

"כתלנו" – ט"ו

כהונה בח"ז

ישיבת הכתל, ירושלים

لتלנו – ט"ו
יוצא לאור
בסיועם המבורך
של בוגרי הישיבה והכולל
באرض ובתפוצות.

העורך: יעקב פרידמן
סדר ועימוד: "מאורי אור" 02-812462

כתלנו כהונה בח"ו

דברי תורה מבית המדרש של ישיבת הכותל
לכבוד
יובל השישים
של מורה nostro הרב ר' יעקב הכהן כ"ז

ט"ו

☆ ☆

סיוון תשנ"ד

מרכז ישיבות בני עקיבא
ישיבת הכותל מרכז תורני וואהל
ירושלים העתיקה ת"ו

תוכן העניינים

ברך ראשון:

3

הקדמת העורך

נדבכי הלכה:

מן הראייה קוק זצ"ל / דין קדימה בהצלת דברי תורה מן השရיפה
ערך והביא לדפוס: הרב אברהם אטינגר 11

רב חגי איזירר / "על מנת שאני צדיק" – תקפו של הרהו בתשובה 17

רב שלום אופן / זה השולחן אשר לפני ה' 27

רב יוסף איתן / שאלת חכם כפולה 35

רב יוסף אנסכבר / שותפות בעזר הציבור 48

מיכאל ביתון / דיני הריניים 55

רב מרדכי א. ברAli / מצות יישוב א"י בנגב הדרומי 70

רב איתן גילקרוב / בדיון חיוב ציצית בטלית נילון בצבא ירושה 83

רב איתן דיקן / בדיון קבורת גוי אצל ישראל 88

רב אהרן דרשביין / בדיון בורר בשבת – ברור שיטות הראשונים 96

רב שמואל הרשלר / בגדרי בן ארץ-ישראל הנמצא בחו"ל ביו"ט שני 114

רב ברוך וידר / סוגיות וסת הדלוג והשלכותיה לדיני הוסתו 126

רב יעקב ורhaftig / בישול אחר בישול 135

רב שמואל טל / חולה שאין בו סכנה 173

רב יהושע כ"ץ / הלל בפטח 195

ר' יצחק אל בהן / בעניין וסת חצי קבוע ועונה ביןונית 204

רב בנימין לנדראו / "זכור את יום השבת לקדשו" – אסופה תשבות 212

רב מיכאל מלביאור והרב מאיר רובינשטיין /

"לפני עור לא תתן מכשול"

רב עדייאל מס / ברור שיטת המג"א בבהמ"ז בשבת ר"ח ושבת חנוכה 312

ר' יצחק ספיר / מצות ישיבת א"י – שיטת רשי' בפרש הגמורא 316

רב אליהו אברהם פרידמן / כח חכמים 326

הרבי יהודה קרוייזר / "והורשתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי .." 348
הרבי נחום רפאלוי / ש"ע יו"ד הלכות ס"ת - באורים והערות לבאור הגרא"א 354
הרבי יהודה שחור / בחירת מקום הדיון ע"י התובע או הנتابע 383
הרבי יצחק שליח / בדין חיוב ברכת התורה למי שלמד כל הלילה 450
הרבי דוד תורג'מן / בדין פורס מפה ומקדש 472

476 **הרבי חיים סבתו / מראה-כהן**

פרק שני:

נדבci תלמוד:

הרבי אביגדור נבנצל / א) דקה מן הדקה / ב) בגדיר מתעסך 481
הרבי ישראלי דז'ימיטרובסקי / פסיק רישייה באינו מכווין וספק פסיק רישייה 486
הרבי ישעה שטיינברגר / ס"ת שכחtab משה וס"ת שבウורה - שיטת הרמב"ם 493

ר' חיים הירש / שליח למעילה בקדושי בדק הבית ששינה בשליחותו 512
הרבי שמואל ינברג / בעניין דין "הודאה שלא ממין הטענה" ומקורו 519
הרבי אהוד זנד / בגדרי מוקצת 533
הרבי יעקב יזרעאלי / קניין כסף בקדושים וקניין כסף במכר 547
הרבי אהרון מורה / מיגו דחשייד אממוניא 553
הרבי חיים סבתו / צד אחד ברייבית 557
הרבי חיים פרלמוטר / הזמת העדים והכחשות בבית אחת 563
הרבי יצחק קופמן / א) האם נשואה יכולה לאסור עצמה על בעלה
באמצעות דיבורה ב) דברי חכמים בעקבות דברי התורה 569
הרבי יואל ר宾וביץ / בגדרי חיוב טבל 587

593 **נפתלי שימרון / הכהן**

נדבci מקרא:

הרבי ישעהו ח. הדרי / פרשיות ודרישות המלך ביום הקהיל 597
ר' זאב חנוך ארליך / עלייתו ונפילתו של ירבעם בן נבט 607
הרבי דעואל בסוק / פירוש הרמב"ם ורס"ג לפ" "הראני נא את כבודך" 625

הרבה שמואל דרליק / מנהיגות — משה המנהיג
הרבה מאיר טויבר / בקש יעקב לישב בשולוה
הרבה בנימין יגר / יריחו - שלום בישראל!
ר' רפאל יעקבוי / קורח — חטא(ים) ואידיאולוגיה
ד"ר יעקב נדל / אהרון הכהן — דרך חלופית בהנאה
הרבה אפרים עטגין / על מהות השמן

א. בן יעקב, מעליון בקדוש

נדבכי תפילה:

ר' ראובן גורביץ / תפילת העמידה — למה דוקא שמונה עשרה?
הרבה טוביה ליפשיץ / הנרות הללו
הרבה אליעזר מאיר / החנוך לתפלה — כמיושם יסודות האמונה

764 איש מציון / ערגתאי

נדבכי חנוך:

הרבה חי'ב יצחק לוי / "זואהבו שחררו מוסר" - הבאת ילדים כגישה חינוכית
הרבה צורייאל ויינר / בתורתו יהגה
הרבה ראובן זכריה / חסד, נדיבות וצדקה ע"פ משנתו של המהראל

הרבה יעקב יזרעאלי / אחריו

נדבכי מוסר:

לקט משיחות רבינו:

"ומרדי ידע ... ויזעק זעה גדולה ומרה"
בעבור ישמע העם ... וגם בר יאמינו לעולם"
עלולים וירודים"
מפני עליון לא תצא הרעות והטרוב"
עמו אנכי בצרה"
זכרו תורה משה עבדי"

הרבה יהושע כ"ץ / אשורי האיש

נדבci תלמוד

הרבי אביגדור נבנצל / א) דקה מן הדקה / ב) בגדר מתעסך
הרבי ישראלי דז'ימיטרובסקי / בעניין פסיק רישיה באינו מכובן וספק פסיק רישיה
הרבי ישעה שטיינברגר / ס"ת שכחן משה וס"ת שבעורה - שיטת הרמב"ם

ר' חיים הירש / שליח למעילה בקדושי בדק הבית ששינה בשליחותו
הרבי שמואל ויינברג / בעניין דין "הודאה שלא ממין הטענה" ומקורו
הרבי אהוד זנד / בגדרי מוקצתה
הרבי יעקב יזרעאלי / קניין כסף בקדושים וקניין כסף במכר
הרבי אהרן מורה / מיגו דחسيد אממוןא
הרבי חיים סבטו / צד אחד בריבית
הרבי חיים פרלמוטר / הזמת העדים והכחשתם בבית אחת
הרבי יצחק קופמן / א) האם אשה נשואה יכולה לאסור עצמה על בעלה
באמצעות דיבורה ב) דברי חכמים בעקבות דברי התורה
הרבי יואל ר宾וביץ / בגדרי חיוב טבל

נפתלי שימרון / הכהן

דקה מן הדקה

א) גרסינו בכריותות ו': ושלש מניין יתרין שמהן כ"ג מכנים מלא חפניו ביוה"כ נוتنין אותה למכתשת בערב יה"כ ושוחקנו יפה יפה כדי שתהא דקה מן הדקה. וצ"ע למה לא עשו כן ביוה"כ, ואי משום דזריזין מקדימין למצות, חדא דלהכי סני לקוזמי מצפרא, כדאיתא בפסחים ד'., ועוד דא"כ הו"ל למאבד בא' בניסן.וני דבאמת עביד לעשות כן סמוך להקטרה כדי שלא יפוג הריח, אלא דבריה"כ לא יכול לעשות כן, דהוא"ל מכשירין שאפשר לעשותן מעיוה"כ, דלר"ע אינם דוחים יה"כ. ולפ"ז נ' דלי"א באמת כתשו ביוה"כ, אבל לר"ע אף דמפניין קצר ריח לא מיקרי זה אי אפשר לעשות מעיוה"כ.

ב) וכותב האג"ט (מלاكت טוחן הע' ט"ז) דהכותש סמנים למכתשת ובא אחר וחזר וכתשן עד שנהיyo דקה מן הדקה פטור. והקשה א"כ אמאי לא כתשו ביוה"כ, דמסתמא לשבות לא חששו, דין שבוט במקדש במקום הצורך, וכאן הי צורך כנ"ל. ותני האג"ט דין חי"י טחינה עד שנתחן די הצורך, ולהכי הטוחן לקטורת יה"כ אינו חי"י עד שתהא דקה מן הדקה, דהא כתיב חקה אונעשה בגדי לבן בפנים, וא"כ טוחן דבר שאינו טוחן

ג) ולכאורה צ"ע דלפ"ז המבשיל מלך ב"יו או לחולה כמאב"ד יפטר, הוail ואינו ראוי כלל בשיעור זה, ואולי אם אי אפשר כלל ליתן מאכל זה לאדם אחר אה"ג. אין בשול הוא מוגדר, ובשול אוכלין הוא בראי לأكلיה, אבל טחינה נמדדת במטרתו אך צ"ע מnlו הא.

ד) אך צ"ע עוד, דנראה דר"ל דלהכי חי"י הוail ולא הי' לסמנים שם טחונים קודם לכך. וצ"ע דהא מתחלת השנה היו כותשיין כל השס"ח מנין לקטורת של כל יום, וא"כ תל עליי שם טחונים, ובעיוה"כ לוקחים מתוכם ג' מניין להחזרם למכתשת. ועוד דאפי' אי נימא דג' מניין של עיוה"כ לא היו כותשיין קודם לכך, ולא כדמשמע לישנא דבسدורים ומחזירן למכתשת בעיוה"כ, אכתי הגי מותרן חוזר לקטרת כל יום, דהס השירים שמהן באה לחצאיין אחת לששים או לע שנה, וא"כ כיוון שנעשה דקה חיל עליי שם טחינה.

ה) והאג"ט איזיל בקושיתו לטעמי, כמו שכותב בעצמו, דהמבשיל אחר

מаб"ד פטור, ואין שיטה זו מוסכמת, דיש מהראשונים דמחי', וכן נקט המשנ"ב (ס"י *ש"ח ס"ק כ"ו*) וטעמא הויל והיא Tospat Tkoon Chosoba לרוב בני"א. וכש"כ הכא דרhamnaacha חשבה להז Tospat. ולהיראים המבשל את הצלוי וכדומה חי', וננו נהנים לחוש לדבריו. עיין שו"ע ורמ"א או"ח ס"י *ש"ח סע' ה'* אמנס הרמב"ם נ' דפליג בזה, זהה פוטר המבשל פירות שטוביים לאכלם חיים. ועי' בביור הרמב"ם שע"צ ס"י *ש"ח ס"ק קי"ד*.

ו) אם מי דפтика לי להאבנ"ז דקטורת שאינה דקה מן הדקה פסו' ליה"כ לעני"ד יש לדון בזה, זהה גם שעור הפנימי נעשה בגדי לבן בפנים, ומכוותו להיות שווה לחיצון, ואפי"ה קבוע בಗמי (*יומא ס"ב*): מהיכא תיסק אדעטין זהה מעכבר. אך יתכן דשאני התם דין השוויון אלא דין בהגרלה והיא בחוץ, ואם הגריל והומם יתכן דעתן דא"צ לחלו דוקא על שווה, משא"כ הכא זה הוא דין בהקטרה.

ז) וקצת נ' דין זה מעכב מדאמר (*יומא ס'*): דבנשפך דם הפר במתנות שבkah"ק יחזור ויחפון, ולהלא כבר נחפנו המנים הראשונים, ולכתוש ביה"כ איינו יכול. אך י"ל דמיירי בשנשתיר בראשונים כדי חפינה. א"נ באופן שנתחדש הצורך בחפינה שני' ביה"כ הויא כתישה מכשירין שא"א לעשותו מע"ש דדו"ח שבת דומיא דעתמת כנור שנפסקה בשבת שקשוריין בשבת (*עירובין ק"ב*). אך יתכן דהרמב"ם (שבת י' ו') מפרש לה בקשר שאיינו של קימה. [העירו לי דלפי החשבון דין לסת' או לע' שנה הייתה באה של שיריים לחצאיין הי' משתיר בממוצע רב גודל של שלשה מנינים].

ח) ואולי י"ל עוד בטעמא אחרינא דהחוירום למכתשת בעיה"כ ולא ביה"כ, כי היכי דלא להו דחוים. ואף דקי"ל דכל שבידו לא הו דחו (רמב"ם פ"א מהל' פסוה"מ הל' כ"ה), וגם הו דחו מעיקרא, מ"מ לכתילה העדיף דלא להו דחו כלל. ובנתחדש צורך ביה"כ לא חשו זהה. ולפ"ז, אם לא ננקוט להאבנ"ז, אפשר לשוחק בליל יום הכפורים. אך יתכן דלמ"ד לילה אין מחוסר זמן מיקרי דחו כבר בתחלת הלילה, אף שלגביו הדס נ' וזה דין דחו אלא מתחלת היום. ולשון עיה"כ יתכן דכולל אף ליל יום הכפורים כדקרו בגמי ליל שבת ערב שבת.

בגדר מתעסך

יש לדון (עי' מקור חיים סי' תל"א) במי שהייה סבור שיש לו במרთפו יין או כיו"ב, ולאחר הפסח נמצא שכר או כיו"ב, האם נאסר בהנאה מדין חמץ שעבר עליו הפסח. ולדעת ר' יודא חמץ שעשויה דאוריתא פשיטה דנאסר בהנאה, אבל שאלתנו למי דק"יל בר' שמעון שאין איסור חמץ שעשויה אלא משום כניסה שעבר על ב"י וב"י יש לדון דלמא לא כניסה אלא בمزיד או בשוגג, דכה"ג באיסורים אחרים המעשה מתיקח אליו, אבל בכסבירו שהוא יין ונמצא שכר, דבכה"ג באיסורים אחרים מיקרי מתעסך ואיןו מתיקח אליו, דלמא לא כניסה, זהה לא עבר עבירה כלל.

ואף אם נימא דاكتוי ראוי לكونו על שלא בדק והרי הוא חייב בבדיקה, יש לדון אם על שלא בדק נאסר בדיעבד בהנאה. ועוד יש גוונא שהי' סביר שככל השנה לא הכניס שם אלא יין, וא"כ הו"ל מקום שאין מכנים בו חמץ וא"צ בדיקה, וא"כ על זה גופו שלא בדק הו"ל מתעסך.

וכتب המקו"ח שלא שיק מתעסך אלא בדבר שחייבו משום מעשה, דבמתעסך לא מיקרי דעבד עובדא, אבל בדבר שאיסרו משום ההמנעות שבו לא מהני בי' מתעסך, דין המתעסך מחשב דבר שלא נעשה כאלו נעשה. ובזה דומה המתעסך לאנוס דמעשה שנעשה באונס איןו מתיקח אל העושה, אבל אם נמנע מעשי באונס לא חשיב כאלו עשה, כגון מי שלא הקריב פסח באונס איןו פטור מפסח שני, אף למ"ז דחייב כרת הוא רק על פסח ראשון, וראי' לדבר (אמנם לא לכל הדעות) מהאנשים ששאלו את משה רבנו ונאמר להם לעשות פסח שני.

אכן אין המתעסך שווה לגמרי לאנוס, שכן האנוס פטור גם כשלגנה מהעבירה, ואין העבירה מתיקחת אליו כלל, ואילו המתעסך, כגון שסביר על חתיכת חלב ששומן היא ואכלה כשלגנה חייב. ו מבחינה זו דומה המתעסך לשליה, שבואר בغم' שגם למ"ז יש שליח לד"ע, ואין העבירה מתיקחת לשליה אלא לשליח, מ"מ היכא דנהנה השליה מתיקחת אליו העבירה והוא חייב.

כתב הרמב"ם (פ"א מהלי שבת ה"ח) כל המתכוין לעשות מלאכה ונעשתה לו מלאכה אחרת שלא נתכוין לה פטור עלי' לפי שלא נעשית

מחשבתו וכו'. וכתב המגדל עוז דדבר זה נלמד מדברי ר' אבון שאמר שהזורק חץ בשבת ברה"ר וקרע שיראי בהליכתו פטור מלשלם מפני שחילל שבת בהעברת החץ ברה"ר וקלב"מ. וכוונתו, דתפ"ל דפטור דהרי גם קורע הוא מלאכה בשבת, אלא על כרחך דכיון דלגביה הקריעה هو מתעסק אין זו פוטרת אותו: ושאלתי את אדמוני ר' שליט"א אולי מה שאינו הקריעה פוטרת אותו הוא מפני שהוא מקלקל, ומקלקל בשבת פטור (ואולי מטעם זה באמת צין המ"מ מקור אחר לדברי הרמב"ס)? וענה אדמוני ר' שליט"א דיל' דהמגדל עוז ס"ל בראש"י (ב"ק ל"ה. ד"ה רבא) דמקלקל בשבת אף דפטור מミتها מ"מ פטור מתשלומיין, כמו שוגג. וא"כ צ"ע דגם המתעסק אף דפטור מ"מ יפטור מן התשלומיין וא"כ אכתי תיקשי על ר' אבון? אלא כמו שתתפקידו מתיחס אליו כלל ולהכי אינו פוטר מתשלומיין.

ואין להקשות אם אין הקריעה מתיחסת אליו כלל מפני שהוא מתעסק מודיע חייב הוא לשלם עבורה, דנהי דלגביה שבת מתעסק אינו מתיחס אליו, לגבי נזיקין שפיר מתיחס. וביאור הדבר בדברי המקור חיים, דלגביה שבת והרבה איסורים אחרים, קפידת התורה שיישראל לא יעשה האיסור, הלכך כשהוא מתעסק אין זה מתיחס אליו והוא פטור. אבל לגבי נזיקין אין די לתורה בכך שיישראל לא יזיק ממונו חברו, אלא גם אם רואה נזק בא מגורם חיצוני מצוה עליו למנוע הנזק מדין השבת אבידה, הלכך אין כאן פטור של מתעסק.

ונראה דמתעסק הוּה כגון גרמא, דגרמא בשבת מותר מדאורייתא, וי"א אף מדרבנן אלא דאשכנזים מחמירים בזיה, וכן ועוד איסורים, אבל בנזקן גרמא אסור, דהתורה הקפידה שלא יאבד ממונו ישראל.

וברציחה נתנה התורה כמה דוגמאות של שוגג שחייב גלות, והן דוגמאות שבhall'i שבת הינו קורין אותן מתעסק ופוטרין אותו, והיינו מהאי טעמא, דברציה הקפידה התורה שלא יניח ישראל לחברו למות גם על ידי גורם חיצוני, הלכך אין כאן פטור של מתעסק. ומטעם זה גופו אם הרגו בשוגג בצורה כזו וגם קרע בשעת מעשה את בגדיו, חייב גלות אבל פטור מן התשלומיין מדין קלב"מ, כי לעניין רציחה המעשה מתיחס אליו ופוטר מן התשלומיין, וכן דבר שאיןו מתכוון אسو' בנזקן וברציחה אף למן דשרי בעלמא.

וruk"א (שו"ת רעכ"א סי' ח') דין דבכל מתעסק, לבר מלאכת שבת, איך איסורא דאוריתא. ואינו אלא פטור מחייבת, אבל הרואה חברו

מתעסק חייב להפרישו וכן הוא עצמו כשנודע לו חייב לעשות תשובה, ולפיכך החמצ אסור דסוי"ס עבר על ב"י וב"י. ולפ"ז צ"ל דמתעסק המעשה מתייחס אליו, וא"כ צ"ע מנוון לחלק בין נהנה לא נהנה, דהא קרא דפטר מחייבת סתמא כתיב.

והביא רעכ"א ראי' דaicא איסורה במתעסק משיטת הסוברים דהראה את חברו לבוש כלאים חייב לפושטם ממנו אפילו בשוק משום שאין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה', ואפילו אין הלה יודע שכלאים בגדיו, אלמא דאף במתעסקaicא איסורה. אמנם כתב רעכ"א ד"יל דשאני כלאים דגפו נהנה וליכא פטורא דמתעסק. ובמאיר סנהדרין ס"ב: שלא נדפס בימי רעכ"א, איתא דהנתת כלאים לא חשיבא הנהה לגבי מתעסק. והחלוקת יואב (או"ח סי' ז') הביא כן בשם הר"ן.

וראי' נוספת הביא מהמורר בהמה לחברו, שבזמניהם מסוימים חייב להודיעו אם מכר אמה או בתה לשחוות, כדי שלא יעברו הלקוחות משום אותו ואת בנו, והוא התם מתעסקים הם, אלמא דאף במתעסקaicא איסורה.

ועפר אני תחת כפות רגליו הקדושים, אבל לבני אומר לי שאין מתעסק אלא בסומך על חושיו, כגון שסביר על חוט פשtan שהוא כותנה, אבל בלבוש בגדי מפני שקנוו ממורר ישראל וסומך על חזקת השירות של המורר, או על עד אחד נאמנו באיסורין, מיيري שוגג ולא מתעסק, ואולי בכח"ג מיيري הא דרואה חברו לבוש כלאים בשוגג.

וכן בא"ב אם ישאלו השוחט מפני מה הוא שוחט ואיןו חשש לאו"ב, הרי זה מפני חזקת חיים דהאם או הבת, ואת"ל מטה היא שמא כבר אתמול נשחטה, או כי"ב, א"כ שוב הו"ל שוגג ולא מתעסק.

ורעכ"א והחלוקת יואב הביאו מההרשי"א דאליבא דהלהכתא ליכא כלל פטורא דמתעסק, ותמהו עליו.

מי"מ בין להרשי"א ובין להמקור חיים ובין לר' עקיבא איגר חמץ זה אסור לאחר הפסח.

הרבי ישראל דז'מיטרובסקי

בעניין פסיק רישיה באינו מכויין וספק פסיק רישיה

כתב הט"ז בשווייע או"ח סימן שט"ז ס"ק ג' וז"ל ועוד אףלו אם תאמר דבודאי הוה פ"ר ואסור מ"מ בספק אם יש שם זוברים יש להתיר דשם אין פ"ר כי זה הוה ספק פ"ר והוה דבר שלא במתכוון ומותר כמו בוכרת היכא דלא הוה פ"ר עכ"ל הצריך לנו, וכן נראה מפשטם של דברי הרמב"ן במלחמות בשבת דף מ"א ע"ב שכותב בסוף דבריו שם וז"ל אלא צירוף מיחם לאו פסיק רישיה הוא שמא לא הגיע לצירוף אעפ"י שנתחמס הרבה שהמים שהיו בו מונעים אותו ושהמא כבר נצרכן קודם שנעשה כלי וعصיו אין זה זה תקוון לו עכ"ל, וכן כתוב שם הר"ן על הריני וז"ל ואע"ג דמודה ר' שמעון בפסק רישיה ולא ימות הכא לאו פסיק רישיה הוא לפי שכשמצרפין הכלים מהמין אותו תחילתה ביוטר והכא אפשר שלא יגיע לצירוף מפני שהמים שבתוכו מונעים אותו מלהתחמס כל כך עכ"ל, אעפ"י שהדבר פשוט שם זה ספק לשער אם הכלים התחמס מaad, וא"כ הוי ספק פסיק רישיה ובכל זאת כתבו שזה מותר מדין דבר שאין מתכוון, והנה הרמ"א בשווייע יו"ד סימן פ"ז סעיף ו' בהגה כתוב וז"ל י"א אסור לחותות האש תחת קדירה של עובד כוכבים לפי שהם מבשלים בהם פעמים חלב פעמים בשר והמחתה תחת קדירה שלהם בא לידי בשול בשול בחלב עכ"ל, וכותב שם בחודשי רע"א וז"ל קשה לי הא אינו מכויין לבשל רק לחותות האש ופסק רישיה לא הוי דשמא לא בישל העובד כוכבים בקדירה בשר וגם חלב וצ"ל דזוקא בספק דלהבא שמא לא יהיה נעשה כן במעשה שלו כמו גורר כסא ופסל דהוי ספק שמא בגרירותו לא יעשה גומא אבל בספק דעבר כמו הכאadam יש בקדירה בלוע בשר וחלב בחותוי זה בודאי יתבשל אלא דהספק שמא אין בו בליעת בשר וחלב זה מקרי פסיק רישיה עכ"ל ואח"כ כתוב דזה תלוי בחלוקת תוס' והערוך בעניין פסיק רישיה דלא ניחא ליה דעת העורך בדבר שאינו מכויין בפסק רישיה היכא דלא ניל מותר אפילו מדרבנן ומשמע שם אפילו בשאר אסורים כן אולם לדעת התוס' אסור ועיין בהרא"ש פרק י"ד דשבת דגם לעורך בשאר אסורים אסור, אך לדעת הט"ז (הניל) א"כ לכאהרה בני"ד היתר גמור עכתי"ד, וצ"ע על הט"ז שלא הזכיר שדבריו הם נגד דברי הרמ"א כאן.

והנה הגאון ר' שמעון בספרו שערי יושר שער ג' פרק כ"ה כתוב ז"ל והטעם בזה נלענ"ד דעתינו מה דמודה ר' שמעון בפסק רישא אינו משומש כלל היכא דהוי פ"ר חשוב כמכוין, מחמת שיודע ודאי שהייתה כן הוא מכוין, דלפי"ז היכא דהוי ספק פ"ר היה ראוי להיות מותר דברה"ג הדבר מסופק להעשה, ובאמת בספק פ"ר הוא ספק אסור תורה ועיין במסכת שבת דף צ"ה ע"א ובתוס' דפליגי ר"א ורבנן לענין מכבד אי הוא פסק רישיה דלא כוארה אם תנאי פליגי בזה איך אפשר לומר דהאדם העושה יודע ודאי שהייתה כן, ואיך פליגי בדבר שתלו依 בידיעת העושה אלא ודאי שענין פ"ר אינו תלוי כלל בידיעת האדם אלא אם הדבר למציאות פ"ר אסור אף שלא ידע העושה מה שהייתה תכלית הפעולה, שהטעם העיקרי בפסק רישיה שבאupon זה המעשה נקראת על שם זה רק ע"י הכוונה, דמלאת חರישה אינה נקראת בשם מלאכה זו אלא רק אם עשוה למטרת חרישת אбел כשבועה למטרת גיררת הפסל שם המעשה בזה מלאכת העתקת פסל מקום למקום, אбел כשחותך ראש בעל חי גם בלי כוונת הריגת הפעולה עצמה נקראת בשמה וכענין שחלקו בגמי' בראש זבחים מקדשים סתמא לשם קאי אם לא שמכוין להיפוך, ואף שהרמב"ן במלחמות פי' כירה כתוב לענין מצרף של קדרהadam אייכא בזה כמה ספיקות לא הוא פ"ר הטעם בזה דשם המעשה מתחשבת עפ"י הכרעת דעת בני האדם וכל היכא דאייכא כמה ספיקות אצל בני האדם שרואים קדרה עם מים מתבשלת על האש אם יש בזה עניין של מלאכת מצרף אי' מלאכת מצרף רק אם יעשה האדם בכוונה לענין זה עכ"ל.

והנה בענין מה שכותב בשעריו יושר שטעם הרמב"ן מפני שיש בזה כמה ספיקות הנה הר"ן על הריני'פ' שהובא לעיל בדברינו וכן הרשב"א בחוזשיו כאן לא הזכירו שתי ספיקות אלא רק ספק אחד ומוכח מדבריהם דלא בדברי ר' שמעון ומן הסטס גם כוונת הרמב"ן בדבריהם ובפרט שהם בכך כל נגררים אחרי הרמב"ן ועייכ' שכונתם בדברי הט"ז והיינו הצד הראשון שלל ר' שמעון שיסוד פסק רישיה הוא משום שע"י שהאדם יודע בודאי זה הופך למכוין, וכן הוא בדברי הריטב"א הוצאת מוסד הרב קוק בדף ק"ג ע"א ד"ה ופרקינו והוא אביי ורבא, לאחר שהביא את שיטת הערוץ המתיר פסק רישיה דלא נ"ל כתוב ז"ל ומיהו תמייהAMILTA טובה כל היכא דפסק רישיה ולא ימות מאיזה טעם יתר ר' שמעון משום דלא ניחא ליה דהיא טעונה דתלמודא דמודה ר' שמעון רישיה ולא ימות היינו משום דכיוון דלא סגיא דלא אתבעיד מלאכה הרי הוא כאלו

נתכוין ומלאת מחשבת הוא עכ"ל וכן כתוב בדף ני ע"ב ד"ה נזיר וז"ל שכל הסורק על כרחו להסיר נימין המודולדיין מתכוין דלא סגיא בלאו הכי ואפילו אינו מתכוין הרי הוא כמתכוין גמור עכ"ל הרי מבואר בדבריו בשני מקומות אלו שהڌין של פסיק רישיה הוא משום דחשייב מכוין, ובשיטת העורך המתיר פ"ר דלא נicha ליה פשיטה דס"ל הכי, אלא שבזה יש לדחות זהה גופא טעם החלקים שהחסרונו בפ"ר אינו משום דחשייב מכוין, אמנים בדברי הריטב"א הנזכר לעיל מבואר, שחולק משום שסובר גם بلا נicha ליה עדין חשיב מכוין, והנה דעת התוס' בשבת מ"א ע"ב ד"ה מיחם וביום ל"ד ע"ב ובחודשי הרין בשבת מ"א ע"ב המוחשיים לריטב"א שבдинי שבת גם ר' יהודה מודה שדבר שאינו אינו אסור מן התורה ורק מדרבנן אסור משום דלא מיקרי מלאת מחשבת, וכותב בחודשי רבינו חיים הלוי בפרק י' מהלי שבת הי י"ז בטעם הדבר וז"ל ש"מ מיהא דהڌין דבר שאינו מתכוין בניחותא דידייה וכונתו תלייה מילתא וכו', משא"כ בדיון מלאת מחשבת אין יסוד ה"ץ דין דמלאת ורצון כלל כי אם בדעת שעושה את המלאכה וזהו יסוד ה"ץ דין דמלאת מחשבת שיעשה את המלאכה בדעת ומחשבה עכ"ל, אמנים לא נתבאר בדברי התוס' ובדברי ר' חיים אם הסבה שפטור היא משום שכל פעולה שהמלאכה אינה תוצאה מוכרחת מן הפעולה אין בה דין מלאת מחשבת ולפ"ז זה רק במעשה של אינו מתכוין להבא, אבל בספק פסיק רישיה שעל הצד הזה פסיק רישיה שהتوزאה מן הפעולה היא מוכרחת hei ספק אסור תורה או שהכוונה שהדבר תלוי במידיעת העושה וכל שהעשה אינו יודע בודאי שתוצאה הפעולה תהיה מלאכה אין זה בגדר מלאת מחשבת ולפ"ז בהלכות שבת גם ספק פסיק רישיה יהיה פטור מן התורה לדעת ר"י אליבא דהתוס', נמצא לפי מהלך זה שספק פ"ר בהלכות שבת יש שתי סברות להתירו מדין תורה אי לפי הסברא הראשונה הנזכרת לעיל שהחסרונו של פסיק רישיה הוא משום שע"י הידיעה הودאית שהتوزאה תעשה חשיבא כמתכוין וככnil וא"כ אם האדם מסופק ולא חשוב מאיזה טעם הוא מסופק עדין זה בגדר אינו מכוין.

ב'. מטעם התוס' שע"י חוסר ידיעת האדם שע"י פעולה זו תעשה מלאכה זה חסר במלאת מחשבת, ולפ"ז אפילו אם קיבל את דברי ר' שמעון שבhalcoת דבר שאינו מכוין, זהה דין שאם זה לא פסיק רישיה אין התוצאה מתייחסת לעושה הפעולה במקום שאינו מתכוין לתוצאה אבל במקום זהה פסיק רישיה התוצאה מתייחסת לעושה הפעולה אפילו אם

אינו מכויין ולכון ספק פ"ר הוי ספק אסור תורה, מ"מ יש עדין מכח סברת התוס' לפטור בהלכות שבת ספק פ"ר משום שם אין זה דין שאין התוצאה מתייחסת אל העשויה אלא משום שכל זמן שאין לעשוידה ודאית בתוצאה הפעולה שלו אין זה חשיב מלאכת מחשבת, אמן לפיה מהלך זה יהיה ספק פ"ר גם בהלכות שבת אסור דרבנן לפמש"כ האחרונים שכל פטור שנובע מכח מלאכת מחשבת הרי זה פטור אבל אסור וכמו שלרי יהודה עצמו לדעת תוס' זה פטור אבל אסור, והנה כתוב העורך בערך סבר והובאו דבריו בראשונים בהרבה מקומות ומהם בתוס' כתובות דף ו' ע"א וברא"ש מסכת שבת דף ק"ג שפסק רישיה שלא ניחא ליה מותר והביא הרבה ראיות לדבריו ומתווך ראיותיו שהן גם לא בהלכות שבת מוכח שסביר שההיתר של פסיק רישיה שלא ניחא ליה הוא לאו דוקא בהלכות שבת אלא בכל התורה כולה, כלומר שזה דין בהלכות דבר שאינו מתכוין מותר שהוא דין בכל התורה וכדומecho מן המשנה במסכת כלאים ומון הגמי בזבחים צ"א ע"ב לעניין כבוי אש המערה ובשבט קל"ג לעניין אסור קציצת בהרת אמן הרא"ש בשבת פרק שמונה שרצים סימן ט' לאחר שהביא את שיטת השאלות (אמור סימן ק"ה) שקיים כר' שמעון לעניין דבר שאינו מתכוין רק בהלכות שבת אבל בכל התורה קייל'יל כר' יהודה דבר שאינו מתכוין אסור והאריך לחיק עליו כתוב וזיל והיכא דשתי סמא לרפואה ומייקר אסור אפילו לר' שמעון דמודה ר' שמעון בפסק רישיה ולא ימות ולא שייכי כאן דברי בעל העורך אמר לא אסור ר' שמעון פסיק רישיה אלא היכא דעתה ליה דהינו דוקא לעניין שבת דבעין מלאכת מחשבת אבל בשאר אסורים לא בעין דעתה ליה מדפרק הש"ט בפרק כל התנידר (זבחים צ"א) גבי המתנדב יין מזלו על גבי האישים והוא קמכבה ע"ג שלא ניחא ליה בכבוי, עכ"ל. וכן כתבו בדברי הרא"ש, הרשב"א בשבת שם, ובמיוחסים לrintב"א בשבת שם (שהוא כידוע חדש הר"ן) (ולענין עצם ראיית הרא"ש מפרק כל התנידר עיין בכרבון נתナル שם אותו מי ובמגן אברהם בשוויע או"ח סימן ש"כ ס"ק כי) והנה מה שכתב הרא"ש שלא שייכי כאן דברי בעל העורך אמר לא אסור ר' שמעון פסיק רישיה אלא היכא דעתה ליה דהינו דוקא לעניין שבת.

הנה בספר העורך מבואר להדיא דס"ל שיסודות שכל פסיק רישיה שלא ניל מותר זה בכל התורה כולה שהרי הביא ראיות גם מדיניות שאינן בהלכות שבת וככ"ל, וצריך לפרש שכונתו שאפילו אם קיבל את דברי

העורך הינו דוקא בהלכות שבת, מכל מקום בדברי הרא"ש מבואר שיש לחלק בדיון פסיק רישיה לעניין להתריך לכתהילה בין הלכות שבת לבין כל התורה, דבר כל התורה דין אינו מתכוון הוא רק שאיין התוצאה מוכרתת אבל אם התוצאה מוכרתתAufyi שאינו מכויין חשיב כמתכוון לפמש"כ לעיל אבל בהלכות שבת שיש דין מלאכת מחשבת יש גדר אחר של אינו מתכוון, שאufyi שיודע שהתוצאה מוכרתת אם לא ניחא אליה עדין חשיב אינו מתכוון.

ולפי ר' שמעון יהיה הפירוש שאufyi שבכל התורה עשיית פעולה שגורמת לתוצאה מוכרתת חשיבא בעשית התוצאה ולא מהני מה שאינו מכויין לתוצאה, מ"מ בהלכות שבת שיש דין של מלאכת מחשבת יש גדרים אחרים בדיון אינו מתכוון וכל שאינו מתכוון לתוצאה גם עשית פעולה שגורמת לתוצאה מוכרתת אין לה דין בעשית התוצאה כל זמן שאינו מכויין לתוצאה, ואלו שחולקים על העורך גם בהלכות שבת, הינו משום סוברים כהריטב"א הנזכר לעיל שע"י פסיק רישיה וידיעת האדם שבודאי זה יעשה זה חשיב כמכויין, אבל מודים לעצם היסוד שהלכות שבת שיש דין מלאכת מחשבת, הסבה שאין היתר דבר שאינו מתכוון בפסק רישיה, חלוק ביסוד דין מהסבנה שבכל התורה אין היתר של דבר שאינו מתכוון בפסק רישיה, שבהלכות שבת פסיק רישיה חשיב כמכויין ובכל התורה ע"י פסיק רישיה אין היתר של דבר שאינו מתכוון, כמו שכותב ר' שמעון משומם שע"י הפעולה חשיב בעשית התוצאה להדיא ובמקומות זה לא שיקד היתר אין מתכוון ולפי המבוואר לעיל שספק פ"ר היתריו רק אם נאמר שהחסרונו של פ"ר הוא משומם שחשיב כמכויין א"כ בכל התורה שהדין של פסיק רישיה משומם שלא מהני אינו מתכוון וכמש"כ ר' שמעון גם ספק פסיק רישיה אסורה, אבל בהלכות שבת שיש דין מלאכת מחשבת והדין של פסיק רישיה משומם שחשיב כמכויין אפילו בלי ניחא אליה (דלא כהעורך) מ"מ בספק פסיק רישיה דלא חשיב כמכויון, עדין יש את היתר של אינו מתכוון, ולפ"ז ממילא מיושבת הסטירה בין דברי הרמ"א ביו"ד סימן פ"ז לבין דברי הט"ז באו"ח סימן שט"ז.

והנה לפי מה שכתבנו בדברינו שמה שכתבו הרא"ש והרשב"א והר"ן שפסק רישיה דלא ניחא אליה בשבת מותר משומם דבשבת יש דין של מלאכת מחשבת אין פירושו משומם שעל ידי זה חסר במלאכת מחשבת, שהרי מבואר באחרונים שכל דבר שפטור משומם מלאכת מחשבת פטור

אבל אסור, אלא פירושו משומש שכיוון שבשבת יש דין מלאכת מחשבת יש גדר אחר של דין אינו מכויין על כל פנים לעניין פסיק רישיה, וכמו שנטבאר לעיל נראה שכן מוכחה בדברי החדשאים המיוחסים לר'ין על מסכת סנהדרין בדף פ"ז ע"ב שכtab בשם התוס' וז"ל ושגנת לאו דאמרין דሞתר פי' בתוס' שהוא דבר שאין מתכוין ומותר באסור לאו כדאמרין לגבי כלאים מוכרי כסות מוכרים כדרךן אבל באסור מיתה לא הותר דבר שאין מתכוין ואע"ג דחותר דבר שאין מתכוין באסור מיתה דהינו אסור שבת דaicא אסור סקילה היינו טעונה משומש דמלאכת מחשבת אסורה תורה והינו דאמרין לעיל פרק ד' מיתות חומר בשארמצוות מבשbat דבשא"ר מצוות שוגג ולא מתכוין חייב משא"כ בשבת ואעפ"י שפי' שם לעניין חלבים ועריות מפני שכבר נהנה מ"מ אין רציחה יוצאה מן הכלל שהרי חייב עליה התורה גלות (כוונתו לומר אעפ"י שהוא מתעסק) עכ"ל והנה מבואר בדברי החדשאים לר'ין בשם התוס' שההלכה שדבר שאין מתכוין מותר נאמרה רק באסורי לאוין או בשבת שיש בה דין מלאכת מחשבת אבל לא באסורי מיתה והביא ראייה מאסור רציחה שיש גלות ברציחה והינו מתעסק וכוונתו שאין דבר שאין מכויין גדול ממתעסק, והנה מה מה שדיםמה שבת לאסורי לאוין מוכח שבשניהם זה אותו דין היותר אינו מתכוין אבל בשאר אסורי מיתה לא נאמר היותר של דבר שאין מכויין והינו כמו שנטubar לעיל שע"י מלאכת מחשבת אלו מבינים שיש כאן גדר היותר של אינו מתכוין. ואם כי דברי הר'ין שם על אינו מכויין רגיל ולא על פסיק רישיה וכמבואר בדבריו שם מ"מ יסוד זה שע"י גלי הדין של מלאכת מחשבת אלו יודעים שיש בשבת דין אינו מכויין למדנו ממנו.

והנה כתבו התוס' בשבת מ"א ע"ב וביום ל"ד שגם ר' יהודה שסובר שדבר שאין מכויין אסור, מודה שמן התורה בשבת פטור משום שלא hei מלאכת מחשבת, וכتب בחדושי ר' חיים הלוי בתחילת הלכות שבת שגם הרמב"ם סי' ל כהתוס' הניל והרמב"ם גם סובר כדעת העורך שפסיק רישיה דלא ניחאליה מותר משום דגם זה מקרי דבר שאין מתכוין וכتب שם שאעפ"י שר' שמעון מתייר דבר שאין מתכוין ור' יהודה סובר שדבר שאין מתכוין פטור בהלכות שבת מ"מ חלקים הם בסיסו דין דלי שמעון הפטור הוא משום דבר שאין מתכוין ויסוד דינו בהלכות כונה וא"כ גם פסיק רישיה דלא ניחאליה מקרי אינו מתכוין ומותר משום שהיתרו מכח שאין כן כונה, אבל לר' יהודה יסוד פטור אינו מתכוין

בשבת משות שחרר כאן מלאכת מחשבת במקרה שאין יודע בודאי שהמלאכה תיועשה ויסוד הפטור אינו בהלכות כונה אלא בהלכות ידיעה ולכן פסיק רישיה דלא נicha ליהAufyi זמקרי אינו מכון מ"מ לא חסר כאן בהלכות ידיעה ולכן מקרי מלאכת מחשבת ולכן בפסק רישיה דלא נicha ליה לרי יהודה חייב חטאתי, עכת"ז. וברור שלפי דברי ר' חיים הלוי כונת התוס' במש"כ שלרי יהודה בהלכות שבת אינו מתכוין פטור מושם מלאכת מחשבת היינו הגדר הפשט של מלאכת מחשבת ואין זה הגדרה בהלכות אינו מתכוין, ולכן באמת לרי יהודה ודאי שאיןו מתכוין בשבת פטור אבל אסור כמבואר בש"ס בהרבה מקומות.

ובעיקר דברי המיויחסים לר'ין שהזכיר שבחיבי מיתות אין היתר דבר שאינו מתכוין וכרך בחדא מחתא מתעסק בחלבים ובעיריות בלבד עם אסור רציחה נראת שאufyi שהזכיר חייבי מיתות, מ"מ גדר הדבר הוא שהואיל באינו מתכוין גדר הדבר כמו שכתבו האחרונים שבמקום שאינו מתכוין לא מקרי שהעשה מתייחסת לפועל והיינו דוקא במקום שהאסור הוא מצד האדם שעושה את הפעולה אבל במקום שגדר האסור הוא מצד שהפעולה נפulta וקfidat התורה שפעולה זו לא תיועשה אין היתר דבר שאינו מתכוין ולכן בחלבים ועריות וכן ברציחה שקfidat התורה שזה לא עשה אין היתר זה ויתכן שככל זה נכוון בכל חייבי מיתות. ולכן אין שם היתר זה.

ספרי תורה כתוב משה וס'ת שבזורה – שיטות הרמב"ם

כתב הרמב"ם בתחילת הקדמה למשנה תורה: "כל התורה כתבה משה רבינו קודם שימושה בכתב ידו. ונתן ספר לכל שבט ושבט. וספר אחד נתנוו בארון לעד, שנאמר: לקוח את ספר התורה זהה ושמחתו אותו מצד ארון ברית ה' וגוי¹".

בקטע זה, מועט המחזק את המרובה, תלה רבינו כמה גופי תורה כדרךו. במאמרנו ננסה בע"ה לעמוד על משמעות העניינים שבו.

נעשה זאת דרך ביאור הקטע – פיסקא פיסקא.

כל התורה כתבה משה רבנו

א. הביטוי "כל התורה" מורה על כך שימושה בכתב אף את ח הפסוקים האחרונים. רבנו פסק הרבה שמעון². והולך בזה לשיטתו בהקדמו למשנה: "משה כתב יג ספרי תורה מבית דבראשית ועד למאי דעיני כל ישראל". ע"ש. וכן פסק בהלכות תפילה³: "שמונה פסוקים האחרונים שבסוף התורה מותר לקרוא אותם בבית הכנסת בפחות מעשרה. אע"פ שהכל תורה היא ומשה מפי הגבורה אמרם, הוail ומשמעו שהם אחר מיתת משה, הרי נשתנו ולפיכך מותר ליחיד לקרוא אותן".

ב. דבריו בהלכות תפילה טעונים ביאור. בגמרא² מפורש שלדעת ר"ש משה כותב ח הפסוקים האחרונים ב"דמע". ובפשטות עניין ה"דמע" הוא השינוי שבעתיו "יחיד קורא אותם ... הוail ואישתני אישתני". מודיע, אפוא, סטה רבנו ופירש את השינוי באופן שאין לו לכוארה מקור בגמרא! ובחכרה שפירשו מורה על הבנתו את הסוגיא שם. וצ"ב. ועוד סטיה מהגמרא. לשון הרמב"ם, שם: "ומשה מפי הגבורה אמרם", רומזת לכוארה לכך שימושה לא כתוב ח' הפסוקים אלא רק אמרם. אכן בגמרא

1. דברים לא,כו.

2. ב"ב ט,א ומנחות ל,א.

3. פרק יג הל' ו.

שם² מבואר איפכא, שפסוקים אלו כתבם משה. וזהו הגمراה: "עד כאן הקב"ה אומר ומשה אומר וכותב"³ מכאן ואילך הקב"ה אומר ומשה כותב בדעת. כמו שנאמר להלן:⁴ "ויאמר להם ברוך מפיו יקרא אליו את כל הדברים האלה ואני כותב על הספר בדיו".

ג. ונראה לתרץ קושיה אחת בחבירתה. רבנו מחלק בעליל בין מה שמשה רביינו עשה בספרים שהוא כותב בשעתו, ובין הרושים שנוטר מכתבתו בספרי תורה שבידינו. הוא נראה מסכים שהכל משה אומר וכותב, ואילו ח' הפסוקים הוא רק כותב ללא אומר. אלא שההלך תפילה לא בא הרמב"ם לתאר את העובדה ההיסטורית, ולא נכנס לדיוון אם משה אמר את הדברים בפיו תוך שהוא כותבם. רק את המשמעות לדידן בספרי התורה שלנו בא למדנו. לדידן אכן נחשב הכל שמשה "אומר" לנו, דרך ספרי התורה שלנו, הכל מפי הגבורה. אמרה זו מגיעה אלינו דרך קרייאתנו את הנוסח שהוא כתב. ובכל פעם שאנו קוראים בתורה, אמרה זו מתקינה מחדש לנו⁵. אם בשינויים בספרי תורה

4. לגירושת היב"ח בביב' שם "ומשה כותב". לפי גירסת הש"ס אפילו נלמדת הלכה שעל הסופר לומר כשהוא כותב. ראה תוד"ה ומשה ושמט"ק אות ב במנחות שם.

5. ירמיה לו, ייח.

6. ויש לעיין אם משה אמר לישראל את התורה שככבה כולה. רק בתורה שבעל פה מצינו (בעירובין נד, ב): "כיצד סדר משנה וכו'" שמשה מלמד ד פעמים כל מצוה ופירושה לישראל. (הדברים צוטטו והתבאו בראש הקדמה רבו למשנה וכן נזכרו בפנים אחרות בהקדמה למשנה תורה). אבל בתושב"כ לא נתפרש שהכל נאמר לישראל. ובאמת שאלה זו קשורה למעמד התושב"כ בכלל טרם שהועלתה על הכתב. ראה להלן בנידון תורה חותומה ניתנה. אותן וט ובמיוחד ח. רק מסירת ספרי התורה לכל שבט ושבט נזכרה בראמ"ם. אמן מצינו פסוקים שתוכנם מכובן נראה לאמרות תושב"כ בכלל ישראל. בדברים (א, ה): "זהוイル משה באර את התורה הזאת וגוו". ובכى תבא (כז, ח): "וכתבת על האבניים את כל דברי התורה הזאת באר היטב". ובשניהם פרשי" שבסבעים לשון באר להם וקיי בפשטות על כל התושב"כ בשניהם. (ראה סוטה לה, ב). אמן בהקדמה למשנה למד רבו מהפסוק הראשון, עפ"י הספרי, שמשה הזמין כל מי שיש לו ספק בתורה שיבא וישאל. ולא שעמד ואמר להם את כל התושב"כ. גם משמע שההתיחסות הייתה בעיקר לתושב"פ. ודוק. ואולי יש ראייה מפסוקים שבסוף וילך (שם, לא, כב): "ויכתוב משה את השירה הזאת ... וילמדה את בניי". וכן (שם, שם, ל): "ויזכר משה באזני כל קהיל ישראל את דברי השירה הזאת עד תוםם". וכן בסוף האזינו (שם, לב, מד) : "ויזכר את כל דברי השירה הזאת באזני העם". והגמ' שלפרש"י בכל מקום הכוונה לשירת האזינו, אבל כבר גילה לנו רבנו שיטתו (ריש פרק ז מהל' ס"ת) שהכוונה ב"שירה" שבפסוק: "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת" (שם, לא, יט) לכל התורה

דיון עסקין, לא נמצאו שינויים הניכרים לעין כיום, זולת מה שכותב הרמב"ם בנושא משמעות הכתובים. ואין סתירה מהגמרה שם. דבאמת לא מפורש שם שינויים אלו, או אפילו השינוי של ב"דמע", הם הפשט ב"אישתני"⁷. שינויים אלו באו להסביר רק את תגובת משה והרגשתו בעת כתיבת פסוקים אלו. כיון שלזרות, בספר תורה שבידינו לא נשאר רושם להם, אלא בכך שמשמעות הפסוקים בעיני הקורא שנכתבו לאחר מותו —

לכן נימק הרמב"ם בכך את ההלכה לדורות שיחיד קורא אותם. ג*. [דין יחיד קורא אותן, לפי רבו, בעקבות שינוי משמעות בעיני הקורא צ"ב.] ונראה שחסר כאן בשם "מתן תורה", במידה מסוימת. דהנה הרמב"ם הדגיש, שם, בלשונו: "אע"פ שהכל תורה היא ומשה מפי הגבורה אמרס". הביטוי "MPI הגבורה" רמז בעליל למתן תורה, שאז הגבורה דיברה אל משה. וכוונת הרמב"ם כאן להציג שעד כמה שחסר כאן בהברחת המשמעות של העובדה בפסוק, חסר לגבי פסוקים אלו השם "מתן תורה" — "MPI הגבורה". והוא משומש שהשם תורה חלה בנובאותו הבאהירה של משה ב"אسطקלריא המaira" (כידוע מדברי רבו בכל אחר). וממילא כאן, שקיים חוסר בהירות מסוימים בהשתקפות העובדות, חסר במידת "מתן תורה" לגבי פסוקים אלו. מעתה מבואר שיחיד קורא אותם ולא צורך ציבור. DIDYOU שקריאת התורה היא מעין מתן תורה^{7*}, ומפני חשיבות זו בעיני ציבור, דלימוד תורה לא צריך ציבור. וכך כאן "שנשתנו" לא צרכיים ציבור. הראב"ד שהשיג, חולק, נראה, על יסוד זה.]

ד. דרך אחרת בביורו הרמב"ם אפשרית על פי הסבר המהרי".

כולה. וא"כ מסתמא גם "שירה" שבפסוקים الآخרים מתייחסת לכל התורה. וראה גם בפירוש מהרו"ז' לדברים רבה ונצינו בהע' 20. (אמנם יש חלק: דעת כאן לא נקט הרמב"ם שכטיבת המצווה מתייחסת לכך"ת כולה, אלא מפני שאין כותבים פרשיות ע"ש. ועכ"ל שהכוונה לכתוב תורה שיש בה שירה. אבל באמת פירוש המלה "שירה" לא השתנה גם לרמב"ם, והכוונה להזינו. וכיון שבאמירה אין איסור לומר פרשיות, שוב אין ראייה שrema דבר על כה"ת כולה. ויליפ בזה.)

7. רק הרשי' ועוד ראשונים מפרשים שהכטיבה ב"דמע" היא השינוי. עיין' ב.

7*. ראה Tosf. יו"ט מגילה פרק ד משנה א בשם הירושלמי שצורך שיעמוד אדם ליד הקורא, כי כשם שהتورה ניתנה ע"י סرسור, כך בקריאת התורה צרכיים סרסור. גם דין העמידה בקריאת התורה נובע מהדמיון למתן תורה. אף המנהג שקוראים י' הדיברות בטעם עליון, נובע מהעיקרון שאינו בקריאת התורה לימוד תורה גרידא, אלא היתדמות לעמוד הר סייני וכשנית. ואcum'ל.

מפרש⁸ ש"דמע" הוא פשוטו – שמרעיה בוכה בשעה שכותב חפסוקים. ותירוץ קושית הגمراה בכך היא, שאם משה כותב בבכי הרי שזו כבר תחילת מיתתו; רוצה לומר שהבוכה כבר הולך וחסר מבחינה רוחנית, ואם אח"כ מת – משעת בכיתתו נחשב הולך ומת. יוצא לפיה זה שהספר עצמו נכתב כתיקונו ולא יותר אפוא שום רושם ל"דמע" אלא בשינוי המשמעות שציין הרמב"ס.⁹

ה. ויתכנו להסביר את הרמב"ס לשיטתו בהקדמה לפירוש המשנה. וכן כתב שם בעניין מותו של מרעיה: "ויהיה המקרה ההוא אשר קrho מיתה בעינינו בשליל שחסרנו ופקדנו אותו. וחיים לו לכבוד המעללה שעלה אליה. וכך אמרו ע"ה¹⁰ משה רבנו לא מת אלא עלה ומשמש במרום". נמצא שרבנו נקט כדעה זו (הדבר שני בחלוקת בחז"ל בגمرا ובמדרשים¹⁰) שרק בעינינו נראה הדבר כאילו מת. הדברים עשויים לבאר בצורה חדשה

.8. בגור אריה לדברים לד,ה ובחידושים אגדות לב"ב שם.

.9. ולפי מהר"ל תיתכנה בගירסאות: "אפשר משה מת וכוי" וכגירסת הספרים שבב"ב. והтирוץ שהוא באמת כבר חשוב כמו שעדין מסוגל לכתוב. וכן אפשרית גירסת הגمراה במנחות: "אפשר משה חי וכותב וימת וכוי", אז מובן הтирוץ והוא שגם חי יכול לכתוב על עצמו שמו אם הוא בוכה וכשנ"ת. ודוק. וכיימים פירושים אחרים; ראה פירוש הגרא"א שהובא ב"ענף יוסף" לעין יעקב בב"ב שם, וכ"פ מלאו הרועים הנד בסוף ש"ס וילנא. וענינו ש"דמע" היינו עירוביאי מלשון "מלאתך ודמעך לא תאחר". (והיינו עירוביא של תרומה וחולין שבטל), ולפי זה הגمراה עונה שמרעיה כתוב ח פסוקים אחרונים בעירוביא, כשמיთיו של הקב"ה (וכרמב"ז בהקדמותו לתורה). וכיון שבפניהם של סוד היה לקטוע זה משמעות בכתיבת משה, אע"פ שבפניהם של פשט טרם התרחשו והובנו הפסוקים, שפיר דמי. ודוק כי קיצרתי. עוד פירושו הריטב"א (על עין יעקב שם) ומהרש"א בח"א שמשה לא כותב בכתב רגיל בדיו אלא בדמותיו שלו שהוא כתב שאינו מתקיים. ולפי אלו לא תיתכן אלא הגירה שבמנחות. דלgingesa שבב"ב אין תשובה, לפירושים אלו, על האפשרות שמשה המת כותב. ובלאו hei אוטם פירושים תמהים: שהרי הסיבה ל"דמע" הוא לתרץ שלא יהושע כתוב, שאלי"כ ס"ת חסירה אותן. ולא יתאים הפס' "לקוח את ס"ת". אבל אם משה כתב אז א"ש שהכל היה כתוב. אמן אם זה כתוב בתערובת או בכתב של דמויות שאין כתוב, הדק"ל: דנחי שהס"ת אינו חסר, אבל יש בו פגש שפוסל. ופושט שס"ת שכותב כפירושים הנ"ל בדمع מקום בדיו או בתערובת – הוא פסול. וא"כ hei נאמר שמשה מסר ללוויים ס"ת פסול! וצע"ג. וכן הקשה מהר"ל עצמו שם. אבל לפירוש מהר"ל עצמו לך"מ. ודוק. וע"ע בזה להלן אות לב והע' 76. וראה הסברים נוספים: חידושים הגראי' על מנהות שם בסטנסיל, ב" מבית מדרשו של הרוב" מהדו" סטנסיל עמי ט, וכן במאמר הגרא"מ גיפטר בספר הזיכרון לרבי יעקב יהיאל ויינברג.

.10. סוטה יג,ב. וכן זה דעת רבינו מאיר לפסיקתא זוטרטא-לקח טוב ובמדרשי הגadol על הפסוק (דברים לד,ה).

את לשון רבנו הנ"ל: "וּמְשֻׁמָּעַ שֶׁנְכַתְּבּוּ אַחֲרֵי מִיתָתוֹ", ככלומר שבעניינו הרואים נחשב משה מת ולכן גם הכתוב בתורה, המתייחס לפשט הגדלה של האירועים¹¹, מציג זאת כך. אבל באמת משה נשאר חי ויכל אף הוא לכתוב את הפסוקים המדברים על מצב ש"ממשמעות" מיתה אך אינה מיתה עצם. המעניין בפסקתא זוטרתא ובמדרש הגדול¹² נמצא מפורש תירוץ זה על קושית הגمراה הנ"ל (בב"ב ובמנחות): "אפשר משה חי וכותב וכו'" בצד התירוצים שנזכרו בגמרה. נמצא אףו שרבו נקט במקרה תירוץ שבמדרש ולא כנוכר בגמרה. וכך שימושו מתפיסתו בהקדמה לפיה" מש.

כל התורה .. כתבה .. קודם שימוש

ו. מבואר שלא כתוב הכל אלא דוקא קודם שימוש ולא עד אז; שרק אז ניתנה התורה להיכتب. רבנו נקט, אףו, כדעה בגמרה¹³ שתורה חותומה ניתנה. כי לדעה השנייה, שמגילות ופרשיות ניתנה – לא נכון לומר שמדובר בכתוב הכל קודם שימוש. לאותה שיטה הוא כתוב פרשיות ובסוף שנה חיבר את כלון בספר אחד כמבואר בגמרה שם¹⁴. ורבנו כאן לשיטתו¹⁵ בhalachot ספר תורה: "... כתבו לכל תורה שיש בה שירה זו לפי שאין כותבין את התורה פרשיות פרשיות". לפי הגمراה שם מפורש שהאיסור לכתוב פרשיות נובע מהמציאות שהיתה בכתיבת התורה בדבר: שאם התורה חותומה ניתנה אין צד להתריר כתיבת מגילות אלא מפני שאי אפשר. עשה"ט. וטעיון זה לא שיקד כאן, שהnidzon הוא פירוש כוונת התורה כשהיא מצויה על כתיבת השירה. ודוק.

ז. והנה התוספות¹⁶ נקטו גם אם תורה חותומה ניתנה, אין זה אומר שהכל נכתב בבת אחת. אלא משה כתב "ספר הברית" לחוד והשאר לחוד.

11. ראה מש"כ ב"פחד יצחק" פסח נבו, למורה הגר"י הוטנר זצ"ל בעניין יעקב אבינו לא מת.

12. צוינו בהערה 10. וידוע שהרבה דברים במדרש הגדול הם מסורות מבית מדרשו של רבנו הרמבי". יתכן שלפנינו דוגמא נוספת לכך.

13. גיטין ס.א.

14. הדברים גם מסתנויות מהפסוק שרבו מgettext בסמוך: "לקוח את ספר התורה וגנו" (דברים לא,כו). פסוק זה נזכר בגמרה שם כראיה לדעה שתורה חותומה ניתנה. אמנם אח"כ גם לשיטה השנייה פסוק זה מטורץ שם, והוא שלאחר שהפרשיות נדבקו ניתן לומר "ספר התורה". אבל משמע דסתמא משמע שחתומה ניתנה. וכן גם רבנו שmbיא את הפסוק ללא פרשנות, סובר כנראה שחתומה ניתנה.

15. פרק ז הל' א. ומ庫רו בסנהדרין כא,ב. וראה שאגת אריה סי' לד.

16. גיטין שם בד"ה תורה. ועיין מהרי"ס על אתר.

עשה"ט. אמנים מדברי רבו משמע שהכל נכתב בבת אחת ממש. וצ"ע לפ"ז איך יתרץ רבו את קושית התוספות, המסתמכת על הפסוק. ונראה בפשטות שרבו לא יפרש "ספר הברית" כרשיי, שהוא כל מה שנאמר מבראשית עד אותה שעה, אלא כרמב"ן ושאר מפרשים החולקים על הרשיי¹⁷. אמנים לפי פירוש הרשב"א לגמרא¹⁸ וכן ה"גור אריה"¹⁹ יתכן ש"ספר הברית" לא נתקדש אלא לשעתו, וכדי לקדש בקדושת ספר תורה לעתיד הוצרך מרעהה לכתוב הכל מחדש. וזו גם שיטת רבו ולפיי' יכול לסביר גם כפרש"י.

ח. ובאמת כן משמע קצר מלשון רבו בהקדמה למשנה. וזה לשונו: "היו כל העם הולכים למד איש לאחיו מה ששמעו מפי משה וכותבים המצוה ההיא במגילות וכו'". לכארה תיאור מציאות של "תורה מגילות ניתנה". אלא שלפיי' תיווצר סתייה מכאן לדברי רבו במשנה תורה נתנה. שהובאו באות הקודמת). ובאמת אין הכוונה כאן לשיטה שתורה מגילות ניתנה. כי לפי אותה שיטה די בהדבקת המגילות²⁰, ובפועל זו מתקבל ספר תורה כשר. ואילו לפי התיאור בהקדמה זו, לא משה מפי ה' כתב את המגילות אלא העם עשה כן כדי ללימוד המצאות שלמדו כ"משנה". שהרי תיאור זה בא אחר ציטוט הבריתא של: "כיצד סדר משנה"²¹, והיינו תורה שבعل פה. ונמצא ש"מגילות" אלו הן "מגילות סתרים"

17. ראה ابن עזריא וספורנו שם. וכן ר מבין שם בפירושו לפס' א שהאריך לפוך שיטת רשיי והציג גישה אחרת. וראה גם הקדומו לתורה. גם בפירוש ר' אברהם בנו של רבו מפרש "ספר הברית" משמע דלא כפרש"י. אך עיקר שיטת ר'א בן הר"ם היא שהتورה פרשיות נכתבת. ראה פירושיו (מהדורות שונות לונדון תש"יח) לשמות: ז'יד; כד; כד; כד; ובמיוחד לצד – שם מפורש שנocket כריו"ח דתורה פרשיות ניתנה. אלא שבמקור האחרון נמצאת שיטה חדשה, שאינה מתאימה לכתוב בגיטין ס'א: כי ר'א בן הר"ם סובר שם שע"פ שכל מ שנה כתוב מרעהה פרשיות בכל אופן חוזר וכתב כל התורה בסוף. וזה סותר למ" האומرت שם פרשיות נכתבו, הון הודבקו לסוף מ שנה. עכ"פ לפירוש זה שוב אין ראייה גם מדברי רבו כאן שהتورה חתומה ניתנה. שהרי לפמשנ"ת, בפירושי בנו, גם אם מגילות ניתנה – הכל כתוב משה חדש סמוך למותו. וצ"ע. [וויצא לפיי' דבר מעין: ששי ר'א בן הר"ם בתורה מגילה ניתנה דומה לש"י רשיי בתורה חתומה ניתנה. ואcum"ל.] וצ"ע. ועיין בכל זה בתורה שלמה כרך יט מילואים פרקים: א,ג,ד. וכן כרך כב אות קזו בעורות שם.

18. על רשיי לשמות כד,ב.

19. עירובין נד,ב.

שהותרו ליכתב לצורך זכירת הנלמד²⁰. אמנים לפי המשך שם אין עניין זה פשוט. שהרי כתב רבו: "והיו כותבים המצוה ולומדים על פה הקבלה". ומכאן משמע של"מצוה" מתארת את התורה שבכתב והפירוש הוא בעל פה. ואם כן גם ה" מגילות" הנזכרות קודם מתייחסות לתורה שבכתב. ואכן לפי התרגומים החדשים של הקדמה לפירוש המשנה בכתיבת. ואין הרמב"ים מתייחסים כתיבת משה אותן מגילות? וכי רק העם התחייב בכתיבתן? סוף דבר, עניין זה עדין צ"ב.

ט. והנה רבו פסק בהלכות ספר תורה²²: "אין כותבין מגילה לתינוק להتلמד בה". הט"ז²³ תלה גם פסק זה בדעה של"תורה חותמה ניתנה". כוונתו, נראה, מפני שלדעתה של"תורה מגילה ניתנה" הוצרכה הגמרא¹³ להסביר מיוחד, אבל לפי ההנחה שחותמה ניתנה משמע שהדבר מוסבר מצד עצמו.

נמצא לsicום שמלל המקורות ברבו משמע, כמובן גם כאן בהקדמה לשנה תורה, שמרע"ה כתב כל התורה סמוך למותו.

כל התורה כתבה משה

ג. אין חלקים בתורה שלא כתבה משה! עיקרונו זה משתמש גם מהיסוד השמייני העיקרי האמונה שניסחם רבו²⁴: "... הוא היה כמו סופר שקוראין לו והוא כותב כל מאורעות הימים הסיפורים והמצאות ולפיכך נקרא מחוקק וכוי". והגמ שעיקר הדגש שם הוא על שלילת האפשרות

20. ראה שבת ו, ב ורש"י בד"ה מגילת טורים. וכן בלשון רבו בהמשך הקדמה לשנה תורה: "בכל דור ודור ראש ב"יד וכו' כותב לעצמו זכרון השמונות ששמע מרבותיו והוא מלמד על פה ברבים. וכן כל אחד ואחד כותב לעצמו כפי כוחו מביאור התורה ומהלכויותיה כמו ששמע". זה דין שמתיר לכתוב תורה שבבעל פה אפילו לפני שנכתבה מטעם "עת לעשות", בגיטין שם. כי האיסור לכתוב תושבע"פ הוא למד בכתב, אבל להזכיר לעצמו מעולם לא נאסר לכתוב. ודוק והדברים ידועים.

21. התרגום המקביל הוא של אלחריזי. התרגומים החדשניים הם של ר"י קאפק (סדר זרעים מהדורות מוסד הרב קוק) ושל ר"י שילת (הקדמות הרמב"ים לשנה הוץ. מעליות תשנ"ב).

22. שם הל' יד.

23. לשוע"ע יור"ד סי' רפג סוף ס"ק א.

24. בהקדמה לפירוש המשנה פרק חלק בסנהדרין.

שמשה כתוב הדברים מדעתו²⁵, מכל מקום מכל העניין מוכח שיש להאמין גם בבלעדיות משה ככותב. זהה, כמובן, שולל, בין היתר, את הדעה בגמרא² ששמונה פסוקים אחוריים שבתורה יהושעו כתבים. וראה לעיל אות א.

יא. ויש לעיין בדברי הגמרא²⁶: "משה כתב ספרו ופרש בלאם". ولכאורה מה החיזוש בדבר, הלא אם כל התורה חייבת להתייחס אל משה אם כן פשיטה שלא ניתן לומר שבלעם כותב את ספרו? אלא שכבר תירץ זאת הריטבי"א²⁷ וז"ל: "... אין זו פרשת בלאם שכותבה בתורה דההיא הקב"יה כתבה כשאר התורה, אלא פרשה בפני עצמה היא שכתב והאריך בה יותר והיתה מצויה להם". וכוונתו באמרו "שהקב"יה כתבה" נראית שכותבה על ידי משה ربנו. ואם כן ATI שפיר החיזוש, שאע"פ בספר אחר הוא, מכל מקום משה כתבה²⁸.

קוודם שימושות

יב. פשיטה שלא בא רבו לשלול שימושה כתוב אחר שמית, אלא בא להדגיש שהתעסק בדבר סמוך למיתתו. ובאמת בהקדמה למשנה משמע שהדבר היה ממש באותו יום שמת בו' באדר או סמוך אליו ביותר. והנה התוספות²⁹ הוכיחו בשם רב שר שלום גאון שיום מותו בשבת היה. ולפי זה הקשו איך יתכן שכותב בתורה: "בן מאה עשרים שנה היום"³⁰ ונדרש על זה³¹ אמר: "ביום זה אמות"; הלא בשבת לא יכולן שכותב זאת. ואם כתוב כן בערב שבת נמצא דכתיב על שם העתיד. ולפי זה, שיתכן לפреш שכותב על שם העתיד, שוב אין ראייה שימושה כתוב ח הפסוקים³²

25. ומודגש עניין זה גם בסוף פרק ח מהל' יסודי התורה, וכן בפרק ג מתשובה הל' ח. כדיוע, רבנו חורב במקומות אלו על יסודות האמונה בסידור אחר.

26. בבא בתרא יד, ב.

27. שם בד"ה והא. וכדבריו איתא גם בשל"ה הקי צוין במסורת הש"ס שם אותן כ. וראה גם בחידושים הנ"מ מהתיהו שטריאISON שנדפסו בסוף ש"ס וילנא, שם.

28. באשר לשערת הדיברות, בפשטות אף הם נכתבו ע"י משה בסוף מונה. ועיין בזה בתורה שלמה כרך יט עמי שלג ובהע' י שם.

29. מנחות לא בד"ה מכאן.

30. שם לא, ב.

31. ראה רשי"י שם על פי הגמרא.

32. וראה שטמ"ק שם באות כג דלמא"ד יהושעו כתוב ח הפסוקים, צ"ל באמת שלקוח את ספר התורה וגוי נאמר ע"ש העתיד. והינו שעתיד להיות מושלם לסת"ת אחר מות משה. וראה גם מה שנכתב באות לד ובהע' 84 וצרף לכך.

עשה"ט. ובאמת ב"העמק דבר" שם פירש "היום, העת" ולא יום ממש. ובב"ח על הטור³³ תירץ שמשה באמת מות בערב שבת, אלא שנcker ונגנו בשבת³⁴.

יג. ולפי מה שיתבאר להלן יש ליישב קושית התוספות באופן נוסף.

בכתב ידו

יד. הנושא קשה להבנה לפי פשוטו: איך יכול משה להספיק לכתוב ביום מותו, או אפילו סמוך לו, י"ג ספרי תורה?³⁵ והנה מקור דבריו רבנו הוא במדרש³⁶: "באותו יום מה עשה? ... כתב י"ג תורה. י"ב ליב שבטים ואחת הניח בארון, שאם יבקש לזייף דבר שהיו מוצאים אותה שבארון." לכוארה אין להבין דברי המדרש לפי פשוטם אלא אם נאמר שמשה הפעיל הרבה סופרים לכתוב את התורה, ושלוחו של אדם כמותו. ואז באמת אפשרי שככל סופר כתב גליון או חלק מגליון, ואח"כ נתפרו כל החלקים והודבקו לסייעתם. או שאפשר לומר, בדוחק, שמשה נחשב ככותב באותו יום את הכל כיון שישים את הספרים. וכיון ש"אמ הגיה

33. אורח חיים סימן רצב. וראה אור זרוע הגדול הלכות מוצאי שבת סי' פט ורא"ש פטחים פרק י סי' יג.

34. ע"ש שהרchip והעמיך דברים על פי זהור והביא מהר"ר יצחק דרשן על פי ספר עשרה מאמרות עניינים נשגבים זהה. ויש תירוץ נוסף על פי ההנחה ששנת מות משה שנה מעוברת הייתה. וכן יכול לכתוב אוזות יום מותו בו דאזר א שלא היה בשבת. ואcum"ל.

35. ראה לשם השוואה ב"יב יד, א: "כתב ר'امي ד מאות ספרי תורה. אמר להו דילמא תורה ציווה לנו משה כתוב". וראה רש"י שם שמסביר שאין לאדם פנאי לכתוב כל ימי חייו כי"כ הרבה ספרי תורה. ואם מרעיה כותב יג ספרים ביום אחד, איליה"ק גם על ר'AMI. ות"י התוס" שבס בד"ה דילמא ל"ש בעניין משה. ודוק.

36. דברים רבה פרשה ט, ט וכן במדרשים שצינו לעיל בהע' 10. וראה גם יליקוט שמעוני וילך רמז תתקמ"א. והנה בלשון המדרשים משמע לכוארה שמשה עסוק בכתיבה כדי להינצל מהגזירה של מלאך המות. "מתוך שאינו עוסק בתורה שכלה חיים, היום שוקע והגזירה בטלה". וענין זה נותן כיון אחר משל הרמב"ם להתעaskות של משה וכתייבה אישית בכתב ידו. אלא שבין כך דברי המדרש צ"ע: א. איך יתכן שנעשה משה נס להתגבר על גזירות עליונו? ב. כלום משה צריך לכתוב ס"ת כדי להיות עסוק בתורה – הלא כל ישותו תורה? (ראה לשון רבנו בסוף' מהלי יסחה'ת במלעת משה). אכן עצ"ל שהתעaskות זו היא צורך העם והשבטים. וכך הגזירה יכולה להתבטל. ושפיר עושה ה' נס למען צרכי ישראל, אף אם זה עלול לדחות את גזירות מות משה. ומכאן החזיא רבנו שמכלל הדברים שמענו שיש עניין גדול בכתיבת ידו של משה ס"ת לכל השבטים. עוויל שבין כך לפמשנ"ת לעיל לא מות משה. אלא בעניינו נראה כמו. וא"כ بلاיה פליגא שיטה זו על המדרש שסובר שביקש לדחות את מותו. ודוק.

אפילו אותן אחת מעלה עליו כאילו כתבו"³⁷, שיק לומר שימושה כתוב את כל הספרים בפועלה זו³⁸.

אלא שבשיטת רבנו התירוץ השני דחוק והתירוץ הראשון לא ניתן להיאמר; שהרי להדיין נקט שمرעיה כתוב בכתב ידו ולא ע"י שליח. טו. ועל כרחך צריך לומר שمرעיה כתוב יג ספרי תורה אלו בדרך נס. כמו שהלוחות והוצאות מים מן הבאר והרבה דברים שמרעיה עשה, היו בדרך נס ולצורך ישראל, כן הדבר הזה³⁹.

אם הכתובת הייתה על פי נס ועל פי רצון ה', (וכנראה אף בציויו מיוחד של היית, שלא מצינו שכטיבת הספרים עשה משה מדעתו⁴⁰), שוב אין להקשות איך כותב משה בשבת. היהת כאן הוראת שעה והיתה כאן אולי גם כתיבה שלא בדרך הטבע⁴¹ – כתיבה שאינה נחשבת למלאכה.

.37. מנהות שם.

.38. כפירוש זה נמצא במהרו"ו על דברים רבים שם.

.39. ראה ריש פרק ח מהל' יסheit לרבנו שצין המופתים שעשו משה וכולם הם צורך לישראל. ונראה שגם כתיבת ס"ת אלו הם צורך דומה; שהרי לא ניתן להיכתב קודם, באשר לא נגמרו העניינים הכלולים בחמשה חומשי התורה עד הסוף. וכןין הסתלקותו של משה וההכנות לכך אף היא תורה היא. מאידך גיסא לא ניתן לדחות מיתתו. لكن הפך נס זה לצורך. ויש להテיעים רעיון זה בהמשך לשון המדרש הנ"ל בהע' 20, ווז"ל: "אמיר משה מתוך שאני עסוק בתורה שכולה חיים היום שוקע והגירה בטלה וככו". והיינו שימושה היה סביר שכל עוד יעסוק בכתיבת הספרים, ינתנו לו חיים. וכיון שלפי דרך הטבע המשמש היהת צרכיה לשקווע והוא עדין עובdotו כי הרבה, יחלוף התאריך המועד למותו וימשיך לחיות זמן רב הנחוץ לסיום כתיבת יג הספרים. וזה עשה נס שיגמור עובdotו עד סוף היום ומת. ודוק. אלא שלא נמצא מקור ברור להנחה זו.

.40. רק ג' דברים עשה משה מדעתו והסבירה שכינה על ידו. ראה שבת פז, א.

.41. לפי זה יש לעיין אם ספרי תורה אלו שכותב משה שרבים היו. שהרי הלכות כתוב מחיבות כתיבה רגילה, ולא כתיבה שנכתבת בדרך נס? ודומה העניין לקושיתו המפורסת של הגרא"ח מבירиск על הבית יוסף בעניין חנוכה. קושית הב"י: מדו"ע מדליקים ח' ימים בחנוכה, הלא הנס היה רק ז' ימים שהרי ליום א היה שמן בפק שמנא. אחד מתירוציו הידועים הוא שכל يوم היה נס, כיון שחילקו את כמות השמן שבעפ"ק לשמונה חלקים. השמן התרבות כל יום לכמאות מספקת והוא הנס שבכל يوم מה' הימים. והקשה הגרא"ח הלא יש להדילק בשמן זית ולא בשמן של נס? ותירץ שהנס היה באיכות ולא בכמות. לא התרבות השמן כדוגמת הנס באליישע, אלא גדול כה ההדלקה של אותה כמות – השמנית הספיקה ליום שלם. וראה מקראי קדש לגרצ"פ על חנוכה סי' יג. באותו כיון יש לומר שאותיות ס"ת של משה לא נכתבו מאליהם, אלא שהנש נס ב מהירות הכתיבה של משה. אלא שלפי זה יורד תירוצנו שכטיבה כזו אינה אסורה ממלאכת כתיבה בשבת. ואולי הוראת שעה הייתה. ועוד יבואר אם ס"ת אלו היו כשרים מבחינות אחרות. וצ"ע.

ידז

טו. בעצם העניין, שמשה כותב בכתב ידו, יש לעיין: מדוע הוצרך לכך, למה באמות לא יכול לעשות זאת על ידי סופרים-שליחים? מה הרבותא לדין שכותב בכתב ידו?

מסתבר שמשה מקיים כאן את האמור בגמרא⁴²: "כתבו, מעלה עליו הכתוב כאילו קיבלו מהר סיני". ופסקה רבנו⁴³: "ואם כתבה בכתב ידו הרי הוא כאילו קיבל מהר סיני. ואם איןו יודע לכתב אחרים כותבים לו". ומשמעותו שרק בדיעבד מתקיים העניין ע"י שליח. במשה רבנו אין בדיעבד! לכן יש משמעות גדולה לכך שהוא כותב בכתב ידו דוקא.

יז. אמנם כל זה באשר להשיבות של קיום המצווה לכותב עצמו. ומסתמא המצווה הייתה מתקיימת גם לו מרעיה היה כותב רק ס"ת אחד בכתב ידו.

משמעות ההקפדה של כתב ידו בכל יג הספרים, (כמובן מפשטות לשונו: הן בהקדמה למשנה תורה והן בהקדמה לפיהם"ש. ודוק), טרם נתבראה. ואור עניין זה תלוי בהמשך דברי רבנו שיצוטט להלן.

ונתן ספר לכל שבט ושבט

יח. מסתבר שמרעיה רצה להשair לשבטים ספרי תורה ש מבחינה סגולית, מבחינת הקדושה העילאית שאופפת אותם, באשר הספר הוא איש שעלי ידו ניתנה תורה – נשמר על התורה שלא תישכח מהם. חשיבות עליונה ישנה לזהות הספר, שכותב ידו נكتب ספר התורה והוא המקדש ונונטו את צביוון ה"לשמה" בספר⁴⁴. משה לא יכול היה להשair לשבטים מתנה וצווה רוחנית עילאית יותר מאשר ס"ת בכתב יד קודשו. גם לשונו בהקדמה לפירוש המשנה: "ספר לכל שבט וכו' להתנаг בו בחוקותיו", מורה לכיוון זה.

יט. מסירת ספרי התורה לשבטים דוקא, רמזות גם לחובת הפצת התורה בעם בציונות שבטיים. ולכאורה היה אפשר למין את העם לפי

42. מנחות, שם.

43. פרק ז מהלכות ס"ת הל' א.

44. ראה בשיעורים לזכר אבא מריא ז"ל מהగריד"ס חלק א עמי רנת. שם ביאר שיש עניין מיוחד של כתב יד הכותב, שהוא המקדש את הס"ת. לפ"ז ברור שגם ה"מקדש" ספרי תורה אלו הוא כתב ידו של מרעיה, העניין מקרים לשבטים לדוזות. [וראה התנצלות מעניינת של רבנו בתשובה לר' יונתן הכהן מלוניל (תשובות הרמב"ם חלק ג,גה) על שכתב ע"י שליח ולא בכתב ידו האישי. נראה שכותב יד הכותב מובלט יחס מיוחד.]

חלוקת לאזוריים או משפחות וכיו"ב. נראה שגם בתורה יש משמעות לשבט. ואכן מצינו איפיונים דרך תורה דוקא, שניתנו לשבטים רבים: ליששכר ולזבולון, לשמעון וללווי, ועוד⁴⁵.

ונראה שכש שהתורה שבכתב מופצת בישראל לפי שבטים, זו הכוואה של מרעיה במשמעותו ס"ית כתוב לכל שבט; כך גם התורה שבעלפה עוברת את השבטים. וזהו עניין בית דין של השבט⁴⁶, שיונק כוחו מבית דין הגדול שבירושלים⁴⁷, ומהוות את "תחנת התימסורת" לכל היחידים שבעם.

לסיכום ניתן לומר: שכש שארץ ישראל מתחלקת לנחלות לפי שבטים, כך התורה – המקבילה לארץ ישראל ברוח⁴⁸ – עוברת ונקלטה בעם דרך השבטים.

כ. עצם נתינת ספרי התורה לכל שבט מרמז על ברכה וציווי, כאמור, לקיום התורה בקרב שבטי ישראל. אלא שהגופו של עניין, לא ידוע לנו (כמובן) דבר על גורל ספרים אלו בקרב השבטים. יתרה מזו לא ברור היכן שוכנו ספרים אלו. האם היו ערי בירות לשבטים, ובתי הכנסת מרכזיים? והנה הזכרנו שיש בית דין של השבט⁴⁹. ובנראה שבאותו מקום שכנן בית הדין, שם שכן גם המינהל של השבט וכן שם היה מושב נשיא השבט. נראה שגם באותו מקום היה בית הכנסת מרכזי עם ארון קודש שבו הונח ספר התורה של השבט.

כא. מעניין לעניין באותו עניין: לא רק גורל ספרי התורה אלא גם גורל השבטים עצם וכן מוסד נשיאות השבט לוטים בערפל. לא מצינו שיש

45. אודות שמעון, ראה רשיי בראשית מט, בד"ה אחלהם. אודות ישכר וזבולון – ראה שם רשיי על פס' יג בד"ה חוף ועל פס' טו בד"ה למס.

אודות לוי, ראה יומא כו, על הפס' בדברים לג. וראה שם גם אודות ישכר ויהודה. ועי' רמב"ם סוף פרק א מהלכות עכו"ם אודות לוי.

46. סנהדרין טז, ב. והביאה הרמב"ם בריש פרק ה מסנהדרין. וכן בפריג' הל' א משבגות. ועיין בספר משנה, לחם משנה ואבן האzel לריש הל' סנהדרין על השימוש הרמב"ם את המצווה בתחילת הלכותיהם שם.

47. ראה לשון הרמב"ין בתחילת שופטים דברים טז, יח. וכיון שהרמב"ם השירינו בריש הל' ממרים שב"ד הגدول שבירושלים הוא עיקר תושבע"פ - ממילא ב"ד של השבט הוא המעביר כח תושבע"פ לכל ישראל. והשוווה גם לדברי הרמב"ם בריש סנהדרין; תיאור דומה של זרימות סמכות ב"ד הגדל לרבדים הנמוכים יותר.

48. בהתאם לרמב"ין המפורנס בפירושו לויירא יח,כח שהتورה והמצוות נועדו עברו אר"י, וקיומו בחו"ל – רק בבחינת הצבת ציונים.

נשאים לשבטים אחר כניסה הארץ, ועל כל פנים לא נודעו בשמותיהם. אמנם מובטחנו "דלא כלה שבטא"⁴⁹ אבל אין זה ברור שיהיו ניכרים ונפרדים כמו בדורות ראשוניים. עשרה השבטים כידוע הוגלו ולא ברור אם עתידיים לחזור⁵⁰.

כב. באשר למקבלי הספרים, יש להניח שאלו היו הנשיאים של כל שבט.

וספר אחד נתנוו בארון לעד

cg. מפשטות הלשון ממשמעו שנתן ספר לכל שבט, ובנוסף לכך שם ספר אחד בארון. ולפי"ז היו סך הכל יג ספרים – אם יוסף נחשב לאחד; או יד ספרים – אם מחשבים את אפרים ומנשה לחוד⁵¹. ועל כל פנים יש ספר, נוסף למספר השבטים, שהוושם בארון.

אבל בהקדמה למשנה כתוב רבנו: "והספר השלשה עשר נתנו ללוויים ואמר להם לkeh את ספר התורה זהה". ولכאורה סתר את עצמו, שהרי לפי"ז יוצא שאין ספר נפרד שהוושם בארון⁵².

