

# **כת לנו**

**הגיgi תורה שנתבררו  
ע"י תלמידי ישיבת הכותל**

**(ח)**

**יום ירושלים תשל"ו**

**אוצר הספרים שליד "ישיבת הכותל"  
מרכז ישיבות בני-עקיבא  
העיר העתיקה, ירושלים ת"ו**

**המערכת: שמואל ויינברג, טוביה נבנצל**

## תוכן העניינים

		<b>נדבי מקרא</b>
9	—	הרב ישעיהו ח. הדרי
20	—	יצחק ספיר
23	—	דוד ליברמן
		<b>"איש כברכתו"</b> <b>מהלכים בספר בראשית</b> <b>יעוניים בספר יונה</b>
		<b>נדבי הלהכה</b>
29	—	הרב ישראל דזימיטרובסקי
34	—	הרב אביגדר נבנצל
36	—	הרב שמעון רוזנברג
44	—	הרב אהרון בינה
52	—	יצחק ספיר,نعم זהר
57	—	יהודוה גליק
60	—	בנימין לנדאנו
66	—	יוסף אנסכבר
70	—	نعم זהר
72	—	דוד הנשקה
74	—	עמוס קליגר
77	—	אליעזר מלכיאל
		<b>בעין בית שאין תוכו "</b> <b>וקירויו משלימו לי'</b> <b>בדין קרקע עולם</b> <b>בגדרי מקלקל</b> <b>בגדר קריאת המגילה</b> <b>הכל כשרין לראות את הנגעים</b> — <b>מקור לחיבוי הבעל לאשה</b> <b>בדין ברכות המילה</b> <b>כריות בתנאי לעולם</b> <b>שיטת רשי' בסכך הגבוה</b> <b>מעשרות אמה</b> <b>אין שליח לדבר עבירה</b> <b>הסמכות לחדש ברכות</b> <b>כricht פטילה פסולת ע"ג</b> <b>פטילה בשרה</b>
		<b>נדבי מחשבה</b>
85	—	חaims שבתו
99	—	יאיר דרייפוס
103	—	צוריאל ויינר
105	—	חaims ווינרץ
		<b>האגדה שבמשנה</b> <b>הshmacha — יסוד התשובה</b> <b>יעוניים בשתי הלכות תשובה</b> <b>לרמב"ס</b> <b>ועלמות ואלמות</b>
		<b>נדבי העיר והארץ</b>
111	—	שמעאל ויינברג
117	—	יחזקאל כהן
121	—	אליעזר מאיר
		<b>מצוות עליה לרוגל בעבר</b> <b>ובהוויה</b> <b>קדושתbihem"k ובbihc"n</b> <b>תלמוד תורה וישוב א"י</b>

## דבר המערכת

עם חילתו של "זמן" הקיץ הבעל"ט, מופיעה לפניכם החוברת השמינית של "כתלנו", בימתח התורנית של תלמידי הישיבה.

הערך הרוחני הגבוה ביותר של תלמוד תורה, הוא היגיינה בתורה, ולאו דווקא באמצעות הכרחי למי שאינו מסוגל להגעה ליחסים בתורה, אלא ליגיינה בעצמה, חלק מרכזי במצב הכללית של תלמוד תורה.

ואם כי פשוטה של יגיעה על גופני קשה, הרי בכך הכוונה היא בעיקר להתרכזות הכוללת של הלומד בתלמודו, התרכזות הבאה כחוצאה מעבודה רוחנית נפשית, וזהו הטעם העליון של عمل התורה. וכבר כתוב רבנו חיים מווילוזין בהקדמה ל"ספרא דצניעותא" שהעיקר מה שהאדם משיג בזה העולם על ידי عمل ויגיינה באשר הוא בוחר בטוב ומפנה עצמו לדברי תורה, בזה עשויה נחת רוח ליוציאו יתרוך שמו וזה כל האדם בעסק תורתו יתרוך שמו".

בחוברת זו של "כתלנו", באים לידי ביטוי דברי תורה פרי عملם ויגיינתם של בני הישיבה בתחוםים השונים של לימודי תורה ובעיקר בנושאים שנלמדו בישיבה בשנה האחרונה.

יהיו המאמרים שהובאו כאן נדבך נוסף לבניין התורה של "כתלנו" וגורם לדרבן להמשך העיון וההעמקה מתוך עמלת של תורה.

חוبراות זו – השמינית בסדרת "כתלנו", קשורה לאלה שקדמו לה, בבניין נדבכיה ובסדרה הפנימי. אלא שאת הרציפות קטעה – להוותנו – החוברת השביעית, זו שהוקדשה לזכרם של בני הישיבה שנפלו במלחמת יום-הכיפורים.

הכח לעמל וליגיינה בתורה נשאב אף מזכרה של המלחמה, מאורעותיה והחוויות שנתנסו בה בני הישיבה בשדה הקרב. תקיים בנו תפילה דוד למלמד ידיו בקרב ואצבעותיו למלחמה: "אשר בנוינו בנטיעים מגודלים בנעורייהם – אין פרץ ואין יוצאת ואין צווה ברחובותינו". (תהלים קמ"ד, ברכות י"ז).

# **נדבבי מקרה**

## איש כברכתו – הרב ישעיהו ח. הדורי

א. בuin פтиחתא לסומפונית שבטי ישורון.

ברכת יעקב לבניו מופיעה בתורה כחטיבה בפני עצמה וכמה בחינות. היא אמורה הייתה להיות גילוי קץ אחרית הימים. "בא לגלות את הקץ ונתכסה ממנו" (ב"ר פ' ע"ח). ובאשר נסתמם החזון ונסתלקה רוח הקודש נותרה בידינו ברכת הבנים. ברכה זו כוללת בתוכה את איפיון השבטים תכונתם ודרךם בבריה. "איש אשר כברכתו", פרש בעל "אור החיים": הרואין לו, כפי בוחינת נשמו ו כפי מעשו, ויש לך לדעת כי הנפשות כל אחת יש לה בוחינת המעלה, כהונה, מלכות, תורה, גבורה וכו', ונתכוין יעקב בנבואה לברך כל אחד כפי ברכתו הרואין לו".

אם אכן באה ברכה זו תמורה גילוי הקץ, הרי שיש לה יחס אל אחרית הימים; לומר לך שבנאמנות האדם לעצמו, לשורש נשמו, בהוצאת כוחותיו אל הפועל, יש משום צעד לקריאת גילוי רוז קץ הימין. (מפני כתבה של הרבנית יהודית קווק ז"ל, בספרה על פרשיות השבוע. וראה עוד על היהודי האיש឴ במשנת ר' צדוק הכהן במאמר: פרשת שקלים, "אל מחוץ לחומות", מס' 25, ר"ח אייר תשל"ד).

אמנם התעלות רוחניות זו לכשהיא ירצת אל הפועל אסור לה שתשאר נחלת היחיד בלבד, וכדברי האדרמו"ר ר' לייבל אייגר הלובלינאי: איש אשר כברכתו, שייהי נמצאי בכל אחד טובת עז שمبرכתו יתברכו גם אחרים כמותו. ("תורת-אמת" בראשית עמ' 88).

יחסה של ברכת יעקב זו של משה אף היא מצrica עין, הן בмагמתה הכללית, והן באיפיון הפרט של האישים והשבטים; ולא זו אף זו, מטרת ברכת יעקב שנوية בחלוקת בין הפרשנים. לעניינו נזכיר את מה שכותב הרש"ר הירש בעקבות אברבנאל: "bihorah מצא יעקב את אשר בקש: את מנהיג עם ישראל, ואילו אצל שאר הבנים יציר בקווים קעריים את תרומתו הממידה של כל אחד מהם לחברה הלאומית העתודה להווער". דהיינו אופיו וענינו של השבט מושפע ומעוצב ע"י נתוניים שונים, מהם שבאו בתורה, מהם ע"י השפעות גאוגרפיות, אקלימיות וכו'. מכאן "זבולון לחוף ימים", "מאשר שמנה לחמו" וכיווא בכר, ומכאן התייחסות לנחלות השבטים בארץ.

דבר השפעת הסביבה על האדם ראוי לו שירחוב בו מעט העין. השפעתה של הסביבה החברתית מפורשת היא בדברי הרמב"ם בהלכות דעת פ"ו: "דרך בריתו של אדם להיות נושא ברעותיו ובמעשיו אחר רעיו וחייביו ונוהג כמנוג אנשי מדינתו", ומכאן מסקנתו - "לפייך צרייך אדם להתחבר לצדיים ולישב אצל החכמים תמיד"; ולבאן העמיד מצות עשה "להדק בחכמים ותלמידיהם כדי ללמדם ממעשיהם"; (שם, הלכה א'-ב'). וראה באגדת הקודש לר"ץ הכהן, נרפסה בסוף ספרו "פוך-עקרין"). מעוגנים הם הדברים בבריתא של קניין תורה, בתשובה של ר' יוסי בן כסמא: "אם אתה נותן לי כל כסף זהב ואבנים טובות ומרגליות שעבועלים, אניך אלא במקומם תורה", ומתייחסים לדברי ר' יצחק (ב"ב כ"ה ע"ב) "הרעה שחכמים – ידרים", ובפירושו של ר' יהודה מוסקטו "בנופצות יהודה" (הובא בהערה בע"י על אחר), "רצו באמרים

ידרים, שיתבادر וילך שפי, במקום שאין שם ישוב בני-אדם, כמו שהוא הדרום".  
כשם שאמוריהם הדברים לגבי אקלים חברתי כר אמרורים הם לגבי אקלים פשוטו. ר' זира למד עצמו ש"אויר דאי מחייב" (ב"ב קנ"ח ע"ב). ולעומת זאת "אויר מגדל משבח" (סנהדרין ק"ט ע"א) שכן נגזר על אותו מקום שישכח (רש"י שם) ובן "בבל ובור סיף סיין רע לתורה", "שמשבחין תלמוד מפני שעומדין באוויר המגדל" (וראה בראשית רבה סוף פ' ל"ד על אוירה של טבריה ומקומות נוספים). בפולמוס בין ר' יהושע בן חנניה וסבי דעתונא מתחכם ר' יהושע להביא עמד מעפר ארץ מולדתם, כל עוד שלא היו בארץיהם מערנים ושפליים, כשהרייו בעפר את ריח הארץ סבוריים היו להיות קרוביים לארצם וחזרה אליהם גאותם הלאומית (בכורות ט' ע"א).

וראי שמחה מקורות אלו וכיוצא בהן כתב ב"כוזרי" מאמר ב': "איך כל קoshi לקבל את ההנחה כי ארץ אחת נתיחה בربור מה משאר כל הארץ, הלא בעיניך תראה כי מקום אחד טוב משאר כל המקום לצמח מיוחד ולהחי מיוחד, ותושביו מיוחדים בצורותם ובmodes משאר כל האנשים" (ושם בהערות ابن שמואל המתרגם על מקורות ריה"ל וראה מאמר א' ראש ס' צ"ה). ובפרש "אויר נחמד" ציין למאמר ה' ס' י"ב, וב"קול יהודיה" ציין ל"אויר ד'" לרבי חזדיי מאמר ב' כל ב' (וראה ב"עמודי המחשבה הישראלית" ח"ג עמ' 242). מכאן תפלו-קינתו של המשורר הלוי: "אבל לנפשי להשתפן במקום אשר רוח אלוקים שפוכה על בחיריך, מי יתגני משוטט במקומות אשר נגלו אלוקים לחוויך וציריך, חי נשמות אויר הארץ, וממר דרור אבקת עפרך ונפת צוף נהריך". ("ציוון הלא תשאלי").

הנחה זו מונחת בסוד דברי הספורנו בבראשית כ"ח ט"ז: "אכן יש ד' במקומות זהה, אין ספק שהה מקום מוכן לנבואה מאחר שרائي בו מראה בזאת בלתי שאותו לנבואה, כי אמן ישתנו תוכנות שימושי העצם השכלי המתנבא, כפי השתנות הארץ והואר באמרים אוירה של אי' מחייב". אף במקורות אחרים בא רישומה של גישה זו: "עפת היא מוכנה וזמינה להשיג שם סוד עומקה של התורה וסודותיה כי אין אויר זו בכל אי' כמו אויר צפת". ("חסד לאברהם" להחיד" א מעיק ג' נהר י"ג). וב"לקוטי אמרים" לר' צדוק (עמ' נ"ט) "והנה מסתמא מעלה כל מקום מיוחד כפי מעלה הנפשות בישראל". (וראה עוד: ר"ח במשנת ר' צדוק הכהן, "סיני" ברוך נ"ו עמ' צ"ו, תשרי תשכ"ה).

אולם לא רק האקלים ולא רק החבורה אלא אף איבות הסביבה משפיעת על עולמו הרוחני של האדם. כך למדנו במסכת שבת (קמ"ז ע"ב) חمرا דפרוגניתא (שם מדינה שינה משובה) ומיא דידיומסת קפחו עשרה השבטים בישראל (שהיו בעלי הנאה ועסוקין בכרכ' וכיוצא בדבר עלה בגורלו של ר' אליעזר בן ערך שפרש למקומות אלו ונמשך אחר הימן והרהייצה ונעקר למודו ושבחו. ובכתובות דף ק"י ע"ב שניינו על יציאה לכרך, ישיבת הכרכים קשה ש"הכל מתישבן שם ודוחקין ומרקבים הבטים זה זהה, ואין שם אויר", לעומת זאת גנות ופרדסים סמוכים לבתים ואוירן יפה". גדולה מכל אלו אמרו על תקווע "מתוך שרגילין בשמן זית חכמה מצויה בהן" (כפי "שמן זית מפקח את הלב", מנחות פ"ה ע"ב).

יתרה על השפעת הסביבה, האקלים, הנזונים הגאוגרפיים וכדו', היא השפעת הטפוסים הראשונים, אבות השבט, בעלי המכוונים, "ארכיטיפוסים". (על שיטתה של "הפסיכולוגיה האנאליטית" בנידון ראה אנצ. עברית ברוך י"ט עמ' 495. בדבר היחס שבין שיטתו המוסרית של

ר' ישראל מסלנט והפסיכואנליזה המודרנית ראה "תנועת המוסר" ח"א עמ' 224. ודברים בשם ר' ירוחם ממיר שם עמ' 225).

השפעה זו היא בין לטוב ובין לרע; ובכאן נפתח פתח להבנת פרשנות מלך. "עלית התנועה הנאצית בגרמניה, סימן לחהlixir – מחריד ומבהיל, אך בלחני נמנע, – של התגשותות היטוודות הארכיטיפיים שבתרבות הגרמנית, יסודות מנוגדים מהותית לאלה של היהדות" (אנצ. עברי שם עמ' 498).

מכוחה של השפעה זו – הארכיטיפית – علينا ליהד את העין בדמותם של אבות השבטים, המנהיגים, אפונימיים בלו"ז. הדמות האחת המטיבעה את חותמה על שבט שלם. (על השם הפרט של אבי השבט, האפונמוס, המנהיג, ויחסו לחניכה המונית, ראה י.מ. גריינץ, "מורזאי-דורות" עמ' 65. יהודה, על דרכו משלו, הוא בניו לאיש פרט, בנה הרבעי של אלה, הוא בניו, לשבט, לצאצאים הרבים, הוא בניו לעם והוא בניו לארץ. הקשרים הפנימיים, במידה הניתנת לחשיפה, בין כל אלו, הם העומדים כאן לדיוון).

"כל לדיות השבטים הם התגלות השרים בלבד בעזה" ז"ע, שורש רואבן ושמעון הם הראייה והשםייה, גורם הדבקות הגמור – הפעם ילהה אישי, וביהודה הוא התגלות דרגא דתשובה, וברכתו הוא – שמע ר' קול יהודה. (תקנת השבין עמ' 30-31). ובפסחים (ד' ע"א) אמרו: ההוא דהוי קאמר: דוטן דיני, אמרי, ש"מ מדן קאתי – דכתיב דין ידין עמו; ההוא דהוי קוזיל ואמיר אביך ימא אסיסני בראתא (אם היו לי פלטין לבנות לא הייתי קובען אלא על שפת הים, ותמיד היה משתבח בשפת הים) בדקו ואשכחונו דמצובלון קאתי. ושם ב מהרש"א "մבוואר, כל איש ידונה בעשו לו ברכתו אותו השבט, דלפי ברכת יעקב ידונה במעשוינו כן". (וראה תוו"ש בראשית מ"ט אות רל"ו. אמנים על אפשרות שנייה תוכנות וכוחות הנפש ראה "לקוטי מאמרים" 164).

"ברכת יעאע"ה היה לכל שבט ושבט שיתרבה ויתחזק כח הבדיקה שבו לעולמי עד". להשפייע לכל שבט כפי בחייבתו, "היל"ב שבט ישורין לך כל אחר ברכתו השיך לו כפי שרצו, נאמר אח"ז, איש אשר כברכתו, היינו לדורי דורות, כל איש ואיש לפי פרט בחינת השורש שלו בקדושה, וזהו איש אשר כברכתו". ("تورת-אמת" בראשית 84-89. וראה "תנועת-המוסר" ח"ג פ"יד על רשותם של מעשי אישי המקרא לדורות, לפי מה שהתרבא בבית המדרש הסלבודקי. ר"מכתב מלא יהו" ח"א עמ' 8 ואלן ובאנדרקס: זכות אבות).

נראה שהדגשת האינדריבידואליות זו, שמעו שני חכמי לובלין אלו, ר' לייבל איגר והכהן, בבית המדרש של חזקן האיזובייצאי; ואפשר שישודה למללה בקודש, בקוץק ובפשיטה. וכך כתוב במחשובות חרוץ עמ' 54: "כל שבט יש לו דבר שבו הוא מיוחד ומונשא על כל השבטים, וاع"פ שכולם גוי אחד וקדושת כל אחד כולל בכולם, מ"מ בדבר זה הוא הרראש וכוחו הוא שמתפשט בכולם, והכל מענפח".

ב. **שמותם של השבטים – חפות להם.**

בראשית הרבה פרשה ע"ח דנו חכמים במידות שנאמרו בשמות, ואמרו שם על השבטים ששמותיהם נאים ומעשיהם נאים ופרש ב"עז יוסף" "שנرمץ בלשונם ג"כ עניינים העתידיים, שהיה ככך ולא בפועל". וכן בדבורי ר' יוסי בן חנינה אק שמותם של שבטים עכוד להם אלא חפות להם. "זרך רוב השמות הוא להיות בהם קצת מהבלבול ואין צודקים במקוון על טעם השם. אבל שמות השבטים אינם מבולבלים אלא חפות להם – שלם ומורעך עצמאום מכוען למגרי כפי עניינם".

להבנת ענין זה علينا לעיין במקצת בסוגיות השמות במקרא. אורוכה ורחבת היא פרשה זו וaina נזכרת כאן אלא בראשי-פרקיה. נפתחת היא בדברי התורה בראשית הבריאה “ויבא אל האדם לראות מה יקרה לו וכל אשר יקרה לו, האדם נפש חיה הוא שמו” (בראשית ב' י"ט), ובדברי ספר הבהיר “מה שברא הקב”ה בעולמו שם שמו מעונייננו”, וכן בדברי הרמב”ן וראשונים אחרים (ראה תור”ש פ”ב אות רס”א). ומכאן מה שאמרו במדרש (ב”ר פ” י”ז) על “התחרות” בין האדם למלאכים, שהללו אינם יודעים לבנות שמות; והוסברו הדברים ב”צדקה-הצדיק” ס’ קפ”ד והסבירה להסבירתו בצד הלשוני של המושג: שם, שהוא נגזר כנראה מן הארמית – שם (”ייעודה של השילוחת בשם המקראי” עמ’ 14). על הקשר לשמות, לריח, ל”בו-שם” ראה שם להלן).

עם ההזדמנות לארמית מוסברת בכר במקור, אין נוצר לשם, לסתמן, יש לך צירור שבלב, אולם בתרגומים, בהעברת רשמייך, אתה נזקק לשמות, להערכה, לבני. ”אדם הראשון בלשון ארמי ספר” (סנהדרין ל”ח ע”ב. ובהערות לריש מילין” עמ’ קל”ט). ולכן מלאבי השורת, שאק להם בחירה, שאין להם שמות, ”למה זה תשאל לשמי, אין לנו שם קבוע, משתנים שמותינו, הכל לפי מיניהם עבדות השילוחת שאנו משתמשים”, (רש”י בראשית ל”ב ל’, תנוי וישלח) אף הם אינם מבירים בלשון ארמי. (שבת י”ב ע”ב ושם בתוס’). ”רגליהם – רגלי ישרה”.

מעתה יומתקו דברי ה”שפט-אמת” (שמות עמ’ 19) ”שם גימטריא ספר”; בשמו של אדם מקופל ספר חייו. מי שיש לו ספר אינדיבידואלי, יש לו שם פרטי. וראה בפתחה לפרשת שמות בעשרות השנים תרל”א – תרנ”ז, שהادر סוגיה זו של שמות מודדים רבים (מלבד הכנס לשוגיה הנדרה של שמות הבורה שהיא מרהייבה את הלב מАЗ פרקי התארים שב”מורה”). ומכאן לדברים שב”עלות-רואה” ח”א עמ’ פ”ה: ”כشد קורא אל האדם בשמו וכור”. (וראה שם עמ’ רב”ז. וב”מכtab מאליהו” ח”ב עמ’ 17).

על זהות שבין השם למות בדרכי המקרא ראה ”עינויים במקרא”. (ש.ד. גויטין עמ’ 318)

בדרכי חז”ל: (ילק”ש ישער מ”א) ”אילו צבו הדורות היה הקב”ה קורא שם לכל אחד ואחד, ומשמו היו יודעים את טיבו ואת מעשו”, ”ורא” מאיר הוה דרייך בשמא” (יומה פ”ג ע”ב) הוא ר’ מאיר שתרגום שמו ר’ נהורי, הוא היודע את סוד האור והעוור, התווך והקליפה, הוא שאק יכולם לעמוד על סוף דעתו, הוא שאו”א דא”ח היא מדרגתנו. (עיין על כל זה ”דובר-צדיק” ס’ ה-ח’).

אילו היו הדורות ذכרים וממלאים בנאמנות את השילוחת היה שם חופשי להם, היה ספר תולדותיהם ”שלם ומכoon לפיק עינויים”. ואכן מציין בדורות ב’ יוצאה בכר. כתוב האברבנאל בהקדמתו לחזקאל:

שמות הנביאים, מן השמים בדרך השגחה נמשכה קריית שמותיהם מסכימים עם פעולותיהם ומעשייהם” והוא הולך ומפרש את רובם של שמות הנביאים הנזכרים במקרא, שיש בהם מעין מאורעות חייהם. וכך עלה שמות מלכי בית דוד כתוב ב”חפарат ישראל” שקלים פ”ו, ”אף שאינו מקומו, ובעינך זה על שמות מלכי בית דוד כתוב ב”חפарат ישראל” שקלים פ”ו, ”אף שאינו מקומו, לבבBOR כי פלא הוא”. (על אחז שנשפט מהרשימה ראה ב”ר פ” מ”ב ד’. ועל יהושפט התנבאו שנים באותו סגנון: ראה ”רטיסטי-לילה” עמ’ ב”ז ובפרשו של ד.צ. הופמן, דברים עמ’ רפ”ח).

מכאן פותח לפנינו הפתח, כרחבתו של אולם, למדרשי השמות שבמקרא ובדברי חז”ל ובבר כנסם וסדרם ר’ צבי קפלן בעבודה מקיפה שנכנסה בספרו ”בhalca ובאגדה”. (וראה בספרו של

יהודיה דבריך, "ייעודה של השלהות בשם המקראי", שעסק בכמה ובכמה סוגיות מקריאות מכובדו של השם והוראותיו). מדרש השמות מקיף את כל ימות עולם, מימי בראשית ועד השם החדש שעizard הקב"ה לקרים לירושלים (ב"ר פ' ס"ד). אנו אכן ענינו בכך לא בשמות השבטים. כפי שנדרשו במקרא ובדברי חז"ל ונתאמתו בთולדות דברי ימי השבט. (וראה עוד "בינה-במקראי" פ' ויצא).

ג. שמו של אשר עניינו ומהותו של אשר מתרשים בשלשה מקומות בתורה: בקריאת השם ע"י אלה, בברית יעקב ובברכת משה.

בפי אלה אנו שומעים לראשונה את השם "אשר", בהתייחס לשם ולפעול: באשרי כי אשורי בנות. (ווארלי באשרי במגוון בא אשורי, על דורך בא גוד, "היכל הקודש". על הזוג: גוד אשר, מזל ואושר ראה "בינה במקרא" עמ' 39). על הצד הלשוני כתוב הרב הירש על פי דרכו: קרוב לעשר, אוצר, עזר, אסר, המודרים על אגרות כוחות, וקרוב ל"אשר" במובן צעד, בהוראה מוסרית. הוראת היסוד של אשר – צעד, אשורי; התקדמות, הליכה מתמדת לקרה עשרה גדול בכוחות וטגולות. מכאן "אשר", "אושרי". (וכן בנהרות גן-עדן, שם הנהר השלישי חידקל הוא ה"הולך" קידמת אשר) וכן אשרה – אילן מוקדש לאלים, ומשגשג בביבול, ע"י ברכה מיוחדת. וכן בסופו של דבר "אשר" במלחת זיקה, מוסיף תמיד תואר חדש לנשוא או למושא; הרי הוא מציג את העצם ע"י סגולותיו וכל עצמו לא בא אלא לאפין, להקיף את העצם בסימני המובהקים. (בראשית ל' י"ג ובראש פירשוו בספר מהליים) אלה אומרת "באשרי", וכך בן עתה, עדני צועדת בדרך הצלחה. אמן יש במדרשים (תורה שלמה" ויצא עמ' 1190) שדרשו על אשרה הפונמי של אלה שלא קנוה באחותה: כל האישורין שלי, שהכנטתי שפהחטי לביתי; שרה ע"י שהיתה עקרה, וכן רחל, אני יש לי בנימ וכבשתי את יצרי והכנטתי שפהחטי ולא נתקננתי בה, הוא – הכל מאשרין אותו. ואילו ביוונתן בן עוזיאל תרגם ופרש: שבחו הוא לי, וכך עתידין בניו לשבח את ד' על טוב פרות ארעם. אכן בבראשית רבעא פ' ע"א, שגבו את נחלת אשר על פני ארץ יהודה (וראה: "תורה שלמה" בראשית ל' אות ל"ז ושם בהערות). ויכול אייפוא להיות שהשם "אשר" מלשון אשר קשור לעושר הטבעי של נחלת אשר ולפוריותה.

מכל האמור מתבארת ברכת יעקב: מאשר שמנה לחמו והוא יתן מעדרני מלך, ובמדרשי חז"ל הפליגו על עשרו של אשר, ברוחניות ובעשניות, שעלה על שולחן מלכים.

השבט האחרון המתברך מפי משה – אשר. (ודברי ה"שפט אמרת" בראשית עמ' 266 צריכים עיון שכותב "ואשר הוא סוף השבטים בדבר" אשר וכו', לחוף ימים ישכון וכו', ומשם יפרד וכו" וראה שופטים ה' י"ז). מכאן המערב-השערוד הלשוני – לברכה הכללית לישראל: אשריך ישראל. ואפשר שאף הביטוי "ואשר חרב גאותך" משתרש מ"אשר", "אשריך", "ואשריך חרב גאותך" כדרך שדרשו חז"ל (הוריות י' ע"ב) אשר נשיא יחתה – אשריך הדור שהנשיא שלו מביא קרבן על שגנתו. ("היכל הקודש"). והרשוד נמשך מסיום התורה לפתחת תהילים "כיוון שעמד דוד פתח במא שחתם משה – אשריך האיש" (ילקוט שמעוני, תהילים, ושם על דוגמאות נוספת

בדבר מסורת היצירה הרוחנית בישראל, הבניה חוליות-חוליות המשתרשתות זו מזו. ב"מנחת שי" רבריט ל"ג הביא נסחאות שא' דאשריך הוא רבתינו, ומכאן מה שכتب ב"אור זרוע לצדיק" עמו' ל"ה: "אשריך הוא על תענו הגופני בעוה"ז, ולך אחר שהשלים משער"ה הבהירות, ברכם באשריך שהוא תכלית אמיתות אושר העווה"ז, ולכון באה אל"ף, אשריך, גודלה לרמז על מה שאמרנו"). מכל מקום מוצאים אנו במקרה הדגשת מומנט הבנים בצדיקות לאשר, כך בדברי לאה "כפי אשורי ננות" וכך בברכת משה "ברוך מבנים אשר". (ראה בילקוט "עם לועז" בשם "שנות חיים") יסוד מקרי זה בדבר הדור השני - הבנים - ביחס לאשר נתרחב ונתעמק במסורות חז"ל. בשמות רבה פ"ה אות ט"ז דרשו על סימן הפקידה שהיא שמור בידי ישראל במצרים: כך הייתה מסורת בידם מייעקב, שיעקב מסר את הסוד ליוסף, וויסוף לאחיו, ואשר בן יעקב מסר את הסוד לסרח בתו, ועדריך הייתה קיימת; וכך אמר לה, כל גואל שיבוא ויאמר לבני "פקד פקדתי" הוא גואל של אמרת. כיוון שבא משה ואמר "פקד פקדתי אתכם", מיד "זיאמן העם". רשם ב"ע"ז יוסף" הביא נוסחה שעדיין היא קיימת, ככלומר לפיה הייתה קיימת לעולם, מסר לה הסוד, כדי שלא להצטרך לגלוות עד הסוד לאחריו".

אריכות ימיה של סרח בת אשר, אף היא באה לה על בשורת המק, המשך שלשלת החיים של בית-יעקב. הרוי כך הובטה לייעקב - הוא בחיים וזרעו בחיים - שלא ימות אחור מבניו בימיו. (ראה במדרשים ובהערות ב"תורה שלמה" בראשית פרק ל"ז אות רג'-רד') ומשנוגנה שרח עלי בנור והבליעה בנעינה - עוד יוסף דוידי חי (ראה במדרשים ובהערות "תורה שלמה" בראשית מ"ה אות פ"ח) החיתה את רוח יעקב סבא, זכתה אותו וזכה לעצמה בחיי נצח. (על אפשרויות שונות לבאר את עניין אריכות החיים ראה בטו"ש בראשית מ"ו אות צ"ז, ובפרק ל"ח אות י"ז, ובפרק מ"ו אות קנ"א, רשם על סמך דברי בעלי התוספות כתוב הרמ"מ כשר בדרך האפשר לבאר שהוכנה על המשפחה שהאריכה ימים והיתה התייחסות לשוחה בת אשר ידועה עד לתקופה מאוחרת וראה רד"ק שב' כ' י"ט). אריכות ימיה היא שהביאה אף לידי מדרש שמה - שרחו ונתרבו ימיה - (טו"ש בראשית מ"ו אות צ"ז) מכח השתרחותם של הימים היא מראה למשה את מקום הטמנתו של ארון יוסף בנילוס (מכילתא בשליח סוטה י"ג ע"א וראה תוו"ש בשמות י"ג אות רע"ב) והיא-היא הנאמנת של מסורת ישראל מדור לדור; וכן דרשו בבר"ר צ"ד ח' "כל הנפש הבאה לייעקב מצירימה שבעים נפש - יש אומרים סרח בת אשר השלימה עמהן את המניין. הדא הוא דכתיב ותקרה אשה חכמה מן העד, אנכי שלומי אמוני ישראל, אני הוא שהשלמתי מנין של ישראל למצרים, אני שהשלמתי גאנמן לנאנמן, יוסף למשה, מה אתה מבקש להמית עיר ולי שאני אם בישראל (על שם שהייתה זקנה מادر ותקרה עצמה אם לכל ישראל, במנוג בני אדם שקוראים לאשה זקנה אם - מתנות כהונת שט'). היא הנאמן על מסורת הבנים והוא אם לבנים; היא המסייעת לחכמתה לדוכי מרד שבע מקבדי ולהתיצבותה של ממלכת דוד (שב' פרק כ'). ואכן, ביחס מרד שבע בן בכרי, שהוא המרד האחרון בדור, בא כעין סכום המבשר את בסוט הממלכה: ויואב אל כל העבא ישראל, ובניה בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי וכו'. (שב' כ' כ"ג-כ"ו ושם ברד"ק וראה שב' ח' - ט"ז) דבריה של לאה - כי אשורי ננות, וברכתו של משה - ברוך מבנים אשר, עשו פרות ופרוי-פרות עד לימי של ר' יוחנן. כך דרשו בפסקתא דר"כ ר' קי"ז (מהדורות בובר. ובמהדורות מנדלבוים פסקא י"א י"ג, וראה ילקוט שמעוני שמואל פרק כ' רמז קנ"ב). ר' יוחנן הוא יתיב ודרש, כיצד

היו המים עשוין לישראל בחומה, כאילון קוקלייא (מעשה שבנה, סורג, ראה הערות ר' שלמה בובר, ובמהדורות מנדלבויטס) אדריקת שרכבת אש (השקייה, ובבאור הרד"ל לפדר"א פמ"ב אוט ל"ג, הוצאה על ר"י ותלמידיו בעת שדרש כי; וראה ב"זית רענן" ילק"ש שם: פירוש, הביטה מגן-עדן) ואמירה, תמן הוינה, ולא הו אלא כאילו אמפומטא (חלונות מאידם, מראות, עשיות מאירה).

ר' יוחנן עצמו היו לו קרקעות, נכסים וככמי זית אגלו נחלת אשר. כך ספרו בויקרא רבה פי' לר' יוחנן מצבע על שדה, כרם ומטעי זיתים בסמור לצפורי, שמכאן בשביל שלוכל ללימוד תורה. (על גבולותיה של צפורי ראה: גאוגרפיה ההיסטורית של א"י – אבי יונה עמ' 131, על עסוקו של ר' יוחנן בהווי מקומות בניל ראה מה שציין זאב יעבץ, חולדות ישראל חלק ז עמ' 65–66).

ר' יוחנן עצמו הוא מבני יוסף (ב"מ פ"יד ע"א) והוא המאריך ימים בוצרה מופלת (בספר התרומה הלכות ע"ז ס' קל"ה כתוב שחי למעלה משלש מאות שנה. וראה ב"תולדות תנאים ואמוראים": ר' פרידא, על לשון גוזמא בדברי חז"ל). ר' יוחנן נפטר לפני בניים (ב"ב קמ"ז) והוא אבי הפליהה על מציאותם של זקנין בבל, שהרי הבתוות אריכות הימים היא בארץ "למען יאריכוין ימיר על האדמה" (ברכות ח') הוא הקם בפנוי סבא ארמאי (קדושים ל"ג) הוא אבי המימרא "כל שהוא ת"ח ובנו ת"ח וככו" (ב"מ פ"ה) ובעת דרשתו בפני המון רב, מברך רבו, ר' חנינא ראש הישיבה בצפורי "בריך רחמנא שהראה לעיני הפירות שעשיתי עם תלמידי, בעוד שניי בחיים" (ירושלמי ב"מ פ"ה הי"א).

שרכבת אש חלואה על ר' יוחנן בדבר המחיצה בין השבטים; לדעתה לא שכבה הייתה שם ולא גדר. עם אחד עבר ב乞 גזרי ים-סוט, שבטים הרואים אלו את אלו באסקלריא המארקה, עששית מאירה. היא הנאמנת של ההיסטוריה היהודית מעידה כי בשם שלמערים ירדה משפה אחת, כך עלה ממערים עם אחד – ופניהם איש אל אחיו מבעד לחולנות המארחים, וכך גם התלבך עם אחד מסביב לבית דוד.

המשךה של ברכת משה – וטובל בשמן רגלו, הסתברה לו לבעל ה"תניא" ב"לקוטי תורה" פ' צ"ו עמי' 18 בבחינת רgel: "ולכן נאמר באש וטובל בשמן רגלו, שאע"פ שהוא בבחינת רגלו, מ"מ הוא טובל בשמן, בחינת חכמה", וכן ב"לקוטי תורה" פ' במדבר עמי' י"ח, ובן כך שננו במנחות פ"ה ע"ב: תקווע אלף לשמן, ומתקiou מביא יואב את האשה החכמה (ש"ב י"ד, מנחות שם, וברד"ק: והיתה העדר בחלקו של אשר וראה ב"דעת טופרים" שער כי בכוננה בחר יואב עיר רחוצה כדי להקשوت על דוד את ברור הפרטימ".<sup>\*</sup> והוא הנושאת את המשל בדברי שני הבנים ומדגישה את החשש "להشمיך אותו ואת בני ייחד מנהלת אלוקים" (ש"ב, י"ד ט"ז). דוד עומד

\* על התיחסותו של עמוס לשפט אשר ראה רד"ק עמוס א' שצין את תקווע בגליל בנווצר במשנה וראה "דעת מקרא" עמוס עמי' 6. בעקבותיו ננראה כתוב ב"דובר-צדקה" עמי' 168, שעמוס היה משפט אשר, ולהבנת נבואתו בדבר בני כושים ע"ע "פרוי-צדיק" פ', קדושים טימן י"ב מה שכתב בשם רבו האזביצאי. וכן במחשוב חוץ עמי' 54: ראש התפשטות קדושה זו בשבטים נראה לי שהוא בשבט אשר, ונראה לי דגם משיח וראי יהיה מצאצאיו מנוקבთא).

על הרמז ושלוח להצדיר את אבשלום, את בנו זה ש"לא היה לו בן הגון למלכות", (סוטה י"א ע"א) שהיה משולל מברכת הבנים של אשר הנutan מעدني מלך, שבנותיו הגונות וראויות למלכות. האשה החקורית מנהלת אשר היא הסמל להמשך המלכות לדור הבא (על מקומה של תקוע בגלילית מדrootם למיון, ראה: גאוגרפיה ההיסטורית של א"י - מ. אבי-יונה עמ' 143).

הרגל הנדרחת, המשיכת מהבחינה הראשונה, מהחכמה, היא הבטווי לקומה השלמה במבהה ההיסטורית של העם, מדורות האבות - יעקב וויסף (על מדרגת האבות המיחודת של יוסף ראה קונטראס "ירוח האיתנים" עמ' ל"ז) עברו דרך יורדי מצרים וירצאייה עם ארוט של אבי בית יוסף אל מבסיסה של מלכות בית דוד ולא בית מדרשו של ר' יוחנן - עוברת ונשורת דמותה של שרה בת אשר הרואה אור עלם בין החומות ומארה בעשיות (של שמן) את דרכם של העוברים בין חומות המים.

באישיותה המואשנת של בת אשר התאזרה המגמה המשיחית בישראל. היא המגלה את ארונו של יוסף אבי משיח בן יוסף, השקווע عمוק-עמוק במייצרי נחרות הגלות. היא בחכמתה ממלעת את בית דוד משפיקות דמים מיותרם ומבאן ואילך נכוון כסא בן ישע אבי משיח בן דוד. מי שגלהה כי עוד יוסף חי היא המסייעת לנצח בית יהודה.

ברכת יעקב לאשר - והוא יתן מעدني מלך - יכולת איפוא להתרפרש, לא רק כמי שבנתיו נשואות למלכים (ברא, פ' ע"א, פ' צ"ט) ולא רק למי שמאצנו מבאים מאבל למלך (תו"ש בראשית מ"א אות ע"ר; ילק"ש ח"א רמז תחמ"ה) אלא אף למי שלכים - משיחי בית יוסף ובית דוד - סמוכים על שולחנו. אל שולחן המלכים מעלה בת אשר את יוסף אבי בית אפרים ואת דוד המנץח במרד בן בכרי. "ושנים זיתים עליה", דרשו בפסקתא פ' ח': אלו שני המשיחים (וראה פ"ע בראשית עמ' 181).

ברכת משה לאשר - לשיטה המרחיבת שהובאה ברש"י - כוללת אף את הפסוק: ברזל וגוזשת מנעלך (ארצו של אשר הייתה מנעללה של-א"י) וכימיר דבאן. سورש זה - דבאו - לא בא במקומות אחר במקרא, ורש"י פרשו על ימי הזקנה שלהם דו-absim זבים ומתמטעים. (וראה בתו"ת דברים לג ב"ד שדן על דברי הגمرا במנחות פ"ה ע"ב על מי שטבל בשמן את רגלו וערף את דברי הנם, בחולק כ"ה ע"ב, תמן ושמין שכטניامي בלבד עמדו לי בזקנותי. וראה הפרש המיויחס לרש"י דברי הימים א' ז' ל"א. ומכיוון שנחלה אשר הייתה עשרה בשמן, הרי שבאה לו הברכה "כימיר דבאן", שימי הזקנה יהיו אצל כימי הנערומים).

וב"שפט אמרת" דברים כתוב בעקבות רש"י: "כימיר דבאן הוא לבני ישראל שהם למלעה מן הזמן, אם זוכים לצעת מן הטבע והזמן, או - כימיר דבאן. רומז על דורות שפלים האחרונים, שיש להם חזוק מכח הכתה דור ראשון, חזר דעת".

שרה בת אשר מבני הדור הראשון, דולגת על מגבלות הזמן ומשמשת חזוק - ברזל וגוזשת - לדור האחדרון, יסוד המלוכה מראש ועד רגלי, "דשות בשמן ראש"י ו"טובל בשמן רגלו", מהחכמה ועד המנעל, מהចהות ועד העקב ועד בכלל - עקבחא דמשיחא. (על ההתייחסות לגזירת השמד ועקבות סנדל המשומר, ראה דברים מופלאים בירושלמי, שבת פ"ז ה"ב ובפירושם בתו"ת דברים לג ב"ה) ובכן, היא מנוהה בין התשעה שנכנסו חיים לגן-עדן (ילק"ש ב' רמז שס"ז וראה תוספות ב"ב קכ"א ע"ב).

מהמורשג "אשר" "אשר" נגזר השם "אשור", בחינת הענוג, ובקדושה עליזונה فهو עני אשר, ובזהר פ', ריחי "מאשור שמנה לחמו", ומאי איה-עלמא דatoi.\* זהה לעומת זה בחינת אשור, הינו תעוגי עזה שנתהו מפסולו התעוג העליון, ועליהם נבא שעשו האובדים בארץ אשור, הינו שמחמת שרודף אחרי תעוגי העזה למלאות תאותו הרעה, נאבך ונש�� נוץ אלוקות שבנפשו" (ע"פ "לקוטי תורה" דברים עמ' ס וראה ב"رسיסי לילה" אות ל"ה על המחבר החדש בנדרין ועל הזכרת "אשר" "אשור" בכתובות מעריות ראה י.מ. גריינץ, מוצאי דורות עמ' 180, 313 העלה 14, ובעמ' 338).

התנערות מפתוי אושר מזוייף זה הוא ע"י השופר הנדול "והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול ובאו האובדים בארץ אשור", ומכאן שבחים של ישראל - "אשר העם יודעי תרואה".

המורים מן האמור: מעלה אשר בשלשה - בתחום הגוף, בתחום המידות ובתחום הרוחני. בתחום הגוף נחברכה נחלת אשר בשפע, כרמי זית ויבולים דשנים צבע מפה שלו דומה לאבן יקרה שמתקשנות בו נשים ומצוריר עליו אילן זית, ע"ש מאשור שמנה לחמו" (במדרש ב' ר'). עצמו של אילן היה סמל וסימן הוא לברכת הבנים: "בניך בשתי לי דתים סביב לשולחן" (טהילים כג' ח) וזאת הוא לא ארכיות חיים, שהרי בין האילנות עץ היה הוא ממאריכי החיים, בענפיו גנו כה ההתחדשות, שמננו לא יבאש גם אם יעמוד ימים רבים! הוא בין המרכיבים שעליים הבית עומד. (ירושלמי בכורים א' ג' ושם ברידב"ג). על הבטוי "רען" בצד ד' זית ראה ירמיהו ר' א ט"ז, תהילים ג' ב, י, שמור' ר' ל' א'. על המטרה בדמות אילן אמר ראה פרוש הרש"ר הירש לשם כ"ה. "לקוטי תורה" בהעלותר עמ' 64. מורג - בית מקרא, תמוז תשכ"ט, על אורה וצמיה. אכן. עברית: זית) מכאן אף שמות מקומות בגבולות אשד. בין בני אשר בראשית היחס בדבה"א פרק ז' מנויים בני בריה, חבר ומלויאו הוא אבי ברזית, ושם בפסוק ל"א בפרק המיחס לרש"י: שר אותה העיר, דהיינו שם העיר - ברזית. וראה ב"היכל הקודש" שיש מי שפרש את שם המקום כ"באר זית".

תחומי נחלת אשר תחומים ומוגנים הם משתרים על כל הגליל המערבי עד נחלת נפתלי בגליל המזרחי, עד צור בעפון וזבולון בדרום. "היה אשר בסוף א"י, א"כ ארצו מנעל א"ג, ולכך אמר ברזל ונחושת מנעלך, שיחיו לו דלתות נחותת ובריחי ברזל וכל הארץ נעלחה בהם, וזה רמז לשימור ד' כל הארץ מאובי ומתקנס". (רמב"ן, דברים ל"ג, כ"ה).

בתחום מידת הנפש, הרי אשר הוא רצוי אליו, וכל בר למה, אף שהיה מטורך בבניים ובאוכלותה גדולה - ברוך מבנים אשר, מ"מ הוא מעניק להם משفع ארצו ומדשנה. ברכתה של טובת עז זו היא לו מגבירתה של אמו, זו הקורתה בשמי, זו הcovשת את צורה, זו שאינה מקנאה באחותה (תו"ש ויצא 1190 על טבת העז של ראובן, בנה של לאה, ראה ברכות ז' ע"ב).

\* ואף מילת היחס "אשר", אשר קדשו במצוותו נתרפה לרב בעלי ה"תניא" מלשון באשרי כי אשורי, שהוא לשון הלול ושבח על עוצם רבוי התעוג. ומכאן "אשר העם", "אשרי יושבי" וכו'. (לקוטי תורה, ויקרא דף א' עמ' ד', "תורה א/or" חולדות עמ' ייח' ובעוד מקומות).

בתהום הרוחני זוכה אשר לבתי כהונה ומלכות. כך כתוב ב"תולדות אדם" על הספרי שאין ברכת הבנים מכוונת לרבי אוכלוסין, אלא על היהת בנותיו נשואות לכהנים גדולים ולמלכים כמבואר בברר, פ', ע"א והרי כשהפוקים גדולה לאדם פוקים לו ולזרעו אחריו, וזה היא הברכה "שכל הכהנים הגדולים והמלכים המה מבני בניים דאשר". (על גדר מיוחד של ימי הזקנה בבנות אשר ראה ב"משך חכמה" דברים לג'). אורשר במובן של גדולה ותפארת מתרפרש אף בדברי הרמב"ם בפרש המשנה (ידים פ"ד מ"ה) הכתוב אשר כתב ית' את התורה וקרא אשורי מן הגדולה ותפארת והוא אמר שמדובר מאושרי שהוא מאשר שבסכתב. מכחוה של גדולה וכבודה, ותפארת מלכות, חכמה ותורה הכתובים בסכתב של אשר כתב בנראת החיד"א במדבר קדמאות (מערכת א' בשם הרב חזון נחום שם מדרש תלפיות) אשר עומד בפתח גיהנום וכל מי שהוא יודע משנה הוא מצילו וזהו מאשר שמנה לחמד, שמנה אותיות משנה".

יעשו הרוחני של אשר מתייחס במשמעות לעיל אף לגאולה. حق גאולת העבר - ממצרים, זה גאולת העתיד במלכותו של בן דוד. מראש ועד רגל; האושר האמתי הוא זה המקיים הכל, את כל שעוז הקומה, הנסיך ועובד מהדר להדר. מיוחדת היא נחלת אשר בקרוב ישראלי בהיות בוטה נאמנת על הגאולה, אמה של גאולה.

#### יהודיה של נחלת אשר אף בזיקתה אל שמות ימי החנוכה.

יסודה של הגאולה - התחדשות, ומכאן הסביר בעל "שפתאמת" את עניינו של חנוכה. "נס חנוכה יש בו התחדשות עד בית הגואל במהרה ביוםינו שיעשה עמנו הקב"ה ניטים חדשים, וכן נקראת חנוכה מלשון חנוך והתחדשות כי מס זה יש בו התחדשות עם בית הגואל" (שפ"א בראשית ע' 209) וכןן "קבעו המצווה על הפתחה לרמז כי ימי חנוכה הם פתח והתחלה לגאולה השלמה" (שם 210) וזה מה שכתב בשם קנו בעל "חידושים הרי"ם", הרגיל בכר - להביא הארץ התחדשות אל הרגל, וכן פירוש - שתכלה רגל, שהוא א"כ להסיר הרגל והטבע, וכן פרש - טובל בשמן רגלו, (שם עמ' 199) את הרגל טובלים בשמן, בנס השמן, ומה חדשים ומתחנכים לעולם של מעלה מהרגל והטבע - לעולם הגאולה. (וראה בשפ"א בראשית ע' ק"ג על הקשר בין הרגל, אריכות ימים ובנים ת"ח). על החס בין שיטתו של יוסף, של יהודיה ונצחון בית חשמונאי ראה "شمועות ראה" בראשית פ', וישב). את יסוד הרגל מצא בעל "שפתאמת" אף במבנה המקיים של ד' מלכויות. "ויהנה נס חנוכה הוא נס אחרון עד הגאולה האחרונה, והוא בחינת רגל, וע"ז כתיב "אם אמרתי מטה רגלי חסדך ד' יסעדני", כי לולי היושעה מאתו ית' נראה שהיו קרוביים להשכיח תורה ומצוות ברב הגזרות שלהם. ובהלן נרמז כל הד', מלכויות ושהבל בהשגת הקב"ה עליינו לטובה. חלצת נפשי ממות - רומז לנגולות בבל. עיני מדמעה - במדרי. רגלי מדרחי - בין. ואתה לך לפני ד' הוא הגאולה העתידה במהרה. כי עתה שנתקן גם בחינת הרגלים, א"כ חסר לנו רק להתהלך לארצות החיים, וחנוכה מלשון חנוך כמו שמחנכי התינוק לילך מעצמו" (שפ"א בראשית ע' קט"ו - וראה שם עמ' ק"כ על בחינת גיר הנשה על סמרק הזוהר הא' עמ' ק"ע - הכנות חנוכה בדרךו של שמד, ובקונטרס "זאת חנוכה" שבט תש"יג עמ' כ"ד וב"בנוי יששכר" חנוכה עמ' ס"ה).

בגנון של כנור החיתה שרח בת אשר את רוח ישראל זקנה. וכגון של ימות המשיח הוא של שמוונה נימין, בגנון של כנור עתידה להתחיota רוח ישראל סבא. (ערבן י"ג ע"ב וראה "נצח ישראלי" למהר"ל פלי"ט פל"ב, "שפת אמת" בראשית עמ' קי"ד: ח' ימים הוא סימן שהוא הכתה לגואלה העתידה, בדריאתא לימות המשיח כנור של שמוונה נימין).

הזיקה של ימי שמוונה, אינה רק ברובך מחשבת העתיד, אלא אף במשמעותו ההיסטורי הריאלי. כך כתוב באבודרham הלכות חנוכה והורחבו הדברים ב"אוצר הגאננים" שבת כ"א ע"ב: מה טעם יש לשמוונה לילות ולא הספיקו ממנה פחות או יותר, מפני שהשמנים באים מחלוקת של אשר בדכתי, וטובל בשמן רגלו, ומקום היה לו שנקרא תקווע, כדאמרין, תקווע אלף לשמן, שמנו השמנים יוצאים, ומשם עד ירושלים היה מהלך שמוונה ימים בין הליכה וחזרה, ולפיכך המתין להם עד שיביאו משם שמן תורה", וראה רמב"ם הלכות חנוכה פ"ג ה"ב: "הדרליךו ממנה נרות המערה שמוונה ימים עד שכתשוו זיתים והוציאו שמן תורה". (וראה ר"ן שבת פ"ב).

סיוומו של פרק ב' בשמואל ב', הוא הפרק המספר על חכמתה של בת אשר, המסייעת לבסוט מלכותו של דוד - ברישימת שרי דוד; והנה לאחר רשיימה נכברה של אישים ידועים באפסוק חותם: "וגם עירא היארי היה כהן לדוד" על עניינו של עירא זה, שהיה רבו של דוד, דרשו חז"ל במצbatch מועד-קטן ט"ז ע"ב (וראהתוס' עירובין ס"ג ע"א ד"ה כל). אולם ברישימת הגבוריים אשר לדוד בש"ב פכ"ג בא שינוי מסוים: עירא בן עקש התקועי (פסוק כ"ו) יונתן, רשי"י ורד"ק זיהו את שתי הדמויות הללו: היארי = תקוועי. היארי נקרא על שם שניינו במנחות "תקוע אלפא לשמן", שמן Ziית מצוי שם שמנו מדייקין הנרות" (רש"י). ובדברי הרד"ק: "הוא עירא הנמנה עם הגבוריים, א"כ היארי הוא שם משפחתו, כי אביו או זקנו היה שמו יair, ועוד יש לפירוש כי קראו יair, לפי שהיא מתקווע, והיתה תקווע רבת שמן, והשמן נקרא יצחר, ויאיר ויצחר אחד הוא".

ואולי אפשר לשמווע בדברים: יair, שמן, כהן, בית דוד, ה"ד לאזהרת הרמב"ן על עניהם של בית השמוני שיישבו על טא דוד. (בראשית מ"ט י'). סדרה הבסיסי של המלוכה, מייחד מקום ברור לכהן מבני יצחר העומדים על אדון כל הארץ (זכירה ד' י"ד).

ה"סירות" בנהלת אשר צריך לו שיעשה מתוך הנחת הקשר שבין הסביבה ובין יושביה. הוא הקשר שמעאנוהו בברכת הבנים והבנות, בברכת הזיתים והשמן וריאנווהו בדמותה של שרח בת אשר. כל הבא להתיישב בנחלת אשר סכנות וסיכון משבכים לפתחו. חשש לפתווי אושר אשורי", המטיבע ראש ורגל בדשן השמן, ומайдך - אפשרויות נעלות להדבק בסגולות המקום ומעלותיו; ככל שהיו מנת חלקו של רבונו הקדוש בעיראותו: "כשהיינו למדין תורה אצל ר' שמעון בתקווע, היינו מעלה שמן ואלונטיות מחצר לגג" וככ' (שבת קמ"ז ע"ב) הוא ר' שמעון מאור גליל עליון הנמשח בשמן שמן, "כל לשון גדולה נופל עליה לשון משיחת שמן כרת המלבכים" (רש"י תהילים מ"ה ח').

וראה "עינויים בספר בראשית" עמ' 397 שזו סוף הוראתה של קריית יעקב: "לשועתך קויתי ד'", מול גודלה בניו ובתוכם עשרו הכלכלי של אשר".

## מהלכים בספר בראשית – יצחק ספר

א. "וישב יעקב בארץ מגוריו אביו" (לז, א) לכואורה קשה מודיע שינה הכתוב בלשונו, היה לו לבתב וישב יעקב בארץ מושב אביו, או ויגר יעקב בארץ מגוריו אביו ולא וישב בארץ מגוריו? התשובה לשאלת תתרבר על יסוד האבחנה בין "ישיבה" ל"גורות", שני המונחים בהם משתמש הכתוב בתארו את דרך התנחות האבות בארץ.

"ישיבה" הרי היא מונח של קביעות בטחון שלוה, ואילו "גורות" הוראתה ארעיות ותלוות. (ראה פרק ט"ו פס' יג) "גר וושב אنبي עמכם" (כג, ד) קשה היתה לחוז"ל הכפילות הטוורת גן – ותרشب ודרכו – אם תרצו הריני גר, זם לאו אהיה תושב ואטלה מן הדין (לשון רש"י ע"פ המדרש) וברור כי גר אין לו זכות והרי הוא מצפה לחסד מן התושבים ואילו תושב הרי הוא בעלים בזכות.

מלבד האבחנה בק גרות וישיבה אנו למדים כי אברהם היה גר ולא תושב, וביתר ברור ונחתתי לך לזרעך אחריך את הארץ mgrin את כל הארץ בגען לאחוזת עולם (יח, ח) ברור אם כן כי אברהם היה גר בארץ.

יצחק גם הוא לא זכה להיות וישב בארץ, ואף שיצחק נולד בארץ ומת בה ולא עזבה כל ימיו, ולכואורה אין לך קביעות גדולה מזו, הרי מעינו בפירוש שנאמר לו גר בארץ זאת ואהיה עמן ו Abram (כו, ג).

יעקב הוא היחיד בין האבות שלא גר בארץ, בכל תולדות יעקב לא נזכרה גרות אלא פעם אחת – "עם לבן גרתיי" (ל, ד) ואילו בארץ זכה יעקב לישיבה, וכדי להראות את ההבדל בין יעקב לאבותיך דיק הכתוב והשミニינו וישב יעקב בארץ מגוריו אביו.

ב. מקובל כי ספור תולדות כל אחד מן האבות מסתים בשיא כרך מסתיים ספרו של אברהם בעקידה, ואף שהוא חי ופועל אחריה, שוב אין (במבט פשוט) בהמשר סטורי תולדותיו אלא קשרו הגינוי להמשר ההיסטורי, העקידה היא השיא בחיה יצחק ולכך אף שהאריך ימים יותר מאביו ובנו ספור היו הקער בין ספרי האבות ואחריו העקרה – ואלה תולדות יצחק בן אברהם... יעקב ויעשו.

נדמה כי יעקב בנושא העיקרי של ספר בראשית מסים את תפkidיו בתחילת פרשת וישב אחריו וישב יעקב בארץ מגוריו אביו אלה תולדות יעקב יוסף... ומכאן ואילך מתחיל סיפור האחים עד סוף הספר, ואמם כן ישיבת יעקב בארץ היא שיא פעולתו.

ג. קניין מערת המכפלת נזכר כמה פעמים בפרשיות ויחי, ולכואורה הרי הוא מיותר. אחרי ברכו את בניו מצום יעקב "... קברו אותו אל אבותיו אל המערה אשר בשדה עפרון החתיי" (מט, כת) והרי אנו יודעים במה מדובר שכן כל ספר המערה וקנייתה מפורש בהרחבת בתחילת פרשת חי שרה ולככן מוזרה החזרה על הספר בהמשך – "במערה אשר בשדה המכפלת". אשר קנה אברהם את השדה מאות עפרון החתי לאחוזת קבר (מט, ל) מקנה השדה והמערה אשר בו מאות בני חת (מט, לב

ובפירות בפולה זו של ספר קנית המערה פעמים ודו"א מיותרת היא? וייתר מזה כאשר מוכילים הבנים את אביהם לקבורה שוב חזר הכתוב "... ויקברו אותו במערת שדה המכפלה אשר קנה אברהם את השדה לאחות קבר מאט עפרן החתי על פנוי ממדרא" (ג, יד).

ד. כאשר נודע ליעקב כי יוסף בנו חי וכי הוא המושל בארץ מצרים הוא מגיב בצורה הטבעית הצפואה - "רב עוד יוסף בני חי אלכה ואראט בטום אמרות (מה, כח) ומדבור לעשה - ויטע ישראל וכל אשר לו... בבא רשב גבולה הדרומי של הארץ הוא נוצר שם נגלה לו הקב"ה - ריאמר יעקב יעקב ויאמר הנני ויאמר אנכי הא-ל אלהי אביך אל תירא מרדת מצרים...".

(מה א, ב) כדרךו מקצר הכתוב ומן המפורש אנו למדים על הסתום, היכן מצינו שנתרא יעקב ומפני מה נתира? יעקב יידע כי שישים וחמשה בני משפחתו יורדים מצרים אל בני משפחתם שבמצרים, יוסף מלך ובודאי תנאי החיים במצרים היו נוחים ואז יש לחוש שמא תהפרק השहות במצרים לשכנת קבוע ואכן חשו של יעקב אמרת היה - כאשר באו ישראל מצרים הרי הם מודיעים לפערעה - לנור בארץ באו כי אין מרעה לצאן אשר לעבדך... (מ, ד) וכבר דיבינו מה משמעותם של גרות.

אחרי הכרזה כזו אנו מצלפים כי עם חלוף הרעב ייחזרו הבנים ארעה אך לא כן הוא פרשת ויגש מסתימה - "ישוב ישראל בארץ מצרים בגשן ויאחזו בה ויפרו וירבו מאד (מו, כז) ומה רב המרחק בין ההכרזה לגורם הארץ לבן וישוב ישראל בארץ מצרים.

ה. דרישו חז"ל בשלשה מקומות אין אומנות העולם יכולין להונת את ישראל מערת המכפלה, הר הבית וחלקת השדה אצל שכם שלשות נקבעו בכספי מאה יושבי הארץ.

מדרש זה צורך עיין מכמה פנים א. מה כונת חז"ל במאמרם, אם למדטו כי כמה דונמים בירושלים חבירון ושכם שלנו קשה שכן נוותנים הם פתח לאומנות לטען, אמרת - שטחים זעירים אלה שלכם אך שאר ארץ ישראל אין לכם שום תביעה עליה, ומה נועה? אלא ודאי כונתם חז"ל להוכיח את בעלותנו על הארץ כולה ואם כן מה הוכיחה?

ב. גם אם נפרש שכונת חז"ל במאמרם אומנות העולם אין הכוונה לאומות העולם ממש אלא אל החלק המפקך שבכל אחד מאננו הרי לא לחנם השתמשו במונח אומנות העולם, והטענה צריכה שתהא ממין הטענות שיש בהן כדי לסתום פי אומות העולם, ואומות העולם הרי יטענו - אמרת כתוב בתנ"ך שאברהם יעקב ודוד קנו את שכם, אך האם נוכל לשכנע את האומות בספרוי המקרה? הרי יטען יש לכם ספר מעשיות ישן ומכווץ בהם אתם טועון על זכותם על הארץ כולה?

אם נעין בדברים לעומקם נראה כי דבר גדול למדונו חז"ל במדרש זה הלשון העברית מבחינה בשתי מלים "בית" ו- "בן" (וכמותה לשונות רבות אחרות) בנין הרי זה החומר תקרה רצפה וקירות ואילו המושג "בית" טוען מטען רגשי עצום, בעברית "בית" הוראתה גם משפחה וזיקת אדם לבית- משפחתו הרי ודאי אינה זיקה של עדבות מתחום הביאולוגיה אלא זיקה רגשית عمוקה שספק אם יש מי שיכל לפרטה. ובliğin זיקתו של אדם לביתו - משפחתו בר זיקתו לבנק שהוא ביתו, בתחום הפרט הבחינה העברית בין בית לבנק אך בתחום הכלל אין הבחנה כזו "ארץ"

הרי היא גם ביחסו של עם ועם בר וכבר דרונמים שחלקם הרכבת מישור ובר', ככלומר דו ערכצת של 'בית' ובנין' הבאה לבתו מונחים בתחום הפרט, באה לבתו בתחום הכלל במונח אחד "ארץ". יחסו של עם לארצו הרי הוא ביחסו של אדם לבתו, ואם מתיחס עם אל ארץ בא"ן "בנין" אין זו זיקה אמיתית של עם אל ארצו. אדם עשוי למכור בנין כפי שהוא עשוי למכור כל רכוש אחר, אך אין אדם בעולם שימכר את ביתו-משפחה, בר גם ביחסו עם אל ארצו הרי לא יתואר בשום פנים שהבריטים ימכרו את לונדון או חלק ממנה בכל מחיר שעולם וכך לא ימכור שום עם את ארצו, עם המוכר תמורה בסוף את ארצו הרי הוא מוכיח כי זיקתו אליה היא בדיקת אדם אל בנין ולא בזיקתו אל בית ומילא אין זו זיקה عمוקה-אמיתית של עם אל ארצו.

אדם עשוי להתחם חוץ היקר לו לאדם היקר לו אר לעולם לא ימכרנו לו אלא באמון. במבט ראשון נראה זהה כי חז"ל ראו את ההוכחה לבעלותנו בעובדה שהאבות קטו - וזה הוכח הראה היא במציאות שהאותות מכרו את הארץ החתמים בחברון הכנעים בשםיהם והיבוסים בירושלים הוכיחו במכרם את הארץ את זיקתם הלא אמיתית אליה! ומכאן יובן מדוע מתחזק אברהם לknوت את המערה ולא לקבלה במתנה.

בכך תרצנו קושיה אחת וברור לנו כי האותות שקדמו לנו בארץ לא היו עם-הארץ במובן החיובי של המלה, אך עדין קשה איך נשבנו בכך את האותות? אך אמונינו על היסוד שטבעו ראשונים "מעשה אבות סימן לבנים" משמעו - סיפורו תולדות האבות הרי הוא מעין דגם של חולdot העם היהודי המשך בכל ההיסטוריה - ואכן קשה יהזה לשבענו את האותות ביום אם נטע שהיבוסים מכרו לפנינו אפילו שנה את הארץ, אך העربים השודענים היזם לבועלות עלייה הרי גם הם נהגים בארץ כמו הגאים שנזכרו - כל מהלך תשובה העם אל הארץ רצוף מעשי קניה של אדרמות היום אין זיקתם לארץ عمוקה יותר.

ו. לעיל ג' הקשינו מדוע חזר הכתוב פעמיים אחריות על סיפור קניין מערת המכפלה בפרשנות ריחי.

לאור מה שברנו הדברים פשוטים בסעיף ד' ראיינו את השתקעותם של בני ישראל במצרים למראות הכרזתם "לגור בארץ באננו" העם על סף גלות של דורות שתחלתה טוביה ונעימה וסופה מרורות.

מצב של גלות ובעיקר בימיirs הראשונים עלול להעלות בקרב בני ישראל ובעיקר אלא שלא טלדו בארץ ולא חיו בה ספקות לגבי זכותם לחזור לארץ ולגרש ממנה את העמים הגרים בה, כדי לקדם רעה זו חזרה הכתוב פעמיים אחדות על סיפור קניין המערה המוכיח את העדר זיקתם של עמי הארץ אליה, ועתה על סף הגלות לדורות שקשרם אל הארץ אינו אמיץ בקשרם של החיים בה אליה ודוקא כאן המקום למדעת כי אין עם אחר שזיקתו אל הארץ בזיקת העם היהודי אליה ואין להאריך באקטואלית של הדברים בימנו.

## עינויים בספר יונה - דוד ליברמן

א. יונה - איש מידת הדין

בספר יונה בא לידי ביטוי רעיון התשובה. אלם לימוד הרעיון מזור הספר אינו רק מערכתי חסוי הנביא והעם, כרגע, אלא גם, ואולי בעיקר, מערכתי חסוי הנביא וה'. הספר כולם עומד בסימן מאבק בין שתי תפיסות מנוגדות בעניין התשובה וערבה, תפיסת הקב"ה ותפיסת יונה.

יונה אינו אומר במפורש כיצד רואה הוא את התשובה אך אפשר ללמוד מזור מעשו (**א**) הרצון לקבל את הנבואה, וחרו נ האפ' אחורי שמל' ה' לנינה) שתפיסתו הייתה כי הגויים אינם ראויים לרחמים, ומדוע? "משמרים הבל' שוא חסום יעדובו" (**ב, ט**). יונה בטוח שאין בכוחם של הגויים להחזיק בדרכם הטובה זמן רב, תשובתם היא אך מן השפה ולחוץ. שורשי הדברים - לאור דרשו של ר' אליעזר: "יונה בן אמרת בן צרפתי (צרפתי) אלמנה היה". הוא הוא הילד שהחיה אליו, דהיינו בט הרוחני של אליו וירש ממנו את מידתו העיקרית - הקנאות ("קנא קנאתי לה",ALKI צב-אות) והיות וכר, אין הוא מסוגל לשלוח למי שלא חד לחלוtin בתשובה, ואין הוא מסוגל להבחן פשווה על שתי הסעיפים. מאמרו של ר' נחונייא בן הקנה זורק אור נוסף על תפיסתו של יונה: "תדע לר פרעה שמרד בהקב"ה מאד. זה עילו מן המיתה... ומך בנינה" אין זה הגיוני לקבל את הדברים כפשוטם. במא זהה פרעה לא ריכות ימים מופלגת צדו? הכוונה היא שנינה דומה, כפי שהעצירה בעניין יונה, למכרים ופרעה. פרעה מהו את הדוגמה הטובה ביותר לשימוש לרעה בכוח התשובה, הוא שם אותה ואת כבודו של הקב"ה לעג ולקלס, כי כמעט לאחר כל מכח הבטיח לחזר בו, וכשהוסרה המכחה חזר לדרכיו הרעות תוך ניצול ארך אףו של הקב"ה. יונה חושש שדבר דומה יקרה עתה בנינה, ושוב יהיה חילול ה' מזור רחמי הגוזלים. דבר מעין זה כבר קרה לו בעבר שכן דרשו בפייקי דר' אליעזר: "פעם שנייה שלחו על ירושלים להתריבה. כיון שעשו תשובה עשה הקב"ה ברוב רחמי ונחם על הרעה ולא החריבה, וקראו אותו נביא השקר. שלישית שלחו על נינה להחריבה דן יונה בין עצמו ואמר יודע אני שהגויים קרובי תשובה הם ויעשו תשובה ומשלח רוגזו על ישראל, ולא די שישראל קורין אותו נביא השקר אלא אף עובדי אלילים קורין אותו נביא השקר". כלומר - ישראל ניצלו לרעה את התשובה וחולל שם נביא ה' וממלא שם ה'. החשש הוא שהוא יקרה עתה בגויים.

דרך של ה' היא אמרת: "אתה חסת על הקיקון אשר לא עמלת בו, ולא גדלתו... ואני לא אחוס על נינה העיר הגדולה אשר יש בה הרבה משתמשים עשרה רבוא אדם... ובמהה רביה". כל בריה, ואפילו בהמה, היא פרי בפיו של ה' והוא אבי כלם. אבל אנו יכול לנוהג בבניין שילדם וعمل לגדרם במידת הדין. הוא תמיד מרחם עליהם, על אף שהם בניים סוררים. סיום הספר קטוע, לא מוזכרת תשובתו של יונה ולא דברי פיויסים של הקב"ה. ה' ענה והשair את יונה עם לבתו. ואופייני לjonah הוא שמהיוiso קנא ואיש האמת כאלהו אינו חוזר בו ואיפילו בשחרוב אליו הוא אלוקיו.

ב. קנאותו הלאומית של יונה

חז"ל העמיקו יותר, ומצאו את תפיסתו של יונה בענין התשובה ביוונק. מתפישות הלאומית. כאמור, יונה הוא בנו הרוחני של אליהו. אלא שקנאותו טטה לצד ההפור מזו של אליהו. אליהו מKENא לכבוד ה' המחולל ע"י עמו העזבים את בריתו. וכך הדא שוחט את ארבע מאות וחמשים נבאיי הבعل שהם מבני ישראל ("וישלח אחאב בכל בני ישראל ויקבוץ את הנביים אל הר הכרמל") והוא מקטרג על ישראל ואמר לה: "כִּי עָזַבְתָּ בְּרִיתְךָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, אֶת מִבְחוֹתְךָ רַסְעָם וְאֶת נְבִיאֶיךָ הָרָגוּ בָּחֲרָב וְאֶתְרָגָוּ אֶת נְבִיאֶיךָ וַיַּבְקְשׁוּ - אֲפִכְרוֹתָם הָרְוָה אֶת מִפְתַּחְיוֹ מִכִּיר בָּאָלוֹ-חֹתֶת ה'." (וירא כל העם ויפלו על פניהם ויאמרו: ה' הוא האלקיים"). את חטא מנהיגי העם הוא תולה בעם כולם. ועל כן, על דבריו ה' "לך שוב לדרכך מדברה دمشق" דרשו חז"ל לשינה בשליחות זו תוכחה לאליהו "עד שאתה מקטרג על בני, לך לדרכך دمشق וקטרג עליהם" ומשווים אותו לישעה ולמשה שאותם נעשו בשל קטרוג על ישראל.

יונה, כביבול ירד לעולם כדי להראות את צידה השני של מידת הקנאות. שורשה באהבת ישראל עזה, קנאות שבגללה הוא משתדל לטשטש ולהטוזר את פגמי ישראל, ומכוונה הוא מקטרג על הגויים. והלא כך דרשו חז"ל במדרש לעיל "... שלחו על נינה להחריבה דין יונה בין לבין עצמו ואמր: יודע אני שהגויים קרובי תשובה הם וייעשו תשובה ומשלח רוגד על ישראל" יונה אינו רוצה להחזיר את הגויים בתשובה, כי הדבר יעורר קטרוג על ישראל שאינם שבים, וזאת על אף שהוא מניח שיחזרו בתשובה (קרובי תשובה הם). כן מתגלה ייחסו השלייל אליהם בהיותם בספינה. בעוד סער גדור בים הספינה מתחשבת להשר והמלחים זועקים איש אל אלהיו, אין יונה מתחפל למענם, על אף שיכול היה לנצל הזדמנות זו כדי לקדש לעיניהם את שם ה'. היא פורש לירכתי הספר ונדרט! גם התנהלותם האנושית כלפיו (סרבו לזרקו על אף שאמר להם לעשות זאת, ורק בשל נורתה ברירה עשו זאת, תוך בקשת סליחה מה') לא ריבכה את ליביו ולא שינה את דעתו: "משمرם הבלי שוא, חסדו יעוזבו"! בטחונתו מלא כי אין יכולת גוי לעבד את ה' באמות ובתמים".

ומайдך גיטא - אך הוא מהסס כלל לבשר בשורות טובות ונחמות לירבעם בן יואש מלך ישראל ("הוא השיב את גבול ישראל מלבו חמת עד ים הערבה בדבר ה'... אשר דיבר ביד עבדו יונה בן אמיתי הנביה" (מלכים ב', י"ד, כ"ה), זאת על אף שעלה מלך זה נאמר "ויעש הרע בעיני ה', לא סר מכל חטאך ירבעם בן נבט". הסיבה ברורה, בכך הבשורות הן בשורת נחמה לעם ישראל וסנגוריה להם).

חז"ל בתארם את מהלך הספר, יורדים לעומק ההבדל בין התפישות השונות בבעיה זו.  
ג. מהלך הספר  
"ויקם יונה לבrhoח תרשישה לפני ה'" "אמור יונה אלך לחור" למקום שאק השבינה נגלית שם".

ישראל נבחר להיות עם ה', כדי להיות דוגמה לגויים כולם, ולהסביר את העולם כולו אל אביו שבשמים. אך כל עוד לא עשה זאת, מהו מצבו? יונה מבין שה' משרה את שכינתו וקדושתו

אר וرك על ישראל וכל פועלתו בעולם היא אר וرك דרך ישראל. יתר העולם אינו נהנה כלל מקדושת ה'.

על כן, כאשר ה' שולחו להשיב את הגויים בתשובה, מותגנד לבך יונה. הוא בטוח שగואלתו העולם תבואר דרך ישראל בלבד. דהיינו, רק כאשר עם ישראל עצמו ישוב בתשובה, יראה הגויים "כפי מי גוי צדיק" וכוכי, וישבו גם הם. ואילו ה' דורש ממן להשיב את הגויים בתשובה כאשר התשובה היא באמצעות כוחות הגנוזים בהם עצם. יונה אינו מאמין בקיומם של כוחות כאלה, וממילא הוא בטוח שאין מגיעה להם סליחה.

תגובתו היא – לברוח תרשisha, למקום בו אין השכינה נגלית. תגובה זו נובעת מחותר תפיסת עולם. ה' משורה את קדושתו אר וرك על עם ישראל שמקום זה בארץ ישראל. ברור ש"עינוי ה' משוטטות בכל הארץ" וא"כ אין אפשרות להמלט ממן מפני ששוראים חז"ל במדרש, אך תשובתו היא: "אין השכינה נגלית שם" (ambil לרדת לעומק המושג) – ה' קיים בכל מקום, אך אין הוא מגלת את כבודו ואין הוא משורה את קדושתו אלא בארץ ישראל.

בנגוד לבך התפיסה האמיתית היא: בכך שהקדשה הנגלית היא רק בישראל, אך היא נמצאת בכל יתר העולם בעוראה מוסתרת ומווצעת. אין ה' פרעל שם באופן גלי, אלא מסה את פעולתו. וכן ביטאו זאת חז"ל: "אמר יונה אלך לי לחורל וכוכי אמר לו הקב"ה, יש לך עבדים כמותך", ככלומר – כביכול אנחנו פועל בעצמו אלא באמצעות משרת. (תפיסה זו מבוטאת יפה ברמב"ן על התורה, בפרשו לוירא י"ח כ"ה: השם הנכבד בראש הכל... ונתן על כל עם ועם בארצותם לנויהם כוכב ומוליך). ובבוחנים עליהם מלאכי עליון נתנים להיות שרים עליהם. אבל א"י לא נתן עליהם מן המלאכים, רקין שוטר ומושל"... עיין שם).

יונה יורד ליפו, וועלה על אוניה לחריש. ה' מטל סער גדול בים, ויזמה מושלך מהאוניה אל בطن הדג.

אין כוונת ה' להפחיד את יונה, בהראותו את גודל כוחו. סוף סוף עוסקים עתו בנביה חדש ולא בסתם אדם. כוונתו היא – להראות ליונה שתפיסתו היתה מוטעית. הרוח והמים מטבעים את האוניה כלומר איתני הטבע ממלאים את רצון ה' בחורל כמו בארץ. אך זה עדיין אינו מספק את יונה. איתני הטבע הם כלל-עולם. וא"א לדבר על כוחות וממים המיוחדים לא"י. אך על חורל עצמה ודאי אין קדושת ה' שורה. לבן מלמד אותו ה' לך שני".

"וימן ה' דג גדול" ויתפלל יונה במעי הדגה".

חז"ל חשו בהבדל, ועל סמך הבנתם את הספר בארו שיוונה נבלע במעי דג גדול, עובדה זו היא חשובה, היות והדג היה גדול היה ליונה בית במעיו. חז"ל מתארים כיצד מראה הדג ליוונה את כל צפונות הים, אוקיינוס, UNDERLYING THE EARTH וכו', כלומר ה' מראה ליונה כיצד הוא שולט ומעמיד את העלם כולו. אמנם כלפי חוץ ועל פני השטח אין זה נראה. אך היסודות הם שלו, וכשיורדים לעומק רואים שהכל נובע ממנו ומוסמך על ידו. עניין זה נבון בא"י ובחורל. לנבי עם ישראל ולגביו אומות העולם. (כדי שתוצר ההשואה אצל יונה מראה לו ה' את שבילי ים סוף שעברו בם ישראל, ואת הרים עליהם עמדת ירושלים, ומגר שני את עמודי הארץ נהר

האקיינוס, ומקום שאליך יוצאים משברי הם כלומר דבריהם כלל עולמיים, וישראלים כאחיהם". אך יונה עדין אינו מסתפק בכך, והראה שעדיין אינו מתפלל שיויחד לארץ כי איןנו רוצה עד למלא את השילוחות. הוא עדין אינו מאמין שהבריות שבחרו"ל, אף בהן יש בוחות של יראת ה'. לבן מלמדו ה' לך שלמש. הדג מקיא אותו אל תוך פיה של הדגה, ובמעיה של הדגה צר ולא נוח. ועבדשו - "ויתפלל יונה במעי הדגה" מהפוכות גורלו מעידות שוגם בריאות בחו"ל ממלאות למעשה את רצון ה', ولكنeki קיא אותו הרג אל תוך מעי הדגה. פירוש הדבר הוא שהבריות האלה ממלאות את רצון ה' כלומר - בכל בריה בעולם צפוניים במעמיקה הרצון והיבולת לשרת את ה'. אולי לבן דגים דוקא, כדי לرمוז על העמק בו צפוניים ומושתרים כוחות אלו, רק עתה יונה מוכן למלא את השילוחות.

#### ד. לך הקיקיון

אך מה עדין חסר ליונה? מה פשר חרון האף שלו לאחר שריהם ה' על נינה, ומה רצה ה' ללמדו במעשה הקיקיון?

יונה הבין שהగויים אף הם מסוגלים לעשות תשובה. זאת מבחן גם אם נטע ה' כוחות נפש לעוד בדו. על כן לא יתכן לפרש את חרון אף בכך שחייב שאין הגויים ראויים לתשובה מצד עצמם. הסיבה לכעסיו זה א נכוון שהגויים מסוגלים תשובה, אך מדוע עשה אותם ה' כך? מדוע עצם. מושגינו ביצירת דבר, כלומר יצר דבר גדול, מראה הדבר שהתוכנן להפיק ממנו תועלת גדולה (ואמנם עתה מפיק ה' מנינה תועלת רבה וקידוש שמו) וזהי טענותם לפני יונה. אם מצטרע אתה על אובדן דבר ששרת אותו, הרי אכן "סוף מעשה במחשבה תחילתה" וממילא עצם העובדה שיצרתי את נינה וומה מעידה שהם מביאים לי תועלת כביכול, איך ארצתה לשמידים? כלומר, יצירת דבר על ידי ה', פרושה חיב להיות יצירה משרתת שלו. ממילא אין רע כלל, כי מעצם הבראו של כל דבר ודבר הוא משרת את ה', הוא טוב.

זהי התשובה הנצחית לתפיסה הקנאית שפרושה הוא - חלוקה של טוב ורע. והדברים משתלבים עם תשובתו של ה' לאליהו: "לא ברוח ה'... לא ברעם ה'... לא באש ה'. קול דממה דקה". הרוח, הרעם, האש, כל אלו פורצים ממוקדים מסוימים ונפסקים לאחר זמך. הם מוגבלים. אך איןנו יכולים להציג על מקור מוגבל לדממה ולא להפסיקה. בקול דממה דקה ה', וכי שאזורים לו מksam היטב ושומע אותה בכל מקום ובכל זמן.

**נדבבי הלכה**

**בענין בית שאין תוכו לי  
וקירויו משלימו לך**

הרב ישראל  
דזימיטרובסקי

שבת דף ז' ע"ב גמ'. גופא אמר רב גידל וכו' בית שאין תוכו עשרה וקוריו משלימו לעשרה וכו' אמר אביי אם חזק בו ד' על ד' והשלימו לי מותר לטלטל בכללו. ע"ב. ובתוס' שם ד"ה ואם חזק כתבו וז"ל וקשה לריב"א מ"ש מסוכה וכו' דאמר בפ"ק דסוכה וכו' אם יש משפט הכוות ולחיק ג' טפחים פסולת וכו' והכא מהני חקיקה אפילו מופלת מען הכוות הרבה. ותירץ דשאני התם גבי סוכה דבעינן שייהו מחיצות סמכות לסקר דילפין וכו' ראי"ג דדורפן עוקמה וכו' עכ"ל הערך לדברינו. והר"ן על הרוי"ף שם, הביא את דברי ריב"א אלו והוסיף אבל לענין שבת לא בעין מחיצות אלא כדי שלא יהיו רבים בוקעים שם וכיוון שחזק זה מחיצות עשרה מקיפות אותה מבחווץ לא חישיןן אם הם סמכות לחזק או מרוחקות ממנו וכי"ל הבי וואע"ג דרך מחיצעה עשרה היא בין חזק למחיצה קייל דעתtrapין דרב חסדא וכו' ואפסיק הטעם הלכתא בהדייא דעתtrapין עכ"ל.

והנה מדברי הר"ן אלו שכטב וואע"ג דרך מחיצעה עשרה היא בין חזק למחיצעה. מוכח להדייא דס"ל דהחזק הוילך מן המתיצה, ולפ"ז גם אם אין במחיצות מבחווץ בלבד עם הקורי עשרה אלא רק ט' או ח' , ובצורך החזק הוילך מהני לשוויא למקום חזק רה"י. וכן כתוב מכח דברי הר"ן אלו באלייה רבה סימן שמ"ה. ובבואר דברי הר"ן נראה ברור דס"ל דוגם כשהחזק רחוק טפי מג' טפחים דעתtrapין החזק למחיצעה וחיל עלייה תורה מחיצת עשרה גמורה לכל דבר, ויש לה שם מחיצת עשרה גם לגבי סוכה. והוא דבוסכה לא מהני הדיננו משום טעם אחר ובמבחן בדברי הר"ן דઆע"ג דהוילך מחיצות עשרה, מ"מ הרי במקומות המלחיצה שלא במקומות החזק אין גובה י' ולכון לא חיל תורה סכך ותורת סוכה, אלא במקומות החזק שיש שם גובה י' ותורת מקום מוקף מחיצות עשרה וממילא מיפסיל משום הרחיק את הדפנות מען הסכך ומה שכטב וז"ל אבל לענין שבת לא בעין מחיצות אלא כדי שלא יהיו רבים בוקעים שם עכ"ל. ומכח הדברים אלו יש מי שפירש דבשבט לא בעין לדין מחיצות אלא למניע רgel רבים אמנים נראה פשוט שאין זו כוונת דברי הר"ן אלא באמת גם בשבת בעין מחיצות עשרה גמורות אלא דוגם הבא יש מחיצות גמורות מכיוון שהמלחיצה דעתtrapין לחזק לשוויא תורה מחיצת עשרה גם כשהחזק רחוק יותר מג' ובנ"ל.

ומש"ב דברי הר"ן דבשבט לא בעין מחיצות אלא למניע רgel רבים כונתו שאעפ"י שרשوت היחיד מרוחקת מען הדפנות (שהרי תורה רה"י לא חיל אלא במקומות החזק שיש שם מחיצות עשרה בצרוך החזק) מ"מ מכיוון שתורת מחיצות רה"י אכן לא להבדיל בין רה"י ובין מקום הרביט שפיר דמי גם מחיצות שאנן סמכות לרה"י מכיוון שבסתוף של דבר המטרה של המלחיצות שהיא לגדרו מפני הרביט מתקיים כאן. ואעפ"י שאין רה"י גורורה מפני המקום שஸוך לה, מ"מ אין זה מגרע. והוא מה שטיטם הר"ן וז"ל וכיון שחזק זה מחיצות עשרה מקיפות אותו מבחווץ (כלומר מחיצת החזק בצרוך המלחיצה שם בלבד עשרה) לא חישיןן אם הם סמכות לחזק או מרוחקות ממנו,

עכ"ל. בלאמר מה שכתב הר"ן לעיל בוגדר מחייבות שבת החינו כדי לחת טעם מודע לא בעין מחייבות סמכות לרוחה"י.

אמנם בסוכה באמת נראה שדין המחייבות הוא לגדר בין המקום שהיל עליו תורה סוכה לבין המקום הסמור לו. ולכן הרחיק את הדרפות מן הספר פסול זהא לא חיל תורה סוכה אלא במקומות הספר, ונמצא שהסוכה אינה גוזרת מן המקום הסמור לה. ובעיקר הדברים שכטב שוכנות הר"ן שהחייבות והחקק מצטרפים לשוויא תורה מחייבה יי' גם כשהחקק מופלג ג' טפחים מן המחייבה כן מבואר בחוז"א או"ח סימן ט"ח ס"ק ע'. ועיי"ש שהביא שבן מבוואר בבאור הגרא"א או"ח סימן שנ"ח סע"ב. והוא דאמירין בסוכה דף ד' ע"ב "מ"ש התם ראמרת פחות מד' אמותות ומ"ש הכא אמרת פחות מג' טפחים התם דאיתיה לדופן פחות מד' אמותות סגיא הכא לאיא דופן פחות מג' טפחים אין, אי לא לא".

ולפי דברינו הרי בערוף החקק יש לה תורה דופן ואין החסרון אלא משום שאין הדרפות מגיעות לספר (ובן הקשה במקור הלכה סימן מ"ז בהערה לפי דבריו) נראה שלא קשיא כלל שהרי אין לה תורה מחייבת עשרה אלא לגבי מקום החקק משדים דהחייבת מצטרפת עם החקק אבל פשיטה שלגבי המקום שמצוין לחקק שאין בו יי' לא הו תורה מחייבת שהרי אין בו יי', והרי התם בעין שהקרויה המקורה את המקום שמצוין לספר יהול עליו תורה דופן עוקמה. ועל זה עונה הגמא שציר שיחול תורה דופן לגבי אותו המקום שהתקירה מקורה אותו ואיל דין דופן עוקמה, אבל בגין הרוי לגבי המקום שהתקירה מקורה אותו (דהיינו המקום שמצוין לחקק) אין לה תורה דופן שהרי אין בו יי', ולכן אומרים דופן עוקמה.

אמנם בראי"ש בגין גם הביא את קושית ותירוץ הריב"א וסיים הכלך ע"י המחייבות החיצוניתות שבஹות עשרה נקרא רה"י אבל לא ע"י הפנימיות שאין שפט החקק מצטרף מהם כיוון שרוחיקים ממט ג' טפחה, עכ"ל. וודijk בקרוב נתנו שם שם אין המחייבות החיצוניתות בערוף הקורי גבוחים עשרה, לא מהני חקק המופלג ג' טפחים מן הכותל, וכן פסק המק אמרם בסימן שמ"ה ס"ק ג' מכח דברי הראי"ש האלו.

ולדברי המגן אברהם והק"ג ציריך לומר דלפ"ז מה שתירץ הראי"ש דשאנטי סוכה דעתן מחייבות הסמכות לספר ע"ג דהחתם ליבא בגמ' דמיירי בקרויו משלימוד לעשרה, ציריך לומר או דמשמעו לה דהgem' בסוכה מיيري בכל אופן גם בשקרוויו משלימוד ליי'. או דמיון שבא לכתחזק דגבוי שבת מהני גם כשהחייבות רוחיקות מרה"י מכיוון שההרשות נשומרת על ידם, הרוצרך לכתחזק בסוכה כהאי גונא לא מהני, משדים דבסוכה בעין מחייבות מגיעות לספר דהຍינו דהחייבות דיזו סמכות לסוכה ולא מהני מה שהסוכה נשומרת ע"י המחייבות רוחיקות ממנה.

ובעיקר מחלוקת הראי"ש והר"ן נתבאר לעיל דפליגי לדעת הר"ן מצטרפת המחייבת לחקק גם בשחייבת מופלגת הרבה מן החקק. ולදעת הראי"ש אינה מצטרפת אלא אם החקק תוך ג' דאמירין בלבד. אמן נראה דמחלוקת תלי בהאי לדעת הראי"ש ציריך לומר מכיון שמצוין יש מחייבות עשרה מקרי שיש גם לגבי תוך הבית מחייבת עשרה אעפ"י שאין בתוך הבית גובה עשרה. אבל בדעת הר"ן נראה דטפח עשרי של המחייבת מבחוץ שהוא כנגד הקורי ולא כנגד אויר-הבית אין לו תורה מחייבת לגבי הבית משדים דהקרוי חוץ בין אויר הבית ובין מה שמעל שפה הקורי

ומקום הבית אינו אלא עד הקורי ותו לו. וממילא מחלוקת שאינה במקום זה אלא במקום אחר אין לה תורת מחיצת לגבי הבית, ולכון אין לבית אלא מחלוקת של ט' טפחים. והרא"ש ס"ל שאעפ"י שע"י הקורי אין כבר מקום עשרה, מ"מ המחלוקת שכגד הקורי, אעפ"י שאינה כנגד מקום אויר הבית ג"כ מהני, שהרי בפועל הבית משתמר ע"י מחלוקת עשרה, אלא דלבוארה עדין קשה לדעת הרא"ש מכיוון שיש בכך מחלוקת עשרה אמיתי בעין כלל לחק. וכותב בחוז"א או"ח סימן ס"ה ס"ק ס"ז וכן הוא במקור הלכה הנ"ל וזהו משום שכמו שיש דין דרישות היחיד בעיא מקום ד' על ד' כדי שיחול עליה תורה רה"י וכן בעין כדי שיחול דין רה"י שייהי אויר גבוה עשרה. ולכון בעין חזק כדי שייהי אויר עשרה, ולפי דרך זו אויר עשרה הוא תנאי בחלות שם רה"י ולכון כתוב שם בחוז"א שגם בנה על תל גבוה עשרה בית שאין תוכו עשרה לא הוי תוך הבית רה"י והביא שכן כתוב מהרש"א על תוס' שבת ז' ע"ב ד"ה הלכה ונזהה. (אייה וכן הוא בתוס' הרא"ש להריא בשבת ז' ע"ב). אמנם השפט אמר על תוס' הנ"ל פליג על מהרש"ש וכותב שאין זו כוונת התוס' והביא דבריטב"א בערוביין י"א ע"ב איתא להריא שעל תל גבוה עשרה לא בעין אויר עשרה והוי רה"י גם בגבוה טפח. גם במרכיבת המשנה פרק י"ז מהל', שבת חולק על מהרש"א אלא שכותב מסברא שציריך גובה ד' כמו שציריך רוחב ד'.

ומוכח מדבריהם שאין זה דין ברשות היחיד אלא דין בחלוקת רשות היחיד שייהיו גבוחות עשרה ולכון בתל גבוה עשרה המובדל עשרה מקריע רה"ר וגדור ע"י מחלוקת המקיפות את החל לא בעין אויר עשרה. וاع"ג דמדרבי הריטב"א בסוכה (דהינו החדרושים המינויים לרשב"א) מוכח דס"ל דגם בתל בעין לדינה גוד אסיק, וא"כ לכארה גם ע"ג תל ציריך אויר עשרה כדי שייהיו מחלוקת עשרה, ופשיטה דלא מהני גוד אסיק במקומות שאפירלו תהינה מחלוקת בפועל זה לא יועיל, מ"מ נראה דחלוקת תורה המחלוקת למקום שווה לקריע רה"ר דהtram בעין תורה מחלוקת עשרה גמורות. אבל בתל ע"ג דבעין על גביו מחלוקת עשרה מ"מ מכיוון שהօיר סביבותיו אינו מקום חלק לרבים, ובعين מחלוקת רק כדי לגדור מפני אותו האיר סביבות התל ולא מקרי מקום, כדי לגדור את מקום התל מן האיר הסמוך לו ולא מקרי מקום סגי גם בחלוקת הגודרות את תקרת הרשות ולא בעין מחלוקת הגודרות את אויר הרשות כלומר דעת' תל מודה הר"ן לסבירה הרא"ש דאם יש מבחוץ עשרה מקרי מחלוקת עשרה גם כשתור הבית אין גבה עשרה. ומכיון שאין אויר עשרה כדי שיחול רה"י לא בעין כלל מילא בית שאין תוכו עשרה וקרויה משלימנו לעשרה ע"ג תל הוי רה"י. ועל כרחך גם לדברי הטוביים שתל הוי רה"י משום גוד אסיק לא בעין בתל אותן מחלוקת שציריך למקום שווה לקריע רה"ר. זה אלכארה קשייא אין אפשר בכלל לומר בתל גוד אסיק, הרי גוד אסיק בא לומר גוד את המחלוקת התחthonot, והרי המחלוקת של תל הן מחלוקת הגודרות מקום אטום ואין להם שם מחלוקת במקומן כמו שכותב ר' חיים הלוי בפרק ד' מהל', סוכה, ועל כרחנו ציריך לומר שאף החלקים על שיטת הרמב"ם והרמב"ן – האמורים שזה שהتل מופרד ומוגדר ע"י מחלוקת התחthonot סגי לעשותו רה"י – והם טוערים דבזה לא סגי רציריך מחלוקת גם על גביו התל, מ"מ גם הם מודים שלא בעין מחלוקת גדרות הגודרות בין שני מקומות שיש להם קריע ויש להם אויר, אלא סגי בחלוקת הגודרות מקום אטום שהרי אין צורך אלא לגדור מפני האיר סביבות התל והוא אויר הרי אין לו תורה מקום שהרי

אך לו קרקע וainו מקום הלוּךְ לרבים וכנוּל' ולגדור מפני מקום שאך לו תורת מקום סגי גם  
במהירות הגדרות מקום אוטם.

אמנם בדברי דראש לכארה דבריהם מוכרים אמם הנה הרא"ש בעירובין דף פ"ט כתוב  
דגג הבולט חזק לקידות הבית לא הוּא מן התורה רה"י. והוסיף ואין לומר שמכיוון שאין שם  
בקיעת רבים לא עיקר מהירות, זהא בית שאין תוכו עשרה וקרויה משלימה לעשרה אעפ"ר שאך  
שם בקיעת רבים מ"מ לא הוּא רה"י וע"כ דגם במקום שאין בקיעת רבים בעין מהירות עכת"ד  
הרא"ש, ולדבריהם שבית שאך תוכו עשרה אין החסרון ב מהירות אלא חסרן אחר שורה"י צריכה  
oir עשרה א"כ איזו ראי הביא הרא"ש הרוי בגג יש אויר עשרה, ובית שאך תוכו עשרה הרוי  
אין שם אויר עשרה. והנראה מוכחה מדברי הרא"ש האלו, הרא"ש ס"ל במו שמשמעו בר"ן כאן  
וברב"ח כאן שזה דין ב מהירות ש מהירות שאין גודרות אויר עשרה אין להם תורה מהירות אבל  
אין זה דין בחולות רה"י שהיא צריכה אויר עשרה. ולכן שפיר מביא הרא"ש ראי שוגם במקום  
שאין בקיעת רבים לאandi רה"י בלא מהירות מבית שאין תוכו עשרה וקרויה משלימה לעשרה  
שהרי מכיוון שאין שם אויר עשרה אין לה תורה מהירות. אמם אם חקק גם אם החקק מופלג ג'  
מן הכוול ונמצא דה מהירות גודרות מקום שיש בו אויר עשרה חל על המהירות תורה מהירות.  
ולכארה לפ"ז צרייך לומר זהא דס"ל להרא"ש בתוספותו בשבת ז' ע"ב שוגם בבנה בית על  
תל בעין אויר עשרה בתוך הבית היינו משדים דס"ל דגם לשוויא רה"י על גבי תל גובה עשרה  
מרקע רה"ר בעין מהירות גמורות הגדרות אויר עשרה ואם אין אויר עשרה אין להם תורה  
 מהירות, ודלא כמי"ש הריטב"א בעירובין דף י"א. אמם לפמש"כ לעיל דעת ע"כ אי אפשר לומר  
דע"ג תל בעין מהירות עשרה גמורות הגדרות אויר עשרה יקשה על דברי התוס' הרא"ש. ואול  
ס"ל לתוס' הרא"ש שיש לדוחות ראי ז'. אמם קרוב לומר שהתוס' הרא"ש חולק באמת על  
דברי הרא"ש בעירובין ותוס' הרא"ש מפרש את הדין של בית שאך תוכו עשרה כמי"ש החזו"א  
שה דין בחולות שם רה"י שיהי אויר עשרה. ולפי דרך זו דעת פסקי הרא"ש בעירובין דלא  
כמי"ש החזו"א.

והנה בתוס' ישנים בשבת ז' ע"ב כתבו כהרא"ש דבריהם שאין תוכו עשרה הוּא רה"י ע"י  
החקק משום דה מהירות החיצנות בערוף הקורי גבוחות עשרה. ומלשון התוס' ישנים משמעו  
בדאמת גם בסוכה יהני סוכה שאין בה עשרה וקרויה משלימה לעשרה אם יחקוק ד' על ד' רחוק  
מג' טפחים מן הכוול. ולכארה יקשה עליהם הא קייל הרחיק את המהירות מן הסך הפסול.  
ונראה לומר דהנה הא הקשו בתוס' שם בשם הגמ' בסוכה דף ד' דיהני מדין דופן עקומה והגמ'  
ערונה ה"מ היבא דאיכא מהירות מעלייתא, והיינו שהקרוי הוא על מקום שיש לו מהירות עשרה.  
אבל בחקק הרי الكرוי דבעין שיחול עליו דין דופן עקומה הוא על מקום שאך לו מהירות עשרה,  
זהא לדעת התוס' ישנים החט בסוכה מיירי שאין קרויו משלימו לעשרה. אבל בשקרויו משלימו  
לעשרה ס"ל לתוס' ישנים שיש להו תורה מהיצה גמורה וא"כ אמרינן באמת דופן עקומה. אמם  
לדעת הר"ן דתורת מהיצה הוא רק בנגד האיר א"כ גם בשקרויו משלימו לעשרה אין שם מהיצה  
עשרה ולכן לא אמרינן דופן עקומה גם בשקרויו משלימו לעשרה.

אמנם לדעת הרא"ש דס"ל דבקרויו משלימו לעשרה יש למחייצות החיצות בלבד שם מחייבת עשרה, וא"כ לכואורה קשיא לפि הרא"ש באמת אמי לא אמרין דופן עוקמה. ועריך לומר בדעת הרא"ש דמי"מ מכיוון שהקרוי הוא על מקום שאכן בו אויר עשרה וא"כ הרי מכח המקום זה אין למחייצות דין מחייבת (ותורת מחייבת חילא עלייהו רק מכח החקק שיש בו אויר עשרה) ולכון מקרי דלגביו המקום הזה אין למחייצות דין מחייבת, ומכיון שלגביו המקום שהקרוי מקרה אותו אין להז דין מחייבתתו לא אמרין דופן עוקמה, מכיוון שדין דופן עוקמה לא נאמר במקום שאכן למחייצות דין מחייבת לגבי המקום שיש לקרוי דין תקרה. אמן הטס' שנים לא מתקיים בכך וסבירים שמכיוון שסוף סוף אחורי שיש حق וחיל על הכותל דין מחייבת מילא יש כאן למחייבת ואמרין דופן עוקמה.

והנה בהגנות מלאה הרועים על הרא"ש הנפרש במסכת שבת הוצאת ועד הישיבות (וכן בבואר הלכה סימן שמ"ה) נסתפק שאפשר שבית שאין תוכו עשרה וקרויו משלימו לעשרה הווי מן התורה רה"י וرك מדרבן הווי כרמלית, וביאר טומו שהרי יש כאן למחייבת עשרה (והיינו לשיטת הרא"ש וכונ"ל). ואפשר דהאי דינה דבעין אויר עשרה אינו אלא מדרבן ובtab שמלאן הגמ' בתוכו אין מטלין אלא בד' אמות משמע שככל הדין כרמלית שלו הויא לעניין אסור לטבול אבל מן התורה הווי רה"י. והנה לכואורה מדברי הרא"ש בעירובין דף פ"ט הנ"ל משמע שלא הווי רה"י אבל יש לדוחות שאם אין אויר עשרה לא חיל דין מחייבת על המחייבת רוק מדרבן, אבל אם לא הי' מן התורה דין שעריך מחייבת אלא כל מקום שאין בו בקיית רביהם חיל עלייו דין רשות היחיד, ממילא לא הי' מקום לדין דרבנן שם אין אויר עשרה לא חיל על המחייבת דין מחייבת. שהרי אף אם נאמר שאין על זה תורה מחייבת מ"מ הרי בנסיבות זה מונע בקיית רביהם, אלא ע"כ שיש מן התורה דין מחייבת. ושפир מביא הרא"ש ראי' שמן התורה בעין מחייבת אף אם נאמר שאויר עשרה אינו אלא דרבנן וכמשנ"ת. ע"כ.