49. ב"ב קטוב דברי אביי. ומשמעו שהרמב"ם פסקה בפ"א מנהלות היל' ג שהזכיר "ראובן" ולא "יעקב". ודוק. עצם קיומם השבטים גם לעתיד נפסק ברמב"ם בפשטות, מהhalכות שפסק בענייניהם. למשל, בפרק' מה' בית הבחירה סוף היל' יד שירושלים לא מביאה עגלה ערופה כי לא ננתולקה לשבטים. וכן מזהזיר דין בייד' של שבטים, ועוד. ומסתמא לא כתוב הלכות אלו בבחינת "דרوش וקבל שכיר" בלבד]. אמנם בחלוקת הגמ' בב"ב קכבא, לא פסק כדעה שעתידה אר"י להתחלק לעתיל ליג שבטים אלא כדעה השנייה שהמשיח קיבל חלק מיוחד בארץ. ראה פ"ד מלכים היל' ח.]

50. מחולקת היא במשנה בסנהדרין קיב. וראה Tosf' גיטין לו, א סוף ד"ה בזמן. ומרגליות הימ לسانהדרין, שם אות ד. רבנו בפירושו למשנה שם קבע שאין לנקיוט עמדה בחלוקת שאינה נוגעת למעשה. ומהדיבור המתחיל משמעו שמתיחס גם לעשרה השבטים, אם עתידיים לחזור. וצ"עadam פירש כפשוטו, וכפרש"י שם עיי"ב, איך זה יהיה נוגע למעשה בימות המשיח. ואולי קאי אלקמיה, והם ענייני חלק לעזה"ב.

51. ראה ב"ב קכבא במנין השבטים וראה תודעה ואידץ שם שיווסף נמנה כאחד. ולוי גם נמנה. וראה רש"י במדבר לא"ד בשם הספרי (מatters קנייז). והגר"א והמלבי"ם גרטו בספריו שם: "למעט שבט לוי". וכיון שכתוב בפס' שאחר זה שסך הצבא היה י"ב אלף, נמצא שרש"י בהכרח נמנים אפרים ומנשה כאחד, והוא שבט יוסף. ואילו לගירסת הגר"א הם נמנים כשיינים. ויש תולמים את שיטת הרמב"ם בסוף היל' שמייטה ויובל פרק י"ג היל' י"ב שאין הלוויים עורכים מלחמה, בספריו זה על פי גירסת הגר"א. ונמצא שגם לרבנו נמנים אפרים ומנשה לחוד. מעתה יוצא שניתן לדבר כאן אפילו על י"ד ספרי תורה – י"ג לשבטים ועוד אחד לארון.

52. וכבר העיר על זה ב"עבודת המלך" על הרמב"ם כאן.

אכן המעניין בפסוקים יוכח שני הדבריםאמת. וכך נאמר שם⁵³:

"ויצו משה את הלוויים נושא ארון ברית ה' לאמור לkehach את ספר התורה הזה ושמתנס אוטו מצד ארון ברית ה' וגוי והיה בז לעד". הרוי שנתן ללוויים ספר, אלא שבבוד ששאר הספרים הונחו אצל כל שבט – ספרו של לוי הונה במקדש.

כד. והדברים מסתברים: שהרי לכל שבט יש נחלה, שבה יכול לשמר את סיפריהם. אבל לשפט לוי הרוי אין נחלה מרכזית, פוזרים הם בקרב כל השבטים בעיר הלוויים. לכן המקום המרכזי שלהם, המיציג אותם כשבט, הוא המקדש. וזהו פירוש הפסוק⁵⁴: "ונחלה לא יהיה לו בקרב אחיו, ה' הוא נחלתו וגוי". כמובן, אם יש מקום שבו מתקיים מושג הנחלה לשפט לוי, זה במחנה לוי ושבינה – ובמקרה זה במקדש⁵⁵. עד כה. דוקא הספר הניתן לבני לוי, הוא הספר המשמש לעדות לכל ישראל. זה תואם למה שכותב רבנו בהלכות עכו"ס⁵⁶: "והבדיל לוי ומיניו ראש והושיבו בישיבה למדך ה' וכוי וציווה את בניו שלא יפסיקו מבני לוי ממונה אחר ממונה וכוי". וכבר נאמר עליהם⁵⁷: "יירו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל". תפקיד הספר מתאים אףו לתקpid השבט. יתר על כן: הלוויים הם נושא ארון בכתף⁵⁸. משה ארון בבחינה הרוחנית היא הנשיאה בעול הפצת התורה שבכתב. וזה תפקיד הלוויים והכהנים.

כו. ויש להעיר שגם אם ספר זה הוא הספר של הלוויים, בחינת ספר השבט, כיוון שבשבט מיוחד מדובר הרוי שיש לו תפקיד של "עדות".

53. דברים, לא, כה-ו.

54. דברים יח,ב.

55. אלא שקי על זה מתחילה הפרשה מפס' ט: "ויכתוב משה את התורה הזאת ויתננה אל הכהנים בני לוי הנושאים את ארון ברית ה' ואל כל זקנין ישראל". ומשמע שהتورה הניתנת בארון מותיחסת גם לזכני ישראל, ולא לשפט לוי במיוחד. אמנם רוב המפרשים: רשיי, רמב"ן, מלבי"ם ועוד קישרו פסוק ט עם נידון שלנו. ולפify אוטו פסוק מזכיר זקנין ישראל בראשי השבטים המקבלים את ספריהם ואת הלוויים כמקבלים סיפורם. ואדרבה לפי פירוש זה מוכח שהלוויים קיבלו סיפורם באותו ספר שהוחש בארון. וראה גם גיטין נתב ורמב"ן ואברבנאל על אתר לפוסקי סוף הפרשה.

56. פרק א סוף הל' ג.

57. דברים לג,ג.

58. ראה במדבר ז,ט. וכן רמב"ם ספר המצוות עשה לד בעניין חילוף תפקיד המשא בין הלוויים לכהנים. וכן ספר החינוך מצווה שע"ט.
וראה ابن עזרא לסוף וילך בשיקות הכהנים בספר זה, ועוד יבואר.

וגידרה של "עדות" זו יכול להיות כפול: א. לפרש ולהפגין את קיומם התורה שבכתב במקומות המרכזיים לכל ישראל דרך שבט לוי, כאמור. ב. לשמש בספר המדויק שמננו מגיהים שאר ספרי תורה, והוא השומר את הנוסח האמתי של התורה שבכתב בכל ישראל. (גם מבחינה מציאותית מובן שמדובר קדחה⁵⁹ הוא השמור ביותר, ולכנן אין אדם יכול להיכנס לשם ולזיהף את הכתוב בס"ת שם). וכגדיר זה מבואר במדרש ובספורנו⁶⁰. גם מלשון רבנו שכותב "עד" ולא "עדות" משמע קצר כגדיר ב. ודוק.

ונתן ספר לכל שבט ... וספר אחד נתנוו בארון

כז. משמע שהספר הי"ג ניתן בארון אחר חלוקת שאר הספרים לידי השבטים. וכן משמע בהקדמה למשנה: "והספר הי"ג נתנו ללוויים". ובאמת צ"ע למה לא הקדים את הכהנים הלוויים שיש להחשבם לפני שאר כל ישראל⁶¹? אבל הרשי⁶² נקט שלאחר שהשבטים נוכחו שלו קיבל ספר, דרכו וקיבלו גם הם לעצמם. לפי דבריו יורדת כמובן גם שאלה זו. ואפשר לומר שכיוון שהוא עצמו לוי, ועוד כיון שהוא משאיר למעשה את ספרו של לוי במקומות החלוקה (דמסתבר שהמסירה לשבטים נעשתה במחנה שכין או לויה, כמו כל הציוויים שימושה מצווה את העם) لكن נוונה אחרון לויה, לנשיא שבטו. (בדלעיל אות כב).

59. וזה הספורנו-דברים לא,כו: "בכך לעד: ייעיד שידעתני שתטעבו את תורה היית ושביל זה הוצרכתי לשוט סית' או במקומות שלא יכנס שם אדם זולתי כה'ג אחת לשנה. ויעיד זה הספר שכל מה שנמצא כתוב בספרי תורה שיימצאו בידי צדיקי הדור הם הדברים שנאמרו לו למשה מסיני בלי תוספת וחיסרונו". ודבריו ממשュー שאין בנתינה ללוויים עניין של הוראת התורה והפצחה. אלא מיקום ספר אחד במקומות שמור כדי להבטיח שלא יהיו זיופים חיו. וכן משמע מלשון דברים רבה ט,ט: "כתב י"ג תורות לייב שבטים ואחת הניח בארון שאם יבקש לזייף דבר שהוא מוצאים אותה שבארון". והובא הדבר לעיל אות יד. וראה הערכה הבאה.

60. אמנים יש לומר שבכל מקרה יש בספר זה דין נוסף של ספר עדות, שמשמש לביקורת. והגמ' שציינו בהע' שלפני' שזו שיטת הספורנו, ייל שאג הרמב"ם ושאר"ר מודים לדבריו-שכאמר מוכחים גם מהמדרשה וכמו שכתבנו בפנים באות כו. אלא שלספרנו זו מטרתו היחידה של הספר. ואילו לרמב"ם זו מטרתו הנוספת ודוק. וכן ספר זה ניתן בנפרד לא בתור חלק מרישימת שאר השבטים. אם כבר בשני מישורים עסקיים, אין הלכה של כיבוד הכהן ראשון.

61. דברים כת,ג. בד"ה עד היום. גם ברשי' זה משמע שהספר שנייתן ללויה הוא ספר השבט. ודוק. וכשנ"ת באות כג.

בארון

כח. אם שני ארוןות היו⁶², ארון זה הוא הנבנה ע"י בצלאל. והארון שעשה משה הכיל את שברי הלווחות. ושתיהן בקדש הקדשים היו. ולא ברור אם שני הארוןות היו רק במדבר או שרדו עד תקופת שלמה ובית עולמיים⁶³. ורבים שלא הזכיר שני ארוןות בהלכות הארון⁶⁴ מוכח שפסק אחד מהשנאים: או שארון אחד היה מاز ומעולם; או שני ארוןות לא התקיימו אלא במדבר ולפי השיטה שארון אחד היה⁶⁵, ספר תורה זה הונח בו. ולשון "בארון" בה"א הידיעה כאן, מתיחס או לארון החשוב של בצלאל לפי שיטה א, או לארון היחיד שהיה לפי שיטה ב.

כט. והנה נחלקו חכמי ישראל אם ספר התורה הוכנס בתוך הארון או שהוושם לצדיו על גבי מדף שהיה שם⁶⁶. ומלשונו רבנו משמע כדעתה שהוכנס בפנים.

ל. בפשטות משמעו בספר זה, שכותב משה והוכנס לארון לע"ד, הוא הספר הידוע כ"ספר תורה שבעזרה". שהרי נתבאר לעיל⁶⁷ שבין השאר ממנו מגהימ ספרים אחרים, ואילו על ספרו של המלך כתוב רבנו⁶⁸: "ומגיהין אותו מספר העזרה על פי בית דין גדול". באמות זיהוי ספר התורה שבארון עם "ספר העזרה" מפורש בגמרא⁶⁹: "ספר עזרה לתחילתו הוא נגלי". וברשי"י שם⁷⁰: "ספר שכותב משה ובו קורין בעזרה פרשת המלך בהקהל וכחן גדול ביוהכ"פ". אמן צריך עיון איך הגמרא מכנה ספר שבארון הניצב במקום קדשי הקודשים – ספר ה"עוזרת"? הלא העזרות במקדש הן עזרות: ישראל, נשים וכחנים, וכולן רוחקות מבית

62. ראה ספרי במדבר י, לג; רשי"י שם ומזרחי עליו; ירושלמי שקלים פרק ו הל' א; ותוד"ה מפני סוטה מב,ב.

63. ראה מלכים א ח,ט ורד"ק שם.

64. הלכות בית הבחירה פרק ד.

65. ראה ב"ב יד א; ירושלמי, שם; רשי"י דברים י,א; רמב"ן, שם, ח.

66. ראה ב"ב שם וכן בעמ"ב.

67. אותכו וראה גם העורות 59 ו-60.

68. הלכות ספר תורה פרק ז הל' ב. פרק ג מלכים הל' ח. ומקורו בירושלמי סנהדרין פרק ב הל' ו. ספר זה נזכר, בהקשר אחר, גם בפ"ז מהלי יו"ט הל' לג. ורבים לא גרש "ספר עוזרא" כיש גורסים במשנה מו"ק פרק ג משנה ד. ויתכן מפני שלא סבר שיש ספר מיוחד שכותב עוזרא אחר שקיים הספר שכותב משה. וראה העי' 74 להלן.

69. ב"ב יד,ב.

70. ב"ה ספר עוזרא. וכי"כ הרשב"א הו"ד בשטמ"ק שם בעמ"א.

קדשי הקודשים⁷¹; ולא מצינו שקדחה"ק נקרא "עזרה"? נראה שרש"י ענה על כך בהדגישו של"עזרה" מתארת את מקום שימוש ס"ת זה, שקוראים בו בעזרה, ולא את מקום הימצאותו. (אמנם לפמשנ"ית, שהשימוש העיקרי של ספר זה הוא "עד" לקיום התורה ולהגנת ספרי תורה אחרים, צע"ק ששמו ינתן לו על תפkidים פחות חשובים ומצוויים – הקהל שהיה אחת לשבע שנים או קריאת יהכ"פ שהיתה אחת בשנה).

לא. התוספות⁷² חילקו בעיליל על רש"י הניל, ונקבעו שס"ת האמור לא הוצאה ממקוםו מבית קדשה"ק כלל. על ראייתם נגד רש"י, שלא הזכר בסדר העבודה ביוםא שט"ת הוצאה מקדחה"ק, כתב הרש"ש שימושיות יומא מתארות את אשר נעשה בבית שני. בבית שני באמת כבר לא היה ארון כלל בקדחה"ק, שהרי נגנו⁷³. אבל איןunci נמי, בבית ראשון קראו בס"ת שהוצאה מהארון. ועל כל פנים לפי דברי התוספות הדק"ל: מדוע מכונה ס"ת זה של "עזרה". אלא שיש לומר שם בבית שני לא היה ארון, והספר עצמו שרד (כמבואר ברש"ש עצמו)⁷⁴, אם כן הוא באמת היה בעזרה ולכן דבק בו שם זה במשנה ובגמרה. (אע"פ שהגמרא מדברת על דיןיו בימי המשכן⁷⁵.)

לב. על כל פנים מרש"י מוכח שס"ת שכותב משה היה "ספר העזרה" שקראו בו. אלא שיש לעיין בכך: הלא סיפרו של משה אינו כשר אם נכתבו פסוקיו האחרונים ב"דמע" והשתנו משאר ספריהם⁷⁶, ראה לעיל אותיות ג – ה. ואין לומר שהיתה הוראה מיוחדת להכשיר ספר זה,

71. ראה רב"ם הלכות בית הבחירה פרק א הל' ה וכן מנחת חינוך מצוה צה אות א.

72. בביב' שם עמי א בד"ה שלא.

73. ראה יומא נב.ב.

74. מיוםא שם הוכיח הרש"ש שלא נזכר שגם ס"ת נגנו. ובמשנה בתעניית פרק ד משנה ו שנינו דברי' בתרמו שרכ' אפוסטומוס הרשע את התורה. התורה בה"א הידיעה כנראה היא ס"ת שעוזרה. וכן פירוש התפאי'י שם אותן מג. ועל פי השם של הצורר משמע שהיא זו בתקופת היונים או הרומיים, (ראה ספר התודעה בעניין זה על י"ז בתרמו) וכע"פ בבית שני. ולפי' מוכח שס"ת שרד בבית שני. אמנם יל"ד שהיתה זו ספר אחר חשוב ומודיק שהיתה בעוזרה, ולא הס"ת שכותב משה. ור' הע' 68 לעיל. וצ"ע עדין.

75. קריאת שמות לפי מוצאות מאוחרת היא תופעה הפוכה לפירוש השם "קלעים". ראה תפאי'י מכות גה בועז אותו ג. וכן מאמרי בכתלינו י"ד בעניין לשון המשניות עמי' 80 והע' 3 שם.

76. ראה לעיל הע' 9 פירושי הריטב"א והגר"א ל"דמע" ומשנ"ית שם.

אע"פ שפסוקיו האחרונים אינם כשרים בספר תורה רגילים⁷⁷; האם כן היאך היי מגיהין ממנה ס"ת אחרים (לרובות הפסוקים האחרונים)? אמנים לפי פירושנו, לעיל שם, בשיטת רבנו, היה ספר זה כשר הכל הספרים.

לג. והנה בוגר מאוחר⁷⁸ שנשנתה הכתב בימי עזרא. מעברית לאשורית. ואם כן יש לעיין איך ניתן לקשר בספר תורה שכתב משה בכתב עברי? ובשלמה אם אין ספרו של משה קיים ואין הוא ס"ת שבעורה, אתי שפיר אבל לפמשנית קשה. וראיתי מובא⁷⁹ שב"צפנת פענח" עמד בזה ונקט שספר זה בכל מקרה נכתב בכתב אשורי. ובאמת רבנו עצמו התייחס לנושא זה בפירושו למשנה⁸⁰* שפסק רבבי בסנהדרין שם⁸⁰. וบทשובותיו משמע שלכל הדעות⁸⁰: "כתב אשורי הוא אשר ניתנה בו התורה ובו נכתבו לוחות הברית ולכון אסור להשתמש בו בזולת כתבי הקודש וכו'". ומובואר שמתחלת היה הכל באשורית, ונופלת הקושיא שהקשיינו. ובאשר לדברי הגמרא⁸¹: "בתחלת ניתנה תורה לישראל בכתב עברי" – שזה סותר לדברי הרמב"ם; יוסבר על פי דברי הגרא"ר מרגליות⁸¹ שהכוונה שלעם דוקא זה ניתן בעברית. אבל ספר התורה של משה היה באשורית. ובימי עזרא נשתנו גם ספרי התורה שבידי העם לאשורית.

שנאמר: לך את ספר התורה הזאת ושמתת אותו

לך. פסוק זה שנכתב בסוף וילך⁸², לפני שירות האזינו וזאת הברכה מעורר בעיה: איך אפשר לדבר על ספר תורה כשנותרו עדיין בפרשיות

77. ובאמת מצאו הלכות יוצאות דופן בספרו של משה; ראה ב"ב שם: א. שהיה נгалל לתחילה. ב. לא עמד בארון זקור אלא היה שכוב, וראה שטמ"ק ב"ב שם בשם הרשב"א. ג. למ"ד אחד, שם, היה מונח מחוץ לארון, בצדיו. ד. הוא היה גולול על גבי העמודים שהיו בתוך הארון. ראה שטמ"ק ב"ב שם בשם הרבא"ד. אמנים הדברים אלו אין פסולים משא"כ נידון של דיו או תערובת..

78. סנהדרין כא,ב; כב,א.

79. בספר הפרשיות לפרשת וילך עמי שצא.

79*. פרק ד ידים משנה ה.

80. שו"ת הרמב"ם (ירושלמי תרצ"ד) סימן ה. והו"ד במרגליות הים לسانהדרין שם אותן לח.

81. מרגליות הים שם. ועי"ע בagara לישרים מא ובניון הלכה א לגרא"ח צימרמן בעניינים אלו.

82. דברים לא,כו.

לסיום? מסיבה זו מפרש הרמב"ן בשם האבן עזרא⁸³ שפסוק זה נכתב בסוף לאחר האזינו והברכות. בחינת אין מוקדם ומאוחר בתורה.

וכפירוש זה משמע גם מרבנו, שהרי הביא פסוק זה כמקור לכתיבת משה את כל התורה. והדבר מפורש יותר בהקדמה למשנה: "וכתב יג ספרי תורה .. מבויות בראשית עד למי' לעני כל ישראל" ואחר כך: "... נתנו לוויים ואמר להם: לkeh את ספר התורה וגוי". ולפי זה יוצא שכותב בתורה גם את העובדה הזו שהוא לוקח את התורה הגמורה ונונתנה לוויים. ובהכרח שעל שם העתיד כתובה כמעתיק מספר קדמון⁸⁴.

83. שם לפסוק כד.

84. וראה תוד"ה מכאו מנוחות לא שכותב דלא"ש לא בעי לומר שכותב ע"ש העתיד דאל"כ תමורץ קוי הגמ' מפס' זה שבאמת יהושע כתב ונא' ע"ש העתיד. ולפמשנ"ת פס' זה בהכרח נא' ע"ש העתיד, לפחות במובן שרק אז עם סיום הפרשיות שייך לדבר על "ספר תורה". וכן נראה שרק ע"ש עתיד, זהינו לאחר מותו לא בעי לומר לר"ש. וראה לעיל אות יב והע' 32. ודוק.

ר' חיים הירש

שליח למעילה בקדשי בדק הבית שנייה בשליחותו

המשנה במסכת מעילה דף כ"א עמי א' אומרת: נתן לו פרוטה ואמר לו הבא לי בחציה נרות ובחציה פטילות, והלך והביא לו בכולה נרות או בכולה פטילות. או שאמר לו הבא לי בכולה נרות או בכולה פטילות, והלך והביא בחציה נרות ובחציה פטילות, שניהם לא מעלו וכו'. נתן לו שתי פרוטות ואמר לו הבא לי אתרוג והלך והביא לו באחת אתרוג ובאחת רימון שניהם מעלו. רבי יהודה אומר בעה"ב לא מעל, שהוא אומר לו אתרוג גדול היהתי מבקש והבאתי לי קטן ורע. נתן לו דינר זהב ואמר לו הבא לי חלק והלך והביא לו בשלשה חלק ו בשלשה טלית, שניהם מעלו. רבי יהודה אומר בעה"ב לא מעל שהוא אומר חלק גדול היהתי מבקש והבאתי לי קטן ורע.

וברש"י (ד"ה והלך והביא) הסביר: בעה"ב לא מעל שלא נעשה שליחותו, והשליח נמי לא מעל שבדבר שלניה בו שליחותו לא היה בו אלא חצי פרוטה, ואין מעילה בחצי פרוטה.

ויש להבין הרי השליח לא מעל מאחר ושינה רק בחצי פרוטה משמע שבחצי פרוטה השני נחשב שקיים את שליחותו, וא"כ מדוע רשי"י דבעה"ב לא מעל שלא נעשתה שליחותו, הרי ביחס לחצי פרוטה נתקימעה שליחותו, והיה לו לומר כמו בשליח שאין מעילה בחצי פרוטה? וכן אם האם בעה"ב מעל במקרה שנתן לשיליח שני פרוטות ובאחת קיים שליחותו ובאחת לא, דהיינו רשי"י הרי לא נתקימה שליחותו כיוון שהשליח שינה את השליחות!>.

ויתכן שרשי"י כתב כך לגבי בעה"ב כדי להלץ נפשו מחלוקת הגמ' לעיל דף כי עמי ב' ש"מ מוסיף על שליחותו הו,adam hetum ho ein meilah בחצי פרוטה משמע שם היה פרוטה לכל אחד מעלה בעה"ב, וא"כ ש"מ דמוסיף על דבריו, כי אם הינו סוברים שמעביר על דברו הוא הרי לא היה לו לבעה"ב למעול!. על כן הסביר רשי"י דלא מביאה למען אמר מוסיף על דבריו דלא מעלה בעה"ב כי נתקימה שליחותו רק בחצי פרוטה דינו כמו בשליח, אלא אפילו אליבא דמאן אמר מעביר על דבריו בעה"ב לא

מעל בכלל כי לא נתקינה שליחותו אף בחצי פרוטה. אבל אה"נ למ"ד מוסיף על דבריו בעה"ב לא מעלה כי אין מעילה בחצי פרוטה, ולא משום שלא נעשתה שליחותו.

ובספר חידושים ובאורחים בסוגין ביאר שע"כ השlich שינה כיוון שלא מצא חצי נרות וחצי פטילות אלא כולה נרות. והיה לו אומדן שבעה"ב יתרצה לכך, ובאמת כשהביא לו בעה"ב נתרצה לכך והייתי אומר - שיחשב כאילו עשה שליחותו בכלל, מחדשת המשנה דauf"כ לא מעלה כיון שלא לכך בעה"ב שלח את השלית. ויש לומר דאה"נ בשני פרוטות מעלה בעה"ב וכשה אטרוג לת"ק ודקנית ל�מן לר' יהודה. עכ"פ למאן דאמר מוסיף על דבריוandi.

והנה בಗמ' במסכת כתובות (צח, ב) איתא: איבעיא להו אמר ליה זבין לי ליתכא (רש"י: אמר לשלוחו מקור משודדי בית חצי כור) ואזל זבין ליה כורא Mai, מוסיף על דבריו הוא וליתכא מיהא קני, או דלמא מעביר על דבריו הוא וליתכא נמי לא קני.

וקשה לי מודיע לא הביאה הגמ' בכתבות ראייה דמוסיף על דבריוandi מהמקרה של חלק במתניתין בעה"ב מעלה לת"ק ואי אמרת מעביר על דבריו היהת שליחותו בטלה?.

עוד יש לדקדק במשנתינו מודיע מביאה המשנה שתי דוגמאות מאטרוג ומחולק ומאי נימ' בינייהם? בפרט למש"כ תواس ד"ה והלך דבגמ' מפרש פלוגתייהו גבי חלוק וכיה"ג פלייגי באטרוג.

ויתכן שהחידוש בהא אטרוג הוא שהרי מדובר שלוחו לקנות בשתי פרוטות וקנה באחת אטרוג ובאחת רימון, והוא דא"א לצמצם ולא ימלט שאחד מהם יהיה שווה קצת פחות מפרוטה ולא ימעל, קמ"ל שלא דיקין יכול האי. ואם הייתה המשנה מביאה רק הא אטרוג הימי אמר שטעמו של רבנן יהודה בעה"ב לא מעלה כי זה פחות מושה פרוטה (זה שאמր קטן ורע) קמ"ל שלא, מהא דחלוק.

והנה המשנה אומרת "נתן לו שתי פרוטות ואמר לו הבא לי אטרוג והלך והביא לו באחת אטרוג ובאחת רימון שניהם מעלו ר"י אומר בעה"ב לא מעלה שהוא אומר לו אטרוג גדול הימי מבקש והבאתי לי קטן ורע". והגמ' ל�מן עמי ב' מעמידה גבי חלוק והיה גבי אטרוג שקנה בפרוטה אחת אטרוג שווה שני פרוטות ובעה"ב אומר לו שהיה יכול להביא אטרוג נאה יותר אם היה קונה בשתי פרוטות.

נדריך להבין את סברת ר' יהודה הרי שליח נשלח להביא אתrogate מסווג זה, וכיון שהביאו קיים שליחותו אף שקנה אותו בפרוטה. וכדי לkenות אתrogate בשתי פרוטות שהוא מעולה מן האתrogate שלגביו ניתמנה לשלייח, אף שהוא שווה לסכום שנצטווה לשלם עבורו היה לו לחזור ולשאול את המשלח, כי סוף סוף וכיון שיכול לkenות אתrogate כזו בפרוטה אחת אולי דעת המשלח שלא ישלם יותר ויחסוך לעצמו פרוטה?.

ובספר חידושים ובאורחים נסתפק מה היה על השליח לעשות לכתילהה במקרה כזו. ואלו היה המקרה הפוך שלחו להביא אתrogate בשתי פרוטות והוא מוצא אתrogate מסווג זה רק באربع פרוטות, ואילו בשתי פרוטות ימצא אתrogate מסווג פחות וגרוע בפשטות צריך לחזור ולהימליך במשלח האם רוצה לkenות בשתי פרוטות או להוסיף ולקנות באربع פרוטות. וקצת ראה יש להביא מגמי בגיטין דף נ"ו עמי א' מהא דמרתא בת ביטוס דשדרא לשלויחי ואמרה לו זיל איתי לי סמידא אדאול איזדבן, אתה ואמר ליה סמידא ליכא חיורתא איכא וכ"יו וא"כ על פט גרוועה יותר היה לו לימלח וה"ה בנ"ד. ושמא יש לדחות דסמידא וחיורתא הווי תרי מני משא"כ אתrogate באربع פרוטות או בשתי פרוטות דהו מין אחד. ועוד דשאני מרתה בת ביטוס דהיא ענוגה טפי דנאמר בה הרכה בעז והענוגה. ועודין צ"ע בסברת ר' יהודה ולקמן יתישב לפי הסבר הרא"ה.

והנה הגמי להلن מעמידה את משנתינו באיתי שווה שיש בשלש ורבי יהודה סובר שבעה"ב לא מעל כי רצה שהשליח יקנה בשני דינרים, וمبיאה ראה מהא דמודה ר"י בקטנית שנייהם מעלו. וברש"י (בד"ה דקANTI ומודה ר' יהודה בקטנית שנייהם מעלו): "כלומר אם הביא לו קטנית שווה דינר זהב בני דינרי כסף דבעה"ב נמי מעלי". ולכאורה היה לו לנוקוט חידוש יותר גדול בכך כשלחו להביא קטנית השווה שש דינרי כסף (динר זהב) והביא קטנית השווה ג' דינרי כסף בני דינרי כסף מודה ר' יהודה דמעל. וכיון שגם אם היה מביא בדינר לא היה מקבל יותר מהיחס שבין דינר זהב לג' דינרי כסף הרי נתקיים של בעה"ב ביחס לג' דינרי כסף ולמה לו להעמיד שהביא שווה דינר זהב בני דינרי כסף?.

ולכאורה מה שהכריחו לכךadam לא כן הייתה הגמי יכולה להביא ראה מכאןalicא דתנא קמא להז דמאן דאמר לשלויחו וכו' וכיון שלא מדובר בשווה שיש בשלש. ואולם רשי' בכתובות (צט עמי ב' בד"ה כנא כנא בפרוטה) כתוב "ואם רישא חלק רע ממש קאמר שאינה שווה אלא שלש ודכוותא גבי קטנית דאי' הבא לי בסלע פולין והביא לו בחצי סלע כשו

חציו שלע וכוי אמאי מעל בעה"ב לימה ליה לשוה שלע היתי צרייך פולין". והקשה בקרן אורה הרי ביחס לחציו שלע נתקינה שליחותו ובידו לkenות ועוד חציו שלע פולין. אך עכ"פ הפולין שקנה בחציו שלע מצד עצמו אין הם גורעים מألو קנה בשלע שלם, וגם אין לו שום נזק מכך שקנה בחציו שלע בניגוד לכורא וליתכא, וא"כ ס"ס לגבי חציו שלע נתקינה שליחות? עכ"פ נראה בעליל שרש"י סובר שמדובר כאן בקנה שווה של שלוש לא בכלל קושית הגמי אלא כדי לישב את טumo של ר' יהודה המודה שבעה"ב מעל.

ובדומה לכך יש להקשות על הגמי שהביאה ראייה מקטנית שם מודה ר' יהודה ומסביר רשי"י "דלא מצי למימר ליה איהו אלו יhabת ליה דינר זהב כולה, הייתה מייתת שווה ב' דינרים דהוו מוזלו גב' משום דזבנת טפי שהקטנית בפרוטה היא נקנית בדינר" ולבאורה איזה ראייה יש מכאן لكن שמדובר במשנתנו בשווה של שלוש הרי גם אם שלחו להביא בששה דינרי כספ', והביא שווה ג' בגין ניחא דباتרוג וחלוקת שלחו לkenות אתרוג שווה שישה דינרי כספ' והביא לו אתרוג גרווע יותר השווה ג' דינרי כספ' ממילא לא עשה שליחותו וכן לא מעלה בעה"ב, משא"כ בקטנית שלחו לkenות ב' י' דינרי כספ' וקנה בגין הרי לגבי הגי קנה באיכות שבה שלחו ולגביה הני ג' עשה שליחתו וכן מודה ר' יהודה ומה ראייה יש מכאן?. שאלה זו הקשה בחידושי הראייה בכתבונות צ"ט עמי' א' וראה לקמן מה שישב בזה.

�עוד קשה לי כיצד משווה הגמי (בכתבונות צט, א) את מתניתין להא דבורא וליתכא בהווא אמינה, דלבאורה אינו דומה שהרי שם המשלח הוא מוכר והסבירו שלא מועיל המכיר כי לא ניחא ליה דלייפיש שטרוי עלאי, משא"כ בנתן לו דינר זהב הרי שליח נשלח לkenות וכשהביא לו חלק בשלושה דינרי כספ' זה לא אותו סוג של חוסר ניחותה של המשלח?. והנה רשי"י בכתבונות שם (בד"ה והביא לו בשלושה חלק) מחדש שגם בני"ד עיקר הפעולה של השליח היא שליחות מכירה ולא שליחות קניה שכותב "זהוי דומיא דזבון לי כורא וזבון ליתכא שהרי צוהו למכור כל הדינר בחלוקת. וכן נראה מרשי"י במסכתין בד"ה שמעת מינהSCI "זבון לו פחות מה שאמיר לו".

ולפ"ז אפשר לישב מה שהקשינו לעיל על סברת ר' יהודה שהרי כיוון שהשליחות היא למכור דינר זהב ולקבל בתמורה חלק אם מכיר רק חציו לא עשה שליחותו, דהשליחות היא למכור את דינר הזהב שלם

ובתמורה לנקות חלק גם אם הוא שווה שני דינרי זהב, ולכנן לא היה לו להימליך במשלח כשמצא שהחלוקת שווה דינר נמכר בחצי דינר האם למוכר חצי דינר כי סוף סוף שליחותו היא לימוכר דינר.

ולכן גם דומה השליחות להאDSLחו למוכר כורא שהרי השליחות היא למוכר דבר שלם ולא נicha לומכירות פחות מכך בין בכורא ובין לדינר, זאת בגלל הצורך ליטrhoה ולמכור פעמי נוספת את החצי שלא נמכר. ולכן גם לגבי קטנית סובר רשיי שקנה שווה שיש בשלש אדם שלחו לנקות בשש וקנה שווה שלש בשלש לא נקרא שקיים שליחות בשלוש כי עיקר השליחות היא למוכר דינר שלם וכשמכר חציו לא קיים שליחותו לר' יהודה.

אלא דלפ"ז עדין צ"ע מדו"ע בקטנית מודה ר' יהודה ס"ס שלחו למוכר בששה דינרי זהב והוא מכיר רק ג' דינרי כסף? וצריך לומר שכואן הולכים אחר התמורה שקיבלו והעובדה שהיא לא קטנה יותר כתוצאה מחלוקת המכירה לשני חצאי דינר כיוון שההתמורה שקיבל הייתה שווה לו' דינרי כסף הרי אף שמכר רק ג' דינרים קים שליחותו, על כל פנים לצורך זה שנוכל לחלק את השליחות לשתיים ולאמר שקיים שליחותו ביחס לחצי דינר שמכר כיוון שקיבל שווה שיש בשלוש. הרי אין כל נזק לא באיכות ולא בדים.

וכל זה דוקא בקטנית אבל גבי אתרוג או חלק אף אם קנה שווה שיש בשלוש בכ"ז היה יכול לקבל חלק נאה יותר בתמורה לכל הדינר ולכנן כאן אי אפשר לחלק את שליחותו מצד התמורה שמקבל עבור הדינר, ונקרא שלא התקיימה השליחות והשליח לא מעלה. וממילא מובנת ראית הגמי' מקיטנית דכוון שבקטנית מוכרכים להסביר שקנה שווה שיש בשלש ממילא בחלוקת ואתרוג אפילו בכ"ג חולק ר' יהודה משום שגריעי טפי, שהרי יכול היה לקבל עבור דינר שלם חלק ואתרוג משובחים יותר גם יחסית.

והנה התוס' בכתובות שם בד"ה אלא אי אמרת כתוב "דמות שהביא לו חלק קטן ורע חשוב כמו לא נicha ליה דליPsi שטרי עלייה" צריך לאמר שזה אומדן של חז"ל שחוسر הניחותא בשני המקרים דומה. ועוד אפשר לישב שהגמי' מביאה זאת בכך של קייו אדם באתרוג וחלק דכל לא הייתה השליחות לנקות אתרוג קטן ורע בכ"ז סובר ת"ק שקנה לך, כי' שבחוסר ניחותא קטן יותר של לא נicha דליPsi שטרי עילואי יודה שקנה לך.

ובחידושי הראה"ה בכתבות הסביר שאפשר להבין בדברי בעה"ב שלחו, لكنות חלק בדינר זהב שכונתו לא דינר בדוקא אלא עד למחיר של דינר, ואם ימצא השילוח חלק לפחות מכך עדיף ובדומה לכך בזבון לי כורא כונתו עד כורא ולא כורא בדוקא.

והנה בספר חידושים ובאורחים נסתפק מה הדין לכתילה, כאשר השילוח מוצא שווה שיש בשלוש האמ לכתילה עליו لكنות בשלוש או בשש כאשר בעה"ב שלחו لكنות שווה שיש בשש? ולפי הראה"ה יתכן שגם ספק זה כולל בשאלת הגמי' בכתבות. אדם כוונת בעה"ב כשלחו لكنות חלק בשש הייתה עד שיש א"כ בני"ד בודאי שדי לו שיקנה בשלוש, אך אם כונתו שיש בדוקא ולא פחות הרי שלא יכול השילוח לשנות אף שמצא שווה שיש בשלוש דהוי כאילו פירש בעה"ב דין השילוח רשאי לשנות.

ולפי הסבר הראה"ה אפשר לישב מה שהקשתי לעיל מדוע הגמי' בכתבות צ"ח עמי' כי לא הביאה ראייה מתי"ק דמתניתין דחולק להא דאמר לי זבין לי ליתכא ואזל וזבין ליה כורא דמוסיף על דבריו משום אדם מעביר על דבריו הרי לא היה צריך בעה"ב למעול? ולפי הראה"ה סברת ת"ק הינה שכאשר אמר לו לך והבא לי חלק בדינר זהב כולל בכוונתו ובדבריו עד למחיר של דינר זהב, אך א"א לומר שכאשר שלחו لكنות בדינר זהב כולל בכוונתו ובדבריו שיקנה בשני דינרי זהב.

ועדין קשה לי על הראייה שמשנתינו עוסקת בקנה שיש בשלש שהרי הגמי' בכתבות מסבירה את הצד שלא קני לוקח בזבון ליה כורא משום שלא ניחא לי דליפוש שטרי עלוואי. וכך עצם העובדה שהשליח מכירagi חי מהקרקע יש לשליח נזק עיי גרמא בכך שייצטרך לשוב ולמכור ולהרבות בשטרות, וכיון שהמשלח מקפיד על נזק אפילו בגרמא וכן בטלה השליחות. אך נזק זה נגרם עיי עצם העובדה שהשליח מכיר רק חי קראקע. אולם אם המשלח לא היה ניזוק כלל עיי החלוקה של מעשה המשלח נזק אפילו בגרמא לא באיכות ולא בדים. הנזק ניגרם עיי שבחיי השני קנה השילוח דבר אחר וא"כ, פשיטה דמוודה שבקטנית מעלה דהרי נזק זה פחות הוא מהנזק שיש ללא ניחא דליפוש שטרי, ומניין לגמי' ראייה מקטנית שבחלוקת שבמשנתינו מדובר בשווה שיש בשלוש?.

ואי אפשר לדיקק את זאת מהסיפה בדברי ר' יהודה שהקטנית בפרטה הוא קטנית בדינר, כמו'ש בחידושים ובאורחים כאן וכן הראה"ה בכתבות

(ראה ל�מן) לכך שאם היה מדובר שהקטנית בדינר היא יותר מקטנית בפרוטה נחלק ר' יהודה וממילא ע"כ מדובר בשווה שלוש בשלש. שהרי אפשר לפרש כונתו דבאמת מדובר בשווה שלוש בשלש רק כיוון שהקטנית בפרוטה הוא וכי אין למשלח שום נזק אפילו בגרמא שהרי מה שקנה השליח אינו לא רע באיכות ולא רע בדים ולכן נתקינה השlichot אף שבוצעה רק בחלוקת וניתן לחלק את השlichot כמו שימוש מספק הגמי בכתובות משא"כ אילו קטנית בדינר הייתה זולה יחסית מקטנית בפרוטה הרי שיש כאן גרם נזק של רע בדים, ויש למשלח נזק כל שהוא שאינו פחות מהנזק של לא ניחא דליופש שטרוי ולכן הייתה בטילה השlichot. ולעתים אפשר להעמיד בשווה שלוש ושלש ואילו גבי חלוק ואתרוג חולק רביה יהודה שהרי כאן זה רע באיכות ורע בדים. ואפילו לפירוש רש"י לעיל שהשליחות היא למכור את הדינר הרי מוכח מהגמי בכתובות שכאשר אין למשלח טענת נזק ניתן לחלק את השlichot וזבין לי כורא וזבין ליה ליתכא קני לוקח, ולכן בקטנית כיוון שאין נזק למשלח ע"י חלוקת השlichot בודאי שמודה ר' יהודה שחלקה השlichot ביחס למה שקנה בשליחות המשלח אפילו בשווה שלוש בשלש. אלא שרש"י לא כתוב כן שהרי כתב שאילו בקטנית קנה שיש בשלש איכה קפidea וע"כ לפיו סברת ר' יהודה באתרוג כאמור אינה כלל משום שנגרם לו נזק אלא משום שהשליחות היא למכור דינר ולא ניתנת לחלוקת. ולפי ר' יהודה בזבין לי כורא וזבין ליה ליתכא פשיטה שלא קנה לוקח כי לא ניתן לחלק דבריו.

ובזה יתיישב מה שהקשה המהראש"א מדוע הגמי לא מביא ממשנתינו דתנאי היא להא זבין, וע"כ משום שבספק הגמי אם לא יהיה למשלח שום נזק הרי כי מודים שקני לוקח ולרי יהודה אפילו במקרה כזה לא נתקינה השlichot ומה שמודה בקטנית ע"ז מדובר שקנה שווה שלוש בשלש דעתךך נתקינה השlichot.

בעניין דין "ההודה שלא ממין הטענה" ומקורו*

לbaar המשנה בשבועות

שנינו במשנה¹: "שבועת הדיינין הטענה שתי כסף וההודה בשוה פרוטה. ואם אין ההודה ממין הטענה פטור. כיצד, שתי כסף לי בידך, אין לך בידי אלא פרוטה - פטור... ליתרוא זהב יש לך בידך אין לך בידי אלא ליתרוא כסף - פטור... כור תבואה לי בידך, אין לך בידי אלא לתוך קטנית - פטור... טענו חטין והודה לו בשערין - פטור ורבנן גמליאל מחייב".

משנה זאת דנה באופני חיוב הטלת שבועת מודה במקצת הנקראת במשנתנו "שבועת הדיינים". אחת ההגבלות באפשרות הטלת השבועה מופיעה בתחילת בצורה סתמית ללא מחלוקת, "ואם אין ההודה ממין הטענה - פטור", כלומר כדי שנוכל לחייב לווה או נפקד בשבועות מודה במקצת, על התביעה וההודה של התובע והנתבע להיות זו ממין זו. דוגמא לכך מביא המשנה: "ליתרוא זהב יש לך בידך, אין לך בידי אלא ליתרוא כסף - פטור", במקרה כזה אין ההודה והטענה זו ממין זו ולפיכך הנתבע פטור בשבועה.

כפי שיבואר בהמשך, ישנה מחלוקת בין רב ושמואל בסיבת הפטור במקרה הראשון שבמשנה (שתי כסף לי בידך, אין לך בידי אלא פרוטה). מכל מקום, במקרה של ליתרוא זהב וליתרוא כסף סוברים שניהם שהטעון דושך דוקא את החומר זהב והנטען מודה דזקא בחומר כסף ולכן אין ההודה ממין הטענה.²

אותו הסבר חל על המקרה של כור תבואה ולתוך קטנית. תבואה וקטנית הם מינים שונים. לפיכך תבעו בזה והודה לו בזה פטור מן השבועה.

* [עיין זה אינו אלא פרק מבוא לנושא דיני ההודה שלא ממין הטענה ונכתב כחלק מתווך בעודה כוללת יותר. לפיכך אין לראות בדברים להלן את מיצוי העניין בשלמותו, אלא פתח דבר בלבד].

1. שבועות פ"ז, מ"א.

אמנם, בהמשך המשנה אנו מוצאים מחלוקת בדיון זה: "טענו חטין והודה לו בשערין - פטור, ורבנן גמילאל מחייב". כמובן, לשיטת ר'ג אין צורך בהזדהה מפני הטענה דוקא. ולפיכך גם אם טוענו חטאים והלה אומר שעורירים אני חייב, - חייב בשבועות מודה במקצת. לפי זה יחולק ר'ג גם על הדוגמאות שהובאו בתחילת המשנה כגון טוענו לטרא זהב והזדהה לטרא כסף, או טוענו כור תבואה והזדהה לתק' קטנית והוא יסביר שהנתבע חייב בשבועה².

בתוספתא³ מופיעה מחלוקת ר'ג וחכמים באותה לשון: "טענו חטאים והודה בשערין - פטור ור'ג מחייב".

בגמרא בשבועות⁴ מובאת בריתא: "טענו שור והזדהה לו בשה,שה והזדהה לו בשור - פטור. טוענו שור ושה והזדהה לו באחד מהם - חייב". בריתא זאת בודאי אינה בר'ג שהייה מחייב במקרה המוזכר ברישא. בפשטות ניתן לומר שהוא קרבען. אלא שבגמרה מבואר שהסובר "טענו חטאים ושעוריים והזדהה לו באחד מהם פטור" (שלא כסיפה של הבריתה) הוא מעמיד את כל הבריתה הזאת על פי שיטתו של אדמון הסובר בחכמים שטענו חטאים והזדהה בשעוריים פטור ואלו טוענו חטאים ושעוריים והזדהה באחד מהם, חייב. (וראה בהמשך דרשת המכילתא דרשבי העומדת ביסוד הלכה זו של אדמון). הגמara מביאה ראייה לשיטה זאת מדברי ר' יוחנן⁵: "הא מנין, אדמון הוא. ולא דחווי מדחינה לך אלא תלמוד ערוך הוא בפיו של ר' יוחנן הא מנין, אדמון הוא". מכאן נלמד שגם אדמון חולק על ר'ג וסובר בחכמים.

חלוקת רב ושמואל

אחדת הבעיות בבואר המשנה היא ההלכה: "שתי כסף לי בידך אין לך בידי אלא פרוטה - פטור", ובנסיבות הפטור נחלקו רב ושמואל. שמואל סובר שכסף ופרוטה הם שני מינים שונים, כסף עשוי מחומר כסף ופרוטה עשויה מלחושת ולפיכך הרי זה כאשר המקרים במשנה שאין ההזדהה מפני הטענה. רב סובר שככל המשנה עוסקת במלואה הדורש את שווי הלואתו ולא את הלואתו בדוקא. לפיכך כשהנתבע מודה בשווה כסף ההזדהה כן מפני הטענה, אלא שסבירת הפטור היא אחרת. לדעת רב בכל

.2. תוספתא בשבועות פ"ה ה"ה.

.3. שבועות מ', ע"ב.

.4. שבועות מ, ע"ב.

הוודהה במקצת יש צורך בהוודה מינימלית של פרוטה ובכפירה של שתי כסף לפחות, לפיכך התביעה צריכה להיות לפחות בסכום של שתי כסף ופרוטה כדי שתנאי ההוודה יתקיימו. במקרה הנ"ל התביעה הייתה שתי כסף בלבד והוודהה בפרוטה כך שכפירתה הנتابע הייתה שתי כסף לפחות פרוטה, כאשר כפירת שתי כסף אי אפשר, כאמור, לחייב שבועת מודה במקצת ולכן המשנה פטרה את הנتابע. אכן, שמואל סובר ששבועת מודה במקצת אפשר להטיל גם אם ההוודה הייתה פרוטה והכפירה הייתה בפרוטה ואין צורך בכפירת שתי כסף, לפיכך פטר מהטעעם שכבר הזכרנו, אין ההוודה ממין הטענה⁵.

יסוד ההלכה בתורה

שיטת מכילתא דרבי יeshuaל ומכילתא דרשבי

על הפסוק⁶: "על כל דבר פשע, על שור על חמור על שה על שלמה על כל אבדה אשר יאמר כי הוא זה, עד האלים יבא דבר שנייהם, אשר ירשיעון אליהם ישלם שניים לרעהו", ואשר נאמר בפרשת שומר חיננס,⁷ דורשת המכילתא⁸: "שהה אומר הוא וזה אומר אינו הוא. מכאן אמרו עד שתהא הוודהה במקצת הטענה".

כלומר כאן נועז יסוד הדין שאין שומר נשבע שבועת התורה עד שיודה במקצת הטענה. שהרי במיללים "כי הוא זה" מונח לפי המכילתא דין ודברים בין בעה"ב לשומר החשוד בגניבת*ה*.

כך נראה גם בתרגוםו של יונתן בן עוזיאל⁹ שתרגם: "יומי כד יימר ארום הוא דין וכד משתכח גניבותא בתר כן ביד גנבא, קדם דייניא يول דין תרווייחסם דין מריה דביתא ודין גנבא..."

לפי זה המקרא נ麝ך אחר האמור לעיל "ונקרב בעל הבית". וכן פירש גם רשיי¹⁰: "וירזיל דרשו כי הוא זה, ללמד שאין מחייבין אותו שבועה אלא אם כן הוודה במקצת, לומר כך וכך אני חייב לך והモתר נגנב

.5. שמות כ"ב, ח.

.6. מכילתא דרבי יeshuaל, פרשה ט"ו.

.7. שמות כ"ב, ח.

.8. שם, ועיין ב"ק, ק"ז ע"ב.

מפניי". וכן בדרכי הרמב"ס⁹: "ולשון המכילתא כי הוא זה - עד שiodה במקצת".

ומעניןת דרשת המכילתא דרשבי¹⁰: "טענו שור וחמור והודה באחד מהן הרי זה חייב, שנאמר על שור ועל כל אבדה אשר יאמר כי הוא זה, על חמור ועל כל אבדה אשר יאמר כי הוא זה, על שה ועל כל אבדה אשר יאמר כי הוא זה. טענו בשור והודה בשה, בשה והודה בשור פטור. מה ראית להביא את זה ולהוציא את זה? מביא אני את זה שהודה במקצת הטענה ומוציא אני את זה שלא הודה במקצת הטענה".

כלומר, המכילתא מצryptת לכל פרט המוזכר בפסקוק כתענת המפקיד שור, חמור, שה ושלמה, גם טענת "כל אבדה". התובע דורש תמיד שני דברים והנתבע מודה באחד מהם "כי הוא זה" ואילו המותר נגניב מפני. לפיכך ישנה הודהה בחלק מהתביעה. מה שאין כן אם טענו שור והודה בשה אין כל הודהה במה שתבעו ואף לא בחלק מזה, לפיכך ממעטות הוא משכועה. סיבת הפטור, אם כן, אינה ממשום שההודהה אינה מפני הטענה אלא ממשום שאינה הודהה במקצת הטענה¹¹.

ואמנם, דרישות אלו אינם על פי פשטוטו של מקרא שפרש רש"י¹²: "לפי פשטוטו אשר יאמר העד כי הוא זה שנשבע עליו הרי הוא אצלך", ככלומר אלו הם דברי העד ולא התובע.

גירסת ילקוט שמעוני

בניגוד לגירסת המכילתא שלפנינו מובא בילקוט שמעוני¹³: "אשר יאמר כי הוא זה, שהוא אומר זה הוא וזה אומר אינו הוא. מכאן אמרו עד שתהא הודהה מפני הטענה. ונקרב בעל הבית אל האלים, מכאן אמרו עד שתהא הודהה מפני הטענה".

לפי גרסא זאת נראה ש"כי הוא זה" משמעו שהנתבע מודה שהוא זה שטוען התובע. אלא שעיל כל פנים קשה כיצד דורש שההודה צריכה להיות מפני הטענה ועדין לא למדנו שצרכיך הודהה? ואולי צריך לחבר את שתי הנוסחאות ולגרוטס "עד שתהא הודהה במקצת הטענה וממין הטענה".

9. ספר המצוות, מ"ע, רמ"ו.

10. המכילתא דרשבי, משפטים כ"ב, ח'. (עי 303 בהוצאות אפשטיין מלמד).

11. שמוטות כ"ב, ח'.

12. משפטים כ"ב, שמ"ו.

שיטת ר' חייא ואבוה דר' אפטורייקי

על פי יסודותיהם של המכילתא והילקוט שמעוני, יבואו גם הדרשות בהמשך בנושא זה.

נאמר בגמר¹³: "תני ר' חייא, מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי כלום והעדים מעידים אותו שיש לו חמשים זוז, נתן לו חמשים זוז וישבע על השאר, שלא תהא הودאת פיו גזולה מהעדאת עדים מקל וחומר".قولمر, ר' חייא סובר שלא רק מודה במקצת חייב שבואה אלא גם עדים המעידים על חיובו במקצת גורמים לחוב שבואה. בהמשך¹⁴, מביאה הגمرا קושיא לשיטת ר' חייא: "תא שמע דתני אבוה דר' אפטורייקי לדרכי חייא קמייתא, מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי כלום והעדים מעידים אותו שיש בידו חמשים זוז, יכול ישבע על השאר? תלמוד לומר על כל אבדה אשר יאמר כי הוא זה, על הודאת פיו אתה מחייבו ואי אתה מחייבו על העדאת עדים..." ומתרצת "יההוא למודה מקצת הטענה (דמחייבא עליה שבואה - רשי"). ואבוה דר' אפטורייקי אמר לך כתיב הוא וכתיב זה. חד למודה מקצת הטענה וחד להעדאת עדים דפטורי",قولר מיתור המלה "זה" למדים אלו נוסף על דין הודאה במקצת המובא במכילתא גם מיעוט שעדים אינם מחייבים שבואה אלא אמרתו בלבד. "ויאידך (ר' חייא מה הוא דורש מיתור הפסוק), חד למודה מקצת הטענה וחד למודה ממין הטענה". (דבעינו שתהא הודאה ממין טענת כפירה, שאם טענו סאה של חטאים והודאה לו בשעריים - פטור. רשי) הסבר דרשא זאת יהיה על פי גרסת הילקוט לעיל. "ויאידך (אבוה דר' אפטורייקי מנין הוא לימד דין ממין הטענה מאחר שהוא דורש את המלה "זה" למעוטי העדאת עדים), מודה ממין הטענה לית ליה. דסביר ליה רבנן גמiliאל דתנן: טענו חטין והודאה לו בשערין פטור ורבנן גמiliאל מחייב", אם כן אבוה דר' אפטורייקי אינו זוקק לשום מיעוט נוסף בפסוק היהות והוא סובר שהודאה שאינה ממין הטענה אינה פוטרת וממילא לא קשה עליו כלום.

nocll lsccm wlomr, shrbnn hmopfuiim b'mshnha b'shuwtot wsobriim sttunnu chtims v'hodah lo b'shuwriim petor, dorshim zot mahpsok "ci hoa zo" cgnirst hylkot smuoni u'l pi drshat r' chia. Rbn gmiliel shcholik,

13. ב"מ, ג' ע"ב.

14. שם ח', ע"א.

ידרשו את הפסוק כאבוה דרי אפטורייקי שעלה פי שיטתו אין כל מיעוט בפסוק לפטור מודה שלא ממין הטענה ולכן חייב.

שיטת רב ושמואל בדרשת הפסוק

בדרשת פסוק זה נחלקו גם רב ושמואל במסכת שבועות¹⁵, בהקשר לחלוקתם שהוזכרה לעיל האם טענה שתי כספ', או כפירת טענה שתי כספ'. "אמור רبا, דيكا מותניתין כוותיה דבר וקראי כוותיה דשמואל ... דכתיב "כי יתן اي אל רעהו כסף או כלים לשמר", מה כלים שניים אף כסף שניים ... וקאמר רחמנא "כי הוא זה", כלומר מتوزע טענת שתי הכספ' ישנה הוזאה במקצת וממילא נראה שאין צורך בcpfירת שתי כספ' כשיטת רב. "ירוב (מה הוא יŁמד מן הפסוק "כי הוא זה?") ההוא מבעי ליה להודאה במקצת הטענה" ("זה" מבעי ליה אכן שבועה אלא בהודאה במקצת. כלומר את זה אני מודה לך ולא לאגמורן דאטענת ב' כסף קאי ולעולם הודאה בלבד מכפירת שתי כספ' קאמר, רשי"י) ושמואל (מנין הוא יŁמד דין הודאה במקצת?), כתיב "הוא" וכתיב "זה". די כפר במקצת ואודי במקצת חייב". ורב (מה הוא ידרשו מכפילות הפסוק?) חד להודאה במקצת הטענה וחיד ל Hodאה ממין הטענה". רואים אנו שרבע דורש את הפסוק "כי הוא זה" כשיטתו של ר' חייא שהוזכר לעיל, ולשמואל לכארה אין מקור לדין ממין הטענה. אך הגמרא מיד מסבירה: "ושמאלי, לאו ממילא שמעת מינה דחסירה לה טענה?! ומסביר ריטב"א¹⁶: "פירוש, לדידי לא בעין יתורא למין הטענה, כיון דעתך אשר אמר כי הוא על כספ' האמור לעיל קאי ומכללו הוא, ממילא משמע דמןין הטענה הוא דמגופה חסירה לה". כלומר לשמאלי הסובר שמתוך טענת התובע על שתי כספ' ישנה הודאה בחלק ברור אם כן שההודאה ממין הטענה שהרי מגוף הטענה חסר חלק בו הוא כופר ובחלק الآخر הוא מודה, לשיטתו אין לרבען החלקים על ר"ג מקור מפורש בפסוק דין ממין הטענה אלא ממילא שמעת מינה.

באור הפסוק ע"פ ר"ג

כבר הוזכר לעיל שר"ג הסובר טענו חטאים והודה לו שעורירים חייב, ידרשו את הפסוק כאבוה דרי אפטורייקי. הגמרא גם רמזה על כך באמירה

15. שבועות ל"ט, ע"ב.

16. חידושים הריטב"א, שבועות ל"ט, ע"ב ד"ה ושמואל.

על אבואה דרי אפטורייקי "סביר לה כר"ג". אולם לפי הנחה זאת יצא ר' שרייג סובר שכופר הכל ועדים מעידים אותו על חצי פטור משובעה בגין לדברי ר' חייא המתකבל להלכה. אולם אפשר, אולי, לומר שגם ר' שרייג מודה לדרשת ר' חייא שיש צורך בהודאה ממין הטענה. אלא שרייג סובר שככל תובע, איינו תובע בדוקא את החפצ' שמצויר בתביעתו אלא את שוויו, (בדומה לדעתו של רב לעיל בטуни שתי כסף והודאה בפרוטה) ולפיכך גם כל הودאה שתהיה, בין בכסף בין בשווה כסף - תהיה ממין הטענה. על פי זה: "טענו חטאים" הכוונה לשווי חטאים, "והודאה לו בשעוריים" הכוונה לשווי כמות מסוימת של שעוריים, או אפילו שעוריים ממש, "חייב שבובה" - שהרי ה Hodah ממין הטענה.

לפי סברא זאת נראה שגם ר' שרייג יודה לחכמים במקורה שהתובע פרש שרצונו דזוקא בחיטאים שנtan לנtabע והנתבע יודה בשעוריים, שפטור משובעת מודה במקצת, שהרי אין זה ממין הטענה¹⁷.

בבואר דרכו של הגרא"א ויישוב לשון הרמב"ם

באור חדש בכיוון שונה לגמרי מהאמור לעיל נראה משיטת הגרא"א. לפי גרסתו בגמרא בב"מ¹⁸ נאמר: "מודה ממין הטענה לית ליה (לאבואה דרי אפטורייקי), וסביר לה כר"ג דתנן טענו חטין והודאה לו בשעורין פטור ור' שרייג מחייב". הגרא"א¹⁹ מוחק קטע זה של "סביר לה כר"ג וכו'" ועלינו להסביר מה הייתה כוונתו בכך ועל סמך מה מחק שורה זאת.

ב כדי לישב שאלות אלו עליינו לעיין קודם בפסק הרמב"ם לגבי מחלוקת ר' חייא ואבואה דרי אפטורייקי.

הרמב"ם פוסק²⁰: "מנה לי בידך, אין לך בידי כלום והעדים מעידין עליו שעדיין יש לו אצלך חמשים, פסקו כל הגאנונים הלכה שישלם חמשים וישבע על השאר, שלא תהא הוודאות פיו גדולה מהעדאת עדיס". לשונו של הרמב"ם תמורה במקצת בכך שהוא תולה את ההלכה הזאת בפסק "כל הגאנונים" בעוד שראינו כבר בגמרא שר' חייא סובר כך. הרמב"ם עצמו פסק גם שטענו חטאים והודאה לו בשעוריים פטור כשיטת ר' חייא בבואר הפסק, ובהמשך יצטרך הרמב"ם לפסק כר'

17. ב"מ, ה' ע"א.

18. הגהות הגרא"א, שם א'.

19. רמב"ם משפטים, טען ונטען, פ"ד ה"ג.

חייב גם בפרש שאר הפסוק לגבי כופר הכל ועדים מעדים על חלק שחייב שבועה, שהרי אם ידרוש את הפסוק כאבוה דרי אפטוריקי יctrיך לחייב שבועה בהזדהה שלא ממן הטענה כאבוה דרי אפטוריקי שסביר כרגע כפי שסביר גמורה משום שלשיותו אין מיעוט מיותר בפסוק לדרשת חכמים.

על שאלה זאת כבר עמד הלחת משנה²⁰: "קשה קצר דעתה זה בפסק הגאנונים כאלו אי הדבר מוכרת, והרי כיון דקיעיל דעתנו חטאים והזדה לו בשעריים פטור, ע"כ הלכה כר' חייא. ולמה תלה כאן הפסק בגאנונים כאלו אין הדבר מוכרת, אלא שהם פסקו כן?".

בכדי לישב קושיא זאת ברמב"ם מחק הגרא"א את המלים "וסבר לה כר"ג" והשאר רק את המילים: "ואבוה דרי אפטוריקי מודה ממן הטענה ליה". ופירוש הנראה יהיה שלאבוה דרי אפטוריקי אין פסק לדריש ממנה פטור שבועה בהזדהה שלא ממן הטענה אך אין זה אומר שהוא חולק על דין זה וסביר כר"ג. להפץ, הוא סובר בדוקא בדוקא בחכמים שהזדהה שלא ממן הטענה פטורה שבועה וילמד זאת מסברא דעתפה, ואולי כפי שראינו: בשיטת שמואל שהוסבירה ע"י הריטב"א שמיlia שמעין ליה ואין צורך ביתור מיוחד). על פי זה מבוארת לשונו של הרמב"ם. שהרי מתווך הפסק על הצורך בהזדהה ממן הטענה אין הכרח להגיע לדרשת הפסק כר' חייא דוקא, וניתן לדרשו כאבוה דרי אפטוריקי, הלומד את דין הזדהה ממן הטענה מסברא, ואלו הפסק מלמדנו על הצורך בהזדהה במקצת ובזדהה פיו (ולא על פי עדים). ומכיון שאין הברח לדריש את הכתוב כר' חייא ולהגיע למסקנה שעדים מעדים אותו על חיובו בחלק מהטענה - חייב שבועה, לפיכך תלה הרמב"ם פסק זה בדברי הגאנונים ולא תלה אותו ישירות בדעת ר' חייא או בדעת חכמים הפוטרים בהזדהה שלא ממן הטענה, ואשר כבר פסק שהלכה כמותם²¹.

סיכום: מהאמור לעיל ניתן לראות שהמקור לדעת חכמים, הדורשים הזדהה ממן הטענה, הוא היסוד בפסק "כי הוא זה", וכפי שדרש ר' חייא: "חד להזדהה במקצת הטענה, חד להזדהה ממן הטענה", וכגרסת הילקוט שמעוני במכילתא.

20. לחם משנה, שם.

21. אור גדול, לר' ירוחם יהודה לייב פרלמאן.

אפשרות אחרת היא על פי אחד ההסבירים בשיטת אבוח דרי אפטוריקי ועל פי גרסת הגר"א, שמקור הדין הוא מסברא.

לעומתם, רבן גמליאל דרש את הפסוק כאבוח דרי אפטוריקי: להודאה במקצת הטענה ולהודאת פיו ולא עדים. מAMILא אין לרבן גמליאל מקור לצורך בהודאה ממין הטענה כדי לחייב שבועה ולפיכך מחייב שבועה גם בהודאה **שלא** ממין הטענה.

אפשרות אחרת היא שגם רבן גמליאל מודה לשיטת ר' חייא ולדרשתו את הפסוק על הצורך בהודאה ממין הטענה דוקא, אלא ש לדעתו התובע מחברו דורש בדרך כלל שווה כסף ואין כוונתו לחפש הנتابע ממש, ולפיכך כל hodah מצד הנتابע הרי היא ממין הטענה ומAMILא מחייבת שבועה.

הערות

א) הסבר רשיי¹: שהדיינים משבעין על ידי הودאת מקצת הטענה שלימדוה² מאשר יאמר כי הוא זה³. וכותב עליה⁴ ונקרב בעל הבית אל האלים אם לא שלח ידו, דהיינו שבועה".

ב) שמואל⁵: "אי אמרת דוקא קתני משום הכל פטור", רב⁶: "לייטרא זהב שאני". (רשיי⁷: דכיוון שטענו משקל ודאי דוקא קתני).

ג) **תוס' 8** העיר על כך ואמր: "אין לך בידי אלא לייטרא כסף, פטור. מהש�א הוה ליה לרבי לאפלויגי רבן גמליאל כדפיג בסיפה בשטענו חטין יהודה לו בשערין, ולשמואל אדלעיל, שתי כסף לי ביזיך והלא אומר אין לך בידי וכו'. אלא נטר עד לבסוף ופליג אכולהו". (ההבדל בין רב ושמואל יבואר בהמשך, אולם לעניינו נראה שחלוקתו של ר"ג קיימת כבר על הדוגמאות הראשונות במשנה).

ד) עיין תוספת הסבר בשיטת ר"ג בהמשך ובהערות י"א י"ב. להסביר

- .1. שבועות, ל"ח ע"ב, ד"ה שבועות.
- .2. ב"ק, ק"יו ע"ב.
- .3. שמוט, כ"ב, ח'.
- .4. שם, שם, ז'.
- .5. שבועות, ל"ט ע"ב.
- .6. שם, שם.
- .7. שם, ד"ה לייטרא.
- .8. שם, מ"א ע"א, ד"ה אין לך.

שיטת חכמים יש להוסיף כאן שפטור מודה שלא ממין הטענה קשור לפטור כופר הכל משובעה, שהרי כשטוענו חטאים והודה בשוערים כפר הנتابע בכך שחייב חטאים, ועל הודה לנו בשוערים אין כלל תביעה מצד התובע (דבר המנוסח בלשון חז"ל: מה שטענו לא הודה לו ומה שהודה לו לא טענו), אם כן הרי הוא ככופר הכל הממוצע משובעה על פי דרישת הפסוק "כי הוא זה". (ועיין בהמשך הפרק - יסוד ההלכה בתורה).

ה) מחלוקת רב ושמואל נועוצה בהסביר המשנה "שבועת הדיינים הטענה שתי כספ' וההודה בשווה פרוטה". אמר רב: כפירת טענה שתי כספ'. ושמואל אמר טענה עצמה שתי כספ'. אפילו לא כפר אלא בפרוטה ולא הודה אלא בפרוטה, חייב⁹. ובהמשך הגמרא¹⁰: "תנן, שתי כספ' יש לי בידך, אין לך בידי אלא פרוטה - פטור. מי טעמא לאו משום דחסירה לה טענה ותיובתא דشمואל, אמר לך שמואל מי סברת שוה קטני, דוקא קטני, מה שטענו לא הודה לו ומה שהודה לו לא טענו".

ו) עיין בית הבחירה להמאייר¹¹ המסכם מחלוקת רב ושמואל.

ז) פרק זה מבואר לפי פשوط המקרא, שפרשא ראשונה נאמרה בשומר חיים ולא בדברי הסובר¹² ערוב פרשיות כתוב כאן.

ח) לכארה משמע שכוונת המכילתא היא שבעל הפקדונו אמר זה החפש שאתה אומר שנגב הרי הוא בידך, והשומר מכחישו, אבל מאחר שלמד מכאן שאינו חייב עד שיודה במקצת, על כרחך צריך לומר כי "שזה אומר" קאי אנטבע. היינו שהנתבע אומר אין לך בידי אלא זה והשאר נגב או שכופר בכל השאר. (ראה מכילתא דרי ישמעאל עם הערות מאת ר' חיים האראוויטץ, העלה 9 שם).

ט) תוספת הסבר בדברי המכילתא נוכל למצא בדברי החזון איש¹³. מכיוון שההתובע והנתבע מכחישים זה את זה לעניין גורם החיוב, שההתובע אומר שנתן לו שור והנתבע מודה בשזה, ניתן לומר שאם אין גורם אין גם תביעה, וכיון שהנתבע אומר לא קיבלתי שור ובזה הרי נאמן וההתובע מודה שלא נתן זה, והודה את בעל דין כמו עדים דמי, הדין נותן שיהיה

9. שבועות, ל"ט ע"ב.

10. שם, שם.

11. שבועות, פרק שישי, ביאור משנה אי, ד"ה השני הוא.

12. ב"ק, ק"ז ע"א.

13. חז"א חוי"מ, סימן י"א, סעיף י"א.

פטור מהשה. ומכיון שפטור מהשה פטור גם משבועה. (מהתוס' בב'ק¹⁴ נראה אמן שמצדדים לומר אחרת, אך דבריהם מוקשים וצרכיים עדין עיון).

אולם בפשטות נראה את כוונת המכילתא שלא היה לו ממה שטענו רק בדבר אחר שאינו ממין הטענה ואז יתאיימו דבריה לדברינו עד כאן (עיין *תורה שלמה*, ברך ייח, משפטים כב, ר"א). ואולי אפשר לומר שטעות נפלה כאן ויש לומר "ומוציא אני את זה שלא היה ממין הטענה" (עיין מחקרים בספרות התלמוד, מאת ר' בנימין דה פריס, עמ' 280). וכן בהמשך המכילתא דרשבי נזכר: "מנה לי בידך, אין לך בידי, היה לך בידי ונתקטו לך, יש לך בידך מנה כסות ומנה בהמה, פטור, מנה לך בידך ונתקטו לך מהן חמשים דינר, חייב. מה ראית להביא את זה ולהוציא את זה? מביא אני את זה שהודה ממין הטענה ומוציא אני את זה שלא היה ממין הטענה". ברור שגם כאן נפלה טעות ויש לומר "מביא אני זה שהודה מקצת הטענה ומוציא אני את זה שלא היה מקצת הטענה", שהרי זה ההבדל בין שני המקרים. וכנראה התחלפו הגרסאות אולי בגל הסמיכות שבין שני הקטעים.

מעניין שבמכילתא דרשבי דרשת מודה במקצת איננה בנסיבות וכנראה נתקבלה כਮובנת מלאיה, אמן נמצא מפורש המדרש על ממין הטענה¹⁵: "עד האלים יבא דבר שנייהם - שניים שנייהם לגורירה שווה. מה שנייהם האמור להלן שבועה (כלומר אצל שומר שכר) אף כאן שבועה, מה שנייהם האמור להלן עד שתהא שם הודה והודה ממין הטענה, אף כאן עד שתהא שם הודה והודה ממין הטענה", מלת להלן בשני אברי המשפט קשה. ונראה שבחילוק השני צריך להיות "מה שניים האמור **כאן** עד שתהא הודה והודה ממין הטענה, אף להלן וכו'". (כדמות מהדרשה בשומר שכר, עיין שם).

ו) **בתורה שלמה** לרבות כשר¹⁶ מביא הוא בהערותיו כדוגמת מה שאמרנו על פי כתבי חממת החמדה: "דבר אחר, משיוודה במקצת הוא חייב, שנאמר כי הוא זה. כלומר זה שיש אליו והלה אומר אינו זה. מכאן אמרו עד שתהא הודה ממין הטענה". ובפירוש ר' מיווחס: "אשר יאמר

14. ב"ק, ליה ע"ב, ד"ה לימה.

15. משפטים, כ"ב ח'. הוצאת אפשטיין מלמד עמ' 203 בש"ח ועמ' 205 בשומר שכר.

16. תורה שלמה, ברך ייח, פרשת משפטיים, קצ'יה.

כי הוא זה, דבר מועט. מלמד שצורך להיות מודה במקצת וכופר במקצת, אשר יאמר כי הוא זה, צריך שתהא הودאה ממין הטענה. וכן משמע אשר יאמר הנתבע כי הוא זה – מאותו דבר שאתה טועני".

יא) בדומה לסביר זאת בשיטת ר"ג מצאתי גם בדברי המאייר. הוא אומר¹⁷: "טענו חטים והודעה לו בשעוריים פטור אף על פי שהכל תבואה הויאל והוא טוען לו פרט ומודה בפרט אחר, ורבנן גמיליאל מחייב, אחר שהוא ממין תבואה. ואין הלכה בדבריו", נראה מדברי המאייר ברור שגם ר"ג מודה לדרשת ר' חייא שצורך הודאה ממין הטענה, אלא שהוא סובר שחטים וشعוריים הכל מין אחד הוא. ולפי זה בטענו חטים והודעה לו בשזה גם לר"ג יהיה פטור משובעה. וזה בפשטות שלא בדברי כל הראשונים ופשט הגمراה שר"ג לית ליה דין הודאה ממין הטענה ולכן מחייב תמיד בשבועה.

לדוגמא, רש"י מסביר את שיטת ר"ג¹⁸: "דלא בעי הودאה ממין הטענה", וכן בפירוש ר' יהונתן מלוני¹⁹: "ורבן גמיליאל מחייב, דלא בעי הודאה ממין הטענה, והוא הדין דמחייב בתבואה וקטנית ובליטרא זהב וליטרא בסוף, משות דרי"ג מודה במקצת הטענה קא בעי אבל הודאה ממין הטענה לא בעי".

ויתכן ששתי הגישות הללו תלויות בהבדלי הגרסאות בין הבבלי לירושלמי לשנה בשבועות. המשנה **בבבלי** שונה "אם אין ההודאה ממין הטענה - פטור". אבל בשנה **שבירושלמי**²⁰ הנוסחא היא: "ואם אין ההודאה מן הטענה". וכן בשנה בכתובות בחלוקת אדםון וחכמים וכן הגיה הר"ר יהוסף (מלאתה שלמה) ובחדושי הרמב"ז²¹. **בבבלי**²² מופיעות שתי האפשרויות בפרש המשנה: טענות שווה או טענות דוקא, אולם בירושלמי לא נמצא לא בשבועות ולא בכתובות הביטוי "הודאה ממין הטענה", וממילא לא נחלקו ר"ג וחכמים בכך. הסברו של המאייר מתישב יפה עפ"י גרסת הירושלמי בחלוקת ר"ג וחכמים, שלדעת ר"ג חטים וشعוריים מין אחד הם, ולכן ר"ג רואה בכך מודה במקצת, שכן

17. בית הבחירה, שבועות, פרק ו, משנה ג, ד"ה טוענו חטים.

18. שבועות, מי ע"א, ד"ה ור"ג.

19. נדפס בסוף הש"ס בהוצאת אל המקורות, שבועות משנה ח'.

20. הוצאה לו, כייק וכייפ.

21. שבועות, מי ע"ב.

22. שם, ליט' ע"ב.

השיעורים בשווים מהווים חלק מערך החיטאים וזה מספיק כדי לחייב שבועה, אולם חכמים טוענים שעדיין אין ההודאה ממין הטענה ואין **לחייב שבועה**²³.

יב) בividוד ניתן להסביר את הගהה הגרא' אם נאמר כפי שהעליתי קודם (הערה יא), על פי שיטת המאירי, שאפילו ר' יג עצמו מחייב הودאה ממין הטענה אלא שחיטים וشعורים, לדעתו, מין אחד הם. אם כן, ודאי שאבואה דרי אפטוריקי אינו חייב לסביר שהודאה שלא ממין הטענה חייב שבועה כפי שמצוע בגרסת לפנינו "סביר לה כר' ג'", אלא יש למחוק קטע זה ולומר שאין לו פסוק, אך לעצם הדין מודה הוא לחכמים. ועל פי זה, **העקרון** של הצורך בהודאה ממין הטענה כדי לחייב שבועה מוסכם על כל התנאים והאמוראים ואין עליו חולק.

יג) על פי דרכו של הגרא' יש ליישב בעיה נוספת שהביא **בשטמ"ק**²⁴ בשם **תלמיד רבינו פרץ**. מהגמרא בשבועות²⁵ מוכח שר' יוחנן סובר טענו בחיטאים והודה לו בשוערים פטור. נראה שסובר קר' חייא ודורש זאת מהפסקוק "כי הוא זה" וממילא חייב להסתכים לר' חייא בדיון כופר הכל ועדים מעידים על חלק שחייב שבועה. מצד שני מובא בשם ר' יוחנן בירושלמי²⁶: "ר' יוחנן אמר אין הודיית עדים כהודיית פיו שישבע על השאר", וזה כשית אבואה דרי אפטוריקי ולא קר' חייא. אמן ר' פרץ ענה על כך: "ויש לומר דעתמא דרי יוחנן הוי משום דלית ליה קל וחומר דרי חייא משום דפריכא הוא מתורת הזמה. אכן על גב דרי חייא מתורת הזמה לא פריך, מכל מקום ר' יוחנן חשיב ליה פירכא מעלה". כלומר, ר' יוחנן דורש את הפסקוק קר' חייא, חד להודאה במקצת הטענה וחד להודאה ממין הטענה, אלא שאת דין עדים מעידים על חצי חייב שבועה, שאותו למד ר' חייא בקוו"ח, זה אין הוא סובר משום שיש לו פירכא על הקוו"ח, ולפיכך פסק בירושלמי כאבואה דרי אפטוריקי. (עיין גם בהמשך דברי שטמ"ק²⁷ בשם גליון תוס' שמתאר קר' פרץ וכן מביא הוא בשם ר' ג').

23. ראה גם: בנימין דה פריס, מחקרים בספרות התלמוד, עמ' 278.

24. שטמ"ק ב"מ, הי' ע"א ד"ה ר' חייא.

25. בשבועות, מי ע"א.

26. ירושלמי ב"מ, פ"א, ה"א.

27. שטמ"ק ב"מ, הי' ע"א, ד"ה וכתוב בגליו.

אלא שתروع זה דחוק במקצת, שהרי אבוה דרי אפטוריקי שהוא תנא, או לפחות הביא סיוע של תנאים לשיטתו לא פרץ את ר' חייא ע"י דחיתת הקו"ח שלו, אלא ע"י שדרש פסוק מיוחד לשם כך ואלויל הפסוק היה מקבל את הקו"ח של ר' חייא. אם כן כיצד יוכל ר' יוחנן לחלק על הבריותה של אבוה דרי אפטוריקי ולסמן על הפרכה של הקו"ח? אכן על פי דרכנו לעיל אין כל קשר בין דין הودאה ממין הטענה לדרישת הפסוק להעדות עדים. אפשר לומר שר' יוחנן דורש את הפסוק בדוקא כאבוה דרי אפטוריקי ולכן פוטר משבועה כשבדים מעמידים על חלק ומצד שני הוא סובב שיש צורך בהודאה ממין הטענה, דבר הנלמד מסברא.

תלמידו של ר' פרץ שלא תרצה כך סובב כנראה שיש קשר בין שני העניינים. וכן מפורש בשטמי²⁸: "ופסקו הגאנונים כר' חייא, דבסמוך מוקמי לר' חייא כרבנן דרבנן גמליאל דאצטריך מיועטה להודאה ממין הטענה, וכיימה לנו כוותיהו דרבנן, ואם כן הלכה כר' חייא, דהא בהא תליא...".

28. שם, שם, ד"ה ר' חייא.

בגדרי מוקצתה

דיני מוקצתה רבים הם ושיוניים. לעיתים שורשו של איסור "המוגדר כ'מוקצתה" שונה משורש איסור אחר המתאים אף הוא להגדרה "מוקצתה", במאמרנו ננסה לעמוד על ההבדלים בסוגי המוקצתה השונים ועל שורש מחלוקתם של ר"ש ור' יהודה שנחלקו רבות בענייני מוקצתה.

המושג "מוקצתה" הנזכר במקורות התנאים אינו אותו מושג המוכר אצלנו עיין עירובין פ"ב משנה ג' שמשמעותו מקום מובदל מהחורי הבית. [ובשביעית פ"ח מ"ז שם משמעות מוקצתה סכין לקיצת תנאים אך שם זה לא קשור כלל לעניינינו] וכן בירושלמי סוף פ"ב מתqueezeות. "א"ר ישמעאל ברבי יוסי: אבא היה נוטל עשר גרוגרות מן המוקצתה וכו'" ושם משמעותו אוצר פירות. וכן בגמ' תמורה כ"ט, "מנין למוקצתה מן התורה" ושם הכוונה בע"ח שהוקדש לגבהה או להבדיל לע"ז, אמןם בגמ' שבת מ"ה: מופיע הביטוי מוקצתה בשם רבן גרגורת וצימוקין אך אף שם מדובר על הקצתה, מעשית פיזית של הפירות דומיא דהמשנה בעירובין שהזכרנו לעיל.

הביטוי הייתר שכיח במקורות התנאים הוא "אינו מן המוכן". כמו למשל במשנה שבת קנ"ו: אך המושג מוקצתה כהגדרה לאיסורי אכילה וטלטול בשבת וי"ט אינו מופיע כלל במשנה ובתוספות!

ההבדל בין "אינו מן המוכן" ל"מוקצתה" הוא במשמעות, אינו מן המוכן בפשטותו זה דבר שחרסה בו הכנה מוקצת לעומתו משמעותיו כמו "ויקוץו מפני בני ישראל" (שמות א' י"ב) וכן "קצתី בחិិ" (בראי כ"ז, מ"ו) שמשמעותם דברים שאדם קץ בהם או כמו "ושפכו את העפר אשר הקצו מחוץ לעיר" (ויקרא י"ד, מ"א) שפירושו (ע"פ רד"ק בספר השורשים שורש קצה) הסיעו אותו למקום אחר דהיינו אין דעתו עליו כאן. וע"פ מה שנראה בהמשך מסתבר שהביטוי מוקצתה תואם יותר לשיטת ר"ש ואילו הביטוי "אינו מן המוכן" בהוראתו שייך לשיטת ר' יהודה, אך ניתן יהיה לראות גם, שהביטוי "אינו מן המוכן" מתאים אף לשיטת ר"ש ויסודותיו במקור דיני מוקצתה שיבואר لكمן.

באיסור מוקצתה ישנים בי' גדרים כלליים איסור אכילה ואיסור טلطול

ועיין במאיר ריש ביצה דף ב: שכטב שמקצתה הוא אסמכתא בעלמא ובדף כ"ד. כתוב שמקצתה דאכילה הוא מדאוריתא וכן כתוב ר' ירוחם (נתיב ד' ח"ד) ווזיל "מקצתה של אכילה אסור מהתורה... ושל טلطול מדרבנן" [ויע"ע בזה העמק שאלת פרשת בשלח סימן מ"ז] וכן יש חלוקה בין טلطול לבין מקצתה ברמב"ם פ"א מהלי יו"ט הל' י"ז ע"ש.

כפי שראינו לא די שישנה חלוקה בין איסור אכילה לאיסור טلطול אלא שיש אף חילוק בין רמת האיסור אם מדרבנן אם מדרבנן.

לבד מחלוקת זו יש דין מיוחד שנקרה "גזרת כלים" ודיני כלים אלו שונים בדרך כלל מדיני טلطול מקצתה הרגילים ולקמן נעמוד על הזיקה בין דיןדים אלו במידה וקיים.

דין נלווה נוסף לכללי מקצתה הוא דין נולד שיש מקום לדון האם הוא זהה עם דין מקצתה אם לאו.

ובטרם נכנס בעובי הקורה בבירור ענייני מקצתה שומה עליינו לברר את מקור הדיין, אמנים מצינו בಗמי בכמה מקומות דר"ש לית ליה מקצתה אך ודאי שיש מקרים כפי שנראה בהמשך דר"ש מודה במקצתה, ווזיל המאירי בראש ביצה "וצריך אתה שתדע שככל החכמים מודים באיסור מקצתה דרך כלל אלא מתוך שנכללים תחת סוגינו מינים רבים עד ש Katzת מפרשימים מנאים ומוציאים קרוב לנו אין כל החכמים מודים בכל אותן המינים והיוותר מיקל שבcoolם הוא ר"ש והוא שאנו אומרים בכל התלמוד ר"ש לית ליה מקצתה וכו'".

אם כן לכ"ו יש דין של מקצתה ולא מצינו בשום מקום שמודה ר"ש לר"י או ההפך, בעניין אכילה וחולק לעניין טلطול, [אמנים עיין שבת מה: תדי"ה "דאית" שכטב שלא לדברינו עי"ש אך תוס' עצמו קשה בשבת קכ"ח. דהקשתה הגמי גבי "אבל לא את הטבל" פשיטא?! ותירצה "טבל טבול מדרבנן" ואם לר"ש אסור באכילהינו מקצתה לטلطול, מי פשיטא? ע"כ ציל דתוסי מיררי בדבר שראוי לכלבים משא"כ טבל דאיינו ראוי כלבי!], אמנים מצינו בगמי שבת קכ"ח, בעניין בשר תפל דבר הונא סבר באכילה כר' יהודה ובטלטל כר' שמעון וכן ברמב"ם הל' יו"ט פ"א הל' י"ז כתוב ווזיל "וכל שאסור לטلطלו בשבת אסור לטلطלו ביו"ט וכו' ויש ביו"ט מה שאינו בשבת אסור מקצתה שהמקצתה אסור ביו"ט ומותר בשבת" וכאורה אם מקצתה אסור בטلطול תמיד א"כ צריך להיות אסור אף בשבת אך ניתן להבין ברמב"ם שגזרת טلطול שאינה קשורה

במישרין לאוכלין אסורה גם בשבת וגם ביו"ט אך גזירת אוכליין היא רק ביו"ט ואז אסור גם לטלטל כשם שכתב הר"ף בביבצה ח"ג סימן תחצ"ד "זהה דאמירין אם יש מאותו המין במחובר לא מיבעה באכילה דאסור אלא אפילו לטלטלו נמי אסור דמשום דלא חזי לאכילה מוקצת הוא" [אך עיין ביש"ש ביצה פ"ג סימן ט' ובחולין פ"ק סימן ל"א שהביא דעתן חולקות שגם דבר שנאסר באכילה לא הוי בהכרח מוקצת לעניין טלטל וע"ע שבת מ"ה: תד"ה "דאית ביה" ופנ"י שם].