# בדין קרקע עולם – הרב אביגדור נבנצל

גרסינן בגם' (שבת י"ט), ת"ר אין מפליגין בספינה פחות מג' ימים קודם לשבת, במה דברים אמרו לדבר הרשות אבל לדבר מצוה שפיר דמי וכו'. ובסוגיא זו פירושים שונים. כתוב הראי' פ' יש מי שאומר הא דתניא אין מפליגין וכו' בזמן שהسفינה גושת ואין בימי עשרה טפחים ומשום גזירת תחומיין גזרו בה אבל לעללה מעשרה טפחים לא גזרו וכו' והאי טעמא פריכא הוא دائ' מהאי טעמא הוא דאין מפליגין הנה ליה למיתנה אין מפליגין בספינה קטה אמאי תני ספינה סתם דמשמע בין קטה בין גודלה ועוד מא אידיא ג' ימים אפילו טפי נמי ועוד לדבר מצה אמאי שרי וכו' אלא היינו טעמא דאין מפליגין בספינה פחות מג' ימים קודם השבת משות ביטול מצות עונג שבת וכו'. וצ"ל דלבארה מדויל יידי משתלים دائ' מיריעי בתוך עשרה קודם ג', ימים או לדבר מצוה אמאי שרי, ואי לעללה מעשרה דוקא הנה ליה למיתני אין מפליגין בספינה קטנה.

והנה היורד בספינה ומפקיד גורלו בידי הקברניט הנכרי אינו אונס בזאת ליצאת חוץ לתחום בשבת, שהרי בידו לkapozן הספינה ליט', אלא דמשום פקו"ג פטור הוא מזה ואסו' לעשו כן (צ"ל דמיריעי בראיבא סכתה אף דאין מקרקע הספינה לקרקע הים עשרה טפחים). משא"ב על ביטול עונג שבת אונס הוא, דהא אם יקפו' ליט' יבטל עונג שבת עוד יותר. ונמצא שפעלת העציה חוץ לתחום לא נשלמה בשעת הירידה בספינה, ולא הווי אז רק מכניס עצמו לפקו"ג. משא"ב פעלת ביטול עונג שבת נשלמה עם הירידה ובאותה שעה אין הוא אונס, והוא"ל רצון. ריל' דלהבי חשש הראי' פ' לבוטל עונג שבת, ולא חשש ליציאה חוץ לתחום.

וממו"ר הגרא"ש רוזובסקי שליט' א' שמעתי בשם הגרשי' שכאפ' צ"ל דבמכניס עצמו לפקו"ג יש חילוק בין מכניס עצמו לעבירות לאו לבין מכניס עצם לביטול עשה. דלעולם המעשה שנעשה מלחמת אונס או מלחמת פקו"ג כמן דליית' דמי וAINO מתיחס אל העשה כלל, אבל מעשה שלא נעשה, אף דמה שלא נעשה הוא מלחמת אונס או פקו"ג מ"מ אי-אפשר להחשיבו כמן דאית' וליחסו אל מי שעליו לעשותו. DAOASA לאו כמן שעבד דמי (ע' ירושלמי קידושין ג'). הלכ' לגבי איסטר' תחומיין, הויאל ואונס הוא הויל' לגבי העביר' כמי שלא יצא חוץ לתחום. אבל לגבי מעות עונג שבת, אף דאונס הוא אי אפשר להחשיבו באילו קיימה.

ובפרק בן טורר ומורה כתוב הראי' פ' כל עבירות שבתורה אם אומר לו לאדם עברו ואל תחרג וכו' בפרהסיא אפי' מצווה קלה יהרג ואל יעבור וכו' הא אסתר בפרהסיא הויא אמר אבי קרקע עולם דיא רבא אמר הנאת עצמו שעני וכו' ולא פסק הראי' פ' הלבטה כמן ויתכן דס"ל בתרווי' תירוצי אמרת לדינה. ויתכן דהיא לפי שדברי אבי אינם חדש של עצמו כלל, אלא אין במשמעות יעבור או אל יעבור אלא עבירות מעשה. אבל הימנעות גרידא אינה בכלל סוגין כלל, ואין מי שחולק על אביי בהה (ועל דברי רבא, אף את'ל דאביי חולק מ"מ קייל' כרבא לבר מיע'ל קג'ם). רנו, דכן הבין גם הרמב"ם, ולכן לא הוצרך להזכיר כלל (בפרק ה' מהלכות יסודי התורה) דין

קרקע עולם אלא הביא בסתמא אימתי יעבור ואמתי אל יעבור, ודלא ברותמהו עליו זהה, ולפ"ז כשאונסים אדם לבטל מ"ע אין כאן לא דין יעבור ולא דין אל יעבור אלא תלי ברצוינו, ובזה יתפרש מה שדרנו הראשונים שמעינו בדורו של שמד שמסרו עצם על מילה ולולב, וכן אלישע בעל בנפים יצא בתפילין לשוק. ומגד שני אליו בעל בנפים בשפצע בו הקסדור חלץ התפילין ונעשה לו נס. ולא עבד קובי"ה נטא לשיקרא, והיינו מושם רבבייטול עשה רשאי למסור עמו ורשאי שלא למסור עצמו, דדווקא בלאו בשועבר באונס אינו מתיחס אליו כלל וא"כ אין לו על מה להחמיר, אבל בעשה רשאי להחמיר על עצמו לקיים העשה,adam יבטלו באונס א"כ לא קיימו. ואולי היינו טועמא דהרי ב"א (הובא בשו"ת הרדב"ז תחת"ה) שאמרו עליו שבחליו החמיר על עצמו שלא לאכול ביה"כ ומית, והיינו דמשום מצות עשה דועיניותם רשאי להחמיר,RAP"ה רשאי לאכול מבואר בש"ס.

ונ"ע עוד, דהנה אמרו בגמ' (ברכות י"ט): כל מקום שיש לה"ש אין חולקין כבוד לרבות, ובמסקנת הסוגיא (שם) אמרו שב ואל תעשה אני. ונ" מוכח מכאן בשב ואית לא מקרי לה"ש כלל ומילא אינו בכלל לאו דולא תחללו. אך יש לדחות דהנ"מ כשהחילול מצד עצם העבר, ולא כשהחילול מצד שעת השמד או פרהסיא.

ובחיה מסיין בג"ע ושפ"ד יש לעיין גם הוא מסברא והיקש בלבד, או דווקא בצירוף קראدولא תחללו, ואולי בה תלייא אי חייב למסור נפשו גם אשוא"ת.

ובחיה הגראח"ס פ"ה מהל' יסוה"ת ה"א הוכח דרציחה אפי' בשוא"ת אינה נדחתת מפני פקו"נ מדרשנים שהיו מhalbכים בדרך וביד א' קיתון של מים סבר בן פטורא ב牟וטב ישתו שניהם וימתו, שגמ ר"ע דפליג הוא רק מקרה דוחי אחריך עמר חייך קודמין לחוי חבריך. ובענייני מי בין זה, דהא כל א' כשותה עשה מעשה דגרם מית; ואילו עשה כן שלא לצורך פקו"ן יש לדון שיתחייב מדין רודף, אלא נלענ"ד דاتفاق בן פטורא יליף מקרה דר"ע, אלא בן פטורא סבר בעmr משמע בשניהם שווים ור"ע סבר דמשמעו דאתה עיקר וחבירך طفل. שוב שמעתי כן ממ"ר בגאון ר' נחום פרצובי"ץ שליט"א (ווייעוין יומה פ"ה חות' ישנים ד"ה תשובה).

עוד כתוב הגראח"ס שם, דמי שמליכין אותו על התינוק ונתמער אינו רוצח אפי' בשוא"ת דהא לא הווי רק כען ובן ביד הרוצח המשליכו. וגם זה צ"ע לענ"ד, דבען ובן גופי' לכארה הו הרוצח והכליל בשניהם שעשו במקל א'. לדעת הרשב"א שניהם חייבין ולתוס' שניהם פטורין.

אלא דכשהכליל אותו בעל בחירה איך המעשה מתיחס אלא למשליך, משא"כ כשהמושלך מושלך מרעונו ייל דלהרשב"א שניהם חייבין ולתוס' שניהם פטורין, וכשהמושלך מושר עצמו ביד מכונה וכיו"ב להשליכו המעשה מתיחס למושלך בלבד. והעירו לי בזה דהgraח"ס אDEL לטעימה בפי"א מהל', שכנים דכתוב דרציחה אינו חיי' אא"כ באה מכחו, ולענ"ד עדין צ"ע אם כובדו המושלך מרעונו לא חשוב כחו אם כי' הורגו גם בלי תוספת כח דחיפת המשליך. (ווייעוין ביר"ב בשטמ"ק ב"ק ס' . בשם הרא"ה.)

## **בגדרי מקלקל – הרב שמעון רוזנברג**

א. השפ"א במת' עג, א הסתפק בהא דבע' קורע ע"מ לתפור ב"ת, וכן המוחק ע"מ לכתוב ב"א, אם חייב בקורס שיעור ב"ת ע"מ לתפור תפירה אחת, דשיעור ב"ת הווי שיעור בקריעת ולא בתיקון. א"ד קורע שיעור תפירה א' ע"מ לתפור ב"ת חייב, דשיעור ב"ת הווי בתיקון.

ושפ"קו כפול – אי הא שיעור הוא שיעור בחשיבותו מעשה המלאכה, אכן חשיבותו למעשה הקריאה רק בשיעורא דב"ת, או דהוא שיעור בתיקון, והוא דבע' שיעור בתיקון יש לבאר ע"פ ד' התוס' עג, ב ד"ה "וצריך לעצים" ועיי"ש בಗלהש"ס דאפשר דבע' דוקא ע"מ לתפור, והיינו דמהות מלאכת קורע היא בדוקא ע"מ לתפור, ולא סגי בע"מ לתיקן גרידא, זה הוא חלק מלאכת תפירה, ולכון בע' בשיעור תפירה דוקא. רע' גם באפיק"י ח"ב ס"ד ענף ה'.

ולזה יש לצרף שפ"קו של הבה"ל ס"ט ש"מ, דנסתפק בקורס מהותו או על מנת אל חייב דוקא בשיעור ב"ת, והיינו כدلעיל דאפשר דבע' ב"ת בשיעור מעשה הקריאה.

ב. ולשון הרמב"ם פ"י מה"ש ה"י "הקורס כדי לתפור ב"ת ע"מ לתפור ב"ת" ודיקו מדבריו הגרא"א על הרמב"ם והמנ"ח במא"ש דתרתי בע' שיעור קריעת דב"ח ושיעור בע"מ לתיקן ב"ת. והגרא"א הוסיף דה"ה במו"ח ע"מ לכתוב.

אמנם לפ"ז צ"ע, וכיה"ק בס' חמורת ישראל, שהרי ד' הרמב"ם מפורשת באותה הלכה דקורס שלא ע"מ לתפור פטור משום מקלקל, וא"כ אמאי בע' שעורה דב"ת דהרי לתיקון סגי בתפירה א'. (ומש"כ בשפ"א ר"פ "הארוג" דבע' תיקון גמור בדוקא ובשיעורא דב"ת נ' דחוק, שהרי אין שיעור התקון בשיעור מלאכה, ד"מ בהיות לו תפירה א' והשלים לב', ודאי דמקורי תיקון וא"כ אמאי לא יתחייב).

ולפ"ז יש להסתפק ג"כ اي הא דבע' שיעור ע"מ לתפור ב"ת, אל ב"ת בע' דוקא במקום שקרע, דפשטות הסברא דב' דינים חלוקים הם: א) שיעור מעשה הקריאה. ב) שיעור הע"מ לתיקון. וא"כ י"ל היבא דהיא" קורע והוסיף לקריעת וקרע שיעור ב"ת, ע"מ לתפור בכל הקורע (ולא רק במקרה שקרע) שיעור ב"ת, דיל' דבכה"ג יתחייב כיון דמ"מ ב' התנאים התמלאו ול' דוקא שתיפור במקום הקריאה שקרע.

ג. ולשון הרמב"ם שם פי"א ה"ט "המוחק כתוב ע"מ לכתוב במקום המחק שתי אותיות חייב" ובס' שערץ יצחק סכ"ה ר' להוכיח משינוי לשון הרמב"ם דהכא לא כתוב כדי שיעור וכו' ע"מ לכתוב וכו' כדרך שכ' התפירה דיל' לדיל' במחיקה שיעור מחייבת ב"א ורק שיעור בע"מ לכתוב ב"א, ותמה דמ"ש כתבה מקריעת. ולפ"ד מוכח שלא בדברי הגרא"א הנ"ל שכ' להוכיח מקריעת למחלוקת דתרתי בע'.

ולענ"ד מוכח איפכא מדבריו, שהרי לשון הרמב"ם ברור מיילה דבע' ע"מ לכתוב במקום המחק ב"א, וא"כ מוכח מדבריו דבע' במקום המחק בדוקא, והיינו שהיה ע"מ לכתוב "במקום המחק" ב"א, וא"כ ודאי דאית ביה שיעור מחייבת ב"א דבלאי"ה לא סגי לכתוב ב"א, ובדבריו אלו כלל שיעור המחלוקת בבריעת.

אמנם צ"ע בסבירת הדבר, דלבאורה לפ"ד לעיל אפכָא מסתברא שהרי היכא דעשה מעשה בשיעור ע"מ לתקן בשיעור יתחיב, ולמה בע' דזוקא ע"מ לכתוב במקומו. (גם לד' השפ"א לעיל דבע' תיקון שלם בדזוקא ולכך בע' ב"א צ"ע אמאי בע' דזוקא במקומן).

ד. והנה בספר "זרע אברהם" סי"א ס"ק ה' כ' דבר"מלאכת מחשבת" דשפת הוועבד' דיןים. א) מ"מ שהיא תנאי למלאכה. ב) מ"מ שהיא עצם המלאכה. ד"מ בחק תוכות דהרא"ן כ' בסוף הבונה דחייב. וז"ל: "... דلغבי שבת ליכא קפidea בין חק תוכות לחק ירכות דכל היכא דהו מ"מ מחייב שהרי אף במוחק ע"מ לכתוב חייב" עכ"ל. כל אמר: אע"ג רכתייה דחק תוכות לה' מה עשה כתיבה, מ"מ לגבי שבת חייב על המחשבת, דהינו יצירת האותיות ע"י מחיקתתו, אע"ג דלא קעביד מעשה מלאכה. ובזה ביאר שם הז"א דזומר וא"צ לעצים פערוגם לר"י, דause"ג דרי"י מחייב במשעל"ג, הינו במ"מ דהו תנאי למלאכה, אבל היכא דהמחשבה עצם המלאכה ולא צריך לה, כגון כל"צ לעצים גם ר"י מודה.

ויש לחזור א"ב בקורס ע"מ לתפור, דאף"ל דהמלאכה היא הكريעה, דאפשר דגס מעשה קלקל מיחסיב מלאכה רק דבע' תנאי דמחשבת ע"מ לתקן. אמן אכ"ל דאין מעשה קלקל מלאכה כלל, דكريעה בעצמותה איננה מלאכה והה בחק תוכות, רק החיבור מצד המחשבת דע"י קרייעתו יוצר בגדי שossible לתפורו. וגדיר מלאכת הكريעה היא יצירת הבגד שאפשר לתפורו, וע"י קרייעתו.

ה. ויש לבאר דברי הרמב"ם כעד ב' של החקירה, וא"ב א"ש הא דבע' בת ובמקומו דזוקא. שהרי יצירת אפשרויות התפירה היא המלאכה, וא"כ ל"ב תיקון גרידא אלא מלאכה ולהה ודאי בע' בת בדזוקא. ובמקומן דזוקא משום דאי ע"מ לתפור שלא במקומן ל"מ שהוא יצר את כל אפשרויות התפירה, ודמי להוסיף אותו א' על אותן הנמצאות דל"ח.

וכן מוכח לשון הר"ן סה"פ הבונה הנ"ל, דהשו דין חק תוכות לדין-מוחק ע"מ לכתוב. וא"כ מוכח דכי היכי דבחק תוכות ל"מ מעשה מלאכה כלל, ה"ה נמי במוחק דל"מ מעשה מלאכה כלל, וחיזבו מצד מחשבת.

וכן ביאר האבן"ז יור"ד ס' שס"ט ד' התוס' עג, ב' בזומר וא"צ לעצים להצעלים מקוש' הגרע"א בಗלהש"ס עיי"ש, דבקורע ל"מ מלאכה רק במחשבת התפירה ולכך השוו התוס' דין זומר וא"צ לעצים לדין קורע ע"מ לתפור. עיי"ש בדבריו וע' בס' "שער יצחק" ס"ג. וג"כ מוכח לדברינו דהكريעה איננו מעשה מלאכה בעצמותו.

ולפ"ז נ' לבאר ג"כ ד' התוס' קו, א"ד"ה "חוובל" שחילקו בין דין מקלקל דל"א בתר מחשבתו משא"כ בצל"ג. ד"מ בחובל באה"נداع"ג דחשב לחת לבהמו. ולכאורה צ"ע דתרווחו דין מקלקל ודין צל"ג יلفי ממי"מ וא"כ מ"ש מקלקל מצל"ג דל"א בתר מחשבתו. ולפמ"נ ייל דצל"ג הווי תנאי מלאכה ולתנאי אז' בתר מחשבתו, משא"כ מקלקל לא חשיבא מלאכה וא"כ בהא לש' למייזל בתר מחשבתו, דין מחשבתו עווה דבר שאינו מלאכה למל'אה, דזוקא היכא דהמציאות הווי תיקון חשיבת מלאכה. ודזוק.

ו. אמן ע' התוס' עה, א"ד"ה "שכן" ווד"ל: "סבירא הוא דב"ת הווי דבר חשוב" ומשמעות לשונם דהוינו סברא בחשיבותה הكريעה. ולפ"ז ייל דב' דיןיהם הו. א) שעור ביצירת המחשבת.

ב) שיעור חשיבות הקריעה. ונפ"מ לקורע מוחמו בספק הבה"ל דاع"ג דהتم הולקן בעצם הבגד הקרווע דהו תיקונו מ"מ בעין ב"ת דוקא דזוזי חשיבות הקריעה.

יע, במנ"ח סל"ה במא"ש דדר' הרמב"ם דמתקן ג"כ חשיבה מלאכה. ודיק דבריו מפי"א הי"ז, במוחק את הרשות לתקן. והרמב"ם לשיטתו בקורס מוחמו עלי"ש בדבריו. ומ"מ ר' המנ"ח דבעי שיעור מחייבת ב"א וגם לפ"ז נ"ב, ב' הדרינט הנ"ל. אמן אין ראי' לכך מד' הרמב"ם ועיקר יסודו של המנ"ח משום דהרמב"ם בע' שיעור קריעת ב"א, ולפמש"כ שיעור זה הווי דין ביצירת אפשרות התפירה וא"כ אכתי אפשר להסתפק בכיה"ג הקורע מוחמו ומוחק ומתקן ב邏輯ית, דהتم תיקון עצם הבגד הנקרע, והמוחק דאפשר דל"ב שיעור ב"א.

ולפ"ז צל"ע בד' האבן"ז ס' ר"ט ס"ק י"א שהוכיח מסתימת לשון הרמב"ם פי"א הט"ו דל"ב מחייבת ע"מ לכתוב כתוב המתקיים, שהרי הרמב"ם בהל' הנ"ל לא הזכיר דבר', ע"מ לכתוב כתוב המתקיים. ואמנם אין בסתימת לשונו ראי' גמורה, ועיקר הכרחו של האבן"ז נ' משום דלהרמב"ם בע' ע"מ לתקן, וא"כ גם כתוב שא"מ שפיר מקרי תיקון. אבל ק' דא"כ אמיתי בע' בתופר ע"מ לתפור ב"ת דוגם תפירה א' תיקון מקרי, וזה הлечות ע"מ לכתוב ב"א. ומ"ש כתוב שא"מ מאות א'. וברמב"ם מפורש דאף במחוק כתוב בע' ע"מ לכתוב ב"א. ולפמש"כ האבן"ז מוחק ב"א ל"ב ע"מ לכתוב כתוב המתקיים א"כ הה"ג דל"ב ע"מ לכתוב ב"א. ולפמש"כ בע' ע"מ לכתוב כתוב המתקיים דאל"כ ל"ב יצירת אפשרות הכתיבה, ול"ה דין בע"מ לתקן דזוקא.

שר"ר שהגרא"ז באהא"ז על הרמב"ם פ"א ה"ה בס"ק ה' כ' ג"כ "המחלאה עשיית שני חלקים הנחוצים בשבייל התקנת הבגד" והכריח כן דאלת"ה והמחלאה הפרדת המוחבר שהוא באמת קל קול רק לצורך יהי' פטור בע"מ לתפור, דקורע ע"מ לתפור אין כונתו לעצם הפרדה אלא לתקן התקנת הבגד והוא כמשמעותו גברי הפרדה. עלי"ש בדבריו.

ז. בנ"א כלל ל"ח ס"ק א', ב' דשיות הרא"ש היא דוקא במוחק ע"מ לכתוב דהויל חלק מעצמותה של המלאכה. וכ"כ האבן"ז ס' קפ"ו בשיטת הרא"ש וראיתו מהא דברי הרא"ש מתיר ע"מ לקשר ש"ק, וא"כ מוכח דבתיקון גרידא לא סגי וביע' ע"מ לקשר. ומש"כ בהז המנ"ח משה"ש ס"ק ל"ה בדין מוחק. והחיה"א הוכיח דבריו מהרא"ש שבת פ"ז ס"ט. ואמנם הרא"ש כ' שם על דברי הגמ' דמחק אותן גדולות ויש במקומה לכתוב שתים וחיב. וכ' הרא"ש ה"ט משום דמן הדין אף ב邏輯ית אותן א' ה"ל להתחייב ומשום שכן ה"י' במשכן לא שאינו ראוי לחיב על מחשבה הכתיבה יותר מהכתיבה.

ומכאן הוכיח בספר "שער יצחק" בסכ"ה דהרא"ש לשיטתו דס' דע"מ לכתוב הואיל חלק מעצמותה המחייבת ולבן חייב דוקא בב"א. אבל ב邏輯ית שיעור אותן א' סגי שהרי לפ"ד הרא"ש גם באות א' שפיר מחשב מעשה מחיקה שכן ה"י' במשכן. וא"כ במחק א' לכתוב ב' יתחייב לד' הרא"ש. אבל גם דבריו אלו צ"ע, שהרי בטיפת ד', ב' הרא"ש וז"ל: "ויראה שאין חייב על מחיקת טשטוש דיו א' לכתוב כמה אותיות, כי לא דיו, במשכן אלא מחיקת אותיות כדי לכתוב במקומו. אחרי כתבי זה מתוך הסברא וכו' ראיתי בוטספה וכו' בה נפלה דיו על ספר ומחקו וכו' אם יש במקומו כדי לכתוב ב"א חייב. וטעמא לא ברור לנו, ויל' דה"ט דהאות שנכתב בטעות במאן דליתיה דמייא

ועיקר החיוב בשליל מחשבה הכתיבה הכלר אף' שטעוש דיו נמי וכו' עכ"ל.  
והסביר דבריו דבה"א ס' דחיווב מהיקה בעצם מעשה המהיקה, והיינו סטיית הכתב, וס'  
דבסטירותאות א' טני, ולכך ב' מסברא לעל מהיקת טשטוש הדיו פטור שהרי אין בזה מעשה  
סטייתאות, ובסיוף דבריו חוזר בו מכוון הוצפאת דחיבים אף ב邏יקת טשטוש של דיו, וכו'  
דאין החיווב מכוח סטייתאות. (זה"ט דאות שנכתבה בטעות ל"מ כתוב, וסבירתו נ' דהיכא דב'  
אות א' על עמוד במשכן בטעות א"כ אין זאת רומזת דבר בתכנה, שהרי א"א לדעת ממנה  
מקוםו של אותו העמוד, ואין עניין הכתב אלא בתכנו, וכותב שאיןנו רומז על דבר איןנו כתוב).  
ובורורים דבריו דאין חיווב כלל מצד מעשה סטייתאות, דאות בטעות הו כטשטוש הדיו וכמאל  
דליהיה. והחווב מצד מחשבה הכתיבה, ופירשו בדברינו לעיל דהינו יצירה אפשרות הכתיבה,  
ובזה ודיי בע' מהיקת שיינדר ב"א, וכפשי"נ שהרי חיווב על יצירה האפשרות, ז"פ ד' הרא"ש  
דחווב על מחשבה הכתיבה, וממילא צרייך שככל האפשרות מוצער על ידיו דוקא, וכదרך שצ'  
לכתחוב ב"א בך צרייך לייצר אפשרות של כתיבת ב"א. וא"כ בשיעורא דאות א' ע"מ לכתחוב ב'  
וזיא שלא יתחייב.

ולפ"ז יש להסביר ג"כ הא דבע' לשיטת הרא"ש דוקא מתייר ע"מ לקשור קש"ק. וזה שלא כד'  
האבן"ז דלעיל שכ' דהוא משום שהקשרירה חלק מההתורה, אלא דחווב ההתרה משום יצירה  
אפשרות הקשירה ולכך בע' דוקא קש"ק ובפנס'ל.

ח'. ולפ"ד אלו יי"ל בספק המנ"ח במ' מוחק דהסתפק בשיעורא דב"א, اي הוי גודלות או קטנות  
עיי"ש. ולפ"ד פשוט דהאי שיעורא תלוי במבנהוadam חשב לכתחוב במקום המוחק ב"א קטנות ג"כ  
יתחייב, שהרי חיובו כאמור ביצירת אפשרות הכתיבה וא"כ הדבר תלוי במחשבה כתיבתו, ואם  
חשב לכתחוב ב"א גודלות יתחייב דוקא בשיעור זה. אמןם בה' המוחשים לר"ן עה, במדובראות  
גדולה וכו' כ' דבע' שיעור ב"א ביןויות מסוימתה אות שמק ובעאות כתוב עי"ש. והוכיח כן מד'  
הגמ' אות גודלה בדוקא. וא"כ מוכח שלס' בדברינו, שהרי לפמש'ן תלוי הדבר רק במחשבה  
כתיבתו, ולפ"ש הח' הר"ן מוכח דחווב מצד מעשה המהיקה ולכך בע' שיעור ביטניות. ובכ'  
המארי ס"פ "הברונה" דחייב בשיעורא דביגוניות. אמןם בדבריו צל"ע שהרי בסוג' ע"ה, ב כ'  
כד' הרא"ש במדובראות א' גודלה ח"ל: "שה邏יקת אין חיזבה אלא ע"ד הכתימה בעמידה לבא"  
וא"כ חיובו מצד מחשבה הכתיבה, ולא מצד מעשה המהיקה, וי"ל.

העליה - דדר' תוס' עג, ב זוד' הרמב"ם והרא"ש דחייב מהיקה מצד מחשבה הכתיבה, היינו  
יצירת אפשרות הכתיבה. ולה Tos' עה, אם אף שיעור מצד מעשה המהיקה ונפ"מ לקורע בחמתו  
וכה"ג. אמןם ד' הח' המוחשים לר"ן נ' דחווב מצד עצם מעשה המהיקה, ונפקותות כאמור בראש  
דברינו בספיקותיו של השפ"א והבה"ל.

ט'. הרמב"ם פ"י"א הי"ג כ' דנוטל גג הח' וונעשה שני זיניין חייב וכו' משום כותב דבاهבי אירי  
הלכה זו. ובה"ז כ' דמוחק את הרשות לתקן חייב משום מוחק. וא"כ צ"ע אמאי לא חייב בשנייהם  
משום מוחק ומשום כותב.

ובירוש' מפורש דנוטל תנ' הדלת ועשאו רי"ש חייב ב' משום כותב ומשום מוחק. וצ"ע העמיה

הרמב"ם. וכן הסתפק באבן"ז ס' ר"ט.

והוא דלא חייב במוחק את הרשות לתקן משום כותב נ"פ דהتم לא כתוב דבר, דבמוחק תג הח' ב' ז', ולפנ"כ לא היה הבאן אותן זו, משא"כ במוחק את הרשות לא הווי הנשאר פנים חדשות רק שתיקנים ולכך לית ביה משום כותב.

אמנם אבתי צ"ע אמר לי תמקח תג הח' משום מוחק כד' הירוש'.

ובאפיי"קי ח"ב ס"ד ענף ה' רצה להוכיח מכאן דלי'ב מחייב שיעור ב"א, שהרי מוחק רק את התג. ודחה מד' הירוש', דבהתוסף תג לרינו"ש ג"כ חייב משום מוחק. ומ' דחייב המוחק הוא מצד ביטול צורת אותן, וא"כ הווי שיעור מחייב ב"א – עיל"ש.

ולפ"ז י"ל דבאה פלי'ו הירוש' והרמב"ם (ופשיות סוג' הבהיר מ') כרמב"ם כפי שציין שם באפיי'קי) דד' הירוש', כפשי"כ באבן"ז ס"ס ר"ט דב' דינים הוו במחיקה א) סטיית אותן, ובזה ל"ב ע"מ לכתחב ב"א דוקא אלא בתקן סגי, ב) מחייב השטוש ודוקא ע"מ לכתחב ב"א-עיל"ש ולפ"ד הירוש', יש לבאר דחייב המחייב אייננו מצד יצירה אפשרות הכתיבה אלא סטיית אותן הווי מלאכה בעצמותה, וא"ש דחייב ב' משם מוחק ומשום כותב. אמן ד' הרמב"ם כפשנית דחייב רק משום יצירה אפשרות הכתיבה. (וכדמוכח דאף במוחק את הכתוב בע' ע"מ לכתחב ב"א ולא סגי בע"מ לתקן) ואין סטיית אותן מלאכה בעצמותה. א"כ א"ש דלא יתחייב ב', שהרי א"א לחיב על יצירה אפשרות הכתיבה והכתיבה כ"א. שהרי מלאכה א' היא הכא יצירה האפשרות והכתיבה, משום שע"י כתיבתו יצר את אפשרות הכתיבה, ודמי למגש ומשקה דהרבנן פ' דחייב א' ושלא בקורס' אבוי מ"ק ב, ב, והאחרונים ביארו דבריו דא"א לחיב על מלאכה א' שתיים, רק היכא דהוא ב', נפלוים בו' מלאכות, (ע' אור"ש פ"ז מה"ש ה"ד) וא"כ א"ש הא דanca לא חייב רק א'.

י. בסוג' הגמ' עה, א בעד חלazon, תירוץ הגמ' הראשון דא"ח משום נ"ג דהוא מתעסק, עיל"ש, ובתוד"ה "מתעסק" הוכיחו דהאי מתעסק הווי אינו מתכוון. ולא מתעסק בשבת דפטור מטעם מ"מ וראיתם מד' הגמ' בריתות יט, ב בתינוקות שנחלפו ומל של א' בשבת בשבת דאין בו פטורא דמתעסק כיון דמקלקל בחבורה חייב הה"נ מתעסק בחבורה. חדח טעם לפטורא משום מ"מ, וכיון דגלה קרא דלי'ש הא פטורא בחבורה א"כ ל"ש ג"כ דין מתעסק.

אבל רשי"י ד"ה מתעסק הוא אצל נ"ג כי' ווז"ל: "הוא מתעסק בד"א ולא הויא מ"מ" כלאמר דפטורו מצד מ"מ, וא"כ קשים טובא דבריו מכוח סוג' דגם' דבריתות הנ"ל.

עוד שם בפסקת הסוג' אמר' דלא נ"ל בהריגת החלazon ולכך פטור. והתוס' בד"ה טפי כי' דהוא משום משאצל"ג זהק' דגס פטורא דמשאצל"ג הוא מטעם מ"מ וא"כ אמאי שיר הא פטורא בחבורה. וברשי"י פירש דפטורו משום דמתכוון וטורה של א' ימות, וכי מודה ר"ש במידי דלא איבפת ליה וכור' עיל"ש. ודבריו קשים כפי שהק' שם בתוד"ה "טפי' שהרי בסוג' לקמן קג, ואבערעא דחבריה פטר ר"ש והתם לא איבפת ליה.

וביתר קשים דבריו, וכן כי' בדור"ח הגרע' א' שהרי רשי' עצמו בסוג' שם ד"ה "בערעא דחבריה" כי' ווז"ל: "לא איבפת ליה ליפות" וא"כ מוכח דר"ש פטור אף بلا איבפת ליה ודברי רשי' סתרי אחדדי.

והחת"ס ובשפ"א ישבו דהaca ערכיכין בדוקא להאי טעמא דהוי קשה לו, ומשום דליתא לפטורא דמ"מ משומ דהוי בחבורה ולכון בע' לטעמא דلن"ל וקשה לו ופטור לא מטעם מ"מ אלא דמלוכה כה"ג לא הייתה במשכון. אמן לישב דברי רשי"י בענין זה א"א שהרי רשי"י הנ"ל ד"ה "מתעסק" ב', בפרש רשי"ק כאן האי פטורא דמ"מ.

יא. ונ' בהקדם דברי רשי"י לקמן קו, א בסוג' דמקלקל בחבורה והבערת, דטולקו ר"י ור"ש אי מקלקל בחבורה פטור או חייב. ובכ' שם רשי"י דמה' ז תלו' במא' ר"י ור"ש במשאצל"ג. לדל' ר"י דחייב במשאצל"ג, כלאמ' אע"ג דאין מטרת המלאכה עצמה אלא בר"א חייב לד"י, א"כ שפיר משכח"ל מתיקן בחבלה כגון בחובל לכלבו, דاع"ג דאין מטרת המלאכה עצם החבלה כיוון דהוי תיקון בגין אחר - חייב. ולכ"ר היבא דל"ה תיקון בגין אחר פטור. משא"כ שיטת רשי"י דלא משכח"ל צל"ג בחבלה משומ דאין תיקון בגין א' תשיב תיקון. ולכ"ר ייל"פ מפסק דミלה דל"ב תיקון כלל בחבלה, וכיה"ג בהבערת.

ומdry רשי"י אלו מוכח דלר"ש ל"ב צל"ג בחבלה והבערת. שהרי כל החסרון בחבלה משומ דאין התיקון בגין הדבר ולר"ש בע' משומ דין צל"ג תיקון בגין הדבר, והפסוק גילה לנו דל"ב לתיקון בגין הדבר א"ב ל"ב ג"כ צל"ג. אבל התוס' בד"ה ב"חוובל" הוכיח ממסקנת הסוג' דחלזון דפטורא מטעם משאצל"ג אע"ג דהוי חבלה, דגם בחבלה בע' צל"ג, וכן הוכיח מלקמן קכא, ב' שהוורג מדקין דלר"ש שרי מטעם משאצל"ג, וכן הוכיחו מקריםות ב, ב' – עי"ש בדבריהם. ולפ"ז ק' טובא בדר' רשי"י שלפ"יד משמע דל"ב בחבורה צל"ג אף לר"ש.

יב. והנה בחקירהנו לעיל אי מקלקל חשיב מעשה מלאכה או דהחויב מצד המחשבת וכדמכח מד' הר"ן בחק תוכחות ולדר' אף שיטת תוס' עג, ב והרמב"ם היא כן. נ' דרש"י פלייג, שהרי רשי"י כ' דלר"י חייב במקלקל אע"ג דהוי תיקון בגין א', דדמי למשאצל"ג דאין מטרת בגין אחר מהני. וא"ג דמקלקל לא חשיבה מעשה מלאכה כלל מה שיוכות מקלקל למשאצל"ג. שהרי במשאצל"ג הווי מעשה מלאכה רק צריכה בגין אחר ג"כ מהני לר"י, משא"כ הכא דמקלקל לא חשיבה מלאכה כלל מנ"ל דמהני צריכה בגין אחר. אלא מוכח דלר"י אף הקלkol חשיבה מעשה מלאכה וזה שלא כד' התוס'. וכן מוכח מרשי"י גיטין יט, א ד"ה "מקלקל הוא" דלמאן דחייב בסיקרא ע"ג דיו לא הווי מקלקל כ"כ משומ דכתבו ניכר. וברור שהוא יתכן דוקא א"ג דחייב משומ המחיקה, אבל א"ג דחייבו משומ יצירתי אפשרויות הכתב ודאי דא"א לחייבו שהרי מצד כתוב הוא פטור א"כ אין כאן יצירתי אפשרויות כתיבה. ודוק.

ולפ"ז ייל' דהנה במג' א בסוג' דחלזון הק' על דברי התוס' דהוכיחו ממתעסק בתינוקות למתעסק דהכא דל"ש בחבורה. ובכ' המג' א דלבארה לד' אהודי דהאם הווי ממתעסק בגין א' משא"כ הכא בתרי גופי. ונ' דבאה פלייג רשי"י ותוס'. דר' רשי"י דבמקלקל מחדש רק דל"ב למטרת המלאכה, היינו דמקלקל מלאכה רק לא בע' מטרת מלאכה דאין קלkol מטרת. משא"כ ד' התוס' דהקלkol לא חשיבה מלאכה כלל א"כ החדרש דין בעצם המלאכה דבכ"ז חשיבה מלאה. וא"ש ד' רשי"י ממתעסק בתינוקות, דהאם כמתעסק בתינוקות הווי שפיר כונה למשה דמתכוון למשה החבלה, והוא מחשבת בעצם המלאכה רק לא החכוון למטרת, שכונתו למטרת תיקון המילה

והמלאה הייתה קלאול. ובזה כיוון שהתחוש שבקלקל ל"ב מחשבת דמטרה שפיר חייב. משא"ב הדר' ל"מ למעשה כלל. ולד' התוס' אין לחלק בהכי מושם דמקלקל ל"ח מלאבה כלל ובכ"ז חייבה תורה, א"ב אף היבא דמתעסק בגוף המלאבה ולא כיוון לגוף המלאבה ג"כ יתחייב, וא"ש קרש' המג"א. (ועי' רשי' צג, ב' במשאצל"ג דלא רוצה גופו המלאבה, והוא ג"כ דין בכונה לגוף המלאבה). ובזה יש גם לישב הקוש" על רשי' מדף קג. די"ל דנפ"מ בין איינו מתכוון למלאה בין א"מ לתכילת המלאבה. זהה דבר פשוט הדיבא דלא איכפת ליה במטרת המלאבה מקרי א"מ למטרה, שהרי כל עניין מטרה פירושו שברצונו לעשות לצורך אותו מטרה, ואם לא איכפת ליה באותה מטרה ל"מ עשה למטרה. ולכך התם בחרד בארעא דחבריה ע"ג דהוי פ"ר, כיון שלא איכפת ליה המלאבה ליה במלאה ל"מ שציריך לגוף המלאבה שהרי לא איכפת ליה בגוף המלאבה אם תעשה או לא.

אבל הכא י"ל דאגנו פטור מצד מטרת המלאבה רק מצד שא"מ לגוף המלאבה, שהרי במקלקל ל"ב מטרה למלאה. אבל כונה לעצם המלאבה יש אף בدلא איכפת ליה. שודדי זה שיודיע שהמלאה וראי תעשה אף שלא איכפת ליה בה מקרי כבר שמתכוון לעשotta. שהרי רוצה לפצועו החלזון ופ"ר היא שהחלזון ימות. משא"כ היבא דקשה לו הדבר דמי למש"כ רשי' בפירוש משאצל"ג צג, ב' ברצונו לא באה לו ולא הי' צריך לה" דהיבא דגוף המלאבה קשה לו מקרי איינו מתכוון למלאה, דהיבא דאין גופו המלאבה קשה לו כיון שרוצה לפעוט החולון והויל פ"ר במיתתו מקרי מתכוון, שלא איכפת ליה שתהיה מלאבה זו בעולם, וכונתו לעשותות המלאבה, אבל היבא רעשה מלאבה אויקשה לו שתהיה השמי' ע"ג דהויל פ"ר מקרי איינו מתכוון לגוף המלאבה. ובזה א"ש אף ראיות תוס' קו, א' מסוג', דהא דבע' צל"ג היינו בגוף המלאבה, וכן ראית תוס' מדף קבא דשם ג"כ ברצונו לא באה לו המלאבה, והויל חסרון כונה לעצם המלאבה. ועמש"כ בהז בספר מג"א שם על תוד"ה טפי, אמנם עדרין צ"ע מס"פ "ספק אבל" ובמג"א הניל' ישוב דכל היבא דעשה מלאבה א' והוא פ"ר לשני פטור במקלקל. אבל לפמשנת ברש"י בסוג' מוכח דדוקא היבא דקשה לו, וא"כ ק' בנתחמן והובערו. ואולי צ"ל דגם התם קשה לו בהבעתן מושום דמתכוונים. רצ"ע.

יג. ברמב"ט פ"ג ה"ו ב': "ויאן קורעין את הניר מפני שהוא כמתיקן כל'ו". והאחרונים תמהו (ע' פרמ"ג ס' ש"מ) דאמאי היה בא מלאבה דקורע. ועוד צ"ע מ"ש מפ"י הי' א' במפרק נירות דבוקין כדי לתקן דחיביב.

והגר"ז (חובאו דבריו בה"ל ס' ש"מ בשם א' מהאחרונים) יש בדורע שיר דוקא באrieg' ותפירות וכלה"ג דבר שמורכב מחלקים שונים עיי"ש. והבה"ל Thema על דבריו, אמנם צ"ע ג"כ בסברתו.

ונ"יל ע"פ ד' האבן"ז הניל' ס' ר"ט דשאני מוחק טשטוש דבע' דוקא ע"מ לכתוב בדבר המתיקים מוחק ב' אותיות דחיביב אף' דבר שא"מ מושום דעתכון לתקן. ולפ"ד ב' דיןיהם הו'.  
 א) בעצם מעשה המחיקה של ב' אותיות דהויל מעשה סתרה ב"א ובזה בע' ע"מ לתקן.  
 ב) בטשטוש וכלה"ג דל"מ מעשה סתרה ולכך חיזבו דוקא ביצירת הדבר שאח"כ וכפשנת' לעיל.

ולפ"ז י"ל דה"ה בקריעה, דהיכא דסותר הארג או התפירה ח"ב מצד מעשה הסתירה ולזה בע' תיקון ול"ב דוקא ע"מ לתפור ב"ת. משא"כ בקורס נייר בע' דוקא ע"מ לתפור ובתיקון גרידא לא סגי. ובהז שאני פירוק ניירות דבוקים דהוי בסותר תפירתו, מקריעת נייר גרידא. (אמנם דבריו לא אדו' בהסביר שב' לעיל, אבל תש לישב דבריו ג"כ שלא יסתורו וע').

יד' מש"כ לעיל בביואר הא דבע' ע"מ לתפור ב"ת במקומן דוקא. ראייתי שאפשר לבאר עפ"י שחקר בס' "מקור הלכה" בגדרי השיעורים, א"ה במעשה המלאכה או בתכלית המלאכה, והביא ע"פ ד' הרשב"ם ב"ב נ"ה דשיעורים הוイ דין במ"מ, והביא עוד ראיות עי"ש, ולפ"ז ג"כ א"ש דשיעור ב"ת הווי מצד תכלית מעשהו. ותכלית מעשהו יצירת מקום הב"ת.

## בגדר קריאת המגילות – הרב אהרן בינה

מגילה (ד.): "חייב אדם לקרות את המגילות בלילה ולשנותה ביום שנאמר: אלף אקריא יום ולא תענה, ולילה ולא דומיל" לי. סבור מינה למקראית בליליא ולמיתנה מתנתין דידה ביממא...". וכתיב רשי (בד"ה "סביר מינה") וז"ל: בני היישבה ששמעו שמו זה בל"ק, ולשנותה ביום, היו סבורין דהאי ולשנותה לשון שונה משנה הוא. ולמיתני מתני' דידה משנהות של מסכת מגילה". רצ"ל דזה פשט דגם בס"ד של הגמ' ידענויסוד קריית המגילות הוא משום פירטומי ניסא וא"כ מי שiccot לימוד משנהות מגילה, למצות פירטומי ניסא.

הטוריןaben באן (בד"ה "סביר מינה") כתוב: "וניל דלא למימרא דס"ד דלא ציריך למקראית ביממא דהא תנן לקמן (ספ"ב דף ב.): אין קורין את המגילות עד שתנץ החמה, ותנן נמי כל היום כשר לקריית המגילות ש"מ שעריך לקרות את המגילות ביום אלא הבי ס"ד דמלבד קריית המגילות ביום ציריך למיתני נמי מתניתא דידה ביממא. אלא לפ"ז לא א"ש דיליף מקרה דאקריא יום ולילה בגין דבאים נמי ציריך לקרותה, הרי קיים בו נמי אקריא יום ולילה ובין ציריך למיתניתא דידה ביממא מניל ובע"ב צ"ל דס"ד דאין לקרותה כלל ביום, רק במיתנה מתניתא לחוד סגי ביום, ובהבי מקים דאקריא ביממא במתניתא דידה ולילה בקרייתה, והני מתניתין לקמן דמגילות בשירה לקרותה כל היום, ודאין קורין את המגילות עד שתנץ החמה בודלא קרא את המגילות בלילה מيري, שעריך לקרותה ביום (ועיל' בשתת אמת באן ד. שהקשה דאם מيري באחד שלא קרא בלילה א"כ למה לא יקרא קודם הנץ החמה, כיון דבין בלילה ובין ביום יוצאי בקרייה אחת לפי הס"ד של המירו וא"כ דברי הטוריaben בנוקדה זו צ"ע). אבל בקרא בלילה במתניתא דידה סגי, ודוחק. (אולי כוונת הטוריaben "ודוחק" לכוון השפה אמת) וייל דס"ד הא בת"ח הא בע"ה, בת"ח דגמיר סגי במיתנה מתניתא דידה ביממא, והוא בע"ה שלא גמיר קורא את המגילות ביום ג"כ, והני ספ"ר רעה מيري" עכ"ל הטוריaben וכן הסכים עם דברי הטוריaben בתירוץ האחרון השפט אמת באן.

ודבריהם צ"ע דהרי יסוד קריית המגילות הוא משום פירטומי ניסא וא"כ איך יוצאי לפיק היס"ד תלמידי חכמים בלימוד מסכת מגילה ביום מדין פירטומי ניסא.

התוספתא בפסחים (פ"י בל"ח): "חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה אפילו בט לבין בט וכור', מעשה ברבן גמליאל וזקניהם שהיו מוסובין בבית ביתוס בןazonך בלבד, והיו עוסקים בהלכות פסח כל הלילה עד קרות הגבר...". ולכארה צ"ע רישונה מצוה של סיפור יציאת מצרים כל הלילה וא"כ מה שiccot דהלהכות פסח לסיפור יציאת מצרים.

ושמעתי בשם מרן הרב מבריסק צ"ל דמזכה מדברי התוספתא שלא רק בספר הנס דיציאת מצרים מקיימים את מצות סיפור יציאת מצרים, אלא גם בלימוד ההלכות הנוגעות לפסח, יוצאים לידי המוצה של סיפור יציאת מצרים, וע"כ הוא דין התוספתא חייב אדם לעסוק בהל' הפסח כל

הليلה". וכור'. (בטור או"ח סי' תפ"א וז"ל: ופירוש ה"ר יונה טעם למנהג לפי שהחייב אדם לעסוק כל הלילה בהל'. פsch וביציאת מצרים ולספר במסים ונפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו וכו' והכי איתא בחוספה חייב אדם לעסוק בהל', פsch וביצ"מ כל הלילה, וזהו שניינו מעשה בר"א, ור' יהושע, שהיו מسفرין ביציאת מצרים כל הלילה).

ואמר מרן הרב מבריסק צ"ל דלפ"ז מובן דברי בעל הגדה: "חכם מהו אומר מה העדות והחוקים והמשפטים אשר ציווה ה' אלוקינו אתכם, ואף אתה אמר לו בהלכות הפסח אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן". ولכודrah צ"ע דהא איירי בסיפור יצ"מ וא"כ מה עוניין לחכם אף אתה אמר לו בהלכות הפסח. מה השיכנות בין הלכות פסח לסיפור יציאת מצרים, אלא ע"כ מוכח כדברiar הרב מבריסק צ"ל לעיל דלא רק בסיפור הנט דיציאת מצרים מקיימים המוצהה של סיפור יציאת מצרים, אלא גם בלימוד הלכות פסח מקיימים המוצהה של סיפור יציאת מצרים, וכלן עוניין לחכם הלכות הפסח: אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן.

ויסוד הדברים הוא ספרא בפרק 'בחוקותי פרשṭתא א' ה"ג: וכן הוא אומר זכור את אשר עשה לך מלך, יכול לבבך, כשהוא אומר לא תשכח, הרי שכחת הלב אמרה, מה אני מקיים זכור שתהרי' שונא בפרק, עכ"ל הספרא. וכותב בפירוש הראב"ד שם וכ"כ הר"ש משאנץ בפירושו לספרא, זכרון מלך שתהא שונאה בפרק הלכות מגילה. (וביאור דברי הראב"ד דשוונה בפרק הוא הלכות, דיסודה הוא משם דוחורה שבע"פ הווי שינון, וע"כ הוא דפירוש הראב"ד דשוונה בפרק הוא הלכות). נמצאו א"כ דוחדנן בדברי הספרא דגם ע"י לימוד ההלכות מתקיים מzhouת זכירה. (ולא רק ע"י סיפור יציאת מצרים או סיפור מגילת אסתר).

ומצאתי את הסבר מרן הרב מבריסק צ"ל בספרא ובדבריו בעל הגדה, הוא ירושלמי במגילת פ"ב הל"ד (בסוף): "שמעון בר בא בשם ר' יוחנן, זכרם לא יסוף מזרעם, מכין שקבעו לה חכמים מסכת". וביאור בקרבן העדה "מיין": סמכו חכמים שקבעו לה מסכת בפני עצמה שיהנו וילמדו בה תמיד. עכ"ל. פירוש: וע"י לימוד מסכת מגילה יקיימו את הפסיק "זכרם לא יסוף מזרעם". נשאלת השאלה כיצד מקיימים זכרון מzhouת מלך ע"י לימוד ההוראה? וע"כ מוכח בדברית בשם מרן הרב מבריסק צ"ל.

כתב בשפת אמרת דגם לפני המשקנה יש לדקדק למה אמר ריב"ל "חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום" ולא אמר דחייב לקרותה בלילה וביום. וכותב לתרץ דכונת ריב"ל שהחייב לקרותה ביום פעמי שנית והיינוadam לא קרא בלילה, עיריך לקרותה ביום הבא, פעמי דגם דמקרא "ולא ידום" ליבא הוכחה לקרות בלילה וביום לא לקרותה ביום הבא, פעמי, רק דמהמקרה "אקרא יומם" איכא סמרק לקרות ביום ובלילה, וא"כ כשהלא קרא בלילה עיריך לקרות ביום הבא, פעמי ואתה שפיר לשון "לשנותה" שבא להשミニטו דמהפסיק "ולא ידום" למדנו דיש דין לקרות ביום הבא, לפחות אם לא קרא בלילה יקרא ביום הבא, פעמי.

אבל החיד"א בספרו ברבי יוסף (או"ח תרפ"ז) וכן בספרו מחזיק ברכה (סי' ח') הביא בשם גדול אחד שרצה לומר adam לא קרא בלילה מחמת אייה סיבת אונס או ששכח דחייב לקרות ביום ב', פעמי בחרצת תשולםין כמו בתפילה דאכਆ חיוב תשולםין. והשיב לו הברכי יוסף דק"ש

אין לה תשולמין וטעמא כמ"ש הרב הלבוע והרב פר"ח דדוקא תפילה דרhamyi נינחו תkon תשולמין, לא בן ק"ש דתליה בשכיבה ובקימה כלשון הפסוק. ולכן אין לה תשולמין, ונשミニנה מ"ן הדא דמגלה נמי דלאו רחמי ותקינו לה ביום ובלילה, ולכן כל שעבר זמן קריאתה אפילו טעה או שכח ליתה בתשלomin, וכן פסק במג"א (או"ח סי' תרפ"ז סא.).

חוין דהheid"א הבק דהיליה סיבה לחיוב קריאת המגילה, והיום סיבה לחיוב קריית המגילה, ולכן אם לא קרא בלילה מאיה סיבה שהיא אין לה תשולמין ביום דהוי בק"ש שאין לה תשולמין אבל לפיה שרצינו לבאר לעיל אין הלילה גורם כלל בקריית המגילה אלא רק ישנו דין דעתך לקרות ב', פעמים כדרלפין מ"ולא ידום" וכו' ושם לא מזכיר כלל לילה או יום, וא"כ הקיימ אומר דלא קרא בלילה יקרה ביום ב', פעמים, ולא דמייא כלל לק"ש. אבל מה נעשה והפוסקים לא סוברים כן, ואפשר דהא דאמר "ולשנותה ביום" משום דעתך מצוותה ביום היא וקרייתה בלילה היא רק שיהי ביום קריאה שני', ונ"מ בהא דאבא דביממא לא יהיה עליו חיוב גם בלילה פטור, ונ"מ במקוף שנכנס לעיר בליל י"ד וקודם עלות השחר לך למקומו דפטור מקריית הלילה. בשו"ת בנין-שלמה (סי' נ"ח) להגאון ר' שלמה הכהן מווילנא כתוב לחידש דבזמן המשנה עדן לא הי' התקנה לקרות המגילה בליל פורים דהא במגילה לא הזכר רק ימים, ורק ביום ריב"ל התקינו שהיו קורין גם בלילה.

והבא ראי' ליסוד דבריו דבזמן המשנה לא קראו מגילה בלילה. דתנן ( מגילה כ. ) : "כל היום בשער לкриאת המגילה", ולמה לא תני ג"ב דבר הלילה בשער לкриית המגילה דלילה. ועוד בהא דתנן שם: "זה הכלל דבר שמצוותו בלילה כשר כל הלילה". ומשinin שם: "זה הכלל לאתווי Mai", ומ שני: "לאתווי אכילת פסחים דלא כראב"ע", ומאי דחוקו לאקמי דלא כראב"ע לו מקום דatoi לкриאת המגילה דלילה, אלא ודאי דלא נתקנה בזמן המשנה כלל. ועוד הביא ראי' לדבריו מדברי הר"ן לעיל ב. וז"ל: "שכן דרך בני עירות להתרנס מפני הכהרים". הקלו עליהם להיות קורין שם מגילה בשני או בחמשי שלפני הפורים ולא יצטרכו לחדר וליכנס שם ביום הפורים לשמו עקרו מגילה בעשרה, ומגילה דלילה אפשר דלא קרו לה בני הכהרים מגילה דיום עיקר כמו שאכוחב לפניו וכו'. וכשם שהקלו על בני הכהרים להקדים בן הקלו עליהם שלא לקרות אלא מגילה של יום או אפשר שקורין אותה בלילה מיחיד, ולמחר קורין אותה בעירות בעשרה". עכ"ל. ותירוץ הר"ן הם דחוקים. אבל לפי יסוד דברינו לך"מ כיוון דבזמן המשנה לא תקנו כלל קריית המגילה בלילה וריב"ל דתיקון י"ל דס"ל כחכמים דבזה"ז אין קורין אותה אלא בזמןה, דהא מתני' אוקימנא כיחידה וכదامر ר"י דזו דברי ר"ע סתימתה והלכ'r לא סתופה הגמ' כלל בהזיהrik עשו הכהרים במגילה של לילה.

ירושלמי מגילה (כ"ב הל"ב): "מתני' "הרי בותבה דורשה ומגיה אם כיון לבו יצא ואם לא יצא". וכתב בפניו משה: כגון דמנחא מגילתא בתובה כולה קמיה וקרי פסוקא פסוקא מההיא מגילתא וכותב ממנה ומשם דלא נפיק ידי חותמו אלא כש庫רא במגילה שהיא בתובה כולה". עכ"ל. וכתב הירושלמי: "הדא אמרה שהוא מותר בששית מלאכה". וכותב בכרבן העדה דאל"כ איך הוא כותב המגילה בפורים אלא זאת אומרת שפרים מותר בששית מלאכה.

ובישועות יעקב (או"ח סי' תר"צ סק"ו) הקשה אפילו את כל פורים אסור בעשיות מלאכה ע"כ דהוא משומן דכתיב ימד-שמה ויו"ט ומיכון דלענין משתה ורשותה איננו נהוג אלא ביום. ה"ה לעניך איסור מלאכה אינו נהוג אלא ביום וא"כ מא מוכיח היירושלמי ממשנה זו דהיא כתובה, דפורים מותר בעשיות מלאכה. ודילמא הך ממשנה דהיא כתובה בלילה מיירי דליiba איסור מלאכה כלל?

אבל לדברי הבניין שלמה כיון דבלילה לא קראו מגילה בזמן המשנה כיון שלא היוב בלילה אלא רק ביום, א"כ ע"כ דדק המשנה ביום מיררי ושפיר מוכיח בירושלמי דפורים מותר בעשיות מלאכה.

המרדכי בפ"ק דמגילה מביא את שיטת ר"ת דمبرכין שהחיינו גם בקריאת ביום. ואומר שכן משמעו לקמן פ"ב דתנן: "כל היום כשר לקריאת המגילה ולקרות את הלל", ובתר הרא כתני: "כל הלילה לסתירת העומר" ואיןנו מזכיר כלל דין כל הלילה כשר לקריאת המגילה, משמע שאין חייבלקרות בלילה כמו ביום עכ"ל. וכן הוא בריטב"א. נמצוא דברמרדכי כבר עמד על דיוק הבניין שלמה שלא תנן במתניתין לקמן דכל הלילה כשר לקריאת המגילה, והוא מותיב והוא מתרץ וזהו ששלילה אינה כמו חיובא ביום, נמצוא שלפי דעתם אין הוכחה דבזמן המשנה לא הי. כלל חיוב קריאת המגילה בלילה אלא וזהו שמייר יותר אבל לעולם גם בלילה חייבים בקריאת המגילה. וכמ"כ הוכח החני של הבניין שלמה מתווך שהגמ' לקמן ב', לא אמרה זה הכלל לאתוני מגילה, ע"כ שקריאת המגילה בלילה לא הייתה קיימת בזמן המשנה. וכבר הקשה קושי זו הלחט משנה בהלב' מגילה (פ"א הל"ג), ובכתב לרוץ וז"ל: ר"ל דגמרה לא שני הבי משום שלא אשכחן במסנה דקאמרה זהיב אדם לשגות את המגילה בלילה אל ריב"ל אמרה ואם כן טפי מסתבר לאקמי כלל לא אתוני דבר המפורש במסנה יותר מדבר שאנו מפורש במסנה.

� עוד יש להזכיר נגד דברי הבניין שלמה מדברי הריטב"א במגילה (ד). ח"ל: מסתבר לי רבקリアת לילה ליכא קפidea בעשרה ואפלו שלא בזמןה, דהרי כפרים המקדרימין לילה ליכא קפidea בעשרה ואפלו שלא בזמןה, דהרי כפרים המקדרימין ליום הכנסתה, בלילה במקום היו קוראין אותה עכ"ל. והרי דין של מקדרימין ליום הכנסתה לא הי. אלא בזמן הבית ובלשון הר"מ (פ"א הל"ט מהל' מגילה) במה דברים אמררים שמקדרימין וקוראין ביום הכנסתה בזמן שיש להם לישראל מלכות, אבל בזמן הזה אין קוראין אותה אלא ביום וכו". וא"כ ע"כ דהרטיב"א מיררי בזמן הביתוاعפ"כ כתוב רבני הכהנים המקדרימין ליום הכנסתה היו קורין בלילה בלבד בכפרים. א"כ חזיןן דהרטיב"א ג"כ סבר רחיוב קריאת המגילה hei' מזוז ותמיד גם בלילה וא"כ דברי הבניין שלמה צ"ע.

� עוד דמעcum הגמ' לקמן ב' דתנן: אין קורין את המגילה עד שתנצל החמה, ופרק בגמ' לימה שהוי תיובתה דריב"ל דאמר חייב אדם לקרות את המגילה בלילה, ומשני כי כתני אדיום, א"כ חזיןן מפורש דפשיטה ליה להגמ' דקריאת המגילה בלילה תקנה קודמה היאadam נאמר בבניין שלמה דריב"ל תקנה א"כ מה מקשה הגמ' כל מן המשנה על ריב"ל, הרי כל התקנה של קריאת המגילה בלילה ריב"ל חידשה ואה"נ - דבזמן המשנה לא הייתה קיימת, אלא חזיןן דפעיטה ליה

להגמ' דתקנת קריית המגילה בלילה הווי תקנה קדומה מזמן המשנה ולכון משקה הגמ' וכו' .  
ועיין בבנק שלמה שהרגיש בקושי' זו ובתרוצו שם.

כתב הט"ז (בסי' תרפ"ז סע' ב') דמגילה שהיא מדברי קבלה שקיי"ל דברי קבלה בדברי תורה כמ"ש ב"י (ס"י תקנ"ד) בשם ר"ת וע"כ שפיר אמרין תדחה העבודה דכהנים מפני קריית המגילה דהוו בדין תורה . ולפ"ז כתב הפרי מגדים (חרפ"ז) במשbezות זהב (ס"א) אם קרא מגילה בין השמשות של ליל פורים לא יצא ידי חובת קריית של ליל פורים, דהיינו ש מגילה הווי מדברי קבלה לא אמרין בזה או כלל א ספיקא דרבנן לקולא . נמצוא זהפרי מגדים סובר שגם חיוב קריית המגילה בלילה הווי מדברי קבלה .

הטור (או"ח תרצ"ה) כתב לגבי סעודות פורים "וזאם אבלה בלילה לא יצא" וכותב בר"ח בשם המרדכי פי' ראייה שצריך לנוהג כלילי שבת ויומה . דומיא דקרייה דכתיב והימים האלה נזכרים ונעשהים ואק היקש למחזאה . עכ"ל . חזין מדברי ראייה דיש תורה סעודה בלילה משום היקש זכיה לעשייה וכמוذكر אין את המגילה בלילה הוא הרין שיש חובת סעודה בלילה .  
ולכארה אי נימא שמקרא מגילה בלילה – לא הווי מדברי קבלה אלא מדרבק א"ב כיצד ניתן לומר אק היקש למחזאה , רכל דין היקש נאמר על עיקרי דיני פורים שהם מדברי קבלה , אבל מה שהתקינו לאחר מכן רבנן לא נכלל בהאי היקש . אלא חזין מדבריו דמקרא מגילה בלילה הווי מדברי קבלה .

והב"ח למסקנה פסק בדברי המרדכי דיש דין סעודה גם בלילה וכן בש"ע (תרנ"ה) : "סעודת פורים שעשוה בלילה לא יצא ידי חובתו" . וכותב הרמ"א: "וּמְמֵמֶן גָם בַּלְלָה יִשְׁמֹחַ וַיַּרְבֵּה קַעַט בְּסֻעַדָּה" , וכותב המג"א סעיף א' דדעת הרמ"א כדעת הב"ח , נמצוא דלהלכה פסוקין בדברי הב"ח שיסוד דבריו , הוא דברי המרדכי בשם הראייה דיש חיוב סעודה גם בלילה מטעמא שאין היקש למחזאה . וירוצה לפ"ז דגם חיוב קריית המגילה בלילה הוא מדברי קבלה .

והמרדי הקשה על דברי ראייה דהורי הגמ' (ז) : "אמאי טרידין רבנן בסעודת פורים וכי לא הי' אפשר למכיל באורתא א"ל ולא ס"ל למך להא דרבא סעודת פורים שאבלה בלילה , לא יצא ידי חובתו מ"ט ימי משתה ושמחה כתיב"ב . הרי מוכח דעתינו בסעודה אחת ואין צריך בלילה וביום .

ותירץ הב"ח ולפענ"ד ליישר דברי ראייה , דסובר ודאי הסעודה החשובה ברבוי מינים אינו אלא ביום , וכదמוכח מההיא עובדא , אלא דרב כהנא כס"ד דבלילה נמי יצא אם אכל הסעודה החשובה וא"ב לפ"ז לא הי' צריך להרבות כ"ב בסעודה חשובה ג"כ ביום , עד דליך טרידין בה לבטל בית המדרש בשביבה , דכבר יצא י"ח במה שאכל סעודה חשובה בלילה , ורב אשוי מהדר ליה מדרבא דלא יצא י"ח בסעודה חשובה שאכל בלילה אלא דזוקא באבלה ביום , והשתא לפ"ז הוכיח ראייה , דבע"כ צריך לסעוד גם בלילה , לעורך שולחנו ולסעוד ודיננו בלילה שבת יוומו אלא דכבד יום עדיף , דא איתא דא"ע לסעוד בלילה כלל האיך טעה כל-כך רב כהנא כס"ד דיצא בסעודה חשובה כשאבלה בלילה , הלא אינו חייב לסעוד בלילה אלא ודאי דעת"פ חייב לסעוד בלילה דומיא דקרייה עכ"ל .

והבואר בראבי"ה דיש קיומ המוצה מדברי קבלה גם בלילה. רק דלא יצא עריין ולכון צרך גם קריאה ביום זה סעודת ביום. אבל אין הפשט דבקירתה המגילה בלילה אינו מקיים כלל מצווה מדברי קבלה ורק מצווה דרבנן.

והאשכול הביא בשם תשובה רבינו האי גאון שהנוצר להתענות בפורים אכל בלילה ויעצא. מצווה מן המוחבר ביום. וכן לפי הס"ד הלוא יוצאי נמי הלילה וע"כ אוכל הסעודת בלילה וסגי.

ולכואורה צ"ע הרי אין יווצאי כלל בסעודת בלילה ומצות סעודת מדברי קבלה היא רק ביום. אבל לפיה שאמרתו לעיל בדברי הראבי"ה נמצא דעתך המוצה שהוא מדברי קבלה מתקיים בלילה כמו ביום, רק דבלילה לחוד לא יצא ידי חובתו עד שיישנה גם סעודת ביום. וא"כ כיוון שיש בלילה קיומ המוצה מדברי קבלה אף שלא יוצאים בה ידי חובה, סובר רבינו האי שבכך מספיק כדי שלא נדחה נדר דאוריתא.

ובכלל כל יסוד הישועות יעקב צע"ג, دمشמע מדבריו דמרקא מגילה בלילה אינו אלא מדרבן א"כ ע"כ דמותר בעשיית מלאכה בלילה, ועיי' בצפנת פענה על הר"מ (פ"ב הל"ז מהל' מגילה) שג"כ למד בדרךו של הישועות יעקב.

התוריaben (ז: בראיה סעודת) כתוב ז"ל: "וק"ל אלא מעתהDDRשין לעיל שמהה מלמד שאסור בהספר וכבר ה"ג וייל דודאי כל דתקנו רבנן וכן דברי קבלה כעין דאוריתא הוזא, והא לעניין שבת ויו"ט לילו כיומו לכל דבר, ומיהו לעניין מוצאות שמחה של יו"ט ושל תורה, אין מוצאות שמחה נהג מהתורה בלילה יו"ט כדאמרין בפ"ד סוכה (דף מה). והיית אך שמח לרבותليل יט"א לשמחה או أنه לא לרבותليل יו"ט ראשון ת"ל אך. חלק, הרי דليل יו"ט חולק מיומן לעניין

מצאות שמחה, دمشמע ודאי דאפ"י עצרת דין לא יום אך. אך הלילה בכלל שמחה, הילכרכ פורים נמי עיג דאין שמחתו נהג אלא יום אך. דמי לעצרת דין לילו בכלל שמחה. וה"ג לעניין מקרא מגילה דכתיב "זה הימים האלה נזכרים ונעשים", ימים דוקא, אבל קריית מגילה של לילה אינו מדברי-קבלה כדפירשנו לעיל, ודבר זה ג"כ כעין דאוריתא רמצאות הנוהגות ברגלים

כשופר סוכה ולולב أنه נהוג אל אביהם ולא בלילה כדרבן לקמן ספר"ב וה"ה להקריאת מגילה שהיא מ"ע דקום ועשה דומייא דהני, וכן שמחה אינו נהוג אלא ביום דומייא דמ"ע דקום ועשה של תורה אבל לעניין הספר ועשיות מלאכה שב ואל תעשה הוא, והוא בשב ואל תעשה נמי לيلي שבת יו"ט, אפילו ליל יוט"ר, כיומו לכל דבר. עכ"ל.

נמענו למדים מדברי התוריaben שתי הלוות:

א. ריום הפורים הוא "יום-שמחה" ונ"מ אסור להתענות ולהספר ולעשיות מלאכה גם בלילה.

ב. מה שנאמר שה חייב אדם לשמח עצמו בבשר ויין זה מספיק בסעודת אחת ביום.

ולכואורה אך חולק על דברי התוריaben, וכן ממשע בש"ע דಆוף"י דלא מהני סעודת בלילה, בכל זאת לגבי הספר ותענית לא חילק בין הלילה להיום. וא"כ, מה הקשה הישועות יעקב על ראיית היירושלמי דפורים מותר בעשיית מלאכה, לימה דמיורי בלילה, ליכא דמיימר הци, דלגבוי עשיית מלאכה והספר ותענית, שווים הלילה ליום כדברי התוריaben לעיל.

וזו, דהרי שיטת הראבי"ה מובאת במרדכי פ"ק ד מגילה דס"ל דלענין שמחה נהג גם בלילה דס"ל דהאל ימי משתה ושמחת הרא כלילי שבת ויום וכון פסק הר"ח (ס"י תרצ"ה) וכן פסק הרמ"א, א"כ פשוט הוא לכל הפסוקים, דהיינו נימא כשחתת הטורי אק והנטוד ביהודה (או"ח סי' מ"א) דבלילה הקרייה מדרבנן וביום מדברי קבלה בכל אופן בלילה ודא אסתור במלאה. ועיין בתורת הדשן (ס"י קי"ב) דכתיב דמל אבה לשם שמחה מותר והקשה מהאי ירושלמי שהזכיר לעל, ובכתב דהירושלמי רוצה רק להוכיח דפורים לא הווי כי"ט גמור ועיי"ש.

והיות והזכרנו את הדיין "היא" כותבה אם כיון לבו יצא – נדרן במקצת בדיין זה. הר"מ (פ"ר הל"ה מהל' מגילה) וז"ל: הקורא את המגילה ולא כותה לא יצא. כיוצר היא כותבה או דורשה או מגיהה אם כיון את לבו ליצאת בקריה זוז יצא, ואם לא כיון לבו לא יצא. עכ"ל. ובכתב היא שם ואולי הכל מודים במגילה דבעין כונה ועיי' בלח"מ שהקשה על דברי הרבה המגיד. ובבביאור דברי הרבה המגיד נראה לפרש: הגם' במגילה (יד.). מקשה מדוע אק אומרים היל בפורים מודין שירה על הנט ומחרצת הגם' דקריאת המגילה זוזי היללה וכן פסק הרמב"ם (פ"ג הל"ו מהל' מגילה) וז"ל: ולא תקנו היל בפורים שקריאת המגילה היא היל. עכ"ל. וכן פסק בה"ג.

נמצא דלפ"ז בקריאת המגילה יש שתי הלבות, דין הקרייה דמיימו ע"י עצם הקרייה ועד דין של אמרה שהוא משום דין אמרת הودאה והיל וע"כ הכל מודים בקריאת המגילה לצעריך כונה משום דין אמרה שבה, כיון דשבח ללא כונה לא כלום הוא, כיון דין אמרת הודאה והיל אלא בלב. וזה נוכח בכל מקום יסביר גם הר"מ דעתך אין צרכות כונה.

וכל הא דינה, דוקא ביום אז אמרינן שקריאת המגילה היא היל, אבל בלילה לא אמרינן שקריאתה היא היל כיון שכבר ביאר החותם סופר (או"ח סי' נ"א) דין היל אלא ביום כదשemu ספר"ב ד מגילה (ז' ע"ב) מזכטיב "מזרחה שמש עד מבואו" ו"זה היום עשה ה'", אלא לצעריך לישוב והיל דليل פשח, וצ"ל דוקא היל שקורין בכל יו"ט ויום גאולה, שתקנו לומר לכשיגלו כדאיתא בפסחים (קי"ז ע"א) בהאי אמריק "מזרחה שמש עד מבואו" ולא בלילה כי בר תקנו, אבל בלילה פשח שהוא שעת-הנס ממש על זה נאמר "השיר היה לכם כליל התקדש חג". ואם הגענו לכך שככל דין הכוונה הוא משום היל כל זה דוקא ביום, אבל בלילה דין היל, אי"כ ליבא בקריאת המגילה משום היל, א"כ לא בעי כונה בלילה.

ולפ"ז אפילו נאמר בדברי היישועות יעקב דסביר דמותר בשיטת מלאכה בלילה, ע"כ הירושלמי מיריב ביום דכתיב אם כיון לבו יצא, וכל דין הכוונה ביארנו דהוא משום-היל וזה לא שיר בלילה, ובכן דיק הירושלמי אם כיון לבו יצא דמייריב ביום זאת אומרת דפורים מותר בשיטת מלאכה.

ואולי לפ"ז נבין את מחלוקת הראשונים, מובא בש"ע (תרצ"ב מאו"ח): הקורא את המגילה מביך לפניה שלוש ברכות על מקרא מגילה, ועשה נסים, ושהחיינו, וביום אינו חוזר ומברך שהחינו. הג"ה: ו"י"א דף ביום מברך שהחינו טור בשם ר"ת והרא"ש, והרב המגיד, וכן בספר המניג להרב אבן ירחי (היל' מגילה סי' י"ז) כי עיקר קרייתה בידם היא, וכן כתוב ר"י שאומרzman ביום ובלילה, ובכן עמא דבר, ובכן שיטת המאית (ד').

ולכואורה צ"ב שיטות הראשוניים דסוברים דאומר שהחינו בלילה וביום, ולכואורה אפילו נאמר בדברי הטורי אכן בדף ד' שקריאה המגילה בלילה מדרבך וביום מדברי קבלה דהוי בעין דאוריתא ובמ"ב כתוב הנדוע ביהודה (או"ח סי' מ"א) בכל אופן הרי כבר נפטר בברכת "זקן" של הלילה? ואפ"ל הראשוניים דסוברים דאומר שהחינו גם ביום וגם בלילה סברי דבלילה יוצא רק ידי מצות קריאת המגילה, אבל ביום ישנה תוספת של מצווה דברcritאת המגילה היא הלל (ובלילה אין את מצות קריאת המגילה שהיא הלל כדלעיל דאק הלל בלילה) ולכן אמרים גם ביום שהחינו ומדויק בלשון המכתר דכתב יש שאומר שכל קריאה מצות בפני עצמה ולכן לנו לברך ברכבת שהחינו לקריאת היום בקריאה הלילה.

אמנם תירוץ זה שפיר לשיטה דמאיiri ויתר הראשוניים דסוברים דקריאתה זו הלל וכן אמרין שהחינו בלילה וביום. אבל הרמב"ם דסובר שקריאה המגילה היא הלל – וause"כ סובר אמריק שהחינו רק בלילה ולא ביום. צ"ע.

# הכל כשרין לראות את הנגעים

יצחק ספיר - נעם זהר

שניתו "הכל כשרין לראות את הנגעים אלא שהטומאה והטהרה בידי כהן אומרים לו אמר טמא והוא אומר טמא אמר טהור והוא אומר טהור...". (נגעים ג, א).

דין טומאת צרעת שונה מכל דין הטומאה האחרים, בשאר הטומאות אדם נתמך בלי "הכרזה" הנוגע במת או באב טומאה אחר טמא מיד ואילו בטומאת צרעת אין המצורע נתמך עד שיכരיז כהן כי טמא הוא, הפסיקה בעניין טומאת צרעת אינה אלא בידי כהן ולכך מכוונים דברי המשנה הטומאה והטהרה ביד כהן וכו'.

ב. מפשטות לשון המשנה נראה כי ישנו שני דיןים: א. ראיית הנגע ובחינותו. ב. הכרזת הטומאה.

כפי שכתבנו הרוי הכרזת הטומאה חייבת להעשה מפני כהן, מה בעניין הראי' והבחינה? כיון שלענין הכרזת הטומאה מעיטה המשנה אלא שהטומאה והטהרה בידי כהן ובעניין הראי' כתבה המשנה

הכל כשרין לראות את הנגעים משמע כי לעניין הראי' אפשר שמי שאית כהן יראה את הנגע.

ג. 1) בכתב נאמר "אדם כי יהיה בעור בשרו שעת או ספתת או בהרת... ויהובא אל אהרן הכהן או אל אחד מבניו הכהנים וראה הכהן את הנגע בעור הבשר... וראהו הכהן וטמא אותו" (ויקרא יג, ב-ג). בלשון הכתוב כמה וכמה יתרורים. אפשר הי' לקצר ולכתב - "והובא אל הכהן". מכיון היתור למדוד חז"ל בספרא כמה למודדים. וז"ל ספרא "והובא אל אהרן אין לי אלא אהרן עצמו מניין לרבות כהן אחר? תלמוד לומר הכהן מנוק לרבות בעלי מומין תלמוד לומר מבניו או יכול שני מרבה חלליים? ת"ל הכהנים יצאו חללים ומניין לרבות כל ישראל? ת"ל או אל אחד (פרשת נגעים א,ח). הלכה זו קשה שכן אם נתרבו כל ישראל טעם להזכיר הכהנים? ועוד חל הרוי הוא

כישראלים לכל דבר ואילו כאן למדונו כי חללים נתמעטו וישראלים נתרבו ומה טעם בדבר?

2) שאלות אלו נתקשה בהן גם התנא ובהלכה הבאה הוא ממשיר "אם סופיט לרבות כל ישראל מה ת"ל "או אל אחד מבניו הכהנים"? אלא ללמד שאין טומאה וטהרה אלא מפני כהן. הא כיצד? חכם שבישראל רואה את הנגעים וואמר לכהן אף על פי שוטה אמר טמא והוא אומר טמא אמר טהור והוא אומר טהור.

3) פשט דברי הספרא תואמים את פשט לשון המשנה כפי שכתבנו (לעיל ב). הינו ישנו שני דיןים: א. ראי' והיא כשרה אף למי שאינו כהן. ב. קביעה טומאה וטהרה, וזה أنها אלא בכהן.

ואם כן הרובאים של כהן בעל מום הם לקביעת טומאה וטהרה, וחיל נתמעט מדין זה ואילו ישראל נתרבה לדין הראי' (וכמותו מן הסתם חיל). דברים אלו מתרברים היטב ע"י התנא כשהוא אומר חכם שבישראל רואה את הנגעים וואמר לכהן ע"פ שוטה אמר טמא והוא אומר טמא, וברור כי כהן שוטה אינו יכול לראות ולהבחן נגע כל יכולתו היא להכריז טמא ע"פ הוראות הישראלי הבקי.

4) אם נעיין בלשון הפסוק והספרא נוכל לאשר את דברינו. בפסוק נאמר "והובא אל אהרן הכהן או אל אחד מבניו הכהנים", היתוריהם הם (על פי הסדר!) 1. הכהן. 2. או אל אחד. 3. מבניו.

4. הכהנים. ולבוארה לפי סדר זה hei על התנא לדרוש והנה התנא דורש ע"פ הסדר הבא:

1. אהרן הכהן - לרבות כהן אחר (לבד מהארון שהוא כהן גדול) 2. מבנה - לרבות בעלי מומק  
3. כהנים - יצאו חללים 4. או אחד - לרבות כל ישראל.

הינו היתור השני ע"פ סדר הפסוק נדרש אהרן! ע"פ מה שכתבנו הרי הדברים ברורים הדרשות  
מן המללים "הכהן" "מבנה" "כהנים" עוסקות כולם בדין קביעת טומאת או טהרת המזורע ודין  
זה אינו אלא כהן ודרשו חז"ל אפילו כהן שאינו כהן גדול ואפילו בעל מום אף חל פסול, ואילו  
היתור השני לא נדרש לענין הפסיקה אלא לענין ראיית הנגע ובחינותו ודין זה אינו תלוי בהכרה  
בדין הפסיקה ואף ישראלים כשרים לו לפיכך הוועברה הדרשה אל הסוף!  
ג. נעיין עתה בדברי מפרשי המשנה.

1. הר"ש - הכל כשרין לאותיו שאינו בקי בהן ובשמותיהם והוא דמסברי ליה וסביר כדמפרש  
בריש ערביתן (ג). והוא דאמירין בפ"ק דשבועות (ו). כל כהן שאינו בקי בהן ובשמותיהם אינו רואה  
את הנגעים הדינם בפני עצמו. אבל חכם עמו רואה ומרבי ליה בתורת הכהנים מרכזטיב והובא אל  
אהרן הכהן וג"ג... מי או אל אחד לרבות כל ישראל...

2. ברור כי הר"ש הבין שלא כפי שכתבנו. אלו הסקנו כי ישם שני דיןדים ראיית הנגע ובחינותו  
ודין זה אף בישראל ואילו קביעת הטומאה בידי כהן, על פי הר"ש הראי והקביעה הם שני פרטיים  
של דין אחד ובכפי שהפסיקה אינה אלא ע"פ כהן אך גם הראי ע"פ כהן אלא שמאידע עיקר הדיון  
צריך שיהא הבהיר הרואה את הנגע בקי בכל הלכות צרעת על כל פרטיהן (עין לקמן) אך אם אין  
הוא בקי אפשר שיעזר בישראל בקי שיראה ויסביר לו ולאור ההסבר יראה הכהן את הנגע ויפסוק  
כמו הר"ש פרשו גם הראי"ש ורעד"ב.

3. פרוש זה יש להקשות עליו מכמה צדדים. א. בתו"כ נאמר כי הישראלי רואה ואומר לכח  
או"פ שוטה אמר טמא והוא אומר טמא ובפשטות הדברים שוטה הרוי הוא חסר דעת ואין הוא בכלל  
"דמסברי ליה וסביר"? קושי זו קשה היה להרא"ש והוא נדחק לפרש "ולאו דוקא שוטה דהא  
בעין דמסברו ליה וסביר, אבל לגבי חכם ישראל קרי ליה שוטה" עכ"ל (וכן הוא בערךין ג,  
תוד"ה דמסברי ליה).

ב. מדויק לשון המשנה הכל בשערין לראות את הנגע אל שהטומאה והטהרה בידי כהן, משמע  
שהראי"ש אינה דוקא בידי כהן (ראה לעיל ב).

אפשר אולי שהמפרשים לא גرسו "אללא" (שהיא מילת המפתח לדיווק) ואכן בפירוש הרעד"ב הדבר  
מתخيل שהטומאה והטהרה בידי כהן ולא אלא שהטומאה והטהרה בידי כהן ודדו"ק.

4. תוקף דברי הר"ש והוא שאל הראי" אלא ע"י כהן, אם אין הכהן בקי אפשר שישייע בידו  
ישראל בקי וזה בתנאי שהכהן יבחן את אשר מסביר לו החכם והוא יהיה הרואה והפסק. הר"ש  
קשה על פחדשו מן הגמרא בשבועות בה נאמר כי כהן שאינו בקי בכל מراتות הנגעים לסוגיהם  
אין רשאי לראות את הנגע ותרץ כי אינו רשאי לראות עצמאך אך אם הוא מסתייע בראיתו בישראל  
מומחה רשאי.

מקור הדין שבגמרה בשבועות בספרא.

בסכום כל דיני נגעים נאמר זאת התורה לכל נגע הצרעת ולנתק ולצערת הבגד ולבית ולשאת  
ולספחת ולבהרת להורת ביום הטמא וביום הטהור זאת תורה הצרעת (ויקרא יד נד-נז) נדרש

בספרא "מנין אתה אומר כהן שבקי בנסיבות אבל לא בנסיבות בנסיבות ולא בנסיבות בנסיבות ולא בנסיבות (כבר הגרסתה ע"פ הגר"א) לא יראה את הנגעים עד שיקא בקי בהם ובנסיבותיהם".

מדרש זה ומין הגמורא בערבית למד הר"ש כי המצב הרצוי הוא שכח בקי יראה ובדיעבד אפשר שיראה את הנגע כהן שאינו בקי ובלבד שהוא בכלל מסבורי ליה ומסביר ויסטהיע בישראל בקי. ה. 1. נסוק עתה בגורם שבערבית שם נאמר: "הכל דזקן את הנגעים הכל כשרין לראות את הנגעים לאתווי מי? לאתווי שאינו בקי בזק ובנסיבותיו". והאמור מיר אין בקי סחן ובנסיבותיהם אין רואה את הנגעים? אמר רבינה לא קשיא הא דמסבורי ליה וסביר הא דמסבורי ליה ולא סביר". אם כן בפשטות משמע בדברי הר"ש היינו נתרבה לדין ראי' כהן דמסבורי ליה וסביר ויאלו כהן שוטה (- אפילו אין שוטה ממש אלא דמסבורי ליה ולא סביר) אין רשיין לראות.

2. הגמורא הביאה שני מקורות: א. הכל רואין את הנגעים.

ב. הכל כשרין לראות את הנגעים.

רש"י, תוספות ורבנו גרשון בפרש רשות ראשון מסבירים כי אכן שני מקורות כאן וזה לתוספות "הכל רואין הכל כשרין לראות חדא הוא ולא גבי הדדי תניא" עכ"ל. לשיטה זו הרי לפניו שני מקורות תנאים שבשתיים נאמרה הלכה אחת. אך שיטה זו קשה מכמה פנים: א. המקור הראשון - הכל רואין את הנגעים הרי הוא בריתית ואילו המקור השני משנה ערוכה (משנתנו!) ומודיע הקדימה הגמורא את הבריתית?

ב. אם נדיק נראת כי הלשון אינה שווה, במקור הראשון נאמר הכל רואין וזוהי לשון לבתחילה, ובשני הכל כשרין לראות ובדר"כ אין זו לשון של לבתחילה (ובמובן צ"ע מודע הובאו שני מקורות שונים כדי לבדוק אחד ואל שאלה זו התיחסו רש"י, Tos ור"ג).

3. רבנו גרשום בפרש שני חלק בדרך אחרת זו"ל "...ואיכא דאמרի הכל רואין את הנגעים - הכל יכולין לראות את הנגעים ע"פ שאין בקיים והכל כשרין לראות את הנגעים ע"ג שהמקרה תלווה בכחניים...". עכ"ל. ברור אם כן כי מן הלשון הכל כשרין לראות את הנגעים למד רבנו גרשום שבידייעבד יכול ישראל לראות ומן הלשון הכל רואין ריבוי רבנו גרשום כהן דמסבורי ליה וסביר. ברור אם כן כי רבנו גרשום מפרש את משנתנו בפשט לשונה וכפשת דברי הספרא שהבאננו (לעל ב, ג) ואילו מן האמור "הכל רואין" למד רבנו גרשום שכחן שאינו בקי, והוא בכלל דמסבורי ליה וסביר, יראה את הנגע כሆמו ישראלי בקי.

4. לשיטה זו דנה הגמורא רק ברבוי שתרבה בהכל רואין, שכן רבוי ישראלי בקי כתוב בפרש בספרא ובמשמעותה.

רבנו גרשום אינו חייב להוכיח ולומר "חדא הוא ולא גבי הדדי איתמר" לשטווח אפשר שלפנינו בריתית אחת ובאה שני דיןין.

אפשר גם שר"ג יסביר כי שני מקורות לפניו - הבריתה - הכל דזקן את הנגעים, ומשנתנו - הכל כשרין לראות את הנגעים.

לשטווח אין מקום לשאול מדוע הקדימה הגמורא את הבריתה שכן בבריתא רוצה הגמורא לדzon! אך יש לשאול אם כן מדוע הובאה משנתנו? ונראה כי אם לא הייתה הגמורא מביאה את המשנה hei אפשר לומר לאחויו ישראל ובכחן שוטה לבך הובאה המשנה שמנתה כבר לומדים דין ישראלי הראה

ובגלל שניי הלשון לא אפשר לומר שgem בבריתא נתרבה ישראל!

ו. א. לפי פרוש זה של רבנו גרשום הרוי יישן שלוש אפשרויות:

א) כהן בקי - רואה ופוסק.

ב) כהן שאינו בקי אך הוא בכלל מסברו ליה וסביר - רואה ע"י ישראל בקי ופוסק - דין זה נדרון בסוגי-ה עברכין.

ג) כהן שוטה (ובכלל שוטה מי שאינו בגדיר מסברו ליה וסביר) - ישראל בקי רואה והבהיר פוסק, בדין זה עוסקת משנתנו וההלכה שבספרא.

לפי שתו און סתירה בין המקורות אלא הם משלימים זה את זה.

2. נלמד עתה את דברי הרמב"ם (בפרoso למשנה לא עמד הרמב"ם על ענין זה). בפרק א' מהלכות טומאת ערעת הלכה ג' כתוב הרמב"ם ווז"ל "... א"כ למה מנאים חכמים ואמרו מראות נגעים שתים שהן ארבע? כדי להבין במראות של כהן שאינו מכיר המראות ושמותיהם כשלמדוין אותו ומודיעין אותו לא יראה הנגע עד שיבק וכייר ויאמר זהה הבהיר וזו היא ספחתה וזה השאות וזו היא ספחתה". הלכה זו עוסקת בכהן דמסברו ליה וסביר ואכן מ Dickinson הרמב"ם וברור מלשונו כי הכהן הוא שרואה את הנגעים. אם יעלה על הדעת שמדובר כאן בכהן בקי הרי מדברי הר"מ בפרק ט' סוף הלכה ב' יתברר שאין הדברים כן ווז"ל "אבל אם هي הכהן רואה וסומר על עצמו אסור לו לראות את הנגע מכל הנגעים עד שיורט רבו ויהיה בקי בכל הנגעים ושמותיהם בנגע אדם כולן ובגעיו בגדים ובגעיו בתים". כפל הלשון אם יהיה הכהן רואה וסומר על עצמו מלמד כי אפשר Shiraya הכהן ולא יסמור על עצמו! זהה כפי שכותב בפרק א'. ויתר מזה הבקיאות הנדרשת מכהן הסומר על עצמו היא בכל תורה הנגעים ואילו בפרק א' נראה שדי שילמדווהו להבחין בסוגי הנגע הנדרון.

אם כן לפי הרמב"ם כהן בקי יראה בעצמו ובלבך שיהא בקי בכל מיני הנגעים, אם אותו בקי הרי אם מלמדים אותו להבחן במראות הנגע אותו הוא בא לראות הרי הוא בכלל רואה והוא סומר על עצמו.

כהן שאינו יודע בכלל דמסברו ליה לא יראה את הנגע אלא יראהו ישראי בקי ווז"ל הרמב"ם "... כהן שאינו יודע לראות החכם רואה (!) ואומר לו אמר טמא והכהן אומר טמא אמר טהור והכהן אומר טהור הסגירו והוא מסגירו שנאמר ועל פייהם היה כל ריב וכל נגע ואיפילו הרי הכהן קטן או שוטה החכם אומר לו והוא מחייב או פוטר או סוגר...". (להלן טמי"צ ט.ב.).

ומדויקת לשון הרמב"ם - כהן שאינו יודע לראות - החכם רואה.

ובפרק א' כתוב - כהן שאינו מכיר המראות ושמותיהם כשלמדוין אותו... לא יראה את הנגע עד שיבין...

בפרק ט' - כהן שאינו יודע לראות.

בפרק א' - כהן שאינו מכיר המראות משמעו שיודע הוא לראות אם ילמד.

בפרק ט' - החכם רואה.

בפרק א' - לא יראה (כהן)... עד שיבק - ובודאי כשיכיר יראה.

3. נראה אם כן כי רבענו גרשום והרמב"ם פרשו את הסוגיות בענין אחד שלא ברא"ש וטיעתם. (זעיין בסוף משנה שדוחק לפירוש דברי רבענו בדבריו הר"ש).

#### ג. סכום.

בדמי רואי הנגעים נחלקו רבותינו הראשונים. מחלוקתם תלוי בפרש הסוגי בעברכין, לפי הרמב"ם ורבנו גרשום הכל רואין – בא לרבות לכך שאינו בקי ע"י ישראל בקי ובעמן זה דנה הסוגי, הכל כשרין לראות הרבה ישראלי כאשר הכהן אינו יכול לראות אפילו ע"י ישראלי בקי. הגמור לא דנה בענין זה שכן רבוי ישראלי בקי נאמר בספרא ומשתמעו מפשטות לשון המשנה (לעד ב, ג) (עינן לעיל ה, 4 מחזע הביאה הגמורא את "הכל כשדין").

לפי שיטה זו הרי הראי והפסיקתם הם שני דיןאים שאינם תלויים בהכרח. המצב הרצוי הוא שכחן בקי יראה ויפסוק אם אינו בקי אך מבין לשמוראים לו יראה הכהן בעזרתו היישראלי והבקי ויפסוק ראילו כתף שוטה (ודוק – הרמב"ם כתוב קטן או שוטה, כתוב הרמב"ם קטן למדות שלא נזכר בספרא כדי להוציא מפרש הראי"ש (לעיל ד, 3)).

לפי הראי והסבירים כמותו הרי הכל רואין והכל כשרים לראותם שני מקורות שונים המלמדים דין אחד – כתף דמסברו לייה וסביר יראה את הנגע בעזרתו ישראלי, כיון שלמדו כך בגמרא נדחקו לפרש כך את משנתנו ואת הספרא.

לשיטתם הרי הראי והפסיקתם הם פרטיהם של דין אחד וככפי שהפסיקת איינה אלא בידי הכהן כך גם הראי, וכחן שאינו בכלל מסברו לייה וסביר אינו יכול לראות ונתחמע מדין נגעים.

# מקור לחייבי הבעל לאשה – יהודה גליק

הגם, במסכת קדרשין (ל'א) אומרת "שאל בן אלמנה את את ר' אליעזר אבא אמר השקיני מים וاما אמרת השקיני מים, לאזה מהם קודם, אמר ליה הנח כבוד אמר ועשה כבוד אביך, שאתה ואמר חייבים בכבוד אביך...". רצ"ע מה המקור ש"אתה ואמר חייבים בכבוד אביך", אין מקום לומר שהדבר נובע מחייבי האשה לבעה מדין מעשי ידיה ומצעיתה, שהרי גם על הבעל חייבים ומה מקום לומר שהאשה חייבת יותר בכבוד בעלה מאשר הוא חייב לנכבה.

ונראה לומר, הגם, הביא בריתא (ל.): "תניña להא דת"ר איש אין לי אלא אש אש מנין כשהוא אומר "תיראו" הרי כאן שניים א"כ מה תיל" איש סיפק בידו לעשות, האש אין סיפק בידך לעשות מפני שרשوت אחרים עליה". וביאר רש"י: "רשות אחרים" – בעלה. הרי לנו שהتورה כתבה "איש" כיון שאשה רשות בעלה עליה ומילא נשמע שישם כאן אי אלו חייבים של האשה לבעה מדאוריתא. נותר לנו למעשה רק להגדירם.

הטוס' (שם ד"ה "שלש") כתב על הדרשה "שיש רשות אחרים עליה" – "ואה"ג דמעשה ידיה לבעה מדרבנן בעלמא מ"מ אינה מצויה" אצל אביה אלא אצל בעלה. פירוש קרשיטו היא שכוארה הרי כל מעשה ידיה של האשה לבעה מדרבנן וא"כ ביצד אנו יכולים לעשות דרשה על הפסוק ולומר שאשה רשות אחרים עליה, הרי מדאוריתא אין עליה שום חיוב זהה כאילו מפורש לא כרבנית. אך אין הדברים נראים כלל לומר שמדראריתא אין שום חיוב של האשה ולא מסתבר שהאשה אינה חייבת לבשל בעל וכו'.

והנראה הוא שבאמת יש חייבים של האשה לבעל והגדרת החייבים היא במללה "כבוד", וא"כ علينا לבדוק כיצד מוגדר הכבוד. מענו ברייתא (ל.): "תיר אויה מורה זיאזו כבוד, מורה לא עומד במקומו ולא יושב במקומו ולא סותר את דבריו ולא מכירעו. כיבוד, מאכילה ומשקה מלבייש ומכניס ומורזיא". א"כ מצאנו בבירור את הגדרת החייבים הנ"ל בטיפול ודאגה לרוחתו האישית של הבעל. (הגדרת "מורה" הניתנת לנו על ידי ברייתא זו, מעלה שאלת לגבי הלימוד מהפסוק "איש אמו ואביו תיראו", שהאשה רשות אחרים עליה והרי לגבי מורה מי נפק"מ בכך, הרי להימנע מבזיזו הוריה היא יכולה, רצ"ל שיש איזשהו הייש בז מורה לכבוד, או נשלמד ב"אם אין ענץ"). ודברי הטוס' הנ"ל יתפרשו בפשטות: הרי מן התורה חייבי האשה לבעל מצומצמים למדי ואם כן יטלה היא לטפל בעלה ואח"כ לכלת ולקיים גם מצות כבוד אביה, וע"ז תירץ "מ"מ אינה מצויה" אצל אביה אלא אצל בעלה".

אלא שם נקבל את הגדרת מאכילה ומשקה מלבייש ומכינה וכו' כפשרה, כמשמעותם חייבים של מצוה המוטלים על הבן ועל האשאה, תקשה לנו משנה מפורשת במס' כתובות (נט.): "ויאלו מלאות האשאה עושה לבעה טוחנת ואופה ומכבשת ומבשלת...". הכוונה לו שפהה אחת, לא טוחנת ולא אופה... ארבע יושבת בקתדרא וכו'". ושם בגם' (סא.): "ר חנא ואיתימא ר' שמואל בר

נחמני לא הבניטה לו ממש אלא ביוון שרואי' להכנית אע"פ שלא הבניטה", ומבואר ריש"י: "שרואי' להבנית" - שהבנית נדוני' רבה ויש כדי לחייב נדוני' זו לknות מקצתה שפהות להכנית ולשםה". ואirk מוכל לצאת ידי חיוב כיבוד ע"י השפות שהבנית לו וב"ש לפי הגמ' שאפילו בהבנית לו מיעות אינה חייבת.

ונראה שעת ההגדרה למשג "כבד" קיבל מדברי הגמ' (קדושיםן לא): "חנא בימי בריה ה דר" אביו יש מאכילד לאביו פסיוני וטורדו מן העולם ויש מתחינו בריחים ומביאו לחוי העולם הבא". וambilאים שם ריש"י ותוס' את הירושלמי: "מעשה באחד שהי' מאכילד לאביו פסיוני, פעם אחת אמר לו אביו מאיין לך כל אלה אמר לו סבא מה איכפת לך טחון ואבל... הראה שקהה לו, ושוב מעשה באחד שוז' טוחן לו בריחים והי' לו אב זקן ושלוח המלך בשבייל אביו לעבודת המלך, אמר לו בנו אבא טחון ואני אלך תחותיך לעבודת המלך שאין לה קצהה". בוגם' מדובר שבמתחינו בריחים מביאו לעזה"ב, ואפשר הרי' להסביר שבאמת לא קיים מוצאות כבוד אב אלא שהוא אנטס ובכל זאת כיון שכונתו היא לטובה אביו זוכה לעזה"ב. אולם בנסיבות נראה יותר לומר שבאמת קיים מוצאות כבוד אב והשער במצבה זו היא לדאג שהמעשים הנעשים לרוחות אביו ייעשו כך שאמ מתחינו בריחים, ודבר זה במצב נתון היארוחות, הרי' קיים מוצאות כבוד. וזה אם הלך הבן למדינת הים והעמיד לאביו עבדים לשימושו הרי' קיים מוצאות כבוד אב, אבל אם הבן נמצא בעיר הרי' בכך שימושו בעצמו כבוד אביו יגדל ומילא מגדרי כבוד שיישמשנו הרא בעצמו ואין זה בגדר חריג של "מצוה בו יותר מבשלוחו". אלא כאן גם הקיום ע"י אחד שאנו בגדרי שליחות (למשל קטן) יצא ידי המצווה, אלא שכמוך יש פעמים שאין זה כבוד מספיק. אבל באשה יש לחלך שהורי אין כאן-Amירה חיובית של בגד את אבין, אלא מכללא למדנו וככלעל, ויש מקום לנמר שאשה יוצאת ידי חובת כבוד גם במקום שהוא עצמה יכולה לעשות כשייש "דזאניט" לבעל, ולפי"ז תושב השנת הראב"ד בהלכות ממורים פ"ו: הרמב"ם כתב "מי שנטרפה דעת אביו או דעת אמו משתדל לנוהג עמם כפי דעתם עד שירוחם עליהם ואם אי אפשר לו לעמוד מפני שנשתנו ביותר אילך לו ויניחם ויצוח אחרים להניגם קרואין להם". והשיגו הראב"ד "אין זו הוראה נכונה אם הוא יLER ויניח לו למי יצוחה לשمرם". ומקשים שם נושא כליו של הרמב"ם הרי' זו גמ' מפורשת (קדושיםן שם) מעשה שנטרפה דעת אמו של ר' אסי וכן מביא הט"ז (יז"ד סימן ר"מ ס"ק יד.): "ותמהו הרי'ן וב"י שה תלמוד ערוץ במעשה דר' אסי וכו'". ומישב הט"ז שכנות הראב"ד לשאלן מאין לקח הרמב"ם את דיןו שיצוחה לאחרים לשمرם, ממה נפרש, אם מועילה שמירה ע"י אחרים ומה יLER, שישمرם בעצמו. ואם לא מועילה שמירה למה כתוב שיצוחה לשمرם. וע"ן שם (ממורים פ"ו) ברדב"ז שתירץ. לדברינו תירץ שבאמת הוא אינו יכול לעמוד בהם מפני שטומם ואחרים יוכל לעמוד בכך, ויחידשו של הרמב"ם, שבעיוויל לאחרים מקיים את המצווה. או שנאמר שהוא יכול לשמרם בדוחק וכפי שאמרנו הרי' אם יצוחה לאחרים לשمرם יקיים בזה מוצאות כבודם אלא שרואי' שיעשה זאת הוא בעצמו וכך בנסיבות הוא כאלו מקיים את המצווה במינימום ההכרחי, או שבנסיבות אין כלל תוספת כבוד בכך שיטפל בהם בעצמו.

אולם לכוארה עיקר דברינו חולוי בחלוקת הראשונים. על מימרא' דרב הונא "יכולת" אשה

שთאמר לבעלה "איני ניזונית ואני עורשה" (כתובות נה). כתב הר"ן "ומיהו כי אמורים שיכולה אשה שתאמר לבעלה כו' דוקא במעשה ידיה, דמעשה ידיה הוא דחקינו ליה רבן חחת מונעת אבל שאר מלאכות השניות במשנתינו כגון טחנות ואפה וմבשלה אינה יכולה להפקיע עצמה מהן". וזה כדברינו שבדברים האלו שהם משום "כבוד" אינה יכולה להפקיע עצמה. אבל התוס (כתובות סג. ד"ה רב הונא) והרא"ש סוברים שבאמורה איני ניזונית ואני עושה נפטרת גם מהחייבים הכתובים במשנה ולדבריהם יוצא שאין זה גדר בבוד. ולפי"ז יוסבר החס' בקדושים המשמע מפשט דבריו, אלא שבאמור ערך לא יובן מהו הגדר המזוהה של "אמר חייבת בכבוד אביר". וכשם שאמרו חז"ל "אייזהי אשה כשרה שעורשה רצון בעלה", אמרו גם "המכבד את אשתו בגופו ואוהבה יותר מ Geflu עליו הכתוב אומר וידעת כי שלום אהיך ופקדת טורולא תחטאת

# בדין ברכות המילה – בנימין לנדרו

איתא בברייתא, שבת קל"ז: "המל אומר: אקב"ו על המילה, אבי הבן, אומר: אקב"ו להכניiso בבריתו של אברהם אבינו, העומדים אומרים: כשם שנכנס לברית בן יכנס לתורה, לחופה ולמע"ט, והمبرך אומר: אשר קידש ידיך מבוץ וכו'".

נחלקו הראשונים באשר לסדר הברכות:

ר"ת: סדר הברכות הוא ע"פ הסדר שנקטה הברית דהינו: ברכת המל-קודם המילה, ברכת אבי הבן והעומדים – לאחר המילה, ובגמר המילה – המברך.

רשב"ם: הנהג במקומוшибרך אבי הבן קודם המילה, דהינו: האב יברך ראשון (העומדים עונים אחר ברכתו), לאחריו המוחל – קודם המילה, ולאחר המילה – ברכת המברך.