איך שלא יהיה אمنם בפסקה מצינו חלוקות בין איסור טלטל לאיסור אכילה אך ר"ש ור"י לא חילקו בכך ובמקום דאית להו מוקצת זה בין לאכילה בין לטלטל ודלית להו מוקצת אף זה לעניין אכילה טלטל.

ולכאורה נראה שמקור דין מוקצת הוא בדיון הינה דרביה בביבצה ב: דהמשנה בריש ביצה אוסרת לאכול לדעת ב"ה ביצה שנולדת ביו"ט ופירש רבה שמדובר בתרגול שעומדת לאכילה ומותרת באכילה והביבצה עצמה נגמרה يوم קודם ונחלקו ב"ש וב"ה אם גוזרים ביו"ט אותו יו"ט של להיות אחר השבת (דאז הביצה נגמרה בשבת) או לא, ומדגישה הגمراה ש"רביה לטעמיה דאמר רבה Mai Dkabib "והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו" חול מכין בשבת וחול מכין ליו"ט וכו"ז דהינו יש מצוה מפורשת בתורה להכין צרכי שבת וחוג מבועו"י ופירש"י שם "והכינו — והזמיןו כגוון מכאן אני אוכל למחר" ועיין רש"י שם ד"ה "דאמר רבה — ויליף מהכא דמוקצת דאוריתא" ומקורו בסוגיא בפסחים מ"ז: מוי"מ בין אבי לרבה ושאל שם אבי, ומוקצת דאוריתא הוא?! אל אין דכתיב והיה ביום הששי וכו"ז.

אמנם דין זה נקרא "הינה דרביה" אך יסודו כבר בתנאים כדאיתא עירובין ל"ח: "אמר רבה משום הינה דתניתא והיה ביום הששי וכו"ז" ואמנם ר"ית מחק בספרו את המילה "דתניתא" אך כבר דחאו תוד"ה "אמר" שם שאמנים הלשון בביבצה ב: "רביה לטעמיה" אך "אין זו קושיא דנקט לטעמיה משום דרביה הביא הבריתא תחילת לביהם" ז" וכאן במכילתא שהיא מדרש תנאים מובאות על הפסוק הנ"ל בפר' בשלח דרצה זו.

עליל הזכרנו שרש"י פירש שמאן למדים שמוקצת דאוריתא אך ודאי אין כוונתו לומר שככל מוקצת דאוריתא דהרי רש"י גופו בחולין י"ד, עיין השוחט בשבת ויו"כ דשחיטתו כשרה ואמר רב שם שאסורה ליוםא

ופירש"י ד"ה הכא "...ואסורה משום מוקצת ומקצת אסורה מדרבן" אלא צ"ל דכוונתו דמקור דין מוקצת הוא מדורייתא.

ומש"כ רשיי "דmockaza madoriyitaa" הקשה תד"ה "אמר רבא" (עירובין ל"ח) ז"ל "וירוש"י פירש בביצה דרביה לטעמיה אמר אליביה באלו עוביין דmockaza doriyitaa מהאי קרא ולא נהירא עוד דמשמע התם [בפסחים] זהדר ביה". וכאורה Tos' חולק על רשיי וסביר שmockaza מדרבן וכן בה"ג בסוף הל' יו"ט בעניין כי הלשונות בגמי שלבי ביצה, שחקרו אם בהמות המדבריות הן מוקצת לר"ש דומיא דוגregoriot וצימוקין וסימן שם דכוון דmockaza דרבנן אזלינו לקולא הובאו דבריו בראש סוף ביצה, וכ"כ הרשב"א בחידושיו בראש ביצה לעומתם כתוב בעל העיטור [הלי יו"ט מחולקת אי] "ומסתברא מוקצת doriyitaa ולהומרא" וע"פ מה שהסבירו לעיל בשיטת רשיי שرك מקור דין מוקצת הוא doriyitaa ניתן לומר שאין כאן מחולקת כלל אלא לכוי"ע מקור דין מוקצת מדורייתא והרחבתו מדרבן. רק נחקרו כיצד להתייחס לספקות בתה המקור או בתה תולדותיו.

ולעצם קושיית Tos' על רשיי דמשמע בפסחים דרביה חוזר בו כבר תירצו הראשונים בכמה אופנים (עיין שיטמ"ק) ועיקרו שרבה חזר בו מפרשנותו לסוגיא בפסחים אך לא מעיקר הדין. [ועיין שווית שאג"א החדשות טימן ו' שפירש שרביה חוזר בו מכך שדין הכנה הוא "לאו" אלא רק איסור עשה] ובכלל לא מסתבר שרבה יחוור בו מדרשה שאינה שלו כי אם דרשת תנאים!.

כנגד כל הניל עומד בעל המאור ריש ביצה שהולך לכאורה בדרך אחרת לממרי, אמנם הוא מודה שדרשת רבה היא מהתורה אך הוא למד בדרכה זו שאין מוקצת מהתורה אא"כ הכנה הייתה בשבת או יו"ט אחר "אבל בהכנה הבאה בו ביום אין בה שום איסור" ומשמע מדבריו שאם הכתני בשבת לשבת או ביו"ט לצורך יו"ט לא هو איסור אלא רק אם הייתה הכנה בשבת ליו"ט וההיפך.

ובסבירתו יש לחזור האם דין איסור הכנה בשבת ליו"ט הוא דין הקדושה הראשונה שאסור להכין בה לצרכי קדושה שאחריה או שזה דין בקדושה השנייה שאסור להכין לה, שאסור להשתמש בה בדבר שלא הוכן מבעו"י, וכיון דעת הרוז"ה מודה שאין מוקצת בחול שלאחר הקודש ע"פ שהוכן בקדושה הראשונה ע"כ צ"ל שהדין הוא ביום השני שאסור להשתמש בו בדבר שלא הוכן בחול. ולכן היום הב' שהוא חול לא יכול

עליו דיני הכהנה, נמצינו למדים דגם רז"ה מודה שיש מקור לאיסור שימוש ביו"ט ושבת, בדבר שלא הוכן, מהתורה.

בעקבות בירורנו שיש מקור לדין מוקצת מהתורה, ורואו להזכיר שעד השთא מיيري באיסור אכילה, ניתן לראות בפירושו של רב נחמן למשנה בריש ביצה שודאי יש גם מוקצת לאיסורי אכילה מדרבנן.

ר"ג פירש את המשנה שמדובר בתרגולת שאינה עומדת לאכילה ולפיכך היא עצמה מוקצת אך עומדת לביצים ולפיכך אפ"ל שהביצים נחשבות מוכנות מבעו"י ובכך נחלקו ב"יש וב"ה, ובהמשך הגמ' אומר ר"ג שיש הבדל בין שבת ליו"ט דשבת כיוון שחומרה אף ב"ה מודים שהביצה מותרת כי לא יולזו בה. עי"ש במהלך הגמ'.

ומכח חילוק זה בין שבת ליו"ט מוכח אכן מדובר במוקצת דורייתא דהרי לא מצינו בתורה חילוק בעניין זה בין שבת ויו"ט כי אם דין כללי של מוקצת או של הכהנה לשבת ויו"ט, גם כפי שהוכחנו לעיל דין "הכהנה דרביה" הוא מדברי תנאים לא מסתבר לומר שר"ג חלק עליהם בכאן.

وعיין ברמב"ם פ"א מיו"ט הל' י"ז י"ח שפסק מחד שיש חילוק בין שבת ויו"ט היינו כר"ג ובהלי י"ח פסק את דין הכהנה דרביה וכבר עמד הלח"מ שם על סתירה זו ותוי שהרמב"ם לית ליה דעת רשי"י שモকצת דורייתא אלא ס"ל כבעל המאור ששיתר רבה אינה קשורה כלל לדין מוקצת. אך ע"פ דברינו לא קשה כלל דבאמת רבה ור"ג לא פליגי כלל כי אם בפירוש המשנה אך בעיקרו הסכימו, רבה דיבר על מקור דין מוקצת ור"ג דיבר על הרוחבויות מדרבנן.

עד עתה ביררנו את איסורי אכילה הנובעים מדין הכהנה דרביה ונראה פשוט מהלך של הרחבת דין הכהנה דרביה, אך לכוארה לא מובן כלל מה מקום של איסור טلطול אצל עניין זה, דהרי כל דין הכהנה דרביה עוסק באיסורי אכילה ותינח איסורים של אכילה שנאסרו אף בטلطול אך מה הדמיון לאיסור טلطול אבניים, על דרך משלי?.

ובางלי טל מלאכת קוצר אותן מי הקשה כיצד מותר להאכיל מוקצת בידים לחושאב"ס והוא קיימ"ל שאסור לישראל לעשות שבות בידים לצורך חושאב"ס? ותוי שבמוקצת יש ב' איסורים הא' אכילת מוקצת דנפ"ל מ"והכינו" הב' טلطול מוקצת גזירה שמא יוציא ופירש"י בביצה י"ב, שלא גורו על אוכלין וכליים מסוימים דהוי גזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה וממילא דבר שאסור באכילה אפשר לציבור לעמוד בגזירה צוז ואסור

טלטול אך ברגע שהותר לאכילה שוב לא חלה ע"ז הגזירה ומותר לטלטול, ומהזך דבריו ניתן לראות שאלו גדרים נפרדים שפעמים יש זיקה קלה ביניהם.

אכן הדברים צ"ע דמצינו מחלוקת והסכמות בין ר'יש לר' יהודה בעניינים שקשורים רק לטלטול דומיא דנור וסוכה וגם בדברים שישודם באיסור אכילה כמו מחובר וגורו"ץ, והבאו לעיל את הריני'ף שתלה דין איסור טלטול מחובר בדיון איסור אכילה, וכן דין "מיגו דאתקצאי לביה"ש" שעוסק גם באיסורי אכילה וגם באיסורי טלטול וכמ"ש השו"ע או"ח ש"י סע' גי "בין באיסור אכילה ובין באיסור טלטול וכי חזר להיתרו אבל דבר שהוקצה בה"ש אסור כל היום" וכותב שם במשנ"ב ס"ק ט"ז "דעיקר הכנה מבועוי בעי כדכתייב... והכינו את אשר יביאו זהה הלא בתחלת כניסה היום הקצה מהשתמש בו" וע"ע זהה בחיי אדם כלל ס"ו סוף סע' א' דמוכח מיניה שגם דין טלטול נובעים מדין הכהנה שעוסק באכילה.

ובתוספתא ביצה פ"א מ"ב מצינו "וכשם שאסורה לאכול כך אסורה לטלטול" והובאה ברייתא זו בירושלמי ריש ביצה (ועיין מקבילתה ביצה ג: וברמב"ם פ"א מ"ו"ט הל' כ) ומהניסיוח הנ"ל עולה שוב ובה זיקה בין מוקצת וגזירת טלטול.

מקור נפרד לאיסורי טלטול הוא במשנה שבת קכ"ג: "ר' יוסי אומר כל הכלים ניטלים חז' מן המסר גדול ויתד של מהרש"ה" וברייתא שם בהמשך "תיר בראשונה היו אמרים כי כלים ניטלים בשבת וכו' והתירו וחזרו והתירו וחזרו ותיר"ו" ובהמשך הגמ' "אמר ר' חנינה בימי נחמיה נשנית משנה זה [של כי כלים ניטלים] דכתיב "בימים ההמה ראיyi ביהודה דורכים גותות בשבת וمبאים הערמות" (נחמיה י"ג)" ולפ"ז בא נחמיה לתקן או ע"י סייג למלاكت דש או למלاكت הוצאה או לכל מלاكت שבת שזולזו בה באותה תקופה.

ובגמ' שבת קכ"ד: שדנה בחלוקת ב"ש וב"ה גבי הוצאה ס"ת וקטן ולולב לר'יה דמתיריים בית הלל שאלת הגמ' מה הדמיון בין טלטול להוצאה ותירצה "וטלטול גופיה לאו משום הוצאה?",!! וכן ברשי' ביצה י"ב, ד"ה וליפלוגו זו"ל "שלא נאמר טלטול אלא משום הוצאה" ואע"פ שעיקר דין נחמיה היה בכלים כדמשמע "גי כלים ניטליין" וכן מסתבר דהחשש היה שדבר שרגיל לטלטלו גם יוציאו אך בגמ' בביבה מדובר

באבנים שזה מוקצה רגיל מחמת גופו, ועכ"פ מסתבר שדין טلطול הוא סיג למלאה דאוריתא.

אמנם הרמב"ם בפרק כ"ב מהל' שבתמנה טעמיים שונים לדין מוקצתה שאין עיקרمت גזירה אטו מלאה דאוריתא אך אף הוא עצמו הזכיר טעם של שמא יעשה מלאכה, ובטעמי האחרים מסתמן העקרון של דברים שאדם מוקצת דעתו מהם עיישי.

ולאור האמור עדין צ"ב מהי מהות הקשר בין גזירת מוקצתה לגזירת טلطול!.

והצעת הדברים כך היא, כיון דמוקצתה דאכילה הוא מדאוריתא הסמיכו עליו גזירות נספנות אך הויל וטעם הגזירות אינם נוגע כלל לדין הכנה הודגש הטעם האמתי אך כיון שהמקור לדין המינוח שאוסר חפצים – אוכלין בשבת ויוציאו הוא דין הכנה דרביה סמכו חז"ל את גזירותם בעניין טلطול על זה ותלו את כללי הגזירה בדיון הכנה דרביה ובמסתען ממן ישירות מדרבנן.

לשונו אחר, דין טلطול אינו קשור באופןו לדין "הכנה דרביה" אך כיון שגזרו סמכותו על הגזירה שיש לה יסוד, על הגזירות הנובעות מהכנה דרביה.

וראייה לדברינו מהגמ' בביצה ג': שהקשתה לדעת רב יוסף ור' יצחק, שפירשו את משנתנו שזה גזירה אטו מלאה של קוצר ודש ללא יחס לגזירת נחמיה, מדוע אם נתערבה ביצה שכזו באلف כולן אסורות הא hei ספק דרבנן? וכתבו Tos' ישנים שם "דלא ר' ג' לא פריך דמוקצתה חמירא והוי כעיו ספק דאוריתא" וכוונת הדברים נראה שמדובר במקרה כעין דאוריתא כיון שתלווה באיסור חפצא דהינו איסור שימוש בדבר שאינו מוכן שהוא מדאוריתא [ועיין ביצה ב. תדייה ביצה שר' ג' מيري גם לעניין טلطול ולא רק לעניין אכילה!] ובראבייה חי"ג (עי' 466) נימק מדוע ספק מוכן אסור וכתב שם דהוא משום גזירה אותו הוצאה ולכך החמירו במוקצתה, אך לכארה הרבה איסורי דרבנן הם גזירה אותו מלאה דאוריתא ובכ"ז ספיקם לפחות, אע"כ צ"ל בכוונתו דגזירות מוקצתה יש לה מקור בתורה מצד "והכינו" וגזרה משום הוצאה, ועיין בפליטני יו"ד צ"ט ס"ק י' בדברי התוס' ישנים דלעיל שאם למדים דין מוקצתה מ"והכינו" אז יש לו דין של ספק דאוריתא.

ואמנם יש דוחק מסוימים בראיותנו מראビיה אך במאירי בחידושים

לביצה כ"ד, התפרשו הדברים וז"ל "ולא סוף דבר שאכילתנו אסור (של ספק מוכן) אלא אף טלטולו אסור ע"פ שהוא ספק סופרים הואיל ויש באכילתנו ספק תורה שמא מתוך טלטולו יבוא לאכול ואף לדעת האומר מוקצה מדרבנן אף באכילתנו פעמים שהולcin בכיו"ב להחמיר לפי מה שהדבר קרוב לבוא לידי איסור" ובהמשך בד"ה "גויי" כתב "זומה שהתיר ר"ש וכוי אבל בפירות, מוקצה הם ומאחר דודאו אסור מן התורה ספקו אסור אף בטלטול" [אך עיין רש"י ביצה כ"ו: ד"ה "ויאי דלא אחזו" וצ"ל בכוונתו "מאן דעת ליה מוקצה" מר כדייה ומר כדייה].

גדר נוסף בגדרי מוקצה הוא גזירת כלים וכבר הזכרנו לעיל את מקורה אכן, יש לחקור אם גזירת כלים שייכת לדיני מוקצה או שאפשר לומר שהיא גזירה עצמאית המuin בגר"א הל' מילה סימן רס"ו ס"ק ג' יראה דהגר"א מבידיל בין גזירת כלים לבין מוקצה דהנידון שם הוא גבי סcin של מילה אם שרי לטלטלו לאחר קיום המצוה וכתב הגר"א "דאע"פ scliy Shmalacto לאיסור מותר להצניעו כשמטלטלו לצורך מקומו כאן אסור וכוי דדווקא בכלים Shmalacto לאיסור שאינו מוקצה שמותר לטלטל לצורך גופו ומקומו משא"כ במה שאיסור לטלטל אף לצורך מקומו, וכן כתוב הר"ן שבת קכ"ב, כלים Shmalacto לאיסור לא הוイ מוקצה כלל כי אם גדר אחר, אך בחיי אדם סימן ס"ו סע' ד' חלק ומשמע מיניה שגם כלי Shmalacto לאיסור הוא מגדרי מוקצה, דהוא הסביר שכלים Shmalacto לאיסור "מוקצה דעתו מלחמת איסורן" והתיירו לצורך גופו ומקומו "דلتשミニשים אלו אינם מוקצה דעתו".

ואמנם באור שmach הל' יו"ט פ"א הל' י"ט חקר אם מוקצה זה דין בגברא או בחפצא ומדובר הגר"א נראה שמדובר זה איסור בחפצא משא"כ כלי Shmalacto לאיסור זה גדר גמרי לדגbara אסור להשתמש בכלים כזה ולדרך גופו ומקומו שרי, ומכך מחולקתם ניתנים לפשטוט את ספיקו של הפמי"ג اي כלים Shmalacto לאיסור יכול להיות בסיס או לא, והדברים עתיקים ואכמי"ל.

ולמעשה נראה שחלוקת זו יסודה בחלוקת ראשונים בעניין אחר דהרשבי"א והרزو"ה נחלקו בעניין כלים Shmalacto לאיסור שאינו ראוי לשימוש של היתר כלל.

דבעה"מ ריש פרק מי שהחשיך סובר דהוイ מוקצה מלחמת גופו וכן משמע מtrad"ה "הא" (שבת לה:) (ועיין Tos' רעכ"א פ"ג שבת ס"ק ס"ה) אך הרшиб"א שבת ל"ה: חולק וסובר שאכתי יש לו דיני כלים Shmalacto

לאיסור לעניין לטלטלו לצורך מקומו, ולכארה אם אין לכלי שימוש כלל ודי אדם מזכה דעתו ממנו אלא ע"כ דחרש"א סבר שכלים לא הוו מוקצה בכלל אלא דיש גזירה על ה"גברא" שאסור להשתמש בהם ולטטלם שלא לצורך וממילא לא גרו על האדם שלא יטטללו לצורך מקומו. ובעה"מ סבר שזה מגדרי מוקצה וכיון שאינו לו שום שימוש של יותר אסור לטטללו לגמריו, עכ"פ מדעת הגרא"ה והרש"א נראה שאין זיקה של ממש בין גזירת כלים לדין מוקצה והכנה [ולפ"ז לא יהיה שיקדין בסיס בכלי שמלאתו לאיסור] אך אף הם מודים שכלי יכול להיות מוקצה כגון מוקצה מחמת חסרונו כיס Dao נסתלק איסור הגברא והוטל על החפש.

ועתה נבוא לבאר את מחלוקת ר' שמעון ור' יהודה במוקצה, לאור האמור עד השთא נראה שישוד דין מוקצה הוא בגדרי הכנה בין לר' יהודה ובין לר' שמעון ודין זה קדם לזמןם (עיין למשל ריש ביצה דז' מחלוקת ב"ש וב"ה) וא"כ שורש מחלוקתם חייב להיות בהבנת המושג הכנה בכלל וגדרי ההכנה בפרט

במקרים רבים מודה ר"ש לר"י, במוקצה מחמת חסרונו כיס (עיין Tos' ביצה ב: ד"ה "אין" בעניין סואר של קורות ובעמ" שבת קני"ז), ובמוקצה מחמת גופו לא פלייגי כלל זהינו מיידי שלא חזוי לכלום דומיא דחול, אבניים וגרגרות וצימוקין (שהסrico) גם במוקצה למצותו לא פלייגי (למשל, ביצה לי: "ושוין [ר' שמעון ות"ק] בסוכת החג בחג שאסורה") ובמוקצה מחמת איסור כגון בע"ח בשבת או אוכל שאינו מבושל ואיינו ראוי לאכילה עכשו (עיין Tos' חולין י"ד. ד"ה אם) שלמעשה שיקד לאותו יסוד של מוקצה מחמת גופו, ובגזרת כלים לא מצינו שנחלקו ר"ש ור"י כלל בלבד שברי כלים, גם בדבר שהיה מחובר מודה ר"ש דהוי מוקצה אך בפשטות שיקד למוקצה מחמת גופו בין אם מחמת איסורה דראית עלייה או מחמת דלא חזוי ואידחי.

ולפי הנייל ודי לנו שר"ש מכיר ומקבל את המושג מוקצה בדברים מוסכמים אך בפרטים רבים חלק על ר"י כיון שהבנתו את המושג הייתה שונה לגמריו.

ר"ש ור"י נחלקו בнер שכבה אם מותר לטלטלו (עיין משנה שבת מ"ו), וכן השמן שנותר מן הנר מתיר ר"ש להסתפק ממם (ברייתא שם) מחלוקת יסודית נוספת מופיעה במסנה (שבת קני"ו): "חוותכין את הדילועין לפני הבהמה ואת הנבילה לפני הכלבים ר' יהודה אומר אם לא

היתה נבילה מע"ש אסורה לפי שאינה מון המוכן" ומעין זה בחולין י"ד. השוחט בשבת וי"כ שחיטתו כשרה ומימרא דרב שם "ואסורה ליוםא" והסבירה הגמי לפי ההו"א דהמשנה "כר"י דהכנה".

מחלוקת נוספת אנו מכירים בנושא של נולד במשנה (שבת קכ"ד): "כל הכלים ניטלים בשבת שבריהם ניטלים ובבלבד שיהו עושין מעין מלאכה וכו' ר"י אומר ובבלבד שיהו עושין מעין מלאכתן" והסבירה הגמי שם "א"ר יהודה אמר שמואל מחלוקת שנשברו בשבת דמר סבר מוכן הוא ומ"ס נולד הו"א" וכן (שבת כ"ט) לגבי מסיקין בשברי כלים.

ובענין בע"ח שמתו שהтир ר"ש נחלקו אמוראים בביצה כ"ז: מר ברAMI אמר בשם רבא סבר דרך במסוכנת הтир ר"ש כיון דיושב ומצפה ומר בריה דרב יוסף סבר "חלוקת היה ר"ש אפילו בע"ח שמתו שמוטרים" והסביר דעתו הרשב"א בחולין י"ד. ד"ה "ואת" דמר בר רב יוסף סבר מוכן לאדם הווי מוכן לכלבים, עכ"פ ר"ש מתיר בע"ח שמתו ורק נחלקו האמוראים متى חשיב מוכן לדידיה.

היווצה לנו מכל האמור שישנם מצבים רבים של מוקצה שר"ש לא חלק בהם כלל ונחלה אמנים בנסיבות רבים אך שורשיים מועטים.

ר"ש ור"י נחלקו רק בתוך העיקרון של מוקצה האם דבר מסוים שייך למוקצה כמו מוקצה מלחמת מיאוס, או לא.

לגביו נר שכבה וסוכה רועעה מסבירה הגמי טעמו של ר"ש בכך ישוב ומצפה שיסתלק הגורם המונע ממנו להשתמש וכשיםתליך גורם זה יוכל להשתמש. אכן, גם ר' יהודה מסכים עם כלל זה כדמות מתודיה "שברנו" (שבת מ"ז). דחקשה כיצד מותר לפני ר' יהודה להשתמש בשמן שבנר במויצ"ש הא הוקצה למצותו ותיי' דגבי מוציא'ש אית ליה לר' יהודה שאדם יושב ומצפה متى יסתלק האיסור,

ובפשטות היה נראה לומר ששורש מחלוקתם הוא בגדר ההכנה שבענין ע"מ לסלק את שם מוקצה דר"י בעי הכנה מפורשת חיובית ור"ש מסתפק באיז דחיה של הדבר הנידון, וכן משמע מרשי'י בביבה כ"ד: דהסביר מדוע לר"ש מחובר אסור ופי' זויל "מדלא לקטינחו מאטמול אקצינחו מדעתיה" משמע מדבריו שורש האיסור בכך שדחאו בידים וסילקו מדעתו [וע"מ שלא תھא סתירה מרשי'י שבת מ"ה: ד"ה "אלא" צ"ל שגם לא חזו כיון שיש עליהם איסור תלישה ועין פנ"י שבת שם] תוס' אמנים חלקו [בחולין י"ד. ד"ה דילועין] וסבירו בסה"ד "זהא בראש המביא מוכח

שכל היכא שאין יושב ומצפה אית ליה לר"ש מוקצה" [וע"ע ריש ביצה ג. תד"ה גזירה ובקושיות הראה על רשי הובא בב"י סימן ש"ח] אך שלא יהיה הראשונים נחלקו אמנים בהגדורה متى אדם מkaza מדעתו את החפץ אך ודאי שר"ש סובר שבעין פוללה חיובית של הקazaה.

וממילא מובן מדו"ע מתייר ר"ש מוקצה מלחמת מיאוס (נр ישן) ואוסר מוקצה מלחמת גופו ומוקצה מלחמת חסרון כיס דהארונים ודאי אין להם שום שימוש מותר שצורך לסלק דעתו ממנה משא"כ נר ישן יש לו שימושים מותרים דא עקא הוא מאוס אך יהיה אסור רק אם יkaza דעתו ממנה וידחו בו בדים דומים דגורגורות וצימוקין (שבת מ"ד ע"א וע"ב), אבל בעקרונות המוחלטים של מוקצה לא נחלקו כלל.

אך עדין צריך ביאור מדו"ע נחלקו בנוגע זה אי בעין סילוק או הכנה, לשון אחר כיצד הבינו את המושג הכנה המקורי, ועוד צריך לבדוק את המחלוקת הכללית של ר"ש ור"י בנוגע "מיגו דאיתקצאי לביה"ש" ذהזכר בgam' שבת מ"ג. גבי כופין את הסל לפני האפרוחים, ור"ש ודאי לית ליה "מיגו" זה דהרי מתייר להשתמש בנר שדלק בשבת ור' יהודה סובר כלל זה דהרי אסור אף נר של מתכת שדלק בשבת (שבת מ"ד).

ולכן נראה דר"ש ור' יהודה נחלקו מה קובע את שם המוקצה, ר' שמעון סבר דעת adam היא הקובעת ולכן ע"מ שיחשב מוקצה בנוגע דחיה בידים ע"י דעת adam, או דחיה מובהקת מציאותית כמו במוקצה מלחמת גופו ומלחמת חסרון כיס דאו ה"עולם" דוחהו משימוש, אך ר' יהודה סבר דיומא קא גרים ובעין שהדבר יהא מוכן מבוע"י ולכן כל דבר שלא הוכן בע"ש או בעי"ט קבוע השבת או החג את גדרו כ"לא הוכן" דהימים דורשים הכנה מיוחדת, ולכן ע"פ שכבר זכרנו דרי יהודה מודה לכל של יושב ומצפה מ"מ בשבת לא יועיל כי היום קבוע את גדרו Caino מוכן, ור' שמעון סבר דכשפוך המסתובב שגרם לדבר להידחות שוב הו מותר ומוכן, ויסוד שיטתו לדגר הינה הוא צורך החפץ דיהיה מוכן ולכן מותר ומילא גם באמצע השבת אם פתואם חזוי החפץ או האוכל הו מותר, ור' יהודה סבר שהכנה היא צורך השבת ולכן עם כניסה השבת בבה"ש נקבע האם קויים צורך השבת בדבר זה, קרי הכנה, או לא!.

ועיין בר"ז ביצה כ"ח: בסוגיא של שיפוד שצלו בו בשר וזיל "...ולפיכך לר"י דעת ליה מוקצה ע"פ שהוא רוצה להשתמש ממנה באמצע השבת ואין חושש למיאוסה והרי הוא עכשו אצלם נסתלקה ממנה

הकצתתו אסור מכיוון שהוקצה ביה"ש ולר"ש דל"ל מוקצה כיוון דהשתא חזי ליה אין הקצתתו שמע"ש אוסרתה" [ועיין חז"א שבת מ"ד ו'].

ובנולד, נחלקו הראשונים אם זה זהה לדין מוקצה לדעת ר"ש ור"י וייסוד הדברים בשאלת דעת ר' יהודה האם דבר שנולד חשוב שכניסת היום גרמה לו להיות לא מוכן או שמא כיוון שלא היה בעולם עם כניסה היום לא חל עליו החיוב להיות מוכן, ולר"ש הדיוון הוא דודאי דבר שלא היה כלל נחשב כאילו דחאו אך אם היה קיים כבר בעולם רק נשתנה תפקודו לא חשוב דחווי.

ובפסקת ההלכה נחלקו הראשונים אי קיימ"ל כר"ש גם ביו"ט או דייקא בשבת וזו אף מחלוקת בין המחבר בשו"ע סימן תש"ה סע' ב' והרמ"א שם, ולכואורה אם מחלוקת ר"ש ור"י תלואה בעיקרונו אחד כיצד תהיישב סטייה זו בפסקה (שמקרה כבר בגמ' ביצה ב:)? ונראה דעת הסוברים דקיימ"ל כר"י ביו"ט היא ע"פ מי דאיתא בגמ' (ביצה ב:) "דיו"ט דקיל דלמא אטו לזלולי בה"י אין הכוונה שם שמחמת הزلול החמירו אלא צ"ל דמחמת קולתו של יום שיוו מעמד ליום דליהו הקובל ולא האדם עצמו ولكن סברו לפטוק בהא כר"י, וממילא מושבת קושית רז"ה (שם) "ומי אילא מידי בשבת שרי ויו"ט אסור"? דכיון שיש כאן גדר אחר הקובל את חלות המוקצה אמנים נוצרים יותר איסורים אך זה נובע רק מכך שהגדר הקובל השטנה אך אין איסור מוקצה ביו"ט שאינו קיים בשבת אלא רק חלות שם מוקצה, וכן צ"ל בחלוקת האמוראים אם מוכן לכלבים חשוב מוכן לאדם דזה תלוי בגדר של האדם הקובל שם למוקצה, לר"ש, האם דבר שאינו ראוי לאדם כלל חשוב דחווי או שמא מחמת שרואי לביע"ח אין האדם דוחהו.

ונשאר לנו לברר את פסקת ההלכה בכלל דבר כר"ש בלבד "מיגו دائתקצאי" שהוא כפי שראינו עד מה קשור בטבורו ליסוד מחלוקתם. וא"כ כיצד נוצר פיצול זה?

אך למעשה אין זו קושיא על הפוסקים כי אם על ר' מאיר כדאיתא בברייתא שבת מ"ד. "ת"יר מטלטין נר חדש אבל לא ישן דברי ר' יהודה ר' מאיר אומר כל הנרות מטלטין חוץ מן הנר שהדליקו בו בשבת ר' שמעון אומר חוץ מן הנר הדולק בשבת וכו'", א"כ ר' מאיר סובר לעניין "מיגו دائתקצאי" כר' יהודה וכן אוסר את הנר שהдолק בשבת ולענין מוקצה מחמת מיאוס ס"ל כר"ש דלא הוא מוקצה.

וציל בכ"ז דהרי מצינו דרי שמעון עצמו מודה לדין "מיגו דאיתקצאי" בגמי שבת מ"ה. גבי נויי סוכה "ויהתニア וכוי ועיטרה בקרמים וסדיינים המצויירים וכוי אסור להסתפק מהן עד מוצאי יו"ט האחרון וכוי" והסיקה הגמ' דזה לפי ר"ש. ותירצו בריטב"א ובר"ז "דשאני התם דבע"כ הוקצה לביה"ש דכנית יו"ט שלא היה יכול [ליטלו] שם ואfillו מבוע"י משום בזוי מצוה" ועיין רבמ"ן מ"ה. ד"ה האי שסביר שר"ש סובר כאן מיגו דאיתקצאי אך עיין Tos"י שם ד"ה עד. וכן שבת קנייו: תד"ה "ויהא" רוצה Tos"י לומר שבמקצת מהמת חסרונו כייס דמודה ר' שמעון מודה אף לדין של "מיגו דאיתקצאי".

ומайдך גיסא בשיטת ר' יהודה עצמו מצינו בריב"ף [י"ד: בדף הריב"ף בבייצה] שפסק ביו"ט בר' יהודה ובכ"ז מתיר לטלטל בהמה מסוכנת שמתה [ועיין בר"ז שם ד"ה הא] וכן דעת הרמב"ם והרא"ש ובטור או"ח סימן תקי"ח, [אמנם אין כן דעת רש"י ביצה כ"ז: ד"ה הב"ע דכתב מפורש דלי' יהודה מסוכנת שמתה אסור לטלטלו] אי' יש מצבים שגים לר' יהודה לא אמרינן "מיגו דאיתקצאי"!

ובעמדנו כאן ניתן לראות שהכל של מיגו דאיתקצאי שייך לכוי"ע רק פלגי מתי להחיל אותו.

ונראה לומר דבר דין "בין המשות" כלולים שני דין נפרדים, הראשון סוף זמן הכנה דהינו דלאחר זמן זה א"א להכין, והשני יצירת חלות שם מוקצת לכל השבת אם לא היה מוכן עד ביה"ש.

ובמקרים שודאי נחשב החפש לא מוכן ביה"ש ממילא הוקצתה לכל השבת, וסביר ר' יהודה כיון שביעין הכנה חיובית והשבת היא הקבועה, אי' ודאי אם לא הוכן ביה"ש הוקצתה לכל השבת, אך ר"ש סבר שההकצתה תלויה באדם ומ"מ, אי נחשב מוקצתה ביה"ש דהינו לא מוכן יחשב מוקצתה לכל השבת אבל זה רק במידי דלא תליא בדעתיה כמו שהוא וחסרונו כייס אך דבר שתלו בדעתו שיעור זמן הקצתתו הוא הקבוע אי' חשיב מוכן או לא וכיון שישב ומצפה שיטALK ממנו שם מוקצתה חשיב כבר ביה"ש מוכן, ועל יסוד זה של ר"ש פליג ר' מאיר דבעין דבעין דחיה הסכים עם ר' שמעון כדאיתא ברשב"א [שבת מ"ה]. "לעלם ר"י היא" – "תמייה לי אמא דחיק ומוקוי לה הcoin לוקמא כר"מ דלית ליה אלא מוקצתה שדחוו בידים" אי' מפורש דר"מ מסכים עם ר"ש בדיון מוקצתה אך בדבר אחד חלק עליו, במאי דחידש לנו ר"ש שיכול אדם קבוע מוכנות לחפש גם בשעה שקבוע עליו שם מוקצתה ויחשב מוכן כבר

ביה"ש לכך לא הסכימו ר' מאיר וככל הראשונים שפסקוvr' יהודה לעניין מיגו דאתקצאי דכיון שנחשב ביה"ש ל"אינו מן המוכן" בין אם זה מחמת שלא הוכן בפועל בין אם זה מחמת שנדחה בידים לא יתכן לומר דמכה מה שעתיד להעשות מוכן יחשב בבין השימושות כמוכן.

וממילא מתרבר לנו כלל גדול במוקצה דבר שנחשב לאינו מוכן ביה"ש חשיב מוקצה לכל השבת ורק נחלקו עד כמה יכול להיחשב מוכן כאשרינו מוכן בפועל ז"ש החזו"א או"ח מ"ז ס"ק י"ד דפשיטה שאבן שנמלך עליה בשבת לפצח בה אגוזים דלא יעיל עי"ש דכיון שביה"ש נחسب אינו מוכן הווי מוקצה לכל השבת.

בדיוננו עד כה נגענו רק בניסיון להבין את שיטותיהם של ר"י ור"ש. כמו דומה שם יורדים לעומק המשוג מוקצת מוצאים קירבה בין השיטות למרות המסקנות ההלכתיות השונות, ויתכן מכך זה לגנות שימושיות חדשות בהבנת ההלכה גופה אך זה הוא פתח לדין אחר.

קנין כספ בקדושים וקנין כספ במכר

מן הסוגיות העוסקות בדרכים שהאהה נקנית בהם, בפ"קקדושים, הסיקו הפסיקים הלכות שונות הנוגעות למקח וממכר בכלל, אמנים השואת זו, שלכאורה נראה פשטה, בין מעשה הקנין בקדושים ובין מעשה הקנין במקומות צריכה עיון, שהרי גם מהות הקנין אינה שווה, וכש"כ הר"ן ריש קדושים: "האהה נקנית בשלוש דרכים – להיות צריכה ממנה גט", היינו שאין זה קנין הגוף אלא קנין לאישות בלבד, היינו לאסורה על כל העולם¹.

להלן נbaar הנלע"ד בביור שיטת הרמב"ם בעניין ההבדל שבין קדושים כספ לקנין כספ במכר, והנפק"מ מהבדל זה.

א. בעניין המקדש במלואה

א. בגמ' קדושים ו' ע"ב: "אמר אביי המקדש במלואה אינה מקודשת" וכוי ושם מ"ז ע"א: "אמר רב המקדש במלואה אינה מקודשת, מלואה להוצאה ניתנה. nimā c'tnai, המקדש במלואה אינה מקודשת ו'יא מקודשת, Mai lao b'hā k'mopfagi, D'm'is molah leh'zachah nithana v'm'is lao leh'zachah. ותסביראaima sif'a, ושווין במכר שזה קנה, Ai amrot leh'zachah b'mai kni, אמר ר'ינ הונא חבירין מוקים לה במילוי אחריו וhb'yu, כgo'ן שאמר לה התקדי לי במנה, ונמצא מנה חסר דין, מ'is casif'a liyah molata lemitbua, ומ'is לא casif'a liyah molata lemitbua וכו'."

הרי שהגמ' שם התקשתה משום דס"ל דאותו חסרונו שקיים במקדש במלואה ישנו גם במכר, Dai amrot molah leh'zachah b'mai kni. ומשמעו של אותו יסוד הדברים עומדים במכר ובקדושים, ומכך זה נאלצה הגמ' לפרש הרישאذهبית באוקימטה, והסיפה ע"כ יש לפרש דס"ל דמלואה לאו לה'זח, ודלא כמו שפרק אבוי בסוגיא דלעיל. אמנם לדעת אבוי דמלואה לה'זח, ברור ומהוור שהמקדש במלואה והקונה קרकע ע"י מלה דינס שווה.

1. וכמ"ש הרשב"א בדף ו ע"א גבי הנאת מלה, אין גופה קניי לבעל, ע"ש. ועיי אבוי מלואים סי' מ"ב סק"א בסופו: ואין בקידושין כי"א שנאסורה ע"י לכל העולם, ובהבנת מהות הקדושים בכך זה יש לדיביך בלשון הרמב"ם בראש הל' אישות "קודם מתן תורה וכו'" ואcum"ל.

ב. ואמנם כ"פ הרא"ש בפ"ק סי' ה' ז"ל: "אמר אבי המקדש במלוא וכו', כగון דבר לה התקדשי לי במלוא שאתה חייבת וכו', דהני מעלות דידה נינהו, דמלוה להו"ג, ולא יהיב לה מיד, אבל אם אמר לה בהנאת מחלוקת מלוה מקודשת, שלא גרע מרוח לה זימנה, וכ"ש כאן שמאיריך לה זמן לעולם ויש בהנאה זו שווה כמו פרוטות. תדע, זאמרין ל�מן (דף מ"ז ע"א), דבמכר נמי לא קונה אם קונה קרע במלוה. ואמרין בפרק הזה (דף מ"ו ע"ב) וכן ל�מן בפרקיו (דף כ"ח ע"ב), יש דמים שהם חליפין, כיצד, החליף דמי שור בפרה או דמי חמוץ בשור. פירוש אם מכר לו שור ואמר לו אח"כ דמי שור שאתה חייב לי, פרטך תהא קניה לך קונה וכו' ואוקמו אדואי. והיאך קונה באלו המעות והא מלוה נינהו, אלא בהנאת מחלוקת מלוה וה"ה לעניין קדושים".

הרי שלשิตת הרא"ש דין מכר ודין קדושים שווה ובשנייהם מלוה אינו קונה (ורק ע"י הנאת מחלוקת מלוה יכול לקנות), משום שיש בה ש"פ באותה הנאה²), וכ"כ הטור בשם אביו בחו"מ סי' ר"ד ס"ה.

ג. אבל הרמב"ם סי' ל' דאין הדין במכר שווה לדין קדושים, ז"ל בהלכות אישות, פ"ה הי"ג: "המקדש במלוה אפי' הייתה בשטר אינה מקודשת, כיצד, כगון שהיא לו אצל חוב דינר ואיל הרי את מקודשת לי בדינר שיש לי בידך — אינה מקודשת. מפני שהמלוה להו"ג, ואין כאן שום דבר קיים ליהנות בו מעתה, שכבר הוציא אותה דינר ועbaraה הנאתו".

ולעו"ז בהלי מכירה פ"ז ה"ב כתוב: "מי שהיה לו חוב אצל חבירו ואיל מכור לי חבית של יין בחוב זה שיש לי אצל ורצה המוכר, ה"ז כדי שנתן הדמים וכל החזר בו מקבל מי שפרע. לפיכך אם מכר לו קרע בחובו, אין אחד מהט יכול לחזור בו, אף שאין מועות המלווה מצויות בשעת המכרכ".

וامנם הראב"ד בהשדה שם כתב: "א"א, לא ידעת זה למה, שהרי השוו הגאנונים כולם מלוה להו"ג, ואני כניתנית מועות כלל. והכי אמרין בקדושים (מ"ז ע"א) ושווין במכר שזה קונה, ואי מלוה להו"ג, במאי קני וכו'".

.2. ועי' בא"מ סי' כ"ח סקט"ז SCI' כעין סברא זו דהasha מתקדשת דוקא ע"י קבלת ההנאה וכי שם: "וני דהרבנן לטעמה וכו' אלא ובקדושי איש דבעין נהנית וכשאינה נהנית בש"פ גנאי הוא לה לקדש נפשה בחיננס". ועי"ז מיישב הא"מ דברי הרמב"ם דלעיל בעניין המקדש במלוה, אמנים לפמש"כ לעיל הענין תלוי בעיקרו בהבנת אופן הקניון כסוף במכר, והסיבה דבעין שתהנה עתה בקדושין הוא מצד דבעין מעשה נתינה ידוע.

וברה"ם שם על דברי הראב"ד כתוב: ובאמת שדבריו נכונים, שאין מלאה קונה מאותה סוגיא דהאייש מקדש, וגרסינו בירוש" (פ"א ה"ה) ר' חייא בשם ר' יוחנן, קדושי מלאה לחומרין, ובקרקעות לא קנה ובמטלטלין אין מוסרין אותו למי שפרע, וכתבוהו בפסק הלכה הרמב"ן והרשב"א ז"ל. ומ"מ כבר כתבתי לעלה פרק חמישי (ח"ד) דבנהנת מלאה קנה לדעתם ז"ל. **ודעת המחבר הוא שאינו סומך על אותה סוגיא דהאייש מקדש**, מכח ההיא דאמרין יש דמים שהם כחליפין, כיצד החליף דמי שור וכו' ואינו מחלק בין הנאת מלאה למלואה עצמה, גם ר'יח ז"ל והhalכות לא חילקו, ומשמע מההיא דמלואה קונה **וסמך על אותה סוגיא הנאמרת במקומה וכו' ומכל מקום שיטת האחרונים ז"ל עיקר.**

ואף שכتب הרה"ם שהרמב"ם סומך על סוגיות דמי שור שהרי עניינה הוא מכר, ועדיפה על סוגיות קדושים, מ"מ עדין קשה, שהרי הרמב"ם עצמו פסק סוגיות המקדש במלואה להלכתא גבי קדושים כנ"ל. וא"כ צ"ע מהו חילוק בין מכר לקדושים.

ד. והנלו"ד לומר בזה, דהנה ידועה מחלוקת הנו"כ בשוו"ע ריש הלכות **מקום"מ אם הכספי בקניון כסף הוא "כספי שיויי" או "כספי קניון".**

וז"ל הسام"ע בס"י ק"ץ סק"א, גבי קניון קרקע בכספי: ואירועי דока כשתנתנו לו הש"פ על דמי הפרעון והשאר זקי עליו במלואה וכו' אבל אין לומר שלא אירועי כאן בכספי שננותן **בשביל שיויי המקח אלא שננותן לו פרוטה שבפרוטה זו נשתעבדו זל"ז** זה לקנות זהה למוכר וכו' דומיא דקניון שטר וחזקה وك"ט דזה אינו, דהא קניון כסף נלמד משודה עפרון **וכסף הנזכר בשדה עפרון היה דמי שיוי בשדה.**

אבל הט"ז שם כתב: מ"ש סמ"ע סק"א דכל שלא נתן בתורת שווי מקח אינו קונה, **לא הבנתי דבריו**, דהא כתב רמ"א סי"ז באומר ערבותוני י��ו קנה הכל, ועוד הא גם גבי קניין דasha בכספי נלמד מעפרון, כמו דאי ריש קדושים, זהה **פשוט דבאהש קונה אותה דורך נתינה לחוד, לא בתורת מה שהוא שווה.**

ונראה לומר, דברי השיטות בחלוקת הנו"כ בגדר קניון כסף, הוא גופה החילוק לדעת הרמב"ם בין קניון כסף בקדושים לבין כסף במכר. **דאגי קדושים** צדקו דברי הט"ז דבודאי אין זה כסף שיוי אלא **כספי קניון**. והיינו, דכל עיקרם של הקדושים הוא בניתנות ש"פ בתורת מעשה קניון

דומיא דקנין שטר וחזקת וכ"ס, והמעשה נתינה הוא שמקדש, אבל לגבי מכר, שונה קניין כסף מקניין שטר וחזקת וכ"ס, דין המעשה נתינה קונה אלא הכספי עצמו קונה. והיינו, דעת כי הכספי נקנה החפש משום שע"י קבלת הכספי נשתבעד המוכר לשלם להקונה והתשולם של החוב הוא ע"י החפש.³

ולפי"ז א"ש החילוק שבין המקדש במלואה לבין מכר מצד הסברא, שהרי עניינו של קניין כסף במכר הוא ש חוב המוכר לקנה הוא שנקנה החפש על ידו, ומכיון שכז, מה לי חוב שע"י נתינת מעות ומה לי חוב ע"י ד"א, ס"ס היא אותה הסיבה לקניין, ושפיר ייל א"כ דבמלואה קנה.

אבל כסף הקדושים ייל זה הוא "כספי קניין" וקנה ע"י מעשה הנתינה וא"כ ייל צגדרו שונה ועיקרו תלוי בקבלת דבר מין הבעל עתה ולא במחילת חוב, דבاهכי מזכיר מעשה הנתינה, שע"כ מתקדשת. וכש"כ הרמב"ם "דין כאן שום דבר קיוס ליהנות בו מעתה, שכבר הוציאה אותו דינר ועבירה הנאתו" וכךו שיתבאר עוד לקמן. הרי שם לא קיבלה האשה שום דבר עתה, אין بما שתתקדש.

ב. בעניין הילךמנה והתקדש לפלוני

ה. בغم' קדושים ר' ע"ב וז' ע"א, חדש רבא ב' דין בקניין כסף. וזהיל הגמ': "אמר רבא תן מנה לפלוני ואقدس אני לך, מקודשת מדין ערב וכו'. הילך מזה והתקדשו לפלוני מקודשת מדין עבד כנעני וכו'. תן מזה לפלוני ואقدس אני לך מקודשת מדין שנייהם וכו'. בעי רבא הילך מזה ואقدس אני לך מהו וכו' הכא באדם חשוב עסקין דבאהיה הנאה דקה מקבל מתנה מיניה גמורה ומקניאליה נפשא. איתמר נמי משמייה דרבא וכן לעניין ממונא וצריכה, دائית אשਮועין קדושים משום זהה איתתא ניחא לה בכל דחו וכו', אבל ממונא אימא לא. ואי אשਮועין ממונא משום دائיתה בלחילה, אבל קדושים אימא לא צריכא".

ושי' רשי' שם בסוגיא, ד"ה וכן לעניין ממונא היא, דכל הגי דין הראשונים שמחידש רבא קאי אף לעניין מכר. ובביאור דברי רשי' כתוב הר"ן: ולפיכך לא פי' דקאי נמי אהילך מנה ותקנה לך שדי, באדם חשוב

3. ע"י נתה"מ סי' קצ"ט סק"ב SCI מכר במלואה לדעת הרמב"ם קנה משום דבעל חוב למפרע הוא גובה (לאביי), ואף רבא מודה לאחר זמ"פ לדעת בע"ת) "אלמא וכו' דחו כיילו קנו ליה הקרן להמלואה בשעת ההלוואה כשנוטן הכספי לידי והוא אומר לו קנה מעכשו ולכשאגבך", ולפמש"כ במלע"ד, הוא הדין והאופן בו פועל כל קניין כסף.

דסמכא להז מימרא טפי משום דבקדושין גופייהו ספק'יל ולא איפשיטה להה וכוי. אבל לדידן כיון דפשיטה לנ' דבאדם חשוב מקודשת, משמע דה"ה נמי לעניין ממונה וכוי. הרי שמעיקרו של עניין דעתם שבעניינו הד' חדשים של רבא שווה לגמרי דין קדושים לדין מכיר.

ו. אבל מהרמב"ם נראה שלא ס"ל ה hei ז"ל בפה ה hei מאישות: האשה שאמרה תן דינר לפולוני מתנה וatkadsh ani לך ונתנו ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שנתתי על פיך ה"ז המקודשת. ע"פ שלא הגיע לה כלום הרי נהנית ברצונה שנעשה וננה פולוני בגללה. וכן אם אמרה לו תן דינר לפולוני מתנה וatkadsh לו ונתנו לו וקידשה אותו פולוני ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שקבלתי ברצונך ה"ז מקודשת. וכוי ע"ש שהביא גם שתי הדינאים האחרונים של רבא על אותה הדרך. ולעומת זאת בפ"א ה"יו מהלי מכירה כי: "האומר לחברו תן מזה לפולוני ויקנה بيתי לך, כיון שתנתנו קנה הבית מדין ערבי".

וכי הר"ן שם על דברי הרמב"ם בהלי מכירה: ולא ידעתו למה לא כתוב ג"כ מדין עבד בנעני, ומدين שנייהם, **שמא הוא סובר דזוקא לגבי קדושים גמرينן מעכ"ג משום דעבד ואשה כהדי נינהו, דעבד גמר לה לה מאשה, אבל לעניין ממונו, אין למدين מעכ"ג, אבל אין זה מחורר וצ"ע.**

וכי הרה"מ שם: ואמרין בתיר ה hei, ובתר שמעתתא אחרינא וכן לעניין ממונו והסבירו כל המפרשים **דאחן נמי קאי**.

והכ"מ שם כי על דברי הר"ן: ותמייחני איך עלה בדעתו של הר"ן לומר דשמא סובר רבינו דזוקא לגבי קדושים וכוי אבל לעניין ממונו אין למدين מעכ"ג **דאטו ובינו אמרוא הוא דלייפולג על רבא דאמר וכן לעניין ממיינא לנו ניל' דרבינו** הוה גריס הא דאמר רבא וכן לעניין ממונו, סמוך לנתן לו וatkadsh אני לך מקודשת מדין ערבי, וטעמא דרבא אמרה מדין ערבי ולא אמרה מדין מעכ"ג אפשר מטעמא דכתב הר"ן.

הרי שהתקשו המפרשים טובא בדברי הרמב"ם דלעיל, והגמ' שהעלנו דנראה דלרמב"ם הייתה גירסה אחרת בגמ', ומשום דרך לגבי קדושים גמرينן מעכ"ג ולא לאני ממונו, מ"מ צ"ע אם יש כאן גם חילוק מצד הסברא.

ז. והנראה דלפי מש"כ לעיל בעניין החילוק שבקנין כסף בקדושים לדין מכיר, **ייל דמכוון דבקדושים ע"י כסף הקנין** הוא מצד פועלות הנtinyה

בלבד, שהרי אין בכספי שיווי האשה, כשי'כ הט"ז, וויל דכאשר יש כאן מעשה נתינה ידוע בזמן הקידושין, מתקדשת.

אבל גבי מכר, אף' גבי הדין הא' דתנו מזה לפلونי ואקדש אני לך, דמקודשת מדין ערבי, אין זה מצד קבלת ההנאה ע"י המוכר (שנתן הקונה מתנה על פיו) אלא מצד השיעבוד והחוב דיש לו כלפי המלאה, דלפמש"כ לעיל הרי קניון כסף במכר הוא ע"י חוב של המוכר וע"י החוב נקנה החפצ.

אמנם גבי דין עכ"ג, כגון שאמר לחברו הילך מזה והוא ביתך קניון לפلونי, הרי אותו פلونי שהוא הקונה לא נשטעבד כלל אצל המוכר, ואין הוא חייב לו כלום, וא"כ כיצד יקנה לו הבית ע"י נתינת המעות של אדם אחר. וכן י"ל גם לגבי הדין הגי של רבא, דatoi עלה מדין שנייהם היינו מדין ערבי ומدين עכ"ג, דס"ס לא חייב הקונה להמוכר כלום, וגם לגבי הדין הד' באדם חשוב ס"ס לא נשתנה דין אדם חשוב מדין אדם שאינו חשוב לעניין זה, שהרי לא חייב הנוטן מתנה להמוכר עי"כ ממון.

ויל דהוא הוא הטעמא דקרה למש"כ הר"ן דלענין מכר אין למدين מע"כ.

רב אהרן מורה

ברכות לראש משכיר
לעמדו החסד והאורה (ו' תורה)
הפותח לנו אורחות חיים, יתקיים
בו "ואתם הדבקים בה' אלוקיכם חיים"

מיגו דחسيد אמוניא

כמה הערות בסוגיא זו, וזה החלי בעזיה לבא בכתבוויט.

פתח דברינו סיכום הסוגיא בגמ' "אמר ר' יוחנן שבועה זו תקנת
חכמים היא ושאלת הגמ' "ונימא מיגו דחسيد אמוניא חסיד נמי
אשבועתא? ותירצה הגמ' "לא אמרין מיגו דחسيد". והביאו ראייה ממודה
מקצת ודחו משום אשטמוטי קא משתמייט, וכן שבועת הפקדון ועיי"ש
ברשי"ד "חסיד" דהכוונה לשבועת כופר בפקdon, וגם בזה בא הڌיחיה
משום אשטמוטי ובמסקנא, הוכחת הגמ' מהא, "דאמר ר' ששת ג' שבועות
שביעין אותו שבועה שלא פשעתיה בה, שלא שלחתי בה יד, שאינה
ברשותי", נימא מיגו דחسيد? אלא לא אמרין מיגו דחسيد וכו'. אבוי
אמר חיישנין שמא מלאה יש לו עליון. ורש"י שם אבי חולק על ר'
יוחנן וסביר שמיגו דחسيد אמוניא חסיד אשבועתא. (ויש בזה מחלוקת
ראשונים עיין ברמב"ן שהביא את הריני"ף וכו'). עד כאן צורתה השמעתא
בגמ' (ב"מ דף ה' ע"ב ו' ע"א).

והנה רשי"י ותו"י נחלקו מאייה שבועה הוכיה ר' יוחנן את דעתו. רשי"י
ד"ה "ונימא" - גבי שבועה שאינה ברשותי מיגו דחسيد אמוניא שמא
ברשותיה הוא וכופר בה וחסיד נמי אשבועתא". ותוד"ה "בכוליה בעי
دلודי" (בדף ג' ע"ב) סבר שההוכחה היא משבועה שלא שלח בה יד "זהא
לקמן מיתתי מר' נחמן... ואחד מהם שלא שלחתי בו יד". ולכאו' קשה על
התוי שהרי עדין יש בזה משום אשטמוטי, שהרי אمنם בשילוחת יד אין
לו הוראת היתר. ואין בו דין אשטמוטי שהרי עבר על איסור גזל, אבל
כאן משום חובת התשלום הנובעת מהגזל עסקין ובזה עדין יש לו טענת
ашטמוטי, ובאמת לכך רשי"י לא סבר כן, אלא ראייה היא משבועה
שאיתנה ברשותי שבזה ליכא שום אישטמוטי. וא"כ שיטתו הטוי טעונה
בירור.

הערה ב': לרשי"י ושא"ר שאבי חולק על ר' יוחנן מדוע זה לא נכתב

בגמי להdia, ולכאוי דחוקים דברי אבי חישני שמא ספק מלאה ישנה מהיכי תיתי לומר כן?

הערה ג': במה נחלקו אבי ור' יוחנן ולכאוי זה עני שבמציאות האם ממון חמור לאנשים או שבועה, וכפי שינוי המציגות השתנה הדין.

הערה ד': ועודיה דחיד אמוני הקשה מגולן שלכ"ע פסול, אמאי לא נחלקו גם בגולן ותירוץ שני תירוצים: א. שר' יוחנן סובר חיד אמוני לא חשיד אשבועתא זה מDAO, אבל בגולן מדרבן פסול.

תירוץ ב': גולן הוא לא חשיד אלא ודאי גול, ובזה לכ"ע הוא פסול, ולכאוי לא ברור מהי נקודות המחלוקת בין שני התירוצים.

הערה ה': בטעם הדבר שחשיד אמוני לא חשיד אשבועתא כתוב התיי "נראה טעונה משום דשבועה חמורה כדאיתה ביום שהעולם נזדע על לא תשא", ולכאוי מי שני ליה לתוי מה שכטב רשיי דיה "לא אמרינן" דחמיר הוא לאינשי איסור שבועה מאיסור גילה, ומשמעו שלאינשי דהינו למציאות רואים ששבועה יותר חמורה.

הערה ו': התיי בדיה "בכוליה" (דף ג' ע"ב). הקשה על רשיי שסביר שמיגו דחיד אמוניacha חשיד אשבועתא ועל זה תימא זהא מסיק לקמן דחיד אמוניacha לא חשיד אשבועתא, ואין לומר דהינו מדרבן לפי שראו שהיתה שבועה חמורה עליהם אבל DAO חשיד לזה חשוד לזה זהא לקמן מיתי מרבי נחמן... שלא שלחתי בה יד (וא"כ מוכח שזה DAO), ולכאוי לא ברורה ראיית התיי دائ השתנה המציאות א"כ שזה יועל אפילו למישור הדאו, ואי לא מועיל שינוי המציאות, א"כ מה חילק התיי בין דרבנן לדאוריותה.

לאור העורות אלו, עליה בדעתו, לחקור בעניין חשיד אמוני, האם זה מציאות או דין. דהינו תפקיד השבועה הוא לבירר, ואדם החיד בממון, חשיד על כל התורה כולה, ולכן אין טעם להשיבו, שהרי שבוטנו לא תברר לנו את אמינותו, וא"כ זה מציאות, או נימא שהפסקול הוא דין דהינו אדם החשוד בממון גופו נפסל לשבועה דומה דפסולי עדים קרובים וכדו, וא"כ לעולם אם יקפוץ וישבע, שבוטנו מבורת אלא שהتورה מנעה אותו מההשבה.

בחקירה זו, לעניין נחלקו רשיי ותו וכנ בתודיה "דחיד נחלקו שני התירוצים (בהערה ד') ובזה יתיישבו כל העורות.

הנה, התו' סברו שהפסול הוא משום דין, ולכן בזה שיחד לחלק בין דאוריתא לדרבן. ולכן בגזלו לדעת ר' יוחנןAuf⁵ שחשיד אממונא אין בו פסול הגוף, באו חכמים ותקנו שבועה מדרבן בגזלו, והם הם דברי התו' בד"ה "בכוליה" (בהערה ו') שחושו התו' לחלק בין דין או לדרבן. דהיינו מDAO אין להתחשב בשינוי למציאות, אלא שניים רבן התחשבו בשינוי למציאות וקבעו לו פסול הגוף ולכן שבועתו מדרבן. ועל פי הדברים דברי התו' בטעם דעת ר' יוחנן הוא פשוט, כיון שאינו חשיד אממונא חשיד אשבעותא זה פסול הגוף א"כ מה מה טעם ר' יוחנן שחולק על זה, אלא ע"כ צריך לומר שלא כל עבירה מביאה לפסול הגוף, אא"כ היא שווה בחומרתא לנושא הנידון. וכיון ששבועה חמורה מדאוריתא (ולא "כדמשמע לאינשי" לרשי⁶) יותר מאיסור לא תגוזל, ולכן חשיד על איסור קל אין עליו חשד על איסור יותר חמוץ.

אם כן נסנו, בהבנת התו' א"כ אף הערכה א' מתורצת בפשטות, לתו' זה פסול של דין וא"כ כאשר אדם מרוייח ממון ע"י עבירה חל עליו דין של פסול הגוף, ובעבירה זו של שליחות יד אין שום אישתמוטי, וא"כ שפיר הביא התו' ראייה מכאן. רשי⁷ סובר הצד ב' של החקירה שזה בירור למציאות, ומכאן דברי רשי⁸ שסבירת ר' יוחנן היא "שחמור הוא לאינשי" ולכן חל שינוי למציאות, וא"כ בשבועת שלא שלחתי בה יד אין ראייה לדעת ר' יוחנן, שהרי מה בכך שעשה עבירה, סוויס על חוב הממון יש בו טענת אישתמוטי ולכן לרשי⁹ הראייה היא משבועה שאינה ברשותי, ולענ"ד זהו דעת ר' יהודה החסיד שהביא את תירוץ ב' בתוד"ה דחשיד (בהערה ד') וכך לשונו "הא דחשיד אממונא כשר לשבועה משום דשמא ע"י שבועה יפרוש מגזול, אבל גזלו ודאי כמו שמדובר איינו פירש ה"ה משבועה" הנה להדייא כתוב הטעם שהסיבה היא למציאות אם השבועה מבורת חייב דין או לא מבורת אין שבועה לא דין ולא מדרבן.

אם כן נסנו בהבנה זו, לענ"ד אפשר לתרץ את הקושיא אלימטה שבဟריה ב' (מהיכי תיתני לומר מלה ישנה).

לשיטת רשי¹⁰ ציל שחלוקת ר' יוחנן ואביו הוא לא בעיקר הדין. עיקר הדין לכ"ע חשיד אממונא חשיד אשבעותא, וכך הסברא פשוטה, מאן דעביד הא עביד הא" (כמליצת הג"מ בקידושין דף מ'), מאן דחשיד על לא תגוזל חשיד על לא תשא, (ולא קשה משבועת מודה במקצת וכדרבה בדף ג' ע"א). אלא ר' יוחנן סבר שחל שינוי למציאות באופן כזה שאפשר להשביע, שהרי "חמור לאינשי איסור שבועה משום גזלי". והראייה

שהביא ר' יוחנן הוא לא מעצם השבועה שהיא מדאי (שהרי מעיקר הדין ולפי ההלכה מאן דעובד הא, עביד הא). אלאرأיתו הוא מכך שהיום בתים דין מחייבים אותו בשבועה, מכאן שחל שינוי במצב, ועל זה בא אבי ואומר אין מכאן הוכחה/DDILMA משום מלאה יונה. וא"כ יש גם בזה טענת אישתמותי, וא"כ כיוון דליך ראייה שחל שינוי הדרין לעיקר הדין חשיד אמונה חשיד אשבועתה. ולכן לא הזכיר בהדייה חשיד אמונה חשיד אשבועתה. וה' יאיר עינינו בתורתוacci'יר.

צד אחד בריבית

במסכת Baba מציע פרק איזהו נשך דף סג ע"א מובאות בריביתה.

"הרי שהיה נושא בחבירו מנה ועשה לו שדהו מכיר, בזמן שהמוכר אוכל פירות, מותר. לוקח אוכל פירות אסור. רבי יהודה אומר אף בזמן שהЛОוקח אוכל פירות מותר. איל רבי יהודה מעשה בבבויות בן זונין שעשה שדהו מכיר על פי רבי אלעזר בן עזריה ולוקח אוכל פירות היה, אמרו לו ממש ראייה, מוכר אוכל פירות היה ולא לוקח".

וביארה הגמ' שם: "מאי ביןיהם, אמר אבי הצד אחד בריבית איך ביןיהם. רבא אמר ריבית על מנת להחזיר איך ביןיהם".

וביאר רש"י: "עשה שדהו מכיר = אם אין אני נותן לך מכאן ועד יומ פלוני, הרי השדה שלך. לוקח אוכל פירות אסור = שמא לא יבוא לידי מכיר, שיחזיר לו מעותיו, ונמצא שבhalbאה היו אצלנו, וזה אוכל פירות בריבית. הצד אחד = כי האי גוננא שמא יבוא לידי ריבית שמא לא יבוא. הצד הפדייה בא לידי ריבית, הצד המכיר אינו בא לידי ריבית".

ועל פי דברי רבי יהודה אלה פירוש שמואל שם את הברייתא של רבי אשעיה "יכולם אם יש לו מותר" – כלומר, שמותר לפסוק על הפירות שיש למוכר אף על פי שהЛОוקח אינומושך אותם ויתכן שייתיקרו עד שיטלים. וכותב רש"י: "ריבית שאינה עיי הלואה אלא עיי מכיר ופעמים שבאה לידי ריבית, כגון זו אם יוקרו הפירות וישלם דמים יש כאן ריבית ואם לא ישלם דמים אלא פירות שפסק הוא עמו, אין כאן ריבית. והיינו הצד אחד בריבית, פעמים יש ריבית ופעמים אין ריבית שהרי אינו פוסק עמו ע"מ לשלם דמים אלא פירות".

מקרה שלישי שמוזכר בגמרה הצד אחד בריבית נמצא בדף סה ע"ב: "משכן לו בית משכן לו שדה ואמר לו לכשתרצה למוכרים לא תמכרים אלא לי בדים הללו אסור, בשוויין מותר". וביארה הגמara שם: "מן תנא בדים הללו אסור, אמר רב הונא בריה דבר יהושע דלא כרביה יהודה, דאי רבי יהודה הא אמר הצד אחד בריבית מותר", ופירוש רש"י (שם בד"ה "צד אחד") : "דילמא ATI לידי ריבית דלמא לא ATI כיצד אם מוכר אוכלים ולא גמר לוקח מהו אין כאן ריבית, גמר יש כאן ריבית".

מקה רבי עי מוזכר במסכת עריכין דף לא ע"א שתולה את דין גאות בת ערי חומה בחלוקת רבי יהודה וחכמים ונעסוק בו בהמשך.

ויש לעיין, לדעת חכמים (אליבא דאבי) שצד אחד בריבית אסור, האם הוא איסור תורה או שמא רק אבק ריבית.

והנה, התוס' בדף סג ע"א (ד"ה "ריבית על מנת להחזיר"), כתבו: "ויש לומר, דמדאורייתא מודה רבא דברך אחד בריבית פלייגי, אבל מדרבנן נראה לרבה דיליכא למאן דשי רובי יהודה שרי הכא אפלו מדרבנן".

מן התוספות הזה הסיק הב"י (יורה דעתה, קע"ב, ד"ה "משכון") שצד אחד בריבית לדעת חכמים אסור מן התורה. ומכיון כך הצורך עיון את דברי בעל התזרומות (שער מ"ו ח"ד סי' כ"ג) שכתב שמי שימוש שדה למלואה על תנאי שכשירה למכורה לא ימכרנה אלא לו בפחות מדמיו אף שאסור לעשות כן, "אם עבר ועשה כך נקרא אבק ריבית" – ותמה הב"י על דבריו מכיון דברי התוס' הנ"ל וכתב שצד אחד בריבית היא ריבית קצוצה. והרי הגמרא כתבה שמדובר זה נחשב לצד אחד בריבית.

ושני פוסקים גדולים הצדקו את בעה"ת ותמהו על דברי הב"י הללו והנichoms בצע"ע הלוא הם הב"ח והבית מאיר.

ונראה בעה"ת לתרץ את דברי הב"י בשופי מקושית הב"ח, ואדרבה דברי הב"ח לא זכייתי כלל להבינים, ואחר כךណון בדברי הב"מ.

הב"ח תמה על הב"י שהרי מפורש בתוספות עצם בדף סד ע"ב ד"ה "ולא ישכור" לדעת ר"ת: "צד אחד בריבית לא הו לרבען אלא אבק ריבית", וכן גם בערכין דף לא ע"א תוד"ה והתניא.

וأت ראיית הב"י מהתוספות בדף ס"ג תירץ הב"ח כך: "שכל זה פירשו התוס' רק לרבה דפרש דלא פלייגי רבי יהודה ורבנן אלא בריבית על מנת להחזיר, אבל הצד אחד בריבית דברי הכל אסור, (שהז) צריך לפרש כמו שכתבו התוס' דרבנן אסור מדאורייתא, ולרבי יהודה אסור מדרבנן, (אבל) לית הלכתא בהא כרבא אלא כאבוי דפליג עלייה. דלי' יהודה צד אחד בריבית שרי לכתלה כדמוכח בסוגיא דמשכן לו בית וכו'".

מה שתירץ הוא את ראיית הב"י אפשר לדון על דבריו, וכבר חלק עליו הבית מאיר, אבל לכוארה הקשה על הב"י משני דברי תוספות מפורשים הצד אחד בריבית אינו אלא מדרבנן ואייך הוכיח הב"י מן התוספות להיפך! (ועיין גם בಗליון הש"ס לרעיק"א על התוס' בדף סג שהעיר לתוס' בדף סה) ולכוארה דברי הב"י קשים מאד.

אולם אחר העיון בדברוי התוספות נראה שלא זו בלבד שאין מהם שום קושיא כלל על הב"י אלא שימוש ראייה לדבריו, ואדרבה, דברי הב"ח תמהים מאד ולא זכיתי להבין דבריו הקדושים.

נعيין בסוגיא בערכין ל"א ע"א. שניו במשנה שם: "המוכר בבית בbatis ערי חומה, הרי זה גואל מיד וגואל כל שנים עשר חדש הרי זה כמיון ריבית ואיינו ריבית" וכותב רש"י – "שכחmachoir לו מעותיו בתוך שנה ואין זה מנכה לו כלום נמצא שימוש בביתו בשכר המנתת מעותיו. ואיינו ריבית גמורה דריבית לא מקרי אלא ע"י הלואה ולא ע"י מכור".

ובגמרה שם: "והתניא הרי זו ריבית גמורה, אלא שהتورה התירתו – אמר רבי יוחנן לא קשיא הא רבבי יהודה והוא רבנן וכו'" (בעניין צד אחד בריבית).

והתוסיף שם בד"ה "והתניא" הקשו = "מאי שנא ממשכנתא ולא נכייתא דאיינו אלא אבק ריבית כדאיתא באיזהו נשך אמר רבינה והרי ממשכנתא ולא נכייתא דבדיניהם מוציאין מלאה למלה ובדינינו אין מחזירין מלאה לולה, (כוונתם לדף סב ע"ב ורש"י שם כתוב: "דאבק ריבית הוא כיון דזמנין שאין עושים פירות שהכרמים לוקין אין זו ריבית קצוצה").

ותירצו: "ולפי פרש"י שמחلك בין שדה לבית ניחא, גבי הא דתנו פרק אייזהו נשך, המלה את חבירו לא יدور בחצרו בחנים ולא ישכור ממנו בפחות מפני שהוא ריבית, ופרש"י שם (ס"ד ע"ב בד"ה קמ"ל) Mai שנא ממשכנתא דנכיתא דשתי, ותירץ דיש לחלק בין שדה לבית דשמא השדה לא יעשה פירות אבל הבית אי אפשר שלא יהנה ממנו בדירתו ומשום הכי כי מנכה לו מן השכירות הוא ריבית, ולפי זה ניחא נמי הכא בית שהואadr bo bala sefak ho rabbith gomora abel shde shma la yeshu firot vco".

ברור שהתוספות הקשו על הגמara לא מטעם של הצד בריבית, שהזה היה נוח להם שהוא מן התורה, אלא קושיותם היא שכיוון שהריווח הוא בספק, שמא יהיה פירות שמא לא יהיה, לפיכך הריבית אינה אלא מדרבן, כפי שמכוח מדעת רבינה ממשכנתא ולא נכייתא (ב"מ סב ע"ב). וכן לרש"י נוח להם כיון שלשליטו, בשדה זה אבק ריבית כיון שהריווח בספק שמא תעשה פירות אבל בבית שפירוטיו מצויים הריווח ודאי, לפיכךAuf"yi שיש כאן צד אחד בריבית שמא יפדה ביתו ושם לא יפדה, כיון שעל הצד שיפדה, נמצא שאכל **ריבית** ו**דאיתת** שהרי אין ספק שפירוט

שכירות הבית קיימים لكن זו ריבית גמורה מן התורה לדעת חכמים. אלא שהקשרו התוספות לשיטת ר'ית (ב"מ דף ס"ד ע"ב) שחלק על רשיי שם וכתב שאין חלק בין שדה לבית, כיוון שגם בבית הריווח של השכירות הוא בספק שמא יפול או ישך, ומטעמים אחרים כמפורט שם, ואם כן חוזרת הקושיה מדוע הגمراה במסכת ערכין קוראת לכך ריבית גמורה והרי אין זה אלא אבק ריבית (ולא משום הצד אחד בריבית שמא יпадה שמא לא יпадה – שמנוי זה היא ריבית גמורה לדעת חכמים וכמ"ש התוס' לדעת רשיי, אלא מפני הספק שבריווח שמא יהיו פירות שמא לא יהיה).

ותירצו התוספות: "וצריך לומר, דריבית גמורה מדרבנן", ולפי כל מה שכתבנו ברור בלי ספק שהכוונה בדבריהם "מדרבען" היא בכלל הבעיה של ספק – ריווח בפירות ואין כלל קשר לדין של הצד אחד בריבית. שהרי יתכן הצד אחד בריבית במקרה של ריווח ודאי הצד של ההלוואה. ואז ודאי שתיהיה ריבית גמורה מן התורה. אלא שבמקרה של בתים ערי חומה לר'ית, או במקרה של עוזה שעשו שדהו מכיר לרשיי – מצטרפת הבעיה של הצד אחד בריבית עוד בעיה שגם על הצד שיש כאן ריבית – הריבית היא בספק שמא תהיה ושמא לא תהיה. ומפני זה גם לדעת חכמים תהיה אבק ריבית בלבד.

והנה ברור שבמקרה של שכנותא שלא נכייתה לרשיי בשדה, שאוכל פירות שספק יהיו, ולר'ית הוא הדין גם בבית, אז ודאי שהוא הצד אחד בריבית ולרבי יהודה יהיה מותר. כלומר כל מקרה של ספק ריווח, ודאי שהוא גם הצד אחד בריבית, אבל לא כל מקרה של הצד אחד בריבית הוא מקרה של ספק ריווח (כמו בתים ערי חומה לרשיי).

ונמצא שלא עלתה על דעת תוס' מעולם לומר שצד הצד אחד בריבית הוא מדרבן לדעת חכמים כמו שכתב היב"ח ממשם אלא שאם מצטרפת הבעיה נוספת, שהפיריות הם בספק, כמו בשדה לרשיי ולרמב"ם ובסכירות בית לר'ית, אז ודאי לדעת חכמים זהו אבק ריבית והאיסור אינו אלא מדרבן.

והתוספות בב"מ דף ס"ד ע"ב הוסיף ושאלו האם כן לשיטת ר'ית שמה שכתבה הגمراה בבתים ערי חומה שלදעת חכמים גאות בתים ערי חומה "ריבית גמורה היא" אינו אלא מדרבן (ומטעם ספק ריווח כמו שהוכחנו) אם כן לרבי יהודה שחולק שם על הצד הצד אחד בריבית ומיקל ברור שהיה

omore לוגמרי, כיון שגם לרבען במרקחה ההוא אין אלא מדרבען מפני אבק ריבית (ספק פירות), ואם כן אם רבוי יהודה חולק ומיקל ודאי מתיר ההוא לוגמרי. ומכאן שרבי יהודה מתיר לוגמרי הצד אחד בריבית, אבל לדעת חכמים הצד אחד בריבית אסור מן התורה לדעת התוס', וכפי שהוכח הב"י, אלא שם ישנה בעיה של ספק פירות אז אינה אלא ריבית מדרבען.

ואם כן דברי הב"י ברור מילו שהרי בתחילת הסימן הביא את דעת רשיי שכל ספק פירות במשכנתא بلا נכייתא בשדה הוא אבק ריבית. וכך כתוב בפשטות הצד אחד בריבית הוא ריבית קוצча מן התורה. וכפי שהוכח מן התוס' (ב"מ סג ע"א) ובצדק תמה על בעה"ת, ומה שהב"ח הראה מן התוס' בדף סד ובערכין, שר"ת סובר כן, דבריו תמהווים מאד שאדרבה ממש מוכח להיפך ודבריו הקדושים צריכים לי עיון גדול.

ועתה נושא לקושית הבית מאיר על הב"י.

הבית מאיר תמה על הב"י. לשיטתו הצד אחד בריבית היא ריבית קוצча מדאוריתא מדוע לא הקשה על שיטת רשיי והרמב"ם שהביאה בראש הסימן שמשכנתא بلا נכייתא בשדה, אינה אלא אבק ריבית כיון שהריוח בספק, והרי לשיטתו הצד אחד בריבית היא מדאוריתא, אלא ודאי שהבין הב"י לחלק בין מקרה של ספק בריווח דהינו ספק כלל אם תהיה ריבית שאז זה אבק ריבית לבין מקרה של ספק מכר ספק הלוואה (שזהו מקרה של הצד אחד בריבית) אבל על הצד שתהיה הלוואה, יהיה ריווח ודאי שזו ריבית קוצча.

והקשה הבית מאיר שגם גם במקרה של בעה"ת יש ספק ריווח שהרי أولי לא ימכור לו את השדה כלל! ואם כן אף אם תהיה הלוואה כיון שהריוח בספק זהו אבק ריבית גם לשיטת הב"י! וזה הסיבה לדעתו שבעה"ת כתוב שהוא אבק ריבית. כלומר לדעת הבית מאיר, כאשר יש ספק אם תהיה הלוואה או לא, אבל אם תהיה הלוואה ודאי שהמלואה ירווית זהו הצד אחד בריבית ולדעת חכמים, ריבית קוצча, אבל כאשר כל הריווח הוא בספק גם בהלוואה זהו אבק ריבית. כלומר, הבית מאיר חולק על הב"ח וסובר שצודק הב"י הצד אחד בריבית לדעת חכמים אסורה מן התורה וסובר שגם בעל התרומות מודה בכך, אלא שטוען שבמרקחה שdone עליו בעל התרומות זהו אבק ריבית בלבד לכל הדיעות משומש גם על הצד הלוואה – הריווח הוא בספק. וטענה זו היא טענה חזקה.

ונראה לומר שהב"י הבין שכאן יש הצד שימכור ויש הצד שלא ימכור אבל

בצד שימכור לו הריווח ודאי שהרי ימכור בפחות משוויה. וזהו הצד אחד בריבית שמא יגיעה לכלל מצב שימכור לו ובמצב כזה תהיה ההלואה, הלואה בריבית ודאית! כלומר הספק אינו על הריווח שהרי הוא ודאי אם יחוליט למכור, אלא הספק אם ירצה למכור או לא אבל כאשר יש ספק אם בכלל יהיה ריווח כמו בפירות שדה אז זה אבק ריבית וצ"ע.

הזמת העדים והכחשתם בבת אחת

(ע"פ ב"מ ג: עניין הזמה ל'פיו')

הצגת הבעייה: יש לדון אם כאשר העדים מכחישים את העדים ומזיממים אותם בבת אחת, שוגם אומרים "עמנו הייתם", וגם, מכחישים את עצם המעשה שעליו העדים מעידים אם זה נקרא הזמה משום שמעידים על גופם של עדים, או שמא הרי זו הכחשה שכן העדים מכחישים את עצם המקרה שעליו העידו עדים הראשונים? בעיה זו קשורה להגדרת יסוד הדין של עדות מזומת שבתורה.

א. מקור אפשרי לדין זה וzychיותו:

לכאורה, המקור לחיפוש דין זה צריך היה להיות בגמרות העוסקות במישרין בעניין הזמה מול הכחשה. גمراה כזו נמצאת בב"ק¹: "אמר רבא עדים שהוכחשו ולבסוף הוזמו נהרגין דהכחשה תחילת הזמה היא אלא שלא נגמרה". ברור שניתן להוכיח בדבריו שלגביהם המזומים העובדה שוגם הוכחשו איינה מפריעה כלל לכך שיוזמו גם כן אף שמדובר לא ממשיכה להתקיים ולהתבצע לאחר שהעדים הוכחשו, לכוארא ניתן היה ללמד מדברי רבא יותר לכך – שאין סתירה בין הכחשה להזמה ועל כן אין סיבה לומר שעדים שוגם מכחישים וגם מזימים תפריע הכחשה להזמה כשם שהכחשת העדים תחולת אינה מפריעה לכך שיוזמו אחר כך.

ולא היא. אצל רבא כת אחת מכחישה בלבד וכת אחרת מזימה. מצד העדים שזמנו הם גם הוכחשו וגם הוזמו אך ע"י שני זוגות שונים של עדים. כאשר שתי הפעולות נעשות ע"י **אותה כת** של עדים כלל לא ברור מדברי רבא שנגדיר את הדבר כהזמה. צריך להוכיח אם יש בכוחה של **אותה כת** עדים להכחיש כת אחרת של עדים וגם להזימה.

ב. דעת הרמב"ם:

معنىין, שאף שאין מקור ברור מהגמרה לעניין זה, הרמב"ם עוסק בכך:

כמעט במפורש. הוא כותב זו²: "...ומה בין הכחשה להזמה. הכחשה בעדות עצמה – זאת אומרת היה הדבר הזה וזאת אומרת לא היה הדבר הזה או יבא מ כלל דבריה שלא היה. והזמה בעדים עצמן ואילו העדים שהזימום אין יודעים אם נ היה הדבר או לא היה. כיצד: העדים שבאו ואמרו ראיינו זה שהרג את הנפש או לוה מנה לפולני ביום פולני במקום פולני ואחר שהיעדו ונבדקו, באו שניים אחרים ואמרו ביום זה ובמקום זה היינו עמכם ועם אלה כל היום, ולא היו דברים מעולם לא זה הרג את זה ולא זה הלווה את זה, הרי זו הכחשה. וכן אם אמרו להם היאך אתם מעדים כך וזה ההרוג או הנῃ או הלווה או המלווה היה עמו ביום זה במדינה אחרת הרי זו עדות מוכחתה שזה כמו שאמר לא הרג זה את זה ולא זה הלווה את זה שהרי עמו היו ולא נ היה דבר זה וכן כל כיוצא בדברים אלו. אבל, אם אמרו להם אין אנו יודעים אם זה הרג זה ביום זה בירושלים כמו שאתם אומרים או לא הרגו, וכן מעדים שאינם עצמכם היוו ביום זה בבבל הרי אלו זוממים ונרגין או משלמיין הוואיל והעדים שהזימום לא השגיחו על עצמה של עדות כלל אם אמרת היה או שקר". ע"כ לשונו הטהורה.

במבט ראשון נראה ברור למדי בדברי הרמב"ם שכאשר המזינים אומרים שהיו עם הלווה עצמו בנוסף לכך שהיו עם העדים, הרי הם כמעדים שההלואה או הרצח שעליו מעדים הזוממים לא ארע ולכן אין פה אלא הכחשה: שהרי הרמב"ם אמר באופן הבירור ביותר שرك כאשר אין העדים המזינים מתיחסים לעצם המעשה כלל, לא במפורש ולא במשמעות, אין אומרים שזו הזמה.

אלא שאין הדברים מוסכמים ויש מחלוקת האחרונים לגבי מהות שיטות הרמב"ם בזאת. ה"לחם משנה" במקומות לומד כמו שתיארנו קודם שככל שאומרים המזינים שהעדים היו עמם בלבד עם הלווה או המלווה הרי שזו הכחשה ולא הזמה.

ברם, הוא מביא שם שה Mahar"i Ben Lub³ רצה לפרש דברי הרמב"ם שאין זה אלא כאשר המזינים מודים למזומים באשר למקום הימצאותם של הלווה והמלווה והעדים ורק מתכוחים לקיום ההלוואה. אולם, כאשר

.2. פ"ח מהל' עדות ה"ב.

.3. חלק ב' סימן ס"ג.

העדים אמרו שהיו בבל והעדים אומרים שהמוזמים גם המלווה והלווה היו בירושלים, כיון שמעידים על שינוי מקום העדים, הרי זו הזמה.

אולם, דבריו קשים מאד להעmis בלשון הרמב"ם שאמר ברור שכדי שתהא זאת הזמה אסור לצאת מפי העדים במפורש או שישתמע מדבריהם דבר לגבי העדות עצמה שהעידו המוזמים⁴. لكن די פשוט שהרמב"ם לומד שכאשר העדים מעידים גם על מקום המוזמים וגם על מקום אחד הצדדים במעשה או שנייהם הרי שאין לפניו הזמה כי אם הכחשה. כך גם מסקנת ה"לחם משנה" וחולק על מהרי"י בן לב מכל.