הנתנו זו של הרשב"ם באה בעקבות הנחותיה של הסוגיא בפסחים ז. (שעוד נדרן בה בהרחבה בהמשך הדברים) הדנה בברכתו של בודק החמצץ: "רב פפי משמיה הרבה אומר: "לבער חמץ", רב פפא אמר משמיה הרבה "על בער חמץ", "בלבער" כו"ע לא פלייגי דודהי להבא משמע כי פלייגי ב"על ביעור" מ"ס מעיקרא משמע ומ"ס להבא משמע".

לכן: א. מכיוון ש"להכנייסו (בברכת האב) – "להבא" משמע, מן ראוי לברכה קודם למילה ולא לאחריה.

ב. כל המצוות מברך עליהן עובר לעשיותן. בשל שני נמיוקים אלה שנה הרשב"ם מסדרה של הבריתא.

ר"ת, מאידך גיסא, אומר שאין לשנות מן הסדר המופיע בבריתא אף מביא ראי' לשיטתו מנוסח הברכות גוף – העומדים אומרים: "כשם שנכנס לברית וכו'", משמע שכבר נכנס. דהינו: לשון זו מתבלת, אם תאמר ברכת אבי הבן לאחר המילה, ולא קודם לה.

\*

ובאשר להשגותיו של הרשב"ם:

א. "בלבער" – "להבא" משמע, כיו"ב "להכנייסו", הכוונה בכך לדברי הר"ן (סוף פרק תשעה-עشر דשבת): "לא לימיRNA, להבא דוקא משמע ולא לשעבר, אלא דעתך משמע להבא מלשעבר אבל ה"ה נמי דמשמע לשעבר".

ב. "lbrace עליהן עובר לעשיותן" – מביא על בר הרואה (שבת פרק א, אות י') שלשה תירוצים:

1. "ה"ה כשהمبرך עצמו עושה המצווה" – אך כאן המוחל עושה המצווה, ואכן הוא מברך ועובד לעשיותן, לעומת האב שאינו מהו חלק פעיל במעשה המצווה של המצווה אינו מחויב ב"עובד לעשיותן".

2. בשם ר"ת: "ברכה זו אינה דוקא על מילה זו שנעשה עבשוrai, אלא מורה ומשבח \*

\* הלכה שנחברה בסוגרת שעוריו הבקיאות במסכת שבת (פרק ר, אליעזר דמילה)

## בדין ברכות המילה – בניין לנדראו

איתא בברייתא, שבת קל"ז: "המל אומר: אקב"ו על המילה, אבי הבן, אומר: אקב"ו להכינוי בבריתו של אברהם אבינו, העומדים אומרים: כשם שנכנס לברית בן יכנס לתורה, לחופה ולמע"ט, והمبرך אומר: אשר קידש ידיך מבטן וכוכ".

נחקקו הראשונים באשר לסדר הברכות:

ר"ת: סדר הברכות הוא ע"פ הסדר שנקטה הבריתא דהינו: ברכת המל-קודם המילה, ברכת אבי הבן והעומדים – לאחר המילה, ובגמר המילה – המברך.

רש"מ: הניג במקומו שיברך אבי הבן קודם קודם המילה, דהינו: האב יברך ראשון (העומדים עוננים אחר ברכתו), לאחריו המוחל – קודם המילה, ולאחר המילה – ברכת המברך.

הנתגנו זו של הרש"מ באה בעקבות הנחותיה של הסוגיא בפסחים ז. (שעוד נדון בה בהרחבה בהמשך הדברים) הדנה בברכתו של בודק חמץ: "רב פפי ממשיה דרבא אומר: "לבער חמץ", רב פפא אמר ממשיה דרבא "על בעור חמץ", "בלבער" כו"ע לא פליגי דודאי להבא ממשע כי פליגי ב"על ביעור" מ"ס מעיקרא ממשע ומ"ס להבא ממשע".

לכן: א. מכיוון ש"להכינוי" (בברכת האב) – "להבא" ממשע, מן ראוי לברכה קודם למילה ולא לאחריה.

ב. כל המצוות מברך עליו עובר לעשיותו.

בשל שני נוקים אלה שנה הרש"מ מסדרה של הבריתא.

ר"ת, מאידך גיסא, אומר שאין לשנות מן הסדר המופיע בבריתא ואף מביא ראי' לשטחו מנוסח הברכות גופו – העומדים אומרים: "כשם שנכנס לברית וכוכ", משמע שכבר נכנס. דהינו: לשון זו מתבלת, אם תאמר ברכת אבי הבן לאחר המילה, ולא קודם לה.

ובאשר להשנותו של הרש"מ:

א. "בלבער" – "להבא" ממשע, כיר"ב "להכינוי", הכוונה בכך לדברי הר"ן (סוף פרק תשעה-עشر דשבת): "לא לימיRNA דלהבא דוקא ממשע ולא לשעבר, אלא דעתFI ממשע להבא מלשעבר אבל ה"ה נמי דמשע לשעבר".

ב. "مبرך עליו עובר לעשיותו" – מביא על כך הרואה (שבת פרק א, אות י') שלשה תירוטים:

1. "ה"ה כשהمبرך עצמו עושה המצווה" – אך כאן המוחל עושה המצווה, ואבן הוא מברך ועובר לעשיותו, לעומת האב שאינו מהו חלק פעיל במעשה המצווה של המצווה אינו מחויב ב"עובר לעשיותו".

2. בשם ר"ת: "דברכה זו אינה דוקא על מילה זו שנעשה עבשוrai קαι, אלא מודה ומשבח

\* הלכה שנהבררה במסגרת שערוי הבקיאות במסכת שבת (פרק ר' אליעזר דכילה)

להקב"ה שצוה לעשות מצווה זו כשבאו עוד לידיו, ותקנו לה מקום זה, לגלות ולהודיע, דזאת מצווה נועשית לשם הקב"ה, ולא לשם מורה, ולא לשם הר גרייזים".

3. "כשאבי הבן מברכ מיד אחר ברכת המילה, מקרי שפיר "עובד לעשייתו", וגם "להבא" לפי שעדיין לא פרע, ותנן מל ולא פרע כאילו לא מל" (רא"ש שם). הבריתא הנ"ל ממשיכה ומביאה ג"כ סדרן של ברכות במילת גרים ועבדים.

"המל את הגרים אמר אקב"ו על המילה, והمبرך אומר: אקב"ו למול את הגרים ולהטיף מהם גם ברית שאלמלא דם ברית וכור". המל את העבדים... והمبرך אומר: אקב"ו למול את העבדים וכור". וכן גרט הבה"ג, ובעל העשור.

הרי"ף בගירסתו, השמייט את ברכת המל ומעמידה על ברכה אחת "למול את הגרים וכור" או "למול את העבדים וכור" – הנ"מ להלכה, ברורה.

הרץ"ה: מקבל את גירסת הגמ', אלא ששאל לגבי הברכה השני, כיצד מברכין לאחר המילה "למול" את הגרים ולהלא "למול" – "להבא" משמע? משום כר, ממשמעו הרץ"ה מן הברכה השני, קטע זה.

אך אנו ע"פ דרכנו נשיב ש"להבא" משמע הי ינו טפי מ"לשעבר", אך "לשעבר" נמדד משמעו. הרא"ש: ג"כ מביא את טסחת הספרים שאינה גורסת את ברכת המל, אך ע"פ באورو "הינו משום שלא הוצרך לפרש ברכת המילה, לפי שאין בה שניי, אלא בברכה שהוא במקום אבי הבן".

הר"ן: הבין בפשטות בגירסת הרץ"ף – ברכה אחת כוללת ותו לא. אולם ע"ס הבנה זו הוא מעורר מספר שאלות.\*

א. "למה כללו הכל בברכה אחת ולא תקנו בה שתי ברכות תחיליה וסוף, כמו שתקנו במילה של ישראל, המל אומר וכור" המברך אומר וכור"? ?

ב. למה תקנו בה "ולהטיף מהן דם ברית"?

ג. למה שטו נוסח ברכה זו לתקן בה "למול" ולא תקנו בה "על המילה", כמו שתקנו בו במילה של ישראל?"

משיב על בר הרא"ן:

א. "לפי שאיןנו גר עד שימול ויטבול, ולפיכך לא ברכו על המילה בשם שאין מברכין על הטבילה אלא הוא עצמו בעלייתו מברך עליו". דהיינו אין מברכים על חלק של מצווה, לא על הראשון ולא על האחרון. הגר עצמו לשעבר את כל תהליך גיורו (מילה וטבילה), בגמר המצווה, מברך "על הטבילה" (קודם לכך אינו יכול לברך בשל גיוותו). (לכארה, יברך הגר בגמר המצווה "על המילה ועל הטבילה"? – אלא כיון שנימול זמן רב קודם לכך רק לאחר שנתרפא) והוא הפסיק הגדול ע"פ כלל זה, אם אין מברכין על חלק מן המצווה מהי משמעה הברכה "למול את הגרים" וכור". ?

– "לפי שדם המילה בראיות של ישראל הוא ועל הברית אנו מברכין". דהיינו: אין אנו מברכים ישירות על אותו חלק מהתהליך הגיור שעומדים לבצע – על המילה. כ"א מברכים ברכה כללית על

\* העיאות אינה כוונתה ע"פ הסדר המופיע בר"ג.

תהליך הגיור בכלל - כניסה לברית בין הקב"ה וישראל, אך כיוון שבריתן של ישראל נעשית ע"י דם המילה ( בלבד), צוינה דרך זו בנותח הברכה של מילת הגר, כמשמעות עקיפה, בעוד המשמעות הישירה מכובנת לתחליק הגיור כולו.

ב. "ולהטיף מהם דם ברית" - "לפי שיש כמה גרים שמתגירים כשהם נמלים\*", ועיקר מילתו הטפת דם ברית היא, לפיכך תקנו לכולם כן". (בשם הרמב"ן).

ג. כדי להסביר על שאלה זו יש להזכיר לבסוף הקדמה.

הגם, בפסחים ז', מביאה מחלוקת אמוראים בעניין בדיקת חמץ, כיצד לברך? "לבער חמץ" (בלמ"ד) או "על בעור חמץ". ב"לבער" בו"ע לא פליגי ד"להבא" משמע, ב"על בעור" נחלקו, מייס "לשubar משמע ומ"ס "להבא" משמע.

קשה הגם, מן הברית בשבת קל"ז: שהזכיר לעיל, והלא שנינו: "אקב"ו על המילה"? ! משיבה הגם: "התם היבי נימה, נימה "למול", לא סגיא דלאו איהו מהיל"? ! דהיינו: למ"ד ש"על בעור חמץ" - "לשubar" משמע (ויש לברך "לבער חמץ") כיצד מברכים "על המילה"? (ברכה זו לא פליגי שמברכים אותה קודם למילה מצד "עובד לשיתן") ומשיבה: במקרה זה אין אפשרות אחרת. אם יאמר "למול" יהא זה כמו דבר שקר מפיו, כיוון שהמוחל אינו מצווה למול, אלא מבצע זאת מכח שליחותו של אבי הבן המצווה (הרשאה לנטות שליח). לכן, בליית ברירה, מברכים "על המילה". (לעומת זאת, בבדיקה חמץ כיוון שהמצווה מוטלת על החמצן וכל איש ואיש בודק בביוח, יכול הבודק לומר: "לבער" (אינו שקר) משום ד"להבא" משמע ולא "על בעור", ר"לשubar" משמע).

שואלה הגם: "אבי הבן מי איכה למים"? ! דהיינו: לפחות אבי הבן עליו מוטלת המצווה, אם מל, יברך "למול"? ! משובה הגם: "אין היבי נמי".

נראה לכוארה מסווגיא זו המבוירתה ע"פ רש"י, שלשיטתו: "למול" מברך זה החייב במצווה ע"פ שיכול לעשות שליח, אולם השליח (המוחל) אינו מברך, אלא "על המילה" (גם למ"ד "לשubar משמע", משום דאי אפשר כי"ב לעניין בדיקת חמץ, בעל החמצן מברך "לבער", שליח מברך "על בעור").

سؤال התוס' ד"ה "לא סגי" (פסחים דף ז'): - מדוע המל את הגרים מברך "למול", והלא המל אינו מצווה? ומשיב: "שהמברך חייב למול כמו האב המל" דהיינו: כיוון שאין כל חיוב מיוחד על אף אדם למולו, מי שנטל עליו את בצע המצווה - נתחייב בה (כמו האב המל) ורשי לומר "למול".

הרמב"ם (פ"ג מהל' מילה הל"א) פסק: "הمل מברך קודם שימוש אקב"ו על המילה, אם מל בן חבירו ואם מל את בנו מברך - וצונו למול את הבן" דהיינו: כבאור רש"י הניל.

הרא"ש (פרק א' בפסחים אות י') מביא שתי שיטות בקביעת הטsch לברכות: 1. ר"ת: כל מצויות דנעשות מיד שיחך לברך עליהן "על" כגון: על מקרה מגילה, על הטבלה, על נת"י, על \*

\* בימינו, הופעה זו שכיחה למדי (בשל סיבות רפואיות).

הפרשת תרומה וכו' אבל להניח תפילין, להתעטף בצעיתה ולישב בסוכה - יש בחן שהוא והלzon מורה על בר, להיות מעוטר בתפילין, ולהיות עטוף בצעיתה ולישב בסוכה לאבול ולטיל כל היום. – לכן מברכין בהן בלמ"ד.

2. ריב"א: "מצוה דאפשר לעשות ע"י שליח מברך "על", אבל מצוה שהוא בעצמו צריך לעשותה צריך לברך בלמ"ד. וזויה קצר סברת הש"ס ד"למול" משמע שלא סגי שלא איזה מהיל...". ע"ס עקרונות אלה, מבאים כל אחד לשיטתו, חלק ניכר מן הברכות וכמו"כ את הנראים לבארה כחריגים.

ע"פ שני שיטות אלה נראה, שבמילה יש לברך "על המילה", אם לדעת הר"ת, מצד מצוה הנעשית מיד بلا שהוא, אם לדעת הריב"א, מצד מצוה שאפשר לעשותה ע"י שליח. לא מסתבר לשיטתם שidea חלוק בין המצווה לשלחו – בין אבי הבן לモול.קשה א"כ לדעת הרמב"ם המהלך ביניהם.

נפנה בעת שאלת הר"ן מדוע רקט במלחת גרים נוסח "למול" השונה ממילת ישראל? ניתן לשב נוסח זה כאו"א לפי שיטתו.

לר"ת – כיוון שתהlixir גיורו מורכב ממילה וטבילה דהינו: יש שהוא בקיום המצווה – מברך "למול" (כביבול "מילה" ארוכה). אך יש לציין כי שעה רשותה לעל, שאין ברכה זו מתיחסת ישירות לביצוע המעשי של המילה, שאלמלא כן לדעת הריב"ף לא הי' לנו לברך כלל, כיוון שהוא רק חלק מן המצווה, אלא שזויה ברכה כללית, אשר גם הנוסח הארוך שלו: "... שאלמלא דם ברית לא נתקימו שמים וארץ וכו' "מצביע על בר".

לריב"א – מתרץ בר"ן, ע"פ דרכו – "דכי מברכין ב"על" הני ملي מצוה שאפשר לעשות ע"י שליח, אבל הכא כיוון שהגר ממציא את עצמו ולא סגי, בלבד או וכי רקט אותה בלמ"ד וכו' ". דהינו: מברכין ב"על" – מצוה היכולת להעשה ע"י שליח. אמנם המצווה מוטלת על האב אך הוא רשאי למנת שליח, שיבצע את כל המילה לבדו, ללא כל שתווף פעולה מצד האב. לעומת זאת גර, חייב "להמציא את עצמו", כלומר, לשתחף פעולה עם המוחל שאל"כ לא תצא המילה אל הפועל (אם יתנגד) ומכיון שאין לגר הנימול תחליף, קרי: "שאינו יכול להעשה ע"י שליח".

באותה שיטה, אך בדרך קצת אחרת נתן להסתיע בחדרוץ התוס הג"ל (פסחים ז:) ובכפי שבירנו: כיוון שאין כל חיוב מיוחד על אף אדם למולו (מחוץ לנימול עצמו), נתחייב למצווה רק מי שנטול על עצמו את בזועה, לא שייך לומר בה: אפשר לעשות ע"י שליח".

ע"פ הכללים דלעיל יש לבחון, מחרש את ברכת אבי הבן "להכנסו בבריתו של א"א" – לבאו, צריך הי' לומר: על הכנסתו וכו' "(מלבד השאלה שנשאלת קודם לבן, לשוי הר"ת החולק על הרשכ"ם בעניין מקומה של ברכת האב), "להכנסו" משמע "להבא" לבו"ע וראוי לבאו" יותר לנוקוט לש' "על" – "לשעבר" משמע? והתשובה היא אחת, כלשונו של הרא"ש (פסחים, פרק א' אות י' –): "... משום דברכה זו לא נתקנה לגמרי על מצוה זו, תדע דהא מברכין אותה לאחר המילה, אלא נתקנה להודות ולהלל ולשבח להקב"ה שצוה לעשות מצוה זו בכל פעם שתבוא לידיינו" (וכן ברא"ש, שבת פ"א אות י' בשם הר"ת בעניין השאלה הקודמת – הובא לעיל)

עכ"פ, בברכה הראשונה לכו"ע אין חילוק בין המצווה לשלווחו – האב אם מל, לבין המוהל קשה לרמב"ם המחק מביניהם.

לכ"א, יש לדרב"ם סייעתא ברורה מן הגמ' בפסחים ז': הגמ' שואלת אבי הבן Mai icca למיمر? ומשיבה: "אין הבני נמי". דהיינו: אבי הבן צריך לברך "למול", וכן פסק הרמב"ם. כיצד א"כ תכלכלגה השיטות האחרות (ר"ת והריב"א) את דברי הגמ' הנ"ל?

אלא, לאחר שנדדק בהבנת הסוגיא נבחן שמסקנה זו אינה אלא רק אליבא דמ"ד "על בעור" – "לשעבר" ממש. וכך מברכים "לבער". כיוון שהמושל המברך א"א שיאמר "למול", כיוון שאיתנו מצווה, אומר "על המילה" אך, במקום שאפשר, כגון: האב מצווה, אם מל, עדיף שיברך "למול". אולם למסקנת הסוגיא – "הלכתא: על בעור חמץ", דהיינו: כמו"ד ש"על בעור" "להבא" משמע ויש להעדיף לשון זו ע"פ "לבער", כמובן של הרא"ש (פסחים, פ"א אות י'), ע"פ גמ' בברכות ג. "مبرכותו של אדם ניכר שתלמיד חכם הוא" – והمبرך על בעור ניכר שתלמיד חכם הוא ויודע ד"על בעור" נמי "להבא" משמע (ומביא לכך ראי' מקרה דומה, עיין"ש). מילא ברכת המוהל: "על המילה" אינה משומש שאי אפשר אלא מעקר הדין, בשם שאת ברכת "על בעור חמץ" מברך גם השליח מעיקר הדין, וכך גם בעל מצווה – האב יברך "על המילה" דמשמע "להבא". גם אם לא יודגש חיבורו המזוהה במצוות, בלשון "למול" – הבני עדיף. וכן נראה מילש' רשי' שם ד"ה "זה הולכתא על בעור – נמי להבא משמע, וגבי מילה נמי לא שנא אב הבן מאינש דעלמא

שיטותיהם של ר"ת והריב"א וצ"ע בדברי הרמב"ם.

הטור (בי ו"ד סי' רס"ה) מביא את לש' הרמב"ם, אך כתוב "ונוהג שלא לחלק וכ"כ בעל העטור". הב"ר מביא את הר"ן המאריך בפלפולו לישב את דעת הרמב"ם, ובשו"ע (בהל' מילה, רס"ה. ב') פסק להלכה כדעת הרמב"ם. הרמ"א מביא בשם החולקים (טור בשם בעל העטור): "וכן נהוג שלא לחלק".

בנושא הברכות שנתקנו על מילה גרים ועבדים הובא בטור (יוז"ד, הל' עבדים סי' רס"ז), שעניין זה נשאל לפני רב יהודה גאון: "המל את העבדים מברך א' או ב'?" ואמר: המל מברך "על המילה", "ויצונו למול את העבדים" כולל במקום להכניסו בבריתו של אברהם אבינו" דהיינו: שתי הברכות. קודם המילה – "על המילה" כבמילת ישראל, ולאחר המילה – "למול את העבדים" בתחליף לברכת להכניסו בשא"א, או בכללה בברכה זו (באור הב"ח שם).

בשיטת הריב"ף רבו הגרסאות – הב"ח מונה אותן אחת לאות.

א. ריב"ף בדפוסים: "זמא דמהיל גר ועובד, נכסי ערוה, ונבריך על המילה" והדר לימהול, ובתר דמהיל לברוך "למול את הגרים וכו'" – שתי ברכות. קודם המילה – "על המילה", לאחר המילה – "למול, את הגרים וכו'".

ב. באלפסי הישען הגירסת בברייתא: "המל אומר אקב"ו למול את העבדים והمبرך אמר למול את העבדים ולהטוף מהם דם ברית" – שתי ברכות. קודם המילה – "למול את העבדים", לאחר המילה – "למול את העבדים וכו'".

ג. הרשבי"א בתשובה, וכן משמע בדעת הسم"ג שגרسو בר"י"ף: "המל אומר למול את העבדים ולהשוף וכורו" – ברכה אחת, קודם המילה (וכן דעת הרמב"ם בפ"ג מהל' מילה הליה – נחalker בטגע לחתימה, לרמב"ם אין חותם).

ד. מדברי הר"ן: נראה, שישנה ברכה אחת – לאחר המילה ל מול את הגרים וכורו, (קדם למילה – כולם).

להלכה נפסק בשו"ע יロ"ד רס"ז, סע', י"ב "המל את העבדים מברך אكب"ו ל מול את העבדים ... ואח"כ מברך אكب"ו ל מול את העבדים וכורו".

דהיינו: א. פסק באותן שיטות המעדדות בשתי ברכות – אחת קודם המילה ואחת לאחריה כדעת ר' יהודאי גאנץ (בה"ג), בעל העטור, הראי"ש, גירסת הגמ' שלפנינו וגירסאות א' וב' בר"ף.

ב. סבר להלכה כגירסת האלפסי היישן באשר לנוטח הברכה קודם למילה – "ל מול את העבדים".

ג. פסק שלא כרמב"ם בעניין החתימה, ויחתום "בא"י כורת הברית" (עיין ש"ר, שם, ס"ק, כ"ג).

אם נבחן שוב את כליהם של ר"ת והרביב"א בעניין נוסחים הכללי של הברכות, לאור הגירסאות הנ"ל נגיע למסקנה זו:

אם נקבל את עקרונו הראשוני של הש"ע – במלת גרים ועבדים נתקנו שתי ברכות, אחת קודם למילה, ואחת לאחריה, עד בהכרח הברכה שקדום למילה מתיחסת ישירות למעשה המילה עצמה. מילא תתפלגה דעותיהם של הנ"ל.

לרביב"א – כל מצואה שאפשר לעשות ע"י שליח ברכתה "על", מכיוון שגר לא שייר שתעשהמצוותו ע"י שליח, אם משומש שחביב להמציא עצמו, אם משודם שאין אף אדם שנתחייב במיוחד במילתו, ברכתו תהא "למול" (כגירסת האלפסי היישן).

לר"ת – אין זו כתעת מצואה הנעשה בשינוי (כבגירסת הר"ן; מילה וטבילה) אלא מצואה הנעשה מיד – המילה בלבד. משום כה, מן הרاوي לברך קודם לה – "על המילה" (כגירסת הר"ף בדפוסים עפ"ז נוכל לקבוע, שיטתו של הרביב"א, מתאימה לנוטח הברכה שנפסק ע"י השו"ע, משא"ב שיטת ר"ת).

אם לא נקבל את עקרונו של הש"ע, בראמ"ם, רשב"א בתשובה, והסמ"ג דהיינו: ברכה אחת, להסכים לנוסחים "ל מול את העבדים", ברכה הקודמת למילה, ומילא מתיחסת ישירות אליה, יסכים רק הרביב"א ואילו ר"ת יחולוק.

ואילו לగירסת הר"ן בר"ף: "ל מול את העבדים" – לאחר המילה, לשיטתו, יודו לו הן ר"ת והן הרביב"א.

## כרייתות בתנאי ליעולם - יוסף אנסבכר

א. תניא ה"ז גיטיך ע"מ שלא תשתיין, ע"מ שלא תלכי לבית אביך לעולם אין זה כרייתות שלושים יום ה"ז כרייתות. (גיטין פ"ג). אמר רבא ה"ז גיטיך ע"מ שלא תשתיין כל ימי חייכי אין זה כרייתות כל ימי חי וחי פלוני ה"ז כרייתות (גיטין פ"ג).

ב. ה"ז גיטיך ע"מ שלא תعلוי באילן זה וע"מ שלא תعلוי בכוון זה נקוץ האילן ונסתור הכוון ה"ז גט (תוספות פ"ה הי"ג).

ג. הרי את מותרת לכל אדם אלא לפלוני – ומסקנת הגمرا שנהלקו בחוץ אבל ע"מ שלא תנשי לפלוני כו"ע מודדו דמגראשת (גיטין פ"ב).

ע"מ שלא תנשי לפלוני, אפילו לעולם, מגראשת. ומדובר אין תנאי זה דומה לע"מ שלא תשתיין לעולם דין זה כרייתות? בבעיה זו התלבטו הראשונים ושתי דרכיהם לפתרונה.

הרמב"ם פתר בעי' זו מטור קושיא אחרת. הבריתא אומרת ע"מ שלא תלכי לבית אביך לעולם אין זה כרייתות והרי לאחר מות אביה מותרת להכנס לבית משומש שהוא התנה ואסר אותה בבית אביה דוקא ולאחר מותו אין זה בית אביה לדברי הגمرا (בנדרים מ"ז): "קונס ביתך שאיני נכנס, מה או מכרו לאחר מותך". וא"כ הויכל ימי חייו פלוני ומדובר אין זה כרייתות.

מתוך כך ריך הרמב"ם שלמרות שלאחר מותו מותרת להכנס לבית אין זה כרייתות – משום שהגדרת המושג כרייתות היא שהאשה הוורתה במה שנאסרה – כפי שבתנאי של שלושים יום, לאחר אותן שלושים ים באותו דין שנאסרה בו, באותו דין ההוורתה, אך בבית אביה לא ההוורתה במה שנאסרה שהרי לאחר מותו אין זה בית אביה וא"כ בתנאי זה רק בטלה אותה מצויאות שאגידא גביה – דהיינו בית אביה אינו קיים אך לא נוצר מעב שבו הדא מותרת להכנס באותו בית שנאסרה בו. וממילא גם ע"מ שלא תנשי לפלוני לעולם לא יוצר מעב שבו היא יותר בפלוני, אלא לאחר מות פלוני בטל האיסור אבל bijtol haistor אינו יוצר כרייתות בגט ולכן אינה מגראשת. ומטור כך כתוב הרמב"ם שמסקנת הגمرا ע"מ שלא תנשי לפלוני מגראשת רק אם קבוע זמן ואמיר ע"מ שלא תנשי לפלוני חמישים שנה.

רמב"ם פ"ח מלחכות גירושין הי"ב: "ה"ז גיטיך ע"מ שלא תנשי לפלוני אינו גט הא למא זה דומה לאמר לה ה"ז גיטיך ע"מ שלא תשתיין לעולם אבל אמר לה ע"מ שלא תנשי לפלוני חמישים שנה ה"ז גט".

בדרכ אחרת הלכו שאר הראשונים (הר"ן, הרשב"א, הרמב"ן ועוד), ואמרו שיש לחלק בז ע"מ שלא תשתיין לעולם שאז היא אסורה לעולם בשתייה דין וכל ימי חייה היא אגודה בו משא"כ בע"מ שלא תנשי לפלוני שלאחר מותו בטל האיסור, והיא אינה אגודה בו יותר והויכל ימי חי פלוני. וא"כ לפי אותם ראשונים אין צורך שתותר במה שנאסרה אלא  עצם bijtol haistor יוצר כרייתות דהינו אם אותה מצויאות שגורמה לקשר בין לבינה בטלה ובערבה מן העולם הוא כרייתות בטן.

את קושית הרמב"ם מהגמרא במדריכים תירצו בשתי דרכיהם.

תוס', בדף ב"א בד"ה שלא מחרץ שתנאי שלא תלכי לבית אביך לא هو לבניין האבניים של בית אביה אלא למשפחת אביה וכל יוצאי חלציו קרוים בית אביו ולבן הוי תנאי לעולם, שטן לאחר מותו אסורה.<sup>(1)</sup>

הר"ן תירץ שלא תלכי לבית אביך לאו ד'קא אלא כוונתו שלא תלכי לבית זה שהוא של אביך. ואז אסורה לעולם גם לאחר מותו.<sup>(2)</sup>

נמצאו לנו מקרים שהגדרת המושג כריאות בתנאי הוא: לרמב"ם, רק בשהורתה במנה שנאסרה, ולשאר הראשונים, אפילו ביטול האיסור בלבד הויל כריאות.

הרשב"א בסוגיותו הקשה על שיטת הרמב"ם מדברי הtospta שהוזכרו לעיל שהרי נאמר שם במפורש ע"מ שלא עלי באילן זה ונקטץ האילן ונסתור הכותל ה"ז גט ולשיטת הרמב"ם הרי לא הותורה במנה שנאסרה.<sup>(3)</sup>

אך לאחר עיון יתרה שלמעשה הtospta קשה גם על הרשב"א עצמו שחייב לדעת התנא הויל גט רק לאחר שנקטץ האילן ומדווע לשיטת הרשב"א לא טובל להינשא מיד משום דהרי תנאי בשוא"ת אין חושים טמא לא יתקיים התנא.<sup>(4)</sup>

בדברי הברייתא ה"ז גיטיך ע"מ שלא Tabuli לאבאו ולאביך אין חושים טמא Tabul להם כתוב רש"י. "אבל ע"מ שלא Tabuli לפולני אינו גט טמא Tabul דומיא דעת"מ שלא תלכי לבית אביך לעלם..."

בדברי רש"י אלה תמהותים מכמה צדדים.

א. חשש טמא Tabul יכול רק לגרום איסור נישואים דחישין טמא Tabul אבל לא לפסול את הגט לגמרי ומדווע כתוב רש"י אני גט.

ב. מצד שהוא רש"י ע"מ שלא Tabuli טמא Tabul לע"מ שלא תלכי לבית אביך לעולם שם הגט בטל מצד חסרונו מהותי בכריות ולא משדם חשש.

ג. הרשב"א - הקשה סתירה בדברי רש"י שבtab ע"מ שלא תשתי יין שלושים יום הויל גט מיד והיא תקיים התנא, משמע שמותרת להנשא ואין חושים טמא נשחה ואצלנו כתוב שחוושים, טמא Tabul.<sup>(7)</sup>

1. עיין בר"ן שהקשה על תירוץ זה של Tos.

2. עיין במ"מ שדחה תירוץ זה.

3. עיין בדברי אליעזר ובתורת גיטין שתירצו בשתי דרכיהם את קושית הרשב"א.

4. עיין תורה גיטין וביאור הגרא"א בס"י קמ"ג ס"ק מ"ח שהקשוו זאת.

6. לשיטת הרשב"א עצמו יש לחלק בין בית ואילן - עיין ברשב"א דף ב"א, 2 חילוקים.

7. עיין מכתב מאליו המתאר את קושית הרשב"א.

בשו"ע סי' קמ"ג פסק ברמב"ם בשלוש הלוות.

בסעיף ט"ז פסק המחבר - ע"מ שלא תנשא לפלוני עד זמן פלוני. ה"ז גט.  
בסעיף ב"ב ע"מ שלא תנשא לפלוני ולא קבע זמן אנו גט. וכן בסעיף כ"ג<sup>(8)</sup> והנה בסעיף י"ט - כתוב המחבר - ה"ז גיטיך ע"מ שלא תבעל לפלוני הוא גט ולא תנשא עד שימוש אותו פלוני והרי לשערתו שפסק ברמב"ם לא הוא גט דלא הוא בריחות שהרי לא הוחתה במא שנסרה<sup>(9)</sup>.

הרמב"ם עצמו לא הביא כלל בראיותו זו ע"מ שלא תבעל לאבא ולאביך ולפלוני - וצ"ע.  
בחוספה פ"ה הל' י"ב. "ה"ז גיטיך ע"מ שלא תשתיין לעולם ע"מ שלא תלכי לבית אביך לעולם אינו גט שما תLER ושם תשטה".

מדוע כתוב התנאה שما תLER ושם תשטה - הרי פסול הגט מטעם חסרון בכריות אינו מחשש שما תLER, אלא עצם האיסור לשותות יוצר קשר בין לבינה וגידה גביה.  
מתוך דברי החוספה נראה שיש שתי דרכיים להגדרת מושג הכרויות בתנאי. בפשתת משמע שעצם האיסור של שתיתת היין - הוא חסרון בכריות, עצם זה שבשורה האשה לשותות אין אלא ללבת בית אביה ואינה יכולה מחמת איסור שהטל עליה בעלה - הריהי קשורה אליו באיסור זה - הריהי אגודה בו כל ימי חייה ואן בא ניוק-קשר מוחלט בין לבינה. אך יתכן לומר שnitok הקשר מתבטאת בהיתר הנישואין לכל אדם ובין שהוורתה לכל ארם אין היא קשורה בו למרות שאסורה לשותות אין שהוא איסור צדי שאינו תלוי בקשר שבינו לבינה - אלא שחסוך הכרויות באן הוא שما תLER ותשטה ונמצא גט בטל ובניה ממזרים דהיינו כל ימיה היא נמצאת במאם של ספק גט. גט כהה שככל שעיה עלול להבטל - מצב כזה הוא חסוך בכריות, אין בא ניוק מוחלט בין לבינה, ואלו דברי החוספה, אינו גט שما תLER ושם תשטה.<sup>(10)</sup> אלו הם גם דברי רשי' שבתב אינו גט שما תבעל משום שדוקא חשש זה הוא יוצר חסרון כריות - ספק הגט והחשש הם יוצרים את פסול הגט ולכך כתוב דומיא דעת"מ שלא תלכי לבית אביך לעולם מושום שם בדברי החוספה החשש שما תLER.<sup>(11)</sup>

על פ"ז מטורצת קושית הרשב"א - שראה סתייה בדברי רשי'. רשי' בכל המקומות דיבר על החדר נישואין ומיון שהגט כשר. בתנאי בשוא"ת אין חוששים ומותרת להנשא מיד וכאן התייחס רשי' לעצם כשרות הגט והחשש - דההינו ספק הגט יוצר חסרון בכריות.<sup>(12)</sup>

- 
8. המחבר מביא בסעיפים כ"ב-כ"ג את דעת הר"ן בלשון וי"א וכיודע סחם ויש הלכה כסתם.
  9. ע"ד הפשט יתכן לומר שסמכ' המחבר על דבריו בהלכות אחירות וכוונתו לזמן פלוני.
  10. עיין בר"ן שכחוב לפיה שככל ימיה עומדת היא בעניין שאפשר לו לגט שיחבטל. ההבדל ע"פ הסבר זה בין תנאי לעולם ובין שלושים יום והרי בשניהם אפשר לגט שיחבטל - אלא מכיוון לאחר זמן זה יוצר צבע שתהיה מותרת אין חוששים שما תLER.
  11. לכרה שביבריה ע"מ שלא תשתיין לעולם כתוב רשי' דאגידה גביה אין כוונתו שעצם האיסור בלבד הוא חוסר הכרויות אלא מכיוון שהגט הוא בספק שאפשר לו להבטל בגין אגידה גביה.
  12. עיין בנהרשי'א שהירץ את רשי' ודובי'א שכחוב רשי' לאו דוקא.

יתכן שרש"י בהסברו זה כיוון לאפוקי גם מפירוש הרמב"ם וגם מפירוש הרשב"א – הוא רצה לתרץ את הקושיא מהתוספתא שקשה על הרמב"ם בकौशित הרשב"א וגם על הרשב"א עצמו בקשרית הגאון והחותרת גיטין כפי שהסביר לעיל, ועל כן כתוב רשי' שהחסרונו בכריותת שאפשר לו ל gut שיתבטל, אך לאחר מות פלוני ודאי שלא תבעל לו – יותר לא קיים החשש שמא תבעל וזה הוי כריותת – הגט כשר ומותרת להנשא, ולכן נאמר בתוספתא ומותרת להנשא לאחר שנעכץ האילן ונשתר הכותל דוקא<sup>(13)</sup>.

לדעתי הרמב"ם שהגדרת כריותת היא שהותרה بما שנאסרה וראי שהבנת דין זה היא כהונתו הראשונה – שעצם האיסור קורש אותה אליו ואגידא גביה ולכן אפשרו לאחר מותו אינו gut כיון שעדיין אסורה היא בשתייה יין, אך אם נאמר שכיוון שאפשר לו לגט שיתבטל, לאחר מותו יצא הגט ממצב ספק למצוב ודאי ומדובר לא תהיי מגורשת.

עפ"ז יתכן מכיוון שבעצם האיסור היא אגิดא גביה, פסול זה קיים רק בתנאי שהיא רצתה, לעשה פעללה מסויימת, אך איננה יכולה לעשותו מחמת האיסור שהטיל עליה או הווי חסרונו בכריותת, אך אם התנה עליה ע"מ שלא יארע לך באונס – כגון ע"מ שלא תארע לך תאונה דרכים, דהיינו תנאי שאינו תלוי ברצונה ודעתה, אז אין חסרון בכריותת משום שאק מעב שבו היא רצתה לעשות מהו ואסורה מחמת תנאו, בתנאי ע"מ שלא תבעל לפלוני – בין שנבעלה ברצון ובין שנבעלה באונס עברה על תנאה ובטל הגט ולכן משמעו שקפידתו בתנאי הוא דוקא חלק הבועל בבעילה שהרי אפשרו באונס בטל הגט ואם هي מקפיד על חלקה בבעילה מודוע באונס בטל הגט והוא בתנאי שלא יארע לך באונס וא"כ למורות שהמחבר פסק כרמב"ם בע"מ שלא תנשאי לפלוני או בע"מ שלא תعلى באילן או שלא תعلى בכותל, בתנאי ע"מ שלא תבעל לפלוני אין זה תלוי ברצונה אלא לאונסה ואין היא אגודה בו והוא gut כshed<sup>(14)</sup>.

ואולי ע"פ האמור לעיל ניתן להסביר מדוע לא הביא הרמב"ם בריביתא זו להלכה וכן את קושיות הרשב"א מדברי המוספתא שם נעכץ האילן ונשתר הכותל ה"ז gut.

המוספתא בכל הבריותת לשיטתה שע"מ שלא תשתי יין לעולם וע"מ שלא תacci בבית אביך לעולם הווי חסרון בכריותת שما תלך ושם תשתחה פסול הגט משום שהוא אפשר לו לגט שיתבטל ולכן ע"מ שלא תعلى באילן נעכץ האילן ואק אפשרות לגט שיתבטל ה"ז gut, הבריותת – ע"מ שלא תבעל לאבא ולאביך ה"ז gut ואן חוששים אבל בפלוני שחוושים לא הווי gut דהינו שהחשש אם תבעל או לא גורם לכשרות הגט.

אך הרמב"ם סובר שדין הבריותת מונת בעצם האיסור לשנות, ולמד זאת מפשט הבריותת המובאת בבבלי וממילא נחלק על אותן בריותות בתוספתא.

13. עיין בפירוש רשי' בם, ז', בעניין gut בידה ומשicha בידו דהוי נתינה, ולא הווי כריותת משום דאגודים בחוט זה ולאחר שפסיק המשicha מגורשת כדברי הרמב"ם.

14. סברה זו שמעתי מפי ר' חגי אייזר.

## שיטת רשי

### בסCCR הגבואה מעשרים אמה -نعم זהר

הגמרה בסוכחה יט. מביאה בראיותה: "פסל היוצא מן הסוכחה נידון כסוכה". לפי אחד הפירושים בוגרhc האכוונה לשטח מסוכר ("פסל" מלשון פסולת גורן ויקב שהוא סCCR כשר) היוצא מן הסוכחה מעבר לפתח, ואחת הדפנות נמשכת עם סCCR בולט זה. הדין הוא שטח זה אשר אין לו אלא דופן אחת נידון כסוכה מפני שהוא נסמרק לשטח המדקף מהיצות כהכלתן ומצטרף עמו. בדף ד, מובא דין עצמא: "היתה גבואה מעשרים אמה (שהיא פסולת) ובנה בה איצטבא בנגד דופן האמצעי על פניה כולה ויש בה הבהיר סוכה - כשרה". רשי מפרש לא רק על העצמא, אשר שם אין גבה עשרים אמה, אלא אפילו מעבר לאיצטבא בחלק שנשאר בגובהו הראשוני למעלה מעשרים אמה, כשרה - מדין פסל היוצא מן הסוכחה.

הרא"ש מביא על זה את דבריו ר' ישעיה דטריאני: "אללו סוכה המסוכבת ח齊ה בסCCR בשר וח齊ה בסCCR פסול, אעפ' שיש שיעור הבשר בסCCR הבהיר, היושב תחת הפסול מי יצא די חובתו? הכא נמי כל למעלה מעשרים סCCR פסול וכשפודים של ברזל דמי". והר"י מטראני מכשיר רק על גבי העצמא. ומסיים הרא"ש: "ונראה לי לקיים פירוש רשי... ומה שהקשה מסוכה שח齊ה סCCR פסול, לא דמי. דסביר למעלה מעשרים לא מיקורי סCCR פסול כדפירוש ר'ת כיון דמין כשר הוא ואנו נפסל אלא מחמת גבויו; הלכך כיון דמקצתה כשרה אידך נידון כפסל היוצא מן הסוכחה". מקור הדברים אלו של ר'ת בסוגיה בדף י. "סוכה תחת סוכה פעמים שתוחננה כשרה ועליזונה פסולה: כגון שתוחננה צילתה מרובה חמאתה ועליזונה חמאתה מרובה מצילהה וכיימה תוחננה בתוך עשרים". בולומר, אבל העליונה יכולה להיות למעלה מעשרים ואין בה גם של סCCR פסול (ועיין תוס' ט' ד"ה הא).

הבעיה היא שרשי גורס שם לא בר'ת אלא להפרק "וקיימי תרווייהו בתוך עשרים", שאם העליונה למעלה מעשרים פסולה גם התוחננה כמו שפירש רשי שם (י. ד"ה תוחננה כשרה). וא"כ מזכה לבארה של דעתו אכן נחשב סCCR למעלה מעשרים פסול ושאב קשה איך מכשיר הוא מעבר לאיצטבא מדין פסל היוצא מן הסוכחה, ובדבריו הר"י מטראני!  
נראה לבאר, שלדעtu רשי, הפסול בסוכחה הגבואה מעשרים אמה הוא דין דין בחיל (עיין עירובין ג' בסוגית מקצת סCCR בתוך עשרים, והמסקנה שם "חול סוכה תנן"). אבל החיל מוגדר ע"י הסCCR (ראה רשי ד. ד"ה פחות מאربع אמות כשרה: "... זהו גובה חילה"), וא"כ בסוכחה שתוחנת סוכחה אשר הסCCR שלה מורכב משתי שכבות שאחת מהן למעלה מעשרים, אי אפשר לומר שחללה פחות מעשרים אמה - ולבן פסולה. אבל באיצטבא מוכשר השטח העמוק שיש לו סCCR כשר למורות הגריונות מעדר החיל, כמו בפסל היוצא מן הסוכחה שהשיטה היוצאת כשר למורות הגריונות מעדר העדר דפנות.

אמנם לתוספת ביאור יש להזכיר את מחלוקת הראשונים בעניין סCCR פסול הנמצא מעל סוכחה כשרה, בקורסית הגמורה "הא כא מצטרף סCCR פסול בכדי סCCR כשר" (לגביו סוכה הנמצאת תחת כשרה).

אלן שחתמו מרובה מעילתו"), ופירשו התוס', שמדובר בסוכה שאין בה מספיק על אלא על ידי האילן. ואילו הר"ן כתוב שאפילו אם יש בסוכה מספיק כל, מבטל כל האילן את משמעות הסכ"ר שמול הענפים ומקלקל את הסוכה.

דיווקים מנוגדים בדרכי רשיי הביאו למחלוקת בהבנת שיטתו בבעיה הנ"ל. הראבי"ה מפרש שרשיי סבור בתוספות וא"כ את המקרה של סוכה תחת סוכה, שהתחthonה כשרה והעליזונה פטולה - יפרש כמו שכתבו בטעס' בשאן בתחthonה די סcker וצרכיה לצירוף העלייזונה. על פי זה מבואר היטב האמור לעיל שאי אפשר להחשב את חלל הסוכה מהשכבה התחTHONה, שהרי אין בה כדי להכשיר.

אמנם ה"קרבן נתנאל" סובר שדעת רשיי כהר"ן וא"כ יפרש את המקרה של סוכה תחת סוכה כפשוטו. אבל גם אז הפטול הוא מפני שישוף סוף אין הסCKER התחTHON שכנגד העלייזון נחسب ושוב ניתוח שכבות הסCKER זהה למאוב בו אין אותו סCKER תחתון שכנגד העלייזון נמצא כלל.

אמנם הר"ן עצמו מפרש את המקרה כ שיש בתחTHONה די סCKER ומחייב כגירותת ר"ת, ומוכחה שלדעוז סCKER למעלה מעשרים כמו דליתיה - ובאמת בדין איצטבא חולק על רשיי וממן להכשיר מטעם פסל היוצא מן הסוכה.

# אין שליח לדבר עבירה - דוד הנשקה

קדושים מ"ג, א. : " אמר רבא: אם תמעא לומר סבר שmai שני כתובים הבאים כאחד מלמדים ר' הוה" "ההוא" לא דריש - מודה באומר לשלווח צא בעול את הערזה ואכול את החלב שתוא חיב ושולחיו פטור, שלא מצינו בכל התורה כולה זה נהנה וזה מתחייב".

דברי רבא אלו הקשו רבו לנו האחרזנים כמה קושיות. שתיים מהן טובאניה כך:  
א. התוס' (קדושים מב, ב. ד"ה אמר) סוברים שהכל אין שליח לדבר עבירה חל רק במקרה, אבל אם השליח שוגג – יש שליח לד"ע, שלא שיר לומר בכח"ג דברי הרב ודבורי התלמיד דברי מי שומען. הקשה ה"נודע ביהודה" (מהדר"ק, אה"ע, עה). למה לרבע להזדק כל כך כדי לומר את דין, דהיינו שmai סובר יש שד"ע בכח"ת, ושאיינו דורש "הוא הוה", ואפילו לא היה זה דוחק – למה לו לומר את דין אליבא דשmai ודלא כהילכתא, יאמר את דין אליבא דכו"ע ובלא דוחק באופן שאמר לשלווח צא אכול את החלב והיו סבורים שהוא שומן, דשליטה טוֹט אמרין בזה יש שלד"ע, ומ"מ במקרה זה השליח חייב ושולחיו פטור, שלא מצינו בכח"ת כולה זה נהנה וזה מתחייב. "אלא וראוי", מסיק הט"ב, "דאפיקו דלא ידע שהוא עבירה ג"כ אין שלד"ע, ו"ראייה גדולה" הוא. וכן הקשו קושיא זו רבנו עקיבא איגר ז"ל בחודשו לקדושים (שם) ונשאר בצע"ג, והגאון הנצ"ב ז"ל ב"מורומי שדה" לקדושים (שם) ולא תירץ.

ב. ה"קצוות החושן" (קפר, א) הסביר לאור קושית הר"ד ז"ל בתוספותו לקדושים (שם), שבמציאות כהנחת תפלין, ישיבת סוכה וכיו"ב לא שייכת שליחות, שבמציאות אלו יש דין בגופו של מקימן, שהתפלין יהיו מונחות על ראשו, שגעפו ישב בסוכה, ועל זה לא שייכת שליחות. והקשה ה"אור שמא" (פ"א מהל' שלוחין ה"א) מודיע רבא נימק את דין שאין שליחות בבעליה ואכילת איסור בדק זה נהנה וזה מתחייב, הרי אפיקו אמרין "זה נהנה" וכו', בגין לא שייכת כלל שליחות ממשום שהוא דין בגופו, שנגפו יהנה מעילת או אכילת האיסור, ובזה לא שייכת שליחות. אלא ע"כ שזו עצמה כוונת הדין "זה נהנה" וכו', היינו שאם האיסור הוא בהנאת גופו לא שייכת שליחות. (ואכן ה"ברכת שמואל" לקדושים (ס"י ב'), אשר מסביר בשם הגרא"ח ז"ל מברиск את הדין שאין שליחות במציאות שבגופו כעינן הסברו של ה"קצוות" – מבאר בגין את דברי רבא בעניין זה נהנה וזה מתחייב). אך א"כ,aska הא"ש, למה לרבע להשמיעת דין זה אליבא דשmai ודלא כהילכתא, יאמר בגין אליבא דכו"ע במציאות אכילת פטח או מצה, שאין בגין שליחות ממשום שהמעווה הוא הנאת גופו ובזה לא שייכת שליחות, דזה נהנה וזה יורע ידי חובה לא אמרין. והנראה לומר בזה הוא, דהנה יש לחזור לשיטת שmai שיש שלוח לד"ע, האם כוונתו שיש תורה שליחות גם לד"ע, או דילמא יש שלוח לד"ע לענין זה שיתחייב שולחו, אך כלל לא מתורת שליחות, אלא מתורת גורם. שהמשל גורם לעבירה שתיעשה, וזהו המחייב מגזרת הכתוב שני כתובים.

ובפשוט נראה כהצד השני, דהנה הטעם להא אמרין אין שליח לד"ע הוא משום דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומען. והסביר הדבר לפי הסמ"ע (קfib, ב) וסicut ראשונים ואחרונים שהמשלח יכול לומר שסביר היבשה שהשליח לא ישמע לו לעבור על דברי הרב ולפיכך לא גמר בדעתו לשלו והשליחות לא חלה. ולפי"ז, שסביר דברי הרב הוא סברא מציאותית, הרי קשה מאד לומר שגזה"כ רשי כתוין חידשה לדעota שמצוות שונה, ولكن יש לומר דעתם של לשימי שגזה"כ רשי כתוין חידשה שהתורה מחייבת את המשלח מזרת גורם, אף שאין בכך כלל תורה שליחות מחייבתמצוות של דברי הרב.

ואם ננקוט כך, שלשימי מחייב המשלח ללא תורה שליחות, תתיישבנה בנקל שתי הקושיות החמורות הנ"ל.

קושית הנ"ב וסיעתו על שיטת התוס', שיש לד"ע בשוגג מדוע לא אמר הרבה דינו אליבא דין – לפי האמור, יש לומר שרבע רצה להشمיענו חידוש גדול יותר: לא זו בלבד שלדעת רבנן אין באכילת איסור ובכעילת איסור בשוגג שליחות לד"ע בנגדו לשאר עבירות שבשוגג יש לד"ע, משום שבכעילת ואכילת איסור לא שייכת שליחות; אלא אפילו לדעota שמי שאינו דורש תורה שליחות כדי לחייב את המשלח, מ"מ אין המשלח מחייב בכיה"ג, שלא מצינו בכל התורה כולה זה הנהנה וזה מחייב. כלומר לשמיי התודיש מגזה"כ שאין צורך בתורה שליחות כדי לחייב את המשלח, אך כל זה אמר דוקא כאשר מעיקר הדבר שייכת תורה שליחות אלא שמחמת החסרונו המצויאתי – עצדי של "סביר היבשי שלא יسمع לי" לא חלה למעשה שליחות; אבל במקרה שככל לא שייכת שליחות מעיקרא, בכעילת ואכילת איסור, שם זה דין בגופו של העובר, – מודה שמיי שאין המשלח מחייב, שלא מצינו בכל התורה כולה, הינו אף מחוץ לפרשת שליחות, זה הנהנה וזה מחייב.

ובאותה דרך עצמה מתישבת קושית ה"אור שמח" על הקצוה"ח, כאמור. (ואף שהחוטש הנדרנים חולקים על סברת הסמ"ע כדוחכיהם בפשיטות ה"קහילות יעקב" לקדושים (ס"י לה), מ"מ יש לומר דעתם של שסביר דברי הרב היא שאנו סביר שאנש השליח עשו שליחות מעין המשלח, ואין השליחות חלה, כדכתב החת"ם סופר בחדרשו לכתבות (לד, א), וסביר זו גם היא סברא מציאותית, ולפיכך גם לפיה יש לומר את כל האמור. ולפי סברת הסמ"ע יש להסביר את הרשונים דעתם בזאת ודן של שסביר ישלד"ע ומילא קשה עליהם כהנ"ל. פי האמור מושבים דברים נוספים בסוגיא זו אך אcum"ל).

# הסמכות לחידש ברכות – עמוס קליגר

<sup>1</sup> הרא"ש, קידושין פרק א', סימן מ"א: "... ולא מצינו שום ברכה שלא הזכרה במשנה או בתוספთא או בגמרא כי אחרי סידור רבashi ורבינה לא מצינו שנתחדרשה ברכה...".

א. המהרש" לפרש כלל זה כהחלטי (אף נגד הרא"ש בכתובות). (לקמן ב.) ופסק שאף לגאננים אין סמכות לתקן ברכות חדשות, ואוthon שהקנו אין לאמורם בשם ומלכות. זו<sup>2</sup>"ל: "... ברכת הנוטן לייעף כוח גם אני נהוג לאומרה מאחר שליתה בתלמוד בבבלי ולא בתלמוד ירושלמי וכן שום מחבר לא הביאה אלא שהטור כתוב טעם על סידורי אשכזב שנתקנה על פי המדרש חדשים לבקרים וכו'. ותימה הוא שהרי כחוב האשר"י להדריא במסכת בכורות מיום שנחתם התלמוד אין רשות אדם לתקן ולהוסיף ברכה חדשה. אף לגאננים לית להו רשות ומ"ה נראה שלא לאומרה. וכן כתוב במסכת כתובות:<sup>3</sup> (ביחס לברכת בתולים שהרא"ש אומר לברכה) "... ותימה מאחר שאינה לא בתלמוד ולא בתוספთא א"כ מנין לנו להוסיף ברכה. והרא"ש גופא במסכת בכורות פרק יש בכור שאין מברכין שום ברכה שלא הזכרה במשנה או בתוספთא או בגמרא כי אחר סידור רבינה ורבashi לא מצינו שנתחדרשה שום ברכה. ע"כ נראה שלא לומר בה שם ומלכות".

ב. הרא"ש בכתובות<sup>4</sup>. מביא את נוסח ברכת בתולים, ומוסיף: "... ואפשר שברכה זו תקונה הגאננים זיל ומסתבר לברכה לאחר שמצא בתולים".

בביאור דברי הרא"ש הסותרים לכוארה (בקידושין ובכורות נאמר הכלל שברכה שלא נתקנה עד חתימת התלמוד אין לברכה, ביחס לברכה שהכהן אומרה בשעה פדיון הבן מתקנת הגאננים. ואילו בכתובות ביחס לברכת בתולים שאף אותה תקנו הגאננים אין הרא"ש מביא את הכלל הנ"ל (בפסק לאומרה) נחקרו האחرونינס. הרב בעל "התניא" בשו"ע הרב<sup>5</sup> כתוב: 'במדינת אלו נהגין לברך הנוטן לייעף כוח ותקנווה הגאננים אחר חתימת התלמוד מפני תשות כוח שירדה לעולם. ובכל יום מתחדש כחו של אדם וכמו שאמרו חדשים לבקרים הרבה אמרתך... וראו הגאננים לתקן ברכה זו על החסד הגדול הזה'. ויש מפקקים לאמורה מפני שכאן כוח בידי שום אדם לתקן ברכה אחר חתימת התלמוד. ואין בה כדי לדחות המנהג ותקנת הגאננים אבל ברכה שלא תיקנת הגאננים או\* שלא נתפסה תקנות ולא נהגו בה רוב הציבור אין לאומרה כלל לד"ה....

1. וכן ברא"ש, הלכה פדיון בכור (סוף מסכת בכורות). שות' הרא"ש, כלל מט. סימן א'.

2. שו"ת כהרש"ל, סימן ס"ד.

3. ים של שכבה פרק א', סימן כג.

4. הרא"ש בחדות, פ"א סימן ט"ו.

5. שו"ע הרב, או"ח סימן בז סעיף ו'.

\* כגון: ברכה-הכהן בפדיון הבן הנ"ל.

מדברי הט"ז משמעו שהגאננים לא חדרו דבר אלא כי להם סמרק מן התלמוד ולכון במקומות שנתפסה ברכה שתקנוה הגאננים יש לאומרה, רק במקום שלא נחפשה אק לאומרה, כלשונו: 6... (בביאור הסתרה בדברי הרא"ש הנ"ל) וא"א לישב אלא בדרך זה דאם יש כבר מתג לומר אותה ברכה אין לבטלה אף שלא הזכרה בפירוש בוגר דכבר אפשרashi לגאננים שתקנוה סמרק מן התלמוד בזה, ע"כ לא בא הרא"ש בכבודות לבטל הברכה היה במקומות שנגנו לאומרו אלא שכותב טעם על אשכנז וערפת שא"א, משא"כ בברכת תחולים שהמנג לאומרה ע"כ לא ביטלה. בנ"ל לישב דבריו של הרא"ש והוא ראי-ה למש"ב בברכת העtan לעוף כוח במקומות שישמנהג... .

הערה: יש לעיין בדברי ה"קרבן-נתנאל":<sup>7</sup> "... ובפ"ק דכחות סימן ט"ו לגבי ברכת בתולים שתקננה הגאננים היא לא כהה בהם כי העדר באנ אידך קושי אסמיר. גם בראש ברכות סימן א' לא השיג על רב עמרם אלא מקושיות אחרות... ." (לגביו ברכה קודם ק"ש על המיטה. ע"ש). ג' יש חולקים על שיטת הרא"ש לחלוتين. המאיiri<sup>8</sup>  מביא שיטה המקנה סמכות לגדולי הדור لتיקן ברכה חדשה שאין לה סמרק קודם. וז"ל: "... ו敖פ"י שראי לתחווה הייר תקנו הגאננים ברכה בפני עצמה שלא ממטבע חכמים הראשונים, פרשו קצת חכמים שרשאים גדולי הדור לתקן טsch ברכה מעקראAufyi שלא נקבעה. ויש בזה רמז בפרק הרואה (ברכות נז:) במא שאמרו אנא לא הוה שמייע לי וקימתייה מסברא. וכן מה שמעינו טsch ברכות מפי הגאננים שלא מן התלמוד בעין ברכת אלמון ואלמנה. וכעין ברכה שהתקין רב האי בעניין פדיון הבן... ." ד. ב"פרדס" מורה גדר חידוש ברכה לכל אדם בתנאי שלא תעללה הברכה למנין ק' הברכות שבhem מתחייב האדם לאמרם מדי יום, וכבר לשונו: <sup>9</sup> ... (לגביו מספר ברכות השחר) שהרי ברכות השחרית הן יותר מעשרים לפי שבני אדם הוסיפו לברך על כל צורך וצורך להם. ומן הדין לא היו ראויים אלא חמני סרי ואין לחוש אם הוסיפו שלא נאמר אלא שלא לפחות \*אבל להוסיף יש לו רשות ולברך על כל חביב לו... .

השו"<sup>10</sup> פוסק להלכה (בדיני ברכות השחר): "יש נהגים לברך ברכות נוספות על אלו וטעות בידם". וכן משמע בדברי הגר"א:<sup>11</sup> "... דאין לחרש ברכה אחר הגمرا במא"ש הרא"ש בפ"ק דקדושים. זה שכתב בסעיף ז' (השו"ע) יש נהגים... ." וב"חיך אדם"<sup>12</sup>: "... וואסור להוסיף שום ברכה רק מה שתקנו חז"ל".

6. ט"ז, או"ח סימן מו, ס"ק ז' .

7. קרבן-נתנאל, אות ש', על דברי הרא"ש קידושים, פ"א, סימן מ"א.

8. המאיiri ברכות, דף ד', ד"ה וסמיכת גאולה להפלגה... .

9. "פרדס הגדול" סימן ה' .

10. שו"ע, או"ח סימן מו סעיף ז' .

11. באור הגר"א שם, סעיף ז', ד"ה ואין.

12. חי-אדם, כלל ה' סעיף א' .

\* מק' ברכות, לעיל שם.

הערה: אף החולקים על השו"ע בדין ברכות "הנתן ליעף כוח" שכותב שאין לאומרה (שם, סעיף ו') וחרם"א משיג עליו לאומרה (וכן איתא ב"ברכי יוסף", "כפ' החאים", "משנה ברורה" ועוד, וב" מגן-אברהם" כתוב שאף הב"י חזר בו בסוף ימיו) הרי שיודו לו בדין העקרוני של חוסר חרוש ברכות אלא כאן (בברכת "הנתן ליעף כוח") מטעמים שהוזכרו לעיל (אות ב') וחלקו על השו"ע. וכן משמעו בגר"א<sup>11</sup>, שלגבי ברכת "הנתן ליעף כוח" מביא את מקור הדין מהרא"ש הנ"ל דהינו שאין לחדרש ופסק כרמ"א שיש לאומרה. ומצין שдинנו של הרא"ש תופס בסעיף ז' שבו השו"ע מביא את הדין  הכללי שאין לחדרש ברכות. ובפרש בדברי "המטה יהודת"<sup>13</sup> וז"ל: "ברכות נספות... שנמצאו בקצת סדרורים וטעות הוא בידם דין דאין להוסיף על מה שלא נזכר בתלמוד ונראה דבריו כי מודים אפילו האומרים הנתן ליעף כוח...".  
(לגביה הברכה "עשה לנו נסائم בארץ-ישראל בזמן הזה" שמצויר הרב גורן ב"תורת המועדים" (עמ' 590) הרי שאין לדחותה מטעם חדש מطبع בברכות, כי חדש הטבע הוא רק בסיום שמנת לנסחו כפי מהות הנס, כלשונו: "נמצאו למדיים שלא נקבע מطبع ברכה כולל לכל הניטים, אלא כל אחד מסיים ומנסח אותה מעין אותו הנס היחיד...").

# כrichtת פתילה פסולה על-גבי פתילה כשרה - אליעזר מלכיאל

בגמ' שבת כא, א, לאחר שהוגדרו מקטת פסולין פתילות ושמנים להדלקה בשבת, נידונה השאלה מה דין של שמנים פסולים שנייתן לתובן שמן כשר כל שהוא. מסקנת הגמ' היא שאין מדליקים בהן. תוך כדי דיון מובאת המסקנה הזו בבריתא "ברך דבר שמדליקין בו ע"ג דבר שאין מדליקין בו אין מדליקין בו במד"א להדלקיק אבל להקפות מותר".  
נעמוד על מחלוקת ראשונים בהגדרת המשגים "להדלקיק" ו"להקפות".

רש"י: "להדלקיק" - היו כורכים שתדלק הפתילה עם האגוז. "להקפות" - לא היו מדליקין האגוז, אלא סומך עלי-הפתילה להציפה".

ריב"ף (לפי גרסת הר"ן): "להקפות" - להעבות ראש הפתילה כדי להרבות אורה".

ריב"ף (לפי גרסת מ"מ עפ"י הר"י): "להדלקיק" - להעבות ראש הפתילה כדי להוסיף אורה.  
להקפות - להקשות הפתילה כדי שתהא עומדת".

הרא"ש חפס בררי"ף בගירסה הראשונה והוא שואל על הררי"ף "מייהו קשה דהיננו להדלקין כיון שכרך אותה בתוך הפתילה"... ומתרץ שלררי"ף - בכוננה תלייא מלטה. מאחר ובaanו עוסקים בגזירות (אטן הדלקת הפתילה הפסולה בעיניהו) יש לחלק בין מקרים שבהם תפקידה של הפתילה הפסולה שווה לתפקידה של הבשירה, ושתייהן בשווה מהוות את הפתילה שבה מדליקים - ובכאלו מקרים קיימן חשש שהמדליק ישווה את מקרה ההדלקה הנכחי למקורה הדלקת הפתילה הפסולה בפ"ע - וגורזים הא אטן הא, לבן מקרים שבהם הפתילה הפסולה מלאת רק תפקיד של עיבוי, והיא טפילה לבשירה, שזו מפאת התפקיד השם של הפתילה הפסולה במקורה ההדלקה הנכחי ובמקרה של הדלקתה הפסולה בפ"ע<sup>(1)</sup>. קושית הרא"ש קשה גם לגירסת המ"מ בררי"ף, שכן גם לפיו במקרה של כריכה ל"הקפות" הפתילה הפסולה دولקת, ועיקרונות תירוצו (הבחנה בכוננות) מתאים גם פה, אך יש להכניס בו שינויים קלימים, ונעמוד על כך בהסביר דעת הרמב"ם.

הרא"ש מחלק את החילוק זהה, בין כוונה להדלקיק, לבין כוונה להקפות, בתרצוי את קושיתו על הררי"ף, ויזעא של דעת הרא"ש אכן החילוק הזה תופס בדעת רשותי. לרשותי לא בכוננה תלייא מלטה וכל אימת שהفاتילה הפסולה دولקת קיימן אסור הדלקה גזירה אטו הדלקת הפתילה

1. הב"י מסביר לגירסת הר"ן שהחילוק בררי"ף, הוא בין מקרים שמעשה הדלקה מתחילה בفاتילה הבשירה (זה מקרה המייצג הוא עיבובי ע"מ להוסיף אור), לבין מקרים שהفاتילה שבה נעשה הדלקה היא הפתילה הפסולה. החילוק בררי"ף הוא יותר מחלוקת בכוננה, אבל מ"מ בשני המקרים הפתילה הפסולה دولקת לבסוף.

הפסולה בפ"ע. המקרה היחיד שבו מותר לברור פתילה פסוליה ע"ג פתילה בשדיה הוא כשהכריכה נעשית באופן כזה שהפתילה הפסולה כלל לא תדלק. אלא תשמש כתומר בלבד לפתילה הבשרה. (2) ע"מ שלאطبع. הדבר מודיעק לכארה גם בדבר רשיי שאמור לה"קפות - לא היו מדליקים באגוז" ז.א. כל מקרה שבו האגוז היה דולק יצא מכלל לה"קפות" ונאסר.

שיטת הרמב"ם בפ"ה ה"ו: "הכוורת דבר שמדליקין בו ע"ג דבר שאין מדליקין בו אם להעבות הפתילה כדי להוסיף אורה אסור ואם להקשות הפתילה כדי שתהא עומדת ולא תשלה מותר".

לדעת הגורסים שゾחי הנירסא ברוי"ף (מ"מ), הרמב"ם פוסק כאן כרוי"ף. לרעת המסבירים שגירסת הרוי"ף היא כמו שגרסת הר"ן, הרמב"ם קיבל את העיקרון של הרוי"ף שבו הוא מבחין בכך כוונה להדליק לביצן כוונה להקפות, אבל החלו על מקרים אחרים מלאו של הרוי"ף (וכך מסביר ה"שלטי גבוריים") מכל מקום ביאור שיטת הרמב"ם הוא: כאשרם מדליק פתילה פסולה מתוך כוונה שתתשמש עזר לעצם ההדלקה, על אף שהיא טפילה לפטול הכשרה ובאה רק ע"מ לעבותה, יש חשש שידליקנה בעיניה. שני המקרים הללו, של הדלקה בכERICA והדלקה בעיניה דומים כאן, והמדליק יבוא להשות ביניהם. המקרה שבו אין לחוש מפני השוואות הדלקה בכERICA להדלקה בעיניה, הוא המקרה שבו הפתילה הפסולה משמשת רק תומך לכשרה ואיננה משמשת עזר להדלקה.

בבזה מקרה,Auf"י שהפתילה הפסולה דולקת, לא חרושיםшибוא להשות- שכן תפוקידה של הפתילה הפסולה שונא לממרי בהדלקתה בגין להדלקתה בפ"ע – ולא גוזרים. הנפק"מ בין הרמב"ם לבין גירסת הר"ן ברוי"ף היא בהדלקת הפתילה הפסולה כשהיא מעבה את הכשרה, ומרבה אורה, והנפק"מ בין הרמב"ם לרשיי היא בהדלקת הפתילה הפסולה כתומר.

המ"מ חדש פשוט ברשיי, וחולק על הרא"ש בפירושו:

וזו לשוטו בפ"ה ה"ו: "ופירש רבינו (הרמב"ם) להDELIK – להעבות הפתילה כדי להוסיף אורה, להקפות – להקשות הפתילה וכן פירש רשיי זיל' כדי שתהא הפתילה צפה...".

רואים איפוא שהמ"מ אומר שרשיי סובר כרמב"ם זאת גם ברשיי יש חילוק בכך כוונה להדלק לביצן כוונה להקפות. מה שרשיי אמר להקפות – לא היו מדליקין האגוז" יצטרך המ"מ להסביר שרשיי רצה לומר לא היו מתכוונים להדלק באגוז" (3) ובאמת גם לרשיי יש מקרים שמותר לברור באופן שהפתילה הפסולה תדלק, והם המקרים שבהם כוונתו לה"קפות" שהERICה נועשית ע"מ לתמוך הפתילה הכשרה.

2. גם כאן יש בעיר שלפני הסברו של הב"י בחילוק ברוי"ף, אין מושון לרשיי הוכחה, כיון שיתכן שלא היו מדליקין האגוז, ז.א. מעשה הדלקה לא היה נעשה בו, אך אה"נ האגוז דולק לבסוף. מ"מ מושון הרא"ש משמע שלפי רשיי אין חילוק בין הדלק וביין כוונה להקפות.

3. כאמור, הב"י בחילוקו של הרוי"ף יכול להסביר מבחינה לשונו של לרשיי שרשיי סובר כרוי"ף.

ובן משמעו גם מדברי ה"טור" בסימן רס"ד בהסבירו את רש"י: "ואם כרך דבר... אם כיון להدلיק אסור להקפות שרי ופירש"י ז"ל שלא ברכו סביבתו אלא נתן דבר פסול תחת הפתילה שתהא צפה". מניטוח הדברים ממשען שהחילוק בין כוונה להדליק ובין כוונה להקפות עולה גם לפि רש"י, וככדי שהחילוק הזה יהיה-המשמעות יש לומר של דעת ה"טור", רש"י סובר שגם אם הורדקה הפתילה הפסולה אין בכרך איסור אם נייזן להקפות.

פירוש התוליה בדעת רש"י חילוק בין כוונה להדליק לבין כוונה להקפות, (חילוק שמשמעותו היא, כאמור, הiyior הדלקת הפתילה הפסולה היכן שכונתו להקפות) הוא נגד פירושו של הרא"ש, ועל כך עמד הבב"י בסימן רס"ד, ואמר שהטור לא דק בבלשווע, או שהסביר את רש"י לא כרא"ש אלא כמ"מ.

את הקושי הזה מתרץ הט"ז (סימן קס"ד):

בתחילה הוא טгу בחלק הקושיה העסיך ב"טור". מהטור נראה שגם לפि רש"י יש חילוק בין כוונות שונות, בעוד שההרא"ש נשמע שחילוק זה שייך רק בדעת הרוי"ף. הט"ז אומר שלעולם רש"י אמן אוסר כל מצב שבו הפתילה הפסולה חולקת, ומתייר רק מעצים של "לא היו מליקין" את הפתילה הפסולה כלל.Auf ייב גם בדעת רש"י שייך לחולק בין "כוונה להדליק" ובין "כוונה להקפות", אולם לדעת רש"י "כוונה להדליק" שונה מ"כוונה להקפות" באופן מעשי. כשרש"י דורך כוונה להקפות, אך הוא מסתפק (ברוי"ף) בכוונה שבלב ואין כוונה כזו מתייר הדלקת הפתילה הפסולה בשום אופן. הכוונה להקפות שרש"י דורך ע"מ להתייר היא כוונה כזו שלעמד מן הצד היה-ה ברור שכונת המدلיק היא להשתמש בفاتילה הפסולה רק ל"הקפות" ולצורך הוכחה לעין הרואה, ציריך שהفاتילה הפסולה לא דולק כלל. אם מוכח שכונת המدلיק כבריכה דארך להקפות<sup>(4)</sup>. למעשה אין ה"טור" חולק על הרא"ש בהסביר רש"י, אולם כל אחד מהם התיחס בדבוריו ל"כוונה" מסווג אחר. הטור שיחוס חילוק בין כוונות ברש"י התייחס לכוונות המועלות לפি רש"י, דהיינו כוונות היוצרות מעשים שונים, בכוונה להדליק - שאז הפתילה הפסולה חולקת - אסור, בכוונה להקפות - שאז היא אינה דולקת - מותר. הכוונות שאליהן מתיחס הרא"ש הן הן כוונות שבלב שאינן יוצרות שינוי<sup>(5)</sup> במעשה. שבעל מקרה הפתילה הפסולה דולקת - חילוק כזה תופס רק לפि הרוי"ף ולא לפि רש"י.

בזאת יושבו דבריו הטור. דברי המ"מ אינם מושבבים, משודם שהמ"מ משווה במפורש את רש"י לרמב"ם, והרמב"ם הלא סובר שגם אם הפתילה הפסולה בוערת, יש מקרים שਮותר להדליק בגין היכן שכונתו להקפות. הט"ז מישיך ואומר שמה שאמור המ"מ שרש"י פירש כרמב"ם, הוא לא התכוון לומר שדעת רש"י מסכימה בכלל עם דעת הרמב"ם, הנפק"ם שמצוינה לעל, בין רש"י לרמב"ם (הדלקת הפתילה הפסולה כתומר) עדמת בעינה, אלא שנקודה בה חולק הרמב"ם על פירוש הרוי"ף לפי גרסת הר"ן, דהיינו במקרה של כריתת הפתילה הפסולה ע"מ לעבות את הפתילה הכשרה ולהרכבות אורה, שבו מתייר הרוי"ף, בנקודה זו מסכימים הרמב"ם ורש"י שאסור. רש"י הובא כסיווע לרמב"ם לאפוקי מההיתור הזה ועל זה אמר המ"מ שרש"י פירש

4. לפי הסבר הבב"י ברוי"ף גם הרוי"ף דורך שינוי במעשה, אולם השינוי הנזכר במעשה ע"מ להציג על השינוי בכוונה הוא קטן יותר לדעת הרוי"ף מאשר לדעת רש"י.

5. לפי הסבר הבב"י הרוי"ף צריך לומר "שינויי מספיק ממשועתי".

יוושבו איפוא קושיות היב"י על הטור ועל המ"מ.

тирוץ נוסף על המ"מ מובא בלח"מ. נkräיש לתרוץ דין בנושא האיסור הכללי של הדלקת שמנים ופתילות בפ"ע, וכן בנושא האיסור של עירובם וככrichtם עם שמנים ופתילות כשרים, ומכאן יצא סיוע והרחבה להסביר בלח"מ.

לפי רוב המפרשים איסור הדלקת שמן או פתילה פסולים הוא גזירה שמא יטה, רשי"י גורס בוגם' בדף כא, א: "שמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת מהו שמן לתוכר שמן כל שהוא וידליק...". אבל אין מדליקין מא טעם לפי שאין מדליקין האיסור לפי רשי"י בעירוב שמנים ובכrichtת פתילות וזה שמא יבואר להדלקת השמנים ופתילות הפסולים בעיניהו, ובזאת יש איסור כיון שאוותם "אין מדליקין" שמא יטה. ולא הווי גזירה לגזירה דודוא אטי לאטו (רא"ש).

ה"ראש יוסף" על הנם בכא, א, מעיר, שלפי ריב"ן בתו"י - שאמר "הא דאמר לעיל נמשcin אחר הפתילה לא משדם שמא יטה אלא משדם שמא יכבה וליכא שלום בית", ולפי הרמב"ם בפיה" מש שאמר "יהי-ה אוד הנר חלוש וחשור ויניחנו ויצא זה אסר על פי שהעיקר אצלנו הדלקת נר בשבת מצווה (חובה)". לפיהם (6) אי אפשר להסביר ברשי"י שאיסור עירובם של השמנים והפתילות הפסולים בכשרים, הוא גזירהatto בעיניהו. משום שא תהי-ה הגזירה שלא לערב - גזירה לגזירה (שמא ידליך בעיניהו, וזה שמא יטא, או שמא יכבה)! כאן אין תירוץ של הרא"ש מוקדם יכול להועיל, שכן אי אפשר לומר שהгазירה "שמא יטא" היא גדרת קרובה, שוודאי יטא; וכן לגבי הגזירה "שמא יכבה"; עצם הגזירה "שמא יטא" אינה לגמרי מובנת - "וכי מפני שהואפה חלש יניחנו וילך למקום חשור לגמרי?" (רש"ש) - וכל שמן שדו אינה גזירה קרובה!

לפי הרמב"ם בפיה" מש ולפי ריב"ן יש אפוא לגרוט, לדעת הרא"ש יוסוף' בוגם' "אי מדליקין, מ"ט לפי שאין מדליקין" ז.א.: אי סור הדלקת עירוב השמנים ופתילות איןנו גזירהatto בעיניהו, אלא איסור בפ"ע, משום שהעירוב והכrichtה אינם נדלקים בהונן ויש חשש שמא יניחנו ויטא, או שמא יכבה (תלו依 בדעת הרמב"ם או הריב"ן) (6)

בפיה"ה ה"ח כתוב הרמב"ם שאיסור הדלקת פסול שמנים ופתילות הוא "גזירה שמא יהי-ה אור הנר אף ויטה". הרמב"ם מסביר כאן ברשי"י. בכל זאת את איסור ההדלקה בעירוב שמנים הוא מנמק בפיה"ה ה"ט מתוך ש"אין נמשcin". ז.א. הרמב"ם יכול Ukrונית לנמק את איסור ההדלקה בעירוב בנימוק של גזירהatto בעיניהו, ללא שיגיע לידי גזירה לגזירה, משום שכאן הוא סובר ברשי"י שהאיסור העצמי של פסול שמן במשנה הוא שמא יטה, וזה כאמור היא גזירה ודאית וע"כ אכן גזירה (ברא"ש בהסביר רשי"י).

מכל מקום הרמב"ם סובר שהבעירה של השמנים המעורבים זהא לקויה בשל עצמה בכזו מידת שיש בה איסור עצמי, משום שהתערובת לא נמשכת. לסייעו, איסור הדלקת שמנים פסולים

6. ה"ראש יוסוף" מתייחס לשניהם, לרמב"ם ולריב"ן בשווה, אך הרש"ש מסביר את ריב"ן כך שאין צורך בדברי ה"ראש יוסוף" ביחס אליו, אלא רק ביחס לרמב"ם.

וכשרים מעורבים, ואיסור הדלקת פtileות כרכוכות פטולה ע"ג כשרהה<sup>(7)</sup> נובע לדעת הרמב"ם מתוך העובדה שחק בעירתן מספיק טובה.

שואל ה"לחם משנה", לפי זה איך יתכן כלל להסביר שהרמב"ם תולח דין כריכת בכוננה?

אם הפתילה הפטולה בוערת יחד עם הכשרה, מה תפקיד משחкат וכך כוונתו של המدلיך להקפות? יש כאן חשש עצמי שמא יטה! הכוונה יכולה לשנות רק כאשר הדיינט הם דין גזירות או בעיניהם,iao אפשר לומר שאם כוונת המدلיך היא להקפות, אז לא יבוא להدلיך

בפתילה הפטולה בפ"ע מושם שתפקידה או יהי-ה תפקיד של הדלקה. כשהאיסור הוא לא מגזרת אעד בעיניהם, אלא איסור עצמי של "אין נדלקין" אין לכוננו שום השפעה על הסכוי שיטה!

ההטי-ה העוללה להתבצע כאן איננה מתוך שיקול מוטעה של המدلיך (שיקול שיוכל לחולות בכוננה), ההטי-ה העוללה להתבצע כאן היא היחס הדעת, בוגר מאפי בעירתו של הנר! אין בכוחה של הדלקה ע"מ להקפות למניע אפשרות הטyi-ה בהטיח הדעת!

אומר הלח"מ, על עבי-ה זו בא המ"מ לתרץ: "ופירש רבינו להدلיך - להבות הפתילה..."

לקפות - להקשות הפתילה וכן פירוש רשי"ז"ל". אין כוונת המ"מ לומר שרשי הטעמים לדעת הראב"ם וכשם של דעת הרמב"ם בכוננה תלייא מילתה כר גם דעת רשי"ז (וכך הבינו הב"י, הט"ז, הב"ח) – כוונת המ"מ לומר הפוך – שהרמב"ם הטעמים לדעת רשי"ז וכשם של דעת רשי"ז לא בכוננה תלייא מילתה! זאת אומרת למ"מ הייתה קשה קושית הלח"מ, איך יתכן של רמב"ם בכוננה תלייא מילתה ויהי-ה מקרה שבו יהי-ה מותר להدلיך את הפתילה הפטולה, והלא אין הכריכה בוערת היטב! לבן הסביר שהוא שאמיר הרמב"ם "להקפות להקשות הפתילה" אין הכוונה כרי"ף שהמעיציות היא שהפתילה הפטולה דולקת גם היא ובכך יש רק תיאור לכוננו, אלא הרמב"ם מתכוון לכך ל"הקפות" ההסביר של רשי"ז, שבו אין הפתילה הפטולה נדלקת;

הן דעת רשי"ז והן לדעת הרמב"ם מה שקובע זה המעשים בלבד ולא הכוונה, והמקרה היחיד שモותר להدلיך נר, שבו כרוכה פתילה פטולה ע"ג פתילה כשרה הוא כשהפתילה הפטולה לא בוערת, אחרת יאסר רשי"ז לשיטתו – שמא ידליך הפתילה הפטולה בעינה ואז קרוב לוודאי שיטה, והרמב"ם לשיטתו שמא יטה במקרה. באופן זה יושבה קושית הלח"מ על ההסביר הרגיל בראב"ם, וכן קושית הב"י על המ"מ.

7. למורת שבhalbכה זו התיחס הרמב"ם לשמנים, י"ל שם בכריכת הפתילות (פטולה ע"ג כשרה) אין כאן גזירה אותו בעיניהם, אלא איסור עצמי של עיריה לא טובה שכן כאשר מערבים שמנים המשמן הבהיר ממשיך את הפטול (שהחישרונו בו שאיןנו נמשר) לתוך הפתילה, בעוד שבכריכת הפתילות חסרונה של הפתילה הפטולה (מסכמתה) נשאר בעינו (וכך גם סברת הפנוי בסוגיא) אם הרמב"ם דן את הבעירה במקרה הראשון בגרועה עד כדי איסור עצמי, כל שכן שכך תהיה דעתו במקרה השני.

יש לציין שעל הטור קשה קושית הלח"מ, שכן הטור אומר במפורש שהרמב"ם סובר בברוי"ף וברוי"ף ברור שבכוננה תלייה מילתא, ואם כן לדבריו של הטור, גם לרמב"ם כבוננה תלייה מילתא<sup>(8)</sup> ולא עוד אלא שמדובר משמעו שהרמב"ם יתיר להدلיק פtileה כשיירה הנתמכת בגומי על אף שהוא בוער, משומש שאין חשש שייבוא להדליק בוגמי בפ"ע (בעירתו גרוועה עד כדי כך). לפפי ההסבר הקודם צריך הרמב"ם לאסור תעודה בת זו איסור עצמי, לפי שאינה בווערת היטב וייבוא להטיה, רצ"ע.

---

8. ויש בלח"מ תירוץ נוסף על ההסבר הרגיל של הרמב"ם שלפיו עשוי גם הטור להתיישב, אם כי בדוחק.

# **נדבי מחשבה**

## האגדה שבמשנה – חיים סבתו

עם כתיבת המשנה, נסדרו פרקי ההלכה של התורה שבבעל-פה בלשון קצרה ובהירה. מסדר המשנה ייחד מסכת שלמה – אבות – למשניות שאינן דברי ההלכה אלא מימרות תנאים העוסקות בארכות-חaims, ואגדה. בנוסף לכך, שיבץ כפנינים משניות באגדה ביןות לפרקי ההלכה. בש"ס בולו מוציאות כשבים משניות העוסקות באגדה (בולן או חלקן). בהגדה "דברי אגדה" אנו מתכוונים למשניות שאינן ההלכה. אולם, לא כללו בראשמה זו משניות העוסקות בתיאורים. (כמו פרק ג' בברכות, פרק ה' בסוכה).\*

חלק ניכר ממשניות-האגדה מופיע ב"סיומים". סיומי סדרים, (סוף נשים, קדושים, טהרות) סיומי מסכתות, (ברכות, פאה, יומא, תענית, מועד-קטן, קדושיםין, בבא-בתרא, מבות, עדויות, מנחות, חולין, חמיד, בריתות, קנים, ידים עוקצין) וסיומי פרקים, (משניות רבות). תופעה מעניינת מאי היא משניות אגדה הנמצאות באמצע מסכת ומפרידות בין טשאים הלכתיים שונים במסכת. כמו: ברכות פרק ה' משנה ה' (הפרדה ב乞 נושא "תפליה" לנושא "ברכות") ועובדת-זורה פרק ד' משנה ז' (מפרידה בין הלכות ע"ז להלכות "יין-נסך").

עיוון בטעאים שבהם עוסקות משניות-האגדה מגלה, שעיקרם ונושאים הקורוביים לחיים המעשיים של מקומות המצוות כמו – שבר מעות ועונש עבירות, ערך למוד תורה ות"ח, חסיטם שבין אדם לחברו, כוונת הלב עם עשיית מעשה וכד' – וכמעט שלא נמצאו בהם נושאים פילוסופיים (היווצאים מן הכלל נצין באז, ע"ז פרק ד' משנה ז', וחלק ממשניות פרק ח' בسنחדך). בשל החשיבות הגדולה של המשנה, נראה לנו שיש להתייחס אל האגדה שבה כאל חשבה בפני עצמה, שבדאי לעמוד על הקוראים המאפיינים אותה ועל הסיבות לקביעתן של משניות האגדה במקומות שנקבעו.

מפרשיה האגדה טפו בעיקר באגדה שבתלמוד. מפרשיה המשנה, לא התייחסו באופן מיוחד לאגדה שבה. (מלבד פרק ח' שפורש ע"י הרמב"ם באופן מיוחד) ובעיקר נזקקו להקשר המקומי של האגדות למשניות שלפניהם.

גם כותבי המבואות למשניות התעלמו מחתיבה מיוחדת זו, או שהזכירה בקיצור נמנצ'ה. המגמה הכללית במאמר זה היא להראות שדברי האגדה שבמשנה לא שובצו "אב גרא" או "��ישוט", אלא שישנם טעמי מהותיים לכתייתן במקומות שנקבעו.

\* הכ אמר הינו פרק מהו עבודה בנושא.

\*\* (ישנן משניות שהלאן הוכפotta כבריתות ואיןנו מופיע בכתבי היד על המשנה (או בחלק מהם), ואננו נעמוד עלייהן במקוין).

בפרק הראשון בעבודתנו נראתה שקיימות התאמה רעיוןית בין חלק ניכר ממשניות האגודה לבין הנושאים המרכזיים של המ██חות בהן מופיעות. (בנוסף לכך "מקומי" בין לבין המשניות שלפניהן).

בפרק השני נסדר את המשניות הללו לפי נושאים, וננתח את הקוים המחשבתיים האופינים לאגודה שבמשנה.

בטעס' לכך, הבאו סהערות, מקורות מקבילים לאגרה שבמשנה, והמעין, ישווה ויגלה שהמשנה קיצרה באופן משמעותי כתמים רבים. כמו-כן הבאו שם פירוש למשניות קשות. לשון האגודה במשנה, קצרה ובהירה כלשון ההלכה, ולהבדיל מכך האגודה שבתלמוד אינה בנויה (ברובה) על משליט וחידות ונינתן לפרשנה גם על פי פשוטה. וקיימים בנו מקרה בהושע (יד, ח') "אהיה כטול לישראל יפרח כשורשו וכלבונן". ילכו יזנקותיו ויהי כזאת הוזו וריח לו לבנון ישבו יושבי בצלו יהיו דגן ויפרחו בגפן זכרו כין לבנון". וכמאמ'r המדרש (ויקרא רבה א'): "חיו דגן - בתלמוד, ויפרחו בגפן-באגדה".

## רשימת המশניות

ב ב , ה א , ג , ה , ט ג , ה .	ברכות:
א א , ח ט .	פהה:
בו , ו ד .	שבת:
ד א .	פסחים:
ח ט .	יוםא:
ה ד .	סכה:
ג ח .	ראש השנה:
ב א , ד ח .	תענית:
ג ט .	מועד-קטן:
א ז , ב א .	חגיגה:
ג ט , י , י א .	נדרים:
א ז , ח , ט , ג ד , ח ה , ח א , ט ו .	סוטה:
אי , ד יד .	קדושים:
ח ז .	בבא-קמא:
ד ב , ב יא , ד יד .	בבא-מציעא:
י ט .	בבא-בתרא:
ד ז .	עובדת-זורה:
א ז , ג ט , ט ז .	מכות:
ד ה , ר ה , ח ה , י א , ב , ג , ד .	סנהדרין:
אד , ב ט , י .	עדויות:
יג יא .	מנחות:
יב ה .	חולין:
ז ד .	תמיד:
ו ט .	כריתות:
ג ה .	ערכין:
ג ה .	קנים:
ג ה .	ידים:
ג יד .	עוקצין:
יב ה .	געאים:

א. התאמת רעיונית בין נושא המסתכת ובין דברי האגדה שבה.  
ברוב המשניות בהן מובאים דברי אגדה, נוכל למցוא קשר מסוים בין לבין המשניות  
הקדומות להן. אם בנושא המשנה ואמ' בזיהות בעל-המאמר.  
המתבונן באוון המשניות סבור על-כן, שהו הטעם היחיד לקביעתם של דברי האגדה באוון  
מקומות.

אולם, לאחר העיון, נוכל לגלוות - באופן ברור - התאמת בין הרעיון שMOVED בדברי האגדה  
שבמשנה לבין הנושא המרכיב של המסתכת או של חלק ממנו. (פרק א' קבוצת פרקים).  
הדבר נכון במיוחד ביחס לדברי אגדה המובאים במשנה בסיוומם של פרקים, מסכתות או  
סדרים.

כלומר, שלצורך חתימת נושא הלכתי מסוים נבחרה משנת-אגודה העוסקת ברעיון המחשבתי  
המרכדי של אותו נושא.

ובכך, האירה המשנה את אותו נושא גם מן הבחינה הפנימית שלו.

א. במסכת ברכות פרק ה' משנה ה':

"המלחפל וטעה סימן רע לו ואם שליח צבור הוא - סימן רע לשולחיו,  
מן ששלוחו של אדם כמותו. אמרו עלייו על רבי חנינא בן דוסא,  
שהיה ממלחפל על החולין היה אומר, זה חי וזה מת. אמרו לו מניין  
אתה יודע אמר להם אם שגורה תפלתי בפי יודע אני שהוא מקבל, ואם  
לא יודע אני שהוא מטורף".

ובמסכת ברכות פרק ט' משנה ה':

"חייב אדם לברך על הרעה בשם שהוא מביך על הטובה שנאמר ואהבת  
את ה' אלוקיך בכל לבך ובכל נפשך ובכל מאודך. בכל לבך - בשני  
יצרים. ביצר טוב וביצר רע. בכל נפשך - ואפילהו הוא נוטל את נפשך.  
ובכל מאודך - בכל מונך. דבר אחר - בכל מאודך - בכל מדחה ומהדרה  
שהוא מודד לך - הוא מודד לו במאוד מאד. לא יקל אדם ראשו כנגד  
שער המזרח שהוא מכובן כנגד בית קדשי הקודשים. לא יכנס להר הבית  
במקלתו ובמנעלו ובפנדתו, ובאבך שעיל רגליו ולא יעשנו קפנדירא,  
ורקיקה מקל וחומר. כל חותמי ברכות שבמקדש היו אמרים מן העולם.  
משכקללו המינים ואמרו: אין עולם אלא אחד, התקינו שייהיו אומרים -  
'מן העולם ועד העולם', והתקינו שייהא אדם שואל את שלום חיירו בשם  
שנאמר, והנה בעז בא מבית לחם ויאמר לקוזרים ה' עמכם ויאמרו לו  
יברך ה', ויאמר ה' עמך גיבור החיל'. ואומר: אל הבוז כי זקנה אמר,  
ואומר עת לעשות לה' הפרו תורהך. רבי נתן אומר: הפרו תורהך - עת  
לעשה לה'".

הרעיון שבסגנונות של שתי משניות אלו זחים לשני הנושאים בהם עוסקת מסכת ברכות.

(1) תפלה (פרקים א-ה). (2) ברכות (פרקים ו-ט).

המשנה הראשונה שהבנת חותמת את פרק ה' ואת הנושא הראשון של המסתכת - תפלה. תור  
הצבעה על קשר בין רהיטות לשון התפלה ומעבו של האדם. שניב השפטים מביע באופן חיוני  
מהות פנימית של האדם.

המשפה השנייה חותמת את המסתכת. היא מסכמת את הנושא השני במסכת-ברכות. שטיבן ויסודן הוא חותמת האדם להודאות על כל מדעה שמודד לו הקב"ה תוך הכרה שהכל - מידו בא, וכל אשר בא ממן - לברכה בא.

במסכת פאה שתי משנהיות בהן מובאים דברי אגדה.

במשנה הפותחת (פרק א' משנה א'):

"אלו דברים שאין להם שיעור. הפאה והבכורים והראيون וגמרות חסדים ותלמוד תורה. אלו דברים שאדם יוכל פרותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא כבוד אב ואם וגמרות חסדים, והבאה שלום בין אדם לחבריו ותלמוד תורה בוגר כולם".

ובמשנה החותמת את המסתכת (פרק ח' משנה ט'):

"וכל מי שאינו צריך לטול ונוטל אינו מה מן הזקנה עד שיצטרך לבריות. וכל מי צריך ליטול ואני נוטל, אינו מה מן הזקנה עד שיפרנס אחרים ממשלו, ועליו הכתוב אומר, ברוך הגבר אשר יבטיח בה, והי, מבטחו". (עד כאן סוף המשנה בכל כה"י, והיתר ברייתא ועין מלאתה שלמה). וכל דין שדין דין אמר לא אמרו וכל מי שאינו לא חגר ולא סומא ולא פסה וועשה עצמו כאחד מהם אינו מה מן הזקנה עד שיהי, כאחד מהם שנאמר ודורש רעה תבונו ונאמר צדק תרדוף וכל דין שלוקח שוחד ומטה את הדין אינו מה מן הזקנה עד שעיניו כהות שנאמר ושוחד לא תחק כי השוחד יעור פקחים".<sup>1</sup>

מסכת פאה עוסקת במתחנות-ענינים, ודברי האגדה שבها עוסקים בשתי בחרינות של המתחנות. ביחס לננתן המתחנה וביחס למקבל המתחנה.

המשנה הראשונה עוסקת בהבטחה לננתן המתחנות שאף שירבה מתחנותיו – לא יחסר.<sup>2</sup> וambil רשות ממצוות שהקרן קיימת לעולם הבא ואדם יוכל פירותיהם בעולם-זהה. (ובפסוק – "הון ווישר בביתו וצדתו עמדת לעדי"). – (הקשר ה"מומי" הוא לקטע הראשון: "אלו דברים שאין להם שיעור").

1. בחלק מכתבבי-יד של המשנה – היא מסתiya: "והיה ה' מבטחו".  
2. בקדושיםין דף ל"ט ע"ב לומדת הגם, מפסוקים. וע"ע שבת קב"ז ע"א ובותוספה פ"א "זכות יש לה קרן ויש לה פירות" וכו' וגם קדושיםן דף מ' ע"א ובירושלמי פאה פ"א. ובפיהם"ש לרמב"ם כתוב: "שכל המצוות נחלקות חלוקה ראשונה לשנים. חלק במצוות המיוחדות לאדם עצמו, ביןנו לבין ה'... וחלק במצוות התלויות בתיקינות יחסית בני אדם.. אם קיים אדם המצוות המיוחדות לו בעצמו بما שבינו לבין בוראו יש לו על זה שכר, יגמלתו ה' על כך לעולם הבא. כמו"ש פרק חילק. ואם קיים האדם מצוות התלויות בתיקינות יחסית בני אדם זה עם זה יש לו על זה שכר לעזה"ב על קיומו המצווה וישיג חoulder בעזה"ז להתנהגותו התנהגות טובה עם בני אדם, לפי שאם הלך בדרך זו והلن זולתו בה יהנה גם הוא מאותה תועלת (תרגום הרב קפאה).

והמשנה החותמת עוסקת במקבל המתנה. היא דנה על הולוק שלא כדין, ועל מי שראוי ליטול ואף על פי כן אינו נוטל – שמלהם הדבר על בטחונו בה".(Clomer<sup>3</sup>, שראי לא לחקת מתנות. (ועיין בהערה!)

משנה זו מהו המשך טבעי למשניות שלפניה, הדנות בהלכות עני הרואי ליטול ושהיאנו ראוי).

ג. במסכת ראש-השנה ארבעה פרקים. שני הפרקים הראשונים עוסקים בעניין קדוש החודש. הפרק השלישי עוסק בהלכות שופר. והפרק הרביעי עוסק בענייני סדרי התפילה. את שני הפרקים הראשונים מסיים משנה בדרכיו אגדה העוסקים בבית-דין ובתווך סמכותו. שכן קדוש החדש והמועדים תלויים רק בקביעה<sup>4</sup> מית-דין ומעידים על סמכותו הרבה.

פרק ב', משנה ט' :

"שלח לו רבנן גמליאל גוזרני עליך שתבוא אצלך במקלך ובמעותיך ביום הכהנים שלח להיות בחשבונך... וגו... נטול מקלו ומעותיו בידי והלך לבננה אצל ר' יג' ביום שלח יהכ"פ להיות בחשבונו עד ר' יג' ונש��ו על ראשו אמר לו בוא בשלום רבבי ותלמידיו רבבי בחכמה ותלמידיו שקבלת את דברי".

אך ספק שימוש זו היא המשך ישיר למשנה ח' שבה הובאה מחלוקתם של רשב"ג ורביה יהושע (סביר כרבי דוסא בן הרכינס) בעניין – קדוש החודש.  
ואעפ"כ, העובדא שימוש זו דזוק נבחרה לסיים את שני הפרקים במסכת העוסקים בענייני קדוש-החודש מוסברת בהחות בין הרעיון המובע בה (סמכות ביר"ד) לבין הנושא של שני הפרקים.

פרק ג', העוסק כאמור, בהלכות שופר מסתויים במשנה ח' :

"והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל, וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה אלא לומר לך: כל זמן שהיו ישראל מסתכלין לפני מעלה ומשעבדים את לבם לאביהם שבשמיים היו מתגברין ואמ לא היו נופלים. כיוצא בדבר אתה אומר: עשה לך שرف ושים אותו על נס והיה כל הנושא וראה אותו וחוי, וכי נחש ממי או נחש מחייה? אלא בזמן שישRAL מסתכלין לפני מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמיים היו מתרפאים".

המעין בסיום המשנה הקודמת לזה (ז') "אם כיון לבו יצא ואם לא יצא, אע"פ שהוא שמע וזה שמע – זה כיון לבו וזה לא כיון לבו" סביר שזאת דיא הסבה היחידה לסתמיכת משנה ח' העוסקת בענייני כוונת-הלב לבא.

- 
3. ובירושלמי פאה פ"ח ה"ה ר' אחא בשם ר' חנינה כינוי מתניתא כל מישהוא צריך ליטול ואני נוטל הרי זה שופך דמים ואסור להתרחם עליו, על נפשיה לא חיים על חורניין לא כל שכן. ובגרא"א בהגהותיו על רש"י "מתניתה חנא" – והיא מחלוקת.  
אבל ר"ש ורעד"ב חילקו בין אם אפשר לו להסתפק בדוחק או לא ועיין מוהר"ש".
4. "אתם" אפילו שוגגין ואפילו מוטעים. ועיין ב"תורה שלמה" לרבות פרשת בא "החודש הזה לכט". עוד דרישות בעניין זה.

אבל אחר העיון, נראה, שהמשנה שבחרה לסקט את הפרק העסוק ברובו בהלכות שופר, באה להסביר שהשופר הנו כלי שבאמצעות התקיעה בו מתקנים להעיר את לבות השומעים להסתכל בלא פגעה ולשעבר את לבם לאביהם شبשים כדוגמת ידיך של משה ונחש הנחישת. וכדברי הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ג' הלכה ד')

"וaux"פ שתקיית שופר בראש השנה גזירת הכתוב - רמז יש בה, ככלומר, עורו ישנים מתרדמתכם וחפשו במעשיכם וחוירו בתשובה זכרו בוראכם".

ד. מסכת יומה מסתiyaת במשנה (פרק ח' משנה ט'):

"הו אמר: אחטא ואשוב, אחטא ואשוב - אין מספיקין בידיו לעשות תשובה. אחטא, ויוה"כ מכפר, אין יוהכ"פ מכפר. עבירות שבין אדם לחבריו - אין יוהכ"פ מכפר עד שירצה את חברו. את זו דרש ראב"ע: מכל חטאיכם לפני ה' תטהרו עבירות שבין אדם למקום - יוהכ"פ מכפר. עבירות שבין אדם לחבריו - אין יוהכ"פ מכפר - עד שירצה את חבריו. אמר ר"ע אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרין מי מטהר אתכם? אביכם شبשים שנאמר: זורקתי עליהם מים טהורם וטהרתם. ואומר מקוה ישראל ה' מה המקוה מטהר את הטמאים אף הקב"ה מטהר את ישראל".

המסכת מסתiyaת בנושא המרכיב שלה תורה יום הביפורים. בראשו שהקב"ה הוא<sup>5</sup> המטהר את ישראל.

ה. במסכת תענית בתחילת פרק ה', בדברי הכיבושן של חזקן שבציבור מובאים הדברים שביסוד התענית:

"אחיננו, לא נאמר באנשי נינה, וירא א-לוקים את שכם ואת תעניתם אלא וירא א-לוקים את מעשיהם כי שבו מדריכם הרעה, ובקבלת הום אומר וקרעו לבבכם ועל בגדייכם".

ובסיום המסכת (פרק ד' משנה ח'):

"ובנאות ירושלים יוצאות וחולות בכרמים ומה היו אומרות? בחור, שא עיניך וראה, מה אתה בורך לך, אל תתן עיניך בניין הן עיניך במשפחה, שקר החן והבל היופי איש יראת ה' היא תבלה, ואומר, תנו לה מפרי ידיה ויהלולה בשעריהם מעשיה. וכן הוא אומר, צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה בעטרה שעררה לו אמו ביום חתונתו וביום שמחה לבו. ביום חתונתו - זו מתן תורה, וביום שמחה לבו זה בנין בית המקדש שיבנה במהרה בימינו אמן".

משנה זו נאמרת ע"י רבנן בן גמליאל שאמר הלכה במשנה שלפנייה (שם ז') וכן היא קשורה לחודש אב הנזכר באותו פרק ולימדים מיוחדים שבו.