ג. הטור חולק על הרמב"ם באבחנה שבין הכחשה להזמה:

etur קובע אחרת את העיקרון של הזמה. הוא כותב:⁵ "ומה יש בין הכחשה להזמה? הזמה אינה בגוף העדים אלא שמכחישן אותן שאליהם פלוני לוה מפלוני ואלו אומרים יודיען אלו לוה כי היינו אצלם כל היום וראינו שלא לוה, והזמה בגוף העדים שאומר באותו שעאתם אומרים שלוה הייתם עמנו". למד הלח"מ הניל' מדבריו שהעיקר בהזמה שמעיד על גופו של העדים הראשונים וא"כ גם אם כוללים המזויים בדבריהם גם את מקום המלווה והלווה אין זה גורע מן הזמה. זה גם מתאים להמשך דברי הטור שבראר את הטעם שמאמינים למזויים ולא למזומים⁶: "ומפני זה האחרונים נאמנים כיון שמעידין על גופו של העדים והוא كانوا העידו עליהם שהרגו הנפש או שחילו שבת והן אינם נאמנים על עצמן לא עשו כן". הרי שהטעם הוא שמעידים על גופו של העדים הראשונים וגם כשאומרים שהמלואה והלווה היו במקום שבו הם אין זה גורע מהיותם מעידים על גופו של הראשונים.

מאיידן, הרמב"ם לשיטתו שכחוב שם⁷. אין טעם לכך שמאמינים לעדים האחרונים יותר מהראשונים אלא זו גזירת הכתוב ולדעתו גזירת הכתוב מוגדרת עי"כ שאין העדים מעידים כלל על המעשה אלא רק על מיקומם של העדים המזויים ויכולתם להעיד על הדבר.

נמצא שהרמב"ם והטור חולקים לגבי הגדרתו של יסוד הדין של הזמה

.4. גם הראה שהביא שם מהרי"י אבן לב מגמי נדחה עי"י הלח"מ.

.5. סי' ל"ח (יש שם בטעות בלח"מ ציוו לסי' ל"ז) סעי' ו'.

.6. שם סעיף ז'.

.7. פי"ח מהל' עדות ה"ג.

שברורה. לרמב"ם מדובר בגורם הכתוב שכל שאין העדים השניים עוסקים בהערכת העדות אלא מעידים אך ורק על העדים הרי שלפנינו עדות מזומת, ולטור, כל שמעידים על גופן של עדים סברא היא שגלה לנו התורה שהאחרונים נאמנים יותר מן הראשונים.

ד. מקור לדין זה מגמי בב"מ ומה' ראשוניים שם.

הגמרה בב"מ עוסקת בלימוד מק"ו את דיןו של ר' חייא המובא שם⁸. הגמורה אומרת "מה לפיו שכן ישנו בהכחשה ובזהמה" בשטמ"ק על אתר איתא: "לא מהזמה קא פריך דלא שייך הזמה בפיו"⁹. הוא ממשיך לטעון שרשיי גם סבור כך: " يولזה לא הזירה רש"י אלא בעדים". פי' שרשיי על אתר כשבועסוק בפיו, מזכיר רק את זה שאינו בהכחשה ומדגימים, ולגביה עדים מזכיר גם הכחשה וגם הזמה¹⁰. הרי, שנזהר רש"י ולא דבר על הזמה לגבי פיו כי לא שייך הזמה בפיו.

ובשיטה שם¹¹: שר"ח פי' שייך הזמה בפיו אם יודה שקבל ממונו ביום פלוני בשעה פלונית במקום פלוני, ויזימו אותו בכך שיאמרו שלא יתכן, כי אותו יום הייתה עמו במקום אחר, איינו נעשה זוםס אף כי הייתה פעולה הזמה משום ש"פיו" חזק מעדים.

צרייך להבין מהי נקודת המחלוקת. במיוחד קשה בעת מה שברו השיטה ורש"י, שכן, מדובר לא נאמר שגם פיו ישנו בהזמה ב"עמו היה במקומות פלוני" בדיקך כמו שאר הזמה רק שכן הבעל דין הוא ש"معدיך", ولكن פעולה ההזמה נעשית עליו?.

לכאורה אפשר היה לומר שאין זו הזמה טובה. שכן הגם שאמר קיבל את הכסף בתל-אביב למשל והעדים מעידים שבאותה שעה באותו יום היה בירושלים, הרי היותו בירושלים באותה שעה אינה מונעת ממנו לקבל את הכסף שם. אף אם העדים יעדו שהוא עמו בירושלים והוא לא קיבל את הכסף שם. אך אם העדים יעדו שהוא קיבל תמי כסף והם אומרים לא קבלת. מה שאין כן בהזמת עדים שמעידים על הלואה

8. ג', עצם דיןינו אינו נוגע לעניינו. על פי הקיו'ו אנו לומדים שם פיו הקל מעדים מחיבב שבועה, עדים לא כל שכן. דוחה הגמי מה לפיו שכן אין בהכחשה ובזהמה ועל כן יש צד שפיו חזק מעדים. דחיה זו נשארת למסקנה.

9. ד"ה אלא מה לפיו בשם שיטה.

10. רש"י כאן ראה ד"ה אין בהכחשה ובזהמה (לגבי פיו), וד"ה שישנן בהכחשה ובזהמה (לגביה עדים).

11. ד"ה ור'יך זיל פירש.

שנערכה בתל-אביב והעדים המזויימים מעידים שבאותו יום היו המזויימים בירושלים כל היום הרי אם אמנים היו בירושלים לא יתכן שראו את ההלואה שכן המלווה והלווה היו בתל אביב, מה שאינו בפיו שברגע שנחלייט כי העדים היו בירושלים הרי גם הלווה עצמו היה בירושלים ויכול היה לקבל הלוואה. لكن סבור רשיי שלא שיק כלל הזמה בפיו.

ברם, זה דוחק. כי כשם שכאשר מעידים המזויימים כי העדים המזויימים היו בירושלים ביום ובשעה של העדות, ואין אפשרותטעון אי'ם המלווה והלווה היו ג'כ שם והעדים ראו הלוואה בירושלים, כך כמשמעותם את "פיו" אף שהעברנו את העדים והלווה לירושלים, הרי המלווה, לפי עדותו של הלווה, היה בתל אביב. אם ניתן להבהיר אותו ג'כ לירושלים הרי גם בכל הזמת עדים באו נuber גם את המלווה וגם את הלווה למקום שהעדים היו ונדרוש שהמזויימים ייעדו שגם בירושלים לא נערכה הלוואה וא"כ אין כאן אלא הכחשה! מה גם שאנו מקובלים שהזמה מספיק שייעדו העדים שהזוממים היו במקום שלא היה ניתן להגעה ממנו אל מקום העדות ביום העדות כדי להזימם אף אם לא היו עםם כל היום!¹².

לכן נראה, שחלוקת זו של רשיי ור'יך תלויות בדבר אחר. מה הדין כאשר העדים המזויימים מזויימים ומחייבים בו זמנית שאומרים שהעדים וגם הלווה היו עמהם במקום פלוני ולא הייתה הלוואה. אותהחלוקת שראינו קודם בין הרמב"ס והטור!

כשעדים מזויימים את הודהה "פיו", הרי שהם אומרים כיצד אתה טוען שלווית כסף מפלוני ביום פלוני במקום פלוני הרי עמו היה במקום פלוני באותו היום ובאותה שעה ואיilo המלווה שאתה טוען שלווית ממנו לא היה כלל במקום ולא יתכן שלווית. נובעים מכך שני דברים. גם הזמה שלא יתכן שפיו שהוא כמה עדים יעד שלווה שכן לא יתכן ש"ראיה" את העדות. גם נובע מכאן הכחשה שכן העדים מעידים גם כן שהairoע עליו מודים ה"מאה עדים" כלל לא ארע! יוצא, שגם הכחשה והזמה יחד נקראים הזמה הרי שלפנינו הזמה, ואם הכחשה והזמה יחד אינם אלא הכחשה הרי שהזמת פיו אינה אלא הכחשה, תמיד. נמצא, שחלוקת הר'יך ורשיי היא היא מחלוקת הרמב"ס והטור כאשר רשיי כהרמב"ס שהזמה והכחשה יחד אינם אלא הכחשה, ואיilo הר'יך כהטור שגם כשיש הכחשה עם הזמה הרי לפנינו הזמה כדת וכדין.

12. ראה רמב"ס פ"ט מהל' עדות הל' א' בעניין זה.

ה. ברור טumo ונימוקו של הרמב"ם:

רק שקשה על דברי הרמב"ם מפני לו להגדיר כך הזמה ולא להגדיר כמו שהטור הגדר. והנראה, שהרמב"ם לומד שכחיש בדברי המזויימים הכחשה לעדות המזויימים, הרי שקודם כל צורך לדון מה מצד הכחשה שבדבר, שכן, לפי כל כת של עדים הכת השנייה משקרת לגבי האירוע שעליו מתווכחים. אם צודקים המזויימים לגבי האירוע הרי שאין ממשמעות להזמה שבעדות המזויימים כי הם שקרו לגבי המקרה והרי הם פסולים לעדות ואינם יכולים כלל להעיד על העדים עצמן, רק אם המזויימים דובריאמת הרי שהמזויימים הם מזויימים¹³. אמנם, אפשר גם להתחילה מצד ההזמה ולאמר: שכיוון שהראשונים מזויימים ומחייבים את האחרונים נדון תחילתה מצד ההזמה ונאמר שחדשת התורה שמאמיניהם להם והאחרונים פסולים, אז יגברו האחרונים גם לגבי הכחשה, לא היא, שכן גזירות הכתוב הוא הדין של עדים זוממים ואין לך בו אלא חידשו שחדשת התורה במקומות שאין הכחשה אך במקומות הכחשה מנא לך? לפי זה גם הרמב"ם יאפיין הזמה עדות על העדים עצמן רק שכאשר יש גם הכחשה לא נפעיל את החידוש שמזויימים נאמנים כי אין אלו יודעים אם לדון בהכחשה קודם וזה ספק שקדם או קודם בהזמה וא"כ מספק לא נפעיל את הגזירות הכתוב.

הטור יסביר שהיות ומאמיניהם לאחרונים יותר מלראשונים מסברא, הרי שגם שנסתכל על המקרה צרכיים האחרונים לגבור על הראשונים שכן בתוך עדותן על עצם העניין הם גם פוסלים את גופן של העדים הראשונים להעיד. את זה הם יכולים לעשות בין אם הם גם מחייבים את עצם המעשה ובין אם לא. ודוק.

13. ויעוין בביב'ב לג.-לג: דפשיטה דלאותה עדות עצמה גם מחייבים אינם נאמנים לכו"ע. עי"ש היטב.

האם אשה נשואה יכולה לאסור עצמה על בעלה באמצעות דיבורה – (לפי שיטת הרא"ש והפוסקים)

המשנה (בנדרים צ, ב) אומרת: "בראשונה היו אומרים 3 נשים יוצאות ונותלות כתובה: האומרת טמאה אני לך" וגוי (כלומר אשת כהן הטוענת שנאנסה ואסורה לבעלה), "חוירו לומר: שלא תהא אשה נתנת עיניה באחר ומקלקלת על בעלה. האומרת טמאה אני לך תביא ראייה לדבריה", (ועיין שם בר"ז). כלומר למסקנה אשה אינה יכולה לאסור עצמה לבעלה. לעומת זאת בתשובה הרא"ש (כלל ל"ד, ד) משמע שהאשה כן נאמנת לאסור עצמה על בעלה. הרא"ש נשאל על מקרה שאדם טען שאשה מסויימת נשואה, לפני כן נישאה לו והוא לא גירשה וממילא היא אשתו ולא אשת הזולות וכן טען שיש לו עדים שהיא נישאה לו. האשה הכחישה את דבר נשואיה ולבסוף היא וקרובייה שכרו עדי שקר לכתב גט על שם האדם טען שהיא נישאה לו, כדי להבטיח עצם למקרה שהוא יביא עדי שקר שהיא נישאה לו. השאלה הייתה האם אין בזיהוגט, הودאה שאכן היא מקודשת למערער. תשובה הרא"ש הייתה שאין כאן ספק קידושין ואין כאן הודהה מצד האשה. הוסיף הרא"ש: "ווגם אילו הייתה מודה שכרו עדים לכתב הגט לא דיןין לה כהודהה. דאיפלו אם הייתה מודה שבירוש שקיבלה קידושין ממני לאו כל כמיינה לאסור עצמה על אותו שקידשה כבר ולא היה בה שם (צ. ל.: שום) איסור אם היה בא אליה אלא דהוה אמרין דשויטה לעצמה חתיכא דאיסורה שהרי אומרת שהיא אשת איש ולא ספרן לה איסורה ויוציאנה בגט بلا כתובה" וגוי.

על דברי הרא"ש שאם היא מודה שניתנה לאחר ואז היא נאסרת על בעלה, הקשו הפוסקים מספר קושיות:

- 1) הדברים נסתרים מהמשנה בנדרים שקבעה שאין האשה נאמנת לומר לבעלה, טמאה אני לך.
- 2) אם כן, אשה שניתנה עיניה לאחר תאמר שקידשה קודם לנשואה לאדם אחר.

(3) סתירה מדברי הרא"ש עצמו שפסק בגיטין (פרק ט ס"ק י"ג) שאין האשה נאמנת לומר לבעלה נתקדשתי לאחר.

(4) סתירה מגמי' בקידושין י"ב האומרת שאשתו של רבי חייא סיפרה בשם אמה שהיא התקדשה בילדותה לאחר. אולם החכמים לא קיבלו את דבריה.

תרוצים לשובת הרא"ש:

א: ה"בית יוסף" (בסימן מ"ו) התייחס לקושיה ה-4 ותרץ שם מדובר שהאשה מסתמכת על האם שלה ולכון לא קיבלו את הדבר, בעוד שהרא"ש בתשובתו זו במקרה שהאשה עצמה הייתה אומרת נתקדשה לאחר.

"דרכי משה" וב"ח (בסימן מ"ו) דחו את התירוץ, משום שעדיין נשארו 3 הקושים הקודמות וכן תמהו על הב"י מפני שהוא עצמו פסק בשוו"ע בסימן מ"ח (בניגוד למה שכתב בתשובתו וכדעת הרא"ש בנדרים) שהאשה עצמה אינה נאמנת לומר לבעלה נתקדשתי לפני כן לאדם אחר.

ב: תירוץ ה"דרכי משה" והב"ח בסימן מ"ו. האשה אינה נאמנת לאסור עצמה, אולם במקרה שנוסף לדברי האשה יצא קול בדבריה, אז היא רשאית לאסור עצמה על בעלה.

על תירוץ זה כתב ה"ערוך השולחן" (סימן מ"ו ס"ק כ"ה) שהרמ"א נקט כן גם בשוו"ע, אלא שלפי דברי ה"ערוך השולחן": "אבל גדולי האחרונים חולקים בזה דmockח מכמה מקומות בש"ס דין האשה נאמנת לאסור עצמה על בעלה אף כי יש לה סיוע (כעובד דשלחי נדרים) אם לא בראה ברורה או רגלים לדבר שנראה כן להדיין".

ג: תירוץ מההרב"ל (חלק ג סימן ק"ד) וכן כתב ב"בית מאיר" (על שו"ע סימן מ"ו סעיף ח) שכונת הרא"ש בתשובתו שהאשה אוסרת עצמה על בעלה רק מבחינתה, אבל לבעלה מצידו אין שום איסור. הקשה על זה מההרי"ט (שו"ת חלק א סימן צ"ב) אם לה יש איסור, הרי גם לבעלה אסור להאכילה?

הערה: ה"בית יוסף" (בסוף סימן מ"ו) הביא את תשובת הרא"ש לא בשלימותה, אומנם חלק מן התשובה צוטט אולם חלק מן התשובה רק תומצת. נראה שלפני חלק ממתרצי הסתירה לא הייתה תשובת הרא"ש בשלימותה והם התייחסו לדברי הרא"ש לפי המובא ב"בית יוסף". הרא"ש בתשובתו בחלק שלא צוטט ב"בית יוסף" כתב שאם האשה מודה שהיא

אסורה, לא ספין לה איסורא, כלומר אין להאכילה איסור, ולכן נראה לענין שאי אפשר לישב את דברי הרא"ש באופן שתרצ' המהיריב'ל.

ד: תירוץ נוסף של ה"בית מאיר". כאשר האשה אומرت התקדשתי היא נאמנת לאסור עצמה משום שלא קיים החשש שמא עיניה נתנה באחר, מאחר והיא אוסרת עצמה על כל העולם שהרי אין ידוע למי נישאה. גם אם היא מבארת למי נישאה היא ממילא אסורה לו. מסיים ה"בית מאיר" שימושו"ע סימן מ"ח משמע שאינה נאמנת לאסור עצמה גם במקרה זה. ב"חכמת שלמה" (גלוון שו"ע סוף סימן מ"ז) דחה את תירוץ ה"בית מאיר" משום שלדעתו, לאחר שהאשה קיבלת הגט –تبיא אמתלא ותסביר שלא התכוונה לאסור עצמה אלא רק לקבל את הגט מבعلاה ואנו קיבל את דבריה וממילא לא תהא אסורה על כל העולם. (ה"בית מאיר" נראה סבר שאין לחוש לאמתלא משום שבדרך כלל הנשים אינן יודעות דין זה).

ה: תירוץ "חלוקת מחוקק" (סימן מ"ז ס"ק י"ז) כוונת הרא"ש בתשובה לא שאסורה ממש לבعلاה אלא רק בגין עצה טובה שכדי לבعلا להוציאה ללא כתובה. "הבית מאיר" דחה הסבר זה משום שהגמר בנדרים כתבה שאינה נאמנת לומר טמאה אני ולא מצאנו שיש מצוה או עצה טובה לגרשה.

יש להעיר שהרא"ש בתשובה זו מדבר על איסור ממש מבחינתה של האשה: "ולא ספין לה איסורא". נראה שתשובה הרא"ש במלואה לא הייתה לפניה ה"חלוקת מחוקק". ראה בהערה שנכתבה לעיל ג.

ו: תירוץ ה"ערוך השולחן" (סימן מ"ז ס"ק כ"ה) שכוונת הרא"ש לא לנאמנות לאסור, אלא שאם הבעל יגרשנה אז יהיה פטור מתשלום הכתובה. נראה שגם לפניו "ערוך השולחן" לא הייתה תשובה הרא"ש במלואה, שהרי הרא"ש כתב על איסור ממש מצידה של האשה.

ז: תירוץ ה"ישועות יעקב" סימן מ"ז. במקום שادرבה האשה מעוניינת להשאר ברשות בעלה אלא שמתוך דבריה הבנו שהיא אסורה, במקרה יוצא דופן זה, סובר הרא"ש בתשובהו שהאשה נשארת אסורה.

(ונלענין שהסוברים שדין "שוויה לנפשה חtica דאיסורה" הוא מטעם נדר, אזי במקרה שלא התכוונה לאסור את עצמה, ממילא גם לא התכוונה לנדר ולכן תהיה מותרת ואם כן אי אפשר לומר לשיטתם שזו כוונת הרא"ש ובנראה ה"ישועות יעקב" סובר שדין "שוויה" הוא מטעם

נאמנות של הودאות בעל דין כפי שכתב "קצוט החושן" סימן ל"ד, ד ד"ה והנה. פירוט הדבר: המשנה בנדרים צ, ב קובעת שתחילה היה הדין שאם אשה אמרה לבעה טמאה אני לך, הייתה נאמנת. לאחר זמן נקבע שהאשה אינה נאמנת, משום החשש שעיניה נתנה אחר. הסוברים שדין "שווייה" הוא מטעם נדר שהאשה נדרה על עצמה, צריכים לומר שמעיקר הדין אשה נשואה יכולה לאסור עצמה על בעלה והחידוש מצוי במשנה الأخيرة שקבעה שהאשה אינה נאמנת לאסור את עצמה, ותקנת חכמים הפקיעה את קדושי התורה ולשיטה זו לא מצינו שחכמים תיקנו תקנה לאסור את האשה במקרה שמעיקר הדין היא מותרת. לעומת זאת הסוברים שדין "שווייה" הוא מטעם הודאות בעל דין איזי במקרה של אשה נשואה, אין ההודאה מתقبلת (משום שההודאה חבה לבעל). וכך עיקר הדין כמו המשנה אחרת, אלא שבמשנה הראשונה הייתה תקנת חכמים לאסור את האשה משום שהאמינו לאשה שלא הייתה מזולגת עצמה, אם הדבר לא היה נכון ועיין בר"ז נדרים צ, ב ד"ה "ויאיכא למידק").

ח: תירוץ ה"קורבן נתנאלי" גיטין פרק ט ס"ק ו. בדרך כלל אין האשה נאמנת לומר טמאה אני לך, משום החשש שככל מי שעיניה נתנה לאחר תאמר כן. אולם אם האשה עשויה מעשה בנוסף לאמירתה, כגון שhocרת עדי שקר וכו', איזיanno אומרים: לא נחשדו בנות ישראל על כך ועל כן האשה נאמנת לאסור את עצמה. תירוץ זה מתאים לשון הרא"ש שהזכיר שלא נחשדו בנות ישראל על כך.

ישוב הקשיות על תירוץ ה"בית יוסף" (לעיל א).

לעיל הובא תירוץ ה"בית יוסף" וקשיות ה"דרכי משה" והב"ח על התירוץ. נלענ"ד לישב את הקשיות בכך שה"בית יוסף" סבר כי"קורבן נתנאלי" (לעיל ח). וכך לא התקשה ה"בית יוסף" בדברי הרא"ש מהגמרה בנדרים, אלא שעדיין התקשה ה"בית יוסף" דוקא מהגמרה בקידושים מפני שם האשה נוסף לדבריה הביאה גם ראייה מהאמ שלה ובאופן זה לא נחשדו בנות ישראל וממילא הדין צריך להיות שהאשה אסורה לבעה ואילו הגמורה בקידושים התירה את האשה? ועל כך ענה ה"בית יוסף" שהאשה לא הסתמכה כלל על עצמה אלא רק על האם שלה וכך נאסרה שם. עדיין יש לישב את ה"בית יוסף" ממה שפסק בעצמו בסוף סימן מ"ח, שם אין האשה נאמנת לאסור את עצמה בטענה שלפני כן הייתה נשואה לאדם אחר ולא קיבלה ממנו גט ואיפילו שמלבד דבריה גם האדם الآخر טוען כן. נראה לענ"ד לחלק מפני שכאשר קיים החשש

שהאשה נתנה עיניה באחר ברור שהיא מסוגלת להביא証ר את האדם الآخر בו נתנה את עיניה, (אומנם לפי דבריה היא אסורה לו, אולם כבר כתב ה"חכמת שלמה" שהובא לעיל ד, שלאחר הגירושין תביא אמתלא לדבריה שלא התכוונה אלא לקבל את הגט וANO נתירה). ואילו דברי הראי"ש בתשובהו שהאשה נאמנת לאסור, מתייחסים לקרה שהאשה מביאה עדים חוץ מאותו אדם שיש חשש שעיניה נתנה בו, כגון בגמרא בקידושין, האשה גם הביאה את האם שלה ו McKה שהוזכר בתשובה הראי"ש גם נשכו עדי שקר.

המסקנות העולות מתחזק כל הדיון זה:

א. אשה נשואה אינה יכולה לאסור עצמה על בעלה באמצעות טענה כגון: אשת כהן הטוענת שנאנסה (משנה בנדרים) או אשה הטוענת שבעבר הייתה נשואה ולא קיבלה גט וממילא נישואה הנוכחים לא חלו. האשה אינה נאמנת גם אם ישנו אדם המאשר שאכן נישאה לו בעבר והוא לא גירשה (ראוי גיטין פרק ט סימן י"ג, שו"עaben העזר סימן מ"ח סעיף ז).

ב. במקרים שהאשה אינה נאמנת, אז אין לבעל מצוה או אפילו עזה טוביה לגרשה ("בית מאיר" ודלא כ"חלוקת מחוקק").

ג. אם הבעל יחליט בכל זאת לגרשה, הוא פטור מתשלום כתובתה ("ערוך השולחן").

ד. לדעת הרמי"א והב"ח אם יש קצת קיל בדברי האשה, אז היא יכולה לאסור את עצמה וממילא בעלה יצטרך לגרשה. אולם כתב ה"ערוך השולחן" שגדולי האחרונים חולקים על כך.

ה. אם האשה לא רק טוענת שהיא אסורה אלא בנוסף עושה מעשה שבנות ישראל לא נחשדו בעשייתו כגון שכירת עדי שקר, אז יכולה האשה לאסור עצמה על בעלה ("קרבן נתנאל" וכן נלעניד דעת ה"בית יוסף").

ו. אם האשה הביאה את אמה証ר לדבריה שנישאה קודם לאחר, אלא שהיא הייתה אז קטנה והאשה משתמשת רק על אמה, אז היא אינה נאסרת. ("בית יוסף" על סמך הגמרא בקדושים י"ב).

ז. גם במקרה שהאשה נאמנת לאסור ולאחר מכן הבעל גירשה, אם האשה תביא אמתלא ותאמר ששיקחה במטרה לקבל את הגט, אז נקבל את דבריה האחרונים ואילו הגירושין ישארו בתוקף ("חכמת שלמה").

רב יצחק קופמן

דברי חכמים בעקבות דברי התורה

בירור א

הט"ז (שו"ע יו"ד סימן קי"ז ס"ק א וכן חוי"מ סימן ב, וראה להלן אותן ג על הט"ז או"ח סימן תקפ"ח ס"ק ה) קבע כלל שאין בכך חכמים לאסור דבר המפורש בפסוקי התורה להיתר. בכך הסביר הט"ז את כוונת מאמר חז"ל: "שמעתי שבית דין היו מכין ועונשין שלא מן הדין, ולא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה". הקשה הט"ז וכי היה עולה על דעתנו שחז"ל יתקנו לעבור על דברי התורה? אלא הסביר הט"ז שהכוונה בדבריו שלא אסור על דבר המפורש בתורה להיתר וזה לדענו הכוונה "לעבור על דברי תורה". וכבר מפורש הדבר בס"מ הל' מלכים פ"ג ה"ז. (בבאר אליהו למрон הרב זצ"ל סימן ב אות ו כתוב שכוונת המאמר "ולא לעبور על דברי תורה", היא לדין אחר "במה שבית דין עושין שלא כדין תורה, צריך לעיכובה שתיהיה כוונתם לשם שמיים", ועיין שם בהוכחותיו שזו כוונת המאמר).

בשתיים יש לדון. ראשית: מהו המקור לקביעה שאין בכך חכמים לנזר על דבר שהتورה התיירטו במפורש, האם זו הלהה למשה מסיני, או סברא, או גדר שחכמים גדרו על עצם? שנית: צריך לברר, הרי בכך חכמים אפילו לבטל מצוה של תורה (בשב ועל תעשה) כגון הגזירה שלא לתקוע בראש השנה כאשר חל בשבת ואם כן קל וחומר שבכוחם לגוזר על דבר היתר למרות שהוא הזכיר בתורה להיתר?

א. יש מקום ליתן מענה על שאלות אלה מתוך עיון בדברי התוספות במסכת קידושין (ח, ב ד"ה צדקה).

הגמר, שם, הביאה את דברי רבי יצחק: "מנין לבעל חוב שකונה משכון שנאמר: ולך תהיה צדקה, אם אין קונה צדקה מנוי? מכאו לבעל חוב שקונה משכון". תוספות הקשו שיתכן לומר שהמלואה באמת אינו קונה את המשכון, והסבירה שהוא מתברך על ידי הלווה, היא משום שהיה בידו שלא להחזיר את המשכון! השיב התוספות שאם המלווה לא היה קונה את המשכון אז היה בברכת הלווה משום ריבית דברים.

תשובה התוספות מפליה הרי ריבית דברים נאסраה רק מכח חכמים ואם כן מהי הוכחה שהמלואה קונה את המשכו מן התורה? (להלכה כתוב החכמת אדם כלל קל"א סעיף י"א שריבית דברים אסורה מדרבנן. אמנים הברייתא בגמרא ב"מ ע, ב הסתמכה על דרשה מן הפסוק, אולם זו אסמכתא בלבד. הרמב"ם הלכות מלאה ולזה פ"ה הי"ג הביא את הדרשה מן הפסוק, אולם מתוך מקום ההלכה נראה שאף הוא סובר שריבית דברים אסורה מדרבנן. השווה גם פירוש המשניות לרמב"ם ב"מ פ"ה מ"א מהדורות הגראי קאפק שליט"א שבמהדורות ראשונה כתוב הרמב"ם שריבית דברים היא בכלל אבק ריבית כלומר מדרבנן ובמהדורות אחרות כתוב שריבית הדברים היא בגדיר "דברים מגוניים בלבד". נוסף עוד שאפילו אם התוספות סובר שריבית דברים אסורה מן התורה, ברור מתוך ההשוואה לריבית כספ, שהכוונה לריבית קוצча כלומר שהלווה התחייב למלאה לתת לו את ריבית הדברים ולא במקום שהלווה מבורך את המלווה ללא כל מחויבות – הוא המקורה שבו דין התוספות).

לכאורה אפשר להסביר את כוונת תוספות על פי דברי הט"ז הניל. כלומר, חכמים לא היו גוזרים על ריבית דברים אם התורה הייתה מתירה במפורש את ריבית הדברים, ואם נאמר שבעל חוב אין קונה את המשכו, אם כן מצינו ריבית דברים בתורה בברכת המלווה. לעומת זאת אם המלווה כן קונה את המשכו, אז לא מצינו בתורה ריבית דברים. מהעובדת שחכמים כן גזרו על ריבית הדברים, ברור שהם הבינו שהמלואה קונה את המשכו.

אולם לאחר העיון נראה שאין לתרץ כך את התוספות, משום שטוף סוף מניין לחכמים שגזרו על ריבית הדברים, שבעל חוב קונה משכו? ומלשון רבינו יצחק משמע שהביא מקורו מן התורה ולא רק הוכחה שכחכמים הבינו את התורה.

אכן נראה להסביר את כוונת התוספות באופן שונה ובעקיפין יתבארו בכך גם דברי הט"ז. כאשר התורה אסירה דברים מסוימים הרי ברור שפעולות הקרובות לאיסור, כלומר שיש חשש שהעשה אותן יבוא לידי עבירה, אז גם את הפעולות הללו אין לעשות. וכך שאין אסורות מן התורה, בודאי שאין לרוח התורה (ראה "מסילת ישרים" פרק י"א כל שטוף סוף יגיע אליו ויגרום אותו, כבר הוא בכלל האיסור, וראה "מוסר אביך" פרק א, ה). אלא שלעתים חז"ל לא הסתמכו על שיקול הדעת של כל אדם שלא יעשה את אותן פעולות ואז גזרו חז"ל איסור על פעולות

מסויימות שהעשה אותן עלול לבוא לידי עבירה. נראה אם כן לומר שאם התורה התירה במפורש פעולה מסוימת, הרי זה סימן שהפעולה אינה ביגוד לרוח התורה, כלומר שהتورה אינה חששת שמא הפעולה תביא את האדם לידי עבירה. וזו כוונת התוספות שאם בעל חוב לא היה קונה משכון, היה משמע מהתורה שהיא מתירה ריבית דברים והרי ריבית דברים עלולה להביא לריבית ממש, (ומסבירה זו אכן גרוו חכמים על ריבית דברים), ומכאן שהמלואה קונה את המשכון מן התורה.

לפי זה הגדר הנ"ל שקבע הט"ז מבוסס על הסברא שהובאה לעיל.

סיוע לכך זו אפשר להביא מהפני יהושע (קידושין י, ב ד"ה "זו שביאתה מאכילתה") אשר אף הוא קבע שאין לגוזר על דבר שהتورה התירה במפורש: "ולא שיק' לעשות משמרת למשמרת בדבר שנאמר בתורה בפירוש להיתר". מלשונו: "ולא שיק'" נראה כי שנכתב לעיל שהמקור לקביעה אינו מHALACHA למשה מסיני אלא זו סברא בכוונת התורה. (גם אין לומר שכוונת הפני יהושע במילים "ולא שיק'", לחשש משום מראית עין, כאמור שחכמים לא רצו שיראה כאילו הם עוקרים את דברי התורה).

ב. באשר לשאלת השניה: הרי חכמים גרוו אפילו על מצוות עשה, כגון
שלא לתקוע בשופר בשבת?

נלענ"ד שיש הבדל רב. כל מצוה שהتورה צוותה היא דבר הכרחי, אלא שיכول להיות מצב שבמי אדם עלולים תוך קיום מצוה אחת לבוא להפר מצוה אחרת, כגון מתוך הרצון לקיים מצות שופר, יבואו לטלטל את השופר בשבת ברשות הרבנים או יוציאו את השופר מרשות לרשות. במקרה שכזה ביטלו החכמים את מצות התקיעת השופר בשבת. (בדומה למצב בו האדם נדרש לקיים שתי מצוות ואי אפשר לקיים שתיהן, שאז מצוה אחת נדחית מפני חברתה).

כאן אין לומר שאם התורה צוותה לתקוע בשופר והמצווה כוללת גם התקיעת בשבת, זהו סימן שאין חשש שקיים המצווה יביא לחילול שבת בטילתו ברשות הרבנים, וזאת אין לומר משום שהצוי הוא הכרחי וככל依 הנו ליום חול, או לבית המקדש שם לא חששו ולא גרוו. לעומת זאת פעללה שאינה בגדיר מצווה ואם כן אין עניין מיוחד לבצעה, אז אם התורה הייתה חששת שמא תגרור את האדם לידי עבירה במצבו כלשהו, בודאי שלא הייתה מוזכרת בתורה במפורש להיתר.

ג. בדרך דומה נראה לישב את דברי תוספות הרא"ש הניראים לכוארה תמהים מאד. המשנה במסכת סנהדרין (פ"א מ"ב) כתבה שלך לא דין ולא דין אותו. בגמרא (י"ט, א) אמר רב יוסף שהמשנה מתיחסת רק למלכי ישראל אבל מלכי בית דוד דין ונידונים, שנאמר בירמיהו (כ"א, י"ב): "בית דוד כה אמר ה' דין לבקר משפט" ואם אנו לא דין אותם גם הם לא יכולים לדון אחרים, והטעם של מלכי ישראל אינם נידונים הוא משום גזירות חכמים בגלל מעשה שהיה בידי ינאי המלך.

תוספות הרא"ש (שם, ד"ה "ומלך ישראלי") היקשה על החלוקה בדיון בין מלכי בית דוד ובין מלכי ישראל, הרי בשעה שנאמר הפסוק עדיין היו מלכי ישראל דין שהרי עדיין לא ארע המעשה של ינאי המלך? השיב Tosfot הרא"ש: "מיهو הא לא קשיא דילמא مستמא כיון דהקב"ה צוה להם בהדייא לדון לא היו חכמים גוזרים עליהם שלא לדון". כלומר בגלל התקלה שאירעה בשעה שדנו את ינאי המלך החליטו חז"ל שאין לדון את המלכים (וממילא גם המלכים אינם יכולים לדון) אך לא החילו את הגזירה על מלכי בית דוד משום שהם צו במשפט על ידי הקב"ה לדון. (כעין השאלה והתשובה כתוב גם הכס"מ הל' מלכים פ"ג, ה"ז).

לענ"ד יש לברר את דברי תוספות הרא"ש. לעיל הובאו דברי הט"ז והפני יהושע שחכמים אינם גוזרים על דבר שהוזכר בתורה במפורש להיתר והנימוק הוסבר, אולם תוספות הרא"ש התיחסו לצווי של ה', שדבריו אין חכמים גוזרים שלא לעשותו והרי בכך חכמים לגוזר שלאקיימים מצוה מן התורה, כפי שהובא לעיל בעניין התקיעה בשופר בשבת?

תוספות הרא"ש הביא ראייה לדבריו ממשכת בבא מציעא (ע, א). שם נכתב חז"ל גزو שלא להלוות בריבית לגוי שמא יתקרו לגוי ויושפעו ממנו. על זה הקשתה הגمرا מהכתוב בתורה: "לנוכרי תשיך". הגمرا תירצה שהגזירה הייתה רק על הלואה לגוי כשהיא יותר מהנצרך ליהודי בכדי לחיות. (יש להעיר שלפי תוספות הרא"ש הגمرا ידעה כבר בתחילת שהאיסור להלוות לנוכרי בריבית הוא מטעם גזירת חכמים).

ה haloah בריבית לגוי היא מצוה מן התורה (לרבנן הלכות מלאה ולזה פרק ה, א זו מצות עשה) ועם כן חזרות קושיתנו האם אין בכך חז"ל לגוזר על ההמנעות מקיים מצוה?

לענ"ד בדתת תוספות הרא"ש, שאמ' התורה צוותה לקיים מצוה למרות שקיים חש שמא הקיום יגרום לתוצאות שליליות, סימן שלדעת

התורה אין להתייחס לחשש, שאמ לא כן מודיע צוותה? אולם אם החשש קיים רק במקרים מסוימים, אז אין ראייה שהתורה לא התייחסה לחשש, אלא שהתורה הסתמכה על הוראה נוספת שלה והוא: "ושמרתם את משמרתי" עשו משמרת למשמרתי.

ביחס לשפטת המלך, ברור שיש חשש שהמלך ינצל את עצמותו הכהונית כדי לאיים על השופטים והדבר עלול לגרום למכתול גדול. אם בכלל אפשר צוה הקב"ה, הרי אין מקום לגזירות חכמים! ענתה הגمراה שיש שני סוגים מלכים: מלכי בית דוד ומלכי ישראל והחשש מזו רף אצל מלכי ישראל.

הוא הדיון ביחס להלוואה לגוי בריבית. הגمراה הבינה שם התורה צוותה סימן שאין לחוש שמא הדבר יגרום להשפעת הגוי על היהודי. השיבה הגمراה שיש לחלק בין הלוואה לשם מותרות לבין הלוואה לצורך קיום החיים. צריך לומר שהחלוקת בין יהודי המלווה לגוי בריבית לצורך קיומו של המלווה, לבין הלוואה שהיא ליהודי המלווה רק לצורך מותרות, חלוקה זו לא נבעה רק מ恐惧 התחשבות במצבו הקשה של המלווה אלא שבסוג הלוואה זה לבדוק אין את החשש שתארע תקלת ויושפעו מן הגוי. יתכן והניסיוק הוא משומם שבמקרה שכזה היהודי טרוד בצורכי קיומו ואינו פניו לנאה וכבוד בחינת "וישמן ישורון ויבעת" ואולי במצב שכזה גם הגוי מצדיו לא יחש את קירבת היהודי. (התוספות בבא מציעו ע, ב ד"ה תשיך, כתוב: "כיוון דאמר רחמנא לנוכרי תשיך, לא היה להם לחכמים לאסור", וכנראה הוא המקור לדברי Tosfot הרא"ש הנ"ל).

להשלמת ההסבר צריך לומר שמצוות התורה הם ניצחים לכל דור ולכל אין לומר שתורה צוותה עליינוקיימים מצוה וכשהגיע זמן מסויים בו קיומ המצווה עלול לגרום לתקלות או תורה מצפה שחכמים יעורו את המצווה לחלוטין באמצעות גזירה קבועה (שבב ואל תעשה), אלא אם כן זו הוראת שעה ארעית שאז יש לחכמים כח לעקור דבר מן התורה גם בקום ועשה.

ד. הט"ז (או"ח סימן תקפ"ח ס"ק ה) כתב בדברי Tosfot הרא"ש שאין לחז"ל לבטל לגמרי מצוה מן התורה ולכל אף שחז"ל ביטלו את התקיעה בשופר בראש השנה שחיל בשבת, לא ביטלו את התקיעה בראש השנה שחיל באמצע השבוע למרות החשש שמא יבואו לתקן כל שיר. לדעת הט"ז זאת הסיבה שחז"ל לא גזרו שלא למול בשבת, למרות החשש שמא יבואו לטלטל ברשות הרבים. לשון הט"ז מעוררת שאלה. בשו"ע

יוז'ד כתב הט"ז: "דאין כח ביד חכמים לאסור דבר שפירשה התורה בפירוש להיתר", וכן כתב בשוו"ע חוות. מאידך בשוו"ע או"ח כתב הט"ז: "לא רצוי", משמע שהברירה מצויה ביד חז"ל והם מרצונם לא רצוי. נראה להסביר את הט"ז שלדעתו דבר הכתוב בתורה במפורש להיתר סימן שאין חשש קבוע לתקלה ולכן חז"ל לא רשאים לאוסרו. אולם ביחס למצوها מן התורה סובר הט"ז שהתורה צוותה למרות שידעה שבעתיד עלול הצוויי להביא לתקלה, אלא שהצוויי נידרש עד לתקופה ההיא והتورה הסתמכה על חז"ל שבעת הצורך יגזרו שלא לקיים. לכן חז"ל רשאים לע考ר מצואה (בשבב ואל תעשה) גם אם הם עוקרים את המצואה לגמרי, אלא שחז"ל לא רצוי שיראה כאילו הם עוקרים לגמרי את התורה ולכן אף שגזרו, השתדלו חז"ל להשאיר את קיומ המצואה באופן כלשהו.

ה. שוויות תורה חסד (סימן י"א) דיביך מדברי התוספות במקומות רבים בש"ס וכן מדברי ראשונים נוספים והם סוברים את העיקרון שקבע הט"ז או חולקים עליו. כגון הריטב"א (הובא בשטמ"ק ב"מ ע, ב) שכتب ביחס לדברי התוספות: "ויהלשן הזה סתום זהה איך כמה מיili שהتورה מתירה ואסרו חכמים לעשות סייג לתורה". וכן ציין את התוספות בפסחים (ע"ז, א ד"ה כבולעו) שכותב: "גבוי פסח לא רצוי להחמיר ממשום דכתיב ראשו על כרעיו".

לדעת התורה חסד אף אם קיבל את סברת הט"ז, הכוונה היא שאין חכמים יכולים לאסור דבר המפורש להיתר ולא דבר היתר שנילמד מדיוק בלשון התורה.

לסיום בירור זה נוסיף שהتورה חסד הוכיח מתוספות (חולין י"ב, א ד"ה פסח) שלא כת"ז. התוספות כתוב שלא פריך מבשר תאווה לר"מ משום שנראה דלא חייב ר"מ למייעוטא אלא מדרבנן. הקשה התורה חסד לדעת הט"ז שפיר הוא מוציא הגمرا למיפרק מבשר התאווה וציין שכן העיר בשער המלך (הלי יסוה"ת פ"ה). לפי הסברנו בט"ז אפשר לדחות את הקושיא משום שאם התורה לא הייתה מתירה אתבשר התאווה, היינו טועים בדיון וחושבים שהבשר עדין אסור ולכן אין ראייה מן היתר שאין שום חשש לתקלה.

בירור ב

ו.

חכמים השתדלו שתקנותיהם תהיינה דומות לדיני התורה.

ככל למדנו: "כל דתיקון רבונו כעין דאוריתא תיקון", (פסחים ל, ב). אלא שלפעמים מצאו חז"ל לנכון לסתות מכלל זה. במקרה שחכמים חשו שהוא יבוא להקל בגזירותם, הם החמירו יותר מדין תורה, כאמור הגדרא בעירובין (ע"ז, א): "חכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר מדין תורה".

זאת ועוד: ממן הראייה זצ"ל חידש שבמקומות שחוז"ל חשו שהוא תקנות תיחסב במשך הזמן בטעות כאילו היא ממש מן התורה, אזי במקרה שכזה, חז"ל עשו היכר בכך שפרט מסוים בתקנות יחרוג מהדמיון לדיני התורה. ב"מצות ראה" (סימן תרפ"ח סעיף א) כתוב הרב זצ"ל על פי הרמב"ם (הלכות ממרים פרק ב, ט) שמכל "בלתוסיפ" הוא שלא יקבע חכמים דבריהם כשל תורה, "ולכן ראו חכמים לעשות היכר במצוה דבריהם שייהי ניכר שאין מן התורה". לדענו זו הסיבה שאשר חז"ל תיקנו את פורים הם קבעו שלא בכל המקומות יחגגו באותו העת, אלא חלק יחגגו ביום י"ד וחלק ביום ט"ו וזה יהיה היכר, מושם שחלוקת שכזו אינה נמצאת בשום מועד מן התורה. אומנם כאשר חז"ל באו לקבוע את קנה המידה לחלוקת בין המקומות, הם בחרו בקנה מידה כעין דאוריתא, בעניין גאות קרקע, היינו בין ערים המוקפות חומה לערים שאין מוקפות. (נראה שהחנוכה לא היה חשש שראה כחג מן התורה משום שנמשך שמנה ימים ובכך שונה ממועדי התורה. כאן טמונה תשובה נוספת לשאלת הבית יוסף: מודיע נקבע שמנה ימים הרי נס השמן היה רק שבעה ימים! התשובה היא שהיום השmani נקבע לשם היכר).

ז. נלענ"ד לבאר את דברי התוספות שיובאו להלן, לאור דברי הרב זצ"ל.

במסכתקידושין (ג, א) הביאה הגדרא דרש הקובעת שדין אתרוג כירק לעניין מעשר "מה ירך דרכו ליגדל על כל מים ובעשת לקייטתו עישורו, אף אתרוג דרכו ליגדל על כל מים ובעשת לקייטתו עישורו". בגדרא (ראש השנה י"ב) הובא הפסוק שהוא המקור לדרשה. התוספות בקידושין (ג, א ד"ה "מה ירך") היקשו הרי מעשר ירך הוא מדרבנן ואם כן איך עושים בנין אב בדבר שהוא דרבנן? תירץ ר"י שהדרשה מן הפסוק היא לעניין שביעית, שם הדיון נהוג מן התורה גם בירקות, ומדרשת הפסוקanno למדים שיש הבדל בין פירות לבין ירקות לעניין הקביעת מה נחשב שגדל שביעית ומה לא, ומסתבר לחוז"ל שדין האתרוג כדין

הailנות, כיון שדין האתrogate זהה לאילן לעניין ערלה ורבעי. כאשר חז"ל תיקנו את המעשר בירקות, הם תיקנו כעין דאוריתא ושמרו על הבדיקה בפרטיה הדין בין ailנות ובין ירקות. אולם לעניין מעשר חז"ל היישו את דין האתrogate דוקא לירק ולא לאילן. כלשון התוספות: "ומכל מקום לעניין מעשר שהוא דרבנן תקנו חכמים אחר לקיטתו עישורו הוואיל וגדל על כל מים".

דברי התוספות לכוארה תמהים מאד, מודיע לא הושאר האתrogate בין ailנות, אומנם האתrogate דומה לירקות בכך שהוא זוקק להשקה אדם ואינו יכול להסתפק במים הגשמיים, אולם הרי לעניין דין התורה בשבייעית, הרי לא התחשבו בעובדה זו ומדווע כן להתחשב בכך לעניין מעשר? לכן נלענ"ד לבאר את דברי התוספות על פי העיקרונו שכותב הראייה זצ"ל, ככלומר שחכמים רצו לעשות היכר במעשר דרבנן, כדי שלא יטעו לחשוב שהוא מן התורה. לכן חז"ל כאשר תיקנו את דין מעשר דרבנן בירקות ופיריות הפטוריות מן התורה, שיינו בפרט אחד מהדמיון למעשר התורה, האתrogate ניבחר לשמש כהיכר משום דימויו לירק בכך שהוא זוקק להשקה בידי אדם.

ח. נחלקו תנאים האם דין דברי סופרים מדיני התורה. ככלומר, מכיוון שחז"ל תיקנו את גזירותיהם באופן הדומה לתורה, או במקרה שנפל ספק בפרט מתקנת חז"ל, האם נוכל לפрост את הספק מتوزע השוואה לדין התורה או שלא ניתן לפрост. ההלכה היא כרבי אליעזר שאין ללימוד מדין התורה (תוספთא טבול يوم פרק א, רמב"ם הלכות אבות הטומאות ז, ז). נראה לנו"ד שלמרות שכל דתיקון רבנן כעין דאוריתא תיקון, בכל אופן הטעם של ההלכה שלא למדוד מדין התורה על תקנת חכמים, הוא כפי שהובא לעיל מטעם שלפעמים חכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר מדין תורה, או מהטעם שהובא לעיל, שחז"ל עשו היכר בתקנתם כדי שלא יטעו לראות בתקנת חכמים כאילו היא מן התורה.

ט. תוספות במסכת קידושין (י, ב ד"ה "זו ... בתרומה") כתבו: "והרדר"ם פירש דה"ק, מה שפהה כנענית שאין ביאתה מאכילתה מן התורה, כספה מאכילתה אפילו מדרבן, זו שביאתה מאכילתה מן התורה, אינו דין ש כספה מאכילתה אפילו מדרבן". ככלומר התנא הסיק מדין התורה על גזירות חכמים.

ナルענ"ד שאין לדבר סתירה מההלכה שהזוכה לעיל, שאין למדדים מדין תורה על דין חכמים, משום שבמקרה דין אין את הסברא שעולמים

לחשוב שהגזרה היא מן התורה. גם אין את הצורך לעשות חיזוק לתקנת חז"ל, משום@email שמדובר בהשוואה של התנא הוא הסיק שהזיל כלל לא גזרו על האروسה להמנע מأكلתה תרומה.

בירור ג

"אם כן נתת דבריך לשוערין": האם נאמר ביחס לדברי חכמים או אפילו ביחס לדיני התורה?

תוספות (קידושין י"א, א ד"ה שכון אשה) הקשו על פירוש רש"י בדעת בית שמאי, ממנה משמע שבמקרים מסוימים (כגון אשה שלא ראתה כמה כסף היא קיבלה לשם תחולת הקידושין) אין שיעור קבוע לשיעור המיעוט של כסף הקידושין, ולכן בכלל מקרה של אשה עשרה, כפי התייחסותה אל הכספי, כך יהיה שיעור הכספי המיעוט של הקידושין. על זה הקשו תוספות: אם כן נתת דבריך לשוערין?

קושית התוספות טוענה בירור. אומנם חכמים קבעו בתקנותיהם שעור אחד לכולם, אולם התוספות עוסקת בדיון תורה (שיעור כסף הקידושין) ומניין שהتورה אינה נוטנת בדבריה לשוערין? ראייה לקושיא על התוספות אפשר להביא מהשיעור של איסור השתייה ביום הכיפורים שהוא כמלוא לוגמיו של האדם השותה ושיעור זה משתנה מאדם לאדם!

להלן מספר מקומות שהזכיר בהם שאין נתינת דברים לשוערין:

1. משנה שביעית (ב, א) ביחס לאיסור חכמים שלאחרוש בפרק זמן לפני שנת השmittה.

2. גمرا שבת (לי"ה, ב) ביחס לתקנת חכמים לתקוע לפני כניסה הכנסת השבת.

3. גمرا מגילה (י"ח, ב) מהי השהייה המהווה הפסק בקריאת המגילה. קריאת המגילה אינה חובה מן התורה (אם כי היא מדברי קבלה-עין שוויית בנין שלמה סימנו נה). מסתבר שקביעה מה נחשב כשייה באמצעות קריאת המגילה היא מדרבן (השווה להלן 6).

4. גمرا גיטין (י"ד, א) ביחס לkanin "מעמד שלושתם" שתוקן על ידי חכמים.

5. גمرا בבא בתרא (כ"ט, א) דין חזקת שלוש שנים – דין שחכמים קבעו על סמך התנהגות בני אדם. גם אם היה זה דין תורה נראה שאין

לلمוד ממנו למקומות אחרים, כגון כספ' הקידושין, משום שכל דין החזקה – מטרתו לפרט את הספק של מי הקרקע ואם אצל כל אחד יהיה שיעור שונה, לא הועלנו מאומה.

6. גمرا חולין (ט, א, ל"ב, א) מהו משך השהייה באמצעות השחיטה הפורסלת את השחיטה. נראה לענין, שאף אם פסול השהייה הוא מן התורה, התורה מסירה לחכמים את הסמכות להעריך מהו משך הזמן הפורסל את השחיטה ולכנן בגמרה הובאו הצעות שונות להגדרת משך הזמן וההצעות לא הסתמכו על דרישות מן התורה. (השוואה דין חול המועד שלפי הראשונים רבים הוא מן התורה והתורה מסירה לשיקול דעת חכמים אילו מלאכות לאסור ואילו להתריר – ראה בית יוסף או"ח סימן תקליל ובמשנה ברורה, שם ס"ק א. אין להביא ראייה בדברי רב זира, ראש השנה י"ג, א: "כל מידות חכמים כן הוא. ארבעים סאה הוא טובל. ארבעים סאה חסר קורתוב אינו יכול לטבול" וגוי, משום שלדעת ערוץ השלחן, יו"ד סימן ר"א ס"ק ו, הכוונה להלכה למשה מסיני שנמסרה לנו על ידי חכמים).

"יא. התוספות הביאו ראייה לכך שאין קבועים דבר לשיעוריין, מסווגיות גיטין וביבא בתרא שהובאו לעיל, וכאמור בסוגיות שם משמע שעסקו בדיון דרבנן ואילו בסוגיות קידושין עסקו בדיון תורה ולפיכך צריך להבין את קושית התוספות?

תוספות הרاء"ש (בקידושין י"א, א ד"ה אלא מעתה) הקשה אף הוא כקושיות התוספות על רשיי: "אם כן נתת דבריך לשיעוריים?" ותירץ "זהאי לא חשיב לשיעוריים כיון דבדינר כולם שותה, דאין מתקדשות בלילה או על ידי שליח בפחות מדינר". כוונתו: שבמקרה שהאשה אינה רואה את כספ' הקידושין, אזי אומנם לכל אשה יש שיעור אחר לכיסף קידושה, אולם יש להם מכנה משותף והוא שבפחות מדינר אף אחת לא תוכל להתקדש.لاقאורה הדברים תמורה מאד משום שלמרות אותו מכנה משותף, הרי בפועל לכל אשה יש שיעור שונה ואם כן נתת דבריך לשיעוריין?

ナルענ"ד בדעת תוספות הרاء"ש שמכיוון שאנו עוסקים בדיון תורה, יכולה להיות נתינה לשיעוריים וקושיתו על רשיי לא הייתה עצם הדיון אלא מלשון המשנה. אם לכל אשה יש שיעור שונה, כיצד כתבה המשנה בהכללה שהאשה מתקדשת בדיינר? על כך תירץ תוספות הרاء"ש שהמשנה לא בא באה ללמד מהו השיעור שהאשה מתקדשת בו, אלא מהו השיעור שפחות ממנו

לא חלים הקידושין וכאן באה ההכללה: בדין, משום שבפחות מדינר לדעת בית שmai אף אשה לא תוכל להתקדש.

עתה נראה שגם קשיית התוספות על רשיי לא הייתה אלא מלשון המשנה, וכך סרה מלאיה הקשייה על דברי התוספות.

נוסיף שהרב"א (קידושין י"א, א ד"ה וכלא), משמע שסובר כנ"ל, שהשאלה: "נתת דבריך לשיעורין" היא על המשנה מדוע כתבה בהכללה כאשר הדין אינו אחיד לכל אשה. ווזיל הרב"א בעניין השיעור המיזער לדין מודה במקצת: "ואית כסוף כל זה וכל דעתך להו לאיני אמר, כדאמרינו לך גבי פרוטה, אי' נתת דבריך לשיעורין, דבמקומות שחווב לך מطبع כסוף פחות ממעה, תהיה ג"כ הטענה שנים מהו, ומתני' דהטענה שתี้ כסוף דהינו מעין כלל הכל מקומות". אולם הריטב"א (קידושין י"א ד"ה גمرا מ"ט דב"ש) נראה לכורה שסובר שגם התורה אינה נותנת דבריה לשיעורים ודלא כי שנכתב לעיל. הריטב"א כתב לעניין כסוף הקידושין: "אי' נתת דבריך לשיעורין ועוד אמר קתני מתניתין בדין, שהרי אין לדבר קיצבא אלא כל חזא וחדא יצא לפי קפדנותא". נראה לחזור מהו הטעם שאין נתינת דברים לשיעורים: א. האם הטעם הוא משום שהדין צריך להיות אחיד וקבע אצל כל אחד. ב. או שהטעם הוא שאם הדין ניתנן לשיעורים אז הדבר מונע את האפשרות להכריע בדיון של בני אדם רבים. נפקא מינה לחקירה תהיה כשהדין תלוי רק בדברים מוחלטים כגון מלאו לגמיו של כל אדם. לפי אפשרות א: הדין אינו אחיד והדבר נחשב כנתינה לשיעורים. ואילו לפי אפשרות ב: ניתן להגעה אצל כל אדם להגדירה מוחלטת ולכן אין זה בגדר נתינה לשיעורים. מסתבר שגם אם נאמר שבדין תורה אפשר לתת דבר לשיעורים, הכוונה רק מבחינות אפשרות א של החקירה, אולם אם לא נוכל לקבוע להרבה בני אדם מהי הגדרתם ההלכתית, אז מסתבר שגם ביחס לדין תורה נאמר שאין נתינה לשיעורים. הריטב"א נראה סובר שכאשר הגדרת כסוף קידושין תלויה בגורמים נפשיים ורגשיים, כאמור התייחסות כל אשה אל ערך הכספי, אז לא ניתן להגעה לקביעה ברורה וחד-משמעות, ולכן שאל: נתת דבריך לשיעורי?!

יתכן שזו גם דעתו של התוספות (שקייםתו על רשיי הובאה לעיל). לפי זה זכינו להבין מדוע התוספות הביא ראיות מהסוגיות בגייטין ובבא בתרא ולא משאר הסוגיות שהובאו לעיל. הסיבה היא משום שרק שם הדין מותנה בגורמים סובייקטיבים. בסוגיא בגייטין: שיעור ההנהה שיש

לולה מתוך הערכתו את קפדיות המלווה. ובסוגית בבא בתרא: הערכת הקפדיות של כל אדם כאשר הוא רואה זר היושב בשדו. لكن במקרים אלו אין נתונים דבר לשוערין אפילו בדיון תורה, ואילו שאר הסוגיות שהזכיר בהם שאין נתינה לשוערין, שם הדיון מותנה בדברים הניתנים לקביעה מוחלטת, כגון משך הזמן הדרוש לחכם להגעה (מסכת חולין). במקרים אלו רק ביחס לתקנת חכמים אומרים שאין נתינת דבר לשוערין.

לסיום בירור זה נעיר שבגמרא מוויק (ג, ב) מצוטט רבינו שמעון: "אם כן נתינה תורה שיעור לכל אחד ואחד בידיו". לכוארה משמע שגם ביחס לדיני התורה חל הכלל שאין נתינה לשוערין, אולם מהמשך הגמרא ברור שהכוונה לתקנת חכמים ואכן במשנה (שביעית פ"ב, מ"א) שהיא המקור לציטוט, הנוסח הוא: "נתנת תורה לכל אחד ואחד בידיו" והכוונה לתקנת חכמים וכפי שנכתב לעיל.

ירוב ד בירור ד

בית שמאו סוברים שהאהה מתקדשת בדינר – לפי רبا (קידושין י"ב, א) הטעם הוא כדי שלא תהיינה בנות ישראל כהפרק. האם אפשר לומר שזהו דין תורה?

רש"י (ד"ה כהפרק) סובר שזו תקנת חכמים והם הפקיעו את קידושי התורה. לעומת זאת הריטב"א לא קיבל פירוש זה (בספר המקנה הסביר את נימוקו), ולדעת הריטב"א הכוונה היא דין תורה, וזה: "דאיפלו מדורייתא אוקמיה רחמנא אדינר, שהקפידה על בנות ישראל שלא יהיה כהפרק".

יש להבין לשיטה זו מהו המקור מן התורה. ברור שאין הכוונה להלכה למשה מסיני וגם לא לזרשה מן הפסוק אלא להבנת חכמים את רוח התורה. השאלה היא כיצד יש לזה תוקף דאורייתי?

לענ"ד נראה להסביר שהتورה לימד לנו שהאהה נקנית בכسط ואולם לא כתבה מהו שיעור הכספי, אלא סמוכה על חז"ל שידעו לכובו לשיעור שאליו התכוונה התורה. בדרך כלל היו חז"ל קובעים את השיעור המיזערி משום תפסת מרובה לא תפסת אלא תפסת מועט (ראש השנה ז, ב). כלומר אין אפשרות לקבוע שיעור מירבי, כי לא נדע היכן הגבול ולכן אנו מניחים שהכוונה לשיעור המיזערי. אולם במקרים שהتورה השאירה

לחז"ל את החובה להעניק מהי כוונתה בשיעור הכספי, ומайдץ אם מסתבר שם האשה מתקדש בפרוטה, הדבר עלול לגרום לתוצאות שליליות הנוגדות את רוח התורה, אזי בודאי שהتورה נתנה לחכמים את הסמכות לקבוע שהשיעור המיעידי של כסף הקידושין יהיה דינר. לקביעת חכמים במקרה זה יש תוקף דורריאתא. לדעת הריטב"א הניל ניתן גם לומר שבית הל הסוברים שאשה כנ מתקדשת בפרוטה, אינם חולקים על סמכות חכמים הניל, אלא שהם סבורים שאין לחוש שכטוצאה מקידושין בפרוטה תהיינה בנות ישראל כהפרק.

בגדרי חיוב טבל

הקדמה: לשם יצירת חיוב טבל נחוצים מספר תנאים הנמנים בפרק הראשון של מסכת מעשרות. במשנה א' מופיע הכלל של הדברים המחייבים "כל שהוא אוכל ונשמר וגדוליו מן הארץ חייב במעשרות".

משניות ב"ז מגדרות את שלב הגידול בו נקרא הפרי אוכל, "מאימת הפיירות חייבות במעשרות התאים משיבחילו וכו'" וזו עונת המעשרות ובפיה"מ לרמב"ם במשנה ה' מסביר שמעונת המעשרות נאסרו הפירות באכילת קבע מדרבן.

במשנה ה' נוסף שלב הגורן, "אייזהו גורנן למעשרות הקישואים משיפקסו וכו'... יرك הנאגד משיאגד... ב"א בمولיך לשוק אבל בمولיך לבתו אוכל ארעי עד שהוא מגיע לבתו". ומשלב זה נאסרה אף אכילת ארעי כשמוליך לשוק ואם מוליך לבתו נשאר דיןו כמעונת המעשרות.

בגמ' ב"מ דף פ"ח נוסף תנאי לחיוב והוא ראיית פni הבית או החצר. על היחס בין תנאי זה לתנאי הגורן שבמשנה ה' אמרוים דברינו.

א) בגמ' ב"מ פז: "אמר ר' ינאי אין הטבל מתחייב במעשר עד שיראה פni הבית שנאמר בעירתי הקודש מן הבית", ופרש"י – "אפילו מרחו בכרי شبשה", פni הבית – "שיכנס דרך הפתח שהוא פni הבית ולא דרך גגות וקרפיות".

"ויר' יוחנן אמר אפילו חצר קובעת שנאמר ואכלו בשעריך ושבעו, ופרש"י ונתתה ללו וגוי משעה שנכנס בשעריך".

ונמצא שחייב טבל מותנה הן במיrho או גמר מלאכה אחר בסוגי הפירות השונים וגם בכניסתו לבית, ודוקא דרךفتح הבית ולא דרך גגות וקרפיות.

ובדף פח: "מתיב מר זוטרא אייזהו גורנן למעשרות בקישואים ובدلועים משיפקסו ואמר רבוי אסי משינטיל פיקס שלhn, Mai לאו משיפקסו בשדה? לא משיפקסו בבית, Ai הci משיפקסו עד שיפקסו מיבעי ליה, Ai תני עד שיפקסו ה"א עד דגמר פיקוסייהו קמ"ל משיפקסו מכி אתחוליל פיקוסייהו".

פירוש הגמ' הוא שמר זוטרא הקשה מהמשנה פרק ראשון מעשרות מ"ה, שם מבואר שגורן המעשרות תלוי רק בפיקוס ובזה מתחייב מהתורה, וקשה לרי ינא שהתנה חיוב דוקא בראשית פנוי החבית, ותירוץ הגמ' הוא שהמשנה גם מדברת שעשה את הפיקוס **בתוכה** הבית.

"וואי בעית אימא כי קאמר ר' ינא בזיטים וענבים דלאו בני גורן נינהו אבל חטאים וטעורים גורן בהדיा כתיב ביה. והפירוש הוא שר' ינא שאמר שבית קבוע זה דוקא בזיטים וענבים, ופרש"י – "שכיוון שלא בני גורן נינהו כנישטן לבית קבועתן שאין להם קביעות אחר".

ולפי"ז קישואין ודלויען במשנה הם גם בני גורן כחטאים וטעורים ובهم אין צורך בית כדי לגרום חייב אלא עשיית הגורן בשדה היא המחייבת, וכן פירשו בתוד"ה מי לאו.

ב) בפרשימים התקשו במספר בעיות בסוגיא. ראשית לא מובנת הקושיה לרי ינא מהמשנה בעשרות כיון שלמעין במשנה נראה להיפך, שהיא מסייעת לו. בסיפה של המשנה כתוב "במה דברים אמרוים (שגורן קבוע) במוליך לשוק אבל במוליך לbijtu אוכל מהן ארעי עד שmagiu לbijtu", ומפורש שאין חייב עד שראה פנוי הבית, וכרי ינא שבית הוא המחייב, ורק מוליך לשוק אסור מסיבה כל שהוא, ואולי מדרבן, ומ"מ אין מהמשנה קושיא לרי ינא.

עוד הקשה הר"ש בעשרות על התירוץ הראשון שהעמיד במקס בבית, שזה נגד המשנה כיון שבמשנה כתוב שהגורן מחייב רק כשמוליך לשוק ומדובר בשעה את הגורן בשדה וממנה מוליך לשוק.

עוד הקשו התוס' בסוגיא, והרש"י בתשובה שס"א על המקשן מנין לו שהמשנה עוסקת בחיוב תורה, אולי רבנן אסרו אכילת ארעי אע"פ שלא היה בית.

עוד הקשה הרש"י בעשניות על מה קאי הבד"א בסיפה המכלה בין בית לשוק, אמנים הוא נמצא בסוף מ"ה אבל ישנן עוד משניות עד סוף הפרק המבוארות הגדירות שונות של גמר מלאכה לפי סוג הפירוט השוניים, ואם החילוק בין שוק לבית מוסב על כל המשניות היה צריך להיות או בתחילת מ"ה או בסוף הפרק. ונבאר בעיה את שיטות הראשוניים בסוגיא

ג) ברא"ש בפירושו למשניות פירש את התירוץ הראשון כך: לעולם אין

חייב בגורען בלי ראיית פני הבית, אבל מדובר במשנה שיש בבית בשדה שבו עושה את הגורען בנוסף לבתו הקבוע, ולכן מוליך לשוק נאסר מיד כיון שראה את פה"ב בשדה, ומוליך לבתו אוכל ארעי עד שmag'ע לבתו ע"פ שראה את פה"ב **שבשזה** היות שטטרתו הסופית היא הבית שדר בו וכן אין הבית בשדה אוסר.

ולדבריו זהו עיקר החידוש במשנה, שאפשר שהפירוט יראו את פה"ב ואף על פי כן לא יתחייבו כי אין זה ביתו הסופי.

והביא ראייה לדבריו ממשנת המעלה פירות ליהודה (פרק ב' מ"ג) ושם ע"פ שעובר דרך בתים רבים בדרכו ליהודה מותר בפירות עד שmag'ע למקום שאליו הולך, והnymok הוא שבית אינו קובל כשיין רצונו שייהה זה הבית האחרון ודעתו להוליך לבית נוסף, וכשmag'ע ליהודה זהו ביתו הסופי.

יוצא לדבריו ששוק ובית אינם בדוקא ואין בהולכתו לשוק מעשה חיובי של גמר מלאכה, אלא הם ביטוי לרצון בעה"ב שהפירוט יקבעו בבית מסוים, או בביתו בשדה או בביתו הקבוע.

והנה בהו"א הבינה הגמי שהמשנה עוסקת בדאוריתא ולא יכולה לתרץ שהמשנה עוסקת באיסור דרבנן, וצ"ל שסביר כתוד"ה Mai לאו שפירש שאפילו מדרבן גמר מלאכה בלבד לא מחייב אלא בצרוף אחד מהשנה דברים הקובעים שנשנו בפ"ז ממושרות, וכך מפורש גם בתוס' הרא"ש בסוגיא.

וקושיית הגמי הייתה מהרישה של המשנה מדוע מוליך לשוק נאסר מיד, ומהסיפה הבינה הגמי שאין ראייה לר' ינא כי אפשר לומר שתהליך גמר המלאכה לא הסתויים כל עוד הוא מוליך לבתו, והבית מתפרק חלק מתהליך גמר המלאכה ולא כדי ינא שבית אסור מגזירות הכתוב. ומפורש הדבר בתוס' ר' פרץ שם, וכיון זהה הגור"א קוטל בתשובה על תפוזים המיצאים לחו"ל (נדפסה בקובץ חידות ובמשנת ר' אהרן).

וברייטב"א בב"מ מפרש קרא"ש שיש שני בתים, אלא שתלה את ההסבר בירושלמי אחרי שבבבלי נשאר בצ"ע, ומסביר שהבית בשדה הוא בית גroud ולכן במוליך לבית אינו קובל, אבל אם מוליך לשוק כיון שאין בית אחר שיקבע גם בית גroud קובל, ואין זה כהסביר הרא"ש שהכל תלוי בכוונתו.

אבל מה שתלה בירושלמי צ"ע שלכאורה בירושלמי מפורש להיפך.

ד) בירושלמי על המשנה במעשרות הקשה "מה בין מוליך לשוק למוליך לבתו" ותירץ "בשעה שהוא מוליך לבתו בדעתו הדבר תלוי המוליך לשוק לא בדעתו הדבר תלוי אלא בדעת ל��חות שמא ימצא ל��חות ויטבלו".

מפרשיו הירושלמי הסבירו שהקושיה היא מה החלוק בין מוליך לשוק למוליך לבית והתיירוץ הוא שمولיך לשוק תלוי בkekhot והוא כמכר הקובע מדרבן ונאסר.

ויש שפירשו שהקושיה היא מדוע נאסר כבר ברגע שהחלה תחוליה לשוק ולא כאשר כבר הגיע לשם. והתיירוץ הוא שתלויה בkekhot שיזדמנו לו בדרך, וכך פירש ברא"ש כת"י.

עכ"פ הירושלמי לא הזכיר כלל בית כתנאי לחיוב, ומайдך הזכירkekhot כנימוק Machiv, ולכן נראה שהחייב הוא מדרבן מטעם מכך או עצם חשיבות ההלכה לשוק, וצ"ע איך הבין הריטב"א שיש בית, ואולי היה לה גירסה אחרת.

אבל ברא"ש קשה הייתה שמהד הביא את הסבר הסוגיא בב"מ המעדיד את המשנה בבית ומайдך הביא את הירושלמי המפרש את המשנה בדרבן ולא העיר שסתורים זה את זה. ואפשר בדעתו שהביא את הסבר הסוגיא בבבלי כדי לתרץ את המשנה אבל לדינא אינו שולל את האפשרות שהיה חייב במוליך לשוק גם בלי בית, וכירושלמי.

והנה הגרא"א קווטר בתשובתו הנ"ל כתב בדעת הרא"ש והריטב"א שתפוזים שנארזו בבית אריזה (שלא נחשב כבית הקובע כי אין גרים שם), ונשלחים ממש לשוק לא נאסרו באכילת ארעוי אפילו מדרבן כי לא הייתה ראיית פני הבית.

ולדברינו, בדעת הרא"ש נראה לא כך, וכן בriterv"א לדינא יש להסתפק, אחרי שבבבלי נשאר בצ"ע והבנתו בירושלמי לא توامة את גירסת הספרים.

ה) בראש"א בתשובה שס"א פירש אחרת את הסוגיא. בתחילת התשובה הביא את כללי החיוב; בית הקובע מה"ת, וגמר מלאכה בלי בית האסור באכילת קבוע מדרבן, וככתב ז"ל: "אבל אם מוליך לשוק אסור אפילו באכילת ארעוי ומדרבן וכדתנן במס' מעשרות איזהו גורן בד"א במוליך לשוק".

וכאן נראה שפסק ע"פ הירושלמי שיש מקור לחיוב דרבנן בمولיך לשוק גם בלי שראה את פניו הבית.

ומאידך בהמשך התשובה מסביר את קושית מר זוטרא בבבלי, זו"ל: והוא דמותיב נמי מר זוטרא מדותנן איזהו גורן למעשר, בקשואין ובדלוין משיפקסו הכי נמי קא מותיב דאי מדאוריותא בשדה לא קבוע מעשר היכי מחMRI עלייהו תרתי לחייב שאינו חייב כחייב ולעשות שאינו קבוע קבוע דהא אפילו לאכילת ארעى קאמר וכדעתן התם פ"א איזהו גורן למעשר ... בד"א בمولיך לשוק אבל לבתו אוכל מהן ארעى עד שmagiu לבתו, אלמא בمولיך לשוק אפילו ארעى אסור". ובחידושים מבואר שעשו את שאינו חייב כחייב פירשו גורת רבנן על ירכות.

והקושיה לדבריו היא שאפשר כעיקרון לקבל שהמשנה עוסקת בחיוב דרבנן, ולא כתוס', אך זה אפשרי רק אם חייב מה"ת בשדה, אך אם החיוב מה"ת הוא רק בבית מדוע אסור באכילת ארעى כשחזרים שני הגורמים המחייבים – הקישואים בעצםם פטורים מה"ת, ואין גורם קבוע כי הגורן בשדה.

וأت התירוץ לא ביאר, אבל כשמתרצת הגמ' את המשנה בבית ההבנה הפושאה היא כרא"ש ושוב אין מקור לחיוב בمولיך לשוק בלי בית, וזה סותר לתחילת התשובה.

ובביעוב הדברים אפשר לומר ששסמן עצמו על הירושלמי אף שלא ביאר זאת ועל פיו פסק שחייב מדרבנן בمولיך לשוק, ואח"כ ביאר את הסוגיא בבבלי אף שלא הוציא ממנו מקור. אבל בגר"א מצאו שהשתמש בהסביר הרשב"א בסוגיא כמקור לדין מוליך לשוק קבוע דרבנן.

ו) ברמב"ם פ"ג ממעשר הלכה א-ב פסק את המשנה במעשרות זו"ל "ומשתיגמר מלאכתן אסור לאכול מהן ארעى, בד"א בגומר פרוטתו למכרן בשוק אבל אם הייתה כוונתו להוליכן בבית הרי זה מותר לאכול מהן ארעى אחר שנגמרה מלאכתן עד שיקבעו למעשה" עכ"ל.

הרי שפסק את המשנה כפושאה בלי בית. וצריך ביאור מנין המקור לפסק. ואפשר שפסק כאוקימחת הירושלמי נגד הבבלי וכן נראה מהכ"מ שהעתיק על אתר את הירושלמי.

אבל בביאור הגר"א על יו"ד סימן של"א ס"ק קל"ד נראה דוקא מביא מקור מהבבלי לרמב"ם וainoz מזכיר כלל את הירושלמי והדברים צרייכים באור, שהרי לפי תירוץ הגמ' משמע, שצורך בית אף כשמוליך

לשוק כאמור. באות ב'. והנה הגר"א בנה את דבריו על תשובה הרשב"א הניל' משום שברשב"א בהסביר קושית מר זוטרא מונח היסוד שאפשר לפרש את דין מוליך לשוק כקביעות דרבנן אלא שלא' ינאי זה מוקשה והגר"א מוכיח שלمسקנא יסוד זה קיים והוא המקור לרמב"ם.

וז"ל בסוף הדיבור: "וזה שפרק גמי הא לוקח חייב ומה שפרק ממ"ש משיפקסו כי פירש הרשב"א כיון דמדאוריתא פטור למגמי היאך מהחייב רבנן אפילו ארעי, ואף דעתן במתניתין בד"א במוליך לשוק כי והיאך מספקא למגמי ניל' דמספקא להו אם ממ"ש בד"א קאי אcolaה מתניתין או אסיפה אירק, ומיהו בمسקנא קאי אcolaה מתניתין וכל השקלא וטריא שם בדאוריתא ולכן השמיטה הרמב"ם"...

ובאור דבריו הוא שבתחילת מביא את הסבר הרשב"א במר זוטרא שהקשה איך עשו אינו קבוע ואשרו אכילת ארעי בשם'ת פטור בשדה אלא ע"כ שגורן בשדה מהחייבת מה'ת.

והקשה עליו שמהסיפה מוכח להיפך, שנאסר מטעם מוליך לשוק וזו הסיבה שקובע. ולכן מחדש הגר"א שמר זוטרא פירש שהבד"א קאי ריק על דין יرك הנאגד משיאגד בסיפה והkowskiיה היא רק מהירושא שנאסר באրעי אף שאינו מוליך לשוק. ומונחתת כאן עוד הנחה, שמסיפה אין קושיה גם לרי' ינאי כי אותה ניתן להסביר מדין קביעות דרבנן.

ובתירוץ מעמידה הגמי את הרישוא בית, ובעיקרונו היה ניתן להסביר את הסיפה בהסביר דרבנן שהרי גם ר' ינאי לא חלק על עיקרונו מוליך לשוק קבוע, אלא שלא מסתבר שהרישוא בדבר בדאוריתא והסיפה בדרבנן ולכן למסקנא קאי הבד"א על כל המשנה. נמצא שהסוגיא עוסקת בחיוב דאוריתא אבל לדינה גם מוליך לשוק מהייב בלי בית זהה פשוט נכוון במשנה שלא נשלל בתירוץ. ולכן הוצאה מכאן הגר"א מקור לרמב"ם.

ועדיין יש להבין מה אילץ את המקשן לפרש כך את המשנה ומתווך כך להקשות לר' ינאי הרוי הפשטות היא שהבד"א קאי גם על הרישוא ובגר"א סתם ולא פירש. ואפשר שהתקשה בקשיות הרשי'ש מדוע הבד"א מובה בסוף משנה ה', היה צריך לבוא או בתחילתה כהקדמה לכל המקרים או בסוף הפרק ואז היה מובן שהכל מוסב על כל המקרים, ומכך שמובה רק על דין ירכ הנאגד מוכח שקיי רק עליו. אמן עדין צריך סברא פנימית בהבנת התנאה לחלק בין המקרים, ובתורת זרעים הסביר ולא נתחוורו לי דבריו, וצ"ע בזה.

גַּפְתָּלִי שִׁימְרוֹן

הַפְּהָנוֹן

בְּזֻמְינִית־הָזֶד	בְּדַד
וְשִׁתְיקַת עֲולָמוֹת	עִם אֱלֹקִיו
יְכוֹן	לְעַמּוֹ – נֶפְשָׁו
וַיַּחֲלֹל	לְצִיּוֹן וְאֹורֵ יְהָה – כְּמִיחָתוֹ.
לְהַאֲרָתָ מְחַשְּׁבֵי – אָרֶץ	וַיַּפְלֵל
וְתִקְוַתָּ עָם – תִקְוֹת – עֲולָם	וַיַּזְעַק
לְשָׁלוֹם – מְרוֹמִים	תִּמְצִית לְשָׁד – נֶפְשׁ – דָּרוֹת
גַּם בָּאָרֶץ יְחַלֵּל	וְדָמֵי – נְשָׂמְתָאָוָם
שְׁלוֹם (ירוז)שְׁלִים	בְּדָמֵיו גָּגָעוּ
לְבָנִי אִישׁ תָּם	וְקָנָה גָּדוֹלה קָנָא
עַלְיוֹן יִגְלָה	לְטַלְלֵי־אֹר – חָסֵד
אוֹר ...	עַלִּי – נֶפְשׁוֹת – עִם כְּמָהִים
וְטוֹב ...	יַוְרָעָפוּ
וְכָבוֹד ...	וְחַלְבִּיכָּם וְדָמָם
הַשְּׁם.	עַלִּי – מְזֻבָּח – חַיִים יוֹקָדְשׁוּ וַיְהִי לְאֹתָהּ תְּעוֹ חַיִים, מִמְקוֹרוֹ בָּרוּךְ פָּבֹז ה' מִמְקוֹמוֹ.

נדבי מקרה

הרבי ישעיהו ח. הדרי / פרשיות ודרשיות המלך ביום הקהיל

ר' זאב חנוך אROLICH / על יתיתו ונפילתו של ירבעם בן נבט
הרבי דעואל בסוק / פירוש הרמב"ם ורס"ג לפרשת "הראני נא את כבודך"
הרבי שמואל דRELICH / מנהיגות – משה המנהיג
הרבי מאיר טויבר / בקש יעקב לישב בשלוה
הרבי בנימין יגר / יריחו - שלום בישראל!
ר' רפאל יעקובי / קורח – חטא(ים) וアイידיאולוגיה
ד"ר יעקב נדל / אהרון הכהן – דרך חלופית בהנהגה
הרבי אפרים עפגין / על מהות השמן

א. בנו יעקב / מעליין בקדוש

הרב ישעיהו ח. הדרי

"בזמן שאין מלך, קורא אותה גזול שבצבור ככהן גדול".

פרשיות ודרישות המלך ביום הקהל¹

עניןיה של מצות הקהל זוכים לבירורים מתרבים והולכים, ונראה מאז שפרשת השמייטה הפכה למשמעות.²

בתוך החלקים המרכזיים מצוה זו, מתייחדת השאלה במה הייתה הקריאה, זו שעליה נאמר "תקרא את התורה הזאת באזיניהם". הן אותה קריאה שהיתה חובה, והן זו – אם אכן הייתה – שהיא רשות.

במדרש ההלכה, בספריו, נדרשת הוראה כללית: אין קורין בהקהל אלא

1. מקורו של בטוי זה בא ביחס למונולוג תורה: "יום הקהל" – דברים ט, י, ד. יט, טז. והשווא דברים ד, י: הקהל לי את העם. דברים לא, יב: הקהל את העם. ועי' "חיזון המקרא" ח"א 171. "חקר זמנים" ח"א עמ' רנו. הסבתו של הבטווי למעמד הקהל בחג הסוכות באה ע"י הרמב"ם, הלכות חגיגת פ"ג ה"ז. ראה מה שנמסר בשמו של הגראייה הרצוג ב"מעיינות" בעמ' 55; להלן הערא 41. עמד ע"כ בהדגשה מיוחדת ואופיינית ב"פחד-יצחק" אגרות ומכתבים עמ' קנו.

2. אמנים תלות זו בין שמייטה להקהל לא הובלטה במפורש. על הסברא שהקהל תלוי בשמייטה, ובזמן שהיא נהגת מדרבען אף דינו של הקהל מדרבען, ראה קובץ "הקהל" (מהדורות תש"ז) עמ' ט, מטו, סז. חז"א שביעית ס' ג, ס"ב, ט"ז. אנצי. תלמודית "הקהל" הערא 21. "שפתי צדיק" פ' וילך אותן זו.

הראשון בתקופה האחרונה, שסדר את החומר ההלכתי בצורה מרכזות, היה האדר"ת: "זכר למקדש", בשלבי שמייטת תרמ"ט. (במהדורות נוספות נוספה בקובץ "הקהל" במצאי שביעית, תש"ו; תשל"ג). לחוברת זו מתייחסת כמובן הערת ה"חיזון איש" הנזכרת בקובץ אגרותיו ס' רי. ועי' "ועל עלי דעתך" בעמ' 118. הרב רשי"ז זיין "לאור ההלכה" עמ' קל"ה-קמ"ה, ומהamar הוא נראה היסוד לערך "הקהל" באנציא. תלמודית קרן י. "זמן", תש"א, הרב רמייל זק"ש. עיר הקודש והמקדש, ח"ד פט"ו – הרב י. מ. טיקוצ'ינסקי. "תפליות" שנה ו', תש"ג. הרב ש. גורן "מצות הקהל לאור ההלכה" הופיע לראשונה ב"מחניכים" מ, ימים נוראים תש"ז, ונודפס מחדש בספר "תורת המועדים". הרב א. הילבץ, חקי זמינים ח"א. "תורה שבע"פ" ט"ו, תשל"ג – הרב מ.צ. נריה. על הצדדים ההיסטוריה-מחקרים ראה "מחניכים" מ ושם על "הקהל" האחרון בימי בית שני, וראה עוד ספר המועדים, סוכות הוצאה "דברי" עמ' 210. ש. ספראי, העליה לרגל בימי בית שני עמ' 190-198. "שמיטה" הוצאה "אמנה" תשל"ג עמ' 112. זאב ח. ארליך, לבורר ההבדלים בין ממלכת ישראל לממלכת יהודה בימי ירבעם בן נבט, בתוך ספר י. לסלוי, עמ' 216-235. הניל, הקהל של ירבעם, "כתלנו" יב תשמ"ז 361-381. "ויעש ירבעם", "כתלנו" יג, עמ' 358-364. "כתלנו" יד, עמ' 315.

במשנה-תורה³. במשנה⁴ שהובאה אף להלכה⁵ נזכרים שלושה חלקים ביחס לקריאה: מתחילה ספר דברים עד סוף הפרשה הראשונה של קריאת-שמע, דברים א, א – ו, ט. "ויהי אם שמע" דברים יא, יג – יא, כב. "עשר תעשר" עד סוף קללות וברכות, דברים יד, כב – כח, סט. סדר זה של הקריאה בدلוגים בספר דברים, הוא ודאי בעל משמעות ומכoon בנגד המטרות שאמורה מצות הקהל להשיג. העיוון דלהלן מכון בנגד מטרות אלו שנזכרו בדברי התורה, ונדונו בדרשות חז"ל ובنمוקי הראשונים והאחרונים.

בתורה עצמה נתפרשה המגמה "למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ד' א' ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת. ובניהם אשר לא ידעו ישמעו ולמדו ליראה את ד' א'"⁶. אמנים מדרשת הגמרא הן בבבלי והן בירושלים עולה משימה נוספת שניצפתה מעולי הרוגל המתקhalbם במקומות השמיים. למען ילמדו (בעצם), קרי ביה – למען ילמדו (את האחרים)⁷. קהל עולי הרוגל הפך לחבורה גדולה של לומדים ומלמדים⁸. אצל הרמב"ם באו הדברים בהרחבה, בהטעמה ובפרט: "לקרות באזיניהם מן התורה פרשיות שהן מזרזות אותם למצות ומחזקות ידיהם בדת האמת וכו', חייבים להכין ולהකשב אוזם לשמע באימה וביראה וגילה ברעדה כיום שתנה בו בסיני, אפילו חכמים גדולים שיודעים כל התורה יכולה חיבין לשמע בכוונה גדולה יותרה, וכי שיאינו יכול לשמעו מכון לבו לקריאה זו

3. ספרי פרשת שופטים, וראה ב"התורה והמצווה" למלב"ס ו"בתורה-תמיימה" דברים יז אות צג.

4. סוטה מא, ע"א.