אולם, נבחר המאמר "ביום חתונתו - זה מתן תורה וביום שמחה לבו - זה בנין בית המקדש שיבנה במהרה בימינו אמן" לסיים את מסכת תענית, מכיוון שמדוברים בה, צומחות ואבלות על חורבן הבית, ולכן חתמו בתפללה לשמחה שבבנינו. (גם כאן, הביאו המפרשים טעם מקומני, שסמכו אמר זה לקודם שדבר בעניין השמחה ביום הכהורים - לפי שchanocת בית המקדש ביום שלמה הייתה

5. ועיין במפרשי המשנהעה הארכיו בזה.

ביום הכהנים (רע"ב). ורש"י כתוב – לפי שביווהכ"פ ניתנו לוחות אחרונות<sup>6</sup>.

ר. מסכת מועד-קטן מסתiyaת ב-(פרק ג' משנה ט'):

"בר"ח וכו' קינה? שאחת מדברת וכולן עונות אחראית שנאמר ולמדנה וכו'. אבל לעתיד לבו א הוא אומר: בלע המות לנצח ומזה ה' אלוקים דמעה מעל כל פנים".

המסכת שעוסקת בדיוני אבילות מסתiyaת בנחמה שלעתיד לבוא יבולע המות לנצח יימחה ה' דמעה מעל כל פנים.

ז. במסכת סוטה – מסתiyaם פרק א' בסידרת משנהות באגדה שתמציתן: "במידה שאדם מודד בה מודדין לו" לעניין הרעה ולענין העבה. ונראה, שהמשנה באה להסביר את פשר העונש המוחד במנינו הנitin לסתה, ולבזיזנות שנורמים לה, כאמור בוגمرا, לפי שעבורה בסתר נפרעים ממנו בגולוי ומדה בנגד מודה מודדים לה בבטנה ובירכה.

ח. מסכת קדרש מסיימת את סדר נשים. המשנה החזותמת את המסכת (פרק ד' משנה י"ד):

"רבי מאיר אומר: לעולם לימד אדם את בנו אומנות נקי-ה וקלה ויחפלל למי שההוشر והנכדים שלו, שאין אומנות שאין בה עניות ועשירות. שלא עניות מן האמנות ולא עשירות מן האמנות אלא הכל לפי זכותו. רבי שמיעון בן אלעזר אומר: ראית מימיך היה וועך שיש להם אומנות? והן מתפרנסים שלא בצדער. והלא לא נבראו אלא לשמשני ואני נבראי לשמש את קوني ואיןו דין שאתפרנס שלא בצדער? אלא שהרעותי מעשי וקפחתי את פרנסתי.aba גריין איש צידן אומר משום אבא גורייא: לא לימד אדם את בנו: חמר, גמל, ספר, ספן, רועה וחנוני שאומנותן אומנות ליסטים, רבי יהודה אומר ממשמו החמריין רבנן רשותים, והגמלים רובם כשרים, הספניין רובן חסידים, טוב שברופאים לגהיינט, וה캐דר שבטבחים שתפו של עמלק. רבי נהורי אמר מניח אני כל אומנות שבעולט, ואני מלמד את בני אלא תורה שאדם אוכל משכברה בעולט הזה והקרן קיימת לעולט הבא, ושאר כל אומנות איןן כז, כשאדם בא לידי חולין, או לידי זקנה, או לידי יסוריין, ואני יכול לעסוק במלאכתו, הרי הוא מה ברעב, אבל ההורה אינה כז, אלא משמרתו מכל רע בענרותו וננותה לו אחريית ותקוה בזקנותו. בענרותו מהו אומר? "זוקוי ה' יחליפו כח", בזקנותו מהו אומר: "עוד ינובון בשיבה" וכן הוא אומר באברהם אבינו עליו השלום "ואברהם זקן... וה' ברך את אברהם בכל" מצינו שעשה אברהם אבינו את כל התורה עד שלא נתנה שנאמר: עקב אשר שמע אברהם בקולו וישמור שומרתי מצותי חקותי ותורתך"<sup>7</sup>.

המשניות שלפניה עסקו באיסור להתפרנס מאומנות שיש בה חשש יהוד עם נשים וכו'. ומכאן, הסמכות למשנה הזו המדברת על סוגיה האומנותיות.

אבל, דומה שאפשר לומר, שמשנה זו נבחרה לסייע את מסכת קדרשין ואת סדר נשים, בהיותה עוסקת בעניני אומנות ופרנסה שהם DAGTO של האדם לאחר נשוא אשה. ובדרך שיבור לו האדם לחנוך בנוו. (שהחייב למדם,<sup>8</sup> אומנות ותורה) ומכאן, לדבריו של רבי נהורי על החנוך ל תורה.

6. ועיין בכהרש"א תענית שהמה על פירוש זה. וע"ע מו"ק דף ט' ע"א. ובתפארת ישראל פירש את הפסוק "בכלך שלכה" כלפי הקב"ה ואומרים לו, כביכול, אל תתן עיניך בנוי (חטאם של ישראל) אלא במשפחה (bihos abotihem). ועיין בפסקתא דרב כהנא פ"א "ויהי ביום כלות" כקור לפירוש זה.

7. ובחלק בכח"י של המשנה לא מופיע הסיום.

8. קדושים דף ב"ט ע"א.

ט. מסכת בבא קמא, בסוף פרק החובל (פרק ח' משנה ז'):

"אף על פי שהוא נוחן לו, (חובל לנחבל) אין נחלה לו עד שיבקש ממנה שנאמר ועתה השב אשת האיש וגומר, ומניין שאם לא מחל לו שהוא אכזרי? שנאמר ויתפלל אברהם אל הא-לווקים וירפא-לווקים את אבימלך וגור".

המשנה מסכמת בדברי אגדה את הלכות נזקי אדם וממונו. בציינה את חובתו של המזיק לבקש מהילאה מבעליו על אף שהשלים את חיוביו הממוניים. בכך הираה המשנה את הצד האיש של היחסים שבין אדם וחבירו שהמסכת טпла בהם מן הבדיקה הממונית.  
(וקצת קשה, מדוע פרק מרובה, העוסק בענייני גניבה לא מופיע אחר פרק החובל).

י. בבא מציעא (פרק ד' משנה י'):

"כשם שאונאה במקח ומוכר כר אונאה בדברים, לא יאמר, בכמה חפץ זה, והוא אינו רוצה ליקח, אם כי בעל תשובה לא יאמר לו זכור מעשיך הראשוניים, אם כי בן גרים לא יאמר לו זכור מעשה אבותיך שנאמר: וגר לא תונה ולא תלחצנו".

המשנה עוסקת באונאת דברים ביחס להלכות אונאת ממון. ובמו בדוגמה הקודמת, מדגישה בזאת את הצד המוסרי ביחס לצד הממוני.  
יא. סיום בבא בתרא (פרק י' משנה ט'):

"וז אמר ר' ישמעאל הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות שאין לך מקצוע בחורה גדול מהן כמיין הנובע והרוצה שייעסוק בדיני ממונות ישמש את שמעון בן ננס".

מסכת בבא בתרא היא השלישית בשלוש הbabot שדרטה בענייני ממונות. (ונחשות<sup>9</sup> לקברעה אחת) והיא מסתירה בהערכתה למוד דיני ממונות כסכום ושלשות המסכנות.  
(גם כאן, המשנה מובאת בהקשר להלכה קודמת על רבינו ישמעאל ורבינו שמעון בן ננס בעניין ערב היוצא אחר חתום שטרות).

יב. במסכת עכודה-זרה אנו מוצאים דברי אגדה במשנה שלמה באמצע פרק. (פרק ד' משנה ז'):

"שאלו את הזקנים אם אין רצונו בעבודה זרה למה אינו מבטלה, אמרו להן אלו לדבר שאין צורך בעולם בו היו עובדין היה מבטלו הרי הן עובדין לחמה וללבנה ולכוכבים ומזלות, יאביד עולמו מפני השוטרים? אמרו להן, אם כן יאביד דבר שאין צורך בעולם בו ויניח דבר שצורך העולם בו. אמרו להן אף אנו מחשיקין ידי עובדייהן של אלו שאומרים תدعו שהן א-לו-חותם שהרי הן לא בטלו".

כשנבדוק את זהבן המשנה נראה, שעדר משנה זו עוסקת המסכת בענייני ע"ז. (ויחסוי ישראל עכו"ם) ולאחריה עד סיום המסכת ישנן משלניות רק בענייני יין-נסר(!).  
כלומר, שלפני שהמשנה עברה לדון בדיני יין נסך ייחודה לנו דברי אגדה בעניין ע"ז, היה באה לענות על השאלה הפילוסופית המרכזית בטשא זה.

מדוע מניה הקב"ה מקום בעולמו לעובדת אל-הים אחרים ותשובה הנקנים היא: הניה  
הקב"ה מקום לטענות להתקיים שלא להחריב סדרי עולם הנוהג כמנגן.<sup>10</sup>

ובגמרא אמר רב:

"אשר חלק ה' אלוקיך לכל העמים". מלמד שהחליין בדברים  
לטרדן מן העולם שנאמר: אם לצלים הוא יליז' – הבא ליתר  
מסיעים בידו הבא ליטמא פותחין לו".

יג. מסכת מכות (פרק ג', משנה ט"ו, ט"ז):

"כל חייבי כריתות שלקו, נפטרו ידי כריתתן שנאמר ונקלת אחר  
לעיניך, משלקה הררי הוא כאחיך. דברי ר' חנניה בן גמליאל.  
וזמר ר' חנניה בן גמליאל מה אם העובר עבירה אחת נוטל נפשו  
עליה, העושה מצוה אחת, על אחת כמה וכמה שתנתן לו נפשו.  
ר' שמעון אומר: ממקומו הוא למד, שנאמר, ונכרתו הנפשות  
העשיות וגומר. ואומר, אשר יעשה אותך האדם וחיה בהם, הא  
כל היושב ולא עבר עבירה נותני לו שכיר בעשה מצוה.  
ר' שמעון בר רבי אומר: הררי הוא אומר, רק חוק לבתי אכול  
הדם כי הדם הוא הנפש וגוי, ומה אם הדם שנפשו של אדם קצה  
מן הפורש ממנו מקבל שכיר, גזל ועריות שנפשו של אדם מתחאה  
להן, ומחמדתן, הפורש מהן, על אחת כמה וכמה שיזכה לו  
ולדורותיו ולדורותיו עד סוף כל הדורות".

ר' חנניה בן עקשייא אומר רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות  
שנאמר "ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדר".

המשגה עוסקת בדברי רבי חנניה בן גמליאל שאמר את ההלכה גם במשנה שלפנייה.

המסכת מטפלת בעונש עדים זוממים, חייבי גלות (רוצחים בשגגה) ובחייבי מליקות, ומסימנת  
בדברי אגדה, המצביעים על שכיר הנמנע מעשיית עבירות אלו. (וכען זה בפ"א משנה ז' –  
וא"כ עESH הבהיר לניטול לעוברי עבירה בעוריה, על אחת כמה וכמה ישלם שכיר לניטול  
לערשי מצוה כערשי מצוה").

והמאמר האחרון במסכת של רבי חנניה בן עקשייא יתבאר – שרצה הקב"ה לזכות את ישראל  
(אoli מלשון זר) שלא יגיעו למכבים כלו של הריגה בשגגה וחיוibi מליקות ולפיכך הרבה להם  
תורה ומצוות.<sup>11</sup>

10. רשי"י "גזרה לפני שינഗ עולם כמנגן". ועיין ב McLatta פ' יתרו.

11. ורש"י פירוש "שלא היה צריך לצוחה מצוחה הרבה וכמה אזהרות כל שקצים ורמשים  
ונבלות, שאין לך אדם שאינו קץ בהם, אלא כדי שיקבלו שכיר על שופרשים מהם" –  
כלומר שסמן זה למאמר קודם "כל היושב ואינו עובר עבירה נותני לו שכיר עשו  
מצוה".

והרמב"ם בפיהם פירוש: "שיכול אדם לזכות לחמי עולם במצבה אחת אם יעשה אותה  
כולה לשם שמיים ולא ישתחף עמה כוננה מכוננות העולם בשום פנים". לפיכך הרבה הקב"ה  
מצוחה, כי בהיות המצוחה הרבה א"א שלא יעשה אדם אחת מהן על מתכונתה ושלמותה".  
وعיין במדרש רבה סוף פרשת שלח: "ה' חפץ למען צדקו" – "زرע להם הקב"ה את  
התודה והמצוחה לישראל כדי להניחם חי עולם הבא ולא הניח דבר בעולם שלא נתן בו  
מצוחה לישראל וכו'".

יד. מסכת סנהדרין עוסקת בשפויות ביר"ד ובענשי ביר"ד, שביניהם עונש מיתה. כמה וכמה משניות העוסקות באגדה יש במסכת סנהדרין, ווכלן עוסקות בחשיבות חיי אדם, בער אובדן, במיתת רשעים ומיתה צדיקים. בחלק שאחר החיים - עולם הבא - ושפיטת הקב"ה לענשו.

**פרק ד'** מסתומים במשנה המאריכה לתא' שכל נפש אחת מישראל היא עולם מלא, והמקינה – קיים עולם מלא. והמאבדה – אבד עולם מלא. (**פרק ד'** משנה ה'):

"כיצד מאמין את העדים על עדי נפשות? ... והוא יודען שלא כדיהי ממנוגות דין נפשות דין ממונות אדם נתן ממון ומתכפר לו דין נפשות דמו ודם זרעיתיו תלוי בו עד סוף העולם, שכן מצינו בדין שהרג את אחיו, שנאמר דמי אחיך צועקים. איןנו אומר דם אחיך אלא דמי אחיך, דמו ודם זרעיתיו. דבר אחר, דמי אחיך, שהי' דמו משלך על העצים ועל האבניים. לפיכך נברא אדם יחידי למלוך שכל המאבד נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאלו אבד עולם מלא וכל המקדים נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאלו קיים עולם מלא, ומפני שלום הבריות שלא יאמր אדם לחבריו אבא גדול מאביך. ושלא יהיו המינים אומרים, הרבה רשותם בשמיים, ולהגיד גדולתו של הקב"ה, שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד, וכולן דומין זה לזה, ומה"מ הקב"ה טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון, ואין אחד מהם דומה לחבריו. לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם. ושם אמרו מה לנו ולצרכה זו? וזה כבר נאמר, והוא עד או ראה או ידע אם לא יגיד וגיר, ושם אמרו מה לנו לחוב בדמות זה והלא כבר נאמר באבוד רשעים רנה".

**פרק ו'** מסתומים במשנת רבי מאיר<sup>12</sup>, המתאר את צער השכינה כשאדם מצטער, על דם של צדיקים ודם של רשעים (**פרק ו'** משנה ד'):

"אמר רבי מאיר בשעה שאדם מצטער שכינה מה הלשון אומרת? (כביבול) קלני מראשי קלני מזרوعי, אם כן המקום מצטער על דם של רשעים שנשOPER, קל וחומר על דם של צדיקים".

משמעותו הביא אליו משמד של הקב"ה בשם ר"מ מאיר זה דזוקא".

"אשכחה רבה בר שילא לאליו א"ל מי עביד הקב"ה? א"ל קאמר שמעתתא מפומיהו דכו להו רבנן, ומפומיה דר"מ לא קאמר א"ל אמר, משום דכא גמר שמעתא מפומיה דאחר. א"ל אמר, ר"מ רמון מצא תוכו אכל קליפתו זוק. א"ל: השתה קאמר. מאיר בני אומר: בשעה שאדם מצטער שכינה מה לשון אומרת קלני מזרועי".

**בפרק ח'** משנה על מיתה רשעים ומיתה צדיקים (משנה ה'):

"בן סורר ומורה נדונ על שם סופו, אמרה תורה ימות זכאי ואל ימות חייב, שמייתחן של רשעים הנאה להם והנאה לעולם. ולצדיקים רע להם ורע לעולם. יין ושנה לרשעים הנאה להם והנאה לעולם ולצדיקים רע להם ורע לעולם, פוזר לרשעים הנאה להם והנאה לעולם ולצדיקים רע להם ורע לעולם. כנoso לרשעים רע להם ורע לעולם ולצדיקים הנאה להם והנאה לעולם. שקט לרשעים רע להם ורע לעולם ולצדיקים הנאה להם והנאה לעולם".

12. דש"י פירוש "קלני במדרש כי קללה אלוקים תלוי. קל לית. אין קל בינה הדבר בלבד מעלה קלני מזרועי כבד אני מזרועי שיצרתתי זה שמת בעונגו" (חגיגת ט"א ע"א). והרמב"ם בפיהם"ש פירוש: "ר"ל מה צרייך האדם לומר אם רצה להעניש מי שמצטער בצערו שאין לו נחת במעשה זה, וגם לא להניח לו, והיה הלשון שאומרים בזמן ר', מאיר בענין כזה קל אני מראשי, קל אני מזרועי, כך אמר ה' שהרגיגת הרשע הזה אבדן מציאות, וגם להניח לו אין ראוי".

ובפרק י' כמה משניות העוסקות בחים של אחר המוות (שהא בענישת ב"ד), וכן בעונש-  
שמים בהשוואה לעוני בית-דין... (משניות א' ב' ג' ד' ר'):

"כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא שנאמר, ועمرם כולם צדיקים,  
לעולם יירשו ארץ נצਰ מטעי מעשה ידי להחפאה. ואלו שאין להם  
חלק לעולם הבא האומר אין חיות המתים מן התורה, ואין תורה מן  
הشمיים, ואפיקורוס, ר"ע אומר אף הקורא בספרים חיצוניים, והلوוח  
על המבה, ואומר כל המבה אשר שמת במצרים לא אישים עלייך כי אני  
ה' רופך. אבא שאול אומר – אף ההוגה את ה' באותיו".

שלשה מלכים וארבעה הדיוותות אין להם חלק לעוה"ב. שלשה  
מלכים ירבעם אחאב ומנסה. ר' יהודה אומר: מנסה יש לו  
חלק לעוה"ב שנאמר: ויתפלל אליו וייעתר לו וישמע תחנתו  
וישיבתו ירושלים למלכותו. אמרו לו למלכותו השיבו ולא  
לחמי העולם הבא. השיבו. ארבעה הדיוותות: בלעם ודודג  
ואחיתופל וגיתאי".

דור המבול אין להם חלק לעולם הבא ואין עומדים בדיין שנאמר:  
לא יידון רוחי באדם לעולם, לא דין ולא רוח. דור הפלגה אין  
לهم חלק לעוה"ב. שנאמר: ויפץ ה' אותם שם על פני כל  
הארץ. ויפץ ה' אותם בעולם הזה, ושם הפיצם, בעולם הבא.  
אנשי סדום אין להם חלק לעוה"ב שנאמר ואנשי סדום רעים  
וחטאיהם לה' מaad, רעים בעוה"ז וחטאיהם לעוה"ב אבל עומדים  
בדין. ר' נחמי אומר: אלו ואלו אין עומדים בדיין, שנאמר:  
על כן לא יקומו רשעים במשפט וחטאיהם בעדת צדיקים. על כן  
לא יקומו רשעים במשפט – וזה דור המבול וחטאיהם בעדת צדיקים  
אלן אנשי סדום. אמרו לו, איןן עומדים בעדת צדיקים אבל  
ועומדים בעדת רשעים. מרגלים אין להם חלק לעוה"ב שנאמר  
וימתו האנשים מוציאי דבチ הארץ רעה במגפה לפני ה'. וימתו  
– בעוה"ז. במגפה – לעוה"ב. דור המדבר אין להם חלק לעוה"ב  
ואינם עומדים בדיין שנאמר – במדבר הזה יתמו ושם ימותו דברי  
רבי עקיבא. ר' אליעזר אומר: עליהם הוא אומר: אספו לי חסידי  
בורתי בריתך עלי זבח. עדת קרח אינה עתidea לעולה שנאמר ותחס  
עליהם הארץ בעולם הזה, ויאבדו מתחור הקהלה – לעוה"ב. דברי  
ר"ע. ר"א אומר: עליהם הוא אומר: ה' מימות ומחיה מוריד שאל  
ויעל. עשרה השבטים אינם עתידין לחזור שנאמר: וישליךם אל  
ארץ אחרת ביום הזה. מה היום הולך ואני חוזר אף הם הולכים  
ואינם חוזרים. דברי ר"ע. ר"א אומר: מה היום מאupil ומאייר,  
אף עשרה השבטים שאפל להם, בר עתיד להאיר להם.  
אנשי עיר הנדחת אין להם חלק לעוה"ב.  
ולא ידבק בר מאומה מן החרים שככל זמן שהרשעים בעולם, חרון  
אף בעולם, אבדו רשעים מן העולם נסתלק חרון אף מן העולם..."

(הקשר המקומי הוא לשנה ד', שעיר הנחחת אין לה חלק לעוה"ב).

נמצא, שככל משניות האגדה שבמסכת עוסקות בנושאים הפנימיים הקשורים לנושא ההלכתי  
של מסכת סנהדרין. ובכך עונת על הביקורת הרעיונית שעולות מtower למדוד המסכת.  
טו. מסכת עדויות פרק ב', משנה ט':

"ר"יע – הוא היה אומר, האב זוכה לבן בניו, ובכח ובעוור ובחכמה  
ובשבנים, ובמספר הדורות שלפניו. והוא הקץ שנאמר קורא הדורות  
מראש, אף על פי שנאמר ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה, ונאמר  
דור רביעי ישובו הנה".

אף הוא ה' אומר: חמשה דברים של שנים עשר חדש: משפט דור המבול שנים עשר חדש, משפט אוב שנים עשר חדש, משפט המצרים שנים עשר חדש, משפט גוג ומגון לעציד לבא שנים עשר חדש, משפט הרשעים בגדהיהם שנים עשר חדש, שנאמר, והי', מדי חדש בחדשו, ר' יוחנן בן נורי אומר: מן הפסח ועד העצרת שנאמרו: וmedi שבת בשבתו".

במשנה ח' שם "שלשה דברים אמר ר' עקיבא, על שנים חזדו לו ועל אחד לא היה לו וכור' ואחריה משנתנו - "הוא ה' אומר וכור' כולם - ר' ע' שמאמריו בהלכה הובאו במשנה הקודמת, משמע, שימושה זו הובאה אגב גרא".

אבל - נראה שיש קשר הדוק בין הרעיון שבמשנה לבן נושא המסתכת, שכן המסתכת עוסקת במסירת עדויות על הלכות שונות זהר אחר דור. וומשנה שלנו טוענת שהאב זוכה לבן, וכור' כולם, שיש המשכיות של הדורות. נדבר על גבי נדבר. מסורת מן האב לבנו. וכן בתורה מן הרב לתלמידו.<sup>13</sup>

והמסכת מסתימת בדברי אגדה, בפרק ח' משנה ז':

"אמר ר' יהושע מקובל אני מרבן יוחנן בן זכאי, ששמע מרבו ורבו מרבו הלכה למשה מסיני שאנו אליו בא לטמא ולטהר למרחוק ולקרב אלא לרחק המקורבים בזרוע ולקרב המרוחקים בזרוע. משפט' ח' וכור' בגון אלו אליו בא לרחק ר' שמעון אומר ולקרב ר' יהודה אומר לקרב אבל לא לרחק ולא לקרב אלא להשווות המחלוקת וחכמים אמרים לא לרחק ולא לקרב אלא לעשות שלום בעולם שנאמר הנני שולח לכם את אל' הנביא וגומר, והשיב לב אבות על בניים ולב בניים אל אבותם".

המשנה הזו היא המשך לדברי רבי יהושע במשנה שלפניה. אלא שסיטוט מסכת עדויות בענין אליו-הוא הנביא שבא להשווות המחלוקת ולעשווות שלום בעולם מובן מادر, בידענו שהמסכת עוסקת במסירת עדויות החכמים ובמחלקות שנפלו ביניהם אליו עתיד ליישם ולהביא שלום לעולם. ט'. בסדר קדשים - עוסקות בזכחים ומנחות - בקרבתנות. וחולין - בשחיתתבשר חולין. בשחיתתבשר חולין. (ור' רמב"ם בהקדמותו לפיהמ"ש).

**סוף מנחות הוא א"ב סיום - זבחים ומנחות - חטיבת הקרבנות בסדר קדשים.**

13. הרמב"ם פירש האב זוכה לבן - מזכה לבן. והרעד"ב פירש זוכה לבן בעל מעלות. ובירושלמי הביא מקורות מפסוקים לכל הדברים: בנוי שנאמר "והדרך על בנייהם". בעשור השני, "גער היתי גם זקנתי ולא ראיתי צדיק נזוב וזרכו מבקש לחם". בחכמה - שנ, "ולמדתם אותם לבנייכם" וכור'.

בקטע האחرون של המשנה נתחבטו מادر מפרשיה המשנה ע"ש. והובאו דבריהם בארכיבות בספר "תורה שלימה" לרבי כשר, בראשית, על הפסוק "זעבdom וענו אותם". ואולי אפשר להציג פה פירוש חדש: המשנה דיבקה מן הפסוק: "ארבע מאות שנה" "ודדור רביעי ישובו הנה" - שיש ממשימות גם לשנים וגם למספר הדורות: ("כ' לא שלם עוזן האמוריה"). כלומר, מספר השנים הוא הקץ אבל יש גם מספר דורות כשל דור מקדם את הגאולה בזוכיותו. וזהו "האב זוכה לבן בדורות" דהיינו - מנהיל לבן את הקידום בדור". ועיין בתפארת ישראל מה שפירש בדוחק.

## מסכת מנהות מסתויימת (פרק י"ג משנה י"א):

"נאמר בעולח הבהמה "ашה ריח נחוח" ובעולח העוף "ашה ריח נחוח" ובמנחה "ашה ריח נחוח" ללמד שאחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכון אדם את דעתו לשמים".  
לلمדנו 14 שבהקרבת קרבנות חשובה כונת-הלב "ובלבך שיכון אדם את דעתו לשמים". שלא יטעה אדם לחשב שדיו בעצם המעשה של הקרבן. ובגמרא מנהות (קי' ע"א) "תניא אמר רבי שמעון בן עזאי וככו' רושמא תאמר לאכילה הוא צרייך ת"ל אם ארעב לא אומר לך כי לא תבל ומלאה" וככו'".

יז. סדר קדשים מסתויימים במסכת קנים והיא נחתמת במסנה זו פרק ג':

"רבי שמעון בן עקשייא אומר: זקני עם הארץ, כל זמן שמזקינים, דעתן מטרפת עלייהן שנאמר: 'מסיר שפה לנאמנים וטעם זקנים יקח', אבל זקני תורה איןין בן, אלא כל זמן שמזקינים דעתן מתישבת עלייהן שנאמר: 'בישישים חכמה ואורך ימים תבונה'."  
וראיתני<sup>15</sup> טעם נאה לבך בפירוש המשנה לר' ח. אלbek. לפי שסדר קדשים נקרא חכמה, שדרשו בגמרא (שבת ל"א ע"א) "והיה אמונה עתיך חוטן ישועות חכמה ודעת" על שהה סדרי משה. חכמה - זה סדר קדשים. לבן נסתויים סדר קדשים "תלמידי חכמים כל זמן שמזקינים - דעתם מתישבת עליהן - שנאמר בישישים חכמה ואורך ימים - תבונה".

יח. ומה נאה לפי כל האמור סיום מסכת טהרות וש"ס בולו<sup>16</sup> (עקבין, פרק ג' משנה י"ב):

"אמר ר' יהושע בן עתיד הקב"ה להנחייל לכל צדיק וצדיק שלש מאות וعشရה עולמות שנאמר להנחייל אוּהָבֵי יִשׁ וואוצרותיהם אמלא.  
אמר ר' שמעון בן חלפטא לא מצא הקב"ה כל מי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום שנאמר ה' עוז לעמו ייתן ה' יברך את עמו בשלום".

שכן - "דרךה דברי נעם וכל נתיבותיה - שלום".

---

14. מעניין שברש"י שבת דף צ"ו ע"א ד"ה "אחד המרבה" כתוב: "ברירתה היא" ובגם' שבועות דף ט"ו ע"א "זהתנייא" ולא "זהתני". ובסוגי המקומות תיקן במסורת ש"ס משנה י"ו והתנן.

אמנם רשי' ברכות דף ה' ע"ב "אי משומת תורה שלא אפשרה - שנינו אחד המרבה ואחד

המעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים" - כתוב: "שנואה היא בסוף מנהות".

15. והרמב"ם בפיהם"ש כתוב: "ולפי שנאמר בשאלות הללו שהאהה הזו אלו לא ארע לה שום פסול ולא ספק מכל הספקות והיתה עשרה והביאה קרבן עשיר לא הייתה חייבת אלא עופך אחד לחטא והיא מצوها אחת, וכאשר אירע לה ספק - הביאה שבעה... ואמר ר' שמעון בן עקשייה בדומה לך, כי זה דומה לתח"ח שבעזמן זקנתם ושיבתם וחולשת גופם תרבה חכמתם ויתחזק שכלם וIOSIFOV שלמות. (תרגום הרב קפאה).

16. וכן ראה היא תוספה מרירותא.

## השמחה – יסוד התשובה – יאיר דרייפוס

מצינו במדרש "אמר ר' סימון כתיב כי מי גוי גדול וכו'". ר' חנינה ור' יהושע אומרים איזו אומה כאומה זו שידעת אופיה של אלוקה, פי' מנהגי ודיניו. שמנago של עולם אדם שיש לו דין לובש שחורים ומטעטף שחורים ומגדל זקנו ואין חותך צפראני לפי שאין יודע איך יצא דין, אבל ישראל איןם כן לובשים לבנים ומטעטפים לבנים ומגלחן זקנו ומהתיכים צפראניהם ואוכלים ושותים ושמחים בר"ה לפי שיזועים שהקב"ה יעשה להם נס" ע"כ. ויתמה הראה מדרש זה – לשמחה-מה זו עשו. ובפרט לאור מאמר הגمرا בר"ה דף לב: "אמרו מלאכי השרת לפניהם הקב"ה, רבש"ע, מדוע אין ישראל אומרים שירה לפניך בר"ה וביו"כ. אמר להם, אפשר מלך ישב על כסא דין וספרי חיים וספרי מותם פתוחים לפניו וישראל אומרים שירה". וא"כ בר"ה מה לי שירה ומה לי שמחה.

על קביעת יום הדין בא' בתשרי דוקא, מבאר הר"ן במסכת ר"ה שני כווני מחשבה. טעם אחד – על פי הפסיקתא פסיקתא ב"ג, "בר"ה נברא אדם הראשון שעלה בראשונה עלה במחשבה, שנייה נתיעץ עם מלאכי השרת, בשלישית כניסה עפרו ברביית גבלו, חמישית רקסו, בששית עשו גולם, שבששית זרך בו נשמה, שמיניות הבניותו לגן עדן, בתששית נצווה, בעשירות סרח, באחת עשרה נידין, בשתיים עשרה יצא בדין. אמר לו הקב"ה זה סימן לבניין כשם שעמדת לפני בדק ביום זה ויצאת בדין, כך עתידך בניין להיות עומדים לפני בדק ביום זה ויצואים בדין, וכל זה אימתי – בחודש השבעי באחד לחודש. ומכאן סמן למה אדם נידון בר"ה יותר מאשר ימים".

טעם שני בר"ן, "שלפי שנträצה הקב"ה ביו"כ הוקבע יום סליחה לדורות". שני אספקטים מגלת הר"ן בדבריו – דין והתשובה.

אחד – "ומלאכים יחפזון וחיל ורעה יאחזון ויאמרו הנה יום הדין נ". ומайдך – "כבי ביום זה יכפר عليיכם לטהר אתכם".

לכורה, יש סתייה בין שני היסודות הללו. שהרי מטיבו של דין – שאין יודעים מראש את תוצאותיו. (ואי ידיעה זו היא אחד הגורמים המולידים את הפחד וכו'). המובן הכללי של גישה לפני משפטו של הקב"ה מתוך מתוך בוצעות הדין.

מайдך שנינו שבמוצאי יוה"כ "ירוצאת בת קול ואומרת לך אכול בשמה לחמרק ושתה בלב טוב את יינך כי כבר רעה האלוקים את מעשיך". וא"כ לבורה מתערערת המשמעות הנוקבת של משפט ממשי עם כל הסמלים של דין ולא סתם דין אלא זה שבו "ספרי חיים וספרי מותם פוחחים לפניו".

התשובה קדמה לבריאות העולם. (בראשית רבה פ' א ה) החשובה היא יסוד הוית העולם. התשובה בא משאיפה המעצמות כליה להיות יותר טובה ומצוcta" (אורות התשובה פרק ו).

ומתוך תפיסת התשובה כתופעה קוסמית, מניעים לתפיסה מהותית של תשובה היחיד, "התשובה הפרטית של האדם היחיד, وكل וחומר של הצבור, שואבת היא את כחה מקור החיים זה, שהוא פועל תמיד בעז פוללה בלתי פרסקת (אורות התשובה שם)".

"בעמך הווה של החיים המציאוטיים מונחת התשובה, מפני שהיא קדמה לבריאת העולם" (אורות התשובה שם).

לשן שני גישות לתשובה, זו הנמצאת בדרגה של יראת חטא, זו הנמצאת בדרגה של יראת הרומרות.

בדרגה של יראת חטא - העיר המרכזית הוא האדם הקטן, האגונענטרי המתפלל על כסו וכרכשו (וain לזלל גם במדרגה זו). בדרך כלל מתאפיינת תשובה בדרגה זו, ע"י הרבה מיסטיות ואמונה סתמיתILDOTITIOT, מין רצון נזוץ להיות "ילד טוב" לפני שמי". לא כך היא תשובתו של בעל היראה האמיתית. חשבון הנפש הוא בעל יסודות ממשיים, אובייקטיבים, הבוחנים ונוקבים עד תהומות נפשו של האדם. כאשר האדם נצב למשפט - מדל עצמו. שני משוררים לאותו אדם: הצד השופט, הבורותי, התובע את אמרתו. והצד הנשפט, המופיע בכל נאש מול טובו.

אין צורך להתרפק על דלתות המיסדיות בכדי לעמוד לדין. החטא אינו דבר רע בגלל שכך אמרה תורה. החטא מעורר געל נפש באדם. הסלידה מעוונת אייננה אשלייה דמיונית אלא מציאות ממשית. (כמו שמסופר על הרבי מקrück שאמר בלאג לתלמידיו "בسف", והלה במשך כמה חדשים כאשר שמע המלאה "בسف" - הקיא את בני מעך).

ובדרגת תבונה גבוהה יותר, חשף האדם את היסודות הטבועים עמוק בתוכו, ורצון התשובה היא רצון עצם החיים עצם.

הנה כי כן, הגענו להצעת הפרובלמה המרכזית בחיי האדם - היחס בין היסודות הפרמננטיים שבו לבין הסובייקט.

בדמיון תופס האדם את עצמו כנפרד מהעולם. וזה היא מחשבת הלב שארה תורה "וכל יציר מחשבות לבו רק רע כל היום". ולא לחנם כנתה התורה את מחשבת הלב הזו בשם "יצר". ידוע שנטילתו של האדם להמשך אחר הדמיון והתאות ולהנטק מהמציאות היא חזקה ביותר. העמותה הרisher עם החיים הוא מביעתיו היותר קשות של האדם.

התביעה מהאדם - הריאליות, המיציאות, ואבן זה הרצון היסודי באמן. (ואכן כך מציינו בפ', נצבים על התשובה, לשיטת הרמב"ן, "לא בשמים היא וכו'" כי קרוב אליו הדבר מאד בפייר ובלבך לעשותו" - כאשר הרעיון בפסקו הוא הרעיון עליו אנחנו מדברים - ההכרה בריאליות של התודה - החיים), רצון אשר הוא בעצם אינו תשובה לשאלת של "למה" ואיןנו תוצאה של סיבה שקדמה לו. האדם רוצה בחיים ורצון זה רוצה את עצמו. היא מקור, ראשית, אלוקים.

וזהו "אם פגע בר' מנול זה משכוו אל בית המדרש". כאשר בית המדרש הוא טmel לחכמתו של האדם. המאבק עם יצר הרע אינו בדרך מלחמה. מקור היצירות – בדמיון, בחסר החכמה, בחסר הריאליות. משכוו אל בית המדרש ושוב איננו יצר רע אלא חלק של התגלות האדם. ואט בן, הגענו לסוד הגשר בין שני האלמנטים שזכרנו לעיל.

העד הטובייטיבי שבאדם, הוא זה המיעיך את היהודיות, הנשמות, התושעה האנדיידואלית הפרטית וכדומה. עד זה הוא האדם עצמו.

אולם, היסודות הקיימים באדם – מציאות המה ולא דמיון. וגם כאשר הם סובייקטיביים – שרשם בשרש נשותו של האדם.

חפיסה האדם את עצמו – היא סובייקטיבית, אולם הוא עצמו – מציאות ממשית הcpfota לחוקים "ומותר האדם מן הבהמה אין".

ויבוא הנחתום ויעיד על עיסתו. כל אדם המעמיק מעט, תופס את אמיתות חייו כמשמעות (מוכן לעיתים גם למות בשבילים) ואין סתירה כלל לעובדה שאמיתות אלו נמצאות בסובייקט. ( מבחנה רצינלית, ברור שלפנינו פרדוקט, כי כפי שהקדמנו, אין הדמיון סובל את המציאות. הפתرون איננו בנתוח רצינלי, אלא בתבוננות בחיים עצם, בהם מתארדים היסודות).

הבעיה הנ"ל בא להכלל בטוי גם בתשובה. מעד אחד – רואה האדם את מעבו כמות שהוא, בתבוננות שאין עמה רגשות, פשוט הסתכלות של יוצר, ההוגה אך לשכלל את ייצורו. ומайдך ההשלכות הסובייקטיביות של חשבון הנפש. CAB על גודל החטא ומתחר בך עצקה מלב לישועה. "לב טהור בראש לי אלוקים ורוח נכון חדש בקרבי". עצקה הביקעת עמוקה הנשמה, לסורו נפש אמיתית, ככל שנאמר עליהם שמרקים עוננותיו של אדם. כזאת היא התשובה הרצואה, הביקעת עמוק החיים, והנוקבת עמוק נפשו של האדם.

הרעין הנ"ל מופיע במלוקת במסכת ראש השנה אם שופר צריך להיות כפוף או פשוט. ובארת הגمراה במסכת ראש השנה דף כו: "מר סבר כמה דכאיפ איניש דעתיה טפי מעלי ומר סבר כמה דפשיט איניש דעתיה טפי מעלי".

הפשיות שבאדם – מקורה בעמידה מול ה'. הכפיות שבו – ההכנה וכו' – מביאה את העדרים הסובייקטיביים של התשובה.

מן דאמר פשוט, סבור שעקר התשובה היא העמידה לנכח ה', בצורה ישירה, בחשבון נפש קונטראקטיבי – ריאלי. זה הבסיס למשפט.

ולא נחלק עליו התנאו השני רק מה ראוי להציג יותר, וסביר שהגדלת תשומת הלב עריכה להיות במדות, ברגישות למצוות של חטא, באירועות וכדומה,

על שמה, מבאר הרב קוֹק צ"ל בתקילת שבת ב"עלת ראה" על הפסוק "אור זרוע לצדיκ ולישרי לב שמה" בעמדתו על החלוק שבין "צדיק" לבין "ישר לב", "כפי מי שטהר את לבבו ועשה רצונו כרצונו של הקב"ה, הרי הוא דבק ממש בה' יתברך, בחיים האמיתיים ללא שום אמצעי כלל, אבל הcovesh את יצרו הרי רצונו נפרד הוא מצד עצמו", ושם בהמשך, "אבל לישרי לב שישרו רצונות כרצונות של הקב"ה, שהוא נושא לו מרומות כבוד גדול, הם מושגים בנפשם

עצם השמחה ולא רק באמצעות האור, והם רואים עולם בחייהם". השמחה היא הנביעה הטבעית מהאדם, הנובעת מעצם חייו, "שמחה בחור בילדותך". שמחת החיים היא גלויה של עצם החיים.

ואם כך הדבר, לא רק שהשמחה איננה זרה ליום הדין, אדרבה, היא הבסיס לדין. וכך נפסק בשוד"ע או"ח ס' תקצ"ז סעיף א', "אוכלים ושותים ושמחים ואין מתענין בר"ה וכו'". מצב זה של אכילה שתיה ושמחה, עדות היא לאמונתו של האדם, בתשובה, באמת, לא כפיקציה אלא בנסיבות.

ולפי זה תוכל לבאר שמה שנאמר במדרש "אוכלים ושותים ושמחים ובתוחים שהקב"ה יעשה להם נס" – היה הנתנתן; אם מגיעים לתפיסה של יום הדין על בסיס של "אוכלים ושותים ושמחים" – זו דרך בטענה לשובה האמיתית.

# עינויים בשתי הלוות תשובה להרמב"ם - צוריאל ויינר

בפרק א' הלכה א' מהלכות תשובה כותני הרמב"ם: "כל מצות שבתורה בין עשה בין לא עשה, אם עבר אדם על אחת מהם ... כשהיעשה תשובה וישוב מחתאו חייב להחזרות... . כיצד מתודין, אומר: "אנא השם, חטאתי עויתי פשעתי לפניך ועשתי לך וכך...", וזהו עיקרו של ידו". לבארה י ש כאן דבר תמורה. הרמב"ם מדבר על החיוב להחזרות על עבירות בק של מצות עשה ובין של מצות לא עשה. והוא פוסק שבתודוי אדם חייב לפזר את החטא (ע' פ"ב ה"ה). אם כן, כשהרמב"ם מציג לנו את תמצית הודי, מודיע הוא אומר רק "ουשייתך וכך" זהה ודורי על עבירות של מצות לא עשה, ולא מזכיר פירוט הודי על שלא קיים מצות עשה? ועוד, בפרק ב' הלכה ר' כתוב הרמב"ם: "אף על פי שהתשובה והצעקה יפה לעולם, בעשרה ימים שבין ראש השנה ויום הקפורים היא יפה ביותר ומתקבלת מיד". ولכארה גם ענק זה קשה. כיצד ניתנת הגבלה של זמן - תקופה עדיפה - לתהילך של תשובה? בפשטות, תשובה מועילה באותו מדה בכל עת ובכל שעה שייהודי זוכה לדרגה רוחנית זו. איך אפשר ליחס עניין של התפתחות רוחנית לזמן מסוים של השנה, שבו היא "יפה ביותר"?

כדי להבין את הרמב"ם, علينا להתבונן במרכיבים הרוחניים של מצות לא עשה ומצוות עשה. במדות לא עשה מתכוונת התורה לכך שהאדם ישתלט על הנטיות הטבעיות שלו, ויכוון וידירק את הנזונים האלה. כשרון זה להדריך את טبعו וליצור פער בק הנטייה מצד אחד והביזע המיידי שלו מצד שני הוא המוציא את האדם ממצב של בעל חיים מפותח בין שאר בעלי חיים ומעלה אותו לדרגה הבעלנית של האנושות. התורה דורשת שהאדם לא יהיה משועבד למגמי תביעות של הנזונים שבמציאות אשר בתוכם הוא מגיב בצורה אוטומטית, אלא התורה אומרת לאדם שהוא מסוגל, וכך הוא חייב, לקפוץ לתוכו עולם של רוחניות, לתוכו עולם של אפשרויות בלתי מוגבלות לגמרי על ידי המציאות, לתוכו עולם שהברירה החפשית והשכלית שלו משחררת אותו משועבד הנזונים ונונתנת לו את הכבוד העצמי של האדם. רק בן אדם יכול לומר בקול רם "לא" לשביעה מיידית לטובת שביעה יותר מופשט זוכה לתואר "אדם". ובתור אדם, התורה רוצה שישתמש בכך היiorה שלו להפוך נזונים פשוטים למציאות חדשה. עליו ליצור מתחם העולם הטבעי והנטוני יצירות חדשות ומקוריות - אבל רק למטרות שהتورה מחשיבה אותן כחיובית. מצות העשה קובעת את המטרות, את המאפיינות החדשנות שאלייהם יהודי צריך לשאוף להגיע.

לכן, כאשרם עובר ועשה מעשה שלילי, הוא עובר על שני היסודות האלה. זה שקוע בתוך המאפיינות שלו, בתוך עולם חסר גמישות כלשהו, שמננו אינו יכול להשתרר. וגם, כאשר הוא משתמש בכך היiorה שלו, הוא משתמש בו באופן שלילי שאינו בונה ואינו יוצר אלא הורס ו"נסוג אחורי". כאשר אדם עובר על מצות לא עשה ופועל בצורה שאינה נכונה, הוא סותר את היסודות של מצות הלא עשה וגם של מצות העשה. לכן, כשהרמב"ם אומר בפירוט הודי

"ושיתני בר וכך" כולל בתוכו וDOI גם על כשלונות בקיום מצות עשה וגם עבירות על מצות לא תעשה.

לפי מה שהסבירנו, עקרון התשובה, וביטויו בודוי פה, הוא יציאת ושחרור מהגבלות של העולם הסטטי והמצוות והחזרה להכרה בעולם הדינמי והרחיב שבו יש אפשרות שוננות של התפתחות. אם כך, מובן העניין של זמן מיוחד שבו תשובה "יפה ביותר ומתקבלת מיד". זמן הוא נתון אחד בתוך המערכת של תנאים מהם מרכיבת המציאות, וקביעת הלהכה של העשרה ימים של תשובה אומרת לנו שUIKitר התשובה היא ב"זמן שמהווים לזמן". בין ראש השנה ויום הכיפורים אדם חייב להרגיש עצמו מעל הגורם של זמן, שאין הוא נמנע מתשובה בגלל הרגליו שנוצרו במשך כל השנה, ואפילו במשך כל שנות חייו עד היום. בין כסא לעשור נמצא האדם במצבות מיוחדת וחדרה של זמן, במימד רוחני שבו נהך להתפתח ולהשיג ולקיים את הפוטנציאלי שלו.

המצוה המיוחדת של תשובה בימים האלה מסמלת ומורה כיצד להתייחס לנוחנים אחרים בתחום המציאות כגון הזמן, על האדם ליצור מציאות חדשה של זמן שמהווים לנוחון הרגיל. כך לגבי הגבלות של מקום, של אפשרות פיסית, של כדור הארץ אינטלקטואלי ורוחני, של הרגשות האנוכיות - בכללן חייב יהודי במסגרת תשובה והתפתחות רוחנית לפרוץ את הגבלות, לנצהם ולהתעלות עליהם.

זה גם הלקח שהחיבים להוציא מותו המצויה "הזמןנית" של תשובה, לעובדת ה', בכל השנה ובכל החיים. וכך אמר הרמב"ם (פ"ג ה"ד): "לפיכך חייב כל אדם שיראה עצמו כל השנה כולה כאילו חציו זכאי וחציו חייב, וכן כל העלם כולו כלו כבף חובה וגרם לו השחתה". עשה מצווה אחת הרי הכריע את הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכוף חובה וגרם לו השחתה. עשהמצוה אחת הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכוף זכות וגרם לו ולهم תשועה והצלחה וגור". אדם עלול לומר על פי הנוחנים שרואה לפני עיניו: היהתך שמעשה אחד בין רבבות מעשים במשך שנת החיים יכול לקבוע את הגורל שלו וכי אדם אחד בין המיליארדים שבעולם יכול להכריע את הגורל של כולן? היהדות עונה לתמייה זו. בחשוב מוחלט. אמונתינו היא שיש עולם אחר הנמצא מעל למציאות הקיימת, שבו חייב האדם לחיות את החיים המוסריים שלו. רק בתוכו הוא יכול לחיות והתפתח כאדם מכובד וחפשי הבוחר לעצמו לשוב וללכת בדרך ה'.

## עלמות ואלמות – חיים וינר

### א) מראות

אדם הוריצה לראות את עצמו, הריהו עומד מול מראה ומסתכל בה. למעשה, ניצב האדם בפני מראה גם בהיותו חברה, והוא יכול לראות את השתקפותו ע"י הסתכלות בחבריו. אך עליו לדעת עובדה חשובה: הרבה מראות מהסוג הזה הן עמוקות, ומיפויו בהן תМОנות מעוותות; לפיכך, קורה לפעמים שמעלותיו של האדם משתקפות בהן חסרונות, וחסרוןותיו – כמעלות.

בדרך כלל, בוחר לו האדם מראה-חברתית באופן סטמי, ועמד מולה באותו איזור צר, שמננו נראית השתקפותו בחיוונית. אולי נשאלת השאלה: כיצד יכול האדם למצוא מראה ישירה ומלוטשת, אשר תשקף את תМОנותו האמיתית מכל הזויות? להבנת הענין, עלינו לעיין בספר בראשית.

"ויקח ה' אלקים את האדם ויניחו בגן עדן ל עבדה ול שמן רה". לפי הנחת היסוד שהעולם נברא מושלם, בלי חסרונות, קשה להבין מה מקום של העיטה והשמירה בתוך גן עדן. אך התשובה לבעה זו ניתנת לנו יום-יום, כאשר אותו נתקלים בתופעות שונות שהתרחשו בטבע ובאדם, הפוגמות בשלמות הכללית, תופעות אלה מאלצות אותו לעבד כדי להתגבר עליהן, ולשמור שלא יחוור על עצמן בלבוש חדש.

האדם הראשון יוכל היה למצוא הסבר לצו العليון "לעבדה ולשמרה", אילו היה צופה בשינויים המתחוללים בטבע שסבירו, והגורמים לפגימת השלמות שבועלם. מתווך זדיעה שחוקי הטבע נבראו מטעמים, ואין יכולם להשתקנת מעצם לכוון שלילי, הוא היה מבין הכל תלוי בו ו בשלמותו; והקיים איתו לא מראה המשקפת את שלמותו כאדם. אך האדם לא גילה את דרך עז החיים מתווך הרמזים שבבריאה: "ולאדם לא מצא עדר בגדו"...

... "ויבן ה' אלקים את הצלע אשר לקח מן האדם לאשה, ויביאה אל האדם". חלק מעצמו של האדם הפך להיות אשתו-מראהו, ותפקידה להיות "עדר בגדו". תחילתה עליה למצוא את תפקידו "עדר" של האיש בהתלוותו, בכך שהיא משקפת את תМОונתו, אח"ב עליה להיות "בגדו", ככלمر לעלות לדרגה שבה הוא מצא, כדי שתוכל להיות לו שוב ל"עדר" בשלב הבא של עליות המשותפת<sup>(1)</sup>.

"וישלחו אלקים מגן עדן לעבוד את האדמה אשרלקח שם".

האדם נשלח לעולם של מראות עמוקות, שבחן משתקפות תМОנות ובלתי צפויות:

"וקוץ ודרדר תcumיה לך...", למעשה, השיג האדם את אשר ביקש: לדעת טוב ורע.

מאז חטא הקדמון, רק ייחידי סגולה זכה להבין נכונה את המשתקף מבעד למראות העמוקות:

"כל הנביאים נסתכלו באספקלריה (=מראה) שאינה מירה, משה רבינו נסתכל באספקלריה

(1) האדם אמונה ראה את המראות שהקב"ה ליטש עבורי, אך הוא הח

- תמוונתו שהשתקפה בהן, ואותן מראות הן שהביאו את הפיתוי לחטא הראשון; תחילת מצב הנחש, נציג המראה שבטבע, ו Ach"b מעד אשתו – השתקפותו.

(ב) ה"הרף עין"

חי האדם חולפים בתחום הנקודה שמחברת את העבר עם העתיד; אך אם נתעכט מעט בתחום ה"הרף עין" המכונה הווה, ונבדוק את הענין بصورة מדעית, נגלה דברים מעניינים. קיימים כוכבים בשםים, המרוחקים מכדור הארץ מרחקים עצומים, הנמדדים ביחידות של שנים-אור (שנת-אור: מרחק של כ- 9 ביליאן ק"מ, שהוא המרחק אותו עוברת קרן אור בחללtsky שמשך שנה אחת). אם נסתכל על כוכב מסוים, שמרחקו מכדור הארץ הוא 5 שנים-אור, הרי שהוא הגיע לעינינו היום, עזב את הכוכב לפני 5 שנים; ואם יקרה שהכוכב ייכבה באופן פתאומי, אנהנו נדע על כך רק בעוד 5 שנים. ההסבר הוא בכך שקרני אור שעוזבות את הכוכב, אין קשרות אליו יותר, ויהן ממשכות בדרך כלל בלי קשר למה שקרה אליו בכוכב.

מכאן מסתבר, שהכוכב ייראה בכדור הארץ במשך 5 שנים אחרי שהוא כבاه. בגוף האדם קיימת תופעה דומה: קליטת התחשות ע"י החושים. אם אדם קולט תחושה באחד מהושיו, הוא יודע על כך רק כאשר המידע מגיע לו מהו, ככלומר, אחרי זמן התרחשותה המשמעותית. מכאן, שהאדם קולט במוחו רק זכרון דברים מן העבר, ויתכן שבשעה שהמידע מגיע למוח, התופעה שגרמה לכך כבר אינה קיימת במציאות.

ירצא מזה, שבמשך כל ימי חיינו קיים ספק, האם המציאות שסובבת אותנו, אכן קיימת באותו רגע שהיא מגיעה לנו. לפיכך, אפשר לקבוע, שההוו שאננו חיים בו – הנו דמיוניים...

(ג) בחלום יעוף

התמונה שנראית במראה הרגילה, היא תמונה הקיימת במציאות שבתוך המראה; אך אם נשנה את מקום המראה, התמונה הקודמת נעלמת ממציאות זו. נוכל אפילו, לקרוא למשתקף מבעד למראה: "מציאות דמיונית".

אפשר לעורק עתה השוואה בין ההשתקפות שבמראה לבין ההוו הדמיוני שלנו, ולקבוע: המציאות בעולמו היא דמיונית. מכאן ניתן להניח שקיימת מציאות ממשית ונعلاה, אשר מציאותנו הדמיונית היא השתקפותה; ואני לא יכולם להשיג זאת בשכלנו, מכיוון שבתוך מציאות דמיונית לא קיימים מושגים ממשיים...

(ד) קיום

התופעה היחידה, שהאדם יודע על קיומה בדיקת ברגע התרחשותה, היא החשיבה. האדם חש וחי את מחשבותיו ברגע שהן חולפות במוחו, ולא קיים ספק בדבר מציאות המשמעות באותו רגע. בתפילה שלפני הנחת תפילה נאמר: "... וְלֹרֶאשׁ נֵגֶד הַמּוֹחַ, שְׁהַנְשָׂמָה שְׁבָמוֹחַ עִם שאר חורי וכוחותי כולם יהיו משועבדים לעבדתו, יתברך שם". מכאן רואים שהנשמה, מהותה האמיתית של האדם, נמצאת במוחו. – האם במוח נמצאת אותה "מראה אלקטית" המפרידה בין

מתוך האמור באז, ניתן להסביר את הבחירה החופשית שניתנה לאדם בצורה הבאה: אדם יכול לבחור בדרך חיים, אשר תהיה השתקפות נכונה של מהותו האמיתית, וכך יפרק את עולמו הרמוני לבר-קיימא; מצד שני, רשאי הוא להיות בלי שום קשר עם העולם הנעלם, וכך עברת שמו דרך ה"מראה" לתוך עולם הדמיון.

#### (ה) הتورה והמצוות

משה רビינו השיג ברוח הנبوאה את המצויות הנעלם, ובכתב בתורה מפי הקב"ה כיצד אפשר לחיות חיים של ממש בתוך המצויות הדמיונית שלו.

ההדרכה המפורשת באשר לאורח החיים האמתי של האדם, נמצאת במורה-הדרך לעולם המראות – התלמוד. חז"ל מפותת ששורטטו בידי חז"ל ונסדרו בתלמוד, מצא האדם את דרכו במכור המראות המעמוקות. ה"מפותת" הללו נערכו بصورة מדוקדקת: תחילתה נחקרה העקרונות המדוייקת של ה"מראות" ע"י ההסתכלות בהן מורות שונות; ואחרי הבנת משמעוֹן האמיתית של ההשתקפות המעוותות, פסקו חז"ל את ההלכות בהתאם לעקרונות שבתורת-משה. מרות וקיימות תלויות בין עקרונות ה"מראות" לבין אורח-ה חיים של בני-האדם, חיבטים גדולי הتورה בכל דור לעדכן את ה"מפותת", ולהוסיף בהן פרטים שמתחדרים בתקופתם. אחורי לימוד ה"מפותת" המעודכנות, יכול "תלמיד ותיק" להורות הלכות שכבר נאמרו למשה מסini. הتورה והמצוות מלמדות את האדם מהי מהותו האמיתית, ומאפשרות לו ליצור זהות בין בין נשותו. אדם המקיים את הפסוק: "שוויתי ה' לנגיד תמיד", יכול להתקרב ולהתוט משלחת, שמננה ניתז הניצוץ האלקטי המפעם בקרבו.

#### (ו) הכנות לקראת...

מול ה"מראה" שבפרוזדור, עומדות נשמות ומודדות לעצמן "מלבושים". הן מתחכחות על ה"השתקפות" שבוחר ה"מראה האלקטי" ובוחנות אותה. לעיתים קורה שה"השתקפות" נעלמת בעולם הדמיוני שבוחר ה"מראה".

אם ה"השתקפות" עומדת בנטיות ושומרת על קשר חזק עם נשמה, כאשר מסתירים הזמן המוקצב להכנות, urzבת הנשמה את ה"מראה" שבפרוזדור, ופונה עם "מלבושיה" לעבר הטركליין...

#### (ז) גן עדן

"תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא". (ברכוות ס"ד, א') האם אפשר לומר, שהעולם הבא הוא רק תמונה השתקפות של מעדות נعلاה יותר ומוסלמת יותר? אם כן, לא קשה לשער במה עוסקים שם תלמידי חכמים; הם לומדים כיצד להתקרב אל הניצוץ האלקטי החדש שנתגלה להם, ומכינים את העעד הבא בשבייל הרים,

אם נראה את "גַן עֲדָן" כ"גן עַד-אֵין" (או: אֵין-עַד), ונבחן את החיים כהתאחדות מתחמדת עם ה"אחד", נוכל לנשח את חוקת החיים במשפט אחד:  
יצירת אחדות זההות בין מהות והשתקפותו ע"י העלה והתעלות.

# **נדבי העיר והארץ**

# מצות עליה לרגל בעבר ובהוּה – שמעואל וינברג

בכדי לעמוד על אפשרויות קיום מצות עליה לרגל במשמעות השונות בחיה עם ישראל יש לבקר את גדריה העיקריים של המוצה והתנאים הדרושים לקיומה, תוך כדי עמידה על מושגים מרכזיים ומקורות אחדים בעניין זה. علينا לעסוק בשלוש שאלות עיקריות:

א) האם מצות עליה לרגל היא מצוה התלויה בארץ או לא. הנפ"מ בחקירה זאת תהיה האם בדבר היתה מצות עליה למשכן וכמובן האם קיימת מצות ראייה בזמנם הבית לבני חוץ לארץ.

ב) גם אם נניח שראייה היא מצוה הקשורה לא"י, ממתי החלו לקיים את המוצה, בהבננסם לארץ (גלגול), בשילוח, בנוב וגביעון, או רק עם בנייתו ייחמ"ק.

ג) האם בימינו ישנה מצות ראייה, או מאחר שהרב המקדש בטלה.

בשאלה א', טפו הרבה מהפרשנים האחראונים. יש האמרים (הכתב והקבלה, שמוט ל"ד) שמצוות זאת תלויה בארץ מאחר שנאמר: "ולא יחמוד איש את ארצנו בעלותך...". והכוונה היא ארץ המיזוחת לנו, א"י. מצוה זאת דומה לכל המצוות, שנאמר בהן "כי תבואו אל הארץ" או "כי יביאך ה' אלוקיך אל הארץ" ובכדו. ובדומה לכך על הפסוק "שדרן לא תזרע כלאים" – דורשת הגמara (קדושים ל"ט), שדר המיזוחת לנו, למעט אדמת חוויל. על דרך זאת הם מסבירים את דרשת ר' אמר (פתחים ח'): "כל אדם שיש לו קרקע עולה לרגל ושאין לו קרקע אינו עולה לרגל", הכוונה קרקע בא"י דוקא. בפשטות גם החוסר בפתחים (ג' ע"ב ד"ה אליה) סובר כך. הוא שואל שם על ר' יהודה בן בתירא מודוע לא עליה לרגל לא"י להקריב קרבן פסח, ותרץ: "י"א שלא היה לו קרקע או ז肯 היה... א"ב נציבין חוויל היא דמוכח בספריה". נראה מדובר שבחו"ל אין מצות עליה. (ובכן בפיסקי חוס', שם, ט').

אולם, יש המפרשים (שאלות ותשובות ייעוץ, קכ"ז) הסוברים ש"ארצנו" לא דוקא א"י אלא לא יחמוד איש כל ארץ פרטית שלו גם כשתעלת מותו לקיים המוצה. הדרשאה של ר' אמר אינה קשה לדעה זאת.

א) הרמב"ם השמיטה מהלכה וכונראה שטובר שאין צריך קרקע.

ב) אפשר לפרש שדין זה נאמר דוקא כשהאין ישראל שחיים על אדמות כגון בית שני, שהיו רבים בחו"ל עליהם נאמר "מי שיש לו קרקע עולה". יושבי א"י, גם מי שאין לו קרקע יכול לעלות. (אולי משום שאין אדם שאין לו ד"א בא"י ואפילו מכיר קרקע הרי זו מכירת פירות והקרקע חוזרת ביובל).

ועוד, חוס', בב"מ (קי"א ע"ב) כותב במפורש שמצוות הגוף אין ממעטם חוויל ממנה מהמלה "ארצך". יתר על כן, המשנה בקדושים (ל"ו) קובעת: "כל מצוה שאיןה תלויה בארץ נהגת בין הארץ לבין בחו"ל". ומסבירה הגמara: "AINAH TLOIA BAARZCHI" – כל מצוה שהיא חובת הגוף כגון שבת ותפילה. לפי זה מצות ראייה שהיא חובת הגוף תנагג גם בחו"ל. (הדעה

הקדמת אולי מתחה את הראה מהמשנה בכרך שאין למדין מן הכללות ומצות ראה תהיה יוצאת מהכלל). (על פי דעה זאת, ניתן להזכיר את השאלה האם בהיות בני"י במדבר התקינה מצוה ראה בעליה למשכן או לא).

כאמור לעיל, גם אם נניח שמצוות ראה היא מצוות התלויה בא"י יש לשאול ממתי החלו לקיים המצואה. הרמב"ן (דברים טז, ט') כבר הסתפק בשאלת זאת וכותב: "... וכן אמר שלוש פעמים בשנה יראה כל זכור במקום אשר יבחר. ולא ידעת אם לומר כי לאחר שיבנה ביהמ"ק לא נאסר להקריב קרבנות הרגלים אלא במקום הדוא אשר יבחר ה', בטעם שאמר לא תוכל לזרוח את הפסח באחד שעריך, או שיבאר כאן שלא יתחייב לעלות לרוגל עד אשר יבחר ה' מקום לשכנו שם". לעומת זאת התורה צottaה כאן שמצוות ראה תחול רק לאחר שיבחר ה' מקום לשכנו, או שהמצוות חלה כבר קודם אלא שהتورה מצוות כשייבנה המקדש לא יעלו לרוגל לכל מקום אחר אלא למקדש כפי שצottaה בקרבן פסח.

כדי להגיע למסקנה על שאלות אלו יש לבדוק בתנאים שהציבה התורה לקיום המצואה, ומקור לכך הוא הכתוב: "שלוש פעמים בשנה יראה כל זכור את פניו ה' אלוקין במקום אשר יבחר... . ולא יראה את פניו ה' ריקם" (דברים טז, ט').

נראה מכאן שיש צורך בשלושה תנאים:

א) מקום אשר יבחר ה'. ב) יראה את פניו ה', - מקום השראה שכינה. ג) לא יראה את פניו ה' ריקם - מקום הרואוי לקבלת עולת ראה.

אמנם ברגע להכרחיות התנאי האחרון ישנו ובוחן. בספר מקדש-מלך לרבי פרנק (ע' י"א) מביא נבדו ר' יוסף כהן בשם הנודע ביהודה שישנה תלות בין הדברים, וחיבור עליה לרוגל קשרו להבאת הקרבן (שלמי חגיגה ועולה ראה). ואפילו אם נאמר שם"ע של ראית פנים איננה קשורה בלבד "לא יראו פניו ריקם", מעצם סמיכות שתי המצוות יש לומר שהتورה דורשת לקיים מ"ע של ראה במקומות הרואוי לקבל קרבן. במקומות שאין להביא קרבנות אלו מסיבות שונות אין גם מצות עליה לרוגל. בניגוד לכך טובר ר' שי' זווין שליט"א, שבמקומות שפטור מעת ראה אפשר לקיים מצות ראית פנים גם בלי קרבן. (עדין ספר הקהל, הוצאה מוסד הרב קוק עמ' קל).

עלינו לבדוק בכל מקום שבו היה מרכז רוחני של העם כיצד נהملאו ג' הדרישות הללו, ובכדי לקctr נבדוק בשלושה מקומות בלבד: מדבר, שילה ומקדש.

מדבר - אם קיבל את הנחה למצואה ראה קיימת גם בחו"ל, יש לומר בפשטות שבמדבר היו גם שלושת התנאים הדורושים, שהרי המשכן היה מקום אשר יבחר ה', השכינה שרתה בו ונתן היה להקריב על המזבח עולות. כן מוזכר בספר "הר המוריה" על הלכות בה"ב (פ"א, ה"א): "ונראה לי כי כל שכן במדבר שהיה עליו לרוגל לפי שאז היה המשכן בשלמות עם הארון וудיף מבהמת טב וגביעון (שם הארון לא היה) ולמה יגרע فهو לענין עלית הרוגל שכולם היו חייכים לעולות וליראות את פניו האדון ה' צבאות שלוש פעמים בשנה. וכן משמע קצר מלשון רבנו (הרמב"ס) כאן, שהציוו ועשו לי מקדש היה לעניין עלית רגליים ג"כ וזה הוא ג"כ במדבר". (הוא יצא מתחר הנחה שבנוב וגביעון הייתה מצוות עליה לרוגל וראיתו מהרמב"ס - היא שכותב: מצות עשה לעשות בית לה' ... וחונגן אליו שלוש פעמים בשנה", וממצוות זאת הייתה גם בנוב וגביעון לדעתו).

אמנם יש לדzon בכוונת הפסוק "מקום אשר יבחר ה". האם הכוונה למקומות שיש לו קדושת מקום קבוע בפני עצמה או גם מקום המזוהה זמנית בגל המשכן שעליו נקרא-נבחר. ר' גרשום (מנחות צ"ה ע"א) סובר שלמשכן יש קדושת מקום, ולפי חז"ט לפחות כל זמן שהמשכן עומד במקומו היה לו קדושת מקום, מילא שיבחת מצוות עליה לרגל. אלם במשך חכמתו מוחכר כמה פעמים שרך למقدس הייתה קדושת מקום עצמאית ולשאר המקומות והזה קדושת ירייעות בלבד. בוגדור לבך, משמעו מרש"י שלא היה עליה במדבר. הואפרש את הפסוק (שםות לד, כד) "שלש פעמים בשנה... כי אוריש גויים מפניך והרחבת את גבולך - ואותה רוחק מבית הבחירה לאינך יכול לראות לפני תמיד, לבן אני קובע לך שלוש رجالים הללו". כלומר, באדרץ שבו רוחקים מהמרכז, מהמקדש, צוותה התורה לעלות ני, פעמים בשנה, אך בשכנן כאשר ממלא קרוביים לקב"ה ולמרכז הרוחני אין צורך בעליה לרגל.

בן כותב גם הרמב"ן לגבי המצוות שנצטו בימי ישראל במדבר (דברים יב, ח): "וזאת לנו חייב להביא בכורות ולא מעשר בהמה ומעשר שני. והנה לא יביא בחזוב למשכן כלל ואפילו ברוגלים לא נחייב לבא שם". (דבריו מבסיסים כנראה על מה שכותב לעיל בכוונת הפסוק "לשכנו תדרשו" והוא מבין שבמדבר אין זה מקום לשכנו של ה' ולפיכך לא מתמלא התנאי של "מקום אשר יבחר").

אולם שיטות של רש"י ורמב"ן צריבה עיון. שהרי מפורש במסכת חגיגה (ו, ע"א) "קסברי ב"ה עולה שהקריבו ישראל במדבר עולת תמיד ה". זב"ש סבירו עולה שהקריבו ישראל במדבר עולת ראה הוואי". וסבירו בגמרא שנחאלקו ב"ש וב"ה האם עולת ראה ישנה לפני הדיבור (כלומר לפני מתן תורה) או לא. משמעו שלאחר מתן תורה כולן מודדים שישנה עולת ראה וממלא מובן שקיימת מצוות ראה (ואפשר לרוחות ראה זאת).

שליה - שליה מילאה את כל התנאים הדורושים למצודה.

א) היא בא"י. ב) לאחר כיבוש וחולקה (לכל אחד יש קרקע משלו). ג) מקום נבחר. ד) מקום שכינה. ה) מזבח הרاوي לקרבנות עולת ראה.

מקום נבחר - ספרי (דברים יב, ב): "לא תעשון כן לה' אלקיכם, כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלקיכם מכל שבטייכם לשים את שמו שם, לשכנת תדרשו ובאת שמנה". לשכנת תדרשו - זה משכן שליה". (אם כי יש לומר שליה הייתה מקום נבחר לשעה וזאת כוונת הפסוק "וימאים באהל יוסף ושבט אפרים לא בחר" ורמז באן לאهل = משכן שליה.).

מקום שכינה - "בשלשה מקומות שרתה שכינה על ישראל: שליה נוב וגבעון, ובית עולם". (זבחים קי"ח ע"ב).

מקום מזבח - היזת ומשבאו שליה נאסרו כל הבמות (זבחים קי"ב) נעשה מזבח שליה ראוי גם לעולות ראה אע"פ שהן עולות היחיד. (ובודאי בן הדבר לפי מה שmoboa בתורת הקודש בשם הקרן אורה בזבחים (קט"ז) המוכיח מדברי הרמב"ם שישנה מצוות ראה בבמה. וכן באור שמח, (חגיגת פ"א ה"א) פשוט לו שעולות ראה היא חובת היחיד ואין קרבנה בבמה. בוגדור לכך סובר המל"מ שם שעולות ראה היא חובת היחיד ואין קרבנה בבמה, אם כי אפשר לומר שגם למלא"מ שליה הייתה יותר מכמה של נוב וגבעון).

במגילה (י' ע"א) נזכר שאין בז שילה לירושלים אלא שמה הבדלים בלבד, ולא הזכרה שם מצוות ראה. משמע שהיתה מצוות ראה בשילה, (תורת הקדר, ח"ב, סי"ב).

עדות לקיום המצויה בתקופת שילה מוצאים גם במקרא ובמדרשי חז"ל. "ועלה האיש ההוא מימים ימימה להשתחוות ולזבוח לה" בשילה" (שמואל א', א) ומובא במדרש: "שלא בדרך שהה עולה שנה זו הלך בשנה אחרת בשבייל שישמעו ישראל ויעלו עמו לרגל". וכן: "ויהי היום ויזבח אלקתה" - ריב"ל אמר, זה יומם של עצרת. הרי שבעצרת עלה. (שם א' ח').

גם הרמב"ן שהזכיר לעיל, שהסתפק אליו המצויה חלה רק בביהמ"ק בירושלים, נראה מleshon שבשילה אפשר ג"כ לומר שנטקימה המצויה. משום שנקט בספיקו את הלשון "או שיבאר כאן שלא יוחייבו לעלות לרגל עד אשר יבחר ה' מקום לשכנו שם". ועל שילה נאמר "ויקלו כל עדת בני ישראל שילה וישכינו שם את האל מועד". הדבר גם מתבטא בהבדלי הלשון בין משכון שילה לעתם במה נוב וגבוען וכח".

אע"פ כן חולק בעל ה"פנימים יפות" (סוף פרשת פנחס) על כל מה שהבאנו. הוא אומר: "שלא היה חיזב לעלות לרגל כל זמן היזtan בשילה משם דכתיב המקם אשר יבחר ה' היינו בית הבחירה שהוא בית עולמיים". את הראות שהבאנו לעיל יזהה בעל הפנימים יפות. א) שילה נחשבת מקום נבחר רק לר' שמעון שסובר שהכמונות נאסרו בתקפה. אבל לר' יהודה שמתיר את הבמות אין זה מקום נבחר. וכן ב"תורת הקודש" (ח"ב סי' ב') מביא דעתה שישילה אינה מקום אשר יבחר ה' אלא ישראל בחרו מעצם וזמן זה היה במוות מותרות. ב) את הראות מהפסוקים ניתן לדחות כבר שהעליה הייתה לשם מצויה בعلמא לא מפני חובה מהתוורה. ג) גם מהמדרשים ניתן להוכיח שז היזה מצויה בعلמא שכן החבר ב"ילקוט שמואל": "אמר הקב"ה לאלקנה, אתה הכרעת את ישראל לכף זכות וחונכת במצוות בה שהיתה עלה עם בני ביתך והיית לך ברוחבה של עיר...". משמע שהיא כאן רק חנוך במצוות לפני קיום המצויה בביהמ"ק. (אמנם בפשטות חנוך במצוות ממשועתו חנוך למצואה שכבר קיימת).

מקדש ירושלים - כבר הזכיר לעיל ספיקו של הרמב"ן האם ה cholha מצוות עליה לרגל עוד לפני בניית הבית או רק עם בנייתו. דברי הרמב"ם שהוזכרו קודם בתורת ראה שכבר נוב וגבוען על ררגל, יש המבאים ממן ראה הפוכה. הרדב"ז כותב על דברי הרמב"ם: "וחוגגין אליו שלוש פעמים בשנה - זו מצויה בפני עצמה היא. וסמך אתה כאן להודיע מעלת הבית שצוה הכתוב לעלות ולראות בבית הזה שם השכינה שרואה", כלומר המצווה התקינה דוקא במקדש בירושלים. וכן נראה מleshon ה"חנוך": "שנצטווינו להראות כל זכר בירושלים בבית הבחירה שלש פעמים קב"ם...". (מצווה תפ"ט). וראיה מהמדרש המפורסם: "שיד המעלות לדוד, שמחתי באמוריהם לי בית ה' נלך". אמר דוד לפניו הקב"ה, ורבש"ע שמעתי בני אדם שהיו אמרים מתי ימות זkan זה ויבא שלמה בן ויבנה בית הבחירה ונעלה לרגל" (מכות י"א). הרי שעדי אז לא נהגה מצוות עליה. (כמובן, לדעתם שהוזכרו שהיתה עליה לשילה וכן הסוברים גם בנוב וגבוען היהת המצויה, הם יאמרו ששנאיפתם של בני דורו של ה' היהת לעלות לרגל לבניין ביהמ"ק ולא לבמה בלבד. ועיין תכלת מרדכי במדבר, ל"ג א').

אפשר לומר שיסוד המחלוקת נעה בבעיה האם מוצות ראייה קשורה למקדש או לבית הבחירה וכידוע אלו שני מושגים שונים. מקדש הקשור לפוסוק "מקום אשר יבחר" וכיודע אלו שני מושגים שופטים. מקדש הקשור לפוסוק "מקום אשר יבחר" ובוונתו מקום קרבנות והשראת שכינה. (ובכן מצינו גם בתים נקיים נקראו מקדש שנאמר "והשימורי את מקדשיכם" (ויקרא כו, לא), אלו בניו בתי כנסיות). מקדש היה גם בשילה, נוב ונגנון. בית הבחירה – כולל גם את התנאי שמדובר במקדש לעולם ועם בחירתו אי אפשר להעבירו למקום אחר. בכך מסביר בעל ה"תכלת מרדיבי" גם את ספקו של הרמב"ן, האם עליה קשורה למקדש או לביתבחירה. אכן, לגבי מוצות ראייה ניתן אולי למוצא את שני המושגים. נזכר "אל המקום אשר יבחר ה" (בית הבחירה), אולם נזכר גם הביטוי "לשכנ שמו שם" (שמשמו משכנן עראי) בוגוד לבתו "לשומ שמו שם" שנאמר על בית הבחירה ומשמעותו שימושה של קבוע, ולפי זה הכוונה למקדש.

אחר החורבן – אמנם ר' צבי הירש חיות כותב בשו"ת שלו (ח"ב קונטרס אחרון, עבודה המקדש סי' ע"ו) שגם לאחר החורבן הוקרבו קרבנות על סמך ההלכה "מרקיבין ע"פ שאן בית", אבל גם הוא מודה שמצוות עליה כבר אינה קיימת מתוך חובה. הסיבה הפושאה לכך שטורת המצווה היא: "שנראה פניו בעזרה... ויבא עמו קרבן עללה" (רמב"ם חנינה, פ"א ה"א). ובאמת יש לדון מדוע בטלת העליה. מהר"א"ש נראה שהסיבה היא שאין מקדש בניין, וזה ע"פ המעשה בנדרים (כ"ג) באחד שהדריר את אשוח מלעלות לרגל ובא לר' יוסי והתיר לו. ומסביר הרא"ש "שהיו מתקצחים לשמעו הדרישה ואף הנשים היו נוהגות מצوها לבא לשם ולראות בכבוד תורה". ומדוע נדרש נרחק לפרש כן את הביטוי "לעלות לרגל", אלא משם שבזמן ר' יוסי כבר חרב המקדש והוקשה לרא"ש בצד שיקת מצוות עליה לרגל אז. בוגוד ביהדות (או"ח צ"ד) משמע שאין חייב משם שאן אפשר להקריב קרבן. ועוד יש להאריך על פי מה שבואר לעיל בתנאי ג' לקיום המצווה בשיטות האחרוניים בזוה).

בן מצינו בוגירה בכמה מוקומות: "כאן בזמן שבית המקדש קיים שיש עולי רגלים וכן כאן ביהם" קיים שאן עולי רגלים".

אמנם לפי התנאים שהוזכרו לעיל שיוכת לכארה המצווה גם בימינו. מקום אשר יבחר קיים. שכינה לא זהה מעולם מכוחם מערבי והמקומות בכוח ראוי להקרבה, שהרי כבר פסק הרמב"ם קדושה ראשונה של ירושלם קדשה לשעתה ולעתיד לבא.

כן כותב החשבץ (ח"ג, סי' רא). שנראה שיש מצווה לעלות לרגל בזמן זהה מפני קודשנות המקדש לא בטלה. \* וכן בספר "הר הקודש" לר' שפירא, מביא עד לומר שיש מצווה בזה"ז "זונפ"ם בהזה דאם נימה דעתה לרגל בזמן זהה מצווה... ומוצות ראיית פנים בעזרה... לפ"ז העולה לירושלים בזמן זהה צריך שיעלה על מקום גבוה שיראה שם כל רצפת הר הבית".

\* והוסיף בתשכ"ז: ויש סמך וראייה שקדושת המקדש והעיר היא קיימת שעדיין הם עולים לרגל ממצרים ושאר ארצות.

יש הראויים לומר שמצוות עליה לא נטבילה מצד אחר. היה ובריתא בחגיגת מזcker: שלוש  
 מצוות נצטו ישראל בעליה לרגל: ראה, חגיגת ושמחה, והרבה ראשונים סוברים שמצוות שמחה  
 נהגת גם בזאה זו בין ובשר ושאר דברי שמחה. ועל השמחה נאמר "לפני ה' אלקי", רהינו  
 בירושלים שקדושתה לעת". אמנם מצוה זאת מקיימים בכל מקום, אך בכל אופן ישנו עניין  
 מיוחד של עליה לירושלים. וכן כתוב החינוך: "נצחונו להראות כל זכר בירדשלים בבית הבחירה,  
 משמע שיש עניין להראות בירושלים מלבד המקדש לפחות לגבי החלק של שמחה. ( אמנם אפשר  
 לדחות שכונת החנוך שמצוות הילה עם בניית בית הבחירה בירושלים אף אין מצוה מיוחדת של  
 שמחה בירדשלים).  
 עוד מובאת ב"הר הקודש" הצעה מענינת שקיים חיזוק עליה לרגל כדי לקיים מצות מורה  
 מקדש על סמך דברי הרמב"ן (ויקרא כו. ב): "ומורה המקדש שיבוא שם ברגלים וירא ממנה".  
 משמע שיש מצות קום עשה לבא למקדש ולירא ממנו. לפי זה תקיים בימינו המצווה ע"י שנעלה  
 לרגל לירושלים ונמנע מהבנס לשטה הר הבית בטומאה בגל מורה מקדש. (בפשטות יש לדחות  
 גם רעיון זה כי המצווה היא להראות בעזרה ולירא מפני כבוד ה', ולא להגיע לרגלי ההר ולהזoor,  
 ועוד שלא מצינו שבזמן המקדש היה מצוה לטמאים לעלות לירושלים ולהזoor מפני מורה מקדש).  
 בין בר ובין בר נגנו ישראל מימים קדמנים, חנאים, אמראים, גאנטים אשונים ואחרונים  
 לעלות לרגל לירושלים. (מובא בספר חסידים (תרל'), שרב האי גאון היה עולה כל שנה מבבל  
 לירושלים לחג הסוכות). וכבר מוזכר במדרש שיר השיריות: "ואם דلت היא נצור עליה לוח ארץ"  
 מה צורה זו אע"פ שהיא מטעשת מקומה ניכר, בר אע"פ שחרב ביהמ"ק לא בטלה ישראל פעמי  
 רגליים שלהם שלש פעמים בשנה. וכן: "הנרכ יפה" – מה יונה זו אע"פ שאתה נוטל גזילה מתחתיה  
 אין מנחת שובכה אף ישראל אע"פ שחרב ביהמ"ק לא בטלו שלש רגליים בשנה.  
 וכשיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו תחזר כMOVEDן מצות עליה לרגל, בכל הודה והדרה, אלא  
 שאז יהיה הבדל, שכן דרישו חז"ל על הפסוק (ישעיהו סו). "והיה מדיח חדש בחדרשו... מתי אבوا  
 ואראה פנוי אלוקים. אמרו ישראל, רבש"ע אימתי אתה מהזoir לנו את הכבוד שהיינו עולים בשלוש  
 פעמי רגליים ורואים את השכינה, אמר להם הקב"ה, בני, בעזה זו הייתם עולים שנה שלוש  
 פעמים, כשהגיעו הэкץ אתם עתדים להיות עולים שם בכל חודש וחודש, שנאמר מדיח חדש בחדרשו".  
 וכן בפסקתא רבתא: "ד"א והיה מדיח חדש בחדרשו, והאיך אפשר שיבא כל בשור בירדשלים  
 בכל חודש ובכל שבת, א"ר לוי עתidea ירושלים להיות בא"י וואי בכל העולם כולם והואם הם באים  
 ר"ח ושבת מסוף העולם? אלא העבים בין וטוענים אותם ומביין אותם לירושלים והם מתפללים  
 שם בבוקר. והוא שהנביא מקלון: מי אלה בעב תעופינה".

## קדושת בית המקדש ובירכתן – יחזקאל כהן

הנמ' בבא-בתרא ג' ; אומرت: אמר רב חסדא לא לסגור אינש כי בנישתא עד דבני כי בנישתא אחריתוי, איבא דאמרי משום פשיעותא ואיבא דאמרי משום צלויי. Mai binayhu? איבא binayhu דaicaca docata lzelovi (גוי) אחרית כי בנישתא אחריתוי. מרימר וממר זוטרא סתרי ובנו כי קידיטה בסיתוא וסתרי ובנו כי סיתוא בקייטה. אמר ליה רבינה לרבות אשיגבו צוזי ומחתה Mai, אמר ליה דלמא מתרמי להו פדרין שבויים... ולא אמרן אלא שלא חזי בית תיוהא אבל חזי בה תיוהא סתרי ובני... ובבאו בן בוטא היכי מסביה ליה עזה להורודוס למשטריה לבית המקדש והאמר רב חסדא וכוכ' אי בעית אימתא תיוהא חזא בהה, אי בעית אימתא מלכotta שאני".

הרא"ש ב"ב סי' ד': כתוב שמריימר וממר זוטרא סברוי כמ"ד משום צלויי ولكن סתרי ובנו כיין הדרי' להם דוכטה לצלויי ואילו רבינה ורב אשיגבו סברוי משום פשיעותא ולכון שקלו וטרו היכא שהכל מזומן אי איבא למיחש לפשיעותא. והלבטה כוותיהן דאפיקו במקום דaicaca docata lzelovi אסור משום פשיעותא וה"מ שלא חזא בהה תיוהא אבל חזא בהה סתרי ובני. וכן כל בנין שא"א לבנותו بلا סתירה כגון להרחיב את הבניין.

והק' הרשב"א לשיטה זו דאי' ב דרך הגمرا לומר מר סבר הבי ומדורע לא אמרה הגمرا כאןvr.

אלא או' הרשב"א שכנות הנמ' משום פשיעותא שחויישין לפשיעות זמן שמא יתרשלו למרות שיש מקום להתפלל אך במקום שיש בית הכנסת קבוע לא חרושים. ולכון גם מר זוטרא ומריימר סברוי משום פשיעותא, והתירו לסתור כיון שהי' להם בית הכנסת קבוע אחר. ולפ"ז הגוי' בגם' לגבי המאי ביןיהם היא דaicaca docata lzelovi. כי לא חרושים לפשיעותא שלא יבנו כלל ואיבא כי בנישתא אחריתוי לכ"ע מהני'.

והקרבן-נתナル מגילה פ"ד סי' א' אות פ', כתוב דבר גוי' הרא"ש והר"ף וכן כתוב הר"ן בסוגין'.

הרמב"ם פ' ר"א מהל' תפלה הל' יב-יג כתוב: "אין סותרים בית הכנסת כדי לבנות אחר במקומו או במקום אחר. אבל בונים אחר ואוח"כ סותרים זה. שמא יארע להם אונס ולא יבנו. אפיקו כותל אוזד ממנה בונה החדש בצד הישן ואוח"כ סותר הישן. בד"א שלאחריו יסודתו או שלא נטו כתליו ליפול. אבל אםחרבו יסודתו או שנטו כתליו ליפול סותרין אותו מיד. ומתחילה לבנות מהר ביום ובלילה שמא תדחק השעה ויישאר חרב".

מוחח מהרמב"ם שחרוש שמא לא יבנו כלל ולכון אפיקו אילו איבא בית הכנסת אחר לא יסתורו וא"כ גורס דaicaca כי בנישתא אחריתוי. וצריך לברר מה סברתו, שחרוש לאונס.

ומשםעו שפליג על הרא"ש בהגדרת חזי בית תיוהא וס"ל דרוקא שחרבו יסודתו מותר לסתור. ויש להקשות לשיטתו מדורע מותר לסתור בחזי בית תיוהא נחשש שמה יארע אונס ולא יבט הכל.

יעוד ה' הט"ז סימן קנ"ב לרמב"ם מדו"ע באיכא כי בניתה אזריתא אסור לסתור מ"ש

לאחר שבנו החדש שמותר לסתור בשני המקרים יש בית בנית אחר.

� עוד ק' על הגمراה המקשה על בבא בן בוטא מדינו של רב חסדא הרי כל דין שייך בבית בנית שאפשר לבנות אחר במקום אחר קודם הסתירה, אך בבית המקדש א"א לבנות אחר קודם כי הרי מקומו קבוע. והנראה שישיות הראשונים בכך תלויות בשיטתם גבי קדושת בית הכנסת. שהרי כתוב הרמב"ם, בספר המצוות ל"ת סה: "שהזהירנו מנתוץ ואבד בת עבודת הא-ל... לשון אחרת בה הוא אמרו: לא תעשה בן לה אלוקיכם". משמע שס"ל שלאו דלא תשוען שייך גם בבית הכנסת וא"כ קדושתו מדאוריתא.

ובעיקר דין "לא תשוען בן לה אלוקיכם" כתוב הרמב"ם הל' יסודי התורה פ"ו ה"ז: "הסותר אפילו ابن אחת דרך השחתה מן המזבח או מן ההיכל או משאר העזרה לוקה שנאמר בעבודה כוכבים כי את מזבחותם תטורען וכותב לא תשוען בן לה אלוקיכם".

וכך הגי' בספרי פרשנות ראה פיסקא ט.

ובהל' בית הבחירה פ"א ה' י"ז כתוב: "וכן הנוטץ ابن אחת מן המזבח או מכל ההיכל או מבין האלים ולמזבח דרך השחתה לוקה שנאמר "ונתעטם את מזבחותם"... לא תשוען בן לה אלוקיכם". וכן הගירסה בתוספთא מכות פ"ה.

ובכ"מ שם עמד על הבהיר בהלכות ברמב"ם שבhal' יסודי התורה הזכיר את העזרות והל' בית הבחירה לא הזכיר ח"ל וואק לתמהה על רבינו שכותב או מבין ההיכל או מבין האלים ולמזבח רמשמע דוקא הני אבל עזרות לא שומר על מה שכותב בפ"ו מיסודי התורה".

ואק תי' זה מספיק שהרי עיקר דין ניתוץ ابن שייך בהל' בית הבחירה ולא בהל' יסודי התורה. ועוד שעדיין ק' הספרי והתוספთא. ושמעתוי שכונת הרמב"ם שישמן שתי הלכות בדין לא תשוען.

א. רשא Sor להנוטץ ابن כי מבצע פועלות השחתה באבן ואיסור זה שייך אע"פ שהבן הסודוקה במקומה.

ב. איסור בשמוציא את הבן ממקוםו אע"פ שלא השחית אותה ועי"כ גורם שהבית יהיה במצבע מושחתה.

וא"כ נאמר שאיסור גרים מכב השחתה שייך גם בעזרות אם עוקר שם ابن משא"כ איסור פועלות הניטוץ לא שייך בעזרה ובכך מתישבים הספרי והתוספთא מכות, שהספרי עוסק בדין מכב השחתה והתוספთא מכות עוסקת בדין איסור ניתוץ. וכן ברמב"ם: בהל' יסודי התורה עוסק באיסור מכב השחתה ובhal' בית הבחירה בפעולת הניטוץ.

והדברים מדוקים בלשון שבhal' בית הבחירה כתוב "הנוטץ" ובhal' יסודי התורה "הסותר", ועוד שבhal' יסודי התורה כתוב "אפילו בן אחת" והחידוש שאפי' בסתיוות בן אחת נוצר מכב השחתה בבית. משא"כ בהל' יסודי התורה לא הזכיר "אפילו" כי פשיטה שדין ניתוץ שייך באבן אחת.

ומובן ההקשר להל' יסודי התורה שהרי שם מדובר גבי מוחק שם שעובר ב"לא תשוען" וכמו שבמחלוקת אותן ממש ה' אק הקפידה בפעולת המחיקה אלא ע"י מהיקת האות נוצר מצב שם ה'

מחוק. אך באיסור סתירה אכן איסור בפעולת הסתירה שהרי לא מונצח את האבן אלא שע"כ הבית מהיה במעשה מוושחת.

ואולי אפשר להביא עוד רמז לכך מהפסוקים שהביא הרמב"ם כנימוק. בהלכתיו שבhall' בית הבחירה הביא את הפסוק שנאמר בצווי לא תעשה בדברים יב"ו ונתעטם את מזבחותם... לא תעשו כן לה' אלוקיכם".

ואילו בהל' יסודי התורה הביא פס' אחר זו"ל: "שנאמר בעבודת כוכבים כי את מזבחותם תיחוץן וכותוב לא תעשה כן לה' אלוקיכם". ופס' זה נאמר בשמות ל"ד. ואולי רוזה הרמב"ם בשינוי זה לרמזו שהتورה כשותפה על נתוץ בתיהם ע"ז כונה לשתי הלכות א. פעלת הנטוין, "ונתעטם", וכן ניתוץ האיסור ניתוץ בבית המקדש لكن הביאו הרמב"ם פס' זה בהל' בית הבחירה באיסור ניתוץ. ב. מצב מנוטץ שייהיו המזבחות מנוטצים וכך מביא הרמב"ם בהל' יסודי התורה פס' זה שלא נאמר בצווי לא תעשה לרמזו שיש קפידה שמזבחותם יהיו מנתוטים וכן ניתוץ האיסור בבית המקדש.

וכיון שראיתנו שס"ל לרמב"ם איסור לא תעשה גם בבית הכנסת א"ב איסור זה על שני סעיפים קיימים שם. ומתרבאר שהרמב"ם למד את דיןו של רב חסדא של "לא ליטהור איניש" וכבר מדין לא תעשה. והמה מצד פעלת הנטוין אין איסור כי אין זו פעלת השחתה כיון שתואר ע"מ לבנות ואי יאנס אח"כ לא עבר שום איסור אלא מצד גרים מוצב השחתה בבית דאע"פ שסתור ע"מ לבנות אי נאנס אח"כ הבית עתה נמצא במעשה השחתה בטעאה ממעשו וא"כ יעבור ב"לא תעשה".

ומיושבת קו' הט"ז כי איaicא בי בנישטא אחוריתי קבוע עדין קיימים חשש אוון וישאר ב"כ הסטור במעשה מרשתת משא"כ אחורי שבנו החדר וסתור היישן לצורך בניהת החדר אין זה מצד מושחת כיון שמעשה זה הוא לצורך בניהת החדר שכבר הוקם.

ומעתה יובן דין "חזי ביה תיוהא" שמותר לסתור לרמב"ם והק' נחשוש לאונס ולא יבנו כלל ולפ"ז נראה לומר שהרמב"ם דס"ל שהגדרת תיוהא "חרבו יסודתו", נטו כתליו ליפול" א"כ מוצב זה, הוא מוצב מרשות ולהפר חובה ולא התיר לשפכו מיד ולכך דיק הרמב"ם וכותב "סוטרין אותו מיד".

אך לתי' זה קשה שהרי הגמ' בשבת ק"ב: אומרת: "הרוי שהיה שם כתוב לו על בשרו ה"ז לא ירחוץ ולא יסוע... נזדמנה לו טבילה של מצוה כורע עליה גמי ויורד וטובל. רבבי יוסי אומר לעולם יורץ וטובל כדרכו ובלבבד שלא ישפשף. שאני התם דבר קרא" וואבדתם את שם מן המקום ההוא לא תעשו כן לה' אלוקיכם". עשייה הלא אסור גרמא שרוי". וכן מדיק הלח"מ ברמב"ם הל' יסודי התורה פ"י הל"ו. משמע דחזיביא תיוהא שהוא מוצב של גרמא לא עובר ולא תעשה. כי עשייה הוא אסור.

וניל שם עוסקת הגמ' באיסור הפעולה של המחיקה. ואיסור זה הוא דוקא בפעולת ולא בגמרה. אך גבי איסור מוצב ל"ש שם. כי אם נמחק השם ל"ש לומר שהוא במעשה מרשות כי אין שם כלל. ולפ"ז יצא שם שנמתק בחלוקת בגמרה. יהא חייב לתקן גם משום איסור מוצב של "לא תעשה", כיון שהוא במעשה השחתה.

ולפ"ז טובן קו' הגמ' שהק' אבבא בן בוטא מדינה דר"ח וק' שדין זה שייך בבית הכנסת  
שייך לבנות אחר וах"כ לסתורו אך בבית המקדש הרי א"א לבנות במקום אחר כיתן שמקומו  
קבוע. ולפ"ז יתבאר שדין דר"ח לרמב"ם משום חשש שם יאנסו וישאר הבית במעב מושחת  
וא"כ קו' הגמ' על בבא בן בוטא היא נהי דא"א לבנות אחר קודם אכתי אסור לסתורו שם  
יאנסו ולא יבנו וישאר הבית במעב מושחת ותי' הגמ' אי בעית אימה תיוהא חזא בה. ולכן  
לרבנן צ' לסתורו מיד איבעית אימה שאני מלכotta דלא הדרא ولكن ל"ש בה אונס  
זו שיטת הרמב"ם, אך שאר הראשונים ס"ל שקדושת בית הכנסת דרבנן (ר"נ מגילה פ"ג) או  
שקדושתו היא כדי תשמשי מצהה (חי' הרמב"ן מגילה כה): ולפ"ז ל"ש לחוש לאונס ولكن  
למדו את דין דר"ח שלא ברמב"ם.

# תלמוד תורה וישוב א"י – אליעזר מאיר

א. "זהו רשותם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי את הארץ זאת לרשות אותה והתנהלתם את הארץ אשר נשבעתה ל아버지יכם". (ויקרא ב"ח, מ"ו)

מכאן לומד הרמב"ן מ"ע: "שנאנצטויינו לרשות את הארץ אשר נתן הא-ל יתעללה לאבותינו לאברהם ליצחק וליעקב ולא נזובה בידי זולתנו מן האומות או לשמה". (מ"ע הוספה לסתם"ע לרמב"ס לדעת הרמב"ן – מעווה ד").

קובע הרמב"ן מעות-עשה שנקראת בלשונו "מצוות ישוב הארץ" והוא מחלוקת לשוני:

א. רשות את הארץ (באם היא אינה בידנו).

ב. לשָׁבַת הארץ, כלומר לא די ב"סיפוח" טרייטוריאלי של הארץ לעם ישראל, חיבטים ישראל עצם לישבה ולעבדה ("ולא נזובה בידי זולתנו מן האומות או לשמה").

ב. בגמ' ברכות (לה): מובאת מחלוקת בין ר' ישמעהל לרשבי בפירוש הפס" "... ואספת דגנן... וגנו". מחלוקת זו נובעתה שתי גישות – השקפות-חיים ביהדות.

אומר ר"י: לפי שני' "לא ימוש ספר התורה הזה מפרק" יכול דברים כתובן? ת"ל "ואספת דגנן" הנוגג בהם מנהג דרך-ארץ.

פירוש – אין הכוונה שעדרם בכלל רגע ורגע מיומן יתעסק אך ורק בתורה, שההו פשוטו של מקרה ד"ל לא ימוש... וגנו", אלא – יעסוק בתורה וגם ינוגג בענייני ד"א – ענייני מזונות, זההינו "ואספת דגנן" שצottaה תורה.

מאיידר אומר רשב"י: "אפשר אדם חורש בשעת חriseה, זורע בשעת זרעה, קוצר בשעת קצירה, דש בשעת דישה, זורה בשעת הרחח... וכוכ' וכוכ' – תורה מה תהא עליה? אלא – בשעה שישראל עשיין רצונת של מקום מלאכתן נעשית ע"י אחרים שני', "וועמדו זרים ורעו צאנכם", ובזמן שאין ישראל עושין רצונת של מקום מלאכתן נעשית ע"י עצמן שני' – "ואספת דגנן". ויש להעיר הערת המפרשים (תוס', מהרש"א) שאק הכוונה שאין עשיין רצונתו כלל שהרי מדבר "והיה אם שמעו תשמעו" – ואספת דגנן", אלא – שאינם צדיקים גמורים. לדעתו של רשבי מעצאות של "ואספת דגנן" הינה מעציאות של בדיubeד – מעציאות שלילית הנובעת מהתוך חוסר שלימות בעם ישראל. כשם ישראל במצב האידיאלי הרי "וועמדו זרים ורעו צאנכם".

ג. אך נראה שיש עוד להעמיק במחלוקת עקרונית זו.

אומר החותם-טופר (סוכה לה: ד"ה "אטרוג הכרשי").

דבריו של רבינו רבי ישמעהל לא אמרים אלא באرض ישראל. מכח מצוות ישוב א"י הזכרנו לעיל טבעת מצוות "ואספת דגנן" שהיא כאלו פרוט מעשי של מצווה הכללית של "והתנהלתם את הארץ". מעתה – כשם שלא יאמר אדם: לא אני תפילין וaussוק בתורה, אך אין יכול לומר: לא אסתוף דגני וaussוק בתורה, שכן בא"י העבודה בקרקע "ולהוציא פרותיה הקדושים" (כך לשוטן) דא גופה מצויה – מכח מצוות ישוב ארץ ישראל.

ובמגילת רות: "ובוועז זורה גורן השוערים בללה" וכי מה לבועז שהיה גדול הדור אצל גורן שוערים? אלא ע"כ שעבודת הארץ גופה מצוה ממש ישוב א"י (ומוסף שם בלשון **"אפשר"** שביל שאר אומנות שיט בהם ישב העולם - בא"י הם בחינת מצוה) מادرך בחו"ל, שאין שם מעלה רוחנית בעסק "ישוב העולם" ולהפוך "כל שמרבה העולם ישב מוסיפה עבودת ה' חרבן" - בחו"ל מודה ר' ישמעאל לרשב"י שעבודת הארץ - ו"אסת דגנער" אנו אלा בדיעבד.

ד. מוסיפה הגמא שם: "רבים עשו בר' ישמעאל ועלתה בידם - כרשב"י ולא עלתה בידם" מסביר בעל הפלאה (נזבא בחות"ס) שלא עלתה ביד סייעתו של רשב"י ממשום שעשו כרשב"י היינו כמו רשב"י ולא רשב"י ממש. היינו שלהגייע למעלת "ועמדו זרים ורעו צאנכם" צרייך להיות ממש במדרגתו של רשב"י ואלו רק חיקו את דרכו וע"כ לא הצליחו, כדי לזכות בהשגחת כ"כ גלויה צרייך להנקות מכל שמן של "לא לשמה" בלימוד התורה ואז אפשר לזכות אף אל' עטקו בלימוד בלבד, בגלו הבטחה شاملאתן תעשה ע"י אחרים ומילא - לא עלתה בידם. אבן על בני סייעתו האמתיתים אמר רשב"י "ראיתי בני עליה והם מעתין...". (סוכה מה:).

ה. אבן בע"ה נתמעדו הדורות. לא כרשב"י אנו ולא בתלמידי תלמידיו. שבה למקורה הבטחה הנביא: "ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני נכר אבריכם וכורמיכם" (ישעיה ס"א) - לעתיד לבא. אמר הרמב"ס: "לא נתאו החכמים והנביאים ימות המשיח - לא כדי שישלטו על כל העולם שירדו בעכו"ם... שנשאו אותם העמים... לאבל ולשנות ולশמהח, אלא כדי שיהיז פנויים בתורה ובחכמה ולא יהיה להם נוגש ומבטל...". (להלן מלכים פ"ב ה"ד).

אבן או תושלם הבטחת הנביא שם: "ואתם בהני ה' תקראו משותי אלקינו יאמר לכם" (ישעיה שם): "יאמר" - ע"י הגויים שיכירו מרצון בעם ישראל בכני ה' ויטלו על עצם מרצון את העיסוק החמרי בעולם - גם עברו ישראל, כפי שזכרנו. אזי אולי נחזור למעלת בני-העליה דרשב"י, או נזכה ל"מלאתן נעשה ע"י אחרים". כי איז "זמלאה הארץ דעתה את ה'" כמ"ל מכסים".

עוד איז - אין בידנו אלא דרכו של ר' ישמעאל, דרך של "הרצאת פרותיה הקדושים" - בדברי החת"ס.

ומובא בספרי - "מעשה בר"י ב"ב ובר" מתיא ב"ח ור' חנניה בן אחיו ר' יהושע ור' נתן שהיז יוצאי חוצה הארץ, והגיעו לפלטיא וזכרו את א"י וזקפו את עיניהם וזלו דמעתיהם וקרע בגדיהם וקראו את המקרה הזה "וירשתה וישבת בה ושמרת לעשות" ואמרו - ישיבת ארץ-ישראל שקופה נגד כל המצוות".