5. רמב"ס חגינה פ"ג ה"ג. אמנים בתוספתא נזכרת דעת רבינו שלא כוללת את קריית החלק הראשון של ספר דברים. לעומת שיטת הרמב"ס, לפיה כלולה פרשת המלך בתוך קריית החלק השלישי, קבוע רשיי סדר אחר: לאחר "עשר תעשר" מצלג ל"כ" תכלת לעשר" וברכות וקללות ומשם חזור למפרע וקורא "אשימה עלי מלך". על גרטתו של הרמב"ס בסוגייה עמד ב"לחם משנה". ראה עוד באנו. תלמודית: הקהל הערתא 94, 97.

6. דברים לא, יב-יג, והשוואה "קדמוניות היהודים" (ספר רביעי פ"ח) "באופן כזה לא יחתטו לעולם ולא יוכל לומר שלא ידעו את המצווה במצות". (ראה "בינה במקרא" עמ' 20).

7. הלימוד מפסוק זה, השיק במקורו לחגיגת ההקהל משתיך ע"פ גורה שוה לכל עליות رجالים. חגיגה ג, ע"א ושם בירושלים ע"פ פרוש "קורבן העדה", וברמב"ס חגיגה פ"ב ה"א, שבנטחו המיעוד פרש את צורת הלימוד מהפסוק: שכל המצווה ללימוד מצווה למד.

8. על לימוד פטייבי ואקטיבי ראה תוספות ב"ב כא, ע"א ד"ה כי מצוין, ובקובץ תושבע"פ טו, עמי קלד-קהלה.

שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת. ויראה עצמו כאילו עתה נצטווה בה ומפני הגבורה שומעה, שהמלך שליח הוא להשמע דבריו הא-ל".⁹

בעקבות הרמב"ם כתוב בעל ספר ה"חינוך"¹⁰ "כל עיקרנו של עם ישראל היא התורה ובה יפרדו מכל אומה ולשון להיות זוכים לחיה עד תענוג נצחין שאין למעלה ממנו בנבראים, ע"כ בהיות כל עיקרנו בה ראוי שיקhalbו הכל ביחיד בזמן אחד מן הזמנים לשמע דבריה. ולהיות הקול יוצא מתוך כל העם אנשים ונשים וטף, כאמור מה הקיבוץ הזה שנתקבצנו יחד כולם, ותהייה התשובה לשמע דברי התורה שהיא כל עיקרנו והודנו ותפארתנו ויבאו מתוך כך לספר בגודל שבחה והוד ערכה ויוכנסו הכל בלבם חשקה ועם החשך בה ילמדו לדעת את השיעית ויזכו לטובה וישמה השיעית במעשהינו, וכעין שכותב בפרש בזאת המצוה ולמן ילמדו ויראו ד' וכוי כי זאת המצוה עמוד חזק וכבוד גדול בדעת". רשי"י כדרך הפרטנית לא עסוק בנסיבות כלליים, אלא שמתווך הנמקים שהעליה לבחירת פרשיות הקריאה, מתבררת מטרתו של המעד.¹¹ "שמע — קבלת מלכות שמים. והיה אם שמע — קבלת עול מצוות. ברכות וקללות — קבלת בריתות של תורה¹². עשר תשער, כי תכלה לעשר — מפני שהוא זמן אסיף ומתנות עניים והפרשת תרומות ומעשרות".¹³

9. חגינה פ"ג, ה"א, ה"ו. לשונו של הרמב"ם מדוייקת, לאלה השומעים באזניות המטvla היא כפולה: זורז בפרטיו המצוות וחזוק כללי בדת האמת, ואילו אלה שאינם שומעים יכולים להתרשם רק מהمعد הכללי והתועלת הבאה להם מتنשחת בצורה כולנית: לחזק דת האמת. על חלוקת ההלכות בפרק ג' מהלכות חגיגה ראה בהוצאת "רמב"ם לעם" הערות מו', מה. לניסוח "לחכין לבם ולהקשיב אוזנם" השוויה: תהילים י, יז "תכין לבם תקשיב אוזן" ובתוספתא ראש השנה ב, ה על חובת הכוונה במצוות.

10. מצוה תרי"ב.

11. רשי"י סוטה עמי מא ע"א, ומקומו כנראה בירושלמי סוף פ"ז בסוטה.

12. וראה בס' יראים ס' רפט שהשוויה את קריית המלך לנארם במל"ב ובזה"ב על יאשיה הקורא בספר הברית (וכן באברבנאל פ' וילך וע"ע תנ"ת דברים יז אות צג) ומהזגשה זו עולה שיש בקריאת משום חידוש הברית. על עצם ההשוואה ליישחו ראה להלן בפרק על קריית ברכות וקללות והברית).

13. ועיין הגדות "מראה כהן" סוטה עמי מא שתמה מад על הביטוי "זמן אסיף" שאין לו משמעות בשלתי השמייטה, ולכן יש לפרש שכונת דברי רשי"י לזרז מכאן ואילך את קיום ההפרשיות שלא נהגו בשנה השביעית. ראה "חקר זמנים" ח"ב עמי לו, ועמי תרפז. וראה עוד ב"קריית ספר" למבי"ט סוף הלוות חגיגה שהלך בעקבות רשי"י ודיביך את מקור דבריו בהדגשת התורה למען ילמדו ויראו את ד' דמשמע דעתך בהו (בקריית הפרשיות) יראת השם.

השגת מטרות רוחניות-נאצלות כאלה, אפשר להם לבוא רק לאחר ההתעלות הרוחנית של השמייה. הנחה זו התפרשה בכמה וכמה סגנונות אצל הראשונים ואחרונים. ר' בחיי העבר משווה בין שמיית שבת הבאה בתום שבוע המעשה לבין השמייה וההקהל שהוא אחר השבוע למורי.¹⁴ ובעל "העקודה" ערך מערכת על המטרידים השונים המפעריים לעליה רוחנית וכולם מסתלקים ונעלמים בסוכות של מוצאי השבעית. "נסתלק המטריד הראשון מבקשת הצרכים וכו', כי בשנה ההיא פנוים מכל עסקיהם וכו' ומזונות מוכנים לפניהם. מיוחד מכל המועדים חג הסוכות, כבר נסתלק המטריד השני הנזק הנמשך מבלתי-ישוי תקופות הימים וכו'. בבוא כל ישראל במועד שנת השמייה אז ההשגה מופلغת בהם (ונסתלק המטריד השלישי השלישי-הבטחוני, כתוצאה מרכוז האוכלוסין) ועל סлок המטריד הרביעי והוא לימוד הדעות המשובשות וכו' הוא מה שתקרה את התורה הזאת וכו' כי היא מה שתסיר כל דעת משובש וכו'. ובסיום שנת השמייה כבר תהיה גולת הזהב על מכונו וכו' כי אין להם עסק בעבודות האדמה כלל, וכאשר יהיה בחג הסוכות, מוצאי ר'יה ויוהכ"פ, שכבר הושלמו עם יוצרים וכוחותיהם ותאותיהם כולם הוכנו לעובדתו".¹⁵

בקבות בעל "העקודה" כתב בעל "חתנס-טופר": "לאחר שכבר שבתו כל השנה מחರישה וזרעה, ומסתמא עסקו בשנה ההיא בתורה ובעבודה ואח"כ היו ימים הקדושים ר'יה ויוה"כ, ולאחר כך בא חג הסוכות שהוא קדוש מאד, שנכנס בצל הקדשה ואין ראוי לקדשה זו אלא אחר יה"כ שנטכפר לו עוננו — ולאחר כל הקדשות זכו לפי הקהל שהמלך קורא לנגד כל ישראל ענייני התורה".¹⁶

אברבנאל בפרשו לתורה העמיק לשאול "ביהיות התורה האלוקית, היה ראוי שלא ימושו דבריה מפיינו, (ולמה הייתה הקראיה אחת לשבע שנים ולא בכל שנה ושנה) הנה הסיבה בזה הייתה לפי שהקב"ה השגיח שייהיו

14. דברים לא, י וראה עוד "שבת ומועד בשבעית" מהדורות א, עמ' 81, מהדורות תשנ"ג עמ' 72 על שיטות של אי"ע ואברבנאל בהקהל הבא בראש השמייה.

15. פ' וילך, וראה אברבנאל שהעתיק חלק מהדורים. ועי' ש"ב עמ' 107 הערת 2, מהדורות תשנ"ג עמ' 95.

16. חת"ס, תורה משה על התורה, פ' וילך. אמנם סיעה אחרת של אחרים רואה את פסגת ההקהל בהכנה לשש שנים בעבודת האדמה הבאות לאחר השמייה והקהל. ראה "תפארת יהונתן" פ' וילך. "משך חכמה" פ' וילך ד"ה מקץ, אמנם ראה שם בראש דבריו. "כלי חמדה" פ' בחר. ועי' ש"ב עמ' 83 מהדורות תשנ"ג עמ' 74.

דברי תורה חביבים על ישראל ושמלבד הלמוד הפרטיו שיחידי הסגולה הכהנים הלוים החכמים והשופטים ימלדו את התורה ויהגו בה יומם ולילה. עוד בפומבי גדול יקרא הגדול שבעם וכו' כדי שיישמעו ויתפעלו וכו' ואם היה זה בכל שנה היה הדבר נקל בעיניהם".¹⁷

המלבי"ם הדגיש את המושג במועד שנת השמיטה "העת המוכשרת שתפעל בהם השמיטה, מפני שנת השמיטה הייתה שבת הארץ לד' שידעו כי לד' הארץ, והארץ היא ג"כ קדש, וגם לא התעסקו כל השנה בעבודת האדמה ועסקו בתורה, ואף שכלה השמיטה בר"ה, אבל היה ר"ה יוכ"פ ועסקו בסוכה ובדי מינימ".¹⁸

אף במחשבת החסידות באו דברים בכoon דומה. כך כתוב האדמו"ר בעל "מאור ושם" "המובחר מכל הזמנים היה להם לישראל בחג הסוכות של מוצאי שביעית, שבכל שנים היה להם לחרוש ולזרוע ולקוצר קצירם וכו' אכן בשנה השביעית נחו שקטו מכל עבוזתם בשדה. ואחר עברו עליהם כל הימים הקדושים אשר קודם סוכות, אין ספק כי הם נכונים להיקדש ולהתהר ולשםוע את דברי התורה".¹⁹

אמנם בעל "שפת-אמת" ראה תלות של שכר וಗמול במתנת הכהל על קיום השמיטה. "נראה שזה היה שכר על שמירת שביעית שדרשו חז"ל גבורי כח בשומר שביעית הכתוב מדבר, ומסיים לשם בقول דברו, שזכה לשםוע דברי ד' אח"כ במצוות הכהל שהיה מתגלה להם מחדש או ר התורה, כפי מה שהיה צריך להם אז".²⁰ ואילו האדמו"ר בעל "שם ממשואל" הבליט את יסוד ההכנה "לכארה היה יותר נכון בתחילת שנות השמיטה שייהי להם פנאי כל השנה ללימוד וכו' אלא שלא שלזה צריכים מקודם הכנה הרבה להכין מקום לבם לקבל הדברים, ולזה הייתה הקריאה לאחר שנות השמיטה, כי עניון שמייטה פרשו המפרשים שייהו פנויים ממלאכתם ומעבודת הארץ להסתכל בתוך עצם, וזאת הייתה להם הכנה שיכנסו ויפעלו הדברים עמוקם".²¹ מעלהה ויחודה של מצות הכהל מסבירה גם את מיקומה בתורה, הן ביחס למצות השמיטה

17. פ' וילך.

18. פ' וילך.

19. "מאור ושם" רמזו يوم ד' דסוכות ד"ה ויכתוב משה. ע"ע שו"ב עמ' 87. מהדורת תשנ"ג עמ' 77.

20. פ' וילך תרמ"ב.

21. דברים עמי רכו. השווה לשון הרמב"ם "להכין לבם" לעיל העראה 9.

האחרות והן ביחס לכלל המצוות. "לפי סדר הבאות בתורה עולה מצוה זו בקודש, החל בשבת הארץ, הקובעת את שמיטת הקרקעות, עבר לחקיקת המצווה של שמיטה כספים שנועדה לתקן המדות בחברה וכלה במצוות המדינה והרוחנית הנעה, במצוות הכהל".²² ואילו בשליה²³ הדגיש את חתימת מערכת המצוות כולה במצוות כללית שבה מתחדדים כל הפרטימ, ובמצוות פרטית (כתיבת ס"ת) האמורה להתבצע בפרטיות מובלטת.²⁴

העולה בידינו מכל הנאמר שהמטרה המרכזית של ה"הכהל" הבא לאחר השמיטה מתנסחת בכמה וכמה מטרות-משנה: א. לשמעו את דברי התורה. ב. ללמידה יראת ד' ולקיים המצוות. ג. להשמע וללמוד לדור הבא יראת ד'. ד. לזרז את קיומם המצוות הפרטיות בכלליות, בחינת עול מלכות שמיים, בחינת עול מצוות ולחזק את האמונה בדת האמת. ו. לחיש את חווית מתניתורה בסיני. ז. לתת פומביות מירבית למעמד התורה בישראל. ח. לחזק אהבת-התורה, המצוה ודעת ד', כדי לזכות את ישראל ולהעיר שמחת-שמיים. ט. לקבל עול מלכות שמיים, עול מצוות, לחיש את הברית על קבלת התורה, לעורר את האקטואליה שבקיים המצוות ה תלויות בארץ.

مطلوبת אלו אמורות להיות מושגות ע"י קריאה בקטעים מספר דברים בטקסיות ממלכתית ובגנוני מלכות. אכן עצם הקריאה הייתה בגוף דברי התורה הידועים ומפורסמים בישראל מדור דור,²⁵ אבל ודאי הוא שהקורא הכנס מדיילה בהטעמה ובניגון.²⁶ זכר לדבר בקריאה הדמע של

22. בינה במקרא, פ' וילך. וע"ע שו"ב 84-85. מהדורות תשנ"ג עמ' 74-75.

23. תורה שבכתב פ' נצויי, מהדורות ירושלים תשכ"ב דף צ"א, ובקבותיו בנסוחים שונים: "חקרי זמינים" ח"א עמי רנו. קובץ הכהל עמי י"א (מהדורות תש"ו) נכנס גם "לנתיבות ישראל". שיחות רצ"י דברים 85. תושבע"פ טו עמי קכו. וראה עוד "בית-ישראל" דברים עמי פב. שו"ב 266. מהדורות תשנ"ג עמ' 246.

24. וראה עוד במיל השילוח פ' וילך, ספר הפרשיות עמי תיג, שו"ב עמ' 264. מהדורות תשנ"ג עמ' 263.

25. את ברירות הקטעים הסביר אברבנאל ע"פ דרכו: הקריאה הייתה בספר דברים לפי שרוף גופי תורה תלויים בו. והتورה בכללה – יקשה קריאתיה יחד, גם כי עניין מעשה בראשית וגם תורת כהנים לא היה צריך שישמו העם, ולכן אמרו שהיה קורא ספר דברים בלבד, שרוף מצוות התורה והברית נכללים בו. (פ' וילך) וראה עוד שם בדבריו על מנהגי חלוקת הקריאה בכל אחת משש השנים.

26. על עניין הטעמי ראה "חקרי זמינים" ח"ב עמי שג ואילך. השווה הקדמת "פתח-השולחן" על נגונים שהביא משה מסיני. פרושי המהרי"ל לאגדות חז"ס ח"ג (הוזאת תורה שלמה)

אגירפס בהקהל שבסלהי בית-שני.²⁷ הטעמים מעצם מוצאותם באו להעמיק את ההבנה בפסוקים הנלמדים ולהציג את הטוען הדגשה. מכאן הפנים הרבות באטגליה ובאৎסיא, המתגלות בקריאה מוטעת.²⁸

ביחס להקהל נזכר עניין הטעמים بصورة מיוחדת. בפסקתא זוטראת הקורי גם מדרש "לקח טוב"²⁹ "שהיה קהילת מקהיל קהילות בישראל וממלודם טעמי תורה שנאמר וייתר שהיה קהילת חכם עוד למד דעת את העט" (קהילת יב, ט). פסוק זה בקהלת מתפרש ע"י רבא³⁰ "זאגמירה בסימני טעמיים". עניינו של ספר קהילת אצל מעמד הקהל מתברר להלן,³¹ אולם אנו נמצאים למדים שבקריאה בקהילות ישראל ע"י שלמה, הוא קהילת בן דוד, הודגשה הקריאה המוטעת על משמעותיה השונות. מכאן העמקה רבתה בדברי בעל "שפתי-אמת": במצוות הקהל היה מתגלה להם חדש אוור התורה כפי מה שהיה צריך להם אז.³² הדגשת החדש היא המקופלת ב"אגמירה סימני טעמיים", בחשיפת הרבדים השונים שבדברי התורה.

חשיפה מדעית זו מסבירה גם את לשון התוספתא³³ המוסרת על סדרי הקריאה בהקהל. "קורא מתחילה אלה הדברים וכו' ופרשת המלך עד שגמר כולה ודרשות נדרשות בה", ושם ב"חסדי דוד" שהחכמים

עמ' 21. הרב מרדי ברויאר: טעמי המקרא, וראה עוד ריש מילין (מהדורה ראשונה) עמי ס"ב, ו"בازונים לתורה" דברים עמי ב על אנחת הדרשן.

27. סוטה מא ע"א.

28. ראה "מנחת שי" בראשית לט, ח, על טעם שלשלת על "וימאו": הטעם שבמילת וימאן מורה על איסור הדבר ועל היותו נמנע עצמו, ממאנ בו בתכילת המיאון, שהרי מתוך הטעמים שבתורה אנו מבינים מה שלא נכתב בה, כגון התנועות שבאים מעתם נדע כוונת לבו. בחיי. ועיין עוד כוורי ב, עב. "בינה במקרא" עמי 31. "שפתי-אמת" פי חי-שרה תרל"א על כוונות פנימיות בדרשת ר' עקיבא, וכן ב"פריצדק" בראשית עמי 69, חדשניים למביבים. השווה מסורת חכדיית על קריאה בפרשת התוכחה שנשמעה בקריאה בפרשת הברכות ועל קריאה במגילת אסתר שכולה חדשניים שלא שמעתם אוזן, "בעל התניא" ד. זעירא עמי לו.

29. ראש פי דברים.

30. עירובין כא, ע"א וראה "אשד הנחילים" עמי תקכ"ה.

31. בפרק על קהילת בהקהל.

32. פ' וילך תרמ"ב.

33. סוטה פ"ז.

שহיו בעזרה היו דורשים הדרשות שבפרשת המלך, וב"מנחת בכורים" "דלא לישנא דקרה לחוד אומר לפניהם אלא דורך לפניהם כל הפרשה".³⁴ נמצא שלגוף הקריאה היו מתלוים דרישות-חידושים-הטעמות, הן ע"י המלך הקורא והן ע"י החכמים המכונסים בעזרה, ואלה הפכו את המעמד לכנס ממלכתי לעיון וללימוד.

מעתה נפנים אנו להתבונן ביחס שבין השנים, בין המטרות המצופות מהקריאה בהקהל לבין חלקי ספר דברים שנקבעו לקריאה.

34. וראה תוספתא כפשתה עמי' 684 שנתן את הדרשה עניין לחכמים שדרשו בענייני דיומא היא מצות הקהל, ובקובץ הקהל (תש"ז) עמי' מא', ובמהדורות תש"ג עמי' מב – בעקבות דברי הרשב"ם. וכן גם פרש הנציב ב"העמק-דבר" את הנאמר בפרשת הקהל "ושמרו לעשות" (דברים לא, יב) "יהיו עוסקים בבאור הפרשיות שככטב, ובמה שהמלך מפרש בשעת קריאה ולימוד הדינאים הנלמד מדיק המקרא, ילמדו גם מהה לדקדק ולbaar את כל דברי התורה". וכן בהוספות מכתבי-יד שנדרשו בסוף הבואר "העמק-דבר": שהמלך קורא אותם הפרשיות שמצויר על חוקים ומשפטים שהם לימוד הדינאים ודיקון בדבר ד', שהרי הוא קורא מתחילה אלא הדברים עד שמע והיה אם שמווע, שבמסה זההירה תורה על חוקים ומשפטים, שהם הם עשות דבר ד'. בעניין זה Dunn אף חכמי דורנו. "במנחת אברהם" להרב ר' א"א שפירא סיין לדייק מלשון המשנה על המלך הקורא בלשון הקודש, שיכול להוסיף בבאור הקריאה כמה שיריצה. והביא דוגמא מפרשת מקרא בכורים שגם שם היו המבאים ראשאים להוסיף על קריאתם את דרישות חז"ל, וכן מדברי משוח המלחמה לפני הקרב, ומישילוב דרישות חז"ל בקריאת-שם. וראה עוד שם בתשובה הרב ר' ש"ז כהנא. אמנם ראה דברי המהרש"א יומא ע, ע"א על קריאת כה"ג ביום הכפורים. והשווה מה שנכתב ב"טובי רואין" ברכות טא על דברי ר'יע בשעת ק"ש. הדרשה כמרחיבה ומעמיקה את ההבנה בתורה, מעוררת את הבעיה הכללית של הרחבת הייצירה ע"י חכמי תושבע"פ ואת עניין הזיקה למקור הסיני. אכן הקריאה הייתה בספר העזרה (רש"י ב"ב יד ע"ב ועי"ע צפנת פענח" דברים רנ) והוא הספר שככטו משה ונטעו לעד. וראה בברקאי ד עמי' 297 מה שכتب הראייה קווק: "נתן ספר לכל שבט ושבט, להורות שיש בתורה דרכים שיוכלו להתחלף בדרך הדרישة לפי שקל הדעת של כל חכם, התלוי הרבה במזוג וטיבו ועוד כמה עניינים, ע"כ נתן לכל שבט ס"ית מיוחדת, ומ"מ אלו ואלו דאי"ח, והכל הוא נכלל בתורת משה, זה עניין הספר האחד שנutan בארון לעד". על ספר זה שככלוים בו טעמי ומסורת, ראה תוו"ש ברך י"ט עמי' 376, ס"י הפרשיות וילך עמי' תה. בפרש רשי"ר הירש דברים לא, ג. ועי"ע שו"ב 402, מהדורות תשנ"ג עמי' 394 על צרוף ספר יהושע "הראשון לחבר ספר חז" לתוכה" למסגרת ספרות כתובה. מקורה של יצירה זו ב"ספר דברים שהיה סגנון לס"י יהושע" (ב"ר פו, יד ועי"ע "פחד-צחק" שבועות מאמר מה). על יהושע שעמד בראש ה"קהל" הראשון ראה חזקוני דברים לא, יא, תוו"ט סוטה פ"ז, "העמק דבר" דברים שם, "לאור ההלכה" עמי' קמ"ב, קובץ הקהל עמי' י"ט, "כתלנו" יב 368. ועי"ע תוספתא כפשתה עמי' 684, כתלנו י"ב עמי' 370 על שרידי דרישות ביחס להקהל. לשאלת כולה ראה עוד: הגדה של פסח, מהדורות גולדשטייט, תש"ז עמי' 30; "המקרא ואנחנו" תשלי"ט עמי' 12, 172 ואילך; "מדרש ארמי אובד אבוי", ר' דוד הנשכח, "סידרא". תשמ"ח עמי' 51-33, ובמיוחד הנפתח שם עמי' 51.

אמנם ספר דברים עצמו מתייחד משאר ספרי התורה, הן מבחינת תבورو והן מבחינת מבנהו. בעניין חבורו מצינו כמה וכמה שיטות³⁵ ולענינו ייש להציג את בחינת המקובל, זו המאפשרת את כריתת הברית ("תפארת-ישראל" פמ"ג), והרי "חידושה" של ברית סיני הוא סוף עניינו של ההקהל. ביוצא בדבר הדגשת "אללה הדברים" בהתאם לכך התפיסה של העם, והרי קליטת דברי התורה הוא סוף עניינו של ההקהל. ואשר לבניה הספר, מאחר שמטרתו מודגשת "הויאל משה בארא", הרי המבנה האדריכלי שלו בהיר. כך באה הצעת החלוקה "באדרת אליהו":³⁶ מתחילה הספר עד לפני עשרת הדברות מדבר מעניini מוסר, עד ברכות וקלות מדבר מהמצוות, ומשם ואילך שاري עניינים. לעומת זאת זו אפשר לעורוך אף את שלושת מרכיבי הקרייה בהקהל. תכנית של קרייה זו מתחלקים לרקע ההיסטורי, להדגשת מצוות מסויימות, פרשת הברית.

הנאום ההיסטורי – הסוקר דרך הרצאה מיוחדת את תולדות ישראל עד בואם לערבות מוואב, ומשלב דברי תוכחה מפושטים ורומיים – מהויה תשתיית ורקע למערכת הציוצים הבאה בחלק השני. אכן אותה משמעות ראשונית הייתה לו בעת הולדתו בפי משה, כך הוא – על כל פנים ברובד הנגלה – אף בפי "יירושו" של משה העומדים וחוזרים על הדברים באזני העם. רוב פשיותה והכרחיותה של פרשה זו כפתיחה לכל מה שיבוא אחרת, מסביר אולי מדוע לא טרח רשי"³⁷ לפרש טעה של קרייה זו, כשם שעשה כן בכל שאר חלקי קריית ההקהל.

אמנם מצבם של ישראל, יוצאי מצרים, הוהילים בארץ לא זרואה, מתגוררים בסוכות ונזונים מדגן שמים, כפי המספר בראשית ספר דברים, יש לו הקבלה למצבם של ישראל המתקהלים בעזורה, מזמן שנת השמייטה במועד חג הסוכות. מעין זה פרש רשי' הריש³⁸ "לאחר השמייטה, ככלא עסקו בעבודת האדמה; בחג הסוכות, בחג המאהד את האומה יכולה בזוכרו אותם הימים, שבhem לא החקלאות ולא העסקים, כי אם חסד ד' המופלא קיים את כולם, בתוככי המדבר, כשהענני הכבוד הגנו עליהם". חווית השנה שעברה, על ברכות שמים שהובטחה להם³⁹ מגיעה

35. ראה שו"ב 237. מהדורת תשנ"ג עמ' 236.

36. ובקבותיו ב"כתב וקבלת" ורד"צ הופמן בפרשו לספר דברים.

37. סוטה מא ע"א.

38. בפרשו לדברים לא.

39. ראה דברי השפ"א על השוואת תזונת המן לתזונת השבעית, שו"ב 248. מהדורת תשנ"ג ע"י 247.

לשיאה בחג האסיף, כשהאין מה לאסוף, והיא מקיימת זהות עם תקופת
הבראשית של העם – לכתח' אחרי במדבר.⁴⁰

החלק השני של ספר דברים – נאום המצוות, מעורר את בעית
הסלקציה, אילו מצוות בא זכרם במפורש, אילו באו ברמז ואילו
מחודשות הן לגמרי. בהקבלה לכך באה אף הסלקציה באיזכור המצוות
הכלולות בקטעים שעל המלך לקרוא והמיועדים "לוֹזֵזֶם בְּקִיּוֹם הַמְצׁוֹת".
אמנם בחלק השלישי – נאום הברית, באה זהות כמעט גמורה. הברית
בערבות מוואב "מחדשת" את ברית סיני, ומעמד הכהל אף הוא יש לו
משמעות של חידוש מעמד סיני⁴¹ "וחיזוק דת האמת".⁴²

40. שוויב 289. מהזרת תשנ"ג עמי 284.

41. ראה במדרש הגadol פ' וילך. ועי"ע מעינות ב' עמי 59. לעיל העראה 1.

42. לשונו הכפולה של הרמב"ם על מטרות הכהל: לזרז במצוות ולהזק דת האמת (ראה
לעיל העראה 9) רמזות אולי למרכיבי הקראיה: הזרו – ע"י קראיה בפרשיות המצוות,
והזק דת האמת – חידוש הברית. ואילו עניינו של הרקע ההיסטורי פשוט ואינו צריך
להנמקה, כהבנה בעמדות רשי"י (לעליל העראה 37). דוגמת הדבר בהעתתו של הרמב"ן בראש
ספר בראשית על הצורך גדול בספרים מתחילה התורה עד למצווה הראשונה שנצטו
בישראל.

ר' זאב חנוך ארליך

עליותו ונפילתו של ירבעם בן נבט

(מידה כנגד מידה)

(המאמר המקורי התפרסם בכתלנו י"ד, ירושלים, תשנ"ב באופן משובש. כאן בא חלקו האחרון באופן מותוק).

השיבה לשכט

ירבעם בורח מפני שלמה למצרים, "ויבקש שלמה להמית את ירבעם ויקם ירבעם ויברא מצרים אל שישק מלך מצרים ויחי למצרים עד מות שלמה" (מל"א יא, מ).

לעיל עסקנו בקירה בתקופת מצרים של ירבעם. עם מותו של שלמה חוזר ירבעם למצרים – לשכט²⁰. צוין כי גם במלחמות וגם בדבאי מציג הכתוב את קריאתם של ישראל לירבעם לעמוד בראש המשא והמתן עט רחבעם: "וישלחו ויקראו לו ויבאו(ו) ירבעם וכל קהל ישראל וידברו אל רחבעם לאמר" (מל"א יב, ג ומקבילתו בדבאי"ב י, ג).

בסופה של המוי"מ והקרע הגדול מסכם הכתוב – "ויהי כسمע כל ישראל כי שב ירבעם וישלחו ויקראו את כל העדה וימליכו אותו כל ישראל, לא היה אחראי בית דוד זולתי שבט יהודה לבדו" (מל"א יב, כ).

מדוע דוקא לשכט?

על כך ניתן להסביר מספר תשובות:

א. "וילכו אחיו לרעות את צאן אביהם בשכט (בראשית לו, יב) וברקע יוסף ויהודה למצרים כמצוין לעיל – בשכט (וליתר דיוק – בהמשך העניין, בדעתן) מציע יהודה "לכו ונמכרנו" (בראשית לו, כז) את יוסף לעבד, הרי שכאן בשכט מתכנסים ישראל ע"מ לפרוק את על העבדות – בראשות ירבעם מיוسف מתחת ידי רחבעם מיהודה.

ב. שכט היא עיר מקלט (יהושע כ, א-ט. כא, כא) ומהווה נקודת פтиחה חדשה וטובה לירבעם במאבקו כנגד בנו של שלמה, ממנו ברוח

20. נוסח התרגומים למל"א יא, מג מצין שירבעם שב למצרים אל צרדה עירו, וממנה – לשכט. ואולי אפשר להבין כך גם מדבאי"ב י, ב. לעניינו – אין זה משנה כלל.

ירבעם כאשר בקש שלמה "להמית את ירבעם" (מל"א יא, מ). מעניין לשים לב לשלון הכתוב (להלן מל"א יב, כה) – "ויבן ירבעם את שכם **בהר אפרים**" ואת ציון הקדשתה לעיר מקלט (יהושע ב, ג) – "ויקדישו... ואת שכם **בהר אפרים**".

ג. שכם היה העיר המרכזית בשבט יוסף וליתר דיוק יושבת על קו הגבול שבין אפרים ומנשה. יתכן מאי שקו הגבול בין שני שבטי יוסף אלו עבר בדיקות בתחום (המשותף) של חלקת השדה בה קבור יוסף – "זאת עצמות יוסף אשר העלו בני ישראל ממצרים קברו בשכם בחלקת השדה, אשר קנה יעקב מאות בני חמור אבי שכם במאה קשיטה ויהיו **לבני יוסף** לנחלה" (יהושע כד, לב).

נקודה זו מבירה את ההשכלות אחרות עד ימיו של יוסף-האיש אבי השבט במאבקיו באחיו, ובראשם יהודה.

נוסף על כך: מהיותה של שכם עיר גבול בין אפרים ומנשה הרי היא מקבילה לירושלים – עיר הגבול בין יהודה ובנימין. כמו שדוד – 73 שנה בלבד לפני ירבעם – הופך את ירוש-ירושלים עיר דוד, לבירה המאחדת של ממלכתו כך ירבעם הופך את שכם לבירתו ובה הוא קורע את ממלכת שלמה.

ד. בשכם כרת יהושע ברית עם ישראל על הארץ ועל עבודת ה' (יהושע כד). יודגש כי ירבעם מתחילה בשכם את מימושה של נבואת האמת שנבאה לו אחיה השלוני: "ויהיה אם תשמע את כל אשר אצוך והלכת בדרכי ועשית הישר בעני לשמר חוקתי ומצותי כאשר עשה דוד עבدي" (מל"א יא, לח).

(ומעניין דעתו של הרשבי בראשית מט, יא – "עד כי יבוא שילה" המכוון למרד ירבעם ברחבעם "ושכם אצל שילה... וקרקע חלקה היה בשכם סביר האלה אשר עם שכם הרואה להתקבץ שם בני אדם ולכבוד משכנן אשר בשילה הסמוך שם". ועיין גם בפירוש החזקוני שם).

ה. מלוכה בשכם. לעומת גدعון המסרב להקים שושלת מושלים ואומר "לא אמשול אני בכם, ולא ימשול בני בכם ה' ימשול בכם" (שופטים ח, כג) הרי שירבעם מקיים בשכם בית מלוכה – ע"פ נבואת האמת של אחיה. (בקשר לנדען יש לשים לב לבנו אבימלך, להלן).

ו. אבימלך ובית המלווה בשכם. כבר שמו של בן גדען רומו למלוכה,

ואכן אנו מוצאים: "ויאספו כל בעלי שכם וכל בית מלאה וילכו וימליכו את אבימלך למלך..." (שופטים ט, ז). גם יותם במשלו בענייני מלוכה מצין את בית מלאה. מעין הציוון בכתב – "יכול בית מלאה". אין זה משנה מהו "בית מלאה" והיכן בדיקוק עמד. ברור הוא כי בהקשר לירבעם בשכם צף מיד ועולה "המלאה" שבירושלים – אחת העילות להרמת ידו של ירבעם במלך שלמה, שניהם רבות קודם لكن...

מקומה (על הגבול) של שכם, קברו של יוסף והארועים הקשורים בו ובעיר, הייתה עיר מקלט ארועי יהושע גدعון ואבימלך בשכם ידועים היו לירבעם ולקהלו בשכם. כל הרקע זהה ידוע היה גם לירבעם ופמליתו בבואם לשכם. בבוא ירבעם וכל קהל ישראל – לשכם – מול רחבעם בן שלמה מצטיר ירבעם כמקיים נבואת האמת של אחיה במקום בו כרת יהושע ברית עם ישראל לעבוד את ה' וכן כמחיש ימי הגזולים של יוסף אבי השבט – מול יהודה – כמלך אמיתי ונכון.

אדורם אשר על המש

טענים של ישראל כלפי רחבעם: "אביך הקשה את עולנו ואתה עתה הקל מעבודתך אביך הקשה ומעולו הכבד אשר נתן לנו ונעבדך" (מל"א יב, ז). מראה בבירור שאין כאן תביעה להורדת מסים במובן הכספי אלא תביעה להקלת העבודה, במס עובד, בסבל שבו היה "סבל בית יוסף" עליו היה אחראי ירבעם בן נבט.

הוכחה יפה לעניין זה – בסוף המומי'ם ועם פרוץ הקרע – "וישלח המלך רחבעם את אדורם אשר על המש וירגמו כל ישראל בו אבן וימת..." (מל"א יב, יח), (וע"פ דברי"ב י, יח – הדורם).

אדורם זה אינו אחר מאשר – "ויעל המלך שלמה מס מכל ישראל ויהי המש שלשים אלף איש... ואדוניהם על המש" (מל"א ה, כז-כח).

כאן פורץ כל המתה שהצבר בימי שלמה (ועוד מימי דוד, שהרי כבר במשלת דוד היה "אדורם על המש" – שמ"ב ב, כד), במבצע הבניה הגדולים בהם שלמה מנה את ירבעם "וישם אותו על כל סבל בית יוסף" והאדם אשר על המש היה – אדוניהם, אדורם הדורם: או בשם המלא: אדוניהם בן עבדא (מל"א ז, ז).

כאן ירבעם "עבד ושלמה" מנסה לקבל מרחבעם "הקלת העבודה"

ובתמורה – "ונעבך", אך המומי נכשל – "ויפשעו ישראל בבית דוד על הימים הזה" (מל"א יב, יט).

ויקהיל רבעם

לכארה "ויקהיל רבעם" אינו מרמז על תאריך הארווע. אולם במקום אחר²¹ הארכתי להראות כי עליתו של רבעם למלוכה הייתה "במושאי שמייטה" (כדברי הנמרה בירושלמי), ויעבור השנה על ידו מביא לדחית מעמד "הקהיל" בחודש ימים. באותו חדש שנדחה – החדש השביעי – נערך מעמד "הקהיל" בירושלים ובו המלך רבעם. והוא מעמד ה"קהיל" הראשון של רבעם ומה עוגם הוא לעומת מעמד הקהיל שנערך חדש לאחר מכן בבית אל ע"י רבעם, ומה עוגם הוא לעומת 5(!) מעמידי הקהיל שנערכו בימי של שלמה...

ירבעם בן נבט – מלך ישראל

מל"א יב, כה – מהויה כוורתת לכל פעילותו של ירבעם בן נבט כמלך ישראל: "ויבן ירבעם את שכט בהר אפרים וישב בה, ויצא משם ויבן את פנואל".

המשךו של הפרק (מל"א יב, קו-לו) וכל הפרק הבא (מל"א יג, א-לו) מתאר את ראיית מלכותו של ירבעם, מחדש הראשון למלכותו ובעיקר בחג הסוכות, לפי חשבונו – בחודש השמיני.

מל"א יד (א-כ) מתאר את מלכות ירבעם כבר בהיותו בתרצה.

ניתן, אם כן, לחלק את ימי מלכות ירבעם לשלש תקופות:

א. תקופה שכם (יב, כה – יג, לד).

ב. תקופה פנואל (יב, כה – חצי פסוק בלבד!).

ג. תקופה תרצה (יד, א-כ).

חלוקת הפסוקים – מדהימה!

לתקופה שכם – 43 פסוקים.

לתקופה פנואל – חצי פסוק בלבד!

لتקופה תרצה – 18 פסוקים + 2 פסוקי סכום.

21. ראה מאמרי "קהיל של רבעם" כתלנו י"ב, ירושלים, תשמ"ז, עמ' 381 – 367. וכי הראני הרב חי' הדרי לשון "ויקהיל" הראשונה בתנ"ז – בעניין עגל אחרן "וירא העם כי בשש משה לרדת מן ההר ויקהיל העם על אהרו..." (שמות לב, א).

תקופת שכם

כמפורט לעיל מוקצים לתקופה זו 43 פסוקים.

עיוון בהם מגלח כי לפחות 39 פסוקים עוסקים בהקמת מקדש בית-אל והארוע שהתרחש בו (מל"א יב, כת עד סוף פרק יג). גם את הדיון שקדם להקמת מקדש בית-אל יש לשיקع לעניין זה (מל"א יב, כו-כח) ובכך מגיע פסוקי מקדש בית-אל והארוע בו לכדי – 42 פסוקים.

להלן נראה כי ארווע בית-אל התרחש בתקופה של מלכות רביעם, קרי בראשית "תקופת שכם". התמונה המצטיררת היא כי כל "תקופת שכם" מצוינית בפסוקים ב-42 פסוקי בית-אל וחצי פסוק בלבד לשכם עצמה. יודגש, כמובן, כי ארווע הפלוג בשכם אינו כלל בספרה זו הכלול את ימי מלכות רביעם בלבד.

בפסוקי בית אל (מל"א יב, כו – יג, לד) מופיעות מספר דוגמאות ל"מידה כנגד מידה"²².

לא נפרט את כולן אלא נזכיר רק חלק מהן.

פסוקים כו-לג בפרק יב עוסקים בפועלותיו של רביעם בתקילת מלכתו תוך פגיעה בשלוש המרחבים הידועים: מקום ("עולם") – זמן ("שנה") – אישיות פועלת ("נפש")²³. שניי המקום המקודש מירושלים בבית אל ולדן, שניי הזמן המקודש – עיבור השנה וڌחית החידש השבעי, והצמדת הלוחות, ושוני הנפש המקודשת – כהנים "מקצת העם" כנגד כהנים משבט לוי²⁴.

22. וראה מאמרנו של אלחנן סאמט "גדול הוא קדוש השם מחולל השם" מגדים, ו' אלול תשמ"ח, עמ' 85-55, (והסבירו בדעת מקרא למל"א עמי רצ"ד הע' 48, עמי שט הע' 86 עמי שניי הע' 90) והעורותיה של תמר ורדיגר "ושבתם וראייתם בין צדיק לרשע", מגדים, ח סיון תשמ"ט, עמ' 104-67.

23. וראה מאמרי "ויעש רביעם – עולם, שנה, נפש במפעלי רביעם בן נבט" כתלנו יג, ירושלים, תש"ו, עמ' 364-358, וכן מאמרי "לבירור הבדלים...", לעיל הע' 10, ותודגש לשון "ויעוץ המלך" אצל רחבעם וכנגדו אצל רביעם ובהשלמת המugal אצל חזקה (במאמרי דלעיל עמי 224).

24. על מנת שלא להאריך כאן בהציג שינויים אלו של רביעם אני שב ומפנה את הקורא למאמרי המצוין בהערה הקודמת. נסיף כאן מעט מן הדברים שהתחדשו מז-

א. עברור השנה – מקובלת עלי דעתו של ר"ר מרגליות שירבעם עבר חדש אבל. לא מקובלת עלי דעתו של ר' צבי חייט במאמרי דרכי משה בתווך, הרב י. ל. פישמן – מימון, רבנו משה בן מימון – קובלן תורני מדעי, ירושלים, עמי י-ז, הטוען שם (עמ' 21) שירבעם עבר תשרי. וא"כ כוונתו ככוונת הגמי בסנהדרין (יב, עב) שעבור ניסן בניסן של חזקהו כוונתו המעשית – עברור אדר דווקא.

ארועי בית אל, המזבח והקטרתו של ירבעם בפרק יג (א-לב) ארעו באותו חג סכות ("חג אשר ביהודה") בו עלה רחבעם למלוכה, המצוין בפרק יב (לבלו).

ב. העגלים כמחלפי הכרובים – יפה עמד על כך ר' צבי חייטבמאמר הנ"ל ומביא הוא שם את דברי האברבנאל על כפילות העגלים של ירבעם כנד וכתיקו ע"פ שיטתו של עego היחיד של אהרן. אולם לדבריו – של האברבנאל – יש להוסיף שאין העגלים רק סמל למלכות אפרים אלא יש בהם מן ההמשכיות של עגל אהרן – מרכבה לאל היורד עליהם. וכך בנקודה זו נאלץ אני לחלק על ר' יימ' גריינץ, הרפורמה הראשונה בישראל, מחקרים במקרא, ירושלים תש"ט, עמ' 147-127, המאריך להסביר שישRAL תפסו את עגל אהרן ובעקבותיו את עגלי ירבעם "כבעל עצמות אלהית" כפי שהבינו את הנגתו של משה, אם כי במספר מקומות נראה מתכוון לומר שהעגלים משמשו רק כמרכבה לאל – הרי שפסוק חד וברור מצינו את העגלים וליתר דיוק הכרובים על הכפורת (שהעגלים הם העתק חיצוני שלהם) כמרכבה דזוקא – "ולתבנית המרכבה – הכרובים זהב לפרשים וסכךים על ארונו ברית ה'" (דביה"א כח, יח).

העליה מכאן – הכרובים (ובעקבותיהם העגל והעגלים) הם מרכבה לאל – בדומה לנוהג אז בכל רוחבי המזרח אך בתבדל בדור אחד – האל בישראל "אין לו דמות הגוף" – כך שאינו נראה לא ע"ג הכרובים ולא ע"ג העגלים. עובדת ה"עגל כמחלף הכרוב" שעלה מדיונו במאמרנו הנ"ל מצויה מפורשת בדברי חז"ל בשם "מג, ט

"א"ר פנחס הכהן בן חמא בשם ר' אבהו בשם ר' יוסי בר חנינא – מהו "ראה ראיתי"? – אמר הקב"ה למשה אתה רואה אותך עכשו ואני רואה אותך היאך מתבוננים بي: אני יוצא בקורוכין שלי שאtan להס תורה שנייה "רכב אליהם רבותים אלף שנאן" (תה' טח) והם שומטין אחד מן טטראמולין שלי שכותוב "ופני שור מהشمאל" (יחזקאל א) לפיקח אמר משה "למה ח' יחרה אפק" – אתה היה יודע אותם ועכשו אתה כועס עליהם על שעשו את העגל".

ותודתי לרבי ח"י הדרי שהראני מקור זה.

ג. לשמות בני ירבעם כשמות בני אהרן – נדב ואביה – אביהו, יש להוסיף:

1) בני אהרן אלו הם במעמד גבורה מאלעזר ואיתמר בבני הנוטרים שהרי מיוחד להם מקום בעלות משה להר סיני –

"ויעל משה ואהרן נדב ואביהו ושביעים מזקני ישראל" (שמות כד, ט).

2) בניו של ירבעם ובינוי אלו של אהרן אינם מתים מותם טבעי, בשונה מאלעזר ואיתמר. ד. מקדשי בית אל וזן – בדעת מקרא למל"א יב, לעמ"ר רפא הע' 23) מביא דעת א"ם פירקה (כת"י שישער שהקדושים ירבעם את הקמות בית בנות בזן בין הכותות בבית אל. ונראה לי שאין מקום להשערה זו, ונראה שאת שני המקדשים הקים במקביל ובאותו הזמן אלא שהכתוב סזר את הזרירים, כדרכו, באופן כיאסטי כدلמן:

מל"א יב, כת – בבית אל... זן

מל"א יג, ל – זן

מל"א יג, לב – בית אל והמשך הטיפור עד פרק ייג.

יתכן כמובן שהתייחסות ידו של ירבעם על המזבח – "וישלח ירבעם את ידו מעל המזבח לאמר תפשותו ותיבש ידו אשר שלח עליו ולא יכול להшибה אליו" (מל"א יג, ד). באה כמידה כנגד מידת "ליווירם יד במלך". שחררי, כפי שציינו לעיל הרמת ידו של ירבעם במלך ענינה, בין היתר, "סגור את פרץ עיר דוד אביו" – מניעת עלייה לרגל בניחותא ע"י שלמה, והרי זה כל עניין בית הבמות והמזבח והחג בחודש השמיני דזוקא, שנקבעו ע"מ שלא "יעלה העם הזה לעשות זבחים בבית ה' בירושלים" – מניעת עלייה לרגל על ידי ירבעם.

כל הנראה גם בטויים נוספים ב"ארוע בית אל" (מל"א יג) מצטיינים ב"מידה כנגד מידת":

קריעת קורע

"הנה המזבח נקרע" (מל"א יג, ג) "והמזבח נקרע" (מל"א יג, ה). מידה כנגד מידה לשון הקריעת נבואתו של אחיה לירבעם: "ויתפש אחיה בשלמה... ויקרעה" (מל"א יא, ל). "קח לך עשרה קרעיט... הנני קורע" (מל"א יא, לא).

בן בסופו – "וַיָּקֻרְעַ אֶת הַמִּלְכָה מִבֵּית דָּוד וְאֶתְנָה לְךָ" (מל"א יד, ח)²⁵. ולשון "קריעת קורע" חוזרת אחריה עוד לימי של שלמה – "וזיאמר ה' ושלמה... קרע אקרע את הממלכה מעליך... מיד בנך אקרענה... רק את כל הממלכה לא אקרע..." (מל"א יא, יא-יג).

הארייה

הופיע בכל פרשת "איש האלקים מיהודה" מופיע אחר כך בכל פרשה הכותים המובאים לשומרון²⁶ וכמובן שהארייה – רמז ליהודה, וכך הנביא בא מיהודה ובקיומה של נבואתו יאשרו בן דוד יבוא מיהודה...

קבור

קברו של "איש האלים" וכן קברו של הנביא מבית אל – "אצל עצמותיו הניחו את עצמותי" (מל"א יג, ל-לא) וכמובן אזכירתו של קבר

25. ובדברי דעת מקרא למל"א יג, ג – "אלא שם יש בה הרבה מן השבח לירבעם וכאנ' היה כולה גנות לו".

26. וראה מאמרי "לכידור הבדלים...", לעיל הע' 10 עמ' 227-229.

זה בעת קיומה של הנבואה ע"י יASHIHO, בין שאר קבריו בית-אל (מל"ב כג, טז"ח) בא כנגד הקבר האחד – של אביה בן רבעם בן נבט:

"וְיַסְפְּדוּ לֹא כָל יִשְׂרָאֵל וְקִבְרֻוּ אֹתוֹ כִּי זֶה לְבָדָיו יָבָא לִרְבָּעָם אֶל הַקְּבָרָה כִּי נִמְצָא בּוֹ דָבָר טוֹב אֶל הֵי אֱלֹקֵי יִשְׂרָאֵל בַּבֵּית יְרָבָעָם... וְהַנּוּר מִתְּיִקְבְּרוּ אֹתוֹ וַיַּסְפְּדוּ לֹא כָל יִשְׂרָאֵל..." (מל"א יד, יג-יח).

פרק זמן בצוועו של "ויעש כהנים מקצת העם אשר לא היו מבני לוויי" (מל"א יב, לא) ושל "וישב ויעש מקצת העם כהני במות החפץ יملא את ידו ויהי כהני במות" (מל"א יג, לג) ארץ שלוש שנים – "והכהנים והלוויים אשר בכל ישראל התיצבו עליו (על רחבעם) מכל גבולם. כי עזבו הלוים את מגוריהם ואחזותם וילכו ליהודה ולירושלים כי הזינחים רבים ובניו מכון לה". ויעמד לו כהנים במות ולשערים ולעגלים אשר עשה... ויחזקו את מלכות יהודה ויאמצו את רחבעם בן שלמה לשנים שלש...". (דביהי"ב יא, יג-יז).

נמצאו למדים כי "תקופת שכס" של רבעם ארוכה שלוש שנים לפחות.

תקופת פנואל

لتקופה פנואל במלכות רבעם מייחד הכתוב חצי פסוק בלבד(!):
"וַיֵּצֵא מָשֵׁם וַיַּבְנֵן אֶת פְּנוֹאֵל" (מל"א יב, כה).

לאחר שהייתה מסויימת בשכם, כפי שראינו לעיל – לפחות שלוש שנים, יצא רבעם משכם – וכנראה יש משמעות ליציאה זו – ובנייה את פנואל.

מהשוואת שני חלקים הפסוק – "וַיַּבְנֵן יְרָבָעָם אֶת שְׁכָם בְּהַר אֶפְרַיִם וַיֵּשֶׁב בָּהּ וַיֵּצֵא מָשֵׁם וַיַּבְנֵן אֶת פְּנוֹאֵל". אפשר אולי ללמידה שבשם אכן יש רבעם לעומת פנואל שرك בנה אותה.

נראה לנו שיציאת רבעם משכם ובנייה פנואל ללא ישיבתו בה מתקשרים יפה לאירוע חשוב שארע בשנות מלכותו החמשית: "וַיְהִי בָשְׁנָה הַחֲמִשִׁית לְמֶלֶךְ רְחַבּוּם עַלְהָ (שִׁישָׁק) מֶלֶךְ מִצְרָיִם עַל יְרוּשָׁלָם. וַיִּקְחֵת אֶת אֲוֹצָרוֹת בֵּית הֵי וְאֶת אֲוֹצָרוֹת בֵּית הַמֶּלֶךְ וְאֶת הַכֶּל לְקַח וַיִּקְחֵת כָל מְגַנֵּי הַזָּהָב אֲשֶׁר עָשָׂה שְׁלָמָה..." (מל"א יד, כהכו).

ומקבילתו בדביהי"ב יג (א-יב) בתוספת כניעת רחבעם ושריו לפני ה' – "...וְשָׁמְעֵיהֶה הַנּוֹבֵא בָא אֶל רְחַבּוּם וְשָׁרֵי יְהוּדָה... וַיֹּאמֶר לְהָם כַּא אָמַר ה' אַתֶּם עָזְבָתֶם אֶתְכֶם וְאַף אַנְיַעֲזַבְתִּי אֶתְכֶם בַּיּוֹם שִׁישָׁק. וַיַּכְנְעוּ שָׁרֵי יִשְׂרָאֵל

והמלך ויאמרו צדיק ה'. ובראות ה' כי נכנעו היה דבר ה' אל שמעיה לאמר: נכנעו – לא אשחיתם. ונתתי להם כמעט לפליטה ולא תתקח חמתני בירושלים ביד שישק...".

ירבעם בפנו אל – יעד מסע שישק

על פי הכתוב עלה שישק מלך מצרים על ממלכת יהודה ובעיקר על ירושלים נגד רוחבם מלך יהודה. בכתב אין אזכור כלל של מסע של שישק בתחוםי ממלכת ישראל של ירבעם. אולם, "כתובות שישק", החרותה על קירות המקדש בכרנך מצינית רשימה של ערים בנגב ובממלכת ישראל דזוקא, בהם עבר – והחריב – שישק מלך מצרים. דזוקא ערים ביהודה כמעט ואינו נזכר בכתובות זו ובהן – ירושלים.

קיימת כמובן האפשרות שערים ביהודה רשומות היו בכתובות ונמחקו במהלך השנים, אולם השאלה החזקה היא:

היאך יתכן שהכתוב מדבר על מסע שישק לירושלים ואינו מזכיר כלל את מסעו (לנגב) ולממלכת ישראל? ולעומתו – הכתובות עצמה מדברת על מסע שישק לממלכת ישראל בהרחבה ובפרט מבלי להתיחס כלל לממלכת יהודה. יתר על כן – אם שישק בכתובתו מתפרק במסעו ואנו מגדים בתיאור תועאי מסעו – מתבקש היה שיווסף לרשימה גם ערים ביהודה – בין ממלכת ישראל לערי הנגב?

תשובה לשאלת נתן י. אליצור²⁷ בהגדרת המטרות השונות של התנ"ך מחד (ההיסטוריה נבואית והיבט פרגמטי השגחי) מול המציגות העובדתית מאידך (תואר יבש של האירועים). נקודה נוספת נוספת בהבדלי המגמות – "הכתובת המצרית מגמתה לתאר מה התרחש, מה פעל שישק, ואילו המקרא מגמתו להציג מה לא התרחש, מה כוונות היו לו לשישק שלא יצאו לפועל",²⁸.

מקובל כיום שכתובות שישק, הכתובת שורות שורות, אינה מתארת מסעי מלחמה שונים, מעין פשיטות מנוקדות יצאה אחת, אלא תיאור

27. לעיל העי 19.

28. לעיל העי 19, עמ' 30.

רצוף של מסעו של שישק לכנען. אל נכוון הציע מזור²⁹ לקרוא את הכתובת ב"שיטת החריש" (בוסטראופידון) כלומר סופה של שורה אחת מהוות את תחילתה של השורה שאחריה, והתמונה המתקבלת היא מסע מלחמה מצרים אל ממלכת ישראל וחזרה. מעיוון עמוק במסע מלחמה זה מצטיר נתיב מעניין שלש שישק –

מכoon מצרים ופלשת – מטפס צבא מצרים אל גב ההר (גזר-אלון-בית חורון-גביעון-צמרים) איינו משתחה על גב ההר, לא פונה דרומה – לירושלים, בירת רחבעם ביהודה ולא פונה צפונה – לשכם, בירת ירבעם בישראל, אלא יורד הישר אל עמק סוכות (אדמה – סוכות) ושב ומטפס במעלה היבוק אל פנואל ומחנים. כאן חלה נקודת מפנה – מנוקודה זו חוזר פרעה-שישק במלך נינו דרכ העמקים – הנטייב הנוח והקל – למצרים. נכוון הוא פונה צפונה (צפון – בית שאן), אך נע דזוקא בעמק³⁰ פונה לעמק חרוד-ישראל עובד במעבר מגידו (להלן) ושב מצריםמה לאורך מישור החוף. התמונה המצטירית היא: **יעדו של שישק במסעו לממלכת ישראל – פנואל.**

ב. מזור, מסע שישק לארץ ישראל, בספרו, כנען וישראל – מחקרים היסטוריים, ירושלים תש"י'ד, עמ' 234-244. יש לציין כי גם בנתוח זה עדין יותר מספר סימני שאלה, די אם נציטו קטע מדבריו: "אם אנו קוראים את הכתובת בדרך זו, ואם אנו מניחים שהשמות בשורה החמשית הושמו מתוך השורה הראשונה נוספו לסוף החלק הראשון, אנו מקבלים רשימה עקבית והגיונית... מבון מספר ניכר של שמות נמחקו או ניטשו, כולם או במקצתם, וכמו כן יש קשיי פענוח... מס' 60-64 מחוקים... רוב

השמות שמספריהם 41-52 מחוקים ואין נתונים לקריאה".

30. צפון (מס' 20 בראשימה) היא דזוקא בעמק – "ויתן משה למטה גד... ובעמק בית הרם ובית נמרה וסכות צפון (יהוי גג, א-כז) זיהוי צפון בעמtan-חמתו (ירוי שביעית פט, ה"ב, ל"ח, עד) (וראה מקורות נוספים בספר היישוב לקלין, ירושלים, תרצט) הזיהוי המדויק, ראה אנציקלופדיה מקראית, ו, 2, צפון. ספק רב (גם בלשונו של מזור) אם יש להזות את תרצה במספר 59 "...הנני מציע בדרך השערה לקרוא [תרצה וליהוותו עם תל אל של פרעה" ושם בהע' 13 – הקרייה "תרצה" מוטלת בספר אבל אינה בלתי אפשרית, על זיהויו עם תל אל פרעה ראה מאמר של דה-ו (והפניה שם) לפי מל"א היתה תרצה בירת ירושלים כבר ימי ירבעם". לדבריו שם יש להגיב:

א. ספק אם הקרייה תרצה היא נכוונה.

ב. ספק רב אם מקומה של תרצה הוא אכן בתל אל פרעה. ראה ג. ספר, תל פרה תרצה? בתוך ז"ח ארליך (עורך), שומרון ובנימין ב, ירושלים תשנ"א, עמ' 205-197.

ג. לפי דברינו – תרצה הופכת לבית ישראל מקומו של ירבעם, רק לאחר "תקופת פנואל". מכל הניל נראה לי שמס' 59 בראשימה אינה תרצה כלל, יש לחפשו כשכניו לרשימה – בעמק הירדן. בו "צפו לירחוב" "בית שאן".

מזר ואליעור במאמריהם³¹ מציינים שמשמעותו שישק נזכר במקרא רק במקורות אלו:

מל"א יד, כה-כח ודביה"ב יב, ב-כא.

לדעתיו אזכורה נוספת נוספת של מסע שישק במקרא באה כאן, בפסוקנו:

"ויבן ירבעם את שכם בהר אפרים וישב בה ויצא משם ויבן את פנואל"³² אזכורה היחידה של פנואל במקרא, כאן, מאו ימי גדועו (שופי ח, יז),³³ עולה יפה עם כתובות שישק, ניתוחה, והנתוח המקביל במקרא.

יתר על כן: לאור דברינו עולה כי למלים "ויצא משם" משמעותו הרבה עד מאי: ירבעם בונה את שכם, כבירתו, ויושב בה – במובן של שלטון: שינוי ממלכת שלמה וייסוד ממלכתו שלו אך נאלץ – בשנותו החמישית (המקבילה לשנותו החמישית של רחבעם)³⁴ – לצאת שם מורהה אל מעבר לירדן, לפנואל – "ויבן את פנואל".

יתר על כן: הצגה זו של הדברים תתאים ל"תקופת שכם" שנמשכה שלוש שנים לפחות (לעיל) עד השלמת שניי מערך הכהונה בישראל, ושנתיים נוספות.

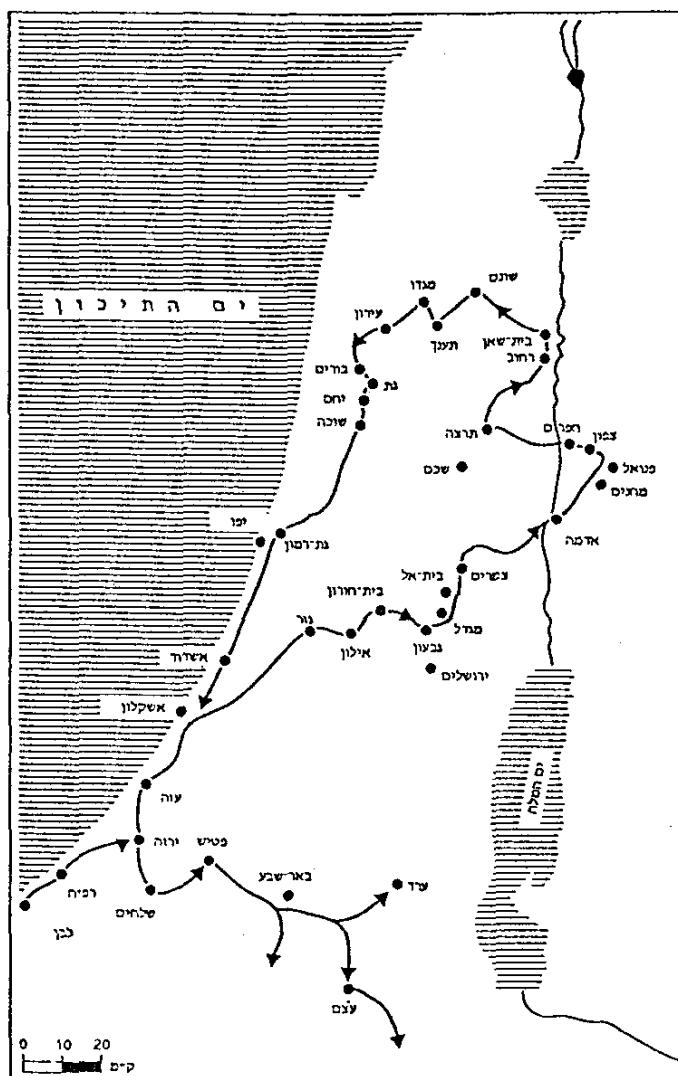
יעדו של שישק הוא – ירבעם, לכשיווצה זה משכם, צועד שישק ישירות – דרך ההרים – עד לפנואל. משחשלים את שימושו – שבדרך הנינוחה למצרים.

יתר על כן: הצגת הדברים כך, מסבירה את אריכות הפסוקים ב"תקופת שכם" וב"תקופת תרצה" (להלן) ואת חצי הפסוק הבודד המוקדש ל"תקופת פנואל".

31. לעיל הערא 29, 19.

32. יש מקום לגבי משמעותו השם פנואל (פנואל) בני שישק ברשמי בנימין דביה"א ח, כה.

33. למורות הבדלי הספירה בין יהודה (מניסו) לישראל (מתשרי), ראה אנצ. מק. ערך כרונולוגיה וכן מאמרי (לעיל העי 10), וכן ר' רביב, הרקע למגילת איכה, שמעתין 79 (שמעיה), עמ' 18, העי 3.



תווי מסע שישק, ע"פ מזר, כנען וישראל, ירושלים, תשל"ד. לדעתנו – אין כל הוכחה להימצאותה של תרצה ב"כתובות שישק" ומילא הציר צפון-תרצה-רחוב הוא מסופק. גם אם ציר זה אכן היה שישק עולה בעמק-תרצה (ואדי פרעה) ויורד בנחל בזק – ציר תנועה בעמקים. מהנחת הכתובות על-גבי המפה עולה בבירור שייעדו העיקרי של שישק, היה – פנואל, וירבעם המסתתר בה מפניו.

זאת ועוד – הצגה זו של הדברים "עשה שלום" בין המגמות – המקראות מחד לבין המקורות החוץ-מקראות, כתובות שישק, מאידך ונוסיף על דברי אליצור³⁴: המקרא, בחצי פסוק זה, רמז ואומר: "הסופר המקראי" ידע גם אודות מסע שישק, מהלכו, והכתובות בכרנה. "הסופר המקראי" מתעלם בכוונה מן הצד המציאוטי-היסטוריה של המסע ומטרכו אך ורק במשמעות הרוחנית שלו – עליית שישק על

34. לעיל הערת 19. ובדבריו נגד מזר, שם עמ' 30 בעניין "המקור של קרוניקה של המקדש מדברי שמעיה הנביא", הע' 14.

ירושלים, ובעיקר כניעת רחבעם ושריו. אולם לנו לקוראו, לדורות – אמר המקרא: את המצויאות ההיסטוריות אני יודע, אך משתמש בה – "כחומר ביד היוצר" – לצרכי ולמגמותי הרוחניות בלבד!

מגידו

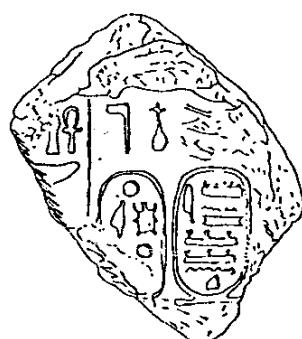
נקודות קשור מעניינת בין "תקופת שכם" ו"תקופת פנואל" ע"פ המקרא וע"פ כתובות שישק נמצא לנו במאמר הארכיאולוגי:

פרק יג (במל"א) מתאר את אrouי בית אל והנבואה לירבעם על חורבן המזבח בבית אל. נבואה זו בראשית שלטונו של ירבעם מזכירה את מקיימה של הנבואה, שנים רבות לאחר מכן: "ויאמר מזבח מזבח! כה אמר ה' הנה בן נולד לבית דוד יאשיהו שמו" (מל"א יג, ב).

ואכן מל"ב כग מתאר את פעולותיו של יאשיהו, שנים רבות לאחר מכן, בבית אל וברחבי ממלכת ישראל.

על סופו של יאשיהו מצינו (במל"ב כג, כט): "בימיו עלה פרעה-מלך מצרים על מלך אשור על נהר פרת וילך מלך יאשיהו לקראותו וימיתחו **במגידו** כראותו אותו".

בתחלת מלכות ירבעם מתנבא עליו נביא המبشر לו על סוף מקdash בית אל בימי יאשיהו. על ירבעם עלה מלך מצרים ומלך מצרים אחר, עולה על מלך אשור והורג את יאשיהו. מלך מצרים העולה על ירבעם, עובר בין היתר במגידו, בה נהרג, מאוחר יותר, אותו יאשיהו. אחת התגליות הארכיאולוגיות במגידו היא שבר מצבה (אסטיליה) של פרעה שישק – הוא שעלה על רחבעם ועל ירבעם בשנה החמשית למלכותם.



שבר של מצבת-זיכרון של שישק שהתגלתה במגידו (ע"פ ב. מזר, כנען וישראל, ירושלים, תשל"ד)

את מגידו נזקיר, בנה שלמה בעורת ה"מס" ו"סבל בית יוסף", יחד אם גזר, העיר האפריקית, שניתנה "שלוחים" לבת פרעה אשת שלמה... גם מגידו, עיר בני יוסף, מנשה וגם את יושביה הכנעניים לא הורישו "ויתנו את הכנעני למס..." (יהושע יז, יא-יג).

תקופת תרצה

על תקופת תרצה (מל"א יד, א-יח) נשתרמר לנו רק דבר מותו של אביה בן ירבעם. הארכינו להראות את מدت "מדהה נגד מדה" עם הסרת המחשומים (פְּרוֹזֶסָאָוֶת) שהניפה ירבעם ע"מ שלא עלו ישראל לרוגל ע"י אביה, נגד תוכחתו של ירבעם את שלמה על "סגר את פַּרְץ עִיר דָוד אָבִיו" – מניעת עלייה לרוגל בניחותא ע"י שלמה. לא ברור כמה זמן ארכה תקופת פנואל של ירבעם, אך יודגש כי לא מצוין "וישב בה" בפנואל כמצוין בשכם. לעומת זאת יש להניפה שמיד לאחר שובו של שישיק למצרים, שב ירבעם מפנואל אל מערב הירדן, והקים את בירתו החדשה, לא בשכם – אלא בתרצה. מל"א יד, יז ידוע לנו על ביתו של ירבעם בתרצה וכן על אשתו, בנו אביה ובנו נדב המתגוררים שם³⁵, וכן ידוע על בנו נדב המולך בתרצה ובה גם ממלכים המליכים שאחוריו. אם אכן שב ירבעם לתרצה מיד לאחר מסע שישיק הרוי שি�יב בה, כביתו תקופה ארוכה ביותר – כ-17 שנה (מלך 22 שנה, מסע שישיק בשנותו ה-5).

נקודות מענית במקומה של תרצה כבירת ישראל³⁶:

אם ציינו את שכם כמקבילה לירושלים: בין שני שבטים והפיקתה לבירה ע"י דוד אבי שלמה, הרוי שתרצה מקבילה לירושלים בדברים המioxחים לשלים עצמו – "ייפה את רעיתי כתרצה נאה כירושלים..." (שיה"ש ו, ז).

ירבעם, למרות התנגדותו לדוד ולשלמה, למרות קריית ממלכתו של שלמה בנו ומניעת ישראל מלעלות למלכת יהודה הרוי הוא משתמש באמצעות שונים הלקוחים מפעולותיהם של דוד ושלמה, במקרה זה –

35. בתרגומם השבעים מצוין שככל נבואתו של אחיה לירבעם הייתה בצרדה וכן אשת ירבעם יוצאת משם לאחיה, ובסוף נבואתו "הנק הולכת מאתי והיה בבואך השערה אל צרדה והילד מת" (תרגום ע"פ כוכבי, לעיל העי א' עמ' 198).

36. אין זה משנה כלל היכן מקומה ממש – במנשה או ביששכר, ראה י. ספר, לעיל העי .30

בירתו שכם, בין שני שבטים, כירושלים, בירתו תרצה, יפה ונאה,
כירושלים.

זו כדוד וזו כשלמה.

מן המדרש ראוי להביא כאן את הקשר העולה בין תרצה לבין מעשה העגל: "יפה את רعيתי בתרצה... ד"א – אלו נשי תרען, דאמר רבי: נשיתרען כשרות היו עמדו ומיהו על עצמן ולא נתנו מנזמיים **למעשה העגל...**" (שיה"ש רבה ו, ח(ט)).

עיוון במדרש מגלה כי בעל המדרש הוא רבי יהודה הנשיא החי בcpfורי, מול תרען המזוכרת במדרש כ"תרצה". הקשר למעשה העגל נראה, בשל האיזור הצפוני בו נקשר, הקשור לאו דזוקא לעגל של אהרן במדבר, אלא לאחד משני עגלי הזהב של ירבעם בן נבט – העגל שבדן³⁷.

מעניין לציין כי מסורות מאוחרות מראות את קברו של אביה בן ירבעם, שעל פי הכתוב מת ונפטר בתרצה – בסמוך לתרען³⁸...

ירבעם בן נבט – לעתיד לבוא

בפשוטם של כתובים לא מצאו דבריהם מפורשים אודות עתידן או עתיד צאצאיו של ירבעם, ברם חז"ל יודעים גם יודעים לומר כי – "משיח בן יוסף – מזרע ירבעם בן נבט" (זהר, כי תצא, רעו עב).

ובפירוט יתר בזהר חדשblk נו, א (והביאו בתוספות ר"ר מרגליות במרגליות הים לסנהדרין קא, עב⁽¹⁾ ירושלים, תשלי"ז ח"ב, עמי פו ומשם נצטו): "משיחא דא משבטא דאפרים הו ומזרעה דירבעם בן נבט הוי בריה דאביה דבעולמי מות, וההוא יומא דמת אתייליד ליה בר ואתנטיל מביא ירבעם למדברא וכו' ומהאי בריה דאביה נפיק האי משיחא וכו' ועיי ניצוצי זהר שם אותן ומאגרת יchos אבות (המעמר ח"ג ע' רב) דברומי (שבא"י)³⁹ כבר אביה בן ירבעם מעלה לפנים ממערה אומרים שמשם יראה המשיח, וכן בספר יchos הצדיקים (שם עמי רcz) ועי' דבש לפי מהଘיד"א מעי מ"ם אותן יח"⁴⁰.

.37. שימוש במדרשה זו, ראה אצל ד. ספר, לעיל הע' 30, ושם הע' 13.

.38. גם על כך, ראה אצל ד. ספר, לעיל הע' 30, ושם בפנים והערות 15,13.

.39. וראה מאמרו של ד. ספר, לעיל הע' 30, ובזהói מקום קברו של אביה.

.40. על היוזרות האגדה על משיח בן יוסף (אפרים), ראה ד. היינמן, משיח בן אפרים ויציאת מצרים של בני אפרים בטרכ קץ, תרביץ, מי (תשלי"א) 450-461. וספק בעניין אם השערתו

היווצה מדברינו ירבעם החוטא והמחטיא, הוא – דרך אביה בנו, המבטל פרודיסאות שהעמיד אביו שלא עלו ישראל לרגל – הוא אבי אביו של משיח בן יוסף...

סיכום

סיכום של דברים:

דרכי הנהגתו של הבורא בעולמו – נפלאות הן מأتנו, אולם יש מקרים בהם בולטת הנהגתו זו באופן חד וברור. אחד המקרים הוא הנהגת "מזה נגד מזה" אשר אופיה ודרך הליכתה – דברו של הקב"ה לאדם ולסובבים אותו – ברור, חד ואיןו ניתן לערעור. דוגמא לכך היא ספור עליתו ונפילתו של ירבעם בן נבט.

במאמרנו הראנו שנקודות רבות במהלך האירועים סביב פעלותו של ירבעם בן נבט קשורים הם זה בזה "מושכים" שניים רבות לאחרר ו"שליכים" שניים רבות לפניהם. הראינו הקשרים סמויים מן העין, אשר לאחרר העין – הקשר ביניהם חזק ברור. נוסף על כך: גם בנקודות שאין מקורה בכתבבים בלבד, אלא אף במקורות חיצוניים – עדויות אכיאולוגיות ארצישראליות ומצרים – נקשרים הדברים באופן זה:

מזה נגד מזה!

למרות הנסיך להקיף את כל הקשור למלכות ירבעם בן נבט ברי לנו כי יתכן ונעלמו מעינינו נקודות-קשר נוספות. על אחדות מהן ייתכן ורמזנו במאמרינו הקודמים⁴¹ על אחריות נשמה לשמו, לעין, ללמידה – מן הבאים אחרינו.

נכונה יותר מכל ההשערות שדחה הוא עצמו שם, וכן לגבי תלמידיו א. שנאן (שם הע' 46) – ואולי יש להציג את הדברים بصورة הפוכה לחלוtiny.

41. "לברור הבדלים", תשמ"ה (לעיל הערת 10).

"הקהל של ירבעם", תשמ"ז (לעיל הערת 21).

"ויעש ירבעם", תש"ו (לעיל הערת 23).

הרב דעוזל בפסק

פירוש רס"ג ורמב"ם לפרשת "הרани נא את כבוד"

(דוגמה לעיון שיטתי בסוגיה במורה נובכים)

תוכן :

הפרשנה בתורה

הפסוקים מספר שמota פרק ל"ג פסוקים י"ז – כ"ג כולל (סה"כ 6 פסוקים)
א-ד המקורות מדברי רס"ג.
ה-כ-ה המקורות מדברי הרמב"ם.

- 1) **שיטת רס"ג** בפירוש פר' הרани נא את כבוד הנחות יסוד, השאלה העולה מתיאורים
משמעותיים של הבורא.
- 2) התשובה, תפקידי הזוהר הנברא, 3 הדרגות של הופעת הזוהר הנברא.
- 3) פירוש רס"ג לפרשנה, השאלה העולה מן הפרשה.
- 4) התשובה, בקשת משה, תשובה ה', הקושי בפירוש רס"ג.
- 5) היתרון הפרשני בפירוש רס"ג.
- 6) **שיטת הרמב"ם** הרמב"ם בשמוונה פרקים.
- 7) בקשת משה, תשובה ה', הרמב"ם ביד החזקה.
- 8) ה"מילון" הרמבמי לפרשנה.
- 9) מועין (ח"א) פרק כא בקשת משה ותשובה ה', פרק נד מה מוסיף הרמב"ם במועין על ספריו
המוקדמים.
- 10) פירוש הרמב"ם לפי סדר הפסוקים.
- 11) היתרון הפרשני, החסרונו הפרשני של פירוש הרמב"ם לעומת פירוש רס"ג.
- 12) יחס הרמב"ם לפירוש רס"ג: הרמב"ם מקבל עקרונית את מציאות הכבוד הנברא.
מתי אין להשתמש בעקרונו פרשני בזוהר הנברא.
- 13) 3 פירושים למושג כבוד ה', ביקורת מרומות על פירוש רס"ג.
- 14) ביקורת חריפה על פירוש רס"ג.
- 15) הרמב"ם נותן לגיטימציה לפירוש רס"ג.
- 16) סיכום דעת הרמב"ם.

רביי ויאמר יהוה אל-משה גם את-הדבר הזה אשר דברת אתה י'

כיד-מצאת חן בעני ואדעך בשם ויאמר **הראני נא את-** י' כבדך: ויאמר אני עבידך **כל-טובך על-פניך וקראתך בשם יט** יהוה לפניך וחנתי את-אשר אחן וرحمתי את-אשר ארחים: ויאמר לא תוכל לראות את-פניך כי לא יראה האדם וחין כ-ויאמר יהוה הנה **מקומך** אתי **ונצבתך על-הצורה;** והיה ב עבר נ-כברין ושמתייך בנקרת האור **ושכתי כמי עליך עד-עברית:**

ו-הסרתי את-כפי וראית את-אחריך **ופני לא יראו:**

לדא ויאמר יהוה אל-משה פסל לך שני-לחות אבניים בראשנים חמישים וכחתבי על-לחות את-הדברים אשר היו על-לחות ב בראשנים אשר שברת: והיה נכוון לבקר ועלית בפקר אל-הדר סיני ונצבת ליו שם על-ראש ההר: ואיש לא-יעלה עפן וגס איש אל-ירא בכל-ההר גס-הצאן והפקר אל-ירע אל-מול ההר והוא: ויפסל שני-לחות אבניים בראשנים וישבם משה בפקר ויעל אל-הר סיני באשר צוה יהוה אותו ויקח בידו שני-לחות אבניים: וירד יהוה בענן ויתיצב עמו שם ויקרא בשם יהוה: ויעבר יהוה על-פניו ויקרא יהוה יהוה אל-רחום וחנון ארך אפים ורב-חסד ואמת: נוצר חסך לאלפים נשא עון ופשע וחטאה ונתקה לא נתקה פקד עון ח-אבות על-בניים ועל-בני בנים על-שלשים ועל-דבעים: וימחר ט משה ויקד ארצה וישתחוו:

פירוש רס"ג לפרשת הראני נא את כבודך

מקור א' אמונהות ודעות מאמר שני (עמ' ק'-ק"א) וכיוון שכבר באրתי כי המושכל והכתב והמקובל מסכימים לשולח הדמיון מכלפי ה', אפשר את המלים הללו הגשומות ואומר שהם עשר, ראש כאמור וכובע ישועה בראשו, ועין כאמור עיני ה' אלהיך בה, ואוזן כאמור כי בכיתם באזני ה', ופה כאמור על פי ה', ושפה כאמור ומוצא שפתך לא אשנה, פנים כאמור יאר ה' פניו אליך, ויד כאמור הנה יד ה', ולב כאמור ויאמר ה' אל לבו, ומעים כאמור על כן המו מעי לו, ורגל כאמור והשתחו להזום רגליו. הלשונות הללו וכל הדומה להן, מפעולות הלשון והתרחבותה שמנicha כל אחד מהן על עניין, ובאורן ממה שאנו מוצאים שלא בעניין הבורא, ובכך נדע כי הלשון כך היא אמתתה ודרך שمرחיבה ושותלת וממשילה, כמו שمرחיבה ואומרת שהশמים מבטאים כאמור השמים מספריים כבוד אל, ואחר שכבר בארתי את זאת אשוב לאוthon העשרה לפרש עניינהו, ואומר, רצוי הנביאים ביראי עניין כבוד ורוממות כמו שאמר שם בני אדם כבודי ומרים ראשי. ורצוי ביעין השגחה כאמור ואשימה עני עליו. ורצוי בפנים רצון וכעס כמו שאמר באור פנוי מלך חיים, ואמר ופניה לא היו לה עוד. ורצוי באזין קובל דברים כאמור ידבר נא עבדך דבר באזני אדוני. ורצוי בפה ושפה הסבר וצוויי כאמור על פי אהרן ובנוי, שפתך צדיק ירעו רבים. ורצוי בידי יכולת כאמור חכמה כאמור נער חסר לב. ורצוי בלב כי ישビון קצרי יד. ורצוי בלב חכמה כאמור נער חסר לב. ורצוי בלב חכמה כאמור נער חסר לב. ורצוי במעים חנות כאמור ותורתך בתוך מעי. ורצוי בירגלי כבישה כאמור עד אשית אייביך הדם לרגליך. וכיוון שמצוינו ברגעון מלים אלו בני אדם שלא על דרך הגשומות לעתים קרובות, כל שכן שנעמיד פירושן בענייני הבורא שלא על דרך הגשומות.

סיכום: דרך הלשון לדבר בהשאלה ובהמשלה על הקב"ה

אמונהות ודעות מאמר שני (עמ' ק"ג-ק"ד) ואם יהروس הורס ויאמר והיאך אפשר לבאר באורים הללו לבתוים גשמיים אלו ולמה שמתיחס אליהם, והרי כבר אמר הכתוב בפירוש כי דמות כדמות אדם כבר ראהו הנביאים מדברת עמהם, ויוסיף לומר ועל אחת כמה שהוא על כסא, ומלאכיהם נושאים אותו מעל מושב נשא

כמו שאמר וממעל לרקע אשר על רأسם כمرאה ابن ספר דמות כסא ועל דמות הכסא דמות כمرאה אדם עליו מלמעלה, ויש גם שתיראה דמות זו על כסא ומלאים מימינה ומשמאלה, כמו שאמר ראיתי את ה' יושב על כסאו וכל צבא השמים עומד עליו מימינו ומשמאלו. אנו עונים כי **הדמות הזה ברואה, וכן הכסא והמושב הנשא ונושאיו כולן נבראים** בראש הבורא מזוהר כדי שיתאמת לנבייו שהוא אשר נ בא אותו בדבריו כמו שנבאר במאמר השלישי, והוא **דמות נכבדה מן המלאכים,** עצומה בבריאות בהירות זהה, והוא נקראת כבוד ה', וعليה הוא שתיאר אחד הנביאים חזיה היה עד די קריסטון רמי ועתיק יומין יתיב, וعليה מה שמתארים החכמים שכינה. **ויש שיהא זהה ללא דמות אדם,** וכבד ה' את נבייו בהשミニו החזו מדמות עצומה ברואה מזוהר הנקרה כבוד ה' כמו שבארנו. ומה שמורה על מה שאמרנו הם דברי הנביה על הדמות הזה, ויאמר אליו בן אדם עומד על רגליך ואדבר אתך, ולא **יתכן שיהא הדבר הזה הוא אדון העולם,** כי התורה אמרה שאין הבורא מדבר עם שום אדם בלי אמצעי זלוט משה רבינו בלבד, והוא מה שאמרה ולא קם נביה עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים. אבל שאר הנביאים לא דברו עליהם אלא המלאכים, וכאשר אנו מוצאים שהכתוב פרש בשם מלאך הרי פרש שהוא נברא, ואם אמר כבוד ה' מובן שהוא נברא, ואם הזכיר שם ה' ולא צרכ' אליו כבוד ולא מלאך אלא צרכ' אליו ראה או כסא או תיאור אדם, אין ספק שיש באותו הלשון נסתרת והיא כבוד ה', או מלאך ה', כפי שמצאנו שדרך הלשון להבליע.

**סיכום: כבוד ה' – השכינה – זה רנא המתגלה לנביאים
ומשמי להם את דבר ה'**

מקור ג' אמונה ודעות מאמר שני (עמ' ק')

ועל הנ فعل, אין מי שיחשוב שיש מן ההתפעליות דבר הנאמר על הבורא זלוט הראה בלבד, ולכן **חייב אני לבאר** שגם הראה אינה נאמרת עליו, לפי שאין כל הדברים נראה אלא על ידי הצבעים הנראין על פניהם המתיחסים אל ארבעת הטבעים, וכאשר נפגשים בכך שבראות אשר ממינים באמצעות האוויר או רואים, אבל הבורא אשר מן המוחש לחשוב שיש בו מאומה מן המקרים אין שלטון לראות על השגתו, והנק רואה שאין יכולת בדמיון לדמותו ולתארו כל שכן שיהא לראות דרך לכך. וכבר הביא במובכה אחדים מבני אדם עניין משה רבינו היאך שאל את

ה' הראיini נא את כבודך, והוסיף להם מבוכה תשובתו לו לא תוכל לראות את פני כי לא יראני האדם וחיה, והכפיל להם את זאת כאשר אמר וראיתה את אחורי ופנוי לא יראו. ואומר בعزيزות הרחמן בגilio כל זה ובאוורו, יש לה' זוהר שהוא בורא אותו ומגלוו לנביאים כדי שיהא להם הוכחה כי דברי הנבואה אשר ישמעו מאת ה', כאשר רואה אותו אחד מהם אומר ראייתי כבוד ה', ויש שאף אומר ראייתי כבוד ה', ויש שאף אומר ראייתי את ה' כמשפט המלים הנסתרות. וכבר ידעת כי משה ואהרן נדב ואביהוא ושביעים מזקנין ישראל אמר עליהם תחלה ויראו את אלהי ישראל, ופירשו אחר כך ומראה כבוד ה' כאש אוכלת בראש ההר, אלא שכאשר רואים אותו הזוהר אינם יכולים להסתכל בו מרוב חזקו ובהירותו, וכי שנטכל בו מתפרק בנינו ונש灭תו פורהת כמו שאמר פן יחרשו אל ה' לראות ונפל ממנו רב, ולכן בקש משה מאת ה' שיחזקו להסתכל באותו הזוהר, והשיבו כי ראשית אותו הזוהר עצום ולא יכול לראותו ולהתבונן בו אלא יאבז, אבל הוא יסתירהו בענן או בדומה לו עד שיüber מלילו תחלת הזוהר, כי כח כל שיש לו נוגה הוא בראשיתו, כמו שאמר ושכותי כפי עלייך עד עברי, כאשר עבר ראשית הזוהר הסיר מלפני משה הדבר הסוכך כדי שיראה את סופו כמו שאמר והסירותי את כפי וראית את אחורי, אבל הבורא עצמו אין אפשרות שייאחו שום אדם, אלא דבר זה מסוג הנמנע.

סיכום: הזוהר הנברא מוכיח לנביא את אמיתי הנבואה משה ביקש להסתכל בראשית אותו הזוהר ונענה בשלילה שלא יראה את סופו.

אמונות ודעות אמר שלישי (עמ' קכ"ז)

ונתברר לי כי השילוח היה מתרבר אצלם שהדברים שהוא שומע הם מأت ה' לפני שייחסם אל ה' לפני העם, והוא, שהיה נראה לו סימן מסוימים שמתחיל עם התחלת הדבר ומסתיים בהסתינמו, והוא, או עמוד אש, או עמוד ענן, או אור בהיר שלא מימי האורות הידועים. כאשר יראה אותם הנביא כך יתאמת לו שהדברים מأت ה', ויש שראוו גם העם, כמו שהוא עמו של משה כאשר היה נפרד מהם לרכת אל מקום החזוון עומדים ומסתכלים באוויר והנו נקי מכל ענן, ועיניהם אל משה, כאשר מגיע אל מקום החזוון יהיה יורץ הענן לעמוד ועמוד עד אשר ידבר עמו ונעלה, ולאחר כך חזר אליהם, וכאמרו והיה יצאת משה אל האهل יקומו כל העם ונצבו איש פתח האהל וגוי, והיה כבוא משה האהלה יורץ וגוי, וראה כל העם את עמוד הענן עומד פתח האهل וكم כל העם

והשתחו איש פתח אהלו, ודבר ה' אל משה פנים אל פנים וגוי. וכאשר חזר אליהם ומוסר להם דברי נבואתו אומרים לו צדקה, אנחנו הסתכלנו בחות האoir לפני הגיעך, וירידת עמוד הענן בעת הגיעך, והיתה עכבותנו כהעור שתשמע דברים אלה אשר אמרת לנו. כן מצאתי אחד הנביאים שלא נתבאר בענינו שהיה מתנבא בעמוד ענן, נתבאר מצבו בספר אחר שכך היה החזון בא אליו, לפי שמדובר נכלל עם משה ואהרן, ואמר על כולם משה ואהרן בכהניו ושמואל וגוי בעמוד ענן ידבר אליהם, והואיל כבר מצאנו כגון זה **בשיטוט הרוי בלי ספק שהרבה מן הנביאים כמוهو.**

סיכום: למשה אהרן שמואל ועוד הרבה נביאים היה מתולה בעת נבואתם סימן הכבוד האור או הענן הנברא כדי לאמת לעם את נבואתם.

פירוש הרמב"ם לפרשת "הרاني נא את כבודיך"

מקור ה' שМОנה פרקים פרק ז'

בקש להציג מהות השם-יתברך על-אמתת מציאותו — אחר שלא נשאר לו מונע — ואמր: הרани נא את-כבודך (שמות לג, יח). והודיעו השם-יתברך: **שי אפשר לו זה, בהיותו שכל נמצא בחרם,** רצונו לומר: מאשר הוא אדם, והוא אמרו: כי לא-יראני האדם וחיה (שם, כ). הנה לא נשarra לו בין ובין השגת הקדוש-ברוך-הוא על-אמתת מציאותו אלא **מחיצה אחת בהירה** — והוא **השלט האנושי שאינו נבדל.** וगמל אליו יתברך חסד בתת לו מני-ההשגה — אחר ששאלה — יותר ממה-שהיא אצלו קודם שאלתו, והודיעו: שתכלית ההיא אי-אפשר לו, מפני שהוא בעל גשם. וכנה אמתת ההשגה ב"ראית פניט" — כי האדם כשיראה פניו חברו, תהיה אז בנפשו חקוקה צורתו עד שלא יתערב לו עם זולתו, אףלו בשעה שאין רואה אותו. אבל כשיראה אחוריו — **אף-על-פי שהוא מכירו בראייה ההיא** — **פעמים יספק עליו וייתערב לו עם זולתו.** כן השגתו יתברך על-האמת — היא: ידיעת השם-יתברך **מאמתת מציאותו מה-שלט ישתרכ במציאות ההיא זולתו מני-המציאות:** עד שימצא בנפשו מציאות חזקה ונבדלת על-מה-שמצא בنفسו **מציאות שאר הממציאות.** ואיל-אפשר לאדם

להשיג זה השיעור מן ההשגה – אלא שהוא, עליו השלום, השיג למטה מזה מעט. והוא אשר כנה ואמר: וראית את-אחורי (שםות לג, כג). ואני עתיד להשלים זה העניין בספר הנבואה.

מקור ו' מדע. הלכות יסודיו התורה פ"א

... הכל לפי דעתן של בני אדם הוא שאין מכירין אלא הגוף ודברה תורה כלשון בני אדם. והכל ככינויים הם. שנאמר אם שנותי ברק חרב, וכי חרב יש לו ובחרב הוא הורג אלא משל והכל משל. ראייה לדבר שנביא אחד אומר שראה הקב"ה לבושה כתלג חיור. ואחד ראה חמוץ בגדים מבצרה. משה רבינו עצמו ראה על הים כגבר עיטה מלחה. ובסיני שליח צבור עטוף. לומר שאין לו דמות וצורה אלא הכל במעשה הנבואה ובמחזה, ואמתת הדבר אין דעתו של אדם מבין ולא יכולה להשיגו ולהחקרו. וזה אמר הכתוב החקירה אלה תמצא אם עד תכליות שדי תמצא: מהו זה שבקיש משה רבינו להשיג כאשר רואני נא את כבודך. ביקש לידע אמיתת המצאו של הקדוש ב"ה עד שייהי ידוע בלבו כמו ידיעת אחד מן האנשים שראה פניו ונחקרה צורתו בלבו שנמצא אותו איש נפרד בדעתו משאר האנשים. כך ביקש משה רבינו להיות מציאות הקב"ה נפרדת בלבו משאר הנמצאים עד שידע אמתת המצאו כאשר היא. והשיבו ברוך הוא שאין כח בדעת האדםendi חי שהוא מחובר מגוף ונפש להשיג אמיתת דבר זה על בוריו. והודיעו ברוך הוא שאין כח בדעת האדםendi חי שהוא מחובר מגוף ונפש להשיג אמיתת דבר זה על בוריו. והודיעו ברוך הוא מה שלא ידע אדם לפניו ולא ידע לאחריו. עד שהשיג אמיתת המצאו דבר שנפרד הקב"ה בדעתו משאר הנמצאים. כמו שיפרד אחד מן האנשים שראה אחריו והשיג כל גופו ומלבשו בדעתו משאר גופי האנשים. ועל דבר זה רמז הכתוב ואמר וראית את אחורי ופני לא יראו:

מקור ז' מורה נבוכים ח"א פרק ד' פירוש המלה "ראה"

דע כי ראה והביט וחזה שלשות הללו נאמרים על ראיית העין, והושאלו שלשתן להשגת השכל. והנה דבר זה במלת ראה מפורסם אצל הכל, אמר וירא והנה ברא בשדה וזו ראיית עין. ואמר ולבי ראה הרבה חכמה ודעת זו השגה שכליית. ועל פי השאלה זו הוא כל לשון ראייה האמוריה בה יתעלה כגון אמרו ראייתי את ה', וירא אליו ה', וירא אליהם כי טוב, הראי נא את כבודך, ויראו את אלהי ישראל, כל זה השגה

שכלית לא ראית עין כלל, כי לא יראו העינים כי אם גוף, ומצד אחד, ורק מקצת מקריño יכולם לראות הגוף ותבניתו וכדומה לכך, וגם הוא יתעלה אינו משיג בכלים כמו שיתבאר.

וכן הבית נאמרת על ההבטה בעין על הדבר, אל הבית אחריך, ותבט אשתו מאחריו, ונבט הארץ. והושאלה להפנית המחשבה ובואה התבונן בדבר כדי להשיגו.

מקור ח' מורה נבוים ח"א פרק ח' פירוש המלה "מקום"

מקום. שם זה עיקר הנחטו מקום הפרטី והכללי. וגם בו התרחבה השפה ועשאו שם **דרגת האדם ומעלהתו**, יכולם שלמותו בדבר מסוימים, עד שאומרים פלוני במקום פלוני בדבר פלוני, וכבר ידעת רבוי שימוש בעלי הלשון בזה באמרים מלא מקום אבותיו בחכמה או ביראה, ואמרם ועדין מחלוקת במקומה עומדת יכולם בדרגתה. ועל דרך השאלה זו נאמר ברוך כבוד ה' ממקומו יכולם כלפי מעלה ורומיות כבודו במציאות, וכן כל היכן שנזכר מקום **כפוי ה'** אין הכוונה בו אלא **מעלת מציאותו יתעלה אשר אין לה משל ולא דמי** כמו שיתבאר והנני אומר דברים אלו מפתח לאמור זה וזולתו, למשל, מה שבארנו כאן מעין מקום באמרו ברוך כבוד ה' ממקומו, **תדע כי עניין זה עצמו הוא עניין מקום** באמרו הנה מקום ATI, דרגת עיון והשकפת שבל לא השקפת עיון, **נוסף על המקום מן ההר שמדובר בו אשר בו הייתה ההתייחדות והשגת השלמות**.

מקור ט' מורה נבוים ח"א פרק ט"ו פירוש המלה "נצח"

נצח או יצב ו אף על פי שנשתנו שני השרשים הרי העניין אחד כי שידעת בכל שימושיהם, וזה שם משוטף, יש שהוא בעניין העמידה וההתיצבות ותתצבב אחוותיו מרחוק, יתיצבו מלכי ארץ, יצאו נצבים. יהיה בעניין **הקיים והתקידות דברך נצח בשמים** יכולם יציב וקיים, וכל מה שנאמר מן השם הזה **כפוי הבורא** הרי הוא מן העניין הזה, והנה ה' נצח עליו קיים ותמידי עליו יכולם על הسلم אשר קצחו האחד בשמים וקצחו השני בארץ, ואחזקם לעניינו כי נצח עליו יציב תמידי וקיימים לא שהיה עמידת גוף. **מן העניין הזה נצבת על הצור**. הנה נתבאר לך כי נצח ועמד עניינים אחד בעניין זה, וכבר אמר הנני עומד לפניך שם על **הצור בחורב**.

מקור י' מורה נבוכים ח"א פרק ט"ז פירוש המלה "צורך"

צורך שם משותף, הוא שם ההר והכית בצורך. והוא שם אבן קשה כגון החלמייש חרבות צורים. והוא שם המחצב אשר ממנו חוצבים אבני המתכוות הביטו אל צור חצבתם. ומן העניין הזה האחרון הושאל שם זה **לייסוד כל דבר ומווצהו**, ולפייך אמר אחר אמרו הביטו אל צור חצבתם הביטו אל אברהם אביכם וכו', וכך פירש כי הצור אשר חצבתם ממנו הוא אברהם אביכם ולכן לכם לעכו בעקבותיו יהיה דתכם דתו והתנהגו במידותיו, כיطبع המתכת הכרחי שיה מצוי בדבר שנחצב ממנו. ועל פי העניין הזה האחרון נקרא ה' יתעלה צור כי הוא המוצא והסבה העשויה לכל מה שזולתו ונאמר הצור תמים פועלו, צורILDZ תשי, צורם מכרים, ואין צור כאלהינו, צור עולמים, ונצתת על הצור הסמך והتبיסס על הבנת היוטו יתעלה המקור, כי הוא המבוא אשר תגיע ממנו אליו כמו שבארנו באמרו לו הנה מקום ATI.

מקור י"א מורה נבוכים ח"א פרק ל"ז פירוש המלה "פניהם"

פניהם שם משותף, ורוב שתופו הוא על דרך השאלה. הוא שם הפנים של כל חי, ונחפכו כל פניהם לירקון, מדוע פניכם רעים, וזה הרבה. והוא שם החرون, ופניה לא היו לה עוד, וכפי עניין זה שומש הרבה בעניין חרון ה' וכעסיו, פנוי ה' חלקם, פנוי ה' בעושי רע, פנוי ילבו והניחותי לך, ושמתי אני את פנוי באיש ההוא ובמשפחתו, וזה הרבה. והוא גם שם נוכחות האדם ומעמדו, על פנוי כל אחיו נפל, ועל פנוי כל העם אכבד, עניינו בנוכחותם. אם לא על פניך יברך, בנוכחותך ובמציאותך. ועל פי העניין הזה נאמר ודבר ה' אל משה פנים אל פניהם, כלומר לנוכח בלי אמצעי, עניין שנאמר לכיה נתראה פנים, וכמו שנאמר פנים בפנים דבר ה' עמכם, וbara. במקום אחר ואמר קול דברים אתם שומעים ותמונה איןכם רואים זולתי קול, וכנה את זה פנים בפנים, כך אמרו ודבר ה' אל משה פנים אל פנים כינוי על אמרו באופן הדברו וישמע את הקול מדבר אליו, הנה נתבאר לך כי שמיעת הקול בלי אמצעות מלאך מכנים אותו פנים בפנים. ומן העניין הזה ופנוי לא יראו, אמתת מציאותי כפי שהוא לא תועג. ופנום הוא גם כינוי מקום, שעליו אומרים בעברית "אמאמץ" או "בין ידיך" והרבה משתמשים לפי עניין זה כלפי ה' יתעלה, לפניו ה'.

מקור י"ב מורה נבוכים ח"א פרק ל"ח פירוש המלה "אחר"

אחר שם משותף, הוא שם הגב, אחורי המשכן, ותצא החנית מאחורי,

והוא גם פעל זמן בענין אחריו, ואחריו לא קם כמווהו, אחר הדברים האלה, וזה הרבה. ויהיה בענין המשכיות וההילכה בעקבות בתנהגות במנוגות מי שהוא, אחרי כי אלהיכם תלכו, אחרי כי יכלו, ככלומר הילכה במשמעותו וההמשךות בעקבות פעלו ולנהוג בדרכיו, הלך אחרי צו. ולפי העניין הזה נאמר וראית את אחרי, תשיג מה שנמשך אחרי ונתקדמה לי ונעשה חיובי בהתאם לרצוני, ככלומר כל ברואין, כמו שאבאר במקצת פרקי מאמר זה.

מקור י"ג מורה נבוכים ח"א פרק כ"א פירוש המלה " עבר "

עבר. עניינו הראשון הוא עניין ה"עברו" בעברית, והוא היעתקות גוף במקומות, והדגמה להנחה הראשונה לתנועת החיה למרחוק מסויימים באופן ישיר, והוא עבר לפניהם, עבר לפני העם, וזה הרבה. ולאחר לכך הושאל להתרשות הקולות באוויר, ויעבירו קול במחנה, אשר אני שומע מעבירים עם ה'. וכבר הושאל גם למי שעשו פעולה מסויימת והפליג בה ו עבר את גבולו, אמר וכגבר עברו ייון. וכבר הושאל גם למי שהחטיא מטרה מסויימת ונתקוו למטרה אחרת ותכלית אחרת והוא יירה החזיא להעבירותו.

מקור י"ד המשך פרק כ"א פירוש בקשת משה ותשובות ה'

ועל פי השאלה זו הוא לדעתי אמרו ויעבר ה' על פניו, ויהיה הכינוי במלת פניו מוסף עליו יתעלה, וכך הסבו חכמים פניו האמורים כאן אליו יתעלה, ואף על פי שהזכירו את זה דרך אגב באגדות שאין זה מקומן אלא שיש בהן חזוק לשיטתנו, יהיה פניו הכינוי להקב"ה, ובאור הדבר לפי דעתך וכפי שנראה לי, שמשה ע"ה בקש השגה מסויימת והיא אשר כנה אותה בראית פנים באמרו ואני לא יראו, והובטחה לו השגה למטרה ממה שבקש והיא אשר כנה אותה בראית אחר באמרו וראית את אחרי, וכבר העירוטי על עניין זה במשנה תורה, אמר כאן כי ה' יתעלה הסטייר ממנו אותה ההשגה אשר כנה אותה פנים והעביר אותו לעניין אחר ככלומר לידעית הפעולות המיויחסות לו יתעלה אשר חושבים בהם שהם תארים רבים כמו שנבאר.

מקור ט"ו מורה נבוכים ח"א פרק נ"ד פירוש בקשת משה ותשובות ה'

דע כי רבנן של חכמים משה רבנו ע"ה בקש שתי בקשות, ובאה לו

התשובה על שתי הבקשות. הבקשה האחת היא, שהוא בקש ממנו יתعلاה שיוידיעו עצמו ואמתתו, והבקשה השנייה והיא אשר בקש תחלה היא שיוידיעו תאריו. והשיבו יתعلاה על שתי השאלות בכך שהבטיחו להודיעו **כל תאריו ושם פעולותיו, והודיעו כי עצמותו לא תושג כפי שהיא, אבל העירו על מקום מבט יש ממנו תכילת מה שאפשר לאדם להשיגו, ואשר השיג הוא ע"ה לא השיגו אדם לפניו ולא לאחריו.** בקשטו ידיעת תאריו הוא אמרו הודיעני נא את דרכיך ואדעת וכו', והתבונן بما שנכלל בלשון זה מן המופלאות, אמרו הודיעני נא את דרכיך ואדעת, מלמד על היותו יתعلاה נודע בתאריו שם ידע הדרכים ידעו.

וכאשר בקש ידיעת התארים ובקש הסליחה על האומה ונעה על הסליחה להם, אחר כך בקש השגת עצמו יתعلاה והוא אמרו הראי נא את כבודך, נעה על הבקשה הראשונה והיא הודיעני נא את דרכיך ונאמר לו אני עביר כל טוב עלי פניך, ונאמר לו בתשובה השאלה השנייה לא תוכל לראות את פני וכו'. אבל אמרו כל טוב הוא רמז למה שהציב לפניו **כל הנמצאים שעליים נאמר וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד, כוונתי בהצבתם לפניו שישיג טבעיהם וקשריהם זה בזה, שאז ידע הנהגתו אוטם היאך היכל והפרט,** ולענן זה רמז באמרו בכל בחיי נאמנו הוא, כולם שהבין מציאות עולמי כולם הבינה אמתית יציבה, כי ההש侃ות שהן בלתי נכוונות אין יציבות. נמצא כי השגת אותם המעשים הם תאריו יתعلاה אשר על ידם הוא נודע. והראיה שהדבר אשר הובטח בהשגתם הם פعليו יתعلاה, שהרי הדבר שהודיעו הם תארים מעשיים בהחלט רחים וחנון ארך אפים.

הרמב"ס על "הכבד הנברא"

מקור ט"ז מורה נבוכים ח"א פרק ב"ז

אנקלוס הגר שלם מאד בלשון העברית והארמית, וכבר נתן דעתו לسلوك הגשומות, וכל תאר שמתאר הכתוב המביא לידי גשומות מבארו כפי עניינו, וכל שהוא מוצא מן השמות הללו המוראים על מין ממיini התנועה עשויה עניין התנועה התגלות והופעת אור נברא כולם שכינה או השגחה, וכך תרגם ירד ה' יתגלי ה', וירד ה' ואתגלי ה' ולא אמר ונחת ה', ארדה נא ואראה אתגלי כען ואדון, וזה נמשך בתרגומו. אלא שתרגום אני ארד עמק מצרים أنا אחوت עמק למצרים, וזה נקודה נפלאה מאד **מורה על שלמות האדון הזה וטוב באורו והבנתו את העניינים כפי**

שהן, ואף פתח לנו בתרגום זו עניין גדול מענייני הנבואה, והוא, שבתחלת פרשה זו אמר ויאמר אלהים לישראל במראות הלילה ויאמר יעקב יעקב וכו' ויאמר אני האל וכו' אני ארץ עמק מצרים, וכיון שצין בתחלת הלשון שזה היה במראות הלילה לא היה מזר בענייני אנקלוס בספר הלשון שנאמר במראות הלילה כלשונו, והוא הנכוון, לפי שזה תאור מה שנאמר לו, לא תאור מעשה שהיה כמו יירד ה' על הר סיני שהוא תאור מה שאירע בעניינים המציאוטיים ולפיכך כנה אותו בהtaglot ושלל ממשי מה שמורה על תנועה. והענינים החזוניים כלומר ספר מה שנאמר לו הניחו כפי שהוא, וזה נפלא. ומכאן תtauור שיש הבדל גדול בין מה שנאמר בו בחלום או במראות הלילה, ובין מה שנאמר בו במחזה ובמראה, ובין מה שנאמר בו בסתם ויהי דבר ה' אליו לאמר או ויאמר ה' אליו.

סיכום: **טיורי הגשמה ביחס לה'** המתוארים כמעשה מתיחסים לכבוד הנברא, **טיורי הגשמה ביחס לה'** המתוארים בחלום או בחזוון נבואי מתיחסים לה' ופירושן בהשאלה.

מקור י"ז מורה נבוכים ח"א פרק ס"ד שלושה פירושים למליה "כבוד" וכן כבוד ה' יש שהכוונה בו האור הנברא אשר ה' משרה אותו במקום לכבוד על דרך הנס, וישכן כבוד ה' על הר סיני ויכסהו וכו', וכבוד ה' מלא את המשכן. ויש שהכוונה בכך עצמו יתעלה ואמתו כמו שאמור הראני נא את כבודך, ובאה התשובה כי לא יראני האדם וחוי, מלמד שהכבוד האמור כאן עצמו, ואמרו כבודך לרומיות בדרך שבארנו באמרו ואמרו לי מה שמו. ויש שהכוונה במלת כבוד מה שכל בני אדם מרוממים את ה', ואף כל זולתו יתעלה מרומיים אותו, כי רומיותם האמיתית היא הכרת גודלתו, וכל מי שהשיג גודלתו ושלמותו הרי כבר רומימו כפי ערך השגתו. והאדם בלבד מרומים בדברים לבטא את מה שהשיג בשכלו ומודיע אותו לזולתו. ואשר אין לו השגה כגון הדומות הרוי גם הם כאלו מרומיים בהיותם מוריים בטבעם על יכולת ממציאות וחכמתו, יהיה זה גורם למתבונן בהם לרוםם, דבר בלשונו או שלא דבר אם היה ממה שאין שיך בו דבר, וכבר הרחיב הלשון העברי בכך עד שמנחים על עניין זה לשון אמירה ואומרים על מה שאין לו השגה שהוא שבח וامر, כל עצמותי תאמרה ה' מי כmoon, המשיל את היוטם מחביבים דעה זו כאלו אמרה, הוαι וגם מחרמתם

נוודע זה. ובהתאם לקריאת עניין זה כבוד נאמר מלא כל הארץ כבודו, דומה לאמרו ותהלך מלאה הארץ, כי ההלל נקרא כבוד, וכבר נאמר לנו לה' אלהיכם כבוד, ונאמר ובהיכלו כלו אומר כבוד, ומזה נאמר הרבה. והבן גם שתוֹף זה במלת כבוד, והבינהו בכל מקום כפי עניינו ותנצל משבושים גדולים.

מקור י"ח מורה נבוכים (ח"א פרק ח'

ואהזoor להשלים מה שהתחלתי לבאר, ואומר, כי אצילי בני ישראל עם מה שאירע להם מן המכשולות בהשגתם, נתבלבלו מחמת כך גם מעשיהם ונטו כלפי הדברים הגוףניים מחמת שבוש ההשגה, לפיכך אמר וייחזו את האלים ויאכלו וישתו. אבל המשך הדבר והוא אמרו ותחת רגליו כמעשה לבנת הספר וכיו' יתבאר במקצת מפרקี้ מאמר זה. וכל הכוונה אשר היא מטרתינו היא שככל ראייה או חזיה או הבטה שנאמרה בעניין זה היא השגה שכליית לא ראיית עין, לפי שאיןו יתעלה מציאות שתשיגו הראות. ואם ירצה אחד ממעוטי ההשגה שלא להגיע לדרגה זו שאנו רוצים לעלות אליה, ועשה את כל הלשונות הללו שנאמרו בעניין זה מורים על השגות חשובים לאורות נבראים, מלאכים או זולתם, אין נזק בכך.

סיכום: מעוטי השגה משייכים התגלות הבודד הנברא לענייני נבואה וain נזק בכך

מקור י"ט מורה נבוכים (ח"א פרק י"ט

מלא. שם זה משותף, משתמשים בו בעלי הלשון לגוף הנתון בגוף אחר וממלאו, ותמלא כדה, מלא העומר לאחד, וזה הרבה. ומשתמשים בו לעניין תום זמן מסוימים מוגדר והשלמתו, יימלאו ימיה, וימלאו לו ארבעים ימים. ומשמש בעניין השלמות בדבר נעה והתכליתיות בו, ומלא ברכבת ה', מלא אותן חכמת לב, וימלא את החכמה ואת התבונה ואת הדעת. וכן העניין הזה נאמר מלא כל הארץ כבודו, עניינו כל הארץ מעידה על שלמותו כלומר מורה עליו. וכן אמרו וכבוד ה' מלא את המשכן. וכל לשון מלאה שתמצאה מיוחסת לה' היא מן העניין הזה, לא שיש שם גוף מלא מקום. אלא אם כן תרצה לעשות כבוד ה' האור הנברא הנקרוא כבוד בכל מקום, והוא אשר מלא את המשכן, אין חזק בכך.

סיכום: אין נזק בשיווך הכבוד הנברא לכבוד ה' במשכן

**מקור כ' מורה נבוכים (ח"א) פרק ל"ז פירוש אונקלוס על הפסק
"פni לא יראו"**

וכן לפי העניין הזה הוא ופni לא יראו, בבואר אונקלוס אמר ודקמי
לא יתחזון, רומי שיש שם גם נבראים עצומים اي אפשר לאדם
להשיגן כפי שהוא והם השכלים הנבדלים, וייחסו לה' מפני שהם נחחו
ולפניהם תמיד בשל חזוק ההשגחה בהם תמיד, אבל הדבר שהושג לדעתו
כלומר לדעת אונקלוס כפי אמתתו הם דברים שהם למטה מלאה
בדירוג המציגות, ככלומר עצם החומר והצורה ועליהם אמר ותחזיו ית
דבתראי, ככלומר הנמצאים אשר באלו אני פונה מהם והם לאחורי על
דרך המשל בגל רוחכם ממציאותיו יתעלה. ועוד תשמע באורי במא
שבקש משה רבינו ע"ה.

**סיכום: לדעת אונקלוס משה לא יכול להשיג את השכלים הנבדלים
אלא את עצם הצורה והחומר.**

מקור כ"א מורה נבוכים (ח"א) פרק כ"א

אבל התרגומם הלך כפי שטתו בעניינים אלה, והוא, שכל דבר שהוא
מושג אותו מייחס לה' ויש בו הגשמה או ספichi הגשמה מפרשו כאלו
הוא שפט אשר היחס אליו, ועשה אותו היחס לדבר מסוימים נספח לה' לא
שהושגט אמר במא שנאמר והנה ה' נצב עליו – יקרא זה מעתך
עלוליה, ואמר בפסוק יצף ה' ביני ובינך – יסך מימרא דה', ועל דרך זו
נשאך פירושו ע"ה. וכך עשה באמרו ויעבר ה' על פניו ועابر ה' שכינתיה
על אפהי וקרא, ונמצא שהדבר אשר עבר לדעתו נברא בלי ספק,
ועשה כני פניו מושג אל משה רבינו, ויהיה פירוש על פניו לפניו כמו
שנאמר ויעבר המנחה על פניו, וגם זה באור נאה ומתקבל. ומה
שמחזק פירוש אונקלוס הגר ז"ל מאמר הכתוב והיה בעבר כבודי,
הנה באר כי אשר יעבר הוא דבר המייחס לו יתעלה לא עצמותו
יתרומסשמו, ועל אותו הכבוד אמר עד עברי, ויעבר ה' על פניו. ואל
תתמה על להיות עניין זה הקשה שהשגתנו עמו קה מבארים בו באורים
רבים, כיון שאין זה מזיק לפני העניין שאחנו בו, ורשאי אתה לבחור
אייזו דעת שתרצה. או שייה אוטו המעד גדול כלו מראה נבואה
בלי ספק והשאיפה כולה השגות שכליות, אשר בקש, ואשר נמנע
מןנו, ואשר השיג, הכל שכלי ואין בו חוש כמו שבראנו תחלה. או

שהיתה שם עם זאת השגת חוש הראות אבל לדבר נברא אשר בראיתו תהיה שלמות ההשגה השכלית כמו שбар אונקלוס, כל זה אם לא הייתה אותה השגת הראות גם היא במראה הנבואה כמו שנאמר באברהם והנה תנור עשן ולפיד אש אשר עבר. או יהא עם זאת גם השגת חוש אוזן ויהיה הקול הוא אשר עבר על פניו אשר גם הוא נברא בלי ספק. בחר לך איזו דעתה שתרצה, כי כל המטרה שלא תחשוב כי אמרו כאן ויעבר כמו עבר לפני העם, כי ה' יתהדר ויתרומס אינו גוף ולא תתכן בו תנועה, ולכן אי אפשר לומר שהוא עבר כפי ההנחה הראשונה בלשון.

סיכום: פירוש אונקלוס על בקשת משה ותשובות ה', אינו מזיק.

שיטת רס"ג בפירוש פר' "הראני נא את כבודך"

1) הנחות יסוד: (עפ"י מקור א')

- 1) המושכל, הכתוב והמקובל מסכימים לשלול דמיון גופני מה'.
- 2) יש בלשון חתורה כלפי הי' דברים הנאמרים בהשאלה ובהמשלה.

השאלה: (עפ"י מקור ב')

כיצד ניתן לפרש בדרך השאלה או המשלה תאורים מפורטים בעלי חיוניות של דמות המדברת עם הנביא – תאורים של מקומה (על הכסא) והיחס ביניהם למלאים (מעליהם, ביןיהם)?

נראה מדעת רס"ג שאין השאלה מציקה לו כאשר מדובר על מלא או שבר פסוק המתארים כביכול תיאור גשמי של ה'. במקרה זה יסביר רס"ג שמדובר כביטוי מושאל או במשל שימושתו מטפיסית.

השאלה נשאלת דוקא כאשר הנביא עצמו מספר לנו בפרוטרוט על חזון שראה. שם בפסוקים אלו לא יתכן לדעתו לפרש פירוש של השאלה או המשלה כיוון שפירוש זה עוקר לחלוטין את משמעות הכתוב.

לדעת רס"ג עליינו להשתדל לפרש את הפסוקים פשוטים אאי'כ יש סתירה לחוש, למסקנות העיוון השכלי, לפסוק אחר או למסורת (ammo'ad ז: אי עמי רית מהדי קאפה).

הפתרון שמציע רס"ג מותיר את הפסוק פשוטו – כמעט – וпотר את הסתירה למושכל, לכתב ולמקובל.

2) התשובה: (עפ"י מקור ב') (מקור 4 עמי ב')

- א: הבורא ברא דמות "עצומה" **נכבדה מן המלאכים** בהירת זהר והיא הנקראת בלשון חז"ל שכינה, בלשון התורה כבוד ה', ובלשון רס"ג "זהר הנברא". לעיתים דמות הזהר היא דמות אדם ולעיתים זהר ללא דמות.
- ב: כי"כ ברא הבורא דמוות מזהר בצורה כסא, מושב, מלאכים, עמוד אש, עמוד ענן, אור בהיר שלא ממין האורות הידועים.

תקידי הזהר הנברא (עפ"י מקור ב' ג' ד')

זהר נברא א: כדי לאמת **לנביא** בראיתו את הנבואה.

ב: כדי לכבד את משה שישמע מזהר זה ישירות את נבואתו

ג: כדי שישמעו **הנביאים** האחרים את דבריהם של המלאכים (שהם ברואים מהזהר).

ד: כדי להוכיח **לעם** את אמריתות נבואת הנביאים עיי' שיראו את הזהר בצורה עמוד אש, ענן, אורות, בזמן שהנביא מתנבא.

רס"ג מבחין כאן בין **3 דרגות של הופעת הזהר לאדם** זהר כבוד ה' – נראה לכל הנביאים מדבר למשה בלבד. זהר המלאכים והכסא – נראה ומדבר לכל הנביאים. זהר הענן האש והאורות – נראה לעם כדי לאמת את נבואת הנביא.

להלן נראה שבזהר כבוד ה' ישנה דרגה נוספת.

3) פירוש רס"ג לפرشת הראני נא את כבודך (עפ"י מקור ג' פירוש

רס"ג לתורה מהדי' קאפק שמות לג יח-כג, פירוש אב"ע לתורה שם).

בפתחת דבריו תורה הרס"ג להוכיח שלא ניתן לראות את ה' כיון שיש כלו הסוברים שנייתן לראותו עיין במאמרו של ש. רabinowitz בעיונים במחשבת ישראל כרך א' הוצאה ראובן מס עמי 224 כמה חשוב הთאולוגים באסלם הורו מכיוון שהאלוה מצוי מן ההכרח שהיא נראה – בכוח החוש השישי בהערה 205 שם מביא את מקור הדעה בשיטת השעריה כפי שצוטטה אצל ר' שמעון דוראן).

ההוכחה לאי האפשרות לראיית ה' מתבססת על תפיסת חוש הראייה לדעת רס"ג.

כל הדברים נראהים עיי' הצעדים אשר על פניהם המורכבים מאربעת

הטבעים בהפגש השפעת 4 הטבעים הללו ע"י האoir בכח הראות שבעין שאף הוא עשוי מ-4 הטבעים נראת הדבר.

כיוון שאין בקב"ה מאותה מארבע הטבעים (חום קור לחות יובש) כיוון שאיןו גוף לא ניתן לראותו.

השאלה:

1) היאך שאל משה הראני נא את כבודך? האם לא ידע משה ידיעת מטפיזית אלמנטרית זו?

2) מה משמעות תשובת ה' לא תוכל לראות את פניו? האם יש לה' פנים אלא שאין לראותם? או הראה אותם Nunesh במוות?

3) מה משמעות הסיכום של הפרשה לראות את אחורי? האם יש לה' אחוריים? האם נתן לראותם?

סיכום כל השאלות הללו הוא "מבוכה" (תרגום הרבי קאפק) או **"בלבול"** (תרגוםaben תיבוע).

4) התשובה:

עפ"י עניין זהה הנברא יש לפרש את כל הפרשה **דיוון בין משה ויה'** על גבולות הראייה של האדם את זהה הנברא ולא את ה' עצמו שהוא כפי שהוכח בלתי ניתן לראותה כלל, ובזה לא יכול היה משה לטעות.

رس"ג מחבר לפרשנו את פרשת "ויראו את ה' אלהי ישראל" (שמות כד ז).

משה אהרן נדב ואביהו ראו את זהה הנברא שהתגלתה בדמות אש אוכלת בראש ההר.

חשיבות לרס"ג להביא פרשה זו כדי להוכיח ממנו שלא ניתן להסתכל בזהר הנברא עצמו מרוב חזקו ובהירותו "פָּנֵי יְהִרְאֶת וְנַפְלֵת מִמֶּנּוּ רַבָּה" מי שמסתכל בו נשמתו פורחת.

בקשת משה שה' יחזקתו מעל הטבע האנושי הרגיל כדי שיוכל להסתכל בזהר עצמו.

תשובה ה' לא ניתן להסתכל בזהר עצמו בראשיתו "כִּי כֹּחׁ כָּל שִׁישׁ לו נוֹגֵה הוּא בְּרָאשֵׁיתוּ" אלא בסופו נראה מדבריו שהזהר מופיע בתחילת עצמה גדולה ההולכת ופוחתת.

ושוכתי את כפי ה' יסתיר את תחילת הזהר כדי להגן על משה.

כאן יש לנו את הדרגה העליונה של הזוהר הנקרא הזהר הנברא בראשיתו דרגה שאינה יכולה להראות אף למשה.

לא ברור מדבריו של רס"ג:

1) אם המذובר בבריאה מדוע אין יכולת אדם כמשה לראות את הבריאה?

2) רס"ג מסביר שמשה דבר עם ה' פנים אל פנים כלומר שמע הזוהר עצמו מדבר ולא ע"י מלאך מדוע א"כ יכול משה לשמעו את הזוהר עצמו אך לא לראות את הזוהר עצמו?

3) שמיית הזוהר עצמו מחייבת על כבודו של משה האם אין פגיעה בכבודו של משה בהגבילתו בראות הזוהר עצמו?

5) היתרון הפרשני בהסביר רס"ג לאחר קבלת הirection של מציאות הזוהר הנברא ויזיהו עם הבודד מתפרשת הפרשה **כפושטה בצורה מיולית** כיון שהפסקוק מצין "ויהיה בעבור כבודך".

משמעותו כבוד ה' ולא ה' עצמו. ראייה זו מובאת כסיווע לתרגומים אונקלוס במוויין ח"א פ"י כ"א (מקור כ"א)



שיטות הרמב"ם בפירוש פר' הראני נא את כבודיך

מבוא: הרמב"ם התייחס לפירוש קשה זו בשלוש ספריו הגודלים **בעירותו בפירוש המשנה** – שמונה פרקים הקדמה לפרק חלק פרק ז' **בבגרותו ביד החזקה** – הלכות יסודי התורה פרק א' **בזקנותו במוראה נבוכים** – ח"א פרקים: ד, ח, טו, טז, לז, לח, ובמיוחד כא, נד כ"כ התייחס הרמב"ם לפירוש רס"ג המזוודה עם אונקלוס במוויין ח"א פרקים: ח', יט, לז, כא, כז, סד.

הרמב"ם ראה חשיבות רבה בפירוש מאמר זה. לכן בנוסף להתייחסותו המפורטת ב-3 ספרים לעניין הוא מפנה אותנו למקום בעיון בפירוש כך כותב בפי' משמונה פרקים: "ואני עתיד להשלים זה העניין בספר הנבואה" (ספר שלא נכתב לנו אך חלקים מהאמור להיות כללו בו נכללו במוראה נבוכים) (כך כתוב הרמב"ם עצמו בהקדמתו בספר מוויין בפתחה). כ"כ במוראה נבוכים פרק כ"א וכבר הערתי על עניין זה במשנה תורה.

יש כמובן הבדלים ברמת הדיוון בין הספרים השונים אך ההפניות

ההדיות מצוות אותנו למצוא הסבר הרמוני המחבר את 3 הספרים לשיטה אחת בעלת רמות שונות של הסבר.

6) הרמב"ם בשמונה פרקים (מקור ה')

הקשר הפרקים הקודמים הרמב"ם עסק במידות המאפשרות הדורות כדי להגיע לדרגת הנבואה. כל מידה היוצאת מן האיזון מהויה מחיצה בין הנביא לכב"ה. והנה משה אדון הנביאים הסתכל באיספקלריה מאירה – לא מחיצות – כמעט. האיספקלריה עצמה מאירה ככל שתהיה היא המחיצה האחורה. זהו השכל האנושי שהוא שכל הטבע בגוף.

בקשת משה: לדעת את ה' בהשגה בדרגת ראיית פנים – مثل הפנים כמו אדם הפוגש את חברו מפניו שהוא מכיריו ו יודעו אפילו בשעה שאינו רואה אותו – כלומר משה ביקש להשיג את ה' בהשגה שכליות מופשטת לחלוtin שאינה תלואה כלל בגוף בחושים או בכל קשר לשאר הנמצאות.

תשובה ה': הדבר בלתי אפשרי מעצם הגדרת האדם כבעל גוף וא"כ שכלו קשור בגוף.

משה קיבל השגה שהיא "מעט למטה מזה" והוא השגה המשוללה לראיית אחר. כמו אדם הרואה את חברו מאחורי "שפעים יסוק עלייו ויתערב לו עם זולתו"

מהו הנמשל של ראיית אחר לעניינו אין הרמב"ם מסביר אך הוא "עתיד להשלים זה העניין בספר הנבואה".

7) הרמב"ם בידי החזקה (מקור ו')

לאחר שהוכיח בהוכחה שכליות שלילת הגוף מהקב"ה (הלכה ז) הביא הרמב"ם פסוקים המאמינים הוכחה שכליות זו (הלכה ח) בזה דומה הרמב"ם לרס"ג הטורח בכל הזדמנויות לחזק הוכחותיו השכליות בפסוקים דבר זה אופיני לגישה הרציונאליסטית לפתח בהוכחה השכלית ולסייע בפסוק שהרי אם השכל יקבע אחרת הפסוק ימצא פירוש אחר.

א"כ מדו"ע משתמש התורה בכינויים גופניים כלפי הקב"ה:

התשובה דברה תורה כלשון בני אדם והכל משל

הרמב"ם מוכיח טענתו מריבוי התאוריות השונות של התגלות ה' לאדם.

שאלת משה:

בדרכיו בשמונה פרקים גם כאן חוזר הרמב"ם על משל "הפנים"

"והאחור" אלא שכאן נכנס עניין נוסף ביקש לדעת אמתת המצאו **אשר היה**.

בפרק ב' בהלכות יסודי התורה הלכה יי' "הקב"ה מכיר אמיתי וידוע אותה **כמו שהיא** ואני יודע בדעה שהיא חוץ ממנה כמו שאנו יודען... נמצאתה אתה אומר הוא הידוע והוא הדעה עצמה... ודבר זה אין כח בפה לאמרו ולא באוזן לשמעו ולא בלב האדם **להבינו על בוריו**"...

משה ביקש לדעת את ה' בידיעה "כפי שהיא" ולא בידיעה הבאה לו לאדם מבחן מהכרות חשית מסורתיות או אפילו שכליות המושתתות על החושים והמסורת.

התשובה — אין כח בדעת האדםandi שהוא מחובר מגוף ונפש להשיג דבר זה על בוריו.

מבוא: הרמב"ס במורה נבוכים:

הרמב"ס במורה נשען ונסמך על דבריו הידועים בשמונה פרקים (מקור ה') כפי שכתב שם "זואני עתיד להשלים זה העניין בספר הנבואה **כ"ב נשען על דבריו ביד החזקה** (מקור ו') כפי שכתב במו"ן א פרק כא (מקור י"ד) "וכבר העירותי על עניין זה במשנה תורה".

במורה נבוכים שונה שיטתו המתודית של הרמב"ס בעוד שבמשנה תורה דרך הרצאת הדברים היא מסודרת שיטתיות ומצוינת בבחירה. במורה נבוכים באופן מכוון הרמב"ס מערב את דבריו הרמב"ס מצפה שנקרה בעיון את כת הספר "נתאמ פרקי זה על זה" ובין בכל פרק גם הדברים שהוסברו בו דרך אגב (עיין בצוואת המאמר ובהקדמה למו"ן לפיכך עליינו ללקט את כל המקומות בהם עסק ישירות או בעקיפין בנושא).

לאחר עבודת הליקוט נבנה מכל המקורות את שיטת הרמב"ס השלמה.

8) מורה נבוכים חלק א'
בפרקים אלו אני מצטט רק את פירוש המלה הנוגע לעניינו.

פרק ד' (מקור ז')

פירוש המלה "ראה" השגה שכליות ועפ"י השאלה זו כל לשון ראייה האמורה בה' יתעלה... "הראני נא את כבודך" "ויראו את אלהי ישראל"

כל זה השגה שכלית לא ראית עין כלל (כאן חולק הרמב"ם בצורה ברורה על פירוש רס"ג לפרש ויראו את אלה ישאל ישראל ולפרשת הראני נא).

כ"י לא יראו העינים רק גוף ומצד אחד ורק מקצת מקריו... (אין הרמב"ם נזקק להוכיחו "המדועית" של רס"ג על מבנה חוש הראייה אלא קבוע כהכחשה פשוטה א"א לראות את ה' עין בהעתה הרבה קאפק כאן מס' 10 יתכן שהרמב"ם כרופא חולק על הבנת כוח הראייה לפי רס"ג. לענין' הרמב"ם כאן חולק עליו כפילוסוף ולא כרופא כיון שאין צורך לדעת הרמב"ם להנמקה "המדועית" "רפואית" בעניין זה).

פרק ח' (מקור ח')

פירוש המלה "מקום" דרגה ומעלה "וכן כל היכן שנאמר מקום לפני ה' אין הכוונה בו אלא מעלה מציאותו... תדע כי עניין זה עצמו הוא עניין מקום באמרו "הנה מקום אותו" דרגת עין והש肯定ת שלל לא השקפת עין"...

פרק ט"ו (מקור ט')

פירוש המלה "נצח" קיום ותדיירות ומן העניין הזה "ונצבת על הצור"... הנני עומד לפניו שם על הצור בחורב".

פרק ט"ז (מקור י')

פירוש המלה "צור" יסוד כל דבר ומוצאו... ומן העניין הזה נקרא ה' יתעלה צור כי הוא המוצא והסיבה העשויה לכל מה שזולתו... "ונצבת על הצור" התבבս על הבנת היוטו יתעלה המקור כי הוא המובא אשר **תגיא ממנו אליו...**

פרק לו (מקור יא)

פירוש המלה "פנים" — **ונחות ומעמד** "וזכר ה' אל משה פנים אל פנים" כלומר לנוכח בלי אמצעי... כי שמיית **קול בלי אמצעות מלאך מכנים אותו פנים בפנים**... (אין לטעות ולזהות את דבריו כאן עם דברי רס"ג מקור 2 עמי' אי' לדעת רס"ג משה רואה אור נברא בצורת אדם או חסר צורה ושמע קול היוצא מעמו קול שהוא קול נברא. לדעת הרמב"ם השגת משה היא שכילת לא מחייבות ואין המדובר פה בהשתתפות חוש הראייה או השמיעה כלל — הרמב"ם ורס"ג משתמשים כאן במילims דומות אבל כונתם שונה לחולוטין).

פרק לח (מקור י"ב)

פירוש המלה "אחר" — **המשכות וההילכה בעקבות להתנהגות**

במנהגו מי שהוא... "וראית את אחורי" תשיג מה שנמשך אחרי ונתדמה לי ונעשה חיובי בהתאם לרצוני – כולם כל ברואי....

פרק כא (מקור י"ג)

פירוש המלה " עבר" – מי שהחטיא מטרה מסויימת ונתקוין למטרה אחרת.

פרק כא בקשת משה ותשובת ה' (מקור י"ד)

משה עליו השлом ביקש השגה מסויימת אשר כנה אותה בראשות פנים (כפי פירוש הרמב"ם למושג "ראה" ולמושג "פניש") והובטחה לו השגה למיטה ממה שבקש והוא אשר כנה אותה בראשית אחר (כפי פירוש הרמב"ם למושג אחר) כי הסטייר ממנו אותה השגה והעביר אותו לעניין אחר (כפי פירוש הרמב"ם למושג "העביר") כולם לידיעת הפעולות המיוחסות לו יתעלה.

פרק נד בקשת משה ותשובת ה' (מקור ט"ו)

בקש ממנו שידעו עצמו ואמתתו... והודיעו כי עצמו לא תושג כי היא אבל העירו על מקום מבט ישיג ממנו תכלית מה שאפשר לאדם להשיגו... כל טוב רמז למה שהציב לפניו כל הנמצאים... כי מבטיח למשה שיבין את טבע העולם, מרכיבתו וחוקיו בצורה מושלמת, בזה מבין הוא את דרכי הנהגת ה' בעולם כלומר תאריו. ידועה זו היא המקסימום האפשרי לאדם בחיים.

סיכום:

בפרק מורה נבוכים מוסיף הרמב"ם על דבריו בשמונה פרקים וביד החזקה מס' נקודות.

א: הרמב"ם מפרש את כל מילוט המפתח של הפרשה עפ"י דרכו
כדיון מטפיסי על גבולות התפיסה השכלית האנושית באלוקות.

ב: הרמב"ם מסביר את הנמשל של "וראית את אחורי" דבר שלא עשה ביד החזקה ובפרקים נראה בגל הנזונות של התפיסה והסיכון שבה – העיון בעולם החומרי הוא הדרך להבין את תاري הקב"ה ולהתקרב למקסימום היכולת האנושית לדעתו.

ג: הרמב"ם קשור את הפרשה לשאלה שאריה שלוש עשרה מידות לפי פירושו "אחורי" = "הנהגת עולם הטבע" = "שלש עשרה מידות של רחמים".

10) פירוש הרמב"ם לפרשנה לפי סדר הפסוקים

ויאמר הראני נא את כבודך – תן לי יכולת השגה שכילת להשיג בדרך עיונית מופשטת את מציאותך כפי שהיא ללא קשר לנמצאות האחרות ולא תיווך החושים.

ויאמר אני עביר **כל טוב** על פניך – אפשר לך להשיג את כל המצוות של העולם החומרלי על חוקיה וקשריה הפנימיים כך שתבין את הדרכים בהם אני מנהיג את עולמי שהם תاري ומדותי.

ויאמר לא תוכל **לראות את פני** – לא תוכל להשיג השגה שכילת שלמה של מציאותי כמו שאדם משיג את חבו כשרואה את פניו.

כִּי לֹא יַרְאֵנִי הָאָדָם וְחַי – כיון שהאדם מורכב משל המוטבע בגוף אינו יכול להשיג בהשכלה טהורה ללא קשר לשאר הנמצאות.

הַנֶּה מָקוֹם אֵיתִי – ישנה דרגה של עיון שכלי.

וְנִצְבַּת – היה יציב וקבוע בתפישה השכלית ש...

עַל הַצָּרוֹ – היה מדורר כל התופעות בעולם החומרלי

בְּעַבּוֹר כְּבוֹדִי – כאשר מציאותי נתה אותו מכוונתך הראשונה הבלתי אפשרית.

וְשִׁכּוֹתִי כַּפִּי עַלְיכָךְ – אגן עלייך מטעות בהשכלה בעניינים עדינים עמוקים.

וּרְאֵת אֶת אֲחֹרִי – דרכי הנהגתי בעולם.

וְפָנִי לֹא יַרְאֶנָּו – מציאותי כפי שהיא לא תושג.

11) היתרון הפרשני של פירוש הרמב"ם על פירוש רש"ג

1) לפי הרמב"ם מובן מדוע אין משה יכול לראות את הפנים כיון שהמדובר בהשגת ה' עצמו ולא בזוהר הנברא.

2) אין הבדל בין השמיעה לראייה בכל מקרה לא מדובר בחושים הגשמיים אלא בדרכי הבנה והשגה שכליים.

3) מミילא אין פגיעה בכבודו של משה בזו שלא רואה או שומע את ה' עצמו.

החסרון הפרשני בפירוש הרמב"ם לפי הרמב"ם כל הפרשה יכולה לצאת מפשטתה לכל מלה בה יש משמעות נסתרת רק לאחר פיענוח "המילון הרמב"מי" ניתן להבין את הפרשה.

להגנתו יאמר הרמב"ם שזה טבע התורה כשהיא עוסקת בעניינים נשכבים והאם יש עניין נשגב יותר מדיון זה בין ה' למשה עיין מווין א: ב' כיצד יש לעין (או כיצד אין לעין) בפרק התורה עוד יטען הרמב"ם **ש"המילון" שלו הוא מבוסס ומוכח על הפסוקים שהביא בכל אחד מהפרקים המצורתיים.**

מקור כל פירושו של הרמב"ם הוא בפירוש המלה "ראה" כהשגה שכילת ולא כראית עצם נברא. מזה נגררים כל פירושי המילים והענינים.

12) יחס הרמב"ם לפירוש רס"ג לפר' הראנி נא את כבוחיד
בראשית הדברים יש להבהיר שאין הרמב"ם מצטט את הרס"ג בשמו בכל עיסוקו בפרשה זו אך הרבה מאד רמזים קשורים את הדיון עניין עם רס"ג.

הרמב"ם מקבל עקרונית את מציאותו של "הכבד הנברא"

מווין פרק כז (מקור ט"ז)

"אונקלוס הגיר שלם מאד בלשון העברית... וכל תאר שמתואר הכתוב המביא לידי גשותות מבארו כפי עניינו..."

כל שהוא מוצא מן השמות הללו המורו על מון ממיini התנועה עושה עניין התנועה התגלות והופעת אור נברא כלומר שכינה או השגחה...

זו נקודה נפלאה מאד מורה על שלמות האדון הזה וטוב באורו והבנתו את העניינים כפי שהוא וכך פתח לנו בתרגום זה עניין גדול מענייני הנבואה... כיוון שציין בתחילת הלשון שזה היה במראות הלילה לא היה מוזר בעיני אונקלוס בספר הלשון כלשהו והוא הנכוון לפי שזה תאור מה שנאמר לו לא תאור מעשה שהיה כמו וירד ה' על הר סיני שהוא תאור מה שאירע בעניינים המציאתיים ולפיכך כנה אותו בתגלות ושלל ממנו מה שמורה על תנועה והענינים החזוניים כלומר סיפור מה שנאמר לו הnicחו כפי שהוא זה נפלא.

הרמב"ם מקבל בהתלהבות ("שלם מאד", "נקודה נפלאה מאד", "שלמות האדון", "זהו הנכוון", "זה נפלא") את 2 העקרונות הפרשניים של אונקלוס כפי שהוא מבינו.

א: בכל מקום שהכתוב מצין ארוע מציאותי שיש בו ביטויי הגשמה

ככלFY ה' יש צורך לפרשו על זהה – האור – הכבוד – הנברא. בנקודה זו מסכים הרמב"ם עם רס"ג ומסכים גם עם הנחות היסוד שלו.

הזהוי העקרוני בין שיטת רס"ג לאונקלוס מတשר מדברי רס"ג עצמו הנסמך בעניין פירושי פסוקים הנוטים להגשמה על התרגומים מאמר שני ט' עמי' צט הוצאה אף "בכל מקום שנמצאו מן הספקות הללו אינם מתרגמים אותו בלשון גשות אלא מסיבים אותו למה שמתאים לכלל שקדם והם תלמידי הנביאים".

ב: בכל מקום שיש ביטוי הגשמה ביחס לה' המופיעים בהקשר של נבואה או חזון אין לפרשים עיי' שימוש במושג הכבוד הנברא אלא כמשלים להשגה שכילת וcmbטאים אמיתות מטפייזיות.

ענין זה הוא מהותי לתפיסת הרמב"ם את הנבואה כהשגה שכילת עליונה דבר המבוואר בשמונה פרקים בהלכות יסודי התורה בפרקים רבים ממווין ואכמ"ל.

אין הרמב"ם מקבל את הצורך בזיהר הנברא כדי לאמת לנביא את נבואתו כיון שהעובדות של הנביא אמיתות נבואתו היא חלק מהנבואה עצמה ואין חיצונית לה.

כך כתב במווין ח"ג פכ"ד בקשר לפר' העקידה "והענין השני להודיענו עד כמה אמתי אצל הנביאים מה שבא להם מאות ה' בחזון כדי שלא יחשוב אדם שכיוון שהוא בחלום ובמראה כפי שדברנו ובאמצעות הכה המדמיה אפשר שלא היה מה ששמעו או מה שנ בשל להם אמת אלא מעורב בו השערת מסויימת לפיכך רצה להשמענו שכל מה שראה הנביא במעשה הנבואה אמת ונכוון אצל הנביא אין לו ספק בשום דבר ממנו כלל ודינו אצלנוណון כל הדברים המציאות המשוגעים בחושים בשל והראייה לדבר שהרי חש לשחות את בנו ייחדו אשר אהב כפי שנזכרוה"...

את שאלת הרס"ג על המראות המפורטים החינויים יסביר הרמב"ם שבכל מקרה של נבואה המדובר בהשגות שכילות המופיעות לאדם דורך הכה המדמיה בחלום.

13) פירוש המושג "כבד ה'" פרק ס"ד (מקור י"ז)

"כבד ה'" יש שהכוונה בו האור הנברא אשר ה' משרה אותו במקום לכבוד על דרך נס... ויש שהכוונה בכך – עצמו יתעלה ואמתו כמו

שאמר הראני נא את כבודיך ובאה התשובה כי לא יראני האדם וכי מלמד שהכבד האמור כאן – עצמו...

(כאן דוחה הרמב"ם את רס"ג כאשר יש בכבוד הנברא דרגת זהר בלתי נותנת לתפיסה ע"י האדם העולם למות אם יחשף אליה. הנימוק מדובר כאן על ה' עצמו – "יראני" וכן לא יתכן שיש לנברא מסויים שמשה לא יכול לראותו).

...והבן גם שיתוף זה במלת כבוד והבינהו בכל מקום כפי עניינו ותנצל

משיבושים גדולים...

לענ"ד יש לפרש משפט זה בהקשר לדברי אנקלוס לפ' הרמב"ם בפרק כז יש להבחין מתי מדובר במאורע מציאותי אז חיבים לפרש על הכבוד הנברא ומתי מדובר בחזו נבואי אז אין לפרש בכבוד הנברא.

יש כאן ביקורת מרומות על פירוש רס"ג שאינו עושה הבחנה זו. אך יש מספר מקורות שהביקורת יותר חריפה.

ביקורת חריפה על פירוש רס"ג

(14) פרק ח' (מקור י"ח)

הרמב"ם מדבר על פר' "ויחזו את האלים" שפורשה כזכור ע"י רס"ג בהתיחס לראות הזהר הנברא ואומר... ואם ירצה אחד מעוטי ההשגה שלא הגיע לדרגה זו שאנו רוצים לעלות אליה (הדרגה בה מבינים אנו כל האמור ביחס לראות ה' כעניני השגה שכליות מטפיזית) ועשה את כל הלשונות הללו שנאמרו בענין זה מורים על השגות חשובים לאורות נבראים מלאכים או זולתם אין נזק בכך"...

הרמב"ם פותח בזלזול אנטלקטואלי ביריבו "אחד מעוטי ההשגה" בלי להזכיר בשמו, מצטט כמעט מילולית את המושגים בהם משתמש רס"ג ומסיים אין נזק בכך למה כונתו?

(15) פרק יט (מקור י"ט)

"מלא" – השלימות בדבר נעה... מלא כל הארץ כבודו עניינו כל הארץ מעידה על שלמותו... אלא אם כן תרצה לעשות כבוד ה' האור הנברא **הנקרא כבוד בכל מקום... אין חזק בכך.**

שוב משתמש הרמב"ם בלשון רס"ג מצטט את שיטתו הפרשנית בלי שינקוב בשמו ומסכם אין נזק בכך.

(אגב יתכן שבהערכתו בפרק זה מתכוון הרמב"ם לבקש את הגישה של רס"ג לאימונציה האלקטיבית הממלאה את כל העולם כפי ששמשתמש בפסק הלא את השמים והארץ אני מלא אמו"ד ב' י"ג עמי קיא-קיב הוצאי Kapoor).

פרק לז (מקור כ')

ופני לא יראו... רומו שיש שם גם נבראים עצומים אי אפשר לאדם להשיגן כפי שהן והם השכלים הנבדלים אבל הדבר שהושג לדעתו... הם דברים שהם למטה מלאה בדירוג המציאות כלומר עצם החומר והצורה... ועוד תשמעו ביאורי במה שבקש משה רבינו ע"ה.

התרגום אותו מצטט הרמב"ם יכול להיות מקור מצוין לדברי רס"ג הלא לפירושו הזהר הנברא עצמו אינו מושג לאדם אלא חלק האחורי שלו – לאחר שפגה עצמתו.

נראה שהרמב"ם מוציא את דברי אונקלוס מפרשונו ומפרשונו על השכלים הנבדלים ועצם החומר והצורה כדי לטנגר עליו עכ"פ הסתייגות מרמזות מובעת כאן באמרו ועוד תשמעו ביאורי".

16) פרק כא (מקור כ"א)

"אבל התרגומ הלך כפי שיטתו... ונמצא שהדבר אשר עבר לדעתו **נברא בלי ספק**... וגם זה **ביאור נאה ומתקביל**... (יש לשים לב לביטוי ביאור נאה ומתקביל לעומת נקודה נפלאה מאד שלמות האדון, שלם מאד, זה נכוון, וזה נפלא) ביטויי ההתפעלות מהעקרון של הכבוד הנברא בפירושי אונקלוס ומקומו הרاوي בפרשנות המקרא (פרק כא).

ההוכחה "כביבול" שمبיא הרמב"ם בהמשך לפירוש אונקלוס נשלה בפירוש על ידו בפרק ס"ד.

בהמשך הפרק מסביר הרמב"ם את כוונתו ביחסו המורכב לשיטת הפרשנות של אונקלוס רס"ג.

"ואל תתמה על להיות עניין זה הקשה שהשגתו עמויקה מבארים בו ביאורים רבים **כיוון שאין זה מזיק לפי העניין שאחננו בו** ורשי אתה לבחור איזו דעתה שתרצה.

או שייהי אותו המעד הגדול כלו מראה נבואה בלי ספק והשאיפה כולה השגת שכליות אשר ביקש ואשר נמנע ממנו ואשר השיג הכל שכל

ואין בו חוש כמו שbearנו תחילה. (זו הדרגה הגבוהה שאנו רוצים להגיע אליה המוזכרת בפרק ה').

או שהיתה שם עם זאת השגת חוש הראות אבל לדבר נברא אשר בראיתו תהיה שלמות ההשגהeschließt כמו שbear אונקלוס (לצורת פירוש זו קורא הרמב"ם מעשי ההשגה העושים את כל הלשונות הללו מורים על השגות חשובים לאורות נבראים... בפרק ה').

בחר לך איזו דעת שתרצה כי כל המטרה שלא תשobb... כי ה' יתהדר ויתרומס אינו גוף ולא תתקבו תנעה.

דעת הרמב"ם שאין לפרש את ביטויי ההגשמה העוסקים בענייני חזון לנבואה עפ"י תורה הכבד – האור הנברא אלא שאם מישחו ירצה לפרש כך אין בכך נזק כלומר לא הגיע לרמה הנעלה של הבנהeschließt בתורה אך לפחות הוא נמלט מההגשמה.

הרב שמואל דרלין

מנהיגות – משה המנהיג

"בא וראה כי ישראל עושין רצונו של מקום הוא מעמיד להם פרנסים טובים והם מנהליין אותם ברחמים. וכן הוא אומר (ירמיהו ג' ט"ו) "ונתתי להם רועים כלבי ורעו אתכם דעה והשכיל" ובזמן שאין עושין רצונו של מקום, הוא מוסרן ביד פרנסים בouriיס, כגון שנאמר: (יחזקאל כ"א, ל"ו) "ונתתיק ביד אנשים בouriיס חרשי משחית".

(מדרש הגדול ג', א')

הចורך במנהיגות:

מנהיגות היא מילת מפתח בחיי האדם, העם, והחברה העולמית.

יסוד מוסד הוא כי האדם חייב ללבת אחר ראשו והעם אחר מנהיגיו והעולם כלו על כל רבדיו ימנה לו את ראשי אשר يولיכם בדרך הנכונה למטרה היUDAה.

הגדולים, המנהיגים חיברים תמיד ליטול את רשות המנהיגות על הקטנים מהם, כי היא הדרך היחידה לקיומה של חברה בריאות ומוסדרת.

באם חלילה הקטנים ינהגו את@gdolim יובילו את הציבור לכשלון וلتבוסה. על הקטנים להשמע לדעת@gdolim כדי שלא תפול האשמה על כתפיהם. הערובה להצלחה היא תמיד כאשר המנהיגים ילכו אחר עצת המנהיגים ולא ההיפך.

"וְאשִׁים בָּרָאשֵׁיכֶם, וְאשָׂמַט כַּתְבֵיכֶם. אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֹוי: אָמַר לְהַמִּשְׁה: אֲמִתִּי אַתָּם נְשָׁמְעִים לְהַמִּשְׁה אֲשָׁמָה תָּלוּיה בָּרָאשֵׁיכֶם! לִמְהַדְּבָר דָּוְמָה?: לְנַחַשׁ הַזֶּה שָׁמַר הַזָּבֵב לִרְאֵשׁ, עַד מָתִיא אַתָּה מִתְהַלֵּךְ תְּחִלָּה? אַנְּיִ אלְךָ תְּחִלָּה! אָמַר לו: לְךָ!"

הlek ומצא גומא של מים והשליכו לתוכה, ומצא אש והשליכו לתוכו, מצא קוצים והשליכו לתוכו, מי גורם לו? על שהlek הראש אחר הזבוב!

כךenk שקטנים נשמעים@gdolim הם גורמים לפני המקום והוא

עשה ובעה שהגדלים מהלכים אחר הקטנים נופלים לאחר פניהם...

בעה שישראל שומען לגודלם ואין גודלים עושים צרכיהם אשמה תליה בראשם של גודלים ואם לאו תלוי בראשיהם של עצםם".

אצל הנחש, הזנב והראש בולטים בגופו כמעט באותה מידת, כאשר הראש מבילט את מציאותו ע"י התפתלותו והרמת ראשו אך גם הזנב משתכש ומתפתל וההבדל בין הראש לזרקן למראה העיניים, אבל לעולם הזנב לא יוביל את ראשו של הנחש, כי יודע הנחש שתפקיד הזנב להזדבב תמיד אחר הראש וזוז הדרך הבוטהה היחידה של הנחש להתקדמותו בדרך הנכונה כי הזנב רק יפלווה אל תוך האש. על אחת כמה וכמה אצל האדם באשר הוא, הזנב מוצנע בו ואני ממלא שום תפקיד ממשי בחיים, על כן, ניתן נא לראש בלבד לעשות את תפקידו ולהוביל בראש כי אם חיללה לא אפשר למנהיגים להוביל, האשמה טיפול על ראש הציבור, על ראש הקטנים, על הזנב.

להניג ציבור ולעומוד בראשו היא משימה קשה ביותר וכמעט אפשר לומר שהיא משימה בלתי אפשרית, אבל העמידה בראש ציבור היא מחויבת המציאות למען קיומו של כל ציבור הנזקק למנהיג למען המשך החיים, למנהיג אשר יעמוד בראשו וילך לפניו בכל מאבקי חייו. כאשר אינה עומדת בראש העם הנגאה רואיה לשמה יוצרת היא חלל ריק לבניותם של המזדנבים בחברה שאיש הייש בעיניו יעשה והעם יתרהף על פניו.

בחירה משה רבינו להנהגה

משה רבינו המנהיג הדגול סרב לקבל על עצמו להניג את ישראל בטענות שונות של חוסר התאמה לתפקיד הרם והנישא, הקשה מנשוא בתחילת הדרך במצרים.

"ויאמר משה אל ה' בְּיַדְךָ אָדָני אָמַר מֹשֶׁה לְהַקְבִּיחָה: אַתָּה אֲדוֹן הָעוֹלָם וְכֵן אַתָּה רֹצֶחֶת שָׂאֵה שְׁלֵיחָה רָאוּי לֹא אִישׁ דְּבָרִים אֲנִיכָּי!
אמרו חכמים: שבעה ימים קודם היה הקב"ה מפתח למשה שילך בשילוחתו ולא היה רוצח לילך עד מעשה הסנה. ויאמר בְּיַדְךָ אָדָני שְׁלֵיחָה נָא בְּיַדְךָ תִּשְׁלַח".

עד מראת הסנה משה רビינו בטוח כי איןנו מתאים כלל להנaging את ישראל, למרות בקשוטיו ותחינותיו של הקב"ה במשך שבעה ימים תמים כי יlk להנaging את ישראל ולגאול אותם מצריים ולהביאם לארץ הקודש דרך המדבר הגדול והנורא.

עדין משה איןנו משב בחייב להצעת המינוי של הקב"ה, לא רק מפני מגבלותיו האישיות לדעתו אלא גם מפני יחס הכבוד שהיה לו כלפי אחיו אהרן שעדי אז הנaging את ישראל, שאל משה, מדוע יצערו ויכנס לתוך תחומו?

"סביר אתה שהיה מעכבר משה לילך?! איןנו כן אלא כמכבד לאהרן שהיה משה אומר עד שלא עמדתי היה אהרן אחי מתנבא להם במצרים שמוונים שנה הוא שכותוב: (יחזקאל כ') ואודע להם הארץ מצרים. ומניין שאהרן היה מתנבא? שכן הוא אומר: (שמואל א' ב'), ויבא איש האלקרים אל עלי ויאמר אליו מה אמר ה' הנגלה נגליתי אל בית אביך בהיותם במצרים לבית פרעה ובחור אותו מכל שבטי ישראל לי לכחן".

אמר משה: עבשו אכנס בתחוםו של אחיך ויהיה מיצר?!

בשביל כך לא היה מבקש לילך! (שמות רבה ג' כ"א)

הקב"ה בוחר במשה להנaging את ישראל בגלל מעשה "קטון" שעשה ברעיה צאנו שמננו הסיק, כי משה הוא המתאים ביותר להוביל את ישראל בדרך העולה בית אל מיוון המצולה במצרים.

עזיבת כל העדר למען אחד והרכבת הגדי הקטן הצמא והעיף על כתפות משה במדבר להחזירו אל הצאן, לימדה את הקב"ה, שימושה גם יקח את עם ישראל על כתפיו במדבר אל הארץ אשר נשבע ה' לאבותינו.

"לא בחנו הקב"ה אלא בצאן, אמרו רביינו: כשהיה משה רビינו עליו השלום רועה צאנו של יתרו במדבר ברוח ממנו גדי ורץ אחורי עז שහגיע לחסוך (שם מקום) כיון שהגיע לחסוך נזדמנה לו ברירה של מים ועמד הגדי לשותות כיון שהגיע משה עצמו. אמר: אני לא הייתי יודע שרצ היה היה מפני הצמא, עיר אתה! הרכיבו על כתפיו והיה מהלך.

אמר הקב"ה: יש לך רחמים לנוהג צאנו של בשד זם כך חייך אתה תרעה צאנו ישראל הו, ומשה היה רועה, ... אין הקב"ה נותן

גָדוֹלָה לְאָדָם עַד שִׁבְודָקָהוּ בְּדָבָר קָטָן וְאַחֲרֵכֶن מַעַלְתָוּ לְגָדוֹלָה".
(שמות ר' ב', ב')

משה רבינו עוזב את כל הצאן ורץ אחר הגדי האחד, המקופח שראה צורך לבסוף ולעזוב את חביריו הגדיים. משה רבינו מקדיש תשומת לב מירבית בעת שנודע לו כי יש גדי שכזה שאינו רוצה להשאר בתוך הקבוצה ונושא על כתפיו חזרה אל תוך הצאן, זהו מעשה קטן שהוא גדול, כדי לדעת מי הוא הרואי להיות מנהיג על ישראל.

רגישותו של משה רבינו ליחיד ולכלל, הבנתו העמוקה ללב הציבור והשתתפותו בצער של כל אחד ואחד הביאו את הקב"ה להפציר במשה שיקבל על עצמו את ההנהגה.

**"וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אָסֹורָה נָא וְאֶרְאָה... וַיֹּרֶא ה' כִּי סָר לְרֹאֹת. כִּי
שָׁהְבִּיט בְּוּ הַקָּבָ"הּ: אָמַר נָא הַזֶּה לְרֹאֹת אֶת יִשְׂרָאֵל.**

אמר ר' יצחק: מהו כי סר לראות? אמר הקב"ה: סר וועף הוא זה לראות בצערן של ישראל במצרים! לפיכך ראוי הוא להיות רועה עליהם, מיד, ויקרא אליו אלקיהם מtower הסנה". (שמות ר' ב', י"א)

משה רבינו לאורך כל דרך ההנהגה במדבר ובמצרים היה שותף בצער הציבור בכל עת, לא רק במצרים נטל משה את ישראל על כתפיו למשכים אל הארץ היעודה תוך השתתפות מלאה בכל דאגותיהם, צערם ותלונתם.

**"שָׁכַנְתִּי בְּמֹשֶׁה רַבְנִי שְׁצִיעֵר עַצְמוֹ עַם הַצִּיבּוֹר, שְׁנָאַמֵּר: וַיַּדִּי
מֹשֶׁה כְּבָדִים וַיִּקְחֶה אָבִוּ וַיִּשְׁמַמְוּ תְּחִתָּיו וַיִּשְׁבַּע עַלְיהָ, וְכִי לֹא
לְמֹשֶׁה כָּר אֶחָת אוֹ כָּסֶת אֶחָת לִישְׁבַּע עַלְיהָ?! אֶלָּא כִּי אָמַר
מֹשֶׁה הַוְּאֵיל וַיִּשְׂרָאֵל שְׁרוֹיֵין בְּצֻעָר אֶפְאָן אַהֲרֹן עַמּוּדָם
עַצְמוֹ עַם הַצִּיבּוֹר זֹכָה וַרְאוֹה בְּנָחָמָת צִיבּוֹר".**

(מסכת תענית דף י"א ע"א)

משה רבינו אחראי לכל

משה רבינו מצטרע בצער הציבור ולפני שהוא מקבל על עצמו את משימת ההנהגה רוצה לדעת מאת ה' לפרטיו פרטיים מה הם האמצעים שייעמדו לרשותו כמניג כדי למנוע מן העם בעתיד סבל כלשהו. משה רבינו רוצה להערך היטב לקראת ההליכה במדבר והוא לסקט עם הקב"ה את התוכנית המדויקת היאן יצא העם ממצרים ויעבור את

המדבר, זו היא דוגמא למנהיג ראווי ומיעוד הדואג לציבור ומתארגן מבעוד מועד.

ויאמר משה אל האלקים מי אנכי?... מי אנכי, רבינו הוראי אומר:
אמר משה לפניו הקב"ה אתה אומר לי לך והוצאה את ישראל! היכן אני משכיבם בקץ מפני החמה ובחורף מפני הצינה?

מנין לי לספק במאכל ובמשתה, כמה חיות יש בהן? כמה מעוברות יש בהן, כמה תינוקות יש בהן? כמה מיני מזונות התקנת להם לחיות שבן, כמה מיני רוכביון (דברים רכיס) התקנת למעוברות? כמה קליות ואגויזים התקנת לתינוקות?

אמר לו הקב"ה: מון חורה שהיא יוצאה עמהן ממצרים מספיק להם לשלשים יום.

אתה יודע איך אני עתיד להניגון!». (שמות רבא ג', ה')

יש שיאמרו כי משה לא היה צריך לדאוג לכל האמצעים הכלכליים והחברתיים לישראל במדבר! הרי הקב"ה בכבוזו ינהיג את ישראל באמצעים הנשיים שלו, וכך מшиб לו הקב"ה כי יש אוכל המספק לשולשים יום בלבד מן החורה שודאי אינה מן המאכלים המפנקים ואחרי כן נראה איך ננהיג את העם בניסים הגלויים אשר יהיו להם במדבר.

dagato של משה לישראל הייתה בכל זאת מעשית למרות הבטחות הקב"ה שייהי בסדר. כי אחר המשע המפרק במדבר, יודעים אנו שימושו הניג והוביל את ישראל לבדוק במדבר ללא שום סיוע ועזרה והדרכה ישירה מאותה, שלא התגלה למשה במשך שלשים ושונה שנה במדבר ומשה רבענו נשאר לבדוק מול העם לחת פתרון לכל בעיה שצאה בחיה העם במדבר.

ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מהל מועד לאמר, אמרו להם דברי כבושים בשביבם מדבר עמי. שכן מצאנו שככל ליה שנה שהיו ישראל כמנודין לא היה מדבר עם משה שנאמר: ויהיה כאשר תמו כל אנשי המלחמה למות וידבר ה' אליו... לאמר לישראל בשביל ישראל היה מדבר עמו לא בשביל עצמו». (ספרא ויקרא א', ו')

העם חש עצמו בודד במדבר ומשה לבודו צריך לדאוג לכל צרכי העם עד גאלתו השלמה בארץ ישראל ועד אז הדרך במדבר רצופה קשיים

ומכשולים והמניג לבדו הוא אשר יספק את התשובות לכל הבקשות והצרcis גם אם זה מדובר שום וצחיח.

כבר בצעדיו הראשונים בהנהגת עם ישראל במצרים משה רבינו עולה משכמו ומעלה מכל העם בזאת שכולם עוסקים באיסוף הכסף והזהב ומה רבינו עוסק ללא אותן אץ ורק בדאגה הרצופה לגאולת העם מצריים למציא עצמות יוסף, כי בludeיהן לא יצאו ישראל מן הגלות וזאת עשויה משה ללא שליחים ולא עזרה ממשום גורם.

"למה זכה משה שהקב"ה נתעסק עמו? אלא בשעה שירד למצרים והגיעה גאותן של ישראל, כל יהו עסוקים בכסף ובזהב ומה היה מסבב את העיר ויגע שלשה ימים ושלשה לילות למציא ארון של יוסף שלא היו יכולים לצאת מצרים חוץ מיוسف. למה? שכך נשבע להן בשבועה לפני מותו. שנאמר: (בראשית נ') וישבע יוסף את בני ישראל אמר לך ואיתו על כתפו והיה סובל אותו וכל ישראל אחריו ויישרל היו סובלים את הכסף ואת הזהב שנטלו מצרים ומה סובל ארון של יוסף.

אמר לו הקב"ה: משה! אתה אומר שדבר קטן עשית! חיך! החסד הזה שעשית גדול הוא ולא השגחת לכסף ולזהב אף אני עשה עמך החסד הזה ואתעסק עמך".

משה עצמוعمل בהעלאת עצמות יוסף לארץ ישראל, מן היאור ועד עבר הירדן המזרחי נושא משה רבינו את עצמות יוסף על כתפיו, על כתפות ישראל הכסף והזהב אשר רכשו במצרים כפי הבטחת ה' אחרי כן יצאו ברכוש גדול, ומה נושא את עצמות יוסף.

יש שיראו בתמייה את הנהגו של משה לישראל כאשר הוא מחייב עצמו באופן אישי לרוץ ולהפוך ולהעלות ולסחוב את עצמות יוסף וישראל כלל לא ישתתפו במבצע זה, הם אץ ורק יהנו מן הכסף והזהב והעושר הרבה אשר ילווה במדבר ומה לא נהנה כלל מן הזהב אשר עמהם ונשאר חסר כל.

ברם, כבר ראיינו שם משה רבינו יודע גם להניג ולהוביל את עם ישראל בתקיפות ולא שום ויתור אף על קוצו של יו"ד, בעת שמשה סוחב את עצמות יוסף וישראל הולכים עם העושר הרב אשר באמתחתם ואומרים נתנה ראש ונשובה מצרים וזה מה עשו משה...

"וישע משה את ישראל, ר' אליעזר אומר: על פי הגבורה לא נסעו"

אלא שהסיע משה במקל לפי שראו פגרי מצרים שהיו מעבידין בהם בחומר ובלבנים מושתפים על פני המים אמרו לא נשתייר אדם במצרים נתנה ראש ונשובה מצרים נעשה עבודה זורה ותלך בראשינו ונחזר למצרים, יכול שאמרו ולא עשו?! תלמוד לומר: וימאנו לשמעו ולא זכרו נפלאותיך ר' יהודה בר אלעאי אומר: עבודה זורה הייתה הייתה בידן של ישראל והסיעה משה מישראל לכך נאמר ויסע משה את ישראל".

כאשר ישראל היו עוסקים בכסף ובזהב במצרים לא הפריע משה רבינו להם במשימות ובאותה עת עסק בעצמות יוסף, אבל כאשר עם כובד הזהב והכסף שבכיסים רצוי לחזור למצרים ולעבור עבודה זורה ולבנות עצם בתוך המדינה המוכנה להם כביכול כי מצרים מת על הים, כן נטל משה את המקל והכריחם לזרוק את כל העבודה זורה ולצאת מיד במסע במדבר לעבר ארץ ישראל, ארץ חמדתינו. שום תוענה לנסיגה לא עזרה להם, משה הרים את המקל עליהם והם נסעו למצרים.

תכוונות המנהיג

משה רבינו יודע להנהייג את ישראל בדוגמה אישית, משה רבינו מנהיג את ישראל במקל חובליהם אבל יודע יפה ובחכמה רבה לשכנע את ישראל ללקת אחוריו גם בדברי פיו.

"ויאמר משה אל העם אל תיראו... ויעמד העם מרחק."

להודיעו חכמו של משה היה עומד ומפיזס אותן האלפים והרבות והם נשמעים לו, ועליו מפורש בקבלה (ק浩ת ז') תעוז לחכם מעשרה שליטים אשר היו בעיר". (מכילתא בשלח י"ד, י"ב)

להעמיד את העם על כל רבעותיו בסדר מופת אל מול ההר והעם עומד מרחוק רק מתווך דברי שכנוו ופיוס וכל ישראל נשמעים לו בלא שיקום אחד מהם ויקלקל את השורה, זאת מנהיגות ראוייה לציוון ולהערכה.

משה רבינו גם יודע היה לחלק כבוד ראוי לזקנים אשר קטנים ממנו בחכמה ובנבואה, משה אינו רואה פחדות כבוד לעצמו בזאת שהוא בא אצל הזקנים ונוטן להם את הכבוד ראוי להם.

"ויבא משה ויקרא לזקני ישראל, מיד שמשה חלק כבוד לזקנים". (מכילתא בשלח י"ד, י"ב)

משה רビינו המנהיג הדגול המשמש במקל. ובדוגמא האישית, במסירות ובדברי הפisos והכבד שהוא רוחש לזכנים ולחכמים מבטל גם את עצמו בפניהם עד שכל הזכנים אהרן ויתרו יושבים בסעודתומי שמשרת אותם על שולחנם הוא משה בכבודו ובעצמו.

"ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכל לחם עם חותנו משה לפני האלקים, ומה להיכן הלא? ולא מתחלה יצא לך לקראותו? שנאמר: יצא משה לך לקראת חותנו להיכן הלא?!"

אלא מלמד שהיה עומד ומשמש עליהם".

(מכילתא יתרו י"ה, י"ב)

משה רביינו המנהיג הרב גוני הזה אשר קיימים בו מירב התוכנות הגדלות והמיוחדות למנהייג, כזה ראה וקדש, העלה את משה למדרגה רמה בעניין ישראל שהוא שקול בעיניהם ככל העם כולם בחשיבותו".

"וישמע יתרו כהן מדין חתן משה את כל אשר עשה אלקים למשה ולישראל עמו, שקול משה לישראל וישראל במשה, שקול רב תלמיד ותלמידך רב". (מכילתא יתרו י"ח, א')

משה הרב וישראל כולם התלמיד, הלומד מפי רבו את הדרך השרה לבחוור בחיים, היחסים ההARMONIIM שבין הרב לתלמיד בונים מערכת יחסים רוחנית שבו הרב, המנהיג שקול וחשוב ככל תלמידיו ותלמידיו כולם שקולים כמוותו.

ישראל רואים במשה רביינו מנהיג ונביא השkol במדרגתו ויכולתו ככל ישראל ובכל זאת ידע משה כי להנהייג את ישראל היא משימה קשה מנשוא עם מכשולים רבים שיבאו בדרך המדבר.

"אמר להן משה לישראל: חייכם שאני יכול לטעון עשרה כיוצא בכם ומאה כיוצא בכם. ולמה לא אוכל לבדוק שתת אתכם שה' אלקיכם הרובה אתכם על גבי דינייכם". (דברים רבה א', י')

כל אחד בישראל רואה עצמו מתאים להיות מנהיג, להיות דיין ואפי יותר מכך, ועל כן קשה מאוד להנהייג אומה שככל אישיה הם אנשים גדולים בעלי יכולת אשר מחשבים עצם ליותר ממנהיגיהם, לכן משה אומר כי לבדוק לא יוכל לשאת אותם כי הם טרחנים נרגנים ומתלונניים על כל דבר ודבר, משה נאלץ לטפל בכל דבר הקטון ובודאי גם הגדל כי ראו בו את המטפל האישי של כל ילד ונער בישראל והאחראי לכל פרט אף הפעוט ביותר לחיה האומה במדבר ולמחסורה.

"במדבר, מלמד שהוכיחן על מה שעשו במדבר שהיה נוטלים בניהם ובנותיהם הקטנים וזרקיהם לתוך חיקו של משה ואומרים לו בן עמרם מה אנונא התקנת להם לאלו? (תעסוקה) מה פרנסת התקנת להם?!".

העם על שדרותיו רואים עצם גודלים ממנהיגיהם וחכמיהם ובכל זאת הם דורשים מן המנהיג תשובה הולמת לבעיותיהם האישיות או המשפחתיות, לא הבינו כי לא כל בעיה מחייבים הם לזרוק לתוך חיקו של משה באשומות ובתלונות למכבר שהיו להם. שיקחו הם מעט אחריות על עצמם ומשפחותם!

למרות הפנית כל בקשה קטנה כגדולה למשה רבינו, מידת הביקורת כלפי וחוסר האמון הייתה מחרירה ואפיקורסית ומשה היה מחייב לעמוד תחת נטל הביקורת והאשומות שוווא.

"איכהasha לבדי טרחכם, מלמד שהיו טרחנים, ומשאכם, מלמד שהיו אפיקורסים הקדימים משה לצאת, אמרו: מה ראה בן עמרם לצאת שמא איינו שפוי בתוך ביתו. איךר לצאת, אמרו: מה ראה בן עמרם שלא לצאת. מה אתם סבורים יושב ויועץ עלייכם עצות ומחשבה עלייכם מחשבות עם אשתו כאשתו של קרח שיעצטו, לכך נאמר: ומשאכם וריבכם, מלמד שהיו אפיקורסים והיו רגונים".
(ספריו, דבריהם א')

ראינו שלא כבדו את משה ודברו בו סרה למרות כי ידעו שהוא שליח ה' המוליכם במדבר בטוב וברע ובכל זאת זו מידת הכבוד והכרת הטוב שלה זכה משה פעמים רבות.

תופעה זו הייתה קימת לא רק כלפי משה אלא שהערובbia הייתה גדולה וחוסר הסדר בלתי נסבל בקרב העם כשל אחד אף הקטן ביותר דחף את ראשו למקום שבו המנהיגים עומדים, איש היישר בעיניו יעשה.

"וַתִּקְרֹבֵן אֲלֵי כָּלֵיכֶם: בְּעַרְבּוּבִיא! וְהַלְן הוּא אָוֹمֵר. וַתִּקְרֹבֵן אֲלֵי כָּלֵיכֶם שְׁבָטִיכֶם וַזְקָנִיכֶם?"

ילדיים מכבדים את הזקנים וזקניהם מכבדים את הראשונים וכאן הוא אומר ותקרבון אליו כלכם ותאמרו: **בְּעַרְבּוּבִיא!** ילדיים דוחפים את הזקנים וזקניהם דוחפים את הראשונים!
(ספריו, דבריהם כ"ב)

למרות הערובbia והאנדרלמוסיה, על המנהיג להתעתש ולאזרור אומץ מנהיגותו וחכמתו, כי הדרך העולה לארץ ישראל רצופה קשיים בעיות

ופרשיות ואין להתייחס באמצע הדרך, צריך להוביל את העם אל המטרה ולדלג על ההרים המעכבים ולקפץ על הגבעות לקראת דודינו שהנה זה בה.

"את הדרך אשר נעה בה. אין לך דרך שאין בה עקומות אין לך דרך שאין בה פרשות". (שם)

הדרך שבה עולה עם ישראל לאرض ישראל מלאה בפרשיות עיקומות, בעקביהם שונים עד שראשי ישראל עלולים ליפול מן המעם והנטל הכבד השוכן על שכם.

ובכל זאת שומה עליהם לדעת כי מרגע התמנותם לתפקידם הרם אין הם עומדים ברשות עצמם עצם ובפרטיותם אלא הם משועבדים לצבור בכל גופם ובכל נפשם.

"וואה אט שפטיכם בעט היא לאמר. לשעבר הייתם עומדים ברשות עצמיכם עכשו הרי אתם משועבדים לצבור". (שם)

כן, הציבור יודע כי מנהיגו משועבד לצרכיו ומשום לכך גם דרישותיו וחקירותיו רבות הן מנשוא מן המנהיג ולמרות הכל ראש הקהיל מחויב לעמוד בראש מורים מול כל הציבור להעמידו על מקומו מתוך שכנוו ועמידה על כל תג ותג בחיה העם.

"אללה הדברים אשר דבר משה אל כל ישראל, אילו הוכיח מקצתם הרי אלו שבשוק היו אומרים כך הייתם שומעים מבן עמרם ולא הייתם משיבים לו דבר כך וכך! אם היינו יושבים שם היינו משיבים לו ארבע וחמש פעמיים על כל דבר ודבר.

לפייך נסם משה מגדולך ועד קטעך ואמר להם כל מי שיש לו תשובה יבא ויאמר". (שם)

למשה רבינו היה הכוח והיכולת להוכיח את כל עם ישראל בבית אחת ללא שייה להם אף פתחון פה הקטן ביותר, ולא ידעו להשיב לו ولو תשובה אחת על תוכחתו.

בזכות זאת כי היה משה רבינו נקי כפיים שאין כמותו ואף הגיע לו מטבע מנהיגותו בדיון למען מלאי תפקידו לאלקח, כדי שלא תהיה למשה תלות אף הפעוטה ביותר בציורו.

"מי יכול לעלות בהר ה'? מי שיש בו מדות הלו, וכולו נאמרו

במשה. נקי כפיפות זה משה שנאמר (**במדבר י"ד**) לא חמור אחד מהט נשאתי. אם נטל חמור משלחן מה שונה מן הליסטים?!

אלא כך אמר משה: כל אותן המסעות שהיינו נסעים במדבר לא אמרתني לאחד מהן שיטול דבר משלוי ויתעוז על חמור".
(**שםות רבה ד'**, א')

לייטול חמור מן הציבור ייחשב לשוד הכלל בעיני הציבור, למינות המטיסיות הנאמנות והתרומה הגדולה לחיה העם שימוש רבינו עשה לאומה לא יראו זאת עין בעין עמו, אף הבקשה הפועטה ביותר לעזרה לא ניצל משה, למען לא יאמרו ולא ידברו אחורי גבו ויהיה להם בעתיד מה להшиб לו על מנהיגותו ועל תוכחתו.

פעמים משה רבינו אף השיב לעמו ישראל מנה אחת אפיקים כדי ללמדם לחק וידעו שעל חוסר כבוד וזלזול כלפי משיב הוא להם באותה מידת אولي מדרך זו ילמדו ישראל מוסר לעתיד לבא.

"**כל פקודי הלויים**. אמר רבי ברכיה הכהן: כך אתה סבור, שהיה משה הולך ונכנס לאוהלו של כל אחד ואחד לראות כמה בניים היו לו? לאו! אלא אמר האלקיט למשה, יש באוהלו של פלוני שניים ובאוּהלו של פלוני שלשה עד שמנה אותן. מניין? שנאמר על פי ה'".
הוי, כבוד גדול חלק להם שהוא בעצמו מנאנס.

אבל במנין ישראל אין אתה מוצא על פי ה'! לפי שהם לא כבדוهو אף הוא לא כבדם".
(**מדרש במדבר רבה, נשא, ז, ב'**)

משה רבינו על פי ה' מונה אישיות את הלויים כי זה כבודם של הלויים והוא כבודו של משה אבל ישראל לא זכו לכבוד כלל מפני חוסר הכבוד שהם רחשו למשה רבם.

משה רבינו נקט גם בצדדים חנוכיים מנהיגותיים תקיפים של הנפת המקל הצד הגוזר לא רק במניעת הכבוד מישראל אלא גם בנדוי על ישראל מצד משה כאשר ראה את בגידתם במעשה העגללקח את אוהלו והתרחק ממחנה ישראל למרחק מיל ו אמר מנודה לר' רב מנודה לתלמיד, מעשה זה היה קשה מאד לישראל וגם לה' בעצמו.

"**כיוון** שראה משה המתנה טובה שהיתה בידם ואבדות אף הואensus עליהם, שנאמר: ומשה יקח את האוהל, כמה היה רחוק? אמר ר' יצחק: מיל. ולמהensus עליהם? ר' יוחנן ור' שמעון בן לוי.

**ר' יוחנן אמר: כך דרש משה מנוודה לרב מנוודה לתלמידיו לפיכך
ומשה יקח את האוהל.**

**רשבייל אמר: משל למלך שהיה לו לגיון אחד ומרד עליו, מה עשה
שר צבא שלו נטל סגנות (דגל המלך) של מלך וברת.**

**כך משה בשעה שעשו ישראל אותו מעשה נטל את האוהל ויצא,
לכז נאמר: ומשה יקח את האهل.**

והיה יצא משה אל האהל יקומו כל העם עומדים מכאן ומכאן
ומכובדין אותו, שנאמר: ונצבו איש פתח אהלו והביטו אחר משה...
אמר לו הקב"ה: שוב אל המחנה! אמר לו: איני חוזר. אמר לו: אם
אין אתה חוזר הרי יהושע הוי יודע שהוא באهل.

מי גורם למשה שב אל המחנה? משרותו יהושע בן נון.

(שמות ר' רביה כי תבא מ"ה, ד')

הקב"ה "MAILTZ" את משה לחזור אל מחנה ישראל כי המנהיג אינו יכול
ורשאי לעזוב ולנטוש את צאן מרعيתו ללא רועה אף לזמן מועט, אם לא
יהיה מוכן לחזור, יהושע אשר באוהל יבא ויחליפו. אבל משה מעוניין את
ישראל בזאת שלקח את אוהלו ויצא מחנה למחנה ישראל להתגורר כדי
שידעו את חומרת מעשיהם, עד חזרתו למחנה ישראל.

משה רビינו לא מוותר, יש לו טענות קשות על עם ישראל מודיע בגדו בו
כך בעשית העגל ועל כן מנסה לעזוב את תפקידו ומכבה את מר גורלו
בשבудו לציבור. משה רビינו מבקש שהקב"ה ישחרר אותו מן השורה
שהיא עבדות על ישראל.

"**ויאמר משה אל ה' למה הרעות לעבדך... האנכי הריתי את כל
העם הזה אם אנכי ילדתיו... והיבנו דבר לו כך? בשעה שאמר לו:
(שמות ל"ב) לך נחה את העם אל אשר דברתني לך, לפיכך הדבר תלוי
בך או לא תלוי בך תלמוד לומר: וידבר ה' אל משה ואל אהרן ויצום
אל בני ישראל.**

**אמר להם: היו יודעים שסربנים וטרחנים הם על מנת שתתקבלו
עליכם שייהיו מקללים אתכם וסוקלים אתכם באבניים".**

(ספרוי, בהעלותך י"א)

הקב"ה מלמד את משה פרק חשוב בהכרת העם שהוא מנהיג אותו
מצרים ועד המדבר, כי סרבנים הם וטרחנים ולבן מחויב הוא כמנהיג

لسובלים גם אם הם מקללים או חוטאים ואף אם הם סוקלים אותו. באבניים מחייב משה להניחם עד המטרה הנכשפת לכניותם לארץ. הנהגת האומה היא דרך רצופה מכשולים קוציים ודרדרים ואין סוגה בשושנים ולכך חייב משה רבינו לסובלים כפי שהם, גם אם הם מוחיתים עליו ברד של בלסטרהות.

נראה בזדאות כי משה רבינו אינו מעוניין לעזוב עם אהלו את ישראל מפני שנמאס לו מהם חלילה. לא ולא! משה רבינו אוהב ודואג לישראל אלא נוקט נגדם בצעדים חנוכיים אולי אף קצוניים כדי שיבינו עד כמה מעשייהם חמורים ובלתי נסבלים.

את אהבתו ודאגתו של משה רבינו לישראל למדים אלו מזאת שהוא מבטל ומשליך את חייו מנגד למען עם ישראל ותחיתו.

"לא אוכל אני לבדי... ואם ככה את עושה לי הרגני נא הרוג. לפי שהראה הקב"ה למשה סדר פורענות העתידה לבא עליהם."

אמר משה לפניו המקומות ואם ככה את עושה לי הרגני נא הרוג, הא יפה לי להרגני תחלה ולאERAה בפורענות העתידה לבא עליהם.
(ספר יהלotta ז'')

משה רבינו מעדיף לוותר על חייו ולא לראות בעונש החמור העתיד לבא על ישראל. משה רבינו סובל את העם וגם מנסה להענישו בדרכו הוא, אבל כאשר ישראל נמצאים בסכנה עדיף כי לא תפגע צפורה אחת מאחדшибיראל ומשה רבינו ימות, כך אמר משה להקב"ה בשעת מבחון, ברגע שלאמת. גדלות מיוחדת הייתה במשה רבינו אף שהיה שկולן נגד כל ישראל לא ראה עצמו חשוב אפילו ציפורה קטנה של אדם אחדISMישראל.

"ולא נתן ה' לכם לב לדעת, אמר ר' שמואל בר נחמני: בשל עצמו אמר להם משה הדבר הזה. כיצד?"

שני דברים גור הקב"ה. אחד על ישראל ואחד על משה.

אחד על ישראל בשעה שעשו אותו מעשה מניין? שנאמר (שמות ל"ב) הרף ממי וASHMIDIM. ואחד על משה בשעה שבקש משה להכנס הארץ ישראל אמר לו הקב"ה: לא תעבור את הירדן הזה. ומשה ביקש מן הקב"ה לבטל את שתיהן, אמר לפניו רבש"ע סלח נא לעז העם הזה כבוד חסידך ובטלה של הקב"ה ונתקיימה של משה.

מנין? שנאמר (במדבר י"ד) סלחתי כדברך.

כיוון שבא להכנס לארץ ישראל תחילה אומר (דברים ג') עברה נא ואראה את הארץ הטובה, אמר לו הקב"ה: משה כבר בטלת את שלי וקיימתי את שלך.

אני אמרתך ואשמידך ואתה אמרת סלח נא ונתקיים שלך עבשו
מבקש אני לקיים את שלי ולבטל את שלך.

אמר לו הקב"ה: משה אין אתה יודע מה לעשות!!

אתה רוצה לאחוזה את החבל בשני ראשיו!

אמר לו: אם עברה נא אתה מבקש לקיים בטל סלח נא ואם סלח נא. אתה מבקש לקיים בטל עברה נא.

אמר ר' יהושע בן לוי: כיון ששמע משה רבינו כך אמר לפניו:
רבותו של עולם ימות משה ומאה יוצאה בו ולא תנתק צפורנו של אחד מהם!

אמר ר' שמואל בר יצחק: כיון שנטה משה למות ולא בקשו עליו רחמים שיוכנס לארץ כניסהו והתחילה מוכיחו.

אמר להם: אחד פדה שישים רבוֹ באugal ושישים רבוֹ לא היו יכולים לפדות אדם אחד הרי, ולא נתן ה' לכם לב לדעת".
(דברים ר' ז', י"א)

משה רבינו מצlich למנוע את ההשמדה של עם ישראל, אבל לעצמו הוא לא היה מסוגל לעוזר. עם ישראל שניצל מההשמדה בזכותו של משה שהיה مليץ ישר עליהם לא היה לו הלב והבינה לעמוד ולבקש, להתפלל ולהתחנן بعد אדם אחד בלבד הוא משה רבינו מצילים, גואלים, וربם. זה גורלו של מנהיג העומד תמיד בפרק בעד העם בהשתדלותו, במאבקו ובמלחמותו למען הכלל, אבל חילתה שלא יצפה מן הציבור שיחזיר לו טובה, לא מפני שעם אין לב טוב ובמיוחד למען מנהיגו אלא אין עם לב לדעת, לב רגש וمبין לצרכי המנהיג שליח הציבור ושליח ה', כמה טראגי גורלו של המנהיג הנלחם לבדו למען העם ולצורך עצמו נשאר הוא בודד ומובודד במערכת.

נאמנותו של משה רבינו לישראל והאמון העמוק שרחש להם הביאוهو למסקנה, שככל עוד אינו רואה בעיני הבשר שלו את ישראל חוטאים בעגל הוא אינו מאמין אף שאשמה זו יצאה מפי הקב"ה.

"אתה מוצא בשעה שאמר לו הקב"ה לך רד כי שחת עמק היה
טופס בלוחות ולא היה מאמין שחתאו ישראל.

אמר: אם איני רואה איני מאמין, שנאמר: (שמות ל"ב) ויהי כאשר
קרוב משה אל המחנה שלא שברן עד שראה בעיניו.

אויהם לבני אדם שהם מעמידים מה שאינם רואים!

אפשר שלא היה משה מאמין בהקב"ה שאמר לו לך רד כי שחת
עמק?!

אלא: הודיע משה דרך ארץ לישראל אפילו Shiha אדם שומע דבר
מן יחידי נאמן, אסור לקבל עדותו לעשות דבר על פיו אם אינו
רופא". (מדרש שמות רבה, כי תשא, מ"ו, א').

משה רבינו הולך אצל ישראל לראותו בעצמו כמנהיג ישראל, מה קרה
עם העם זהה עתה קיבל את התורה במעשה ונשמע והנה הוא חוטא בעגל
ולהחליט באלו צעדים צריכים לנ��וט עקב החטא הנורא הזה. משה רבינו
מלמד אותנו כי מנהיג מקבל החלטות רק כאשר הוא בא אל המקום, אל
העם ורופא בעיניו, בוחן ובודק, ורק אז קובע את מדיניותו, והחלטותיו,
משה אינו מקבל דברים מפי השמואה פשוטו כמשמעותו, אלא רוצה לראות
באופן אישי ולטפל בבעיה הלאומית במקום האירוע.

מצאנו גם את משה הולך אל החוטאים במקום שיבואו אליו, אחר
שסרבו לו ומנסה בדרך זו לקטוע באיבה את הפרשה.

"אמר משה: הוail ולא רצוי לך אצלי אני בא אצלם אולי יתבישו
ויחזו בהם, שנאמר: ויקם משה וילך אל דתנו ואבירות.

כשראו אותו התחילה לחרף ולגדף שנאמר: ונתנו ואבירות יצאו
נצחים, וכי יושבין או כורעין או נופלים? יוצאים בני אדם? אלא
בשיצאו היו מחרפין ומגדיין". (מדרש במדבר רבה, קrho י"ח, ד')

משה רבינו מורייד מכבודו בתקוה כי יתבישו מן המועד המיוחד הזה
שהמניג הדגול משרך את רגליו ומפשיל מעילו לבא עליהם, ולהשפיע
עליהם שיפסיקו מן המחלוקת והם עושים את ההיפך מיד עם בא משה
ומחרפין ומגדיין.

"ויקם משה וילך אל דתנו ואבירות, להודיע רשותן שאע"פ שההלך
משה ברגליו אצל הרשעים קשה לרצות. מה עשו? לא רצוי לצאת
מאוהליhem נגדו, כשרה משה כך אמר: עד כאן היה לי לעשות!

וידבר אל העדה לאמר סورو נא מעל אהלי האנשים הרשעים.
(שם י"ח, י')

משה רבינו מגיע אל אהלי דתנו ו아버지ם והם מרוב רשען אין יוצאים לקראותו לשמעו, אלא עומדים בפתח וצועקים מחרפים ומגדפים, אויל לאותה בושה ולאותה חרפה! מכאן, משה רבינו מותח קו אדום, עד היכן מנהיג מסוגל להוריד מכבודו וכבוד האומה כדי להמנע מחלוקת ומריבות פנימיות!!

אולי גישה זו של משה רבינו הביאה רשיים נוספים לראות עצם גודלים ממנו, כזרמי המשכנע את צובי לעשות מעשה זימה בטענה שהוא גדול ממשה כי לשם כך באה מצוות אביה המלך בלק.

"והנה איש מבני ישראל בא ויקרב אל אחיו. מה ראה לעשות כן? למדך שלא חלק כבוד לא לשמים ולא לבריות, עליו נאמר (משל כי"א) זד יhir לך שמו עווה בעברת זדון. אמרה לו: איני נשמעת אלא למשה שכך צוה אותו בלק אבא שלא לשם אלא למשה ריבס שאבי מלך. אמר לה: הרי אני גדול כמותו ולעיניהם אני אביך. תפשה בבלוריתה והביאה אצל משה אמר לו: בן עמרם, זו מותרת או אסורה? אמר לו: אסורה היא לך. אמר לו זמרי: ואיתה שלקחת מדינית היא?! מיד נתרשלו ידיו של משה ונתעלמה ממנו הלכה וגעו כולם בביבה בכתב (במדבר כ"ה והמה בוכים, שנטרפו ידיהם אותה שעה".

מנהיג המוותר יתר על המידה על כבודו וכבוד האומה הישראלית יבואו נמושות קטני קומה וטרוטי עיניים ויאמרו בקול גדול כי גודלים מהה כמשה בפני כל האומה ובפני מנהיגיה, כך עשה זמרי בן סלו עד כי משה היה חסר אונים ונתעלמה ממנו הלכה.

כל החוטאים ובעלי המחלוקת והמריבות מתיחסים אל משה רבינו "בן עמרם" בלבד, ודאי התכוונו לכנותו בשם גנאי וללמד כי לא גדול הוא בכלל אלא בסך הכל משה הוא הבן של עמרם שאינו עומד בפני עצמו אלא כל יחוiso אם יש לו וכבודו נזון מעמרם אבי משה.

למרות מורת רוחו של משה מפני החוטאים נהג הוא בכל הפרשיות בקור רוח וגבורה מעוררת התפעלות סובל משה רבינו את ישראל. נהג עם בסובלנות, ומהלך עם על חבל דק מאד.

בפרשת מי מריבה משה רבינו מקפיד על ישראל ו אף כועס כעס אשר

איילץ את הקב"ה להענישו בעונש כבד מנסה שלא יעבור את הירדן לאرض ישראל זה המחיר ששלם משה בעבור פגס בדרכ הנהגת עם ישראל במדבר כאשר לא היה להם מים.

"קח את המטה... והשקית את העדה ואת עירט... כאן כל ישראל עומדים ורואים כל ניסים שבשלע, התחללו לומר: יודע משה חק הسلح אם הוא מבקש יוציאה לנו מים מזו. נמצא משה עומד בספק, אם אשמע להם אני מבטל דברי המקומות!!... לפי שהיה משה משמר עצמו כל אותן ארבעים שנה שלא להකפיד בנגדון שהיה מתירה מן השבועה שנשבע הקב"ה אם יראה איש באנשים האלה, אמר לו: הרי סלע בשם שאתה רוצה להוציא מסלע אחד הוצאה מזו, צוח עליהם (במדבר כ') שמעו נא המוראים המוראים שיטין הרבה יש בו. המוראים – סרובנים, המוראים – שוטים, המוראים – מלמדין את מלמדיהם... וירם משה את ידו וייך את הسلح... אמרו לו: בן עמרם הללו מים ליווקי שדים או לגמולי חלב?! מיד הקפיד בנגדון והכחו פערמים ויצאו מים רבים!!!". (במדבר רבה חקת מ"ט, ה')

הן בפרשת מי מריבה והן בפרשת דתנו ובאים כעט משה רבינו והקפיד עליהם ואף צוח עליהם, אף אם צדק משה רבינו בטענותיו ובתוכחתו לא ראה כי זאת בעין טוביה.

"כפי העושק יהולל חכם, עושק שעשקו דעתו ובאים למשה רבן אבדו חכמו ממנה אילו היה משה מתוון היה ניצל אלא שהקניתו והקפידו אותו ואף הוא הקפיד מכעסו". (מדרש קוהלת רבה, ז' י"ז)

קשה פעמים למנהיג שמקניתים ומרגיזים אותו באופן מכובן ומגמתי בכדי שייכעס ולהכשילו, קשה למנהיג אף כמשה רבינו להיות שאנו אדיש וקר רוח באופן מתמיד בכל פרשה ופרשה. אבל כאשר מנהיג נכשל למורות ההצלחות הרבות למורות ההשגים המרשימים, הצללו האחד יהיה בולט לעלה מכל ההצלחות והוא יזקף לו קטעות.

"משה רבינו לפי שבא לכל כעט בא לכל טעות".
(ספרי מטות, ל"א)

האכזבות וכפיות הטובה לא החלישו את משה רבינו להמשיך בכל כוחו לעשות למען גאות ישראל השלמה, המריבות והמחלקות לא הצליחו למנוע ממשה לעסוק במשימה הלאומית החשובה ביותר והיא בנית המשכן מתחלתו ועד סופו.

משה רבינו כמנהיג מודם עם עסק בכל פרט ופרט והיה מעורב בפרטי פרטיו של המשכן כאשר משה מפקח באופן אישי על כל העשייה מקרוב וمبرך ומודה לכל העושים במלאה ומעודדים. משה רבינו אינו יושב באהלו ומחלק הוראות למטה אלא יורד אל תוך העשייה המורכבת במשכן ומעורב בה.

"אתה מוצא שהיה משה מחזיר על האומניון בכל יום ובכל שעה למדם כיצד יעשו את המלאכה שלא יטעו בה. לפי שאמר לו הקב"ה (שמות כ"ה) וראה ועשה כתבניתם... ולכך כתיב, על כל דבר ודבר כאשר צוה ה' את משה שלא היה זו מעלה גביהם וכן הוא אומר: וירא משה את כל המלאכה... ויברך אותם משה. אמר רבי חייא בר יוסף: כל שבעת ימי המילואים היה משה מעמיד המשכן ומפרקו בכל יום ב' פעמים ואם תאמר, שהיה אחד משבתו של לוי נתן לו יד? לאו! אלא אמרו חכמים היה קובעו ומפרקו ולא סייעו אחד מישראל. שנאמר: ויהי ביום כלות משה לכץ נקרא על שמו שאינו אומר ביום הקים אלא ביום כלות, ביום שכלו הקמותיו זכר שמו שם לכץ נאמר: כלות משה". (במדבר רבה נשא י"ב, י"ב).

משה המנהיג יורד לפתרים ולפרטי פרטיהם ומעורבה בכל העשייה, שום מלאכה אינה זרה לו, ההיפך, משה רבינו הוא המסייע באופן אישי כאשר הוא מקיים ומכללה את מלאכת המשכן ולא מאפשר ללוויים לבא לעזרתו.

משה עושה במלאה וגם מקבל על עצמו תפקיד נוסף להיות הגזבר הממן את מלאכת המשכן כנאמן על ישראל כי ישמור על האוצר הלאומי. משה נוטל על שכמו תפקידים רבים רבבי אחריות למען שייעמדו ישראל במשימות האלוקיות שלו.

"**איש אמונה רב ברכות שכל הדברים שהיה גזבר עליהם היו מתברכים לפיו שהוא נאמן".** (שמות ר' ר' נ"א, א')

כמובן משה רבינו כמנהיג וכגזבר אכן עושה הכל כדי שישראל לא יעלו בעתיד שום חשד כי הוא מעלה בכיספיהם והוא נוקט במספר צעדים חכמים ויסודיים כדי שישאר נאמן על ישראל לאורך ימים ושנים והיו שיראה לעיני כל.

"**איש אמונה – זה משה. שנעשה גזבר על מלאכת המשכן, שנרבותינו: אין מאמין שררה על הציבור בממון פחות משנים, והרי אתה**

**מוציא שהיה משה גזבר לעצמו וכאן אתה אומר אין ממנין פחות
משנים?!**

אלא, אע"פ שהייה משה גזבר לעצמו הוא קורא לאחרים ומחשב על
ידיהם, שנאמר: אלה פקודי המשכן אשר פקד משה, אין כתוב כאן:
אלא אשר פקד על פי משה ע"י משה ביד איתמר".
(**שםות רבה פקודי נ"א, א'**)

משה כגזבר נזהר מאד שאחרים יעדמו על ידו כאשר הוא מחשב ופותח
את הקופה הציבורית, משה רבינו מלמדינו שאסור לאדם לנחל כספי
ציבור לבדו אלא ימינה עוד אנשים על מלאכה זו שלא יהיה פתוחן מה
למליעיים ולשומריו רעתו. אף כי נאמנו הוא על עמו.

תווך כדי בנית המשכן נוכח משה לדעת לתקדמתו כי נותר כסף רב מכל
הכסף והזהב אשר נדב העם, כסף מיותר מביא לדאגה לתת הסבר מהיכן
בא יתרונו הכספי בקופה הציבורית, אווי לו למנהיג, לגזבר שהכספי שבידיו
לא יבוא בחשבון בצורה מאוזנת לא חסר ולא יתר.

**"נכנס משה אצל בצלאל ראה שהותיר מן המשכן, אמר לפניו
הקב"ה: רבון העולם עשינו את מלאכת המשכן והותרנו. מה נעשה
בנותר?!"**

אמר לו: לך ועשה בהם משכן לעדות. לך משה ועשה בהן, כיון
שבא ליתן חשבון אמר להם: כך וכך יצא למשכן והיתר עשייתי משכן
לעדות.

הו אלוה פקודי המשכן משכן העדות". (**שםות רבה נ"א, י'**)

משה רבינו ידע באמ ישאר כסף או חיללה יחסר מפאת חוסר תשומת
לב וחשבון מדויק, יאמרו כי משה אוכל משלחים, מרכושים ומשה חי על
חשבונם.

על כן קיבל משה רבינו עצה מן הקב"ה לבנות את משכן העדות בכספי
הנותר מבנית המשכן כדי שייהי ברשותו הסבר מנייח את הדעת לעמו על
הכספי המיותר ובכל זאת מדברים...

**"למה אמר להם משה בואו ונעסוק במשכן ונחשוב לפניכם. אלא
ששמע ליצני ישראל מדברים מאחריו... והבietenו אחרי משה..."**

**ומה היו אומרים? ר' יוחנן אמר: אשרי يولצתו של זה ומה היה
רואה בו כל ימי הקב"ה מדבר עמו כל ימיו הוא מושלם להקב"ה.**

ר' חמא אמר: היו אומרים ראה צוארו של בן עמרם, ראה שוקיו, ראה כרעיו, אוכל مثل יהודים, שותה مثل יהודים וכל מה שיש לו مثل יהודים, וחבירו אומר לו אדם שלט על מלאכת המשכן אין אתה מבקש شيء עשיר. כשהשמע משה כך אמר להם משה: חיכם נגמר המשכן אתון לכט חשבון. אמר להם: בואו ועשה חשבון הו, אלה פקודי המשכן". (שם ילק"ש פקודי)

ישראל מדברים אחורי גבו של משה, אומרים כי הוא מתעשר על חשבונות למרות כי נזהר ומינה עוד אנשים העומדים לידיו בניהול הכספיים וישראל חסדיים ולא מאמינים. משה מבטיח לעשות חשבון מדויק ומדויק והנה נעלמו מעיניו כספיים ומה יאמר לישראל על זאת... .

"עד שהוא יושב ומחשב באلف ושבע מאות ושבעים וחמש שקל מה שעשה ווים לעמודים.

התחיל יושב ומתמיה, אמר: עציו ישראל מוצאיין ידיהם לאמר משה נטלן, מה עשה האיר הקב"ה עניינו וראה אותם עשויים ווים לעמודים.

אותה שעה נתפינו כל ישראל על מלאכת המשכן מי גרם לו על ידי ישיב ופישן, הוא אלה פקידי המשכן". (שם)

ישראל מתפוייסים ומאמינים אך ורק מז שמשה הביא לפניהם חשבון מדויק ומאוזן על כל פרוטה שנתרמה לבניון המשכן, אבי למנהיג שתתשכח ממנו אף פרוטה אחת שהופקדה בידו.

האחריות לתקלות מוטלת על המנהיג, כל הסרחות שיווצר אצל הציבור המנהיג יתן את הדין על מעשי צאן מרעיתו, כל מי שיטול על עצמו תפקיד כל שהוא ידע את אחריותו על מעשי הסובבים אותו ועל מעשיו הוא. היחיד אחראי על מעשי עצמו. ומנהיג אחראי על מעשי כולם והוא יתן ההסבירים ויעמוד בבירורים.

"ויקצוף משה על פקידי החיל... הבאים מצבא המלחמה. מגיד שאין הסרחות תלוי אלא בגודלים". (ספרי מטוות ל"א)

בכדי שהמנהיג יהיה מסוגל להיות אחראי על כל הנעשה במחנהו ובצבורו חייב הוא להיות נוכח במקום הפעולות, במקום העשייה ולעמד בראשה ובתוך העשייה, המלחמה היא מקום המבחן למנהיג במידה אחראיותו וمسئולותו לציבור.

"אשר יצא לפניהם ואשר יבא לפניהם, לא כדרך שאחרים עושים
שהם משלחים חילופת והם באים לבסוף אלא בשם שעשה משה,
שנאמר: ויאמר ה' אליו אל תרא אותו כי בידך נתתי...".
(ספרי, פnochט כ"ז)

בכל הדורות, ההנאה שבישראל הרימה ידה וייצאה בראש המחנה
ומשכה את העם אחראית הן בעתו שלום וחן במלחמה. ההליכה בראש
המחנה במדבר הגדול והנורא וגם בארץ החביבה והנבחרת עמדת ביסוד
התברחה הישראלית תמיד למען הרמת היד של המנהיג כלפי מעלה כדי
שיסתכלו ישראל למעלה ויאמינו בה' ובמשה עבדו. המנהיג הביא את
העם אל ה'.

"ויהיה כאשר ירים משה את ידו וגבר ישראל. וכי ידיו של משה
מגבות ישראל או ידיו שוברות עמלק?! אלא כל זמן שmagbiah ידו
כקפי מעלה היו ישראל מסתכלין בו ומאמינים במני שפקד למשה
לעשות כן ותקב"ה עשה להם ניסים וגבורות".
(מכילתא בשלח י"ג י"א)

המנהל הנוטל את כל האחריות על עצמו כלפי הציבור ומוסר את
נפשו, את כל כולו למען עמו, הוא גם מצליח לשכנע ולהשפע על עמו
לקבל על עצמו על מלכות שמיים, מנהיג הקורא "אחרי" ויוצא בראש
גייסותיו בחרוף נפש גם עמו ימסור נפשו עם מנהיגו למרות שפעמים
רבות לפני כן יזרקו בו בלטראות ויחפכו לסוקלו.

"וימסרו מאלפי ישראל אלף למטה. מגיד הכתוב שהיו בני אדם
צדיקים וכשרים ומסרו נפשם על הדבר.

ר' אלעזר המודעי אומר: בא וראה כמה חיבתו של רועי ישראל
שעד שלא שמעו שמתתו של משה מתעכבת למלחמה מדין מה כתיב
בשם: עוד מעט וסקלוני.

משמעו שמתתו של משה מתעכבת למלחמה מדין התחילו
מתחבים אף על פי כן נמסרו על כrhoחס, שנאמר: וימסרו מאלפי
ישראל".

העם לא מוכן לצאת למלחמה מדין, כי ידעו שככל זמן שאין מלחמה
במדינה מיתת משה רבינו מתעכבת ועל כן לא רצוי לצאת למלחמה זו כדי
להמשיך את חייו משה. כל כך חיבבו והעריצו את משה עד שלבסוף נמסרו

בhcרכה למלחת מדין עם כל הצער שבדבר. ומתתו של משה באה אחר המלחמה במדין.

אפשר לעכב את סיום תפקידו של המנהיג אפשר אף להאריך את משך כהונת המנהיג אבל בסופו של דבר מגיעה העת כי המנהיג מסיים את תפקידו למרות כי העם אהבו וחפץ בו כמנהיג. מאז שהמנהיג מסיים את תפקידו הציבורי חוזר הוא למימדיו הראשונים ואף מעבר לכך והוא מחויב להכין את עצמו לחים שבאים אחר תפקידו הציבורי הציבוריים, להתרגל אליהם ולהיות איתם כפי שהם באושר ובשלמות.

" אמר רבי אבין: למה הדבר דומה, מלך שהיה לו אהוב והוא ממנה דוכסים ואיפרכין ואייסטלייטין. לאחר ימים ראו אותו שהיה מבקש מן השוער להכנס לפלטרין (ארמוון) ואינו מניח לו. היו הכל תמהים ואומרים אתמול היה ממנה... ועכשו הוא מבקש מן השוער להיכנס לפלטין ואינו מניח לו. אמרו להם: שעתא עברת! (שעתך עברת).

כך משה גוזר על הקב"ה והוא מקיים קומה ה', שובה ה', ואם בראיה יברא ה'... ועכשו מתחנן ומתחבט להכנס לארץ ישראל ואינו מתקבל שעתא עברת בעת ההיא לאמר".

משה העומד ברום המעלה במניגותו, אשר בסמכותו אף לגוזר על הקב"ה מה לעשות, איך עתה אחר שנענש כי אין זוכה להכנס את ישראל לארץ לא כמנהיג ואף לא כהדיות והוא נשאר במדבר מקבל על עצמו את הדין ומכלפים ממנו את כל סמכויות השורה והנהגה להיות כאחד הפחותים שבעם.

משה רבינו לא בא בטענות אל העם שבגללם נענש בעונש הכבד מנשוא. משה רבינו לא עורך חשבון נוקב עם עמו אלא ממשיק להניג את העם עד סיום תפקידו כאילו לא אירע דבר.

"וישלח משה מלאכים כה אמר אחיך ישראל, זה שאמר הכתוב (תהלים ט"ו) לא רgel על לשונו, לא עשה לרעהו רעה, וחרפה לא נשא על קרובו.

בנוהג שבעולם אדם עוסק בפרקמטייה עם חבירו והקפידו פורש ממנו ואינו רוצה לראותו. ומשה ע"פ שנענש ע"י ישראל, שנאמר: (תהלים ק"ו) ויקציפו על מי מריבה וירע למשה בעבורם... לא פרק

משאן מעליו אלא וישלח מלאכים".

(מדרש במדבר רבה חקת י"ט, ז')

על אף אכזבותיו וכאביו, משה רבינו עושה בתפקידו בכל יכולתו לקדם את עם ישראל אל עבר הארץ המובטחת ועל כן הנו שולח מלאכים אל אדום.

למרות ההכנות המרבות שעשה הקב"ה למשה לקרה החלפתו ביהושע המכניס את ישראל לארץ, למשה רבינו המעד הזה היה קשה ומעורר קנאה רבה למרות שימושה אהבת יהושע אהבה עזה.

"**קרא את יהושע אמר לפניו רבש"ע: יטול יהושע ארבי שלי ואהא חי?!** אמר הקב"ה: עשה לו כדרך שהוא עשה לך, מיד השכימים משה והלך לביתו של יהושע, נתירא יהושע ואמר: **משה רבבי בא אצל!** יצאו להלוך, הלך משה לשמאלו של יהושע, נכנסו לאוהל מועד ירד עמוד הענן והפסיק בניתם, משנסתלק עמוד הענן הלך משה אצל יהושע. ואמר לו: מה אמר לך הדיבור?! **אותה שעה צעק משה ו אמר: מהות מיתות ולא קנאה אחת, ושלמה מפרשה (שיהש"ר ח') כי עזה כמות אהבה קשה בسؤال קנאה, אהבה שאהב משה ליהושע ומה שקנא משה ביהושע.**" (דב"ר י"ט ה')

משה רבינו נדרש לעשות ולשרת את יהושע כפי שהחוש שרת את משה כל חייו. משה רבינו נכנס עם יהושע אל אוהל מועד ונעצר מלכמת עם יהושע מפני עמוד הענן המפסיק בניתם, מעתה השכינה מדברת עם יהושע וממשה אינו יודע כלל במה מדובר ועל מה. עכשו משה אינו שותף להנאה והוא חש ש��צו קרב ובא.

גם למשה המניג הדגול המعبر זהה, החילופין האלו בשלתו, גורמים לו צער רב עד מאד.

משה מנסה לשכנע את הקב"ה כי בכל זאת ישאר ממשפחותו אחד שייהיה מעורב ומשפיע בהנהגת עם ישראל. הבטחת הקב"ה למשה כי יהושע יעמוד על פתחו של אלעזר הכהן בן אהרן הנחשב כבנו, שכונעה את משה לסמוק את ידיו על ראש יהושע ולחזק את יהושע במעמדו בהנהגת העם ולעיניו כל ישראל.

"**ר' נתן אומר: משה היה מתעצב לבבו שלא עמד אחד מבניו, אמר לו המkos: והלא בני אחיך אהרן כאילו הן בנייך ואף מי שאינו מעמיד על ישראל לך ויעמוד על פתחו של אלעזר... אמר הקב"ה ליהושע:**

לך ועמדו על פתחו של בני אלעזר שנאמר: (במדבר כ"ז) ולפני אלעזר הכהן יעמוד, באotta שעה נתגבר כוחו של משה והיה מחזק את יהושע לעיני כל ישראל, שנאמר: ויקרא משה ליהושע ויאמר אליו לעיני כל ישראל חזק ואמץ". (ספריו וילך ל"א)

משה רビינו מחזק את יהושע ורק אחר שהוא משתכנע וברור לו כי יהושע הוא המנהיג הרاوي ביותר להמשיך את דרכו כי ידע משה שעם ישראל הוא עם מיוחד במינו, לכל אחד דעה משלו וכל אחד מישראל רוצה להביע את דעתו ולהלחם עליה ועל המנהיג חלה החובה וגם ההכרזון מיוחד, לדעת לסביר ולשMOVU דעה של כל אחד ואחד בישראל.

"ויאמר משה אל ה' יפקוד ה' אלקינו הרוחות, הלכה אם וראה הרבה אוכלוסין של בני אדם אומר: בא"י אלקינו מלך העולם חכם הרזים, כסם שאין פרצופיהן דומין זה לזה כך אין דעתן שווין זה לזה. אלא כל אחד ואחד יש לו דעתה בפני עצמו, וכח"א (איוב כ"ח) לעשות לרוח משקל לרוחות של כל בריה ובריה.

תדע לך שהוא כן, שכן משה מבקש ממנו הקב"ה בשעת מיתה, אמר לפניו: רבש"ע! גליו וידוע לפניך דעתך של כל אחד ואחד ואין דעתך של בניך דומין זה לזה וכשאני מסתלק מהן בבקשתך ממך מנה עלייתם מנהיג שיהא סובלם לאחד ואחד לפמי דעתו. שנאמר: יפקוד ה' אלקינו הרוח לא נאמר! אלא הרוחות". (במדבר רבה, פנחס כ"א א')

המנהל אשר ימשיך אחר משה והמתאים לכך ביותר הוא יהושע משרת משה, אשר עמד על אופיו של העם הזה על גונו ויכול לשMOVEU ולסבול את כל פיספס הדעות שבכל שדרות העם ולתת לכל דעה נשמעת את מירב תשומת הלב.

כבר הוחלט מי יהיה המשיך והמנכיס את ישראל לארץ ישראל הוא יהושע בן נון. עתה מוטל על משה רビינו להאיץ ולהעביר את כל סמכויות הנהגה אל יהושע בצורה מסודרת ומושלמת, ללא זעוזעים ומהומות, משה רビינו סומך את ידיו על יהושע הרבה מעבר למה שתבקש ע"י הקב"ה משה מעביר את כל הידע, את כל התורה כולה ומוסריה ליהושע בן נון כמערה מכלי לכלי, משה כאילו שופך כל מה שיש בתוכו אל תוך יהושע בן נון הנקבע ע"י רבש"ע כמשיך הדרך בהנהגה.

"אשר יצא לפניהם ואשר יבא לפניהם. אמר לו הקב"ה: קח לך

את יהושע בן נון ועשה משה טובה בטוב עין. שנאמר: (משל ב'ב) טוב עין הוא יברך.

משל למלך שאמר לבן ביתו תן לפולוני סאה של חיטים הילך ונתן לו סאותים אמר לו: הרי סאה משל מלך וסאה משלי.

כך אמר הקב"ה למשה: וסמכת את ידך עליו – יד אחת. מה עשה? ויסמץ את ידיו ויצוה לקיים מה שנאמר.

איש אשר רוח בו, לפי שאמר אלקי הרוחות שאתה מכיר רוח כל אחד ואחד מכל בריה ותמנה אדם שידע להלוך עם כל אחד ואחד מהם לפי דעתו.

וסמכת את ידך עליו – כمدליק נר מנור.

ונתת מהוזך – כמערה מכלי לכלי". (במדבר רבה כ"א ט"ו)

יהושע הוא המנהיג המשיך את דרכו של משה רבינו, היודע להלוך עם כל אדם ואדם בישראל לפי דעתו, היודע לשמעו את כל הדעות כלו. הסובל לשמעו בסבלנות כל דעה ודעה ואחרי כן להחליט מה היא הדרך הנכונה שהעם ילך בה, משה רבינו סומך את ידיו על יהושע והוא המدلיך את הנר החדש, את המנהיג החדש העומד כנר בראש המנהה אחר שמשה רבינו העלה את הכל ליהושע בבחינת "משה קיבל תורה מסיני ומסירה ליהושע".

העברת ההנהגה ליהושע נמשכה תוך כדי שיתופ פעולה הדדי של משה ויהושע עד העברת הסמכויות באופן מוחלט.

"ויאמר משה אל יהושע בחר לנו אנשים יצא הלחם בעמלק מחר. מכאן יהיה עשו כמותו.

למדו כל אדם דרך ארץ ממשה שלא אמר ליהושע בחר לי אנשים! אלא בחר לנו אנשים, מכאן יהיה עשו כמותו. מכאן שיהא תלמיד חביב עליו כמותו". (מכילתא בשלח י"ז, ט')

העברת ההנהגה ליהושע ושיתופו בהנהגה צעד מקדים להעברת השלטון באופן מסודר, לא העבירה את יהושע על דעתו. לא זהה דעתו של יהושע מפני התפקיד הרם שזכה בו, לא ראה עצמו חילתה מורם מעם ואין בלבתו, אלא עמד תמיד בצדקו ובצדיקותו.

"ויבא משה וידבר את כל דבריו השירה הזאת באזני העם הוא יהושע בן נון, ומה תלמוד לומר הוא יהושע בן נון? למדך הצדקו של

יהושע שומע אני שזחה דעתו עליו משנתמנה ברשות תלמוד לומר יהושע בן נון, יהושע בצדקו אע"פ שנתמנה פרנס על הציבור הוא יהושע בצדקו". (**ספר הazzi ל"ב**)

יודעים אנו כי יש מנהיגים שכאשר ממונים לפרנסים ולמנהיגים על הציבור זהה דעתם ומתנשאים על הציבור בגאות ובוירה ושוניים במנוגט ובחתנהגותם ממה שהכרנו כאשר היו מעורבים כאנשים פשוטים בתוך הציבור. יהושע, מדגישים חכמיינו עמד בצדקו ולא זהה דעתו מפני התפקיד הרם שניתו לו.

חכמיינו מדגישים כי אמנים יהושע מונה למחליפו של משה רבינו ומשה סומך את ידיו על המינוי ומלמד אותו את התורה ומוסרה לו, משה מעביר ליהושע את כל רזי ההנאה אבל הזקנים שבאותו הדור אמרו...

"**yonat hat mahozk ulio ve la al hozk, zeknis shavaotz dor amro: pni misha cpani chama pni yehoshu cpani lebana avoi la la otta boshah avoi la la otta klimah.**". (**מסכת בבא בתרא דף ע"ה ע"א**)

כבר בתחילת דרכו של יהושע היושב על כסא המנהיג יש בו כדי ללמד על דעתם של הזקנים שיש הבדל מהותי ואף תחומי בין דמותו של משה כמנהיג לבין דמותו של יהושע כמנהיג ישראל המוביל את ישראל בדרכו לכיבוש הארץ ובניין המקדש.

"**yoza hacham bumelek r' yehoshu amr: amr lo misha liyehoshu za matchath haenun vohacham bumelek.**

r' aleizer haModai amr: amr lo misha liyehoshu, yehoshu lma atra shelcher? la lktar? za matchath haenun vohacham bumelek.
(מכילתא בשלה י"ז)

משה רבינו מזרז את יהושע הנשאר מתחת הענן עליו כמו שמנסה לא להכנס למקום הסכנה במלחמה עמלק ושומר על כתרו, מלמד על ההבדל שבין שני המנהיגים משה העומד והולך תמיד בראש המלחנה ומਐיר את הדרך ויהושע המהסס פעמים אף במלחמות שבארץ ישראל שהתעכבו.

"**ci hoa yuber lpani haem zoa, am hoa uber lpanim, ubrim ve am lao ain ubrim, ve hoa inhil othim, am manchilim nochlin ve am lao, ain nochlin. vcn atah moza (סנהדרין מ"ד) cashalco leusot mlichma beui naflo mhem caslshim vshah aish tzadikim shnamar (יהודע ז') veikov mhem**

אנשי העי כשלשים ושמונה איש... ויקרע יהושע טליתו ויפול על פניו ארצה...

"ויאמר ה' אל יהושע קומ לך למה זה אתה נופל על פניך? לא כך אמרתי למשה רבע מתחלה אם עבר לפניהם עוברים ואם לאו, אין עוברים?! אם מנהלים נוחלים ואם לאו – אין נוחלים. ואתה שלחתך והלכת אחוריים ולא עברת לפניהם". (ספריו, ואתחנן ד')

ה' מסביר ועונה מפורשות לייהושע על טענותיו מדוע נפלו לו בעי שלשים ושמונה לוחמים? כי הוא אשם ישירות בתבוסה! על זאת שלא הילך לפני מחנה הלוחמים. היה לו לייהושע ללמידה ממשה רבו כי אם המנהיג עבר לפניהם העם עבר ואם לאו, אינו עבר, אם המנהיג יוצא לנחול בראש הנוחלים נוחלים, כפי שהמנהל מתנהג כך תוצאות המלחמה ועל כן יהושע הוא האשם בהפסד ובהרוגים במלחמה העי. המנהיגים, המפקדים הם المسؤولים לעשות את העם אחד, את כל העם יד אחת בכל דרכם בארץ.

"**בישראל שווים בעזה אחת מלמטה שמו הגדול משתבח למעלה שנאמר: ויהי בישורון מלך, אימתי? בהטאסף ראשיהם יחד שבטי ישראל, כשהם עשויים אגודה אחת ולא כשהם עשויים אגודות אגודות.**" (ספריו, זאת הברכה).

התאספות הראשית העם יחד יוצרת ובונה את כל שבטי ישראל יחד אחד, אגודות הראשים עם יוצרת את קיבוץ כל חלקי האומה לאגודה אחת. ומאחדת.

במאמר זה רأינו את משה המנהיג השkol נגד כל ישראל שטבועים בו מירב התכוונות הנדרשות למנהיג האידיאלי לישראל.

משה רבינו היורד אל העם ושותע לכל רחבי הלב, הדואג לפרט, הסבלן והעינוי, המוסר את נפשו לאומה ומסתפק במעט, הנוהג ביושר ובאמונה, היורד לפרטי פרטיים לבניין המשכן או בכל בעיה אונישית פרטית, המכבד כל אדם, הקפדו והמתוון, ההולך בראש המנהיג בבטחון בה' ובעמו ומושך את העם אל המטרה הנכשפת. אף שפעמים שימושה כועס מיד מתפיס, הרואה בתפקידו תפקיד של עבדות ולא של שරרה תוך חיפוש האמת, המקריב את כל חייו למען כלל ישראל ומוטר כליל על חייו הפרטיים ועל משפטתו ללא כל נטיה להנאה פרטית כל שהיא. זה משה אשר צוה לנו את התורה מורשתה לכל קהילות יעקב וישראל. בו במשה היו יזוקים

ומופנים מירב תוכנות המנהיג המושלם רב הפנים שעד מותו לא ירד המסודה מעל פניו, המAIRים באור גדול ובאספקליה מאירה החודרת במפולש את המבואות החשובים ומוליכה את העם אל המקום הבטוח לקיום עמו השם המתבקש בארץ ישראל כולה על פי תורה ישראל בשלמות ביד משה.

בקש יעקב לישב בשלוחה

א. "רבות מחשבות בלב איש ועצת ה' היא תקום" (משל יט, כא) בחינה זו על הנהגת רבש"ע את עולמו בעצתו העמוקה שאינה מתאימה תמיד ל"רבות מחשבות" בא לידי ביטוי בולט בפרשיות מכירת יוסף בספר בראשית.

"וישלחו מעמק חברון" (ב"ר לו, יד) – "מעצה עמוקה של אותו צדיק הקבור בחברון" (רש"י, שם) שליחותו של יוסף "לדרosh שלום אחיו" (שם) היא חלק ממעגל ההולך ומתרכז דרך "כי למחיה שלחני אלוקים לפניכם" (מד, ה) אל "גר יהיה זרעך... ואחריו כן יצאו" (ט"ו, ג) עד מעגל עולמי שלם בתקומת משיח בן יוסף שהוא הנלחם מלחמות ישראל לתקומתם (סוכה נ, א), יעקב גם אם שולח למטרה מצומצמת, מתברר דרך "עצת ה'" שהיא דרישת "שלום" של "אותו צדיק הקבור בחברון".

אמנם יעקב מסיע לקיים זה. הוא בוחר לשלווח את בנו "לדרוש שלום אחיך" למרות שיוודע שאחיו אינם יכולים דברו שלום ומדווע שולח את בנו למקום סכנה ולמקום מריבה ומדונו לשכם ומכוnis בכך את בנו אהובו לסכנה?. אותו "בקש יעקב לישב בשלוחה" מוסבר במדרש באופן מופלא ומחודש – "מלמד שחשב יעקב בדעתו וامر, כבר אמר הקב"ה לאברהם לבניו להיות גרים ואני הייתי גר כי שנה בבית לבן משועבד בצאנו אמר יעקב בזה התקיים שעבוד ל-400 שנה ונתישבה דעתו, אמר הקב"ה מחשבתי עמוקה ממחשבתך" (מדרש מובא בתו"ש וישב א') ואכן "גר יהיה זרעך" – גלותו של יעקב, ו"עבדום וענו אתם" – "היהתי ביום אכלני חורב וכו'" (לא, מ). "ואחריו כן יצאו ברכוש גדול" – מבוא גדול להבין מדוע הארכיה כ"כ תורה בעקבותם בנקדמים ובברודים, וכן פלאים – "זדור רביעי ישבו הנה" – "ויהי כאשר ילדה רחל את יוסף ויאמר יעקב לבנו שלחני וכו' (ל, כד) וכבר עמדו חז"ל בהבנת העיתוי לשיבת יעקב דהוא בילדת יוסף, וכך מקום לעניינו, עקר הבית הרי היה רחל וידע יעקב ש"זדור רביעי ישבו הנה" – אברהם יצחק יעקב יוסף ווז רוצה הוא לשוב, והוא עוזן האמור ש"לא שלם עד הנה" אכן נעלם

כשיעור מגיע לשכם – "שכם אחד על אחיך אשר לקחתי מיד האמור בחרבי ובקשתי" (מח, כד), "שכם ממש" אשר נלקחה מיד האמור. נתן לנו עוד כי יעקב נושא סוכותה כאוטו מקום שישראל ביציאתם נושא מרעמסס סוכותה.

המתבונן יראה כי המדרש מלמדנו שיעקב מבין את הקורות אותו כביצוע "עצתו העמוקה של אותו צדיק", וא"כ ודאי "בקש יעקב לישב" כי עתה "אדע כי ארשנה" (טו, יי) ואכן הולך יעקב לשם "ויחנן את פני העיר" – מطبع תקון להם, שווקים תקון להם, מלמד הוא לדורות כי התшибות יש לבנות ביצירת מסגרות חיים מעשיות כלכלית, חברתיות וכו' וכן "תחומיין, שנכנס עם כניסה השבת" – מסגרות רוחניות ולכן אז זוכה הוא לנחלה בלי מצרים".

שלש מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ "להעמיד להם מלך" (סנהדרין כב, ב) וכשהא אליו יוסף בחולמו הכהן שיסודו – מלכות, מיד "אביו שמר את הדבר" – מבין אביו שכאן יש מהלך נוסף של מלכות, וכןו שהחלום כפול – "ממהר האלוקים לעשותו" (מא, לג).

ולכן אותו בן שיעקב אוהב מכל בניו כי הוא עקר הבית, נשלח למילוך על "העם" הנמצא במקום ההתיישבות בשכם. וישלחו עמוק חברון – לקים בפועל כת עצת הצדיק הקבור לחברון – להקים מלכות בישראל. "רבות מחשבות לב איש".

ב. "ועצת ה' היא תקום" – המלכות נדחתה מיוسف והקב"ה "ה היושב ובורא אומו של משיח" מייעד את יהודה למלך ואת יוסף לתפקיד אחר ומדוע? להבין עניין זה יש לראות מהלך דומה של בן שנשלח לראות שלום אחיו ובסוף מצא מלכות – דוד.

שני מהלכים במעשה הקדשה של דוד (שמ"א ט"ז) המהלך האנושי "רבות מחשבות לב איש", וההלך האלוקי "ועצת ה' היא תקום".

שני זקנים לפניו: שמואל הרואה, שראיתו היא בדרגת המתוארת ברוממות "משה ואהרן בכחינו ושמואל בקוראי שמוי", וישי – "משמונה נסיכי אדם" (סוכה כב, א) שמת בעטיו כל נחש (שבת נה, ב) ושניהם טועים ביחס לדוד אשר אחר הצאן, המein במעשה משיחת דוד יראה דבר פלא, ישי אשר מבין כי מדובר במשיחת בני למלך כי "ניסי שמואל ליצוק השמן על ראש הבנים והשמן נתכנס במקומו (ילק"ש קכ"ד)", מעביר בניו זה אחר זה "ויקרא יש אבינדב" ויעבר יש שמה" "ויעבר יש שבעת

בנוי" שבע פעמים מוזכר כאן השם **יש** למדנו כי אכן הוא פועל בעניין זה ובמסקנא – "ויאמר שמואל אל יש לא בחר ה' באלה" (ט').

ויש הלא בן קטן לו בשדה מדוע לא קורא לו?: שמואל צריך לשאול "התמו הנערים" (י"א) ותגובהו של יש – "עוד שאר הקטן" כרוצה לומר אין אני שיש להביאו ומדוע? יש שאמרו שדוד היה "מאוס בעניין אביו מפני שכשיהה קטן היה מתנבה ואומר עתיד אני להחריב מקומות פלשתים עתיד אני לבנות בהם"ק, מה עשה אביו – הניחו לרעות צאנו" (מדה"ג דברים א, יז) כמוין יוסף. יש שדרשו לגנאי מצד מוצאו של דוד (ילקוט המכרי תהילים קי"ח).

נראה אולי לומר בכוונון אחר להסביר עניין זה.

ג. שמואל ויש ויחסם לדוד.

זקני הדור הללו מסתיגים מדוד, שמואל רואה את אליאב את גובהו ויופיו וה' מוכיחו וכששמואל רואה את דוד הכתוב מתארו "אדמוני עם יפה עינים" (טו, יב) ולכוארה שוב תואר חיצוני, האם אחר תוכחת ה' "ה' יראה לבב" לא יהיה ראוי לתארו טוב לב וכיו' אלא מראה חיצוני? ראיינו ששמואל "נענש" על שקרה עצמו "רווחה" והיכן קרא עצמו כך – במשיחת שאל "ויען שמואל את שאל, ויאמר א奴 כי הרואה..." (שמואל ט) דוקא "ראית" שאל היא שעלה נקרה רואה ועליה שגה ועליה בה לתקן כך ולא תקן ומה ראה שם? **"משכמו ומעלה גביה מכל העס".**

שאל מתואר ע"י חז"ל כשיा הצדקות,adam הנמנה עם שמוונה נסיכים אדם (סוכה נב ע"ב), נברא מעין דוגמא של מעלה (סוטה י ע"א).

ובמדר什 שוח"ט הרבו לדון בגדלותו: "שגינוי לדוד אשר שר על דברי כוש בן ימיini, אמר הקב"ה לדוד למה זה אתה מקלל למשיחי והרי שאל שמפרק נכסיו למלחמה ישראל ... היה רץ כנסבה הארון מאה עשרים מיל ביום אחד ... יצא למלחמה ומוליך בני עמו ... הוא אוכל חולין בטהרה ... שומע בזיוונו ושותק ואתה מדמה עצמן לשאול?".

רואים אנו ממדרשי זה שלא רק שצדיק היה אלא מעלה מדוד, וכן מצינו במועד קטן ט"ז:

"אמר לו הקב"ה לדוד שירה אתה אומר על מפלתו של שאל אלמלא אתה שאל והוא דוד אבדתי כמה דוד מפניו".

ומסביר רשי: שהוא צדיק ממש.

ובאמת חז"ל ביוםא כ"ב, ב' שאלו שאלה זו – "ימפני מה לא נמשכה מלכות שאול מפני שלא היה בו שום דופי" דאמר ר' יוחנן אין מעמידין פרנס על הצבור אלא אם כן קופה של שרצים מונחת לו מאחורי גבו".
כלומר שאול לא התמיד במלכותו **דווקא** מפני היותו צדיק מושלט ומוחלט ומה היה דבר זה?.

על הפסוק "לבניimin אמר ידיד ה' ישכון לבטח עלייו" (דברים לג, יב) אומר הנצ"יב:

טבע שבט בניimin לילך בדרך חסידות לעלה מטיבו אנושי בטחון כמו שאנו מפרשימים שהיה בטחון שאול במערכה לעלה מן הטבע".

וכן נאמר בעירובין לב, א שודד גלי מסכתא ושאלול לא גלי מסכתא.
כלומר שלא הצליח לכובן הלכה באסור והיתר וכו'.

ומסביר "העמק דבר" ששאלול מרוב צדקתו אינו כובש את מי שנגדו אלא מתعلا מעליו ודוד כובש את הרע וממליך נציבים וכו'.

פירוש הדברים הוא כי שאלול מרוב גדלותו ופרישותו היה בדרגה מעל לטבע האנושי.

במדרש שוח"ט מובא מדרש נפלא המראה ששאלול לא שאל אותן במלחמות פלישתים לא מפני חוסר בטחון, אלא צפה לנס כקריעת ים-סוף.
שאלול נמצא במדרגה אידאלית מעל לעולם ולכן מלכותו נשברת ולא יכול להמשיכה.

"משכמו ומעלה גביה מכל העם" הוא הוא המפתח, גביה מכל העם,
מעל העם, מעל למציאות ולכן לא ממשיכה מלכותו.

שמעאל וישי זקנינו הדור מחפשים את הצדיק, את האדם ש"אין בו דופי", את האיש בעל ה"מראה וגבה קומתו" ואז הוא "נגד ה' משיחו".

וישי מחייב את הבוחר שנמצא בו דופי, את האדמוני הלו, שמעאל וישי ראו באותו "אדמוני עם יפה עיניהם" את חוסר השלים, ודוד מתואר דווקא חיצונית "אדמוני".

"אדמוני – אמר ר' יהודה – אם ראייתם אדם שפניו אדומים או רצע גמור כעשו או צדיק כדוד (מדרש הגadol).

וחוז"ל ביארו צדקות זו מהו? "עם יפה עיניהם"? שמדעת סנהדרין הורג,
הוא בעל כח רציחה, בעל תאווה אך מבטלת לדעת תורה.

ואותה אדמניות עם יפה עינים הוא שורש אישיותו של דוד, מחד איש מלכחה "ארדוֹף אוּבִי וְאַשְׁגָּם, לא אֲשׁוֹב עַד כְּלֹתָם" (תהלים יח, לח) ומайдך המתפלל הגדל "אֵם לֹא שְׂיוּוֹתִי וְדוֹמָמָתִי נֶפֶשִׁי כְּגַמּוֹל עַלִּי אָמוֹ" (שם קלא, יג).

והוא שחז"ל אמרו עליו "עדינו העצני" (מועד קטן טז, ב) "כשהיה דוד יושב ועובד בתורה היה מעדן עצמו כתולעת וכשהיה יצא למלחמה היה מקשה עצמו בעצם".

הדופי שבמשפחהו – עצם היותו בן לגויים לשעבר (רות) יכולה לתת בו את העוז המלחמתי ואת האכזריות אך אישיותו, שלishi, היא הנותנת לו, מצד שני, את הקדושה והטהרה. המיזוג הוא היוצר את המנהיג מחד בעל בטחון בה' ומайдך אדם פועל ויוצר.

דוקא רعيית הצאן שכפי שראינו הייתה מלאכת ביוזי וריחוק דוקא בגלל המורה שהיה לישי שהנה קם ונולד בן גוי כזה אדמוני, וכפי שאומר מפורש הבכור אליאב "לראות המלחמה באת".

אהבתו למלחמה בגלל היותו אדם בעל כוחות מנוגדים, בעל עוז ופעולה בעזה¹⁷.

הצאן הוא שגרם לו למיזוג הנפלה.

מצד – הדבקות, כשהיה רועה צאן במדבר היה מסתכל ועובד עבודה מה' ואומר "כִּי אָרָא שְׁמֵיךְ מַעֲשָׂה אַכְבָּוֹתִיךְ (זוהר חדש שיה"ש ס"ז) ומайдך – מנהג "היה מוציאה הגדים ומأكلם ראשיהם שעבים שהם רכים מוציאה תישים ומأكلם אמצעיים וכו'" (שמואיר ב, ב) ידע בדיקות לדאוג לכל יצור ובריאה לפי צרכיו.

ובכך נבהיר את הפסוק שהתחלנו בו "מצאתי דוד עבדי – ושמתי לעד כסאו" (תהלים פט).

ושואלים חז"ל היכן מצאתיו – בסדום מצאתיו.

ומסביר ר' צדוק שבנות מואב אמהות דוד בהם היה שורש העוזות שהיא צריך לשולם המופלא של דוד ולכך צריך מציאה ממש, כמרגלית הנמצאת דוקא בחומר העולם הזה.

ובאמת כאשר נשח דוד אומרים חז"ל (פסחים קיט, א) "אמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן": דוד אמר – "אודך כי עניתני ותהי לי לישועה", יש אמר –aben מסוכ הבונים הייתה לראש פינה", אחיו אמרו

— "מאת ה' הייתה זאת היא נפלת בעינינו" שמואל אמר — זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו".

תגובה ישি ברורה — המאישה וההפיכת דוד לראש פינה, והאחים אינם מבינים מה היה לו לאוטו מנודה, שמואל מתרגש מן הבריאה החדשה — מציאות חדשה של מלך "זה היום עשה ה'".

ד. לפי זה נוכל להבין עיניינו — יעקב ויוסף הם צדיקים בעליוניים "צדיק יסוד עולם" ולכן תפיסת המלכות היא שהיא באה מלמעלה למטה, זה דגם המלך שמתגלגל אח"כ בשאול.

רבש"ע מסובב ההיסטוריה כך שהמלך הוא מتوزע העם והוא דרך החטא והתשובה, רק מتوزע העם צומח וועלה המלך ולכון רק כאשר מתחדש דין ערבות "כי עבדך ערבת הנער" ובית יהודה ובית יוסף הופכים לעצ אחד אז צומח המלך, לפיכך "רבות מחשבות בלב איש" — בלב יעקב בלב יוסף, בלב שמואל ובלב ישי אך "עצת ה' היא תקום" — "וְדוֹד עֲבָדֵי נשיא להם לעולם".

יריחו - שלום בישראל!

בחלוקת האחרון של פרשת "כי תבוא" מפרטת התורה את "הברכות והקללות" הכלולות בברית שעתידה להיבררת "בעברכם את הירדן". (דברים כ"ז, י"ב; כ"ט ח' ובספורנו שם).

והנה, מיד, ריש "נצחים": "... היום כולכם ... לעוברך בברית ה' אלוקיך" וברש"י: "כנסם משה ... ביום מותו להכניסם בברית", כאן "באرض מואוב", נכרתת ברית עם דור באי הארץ "מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב".

מה הצורך בכפילות זו? ולהלא שתי הבריתות נכרתו בסמיכות מקום וזמן, עם אותם אנשים?

התוספת בברית המאוחרת, זו הנכרתת מיד עם הכנסם לארץ בחצותם את הירדן סמוך ליריחו, נרמזת ע"פ באור חז"ל, במספר נקודות - פשוטו, בגוף התורה, בתאורה הבריתת הראשונה: "הנסתרות לה' אלוקינו והנגולות לנו ולבנינו עד עולם" במה מדובר? ע"פ הגמ' בסנהדרין מ"ג המובאת ברש"י, יש כאן עונש הרבים - "מכות הארץ ההיא" על חטא היחיד: "פָּנִים יְשִׁיבָּכֶם אֲשֶׁר אַשְׁה... אֲשֶׁר לְבָבְךָ פֻּנְהֵה הַיּוֹם מִעַם ה'"... אבל, הנקודות באותו למעט: "שאף על הנגולות לא ענש את הרבים עד שעברו את הירדן משקבלו את השבועה בהר גריזים ובהר עיבל ונעשה ערבים זלי"ז" רשי"י הביא דברי ר' נחמייה. בגמ', שם, מובאת דעה נוספת דעת ר' יהודה: "לפי שלא ענש על הנסתרות עד שעברו את הירדן".

וכן בתוספתא סוטא פ"ז ה"ה: "אמר ר"ל: בירדן קבלו עליהם את הנסתרות אמר להם יהושע: אם אין אתם מקבלים עליהם את הנסתרות המים באין ושוטאין אתכם".

מה סברות התנאים החולקים? סברת ר' נחמייה מובנת: האחריות להתנהגות נאותה של הפרט מוטלת על הציבור, ואם נכשל ב"נגולות" והדבר לא נמנע ממנו - אשם הציבור כולם. אך כיצד אפשר להעניש, כדעת ר' יהודה ור' ל' את הציבור על חטא "נסתר" וכי ביד הציבור למנוע את מעשה הפרט בחדרי חדרים?

המאירי בגמ' שם, מפרש כך: "דיני ישראל וחכמיהם ומנהיגיהם

צרייכים לפשש תמיד ולחקור על מעשה בני עירם ... לחקור ולרגל אחר הנסתירות כפי יכולתם, וכל שმתרשלים בכך הרי הכל נענשין בנסיבות של חוטאים".

לפ"ז קרובים דברי אלו לדברי אלו, אלא שלדעת ר' יהה יש יותר תביעה על הציבור לבקר, ו"הנסתירות" הינו אותם נסתירות שיכולים להתגלות - עליהם נתבע הציבור.

הסביר לכaura העמוק יותר מצאנו ב"מכtab מלאיהו" במספר מקומות.

"ע"י יהושע (ז' א) "וימעלו בני ישראל מעל בחורם ויקח ענן כוי וירח אף ה' בבני ישראל" ושם (ז' ויזא) ويאמר ה' כוי חטא ישראל... וגם לקחו מן החורם וגם גנבו וגם כחשו וגם שמו בכליהם", וצ"ע האיש אחד יחטא ועל כל העדה יקצוף ה' וכבר עמד על זה הראב"ע (בפי העגל). והביאור, כי כאשר איזה עניין בתכליות החומרה בדעת הכלל, א"א שימצא אפי' אי בינייהם שיüber עליו, וכשאחד גנב, לאות הוא, שענין איסור הגזל לא הי בתכליות חומרתו בדעת הכלל".

בלשונו נאמר: דבר שיש עליו "קונצנזוס לאומי" חזק - היחיד נרתע מלעbor עליו. היחיד שיעשה נגד אותה מוסכמה, אפילו בנסתור שלא ניתן להחשף, סי' הוא שהחברה סלהנית "מבינה" לסתיה שכזו, וא"כ, האשמה בכולה!

אמנם, מדברי המדרש עולה פירוש חדש, המוסיף על הקודמים מבחינה עקרונית: ויק"ר פר' ד':

"תני חזקיה: שהפזרה ישראל (ירמיה ג, ז) נמשלו ישראל לשנה. מה שהזה לוקה על ראשו או על אחד מאיבריו, וכל איבריו מרגישים, כך ישראל. תני רשביי: مثل לבני אדם שהיו יושבים בספינה, נטל אחד מהם מקדח, והתחליל קודח תחתיו. אמרו לו חבירו: מה אתה יושב ועושה?! אמר להם: מה איכפת לכם? לא תחתני אני קודח? אמרו לו: שהמים עולין ומציפים עליינו את הספינה".

ובדרך זו מפרש הרלביג את העונש הכללי על חטא ענן (יהושע ז, א) "זה כי הקיבוץ ההוא הוא כמו איש אחד והאיש ממנו הוא כמו אבר מאברי איש ההוא, וכמו שיחלה אבר אחד מאברי האדם יזוק בו האדם בכללו, כן כשיחטא איש אחד מהקיבוץ ההוא יזוק בו כלל הקיבוץ".

המעבר בירדן, מול יריחו, היה מותנה בשינויו רוחני - פנימי: מאוסף של יחידים - לגוף אחד וזהו עומק עניינה של הערכות: "כמו איש אחד".

ועפ"ז מובנים גם דברי הרב חרל"פ [ニימוקי המקראות לפרש חקקן] בדבריו על ההבדל בין "קהל ישראל" לבין "עדת ישראל" "כשעמדו ישראל על מפטון הארץ ... בא הדיבור "הקהל את העדה" ... אולם ... משה ואהרן הכירו בהם רק בחינת "קהל" שהוא רק קיבוץ של הרבה פרטיהם".



קשרים מופלאים לה ליריחו - עם ירושלים :

"ביריחו היו שומיעין קול שער גדול שנפתח, ביריחו היו שומיעין קול המגיפה, ביריחו היו שומיעין קול העץ שעשה בן הקטין מוכני לכיפור, ביריחו היו שומיעין קול גביני כרוז שהיה מכרייז ואומר כל בוקר בבייהם"ק, עמדו כהנים לעבודתכם, ביריחו היו שומיעין קול צלצול, ביריחו היו שומיעין קול השיר, ביריחו היו שומיעין קול השופר, ויש אומרים אף קול של כהן גדול שהיה מזכיר את השם ביום היכפורים ביריחו היו מריחים ריח פטום הקטורת וכו'". (תמיד, פרק ג', יח).

"זוכר אמר מה"ג אני ה' ... ונשמע קולו ביריחו, אמר רב בר בר חנה: מירושלים ליריחו עשר פרסאות, עיזים שביריחו היו מתעתשות מריח הקטורת, נשים שביריחו אין צורך להתבשם מריח הקטורת". (יומא לט:).

האם שמעו והריכו בכלל סיבותיהם י-ס ברדיוס של 10 פרסאות? א"כ, מדוע ציינו רק את יריחו, ואם לא - מדוע דוקא ביריחו?

לכן פי הראב"ד את המשנה :

"יוםרי הרב החסיד ז"ל אמר דכל הנך דקאמר נשמעין ביריחו, מעשי נסים היו. ודוקא ביריחו היה נשמע ולא בשאר צדדים מפני שריחו הייתה כמו ירושלים, מפני שהיתה תחילת כבוש א"י, ... והוא נשמעין כל הנך דקתי כי שירגישיו בני אדם שביריחו יש כמו כן קצת קדושה כמו בירושלים".

וכמעט ראייה לדברי הראב"ד מהעובדת שריחו מהוות תחליף לירושלים :

ספריו בהעלותך פס' פ"א: "כשהיו ישראל מחלקים את הארץ, הניחו דושנה של יריחו ת"ק על ת"ק אמה, אמרו כל מי שיבנה בית הבתירה בחלקיו יטול דושנה של יריחו?"

ומתאים אנו לעמוד על "דושנה" זה, מה טיבו, והרי הסברא אומרת שחייב להיות דומה לדושנה של ירושלים שהרי הוא מהוה התחליף? כוחה של ירושלים במה? כובשה הראשון מלמדינו "עיר שחוברה לה יחדיו". תהילים קכ"ב. ופירשו חז"ל: "העשה כל ישראל חברים". ירושמי חגיגה פ"ג ה"ו.

יריחו וירושלים - אולי הראשונה בחינת "ראשית תהליך" והשנייה "מציוו", אולי הראשונה בחינת "סובב" והשנייה "滿לא", עכ"פ - משלימות זו את זו באותו מבנה מופלא של עם ישראל. ובלשונו הנפלא של הרב קוק: (מאמרי הראה ח"ב עמ' 523).

"אני מאמין באמונה שלמה, שככל חלק מהם הוא אבר מיוחד בשיעור הקומה הקדושה והנפלאה שהיא הכנסת ישראל כולה במלוא מוגנה".



נסף לניסים הנ"ל, המפורטים במשנה, מפורש בתנ"ך נס המתתקת ה"מים הרעים" במעיין יריחו, ע"י אלישע: "וישליך שםמלח...!" ונתבונן בפלא זה ע"פ דבריו ה"בית יעקב" בפרשת מי מרה (בשלח, צ"ה): "כל זמן שאין אתה יודע מהיכן נלקח האילן ... לכן הוא מר ... וכשהאתה מכיר שורשו מיד יהיה מתוק כי למעלה אין שום רע..." מואר הופך מר למתוק, לכל הסובבים אותו, ברוח ובגשם: בסוגיא חמורה, מדרש תמורה וב"מאורעות" החיים: כה זה - נובע מנקודת המוצא למבטו על כל עניין: "שלמעלה, ... אין שום רע!" משכני - אחריך נרוצה.

ר' רפאל יעקבי

קורח – חטא(ים) ואידיאולוגיה

אחת הסוגיות המחשבתיות שנטקל בה כל הוגה ומעין במקרא היא זו העוסקת בחטאיהם של בני דורות הראשונים; היינו – כיצד לבאר ולהסביר את החטאיהם המופיעים במקורות והמיוחסים לגודלי עולם: האמנים כפשט הכתובים, ללא כל ולא שرك, או שמא על דרך הדרש והרמז, קרי – מתוך עיון מדויקדק גם במה שמסתתר מאחרי המילים הכתובות.

שעה שאתה עוסק במקראות שעניניהם חטאיהם של גודלי עולם מדורות קדומים חייב אתה להיזהר משנה זהירות: מחד ניסא – שלא להתייחס אל אותם גודלי עולם כאל מלאכי השרת, שאינם טוענים טעם חטא כלל ועיקר; ומайдך ניסא – שלא להציג כל אותם גודלי עולם וצדיקיו בשורה אחת עימנו ובמחיצתנו – כאחד האדם, ולא מעבר לכך.

וככלפי מה דברים מכוונים? מיהם אותם בני דורות הראשונים שאנו נקראים למשנה זהירות שעה שבאים אנו לנתח – לפי ערכנו והבנתנו – את המקראות העוסקים בחטאיהם? לכוארה, אין הכוונה אלא לגודלי עולם מובהקים בלבד, כאשר אשר במחשבה ראשונה אנו מתकשים לתפосן כיצד מתיאשת אישיותם הנعلاה עם חטאיהם ועבירות, כמו למשל: משה רבינו, דוד המלך, שלמה בנו, ואחרים. אלמלא מקרה מלא מעיד כי "אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא"¹, מתקשים היינו להבין כיצד ניתן בכלל ליחס חטא או עוון כלשהו לדמיות אלה.

אלא, שיעוון בדברי קדמוניים – תנאים ואמוראים, ראשונים ואחרונים – מגלה שלא רק כלפי צדיקים מובהקים הדברים אמורים, אלא אף לגבי שאר בני דורות הראשונים, וגם פשוטי העם שבתוכם²; ומעבר לכך

.1. קהילת ז', כ.

.2. כך מוסרים בשם הגרא"א שאמר: "אפילו במחותו של בעל בית היהודי פשוט מתkopפת בבית המקדש אין לנו השגה" (ראה בעורות המביא לבית הדפוס לספרו של הרש"ר הירש, במעגלי שנה [בני ברק, תשכ"ו], חלק ב, עמי לא). וכך כתוב החזון איש: "אל לנו לדרש במופלא ממנו, שהיו הדורות הראשונים באופי בלתי אפשר לנו להשיג שום מושג מהם..." (אגרות החזוון איש. חלק א. אגרת רח): וראה גם דברי הגרא"י סלנטר באגרת רח

— אף לכלה שمبرט ראשן נתפסים כחוטאים ופושעים, מיוחסות מדרגות רוחניות גבוהות, המחייבות שלא לתפוס את חטאיהם בפשטות ובפשטנות, אלא להעמיק ולעין בהם עין היבר³.

אחת הדוגמאות לעין עמוק שעשן חז"ל בניתוח חטאיהם של בני דורות הראשונים מצויה בגמר מסכת שבת (דף נה, עמוד ב' – דף נו, עמוד ב'), ועינן בדברים המובאים שם מגלה, כי לא רק גдолים עולם וצדיקים מובהקים – נתחבטו חז"ל בניתוח חטאיהם, אלא גם בעניינים של כלשה שלפחות לכארה אינם נתפסים כבני המעלה. כך מצינו שהגמר אומרת: "כל האומר רואון חטא אינו אלא טועה ... כל האומר בני עלי חטא אינו אלא טועה ... כל האומר בני שמואל חטא אינו אלא טועה ... כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה ... כל האומר שלמה חטא אינו אלא טועה ... כל האומר יאשיהו חטא אינו אלא טועה" – והוא אומר: דנים בכפיפה אחת, באותה רוח ובאותה דרך ניתוח הן ביחס לדמיות דגולות כדוד, שלמה ויאשיהו; והן ביחס לדמיות כגון בני עלי, בני שמואל או רואון, שפости המקראות מציגים אותן כמו שסטו מדרך היישר – בין באורת חד פעמי, בין בהתמדה.

הסבירים שונים ניתנו כדי לבאר מדוע אם אמנים אין להבין את החטאיהם שנזכרו בכתב פשוטים, לא גילתה לנו המקרא עצמו את החטא הדק בחוט השערה שדקב באותה דמות, וחילף זאת תאר את החטא בממדים מוגדלים – תוך יצירת סיכון שאפשר והדברים יובנו שלא כראוי⁴. במאמרנו זה אין עניינו בניתוח סוגיה זו בכללותה, אלא בניתוחה רק ככל שהיא מתייחסת לאחר דמיות המקרא – היא דמותו של קורח. נבקש לעין בחטאו כפי שתפרש בתורה, וכפי שתפרש אצל

המוסר שלו: "איך לא נבוש ולבבנו בל ימס כמים בראשינו שפלות נפשנו נגד דורות הראשונים".

כך היה מי אמר: "כאשר נתבונן בינה בדברי חז"ל נראה כי הרשעים מלפנים טובים הרבה מאשר עתה בשם צדיקים ייקראו" (חכמה ומוסר, חלק א, מאמר רכט), או בניסוח אחר: "ירצונך למצוא צדיק – לך ובקש אותו בין רשיי הדורות שעברו" (יש"י עגנון, תmol שלשות [שוקן, תש"ט], עמ' 586). באופן מחוודה ניסח את הדברים אחד מגדולי החסידות שאמר כי "העבירות של הדורות הקודמים הפכו להיות חלק מן התורה, ואילו מהמצוות שלנו – אין איש יודע מה נוצר מהן..." (ראה בمعالית שנה, לעיל הערא 2, שם). ועי"ע במאמרי "על הזיקה בין תשעה באב לחג הפסח", כתלנו יג (תש"ז), בעמ' 465 – 466.

ראה הרב א. א. דסלר, מכתב מאליו, חלק א, עמ' 161 ואילך. ועי"ע הרב ד. צץ, תנועת המוסר (ת"א, תשכ"ג), חלק א, עמ' 35, ושם, חלק ג, עמ' 144 ואילך.

חז"ל ואצל ראשונים ואחרונים, ממשיכי דרכם. מטרת עיוננו תהיה כפולה: ראשית – מטרה פרטית: לננות ולנתח את הדברים שנאמרו ביחס לדמותו המשויימת של קורח; ושנייה – מטרה כללית יותר: לננות ולממצא מכנה משותף לאמירות ולמאמרים שונים שנאמרו; נסיון שאם יצליח בידינו יוכל להימצא נשקרים גם בדבר מה שיש בו ממשום תרומה כוללת לעיון במקרים ובבדרי חכמים שנאמרו בעקבותיהם.

פרק א – חטא של קורח – מהו?

עניין מחלוקתם של קורח ועדתו נתרפש בתורה⁵. אף על פי כן, ראה רש"י לפתח את פירושו לפרשת קורח באומרו: "פרשא זו יפה נדרשת במדרש רבבי תנומה"⁶.

דומה, שככל שעסקו בפרשא זו התמקדו בקורס, האיש שליכד סביבו את החלקים, וביקשו להתחקות אחר המנייעים שהביאו להחלוקת שגרמה לאבדנו, שהרי, כל המעניין תיכף נמצא תמה "קורח שפיקח היה מה ראה לשוטות הזה?"⁷. תוך כדי חיפוש אחר השרשים לחלוקתו של קורח הרבו על קורח חטאים כרימון; זה אומר בכה וזה אומר בכה⁸. היה מי שאמר עליו שנתן עינו במה שאינו ראוי לו⁹, או שקינה באחרון על הכבוד שזכה לו¹⁰ – מה שקרוב לפשט הכתובים, אך היו שהרחיקו לכת באומרים, למשל, שקורח הכחיש את בריאות העולם¹¹, או שחלק על השבת¹²; נמצא גם מי שיחס לפרשא למינות וכפירה במצוותיו של

5. במדבר ט"ז.

6. פירוש רש"י במדבר ט"ז, א. בשם ר' יהונתן אייבשיץ מוסריט שאמר על דרך החידוד: "פרשת המחלוקת מוצאת לה סמכין בכל הזדמנויות, להרבות מחלוקת ורב בישראל, ותמיד נמצאים לה דרישים שדורשים אותה יפה, ומוצאים לה טעם וסמק" (ראה א. גריינברג, עיתורי תורה, כרך ה, עמ' 96).

7. במדבר רבבה יח, ח. וראה שם יח, ג: "חכם גדול היה קורח ומטועני הארץ".

8. עניין זה מזכיר את שאמר שדייל (בפירושו במדבר כי, יב) לגבי חטא של משה רבנו: "משה רבנו חטא אחד, והפרושים העמיסו עליו שלושה עשר חטאים ויתר, כי כל אחד מהם בדה מלבו עון חדש ... אשר על כן כל ימי נמנעת מהעמיק החקירה בדבר זהה, מיראה שהוא מתוק חקירותי יצא לי פירוש חדש, ונמצאת גם אני מוסיף עון חדש על משה רבנו".

9. סוטה ט, ע"ב.

10. זוהר, חלק ג, דף מט, ע"א.

11. זוהר, חלק א, דף יז, ע"א.

12. זוהר, חלק ג, דף קע, ע"ב.

הקדוש ברוך הוא¹³,ומי שהתבטא באופן כללי יותר ואמר: "באותה שעה אמר קורח אין תורה מן השמים, ואין משהنبي, ולא אהרן כהן גדול"¹⁴. גם על הטקтика שנקט קורח הרבו לדzon: היה מי שיחסס לו פיתוי השבטים¹⁵,ומי שאמר עליו שי"התחיל לומר להם דברי ליצנות"¹⁶, ומכאן קצהה הדרך לסתור המפורסם כל כך¹⁷: "קפא קורח ואמר למשה: טלית שכולה תכלת מהו – שתהא פטורה מן הציצית? אמר לו: חייבת ב齊יצית; אמר לו קורח: טלית שכולה תכלת אין פוטרת עצמה, ארבע חוטין פוטרות אותה?! בית מלא ספרים - מהו שיהא פטור מן המזוזה? אמר לו: חייב במזוזה. אמר לו: כל התורה יכולה רעיה פרשיות, אינה פוטרת את הבית; פרשה אחת שבמזוזה פוטרת את הבית?! אמר לו: דברים אלו לא נצטוית עליהם, ומלבך אתה בודאן...".

פרק ב – נסיוון הסבר לריבוי החטאים המוחשיים לקורח

בכוונים שונים ניתן לנסוט להסביר את ריבוי החטאים שתלו בקורח. בגמרה נאמר: "תולין קללה במקולקל"¹⁸; והיה מי שהסביר: "דמי שידוע למקולקל במעשיו או במידותיו תולין בו מעשים מכוערים"¹⁹. באופן עמוק יותר עסק מהר"ץ חיות בסוגייה זו במבוא התלמוד אשר לו, עד שאמר על חז"ל: "בפעלי הרשעים היה להם כלל גדול להעמיס עליהם התועבות האפשרות"²⁰, ולאחר כוון זה הסתברו ונתחוורו לו סוגיות אגדתיות שונות²¹.

השאלת היא אם ההסבר דלעיל כוחו יפה גם לגבי קורת. ודאי שהיו כאלה שלא בכיוון זה נתרשו אצל פניהם הדברים. כך למשל ר' צדוק

13. מדרש הגדול, במדבר ט"ז, א.

14. ירושלמי, סנהדרין, פרק ג, הלכה א.

15. במדבר רבבה יח, ז.

16. שוחר טוב א, טו.

17. במדבר רבבה יח, ג.

18. בבא בתרא קט, ע"ב.

19. תורה תミימה, במדבר כב, אות ג.

20. מבוא התלמוד, פרק כ, וזאת לעומת הגישה ההפוכה הנΚוṭה כלפי הצדיקים, היינו, להרבות להם זכויות ככל האפשר. וראה שם את ההסבר שהוא נתנו לגישתם זו של חז"ל. ע"ע שם, פרק יט, וראה גם שוויות מהרלב"ח, סימן קכו.

21. כך נסתברה לו, למשל, זרכם של חז"ל "להכניס אנשים מתחלפים תחת שם אחד", ועוד.

הכהן, אשר התבטה: "קורח היה צדיק"²²; ומספרים שהחוצה מלובליין בדברו על קורח היה מכנה אותו: "דער הייליגער זיידע, קורח", הינו: הסבא הקדוש קורח²³.

לאור הדברים האמורים לעיל, נבקש לעיין עיוון מוחודש במה שנאמר על קורח במקראות, ובעקבותיהם בדברי חז"ל ובפירושי המפרשים; בשלב שני נחפש מכנה משותף אפשרי לכמה מן הטענות שעלו כלפי קורח, שיווכל להסביר את הטעות שהביאה לחלוקתו, ואת התופעות בהן באהחלוקת לידי ביתו²⁴.

הובא לעיל²⁵, הסיפור שמקורו במדרש רבה על שאלתו של קורח בעניין "טלית שכולה תכלת – מהו שתהא פטורה מן הציצית?" ובעניין "בית מלא ספרים – מהו שיהא פטור מן המזוזה?". בפרשנו של אותו מדרש כתוב רבינו בחיי:²⁶ "משל על ישראל, כי המשילים לטלית שכולה תכלת בבית מלא ספרים, וכיון זהה לומר כי ישראל שכולם קדושים וכולם חשובים מלאים מן המעלות, למה יצטרכו למשטררים ולמתנשאים עליהם?". בכוון דומה נתרשו הדברים גם לפירושים נוספים²⁷. אם אמנים כך הוא, נוכל להבין את דברי הזוהר²⁸, האומר שקורח חלק על השבת, ולכארוה תולה בקורסח חטא שאין לו כל יתד ופינה באמור במקרא. בהקשר זה נמצא מי שניסח בתמצית: "קורח החולק על המנהיגות

22. פרי צדיק, במדבר, עמ' 131.

23. הובא אצל קורמן, מבוא לתורה שבכתב ושבבעלפה (תל אביב, תשל"ה), עמ' 169, הערכה 42.

24. דבר דומה מצינו לגבי חטאם של נדב ואביהו: בספרות חז"ל מצינו אוקימיות רבות להסביר החטא, ובדברי הפרשנים נוספו עוד הסברים מהסבירים שונים (ראה תורה שלמה, כרך כת, מילואים עמי' רש"ה ואילך). וראה עוד: א. שנאן, "חטאיהם של נדב ואביהו באגדות חז"ל", תרביץ, שנה מ', חוברות ג' (ניסן-אלול תשל"ט), עמ' 201 ואילך; ע. חכם, מעינות יא, עמ' 96 ואילך; הרב ח. י. הדרי, שבת ומועד בשביית ירושלים, תשמ"ז), עמ' 202 ואילך, ושם עמ' 379 ובמקורות המצויינים שם; י. נחשוני הגות בפרשיות התורה (بني ברק, תשל"ט), עמ' 429 ואילך. בניסיון למצוא מכנה משותף העלו שהחטאיהם המיוחסים לנדב ואביהו עניינים בדרך כלל בשאייה לסלול דרך עצמאית משליהם בעבודת ה' (ראה פירוש הרש"ר הירש ויקרא י, א; בינה במקרא, עמ' 116 ואילך; נ. לייבוביץ, עיונים בספר ויקרא, עמ' 99 ואילך).

25. טקסט ליד הערכה 17.

26. בפירושו לumbedר טז, א (מהדי' שעוזל, עמ' קי).

27. ראה, למשל, מהר"ל, תפארת ישראל, פרק כב, ובמפרשים על גליון המדרש, מהר"ז וידי משה.

28. ראה לעיל, טקסט ליד ציוו הערכה 12.

וההנאה הרוחניים חולק אף על השבת²⁹ – גם בעניין זה, קורח אינו מוכן לקבל שיש יום שנתייחד משאר הימים³⁰.

מצינו, אם כן, שיש שייחסו לקורח כפירה ברגעון ייחוד הנפשות, יש שייחסו לו כפירה ברגעון הייחוד בזמן, ונותרה להשלמת השלישיה רק מחלוקת גם בעניין ייחודם של מקומות כדי להשלים מחלוקת בכל שלושת רוגדי ההוויה: עולם, שנה, נפש.³¹ ואכן, נמצא מי שייחס לקורח גם כפירה ביעודם של מקומות מסוימים³².

29. הרב ח. ג. הדרי, לעיל הערא 24, עמ' 227.

30. ראה עוד שם שמואל, במדבר, עמ' רס, רשות, רעד-רעיה, רפואי, רפואי.

31. נוסחא זו מקורה בספר יצירה, פרק ד. ראה להרחבת עניין זה: אש דת, חלק ח, עמ' צד ואליך; ג. יעקובסון, "ಗელოთ და გაილაბა ხასიათი გორი" דעת ב-გ, (תשל"ח-לט), עמ' 203-206. רמז למערכת מושולשת זו (או לפחות לחלקה: זמן ולنفس, מהם ניתן ללמידה על כולה) ניתן למצוא גם בגמרא, סנהדרין סה ע"ב: "וְאֵת שָׁאֵלָה זו שֶׁאֵל טוֹרְנוֹסְרוּפָס אַת ר' עֲקִיבָא, אָמַר לוֹ: יְמָה יוֹם מִיּוֹמִים" (רש"י: למה תחשב יום שבת יותר מאשר ימים?!); אמר לו: יְמָה גָּבָר מְגֻבָּרִין" (רש"י: מה לאיש כמוני להיות שר וגדול מכל אנשים?!); הינו, אותה בעיה המתעוררת ביחס למעלת זמן אחד על פני משנהו קיימת גם לגבי מעלה נפש אחת למעלה מרעotta. וראה גם ר' צדוק הכהן, ליקוטי מאמרין בתוך דברי סופרים עמ' 136; א. הלוי, האגדה ההיסטורית – ביוגרפיה (תל אביב, תשל"ה), עמ' 388. הווה אומר – קורח אינו מוכן לקבל שיש פער כלשהו בין אובייקט אחד בנסיבות לבין משנהו, כנראה מתוך התפיסה שאם כל הבריאה – בעולם, בשנה ובנפש – חוזבה ממוקור אחד וניתנה מרועה אחד, אם כן אין מקום לכך פער והבדל כלשהו בין נברא לנברא.

32. ראה ר' צדוק הכהן, דבר צדק, עמ' 65; שמועות ראייה, קורח תרכ"א; וראה הרב ח. ג. הדרי, "שיר של יום בתורת ר' צדוק הכהן", סיני ג (תשכ"ג), עמ' פא-פג. מודל זה שמצאנו בקורס, שערעור על יסוד מוסד עשו שיבוא לידי ביטוי בשלושת רוגדי ההוויה – עולם, שנה, נפש ניתן למצוא מפורש במקרא עצמו עניינו של רביםינו נבט: ירבעם חוטא ביחס למקום (עולם), בכך שהוא מעמיד את העגלים בדין ובבית אל כתחליף לירושלים; הוא חוטא בזמן (שנה), בכך שתחליף למועד המקודש, סוכות, הווא בזדה חג מליבו בתאריך שהוא קבוע בעצמו. גם במשמעותו הוא חוטא, שעיה שהוא מעמיד כהנים לא משבט לוי אלא מקצת העם. עמד על כך לאחרונה ז. ח. ארליך במאמריו "ויעיש ירבעם – עולם, שנה, נפש במפעלי ירבעם בן נבט" כתלנו יג (תש"ז) 358. בדומה לירבעם, מצינו גם אצל מיכה חטא במקום ובנפש: הוא עושה את ביתו בבית אליהם שעיה שהארון מצוי בשילה (שופטים יז, ד-ה) והוא מלא את יד אחד מבניו לכהן בביתו (שם, שם, ח), ולאחר מכן מלא את ידי הנער הלו להיות לו לכהן (שם, שם, יב). יתכן שדמיון זה הוא שהביא את חז"ל לזהות "הוא נבט, הוא מיכה...". – סנהדרין קא ע"ב (וראה גם ב מהרש"א שם). אזכור משותף של עגלי ירבעם ופסל מיכה ראה גם בכוורי ד, יג (מהדי' ابن שמואל, עמ' קע-קעא); לעניין פסל מיכה – התנגדות לנפש ולמקומות – ראה גם הרשקביץ, מהר"ץ חיות (ים, תשל"ב) עמ' תד.

דומה, שמי שעמד על מכנה משותף זה בחטאיהם המינויים לקורח דומה הוא הרב קוק, אשר ניסח את התפיסה העומדת מאחורי חטא קורח וביסודן של אידיאולוגיות הדבקות בגישתו: "הקריאה של כל העדה כולם קדושים ובתוכם ה'... הקריאה אל כל העמים השקועים בכל רפש הטומאה, בכל עמוקי הרשע והבערות, בתהומות החושך היותר מחרידות: 'הנכם כולכם קדושים, כולכם בניים לה', אין הפרש בין עם לעם, אין עם קדוש ונבחר בעולם, כל האדם הוא קדוש בשווה' – זאת היא הקרחות האנושית"³³.

פרק ג – קורח – ראייה אידיאלית ולא מציאותית

נסינו להסביר לעיל, כי המנייע של קורח למחולקו שנטפרשה בכתב, ולכל שאר החטאיהם והעוננות שמיוחסים לו חז"ל והפרשנים הבאים בעקבותיהם הוא תפיסת השוויון המלאה בין כל ברואיו של הקדוש ברוך הוא בעולם – בין אם מדובר בבריות (נפש), בין אם הדבר במקום (עולם) ובין אם הדבר בזמן (שנה).

אם כך הם פניו הדברים, נשאלת השאלה, מה חטא יש כאן, ועוד יותר לכך – מה כפירה יש בגישה זו, ולהלא לאורה אין כאן אלא גישה שאינה מסתפקת בראיות הדברים על פניהם ותובעת העمق חקור עד שורשם הפנימי של דברים, ומתוך כך מגיעה לכל מסקנה נכונה ואמיתית, כי ביסודו של דבר אכן כל הבריות מצאצאי אדם הראשון הם ואין מקום להתנשאות של איש על רעהו, וגם לגבי המקום והזמן – אין כל סיבה מדוע מקום מסוים או זמן כלשהו יזכה למעלה יתרה על פני שאר המקומות והזמנים³⁴.

33. אורות, עמי לב-לג; ראה גם שם, עמי קסט; אורות הקודש, חלק ב (ימ', תשכ"ד), עמי תלט-תמא.

34. השווה: אורות הקדש, חלק ב (ימ', תשכ"ד), עמי שג'ש: "אורות הקודש שמתרנוצחים באיזו נקודת, צרייכים תמיד להעיר את ערכם, אין הם מתפסטים בגינויו בכל המרחב, והולכים בשביבים נסתרים וזרמים חבויים, עד שבאים להתגלוות בהויה הנקודת המאייה. קדושת האדם שבישראל, הרי היא חבויה בכל האדם הכללי, באנושיות כולה, בעומק הגינויו, והיא הולכת וזורמת ... עד שבאים לידי היגיון של ההארה בנשمة ישראל. קדושת המקום מלאה כל העולם, אבל חבויה היא וועלמה, והולכים שטפי הקודש המסתתרים ושואפים אל מקום התגלותם, עד שבאים לידי גילוי בארץ ישראל, ראש עפרות תבל, ומשם לנקיות הקודש, בית המקדש, ואבן שנייה ... קדושת הזמן מתפסת היא על כל אורך הזמן, ברוך ד' יום יום, והולכים קוי אורי הקודש ונמשכים

אף על פי כן, ראו חז"ל וראו המפרשים חטא חמור ביותר באותה תפיסה בכללותה אותה ניתן ליחס לקורה, אשר גילוייה הם כל אותם חטאים וכפירות ספציפיים הנתלים בקורה. להלן, בפרק זה, נבקש לגנות מהו החטא ומהי הcpfירה שיש בגישה כגון זו.

*

מפני כתבו של הרב קוק למדנו: "כל דעה כוזבת, המהרסת את העולם, נובעת על פי רוב ממקור החפש להטעותם ללא גבול ובלא הכוונות הנאותות, שזה גורם לנפילה ולהשתברות"³⁵.

במקום אחר נקט הרב לשון חריפה ומפורשת יותר, ואמר: "ישנם צדיקים שאם יונן להם חופש גמור, מותדמתה בדעותם שהיו משמידים את הכל ... מפני שהם אינם יכולים להסתגל לשפלותה של הבריאה המוגבלת, וכל זה הוא מפני עומק הגבורה של שלחת הקדושה שביהם, שאינם סובלים כל דבר חז' מ להשלמות המוחלטת האלהית"³⁶.

משמעותם של דברים אלה לעניינו היא, כי גם אם קיים חזון לגבי מצבו האידיאלי והאידילי של העולם, עדין כל אימת החיים אנו במצבות המרוחקת מזב, אין לבקש להאחז בכניםו אותו חזון ולבקש בכוח לרטום אליו את המציאות, אשר איננה מוכשרת לכך ומילא איננה מסוגלת לשאת בתוכה את כל אותן סגולות ומעלות אידיאליים ונשגבים. גם אם האדם מצווה לשאוף וליחל ולעשות כל אשר לאל ידו כדי שיזכה הוא ויזכה העולם להטעות מעלות רוחניות גבות ונסగבות, עדין שומה עליו קודם כל לחיות ולהתנתק על פי תנאייה ותכתייביה של המציאות בה הוא נתון, ובריחת מן המציאות — גם אם זו עקרה ורווית ליקויים ופגמים — אל עבר דמיונות פורחים אשר טרם

בצורה מسطורת, עד שבאים לידי הבעה וגינוי בזמןם המקודשים, בקדושת השבת, תחילה למקרה קודש ... ובקדושת הימים טובים ...". למעשה, קורה הוא שעמד על הדברים החבויים, ואם כן במה חטא ומה סרחותו?!

35. אורות, עמ' קג.

36. ערפל טוהר, עמ' כא-כב. וראה י. בן שלמה, "בין עיון למעשה", עמ' 298, שהגדי ניסוח זה כחריף. וראה ב. איש-שלום, הרב קוק בין ציונותם למיסטייה (ירושלים, תש"ז), עמ' 225: "התשוקה להשאות יותר עלינו גורמת הופעת רעונות ומחשבות שאיןם בני קיימה, מפני שאינם הולמים את ההוויה במעמדה הנטחני"; ושם, עמ' 338, הערכה 59.

באה שעתם, וудין לא הוכשו הדור והעולם לקלוט את כל אותו אור גדול, עשויה להביא בכנפיו אך הרס וחורבן³⁷.

זהי, אם כן, "כפירתו" של קורח, אשר סרב להשלים עם העובדה שהמציאות, בה היו הוא ודרכו מצויים, מוגבלת היא, וביקש בכל מאודו להשיג שלמות מבלי רצון וצורך להתאפשר עם המוגבלות בהן עלולנו נתון. קורח חף להגביה עוף, להתעלות מעלה ומעבר לאותם קשיים ולהגיע אל היעד האידיאלי – זהו חטאו, ובכך כפירתו.

*

למעשה, המצב האידיאלי והאידילי אותו רואה קורח בעני רוחו, לא מדמיינו בدهו אותו, אלא היה קיים כבר בעבר, ומובהח היה לו לעולם כי המצב המתוקן יהיה נחלת העבר לא חלף עבר לבלישוב, אלא עתיד הוא בבוא שעת הקשר הרואיה לכך לחיש ימי כקדם, שהרי מהדזהת באזינו שאלתו הרטוריית של הרב קוק: "האפשר הוא לציר שתהיה נאבדת לנצח טובה מוסרית רבת ערך שכבר הייתה במצבות נחלה לאנושות?!"³⁸.

כל חטאו של קורח הוא בכך שאין הוא מוכן להשלים עם האובדן הזמני של אותו מעלות והשגות; לא עומדת לו סבלנותו להמתין עד שישוב העולם המתוקן לקדמותו, והוא מבקש לדחוק את הקץ. לשם כך הוא מוכן אף למסור את נפשו³⁹, אך מכיוון שלא לכך נתקש באותה

37. זהי התופעה המכונה "שבירת הכלים" – מצב בו "אין ההוויה יכולה לקבל את כל עוצם הטוב של המהות העליון... ההוויה החקיקית מתמסמת מרוב הטוב... למה באה השבירה? לפי שהאלוקות נותנת היא לפי כוחה, והמקבל מוגבל הוא" (אורות הקודש, חלק ב, עמ' תקכ"ז). וראה כתלנו יג (עליל, הערתא 3), בעמ' 460-461. כל מצב שבו מכניםים לתוך כלי מעבר לכוח ולקשר קיבלו מביא לשבירת הכלים. לקרה קליטתו של שפע רב, יש צורך להירך ולהכין כלים מתאימים.

38. חזון הצמחונות והשלום (המלך והמלך) הרב דוד כהן; י-ס, תשמ"ג, עמ' ט. וראה שם, עמ' יג: "איך אפשר למצב מוטר נכבד ונאור שהיה חולף אחרי שכבר היה נהג!"; וראה ב. איש שלום, הניל בהערתא 36, עמ' 223, הערתא 122 א: "המשיחיות אפשר שתיזון מהתרפקות על עבר אידיאלי ושאיפה לחידשו במועד קונקרטי, אך האוטופיה מיסודה על חזון עתיד". לפי אבחנה זו, יוכל לומר, כי קורח דוגל במשיחיות בטרם עת ולא בדבר מה אוטופי, שכן לו ולא הייתה לו מעולם כל אחזקה למציאות.

39. גם התרנגולות מأتים וחמשים נשיאי העדה שהצטרכו אל קורח לא פורשה כנובעת מתווך מניעים שליליים, אלא מתווך שאיפות רוחניות שלמען היו מוכנים אפילו למסור את נפשם. ראה של"ה, פרשת קורח: "ר"ו איש לא חטאו במרד ובועל רק ... חfine

שעה, והש��פתנו איננה הולמת את מצב העולם באותה העת – נתפסת הקונספציה שלו כחטא וככפירה, והוא עצמו – שה坦הגותו מגלה כי איננו מתאים לחיות בזה העולם – מסולק ממנו. מכאן, שאובדנו של קורח איננו בהכרח עונש לקורת, כפי שמקובל לראות זאת, אלא מעין תוצאה טبيعית-הכרחית של התנהגותו, ושל העומד ביסודה ובשורשה.

*

לכשנבדוק, נמצא, כי בכל שלושת המיישורים – בעולם, בשנה ובנפש – היה כבר העולם בעבר במצב בו מבקש קורח לראותו וגם מובהך לו לעולם כי ישוב במצב זה, ואם כן – ניתן להבין את התפיסה שהנחהה את קורח, ומילא – כל חטאו בכך שלא אבה להמתין ודרש לחזות במו עינוי, ותיכף ומיד, בנסיבות העתידית נטולת הפגמים.

כך לגבי מיישור ה"נפש": מלכתחילה היו כל ישראל ראויים לכוהנה, וכך אומר להם הקב"ה: "וְאַתֶּם תָּהִיו לֵי מֶלֶךְ כָּהֲנִים"⁴⁰. הצויוי על בחירת כהנים לעבודת המקדש, והתייחדותם ומעלותם של הכהנים על פני שאר בני ישראל בנקודת זו, באו רק לאחר חטא העגל ובעקבותיו¹⁴¹,

בדביקות עליון וברובותם לפני הי' מתו". וכך ראה גם בפירוש הנצי"ב לבסמבר טז, א; נועם אלימלך, פרשת קורח הוצ' מוסד הרב קוק, חלק ב, עמי' תיח; צדקת הצדיק, סימן סה; פרי צדיק, במדבר, עמ' 127. וראה גם במאמרי: "אבן יסוד בסוגיות המלכים הנוטלים כתור כהונה והכהנים המתעטרים בכתר מלוכה", בתוך תחילת ספר (ספר זכרון לאליעזר ספר הי"ד; ירושלים, תשמ"ט), עמ' 96, ושם בהערה 73.

⁴⁰. שמוט יט, ו.

⁴¹. ראה ספרנו, שמוט כד, יח: "...זה בעצם ביאר באמרו יעשה לי מקדש ושכنتי בתוכם" (כח, ח), לא כמו שיעד קודם لكن באמרו ימוחח אדמה תעשה לי ... בכל המקום אשר אזכיר אתשמי אבואה אליך' (כ, כא) אבל עתה יצטרך לכהנים (גירסה אחרת: למقدس ולכהנים), וזה בעצם התבואר באמרו יואתה הקרב אליך את אהרן אחיך' (כח, א) והנה לא נבחר שבט לוי לשרת עד אחר מעשה העגל...". וראה פירושו לשם לא, יח: "...מןני מה לא הושג התכליות שיעד האל יתברך במתן תורה באמרו יואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדושי" (יט, ו) ובאמרו ימוחח אדמה תעשה לי ... בכל המקום ... אבואה אליך' (כ, כא) עד שהוחರך לעשות משכן, והודיע שקרה זה בסיבת רוע בחירות ישראל, כי אמנס בסוף ארבעים יום הראשונים נתן הלוחות מעשה אלקים לקדש את כולם לכהנים וגוי קדוש ככל דברו הטוב, והמה מרוי והשחיתו דרכם ונפלו ממעלותם...". ועי"ע בפירושו לוי קרא א; לוי קרא כו, יב ולדברים כו, יג. וראה גם: ר' צדוק הכהן, מחשבות חרוץ, עמ' 149: "דָּם לֹא הַחֲטָאת הָיָה כֵּל יִשְׂרָאֵל כְּהָנִים, כְּמוֹ שָׁנָאָמָר וְאַתֶּם תָּהִיו לֵי מֶלֶךְ כָּהֲנִים, וְכְמוֹ שָׁטַעַנוּ עֲדַת קָרְחָה כָּל הַעֲדָה כָּלִים קָדוֹשִׁים וּרְאוּיִם לְכָהּוֹן גְּדוֹלָה...". ועי"ע: קדושת השבת, בתוך פרי צדיק, בראשית, עמ' 51; קומץ המנחה, עמ' 16-17; משך

ולעתיד לבוא עתיד המצב הראשוני לשוב על כנו, שהרי מובהח להם לכל ישראל: "אתם כהני ה' תקראו"⁴². הם הם הדברים גם במישור המקום – מלכתחילה אמרו היה העולם להיות במצב אשר בו "בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבואה אליך וברכתיך"⁴³, ורק בעקבות חטא העגל ירד העולם במצב אידיאלי זה, הוקם המשכן, ויוחד מקום מסויים לעבודת ה'⁴⁴. לעתיד לבוא יזכה מצב זה גם כן להגעה לכל תיקון, שהרי "עתידה ירושלים להיות הארץ ישראל, הארץ ישראל בכל העולם כולו"⁴⁵.

גם את הערעור של קורח במישור הזמן ניתן להבין. השביטה מלאכה בשבת באה להקנות ולהחדיר לאדם את התחששה כי הקדוש ברוך הוא מנהיג את העולם ומכוון את שנעשה בו, ולא האדם בפועל – כפי שניתן לחשוב מتوزע טעות. בכך ימי המעשה קשה לו לאדם לחוש שאמנים כך הוא, ועל כן נזקק הוא לتزוכות בדמות – השבת – בשעה שהוא שוכת מכל מלאכה. אלמלא חולשתו זו של האדם, היה בכוחו לבוא לכל הכרה זו גם בכל יום ויום מימי המעשה, וממילא לא היה מקום לייחד ולקדש את השבת מכל ימים, ואף לא היה בה למעשה צורך ממשי⁴⁶.

חכמה, במדבר ט, ז; הרב ד. קופרמן, "נבוואה שהווצרה לדורות ונבוואה שנכתבה לדורות", המעיין, כרך כד, גליון ב(טבת תשדי"מ), עמ' 7 ואילך; נ. ליבוביץ, עיונים חדשים בספר שמות (ירושלים, תש"ל), עמ' 337 ואילך; מ. סבטו, "הכהנים הלוויים ומעשה העגל", מגדים ב (מרחשות תשמ"ז), עמ' 21 ואילך; ש. רוזנפלד, "מיינוי אהרן ובניו – לכתיה או בדיעד", עלון שבות 93, עמ' 90 ואילך.

42. ישיעיו ס"א, ו. וראה נאות הדשא, חלק א, עמ' סה; שם משמואל, במדבר, עמ' רנא, רס, רסח; מהרש"א, שבת פח, ע"א; שמותר ראייה, חי שרה תר"ץ, אמרור תרפ"ט, קורח תרצ"א.

43. שמות ב, כ"א.
44. ראה המקורות שהובאו לעיל, בהערה 41. הספורנו מקשר את עניין הנפשות והמקומות ייחדיו. וראה נ. לאמ, תורה לשמה, עמ' 70-71, ושם בהערה 270, על החסידים הלומדים תורה גם בשירותים, שכן אינם מוכנים לקבל שיש מקום שבו קדושה והשראת שכינה פחותים מחבورو.

45. פסיקתא רבתי, פרשה אי (מהדי' איש שלום דף ב, א); ילקוט שמעוני, ישעה, רמזו תקג.
46. אכן, במקילתא (לשםות כג, יב) אנו מגלים, כי הייתה "הוה אמיןא", כי בשנת השמיטה – שנה שכל כולה ניתוק מעולם המעשה והתמסרות לענייני רוח – ניתן יהיה לוטר על השבותות, אשר מ Abedot בה את ייחודן. ע"ע רשי"י שמות כב, יב; תורה תמיימה, שמות כב, אות עט; מלבי"ם, לשםות כ"ג, יב; פרי צדיק, שמות, עמ' 103; שם משמואל, במדבר עמ' רס; הרב ח. ד. הדרי, הניל בהערה 24, עמ' 29, 31, 32, ואילך; ובמאמרי: "השמיטה – השבתון הרוחני מן ההיבט הפרטוי והציבורי", בתוך בנטיב החסד (ספר זכרון לר' אליעזר אלתר ז"ל; חיפה, תשמ"ט), עמ' 166 ואילך.

קורח מבקש להנzieה מצב אידיאלי זה תיכף ומיד, ואינו מוכן להסכים כי העולם טרם כשר לכך. לנגד עיניו הוא רואה את המצב העתידי של "יום שכלו שבת ומנוחה לחיי העולמיים"⁴⁷, ועל פחות מכך אין הוא מוכן להתפשר.

פרק ד – אלו ואלו דברי אלחים חיים ... והלכה כפלוני

ראינו, אם כן, כי ההיסטוריה אל קורח איננה כל חוטא אשר תאותו ייצרו הם שמעבירים אותו על דעתו ועל דעתו קונו, אלא כל מי שמייצג תפיסת עולם והשקפה מסוימת, אשר אף על פי שכשלעצמה אי אפשר לפוסלה, הרי חטאו הוא בכך שאת אותה ראייה המתאימה לעולם אידיאלי, בתנאים מיוחדים שיש מהם אשר שררו בתקופות מסוימות שהן נחלת העבר ויש אשר עתידי לשורר בעתיד, באחרית הימים, הוא מבקש לכפות גם על מציאות מוגבלת ומצוצמת יותר, אשר בה אין מקום לראייה כגון זו.

בתקופות מאוחרות יותר מצינו לא פעם תופעה דומה. הכוונה היא לחלוקת בין חכמי ישראל – בין בתחומי המוגדרים כ"הלכה", ובין בכאלה המוגדרים כ"אגדה", קרי: ענייני אמונה ודעות. בחלוקת אלה אין זה נכון להתייחס אל דעה אחת ככשרה, נכחה ורואיה, וממילא אל רעונתה המנוגדת לה כל שלילית ופסולה. ריבוי הדעות במישור העיוני – תופעה לגיטימית היא, ואף רצואה, אלא ששאלת השאלה כיצד יש לנוהג הלכה למעשה – אין מנוס מלאמצ דעה אחת ולנהוג על פיה. דומה, שדיאלקטיקה זו מובעת היטב במירמה שנאמרה ביחס לחלוקתיהם של בית היל ובית שמאי, אשר מיוחסת לבת קול אשר יצתה ואמרה: "אלו ואלו דברי אלחים חיים הן, והלכה כדברי בית היל"⁴⁸; בולם, אף על פי ששתי הדעות כשרות ורצויות הן, הרי את ההלכה יש לפסוק כדעה הקרובה יותר למציאות החיים⁴⁹.

47. תלמיד, פרק ז, משנה ד (lag, ע"ב) ורי גם ראש השנה לא, ע"א; אבות דרבנן, א, ח; וראה שם ממשוואל, במדבר, עמי רס: "ויהנה עולם הבא והוא יום שכלו שבת, ובוודאי לא ינוג בו שבת בראשית, שהוא מעין עזה"ב, אחר שכלו שבת". וראה גם מחשבות חרוץ, עמי 149; קונטרס קדושת השבת, בתוך פרי ציק, בראשית, עמי 51.

48. עירובין יג, ע"ב.

49. ראה מהרייל, דרך חיים לאבות פרק ה', עמי רנט. וראה גם: בית אלחים למבייט, שער הסידות, פרק לו; משנת ר' אהרון (קוטלר) יירושלים, תשמ"ב), עמי גג, בשם אור ישראל, סימנו ל: הרב י. קופרמן, "אמר רבי יצחק (עיוו ברשי" הראשו בפירושו לתורה)" המופיע

ואכן, הסברים לכך ניתנו גם ביחס למחולקות ספציפיות בין חכמי ישראל. כך לגבי מחולקתם של בית הלו ובית שמאו, התלמוד על אתר מציע נימוק לכך שנפסקה הלכה כבית הלו דזוקא ולא כבית שמאו⁵⁰, אך הדבר לא מנע מלייתן הסברים פנימיים יותר: בזוויה מאופיינות שיטותיהם של בית הלו ובית שמאו, ונאמר בו, כי בית הלו הם מצד מדת החסד והרחמים, בעוד בית שמאו – דין וגבורה⁵¹. על כן, בעולמנו זה נפסקת ההלכה כבית הלו; אך, אף על פי כן, "גם דברי שמאו יש להם שורש למעלה, ועם שאין ההלכה כמוותם בעולם הזה, סופה להתקיים לעתיד, וכמו שכתב האר"י זיל... שלעתיד, בזמן המשיח, תהיה ההלכה כבית שמאו"⁵². הסברים של דברים, כפי שהוא ע"י בעל שם مشםואל כך הוא: "וכן נמי ההלכה כבית הלו, שידוע, שמידת בית שמאו היא מידת הדין, ומידת בית הלו היא מדת הרחמים, אך הנה ידוע מה כתוב האר"י זיל, שלעתיד יהיה הגברות יותר במעלה מהחסדים, ועל כן תהיה אז ההלכה כמתו לעתיד לבוא".⁵³

כך עלה גם בגורלו של ר' אליעזר הגדול – אשר אף הוא אין ההלכה כמוותו. בפשטות נתלה הדבר בכך ש"שמותיו הוא"⁵⁴, מבית שמאו, ועל כן אין ההלכה כמוותו, כשם שאין ההלכה כבית שמאו. גם על ר' אליעזר אמרו, שההלכה כמוותו לעתיד לבוא⁵⁵.

ל, גליון ב (טבת תש"ז), עמ' 14: "ההלכה, אשר אינה נפסקת על פי הנستر, כי אם על פי הנגלה".

50. עירובין יג, ע"ב. וראה גם אנט' תלמודית שם, עמי רפא-רפג.

51. חלק ג, דף רמה ע"א.

52. מקדש מלך לר"ש בזוגלו, במהד' הזוהר עם הוספותיו, דף צג, ע"א. ור' גם לקוטי תורה (חכ"ד), קורתה, עמ' 108.

53. שם משמוואל, בראשית, כרך ב, עמי רפו; וראה גם פרי צדיק, שמות, עמ' 214-215; הרב שי' זוין, לאור ההלכה, עמי שב ואילך, ושם, עמי שט; מאמרי הנ"ל, בהערה 3 עמי 466-465, ושם בהערה 56.

54. שבת קל, ע"ב; נידזה ז, ע"ב; וע"ע אנט' תלמודית, שם, עמי רצג.

55. ראה משך חכמה לבראשית לב, טו. ע"ע: י. ד. גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס (ירושלים, תשכ"ח) עמ' 309 ואילך, על כך שנמנה על בית שמאו, יתכן שכן אמרו שההלכה כמוותו לעתיד לבוא. וראה גם ספרי דברים, סימן פו: "מנין למחליף דברי ר' אליעזר בדברי ר' יהושע ודברי ר' יהושע בדברי ר' אליעזר ... שהוא עבר ללא תעשה, תלמוד לומר לא תסיג גבול (רעך) [עולם]; ושם במלבי"ם: "ויקן סמך על זה שלא להחליף דברי ר' אליעזר לדברי ר' יהושע, שככל אחד יש לו גבול מיוחד בעולם מיוחד, כמו"ש בדורש לפрешת פרהשר' אליעזר ובית שמאו תורהם והלכותיהם הם קבועים בעולם העליון, לא בעולם הזה, ועל זה אמרו אל תסיג גבול עולם להחליף תורה עולם

כך גם בחלוקתם של ר' יהודה ור' שמעון בר יוחאי: את ר' יהודה מאפיינית יותר הגישה הרואה את הממציאות כפי שהיא על פניה, בעוד רשב"י הוא איש הזוהר והנסתר המיציגים ראיית המציאות בربדים פנימיים הרבה יותר⁵⁵, שאף אם יודע ח"ז עשויים להפיק ממנו הנאה ותועלת מרובה בעבודת ה' שלהם, הרי שעה שבאים לפסוק הלכה — הלכה כר' יהודה, ולא כר' שמעון⁵⁶, כשם ש캐יש מחלוקת בין הזוהר והקבלה לבין המופיע בתלמוד — אין הלכה כזוהר⁵⁸.

גם ר' מאיר — אין הלכה כמוותו. אף כאן, יש שהסבירו בפשטות כי הדבר נובע מחריפותו ה יתרה "שלא יכולו חברי לעמוד על סוף דעתו"⁵⁹, אך יש שהעמיקו ותלו את הדבר בהסתכלות פנימית, וקבעו שהסיבה לכך שאין הלכה כמוותו היא, העובדה שתפיסתו מצויה במעלה הגדולה על נתוני המציאות המוגבלת, ואילו ההלכה צריכה להתאים למציאות זו דזוקא⁶⁰.

כלל זה חל גם לגבי המחלוקות בין התלמידים — הbabelי והירושלמי. במידע, שבחלוקת זו נפסקת ההלכה בתלמוד babelי⁶¹. גם לכך ניתנו טעמי על דרך הפשט⁶², אך נמצא מי שסביר שהסיבה לכך נעוצה בהבדלי המתודה והגישה שבין התלמידים : התלמוד הירושלמי — תורה ארץ

בעולם אחר". וע"ע: תורה תמים, דברים יט, אות ל. בשם משמואל (מועדים, עמי פו) פיתה עוד את הרעיון ואף את שמותיהם של ר' אליעזר ור' יהושע מסביר לפי קו זה. וראה שם, גם עמי יד, ושם עמי ריט. וראה גם ר' צדוק הכהן, קדושת השבת, בתוך פרי צדיק, בראשית, עמי 29, ושם בעמי 28.

56. ראה לעניין זה הרב דוד הכהן, קול הנבואה (ירושלים, תש"ט), עמ' קמז. וע"ע: הרב ד. פוקס, "הנק כולחו ברכתה נינהו", המעיין, פרץ כד, גליון ד (תמוז תשד"מ), עמ' 1 וAILAN; הרב ד. שביב "נסתר בתורת הנגלה של רשב"י, מחננים 6 (תשורי תשנ"ד), עמ' 66 וAILAN; ר' צדוק הכהן, לקוטי מאמרם בתוך דברי סופרים, עמ' 109-110; פרי צדיק, ויקרא, עמ' 185; הרב ר. מרגליות, מרגליות הים, חלק א, עמ' 70, ושם עמ' 101.

57. כך לרוב הדעות: ראה אנצ'י תלמודית, פרץ ט, עמ' רצד-רצה.

58. ראה אנצ'י תלמודית, שם, עמ' רנד.

59. עירובין יג, ע"ב. וראה אנצ'י תלמודית, שם, עמ' רצוי.

60. ראה ר' צדוק הכהן, דובר צדק, סימנים ה'ח, ושם בעיקר בעמי 10-11; קדושת השבת, בתוך פרי צדיק, בראשית, עמ' 26-27; אגרות הראייה, חלק ג, עמ' פז; שבת ומועד בשביעית (הניל, בהערה 24), עמ' 305 ועמ' 308; הרב מ. צורייאל, אוצרות הראייה, חלק א (תל אביב, תשמ"ח), עמ' 49, ושם עמ' 146. לנסיון שיטתי להסביר המחלוקות בין ר' שמעון לר' יהודה ראה ליקוטי שיחות (חכ"ד), כי תשא, תשלה.

61. ראה אנצ'י תלמודית, שם, עמ' רמט-רבנן.

62. שם, שם.

ישראל, ארץ הנבואה, שרוח הקודש מאירה בה; לעומת התלמוד הbabelי – תורת חוצה לארץ החשוכה⁶³. מכיוון שכך, בדורותינו, שאין הנבואה שורה ודרך הלימוד קרובה יותר לו של התלמוד babelי – הלכה כמותו; אך מצב זה אינו בהכרח סופי ומוחלט, שכן "לכל עת שיחדש היא יתברך לב חדש על עמו ויוחזר כוח קדושת הארץ babelי, יגלה האור של הירושלמי מצד סגנונו הקצר והעמוק שמסתייע ממהלך שכל עליון ..." ⁶⁴, ויתכן ש מצב זה ישפייע אף על שאלת פסיקת halacha בחלוקת בין התלמודים, שכן, יש להניח, כי halacha תיפסק תמיד על פי השיטה והגישה שתתאים יותר למציאות באותה שעה.

סוף דבר

בעיון נוסף במקורות חז"ל ובאופן שבו נתרשו אצל רבותינו, ראשונים ואחרונים, אנו מוצאים קו פרשנות שאינו מתייחס אל קורה כלל חוטא להכweis ולא כלל בעל תאונות או רודף שררה, אלא כלל בעל אידיאולוגיה, שהיא אשר גורמת לנפילתו. אותה אידיאולוגיה – הבאה לידי ביטוי בשלושת מישורי החויה: עולם, שנה, נפש (עש"נ) – אינה מוטעית או פסולה; אדרבא, היא נכונה כשלעצמה, והיא אף מעידה על תפיסה פנימית ועל הבנה עמוקה.

קו מחייב זה של קורה כשלעצמו אינו "חטא" כלל ועיקר, כשם שקיים של גישות ודעות שאין halacha כמותן אינו מעיד על פגם או פסול אצל המחזיקים בהן, ויש שהוא אף מעיד על ראייה עמוקה יותר מזו של בעלי הדעות שנפסקת halacha כמותן. ה"חטא" של קורה הוא אך בכך שהוא טובע במפגיע שתהא "halacha כמותו" כבר עתה, למרות שהמציאות עדין אינה מוכשרה לכך, בזאת שאינו מוכן להשלים עם העובדה, המצערת כשלעצמה, שהמצב הקיימים אינם מושלים, וכי השלימות עתידה לבוא לעולם רק לכשיגיע זמנה, ולא קודם לכן.

על פי קו הפרשנות הניל, יש להבין גם את אובדן של קורה לאו

63. ראה פירוש הנציב לשמות לד, א; הקדמתו לשאלות דרב אחאי גאון, עמ' 8-9; אגרות הראייה, חלק א, עמ' קכ-קכח; שם, חלק ג, עמ' סוזח; אורות התורה, פרק יג; הרב מ. א. עמייאל, המידות לחקר halacha, חלק א, מבוא, עמ' קט-קיה; ר' צדוק הכהן, رسיסי לילה, עמ' 71; ועי' במאמרי הניל בהערה 39, עמ' 89, הערה 32, והתקסט הסמן לה; א, הכהן, "התלמוד הירושלמי וחכמת החן", מחנכים 6 (תשנ"ד) עמ' 52 ואילך.

64. אגרות הראייה, חלק א, עמ' קכו.

דווקא כעונש חיצוני, הבא לאחר החטא ובתגובה להטאה, אלא שהחטא והעונש במקורה זה חד הס⁵⁶, הווה אומר: אובדנו של קורח הינו אינה רנטית להחזקת העיקשת בעודה שהמציאות אינה הולמת אותה; חוסר ההסתגלות ואי ההסכמה וההסכמה לדרישות המציאות מביאה ישירות לאובדן.

כאמור, גישתו של קורח לא הייתה ראוייה בשעתה, אך בהחלט, היא, ולא אחרת, זו שתהא ראוייה לעתיד לבוא. האידיאות הבוסריות שמנחיל קורח לעולם תבואנה לכל מימוש, כשהעולם יהיה מסוגל לכך, וכשהשעה

⁵⁶. על פי גישה זו, אין לראות את העונש אך ורק כתגובה לחטא אלא כפועל יוצא מן החטא, ולמעשה, החטא הוא העונש והעונש הוא עצם החטא עצמו. כך כותב ר' צדוק הכהן, מחשבות חרוץ, עמ' 28: "יכול העונשין דה' יתברך אינים באים כמו עונשי מלך בשיר ודם שהוא דרך קנס מפני שעבר מצוותו, רק כמ"ש באבות שכר עברה עברה ורשעים תרדוף רעה, דהעבירה והרעה עצמה היא העונש הרודפו, כי מילא הרי נמשך אחר הרע, והרע דעתו הוא עצמו והוא העונש" (ור' גם שם עמ' 26 על דור המבול ואובדן). גישה זו עומדת ביסוד דבריו של הנביא ישעיה האומר לישראל: "כי אם עונונתיכם היו מבדילים בינייכם לבין אלקיים וחטאותיכם הסתרו פנים מכם משמעו" (ישעיה נט, ב). ההבדלה והסתורת הפנים אין עונש שבא לאחר החטא, אלא החטאים, ההבדלה והסתור הפנים חד הס, וחטאיהם הם הגורם המבדיל והמפריד בין ישראל לקב"ה, שאין לך עונש גדול מזה. כך אכן נתרפרש הפסוק גם לחז"ל (ראה סנהדרין טה, ב ושם ברש"י ובד רמ"ה). זהה גם גישת הרמב"ם בבאור עניין עולם הבא, לא כשכר או עונש על המעשים בעולם הזה, אלא כהשתקפות המצב הרוחני של האדם, שאליו הגיע בחיה עולם הזה. כך גם כותב הראב"ד בפירושו לספר יצירה, בבאור עניין הספרים של צדיקים, בינויים ורשעים, "זהם אותיות דנסמתחם עצמן שנעושים הצירופים על ידי מעשיהם באלו לחיים ואלו להיפך". וראה גם לקוטי מאמרם בתוך דברי סופרים לר' צדוק הכהן, עמ' 127-128, ועוד. על קו מחשבה זה מבוסס גם עיקרו של ספר נפש החיים. ראה שם בעicker שער ד', ואCMD"ל.

יעון לשוני יש בו גם כן כדי לאשש את רעיון הזיהוי של החטא עם העונש. כך מצינו שלאחר שקין הורג את הבל והקב"ה אומר לו: "ויעתה ארוור אתה מן האדמה אשר פצתה את פיה לחתת את דמי אחיך מידך. כי תעבוד את האדמה לא תוסיף תת כוחה לך נס וננד תהיה בארץ" (בראשית ד, י"ב), מגיב קין: "ויאמר קין אל ה' גדול עוני מנשוא" (שם, שם, יד). את הביטוי "גדול עוני מנשוא" יש שפירשו כאילו שואל קין בתמייה האם חטא גדול כל כך עדuai אפשר להקל בעונשו (ראה, למשל, רש"י, שם, שם חז"ל). אך יש שפרשו "עוני" במובן של "עונש". כך, למשל, פירש רד"ק, שם: "גדול עוני מנשוא – גדול עוני מלסבול אותו" וכך פרשו גם ראב"ע וגם חזקוני והביאו תימוכין לדבריהם מפסוקים שונים במקרא; רעיון זה בא לידי ביטוי גם בעניינו של קורח, על פי קו הפרשנות שמצוע במאמר זה. על עיונים לשוניים כפתחה להבנת תכנים פנימיים, ראה במאמרי: "על ההוראות המנוגדות של יחס'י ועל משמעותיו", שמעתין 99 (תש"י – כסלו תש"ז), עמ' 69 ואילך, שם, חוברת 101 (אייר – אלול תש"ז) בעמי 69 ואילך: "חסדים טובים וחסדים שאינם טובים".

תהיה ראה. באotta שעה תהיה "הלהקה כקורח" שכן אז תהלום גישתו יפה יפה את המיציאות המתוקנות. כך יש להבין את המובא בשם הארכ"י זיל אודות קורה, תוך שימוש דרשמי באמור בתהילים: "צדיק כתמר יפרח"⁶⁶, סופי תבוציו קרת, כפי שמביא משמו בעל עשרה מאמרות: "ויהאר"י זצ"ל דרש על קrho פסוק הצדיק כתמר יפרח" שכן שמו רשום בסופי תיבות אלה למד שבסוף תקון עולם גם הוא יתקון"⁶⁷. אין הכוונה רק לכך שהענשתו של קורה תיפסק בשעה מסוימת, מחתמת שהוא כבר נענה כל צורכו, אלא לכך שלבסוף, עם תיקון העולם, תתרבר גם האמת שבטייעונו של קורה, וממילא יבוא קורה לכל תיקון ולא יהיה כלל מקום להענישו.

ברוח זו דרש ר' צדוק הכהן את הפסוק "ובני קורה לא מתו"⁶⁸, באומרו: "והגם דעתך רשות (של מחלוקת קורה – ר. י.) מחלוקת לשם שמיים, שטען דכל העדה קדושים שאין ראוי להתנשאות, וזה אמת גמור מצד השגת העתיד להיות כמו שנאמר ולא ילמדו עוד איש את רעהו כי כולם ידעו אותו ולכך בני קורה ... לא מתו"⁶⁹. אכן, טענותיו של קורה – הנכונות כשלעצמנו, לא מתאימות היו בשעתו; אך הבנים – בני קורה – המהווים את חוליות הקישור שבין קורה, אבי הרעיון, לבין העתיד, שבו יבוא הרעיון לכל מימוש, הם הטוענים בצדק לביטול המדרגות ולהיסול ההבדלים, והם אשר שריהם בתהילים מ"ח, שהוא "שיר מזמור לבני קורה"⁷⁰, על האחדות שלאחר הפירוד⁷¹.

סיכום של דברים, בעניין טענת קורה, האמת המוחלטת שבה, הטעות שהיתה באמירת הדברים בשעתה ויישום האידיאולוגיה בעתיד, בא לידי ביטוי בשאלת הרטורית ובתשובה שנוטן לה ר' צדוק הכהן: "מה להכתב בכתב דברים בזואים שאמר קורה?! אבל באמת אינם דברים בזואים לגמרי, כי מה שאמר כל העדה כולם קדושים הוא בודאי אמת ... וטענה קורה וחשב שכן הוא תמיד כמו שהיה לעתיד וכבר הוא עתה כן, אבל באמת התגלות הזאת האמתי לא יהיה עד לעתיד ... ומשום זה נכתבו

66. תהילים צב, יג.

67. הרמ"ע מפANO, עשרה מאמרות, אם כל חי, חלק ג, סימן לד.

68. בדבר כו, יא.

69. רסיטי לילה, עמ' 102.

70. תהילים מה, א.

71. ראה הרב ח. י. הדרי, הניל בהערה 32, בעמ' פב, העירה 37.

דבריו בתורה"⁷². דבריו של קורח לא היו נכתבים בתורה – שהיא אמת, ואייננה כוללת בתוכה דברים שאינם אמת – אלמלא שיש בהם אמת עמוקה ומוחלטת, הממתינה לשעת התיקון העתידית, שאז לא יהיו דבריו של קורח אך ורק בגדר "אלו ואלו דברי אלקים חיימ" אלא אז תהיה גם "הלכה כקורח".

72. פרי צדיק, במדבר, עמ' 125 – 126.

אהרון הכהן – דרך חלופית בהנאה

בפרשת חקת מסתלק לעולמו אהרון הכהן הגדול, והוא הולך שמה כדרך שחי את כל חייו – בהשלמה, ללא מחהה לקיים אהוב שלום ורודף שלום גם בימי האחוריים. ובאמת, את מרבית חייו עשה אהרון ללא טרוניות בצל אח צער שעלה לגודלה. נעיין בפרשת חייו וננסת לעמוד על דמותו ועל דרכו המיחודת כמניג.

אנו מתודעים לראשונה אליו כאשר משה עומד להגיע אל בני ישראל במצרים ובפיו בשורת הגאולה (שמות ז, כז-לא). אהרון הכהן פוגש את אחיו החוזר למצרים, לא בקנאה על גודלו של אחיו, אלא מיד כשרוואה מחבקו ונושקו. וה' מעיד שאין זו העמדת פנים אלא יש כאן: "וראך ושםך בלבבו" (שם, טו). מי היה אהרון כאשר נודע לו שימושם להניג את בני ישראל ביציאתם למצרים? סופו מעיד על תחילתו. עומד להניג את בני ישראל למצרים רבות. מדרש במדבר זוכה אהרון לנبوאה עם משה ובludeו פעמים רבות. מדרש תנומא אף מסיק מדברי איש האלקים אל עלי (שמואל א' ב, כז-כח) "הנгла נגליתי אל בית אביך בהיותם למצרים לבית פרעה ובחר אותו מכל שבטי ישראל לי לכהן" שכל השנים הללו היה אהרון מתנבא לישראל למצרים.

הוא, שזכה בתפקיד הכהן הגדול, היחיד הנכנס פעם בשנה אל קדש הקדשים לכפר על חטאינו בני ישראל. החולק על זכותו לתפקיד זה, קורח-נענש עם עדתו בעונש מיוחד "וְאָס בְּרִיאָה יִבְרָא הֵי וּכְוֹי" (במדבר ט"ז). אהרון מיסד את מעמד הכהונה עם ישראל, ועל חשיבותם של הכהנים כמקרבי הקורבנות במקדש וכפרשני התורה ופוסקי הלכה אין מקום להרחיב את הדבר.

בספר שמות (ו,כג) מסופר שאהרון נשא לאשה את אחותו של נחשות בן עמינדב נשיא שבט יהודה, וודי היה ראוי לכך לא רק מצד יחוiso אלא גם מצד מעלה עצמו. קרובים אנו אם כן לומר, שאהרון זה היה כבר למצרים מנהיג את בני ישראל ובוודאי קווהшибחר להיות מובילים של בני ישראל אל הארץ המובטחת. והנה, כאשר נצבה תוחלתו ומתרבר לו כי משה אחיו הצעיר, נמצא ראוי ממנו לתפקיד חשוב זה, למרות שהוא

לא נתגדל בתוך עמו (משה הרי נתגדל על ידי בת פרעה ומסתבר שבילדותו ספג השפעה רבה באրמון המלך המצרי) ולמרות שהוא נשוי לבת יתרו, אין הוא כועס, אין הוא מתיישב בצד ומניה למשה לבצע את תפקידו, אלא הוא נגש לבצע את תפקיד המתורגמן שהוטל עליו על ידי ה', ומבצע אותו כהלכה (למרות שזהו לכארה תפקיד משני) שהרי בסוף דבריו נמסר לנו: "ויאמן העם" (שם ד, לא).

נעביר עתה לפרשה אחרת בתולדותיו של אהרון הכהן-היא פרשת חטא העגל (שמות לב). גם כאן יוכל לעמוד על תוכנותו של אהרון מتوزע השוואה להתנהגותו של משה. אהרון ככל הנראה מתנגד למעשייהם של ישראל אולם אין זו התנגדות חייתית בשל משה. במדרש תנומה נכתב (שמות כי תשא, יט) שלפני בני ישראל פנו אל אהרון בבקשת העשות להם אלהים פנו אל חור, בעלה של מרימות בבקשת דומה. חור סירב בכעס גדול, גער בישראל, ומتوزע כך קמו עליו והרגוהו. יתכן אולי שהתנהגותו הפיזנית של אהרון כלפי עשיית הפסל, הסיעע שנתן להם בארגון ולמי זהבי: חג לה' מחר). מקורה בפקוח נפש, ואין אהרון סבור כאן יהרג ואל יסיע. בודאי לפי פירושו של רש"י על פי מדרש תנומה שם, שככל מטרתו של אהרון הייתה לדחות את הקץ (אולי לא ירצו לתת את זהבם, חג מחר ועד אז כבר משה בא וכיו).

אנו נתקלים בדמונו של אדם, החותר למטרותיו בדרכי עקיפין ונמנע מהתנהשות חייתית. התנהגותו של אהרון בארץ הזה בולטות עוד יותר לעומת התנהגותו של משה. משה שומע את הקולות, רואה את המחולות ומיד משליך מידיו את לוחות הברית, הכתובים באכבע אלקים ושברים. ובהגיעו למחנה מיד "מי לה' אליו... והרגו איש את אחיו ואיש את רעהו ואיש את קרובו". זה באשר לתגובה משה כלפי ישראל, אולם הוא מוכן להתוכח גם עם ה': "ועתה אם תשא חטאכם; ואם אין מהני נא מספרק אשר כתבתת". משה התקיף איננו נרתע מהתנהשות חייתית כאשר נראה העניין מספיק חשוב.

מעשה שלישי שמתוכו אנסה לרדת לחקר דמותו של אהרון הוא מותם של שני בניו "בקרבתם לפני ה' וימותו" (ויקרא ט'). מותם של בני אהרון קורה באמצעות החגיגות של חנוכת המזבח. אהרון הכהן ובניו עומדים להתחילה לשרת בקודש. הם יהיו מסייעים לישראל לכפר על חטאיהם על ידי הקרבת קרבנות המקדש. הכהנים לעתיד ודאי מלאים שמחה והתרומות רוח לקראת משאות נפש זו, כשלפטע מتوزע השמחה – ניתן

אולי לומר מתוך עוזף שמחה, נוחת עליהם כרעם ביום בהיר מות נדע ואביהו. ואחרון, לכארורה יש לו מקום לתלונות על ה', המשבית שמחתו ושמחה העם בהרף עין, המשכלו משני בניו ביום אחד. ניתן רק לנחש מה הייתה תגונת משה למצו כזה אולם אני מעז לנחש ולומר שהוא לא היה משמח. ואחרון, מה הוא עושה? זאת אומר לנו הפסוק: "וַיֹּדֹם אֶחָרוֹן". שואל הרמב"ן במקום: לא שמענו שאמר משה, ממה נשתקת? ועונה: חזל לבכות. כלומר, אהרון לא התחיל להתלוין עקב השכל האIOS והשבת השמחה. הוא בכה ללא תלונות מתוך צער על מות שני בניו, אולם תלונות על ה' לא היו לו, ואז באו מילוטיו של משה: "בְּקָרְבֵּי אֱקָדֶשׁ וְעַל פְנֵי כָל הָעָם אֲכָבֶד", ואחרון שומע וambilig על צערו של אב שכול, ומשתקת. זהה איפה שתיקה כפולה, רועמת, הבלגה, גם על התלונות וגם על הצער, ללא התרסה, מתאימה יפה לדמות הפסיבית, המשלימה והמפנימה, בחינת (להבדיל) "וראך ושם בלביו".

עניין רביעי מתווכו משתקפת דמותו של אהרון, היא פרשת מי מריבה (במדבר, כ'). כאן כדאי לדקדק בפסוק: "וַיֹּלֶא הִי מִים לְעָדָה וַיַּקְהֵל עַל מֹשֶׁה וְעַל אֶחָרוֹן". אין לישראל מים, והם פונים בבקשת מים אל שני המנהיגים. אולם בפסוק הבא מריבה: "וַיַּרְבֵּה הָעָם עַם מֹשֶׁה". תובעים מים ממשה ומאהרון – משני המנהיגים, אולם עם משה מגיעים לידי מריבה. ה' מתערב, פונה למשה, מורה לו ליטול את המטה וללכט אל הסלע עם אהרון ולתת לישראל מים. משה, כנראה עדין כועס (לפי פרוש הרמב"ס) אומר: "שְׁמַעוּ נָא וְכוּ". לאחר שהעם מרווה צמאונו, ה' פונה שוב אל משה ואל אהרון: "יִעַן לְאַהֲרֹן וְכֹו". לאחר שהעם מרווה צמאונו, ה' פונה את בני ישראל וכוכו". מתוך התנהוגותם של שני האישים בולטים שוב הבדלי האופי שלהם. משה רב, כועס, מכח. אהרון שותק. תאמרו: מה היה לו לומר? בהחלט היה. שהרי זה עתה קיבל אהרון עונש על דבר שלא עשה. משה כעס, הוא רב עם ישראל, הוא הכה בסלע (במקום לדבר) מודיע זה נענש אהרון? טוביה חטא וזיגוד מגיד?! כאן שוב באה לידי בטוי תוכנה בולטות של אהרון-קבלת הדין. תוכנה נוספת-הוא אינו מתוכת, הוא מעביר על מידותיו.

למעשה, על תלדות חייו של אהרון מרחפת השאלה הגדולה: מדוע זכה משה להנהיג את ישראל אל החירות? הרי אהרון הוא בכור, נביא, מיסד הכהונה, ומפני מה לא נמצא ראוי? כבר עמדנו על הבדל גדול בתוכנותם של שני האחים, ואף ר' א' בנו של ר' יוסי הגלילי בדין אודות

תכוונתו האידאלית של השופט, מבديل בין תוכנותו של משה "יקוב הדין את ההר" לבין זו של אהרן "אהוב שלום ורודף שלום ומשים שלום בין אדם לחבריו" (סנהדרין ז'). ר"א מסמיך את דבריו לפוסק מלאכי (ב,ג): "תורת אמת הייתה בפיו ועולה לא נמצא בשפטיו בשלום ובמיושר הלא עתי ורבים השיב מעoon". הפרק מדבר אודות דמותו האידאלית של הכהן, לעומת התנהוגות העגומה של הכהנים בני דורו של מלאכי. ר"א כנראה סבור, שמתוך שהפסוקים מזכירים את הברית בין הכהן לה' (שם פסוקים ז,ה,ח) ניתן ליחס את תוכנות הכהן האידאלי לכהן הראשוני לאהרן. אם כן נמצא שבמקומות שם משה כועס, שם אהרן מרגיע, במקום שם משה שובר-אהרן מתקנו, במקום שם משה עומד על הדינ-אחיו נוטה לפנים ממנו. במאמר מוסגר: בזאת יتبאר סופו של הפסוק בתהילים (קל"ג,ב) "זקן אהרן שיורד על פי מידותיו" רמז לכך שבמידות הנהגה עסק פסוק זה. ועל פי מידותיו אפשר לפרש: מעבר למידות-בחינת לפנים משורת הדין.

המשימה שעמדה לפני מנהיגים של ישראל במדבר הייתה קשה מאד. היה עליו ליטול משועבדים ולהפכם לעם סגולה. מתחילה היה צריך בתהlixir מהיר, שהרי אילמלי חטאו במרגלים היו נכנסים לארץ ישראל תוך מספר שבועות. תהליך כה מהיר של שניי אין אפשרות לעשותו בדרכו של אהרן. אין פנאי לעגל פיניות או לישר זויות, צריך לשבור. لكن בחר ה' במשה, שאישיותו התקיפה אכן מכשירה אותו לשבור הרגלים ישנים ולהקנות חדשים.

אולם יש עוד גורמים המסייעים למשה לפעול בתחום התקיפות, כי יש לזכור, גם התקיף בוחר לעיתים בדרך עקייה. משה גדל בבית פרעה. מנהגי הישראלים במצרים אינם מוטבעים בנפשו. כאשר עתה נדרש משה לעקור הרגלים אלה, קל לו לבצע זאת באשר אין אלה הרגליו. הם כעבדים נתגדלו ואילו הוא נתגדל בבית-מלךות, כבן חורין. ובזאת יتبאר כיצד מגיב משה כאשר לראשונה הוא רואה מצרי מכח איש עברי מהחיו (שמות ב, י"ב). תגובתו היא תגובה של בן חורין. אין הוא מזעיק את המmonoה של המשגית המצרי, אין הוא קורא לעזרה, הוא מכח את המצרי. אהרן, לעומתו, ודאי קשור גם הוא בהרגלי-עובד, ולכן ודאי מתקשה היה לשרש הרגלים אלה. ביעור הרגלי עבדות ודאי לא נתבצע במלים בלבד אלא גם בדוגמה אישית. וראינו כבר כמה דוגמאות

להתנהגות בן חורין, שמשה רבינו הפגין, דוגמאות שאחרוון, קרוב לוודאי מתקשה היה לתת כמותנו.

העולה מדברינו עד עתה הוא, שאחרוון הכהן בעל אישיות הנוטה להשיג מטרות בדרכי נועם, כגון "אבניים שחקו מים" בעודו שמשה התקיף מיגר מטרות אלה במאבק ובכח בחינת "פטיש יפוץ סלע". אחרוון שיך ל"מסד" הישראלי במצרים, ומתווך כך רגיל במנהגיהם, ואלו משה חיצוני, אפילו לצורך ההצלחה איננו מגיע מצרים אלא מבחוץ למגרי, מדין.

במאמר מוסגר, אפשר אף לציין, את אשתו של משה, כושית-או לפחות זורה, גיורת לעומת אשתו של אהרון שהיא אחותו של נשיא שבט יהודה. יהא זה בטוי נוספת לעמדתו של משה כאיש חיצוני למסד הישראלי הקיים, עובדה שמשמעות לו בביצוע המהפכה בחיה העם.

אכן, לצורך מהפה נזקקים לאדם מבחוץ. דומני, שתקופה דומה עבר עם ישראל, עם חורבן בית שני. בטלו הקרבות למשך תקופה, הסנהדרין שি�שבה בלשכת הגזית גلتה, דיני טומאה וטהרה שכח נחשו עד אז, איבדו את חשיבותם המעשית כמעט לחלוtin, כל המצוות שהיו הקשורות לבית המקדש ולירושלים בטלו, כגון עליה לרגל, בכורים, קרבן يوم הכפורים ועוד. היה צורך בתקופה זו לנקת תכניות חדשות בכלים ישנים, לשבור הרגלים ישנים ודפויסי מחשבה ותיקים. המתאים ביותר לצורך תפקיד זה נמצא רבן יוחנן בן זכאי. הוא מגיח מתווך אלמוניות לבנות את יבנה כבית מקדש מעט, קונה לעצמו בתפקיד זה, שם עולם, ובסינוו את מלאכתו הוא איננו משאיר אחריו שושלת אלא נעלם לחלוtin. יתכן אף, שעוד בחיי החזיר את הנהנזה בבית המדרש דיבנה בבית ההל ופרש הצד מה "במה" כשרק פועל מעיד על חשיבות מעשיו שהרי שם ביכנה נתמסדה תורה שבعل פה בדברי חז"ל: מיום שחרב בית המקדש אין לו לקדוש ברוך הוא בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד.

אנחנו רואים שלתקיף מהפני יש צורך באדם מן החוץ, שלא שיך למסד ולכך לא נסודה יבנה על ידי המנהיגות הטבעית דאו, דהיינו בית ההל, אלא הם הגיעו כבר אל המוכן — לאחר השינויים הגדולים, והשכילה לבצר ולשמור את הדרך החדשה שנשללה על ידי רבי יוחנן בן זכאי. ובמהלך לאחר — מסוף ימי בית שני למועד — נראה אכן שאחרוון וቤתו בדיקת תפקיד זה נועד. הם מיסדים שושלת כוהנים גדולים,

שתי קידוחים בדברי ה' למשה (במדבר כז, כא): "על פיו יצאו ועל פיו יבואו הוא וכל בני ישראל איתו וכל העדה." ("הוא" כנראה יהושוע). תפקידם של הכהנים לאחר המהפק, לשמר את תוצאותיו ולבסס אותן, ולצורך זה תוכנותיו של אהרון מתאימות ביותר, שהרי זהו תהיליך לדורות, וכי לנו בעל אורך רוח וסבלנות כאחxon, איש מקשור לממסד, מכיר נפשם של ישראל, ויודע להגיע לכל אחד בדרך מתאימה לו.

ובאמת, בעלי הנהגה ומידות שונות הם שני בני עמרם. במקום שמשה מוכן ל"קרב" שם אחיו מחשש שלום. כאשר משה תוקף, אהרון סר הצדקה. בשעה שמשה כועס-אהרון מבלייג.

היה, אולי מקום לחשוב, שני גוזדי אופי אלה יגרמו לחיכוכים בין השניים, ולא היא. שני האנשים נבחרו על ידי ה' לעבוד צוות, ומתוך כך, ההבדלים ביניהם דוקא עוזרו להם במלוי תפקידם, כי במקומות שנדרשו תוכנות מסוימות פעיל משה ובמקומות בו נדרש תוכנות אחרות פעיל אהרון. השלמה כזו היא אפשרית במקום בו פעילים שניים לקראת מטרה משותפת, ומתוך הבנה בסיסית שנחוץ שתפקידו פעולה, בחינת הנאמר בעמוס פרק ג: "הילכו שניים יחדיו" – היכולים שניים ללכת יחד באותה דרך – לקראת אותה מטרה? "בלתי אם נועדו" – רק אם הם מתוודים ומתייעצים אכן יכולים ללכת יחדיו. גם ה' מתייחס אליהם כלל צוות בעל תפקיד משותף ואחריות משותפת. ובזאת יתבהיר מדוע למרות שבמי מריבה לא כוארה חטא משה נעשו שניהם, שהרי אהרון מחובטו להשלים את משה, ואם כעס זה, לא היה במקומו, צריך היה אהרון לפעול בדרך כדי למנועו. מתוך שהניח למשה את הזירה, פעיל משה כפי שפועל, כבodo של ה' לא נתقدس, והוצאות כולו נכשל.

ברור שambilו שני האחים, האיש עליו הוטל התפקיד של פישור על מנת לשומר על תפקוד הרמוני הוא אהרון, שהרי הוא מוכשר לכך מפאת תוכנות נפשו. ומעתה תובנו פתיחתו של פרק קליג בתהילים שצוטט לעיל: "הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד" – אלו משה ואהרון (תנחותמא). אולם מי הוא שאחראי לכך שכך אכן היה? בפסוק הבא: "כשמנון הטוב וככוי" – אהרון הוא האיש.

נסכם את דברינו: שני בניים לו לעمرם, ודרךם בעולם שונה, אולי אפילו הפוכה. אולם מטרתם משותפת. שניהם נבחרו להניג את ישראל ביציאה ממצרים ובכניסתם הארץ, מתוך מגמה כי מתוך מטרה משותפת זו, ישכילו, לא רק להתגבר על חילוקי הדעות והאופי שביניהם אלא אף

ינצלו הבדלים אלה לקדם את ענינם. ואכן, מتوز שאר רוח כך פועלו, והצליחו להביא את עם ישראל עד גבול ארץ ישראל תוך שינוי באורה חייו, מוכן עתה להשלים את הפיכתו מעם עבדים עם בני חורין עם התישבותו בארץ.

הרבי אפרים עפגין

על מהות השמן

שמן נזכר לראשונה בספר בראשית (כ"ח, י"ח) יעקב אבינו מתעורר בוקר והנה חלום, "וישכם יעקב בוקר ויקח את האבן אשר שם בראשתיו וישם אותה מצבה, ויצק שמן על ראשה" שואל המדרש (פרשה ס"ט, ח') מניין היה ליעקב אבינו שמן?. עונה המדרש – שופע לו מן השמים כמלא פי הפך.

נס היה ליעקב אבינו ששפע לו שמן מון השמים, בולט כאן הביטוי שופע המקום הראשון שמו זכר שמן בתורה הוא מתגלה לנו כשפע, מבורך מצויה בו ברכה זאת אומרת שזו היא מהותו ואומנם במקומות רבים בתנ"ך אנו רואים שהשמן זית מופיע בהקשר nisi.

שמן המשחה שמשח משה רבנו את כל המשכן עליו אמר ר' יהודה (הוריות י"א) כמה נסים נעשו בו מתחילה ועד סוף תחלתו לא היה אלא שנים עשר לוגין וכוכי ובו נושא משכן וכליו ואהרן ובניו כל שבעת ימי המלואים ובו נושא כהנים גדולים ומלכים... והוא שמן קיים לעתיד לבוא שנאמר שמן משחת קדש יהיה זה לי לדורותיכם.

מקור נוסף (מלבים ב' ד') "זואה אחת מנשי בני הנביאים צעה אל אליהו אמר, עבדך אישי מת, ואתה ידעת כי עבדך היה ירא את ה' וכוכי. ויאמר אליה אליהו מה עשה לך, הגידי לי מה יש לך בבית, ותאמר אין לשפחתך כל בבית כי אם אסוך שמן (אסוך ב כל קטון של שמן). ויהי כמלאת הכלים ותאמר אל בנה הגישה אליו כל ויאמר אליה אין עוד כל ויעמוד השמן".

רש"י – ויעמוד השמן **מלבוא עד**. פירוש נוסף עפ"י (מדרש רבה לח') **הוקיר השמן**, מהריזיו על אתר שואל לכוארה אחר שנטקיימה ברכבת הנביא היה לה לשלם החוב שלא יקח הנושא את בניה לעבדים ולמה באת אליו עוד פעם!.

אלא שנתחדר לה דבר כמו "ויעמוד השמן" ולא אמר ויפסוק או ויעדר השמן, על כן דרש ויעמוד – שהיתה לו עמידה אחר שנפל, שהיה מכך השמן בזול ועתה נתפרק והבינה שנעשה כן על ידי הנביא למען,

ובאת לשאול איך תעשה אם תמתין עוד שיתיקר או תמכור מיד, ועל שאלה זו ענה לה הנביה "לכי מכרי את נשיך ואת ובנייך תחיי בנותך, אמר המזרש הברכה האחורה הייתה גדולה מן הראשונה ואת ובנייך תחיי בנותך – עד שיחיו המתים שבפעם השניה ברכה בתחית המתים וחיה עולם, והברכה הראשונה לא הייתה כי אם בענייני ממון, וכל דרישות אלו לראיה מהו השכר בהקבלת פni צדיק, בגלל שהלה פעם שנייה לראות פni צדיק זכתה שנעשה נס בשמן לא רק ששפע והתברך לשעתו אלא הובטח לה שהshanן יהיה שופע ומתרברך לעתיד עד תחית המתים.

כותב הזוהר הקדוש (ח"א פ"ח) על הפסוק "אין לשפחתך כל בבית, כי אם אסוך שמן" "אמר לה ניחמותני, עכשו שיש לך שמן זה הוא אתר לאשתכחא בית ברבאנו, מנלו? דכתיב כשם הטוב על הראש יורץ על הזקן זקן אהרון". רואים אנו בצורה ברורה ביותר שהזוהר מפרש שהshanן זהו דבר שמצויה בו ברכה.

ראייתו של הזוהר מתחלים קל"ג על מנת להבין את הראייה נביא את המזמור במלואו "שיר המעלות לדוד הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד כשם הטוב על הראש יורץ על הזקן זקן אהרון שיורד על פי מידותיו, כתל חרמון שיורד על הררי ציון כי שם צוה ה' את הברכה חיים עד העולם" מי הם האחים המוזכרים במזמור? על זה עונה המדרש מדובר על משה ואהרן, מודיע נזקק הכתוב לומר לנו שטוב ונעים שבת אחים גם יחד?.

הगמ' (הוריות י"ב ע"א)...משה רבו יצחק שמן על ראש אהרון אך השמן לא נשרך רק על הראש ורישי עיניו, אלא יורץ גם על הזקן ושתי טיפות שמן נטפו על הזקן, וכמ"ן שתי טיפות מרגליות היו תלויות לאהרן בזקנו, אמר רב פפא כשהוא מספר עולות ויושבות לו בעיקר זקנו, ועל דבר זה היה משה דואג חלה דעתו שמא לא משח את אהרון כמצווה וחס ושלום מעל בשמן המשחה, יצתה בת קול ואמרה "כשם הטוב כתל חרמון" מה תל חרמון אין בו מעילה, אף שמן המשחה שבזקן אהרון אין בו מעילה.

הבן איש חי בספרו בן יהודע על ההוריות מקשה מה שייכות יש למעילה בטל כדי שנדמה את שמן המשחה אליו? ולמה תפס טל יאמר גשם או מי נהרות? מתרץ: ידוע שהטל נוטף ויורד מן האדים שעולים מן הארץ וכשייעלו למעלה יורץ מהם טל, וידוע מש' בגמרא קרכע בהמק' קודש היא עד התהום ולכך איقا טעמא למימר שהטל היורד מן קרכע

בஹ"ק ימעלו בהם כי קודש הם אך אין חשש מעילה וננהנים העולם מאותו הטל היורד מן האדים שעולמים מקרקע הר הבית כולם, והנה מצינו בזוה"ק, ובמדרש שארז"ל חרמוני – זה הר סיני, מה חרמוני זה כל טובו בתוכו כך הר סיני, וכוי ולפ"ז גם בהמ"ק יקרא חרמוני דטובו גנוו בתוכו, ולזה אמר מה טל חרמוני הוא טל היורד מן האדים העולמים מהר הבית כולם שנקרא חרמוני אין בו מעילה אף שמן שבזקן אהרון אין בו מעילה.

ועדיין היה אהרון דואג שמה משה לא מעל אבל אני מעלתاي שנפל עלי מן השמן במקום שאין ראוי למשיחה (רש"י), יצתה בת קול ואמרה "הנה מה טוב ומה נעים שבת אחיכם גם ייחד" מה משה לא מעל אף אתה לא מעלהה, חן משה והן אהרון צדיקים ונטיפת השמן על הזקן זהו שפע שיש בשמן וסימן ברכה, והוא אשר אמר דוד המלך "כשמנן הטוב על הראש" – מושחים את השמן רק על הראש (כמיין כי) וכיוון שבמהותנו הוא טוב "יורד על הזקן זקן אהרון" ועד היכן יורדים על פי מידותינו, ומה הם מידותינו של אהרון, הכוונה לבגדיו של אהרון וכי שם צוה ה' הצוארון, וכל זה דומה לטל חרמוני שיורד על הררי ציון כי שם צוה ה' את הברכה, הטל אומנם יורדים בחרמוני שהוא הר גבוה מאד אבל ממש ממשיך הטל לרדת על הררי ציון שם הרים נמכרים מהר חרמוני, הקב"ה מורייד את הטל בחרמוני לא בגלל שהחרמוני זוקק לטל, אלא משום שהקב"ה רוצה שבസופו של דבר יגיע לירושלים כי שם צוה ה' את הברכה חיים עד העולם.

דוד המלך אומר לנו שמקום הברכה מקום השפע בירושלים וזאת למה?.

המשנה ביוםא (כ"ג ע"ב) אבן הייתה שם מימות נביים הראשונים ושתייה הייתה נקראות, שנייה – מלשון יסוד.

הגמי על משנה זו (נ"ד ע"ב) תנא שממנה הושתת העולם ולכאורה אם אבן זו מימות נביים הראשונים בשם שמואל ודוד, אם כן כיצד אפשר לומר שמן הושתת העולם?.

על כך עונה בעל תפארת ישראל בפירושו על המשנה אומנם כן ממנה הושתת העולם אך אבן זו **התגלתה** רק בימי נביים הראשונים ולפני כן פשוט לא ראו אותה, ישנה מחלוקת בגמי מהיכן נברא העולם **"רבי אליעזר** אומר עולם באמצעות נברא שנאמר "בצקת עפר למוחך ורגבים ידובקו" (איוב ל"ח).

רבי יושע אומר עלם מן הצדדין נברא שנאמר "כי שלג יאמיר הוא ארץ וגשם מطر וגשם מטרות עוזו" (איוב ל"ז).

רבי יצחק נפחא אמר ابن ירחה הקב"ה בים וממנו נשחת העולם שנאמר "על מה אדניהם הטבעו או מי ירחה ابن פנתה" (איוב ל"ח).

חכמים אומרים מציון נברא שנאמר "מזמור לאסף א – ל אלוקים ה'", ואמר "מציון מכלל יופי" ממנו מכלל יופיו של העולם.

רש"י – ציון נבראת תחילתה וסבירתה נדבקו רגבים עד סוף העולם מכל צד, ובעיר ציוון עצמה נמצאת ابن היסוד של העולם שמןנה נדבקו רגבים רגבים עד סוף העולם, (ראה בהרחבהمامר עומד אחר כתלנו של מועיר הרב ישעיהו הדרי שליט"א), מכל האמור ברור לנו מדוע דוד המלך כותב על ירושלים "כי שם צוה ה' את הברכה" משום שהוא המקום שמןנו התחליל השפע הראשוני לכל העולם, הרבוי הראשוני ממש מציון התפשת ונברא כל העולם שלנו.

בהקדמה בספר הזהור עם פירוש הסולם (עמ' ח', אות י"א) מצינו הסבר לבריאת העולם ושם הוא כותב שעולמנו הגשמי נברא מעולם רוחני, וכי צד ע"י האצלה של רוחני נעלם, ממנו התחלו להשתלשל עולמות, עולם האצליל לעולם הבא אחורי עד שבנקודה מסוימת, הרוחני התגשם ונעשה עולם גשמי, והוא נקודה הנושקת בין עולם גשם לרוח, היא ابن השთיה, וזהו מקום קודש הקודשים, זהו מקום מעלה המקומות, ומאבן זו התחליל העולם הגשמי להטפשת, להתרבות, ולכאן היא מקור הברכה מקור השפע, ממש התחליל השפע והריבוי בעולם, וכעת ברור לנו מודיע לא אמר אדם צר לי המקום שאלו בירושלים, וכן עמדים צפופים ומשתחוים רוחניים, שהרי במקום רגילה טריוטריה רגילה שלוטים בה חוקי הטבע, שבשתח של איקס מטרים נכנים בו מספר מסוימים של אנשים ולא יותר, אבל בהר הבית במקום קדוש זה, אמן מקום גשמי אבל נושק לעולם רוחני שם הכללים שונים לא ידועים לנו על טבעיים.

ולכן ארון הברית שהיה מונח בקודש הקודשים (מגילה י' ע"ב).

אי"ר לוי דבר זה מסורת בידינו מאבותינו מקומות ארון איינו מן המידה, תניא נמי הכי ארון שעשה משה יש לו 10 אמות לכל רוח, וכתיב (מלכים א', ו') "ולפני הדבר עשרים אמה אורך וכתיב "כנף הכרוב האחד עשר אמות, וכנף הכרוב האחד עשר אמות" ארון גופיה היכא הוה קאי? אלא

לאו שמע מינה בנס היה עומד, (רש"י – נמצא שארון אינו ממעט כלום ממוקם קודש הקודשים).

זית – מוזכר פעמיים ראשונה בתורה בפרשת נח (ח' י"א).

"וַיַּתְבֹּא אֲלֵיו הַיּוֹנָה לְעֵת עֶרֶב וַהֲנֵה עַלְהָ זִית טֻרֶף בְּפִיה וַיַּדַּע נָח כִּי קָלוֹן הַמִּים מִלְּעָלָה הָאָרֶץ".

שאלת השאלה האם מקרי הוא שהיונה הביאה דזוקה את עלה הזית, או אולי יש בה רמז לדבר מסוים, או אף יותר מזה?.

וכן כיצד הצליחה היונה למצואו אותו הרי נאמר בפסוק במפורש – "וַיִּמְחַת אֶת כָּל הַיקּוּם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאָדָמָה" (בראשית ז', כ"ג).

ובפרק י' פסוק י"ג – "וַיַּהֲנֹן מְשַׁחִיתָם אֶת הָאָרֶץ" רש"י – אף ג' טפחים של עומק המחרישה נמוחו וננטשו.

לפנינו שסביר לשאלה זו נצטט מדרש המראה לנו עד היכן היה גודל חטא דור המבול, מדרש הרבה סוף ספר בראשית (כ"ח, ח').

"רבי לוליאני בר טברין בשם רבי יצחק אמר אף הארץ זינתה, היו זורעין לה חטין והיא מפקה זוניין, אילין זונייא רבה, מן דרא דמלוא איןון".

מתנות כהונת – בשם העורך זוניין בגרעינין שchorות הנמצאים בין החטאים.

רש"י – עושים ממנו פט בארץ אשכנז, והוא מין חטין, ולכך נקרא זוניין ע"ש ותזונה הארץ.

מדרשי רביה פרשת אמרור (לי"א י') דין מודיע נבחר שמן הזית להדלקה?

תני ר' חייא שמן זית ולא שמן שומশמין ולא שמן אגוזים ולא שמן צנוניות ולא שמן שקדים, אלא שמן זית דמויתך, אמר רבי אבון: משל מלך שמרדו בו לגינויו ולגיוון אחד לא מריד בו, אמר המלך אותו לגיוון שלא מריד بي ממנו יעשו דוכסין ואייפרclin ואיסטרליטין, כד אמר הקב"ה הזית הזה הביא אורחה לעולם בימי נת, הה"ד (בראשית ח') ותבא אליו היונה לעת ערב והנה עלה זית טרף בפיה.

חדש הרדייל (כ"ג) – נתבאר במשל מי הוא זה שלא מריד, הזית, ואפשר רמזו למיש' בירושלים כלאים, ובשות' ט' מזמור קכ"ח, **שהזית איןו מקבל הרכבה** וזהו לא מריד, בדור המבול הרכיבו ושינו סדרי

בריהה אף בעלי חיים וצמחיים, והזיות שאינו מקבל הרכבה נשאר בהויתנו כרצון וסדר תחלה, ولكن נתגלו על ידו אורה בימי נח, ולדורות.

יפה תואר – משומש שהזית לא קלקל דרכיו לפני המבול ולכן נבחר שמנת.

הזית הביא אורה לעולם עפ"י מהריז'ו האיר עיני נח ובניו, כמ"ש וידע נח כי קלו המים, וזה היה ע"י שהביאה היונה עלה זית.

הכלי יקר: על הפסוק "וַתָּבֹא אֲלֵיכֶם הַיּוֹנָה לְעֵת עֶרֶב" שואל מדוע התורה מדגישה שהיונה באה לעת ערב וכי מה זה משנה לנו אם בערב היא באה ובבוקר היא שבה, או להיפך?.

וכפי הנראה שהביאה אליו עלה זית להוציא מהם אורה, אשר לעת ערב דока צריכין אליו, כי למד "צחר" הינו חלון קשה; בלילה מי יאיר לו: על כן פירש בחזקוני "צחר" לשון יצחר שהיה מدلיק שמן בלילה, וביום נכנס האור דרך חלון התיבה כמ"ש "וַיַּפְתַּח נָח אֶת חַלּוֹן הַתִּיבָּה אֲשֶׁר עָשָׂה" וראיה לדברים אלה מה שמסיק במדרש תנחותם וביקורת פרשת תצוה על הפסוק "עִינֵּיךְ יוֹニִים" מה היונה הביאה אורה לעולם, כך אתם הביאו שמן זית והדליקו לפני, וקשה מנה ליה לבעל המדרש שהיונה הביאה אורה לעולם, וכי צד זאת מהפסוק "זהנה עלה זית טרף בפיה".

אלא ודאי שלמד זאת ממה שנאמר בפסוק "לְעֵת עֶרֶב" דока, בכך שנח קיבל זית לפני הלילה יכתוש אותו יכין ממנו שמן ויאיר בו בלילה את התיבה.

משיק המדרש ועונה על השאלה מהיכן לקחה היונה את עלה הזית.

ר' אבא בר כהנא אמר מהר המשחת הביאתו.

ר' לוי אמר משבושא (זמורות) ארץ ישראל הביאתו.

ר' ברכיה אמר שעורי גן עדן נפתחו לה ומשם הביאתו.

אמר ליה ר' איבר אלו מגן עדן הביאתו, לא היה לה דבר מעולה יותר להביא כמו קנמון ובלסמן, אלא רמזו רמזו לו ואמרה מריה נח מר מזה מתחת ידו של הקב"ה, ולא מtopic מידך.

הגמ' במסכת מנחות קי"ג מביאה שתי דעות האם היה מבול בארץ ישראל או לא.

דעה ראשונה: המבול ירד בעולם כולו ובארץ ישראל לא ירד מבול

ממש, רוצה לומר גשם של זעם לא ירד, אלא ירד סביבות ארץ ישראל ומכל הארץ שמסביב נשפכו המים לתוכן ארץ ישראל, וכך נוצר מצב שהאדם והחי מתו וטבעו במים, אבל לא הייתה כליה כללית וכלו היה מהICON למצוא את עלה הזית.

דעה שנייה: מבול לא ירד בארץ ישראל, (וגם מים לא נשפכו לארץ ישראל) אם כן כיצד מתו האנשים וכיו? תשובה לדבר הרוי מי המבול היו מים רותחים, ומים רותחים אלו ירדו בכל העולם כולם ובארץ ישראל לא היה כלל מים אך האדים של מי המבול חם נתפשו גם בארץ ישראל ומאדים אלו מתו האנשים והחי.

לאור האמור ברור לנו כיצד הייתה אפשרות מעשית למציאת עלה הזית ואת עלה הזית מצאה הионаה בארץ ישראל ולא רק שם אלא בהר המשחה אותו הר שנמצא בציון, מתבקש לומר שהתורה רומזת כשם שביריאת העולם החלה מאבן השתייה שבירושלים, וכן בשורת חידוש העולם לאחר המבול יוצאת דוקא מהר המשחה שבציוון ומה שבבר עולם מחודש מותוקן, הוא עלה הזית אותו זית שלא בגדי בקב"ה בדור המבול ונשאר בשלום עם הקב"ה, לא קלקל את דרכיו כשאר האדם الحي והצומח, אלא נשאר בעולם כבריאתו ולא שנה מיעודה מאותו טبع שהטבע בו הקב"ה لكن קיבל שכר כפול הביא אורחה לעולם בימי נח, בן למד"א שהAIR את התيبة ובין למד"א שהAIR עני נח על ידי שבר לו ולישובים בתבה שהחרוב פסק, המבול פסק, אפשר לצאת, ישנו שלום בין הקב"ה לעולמו, ומתברר לנו **שמל השлом יונה ועלה זית בפיו דוקא**, כי מה שמסמל את השלום בעולם הוא עלה הזית, אותו זית שנשאר קשור בטבורו לה תמיד גם כאשר העולם התנתק מהקב"ה, ומשום לכך זכה הזית לשימושו בו להרבה מאד שימושים, בשמן זית מושחים מלכים, כהנים גדולים, מדליקים בו את נרות המנורה במקדש, וכן את נרות החנוכה, והנס בחג החנוכה היה דוקא בשמן (שם משומאל) להורות שהגיעו למקור הברכה, שמשם יוצאת ברכה לעולם וכן מברכים חתן וכלה "בניך כתילי זתים סביב לשולחן" כשם שזתיים עומדים ביופים כל ימות השנה, וכן בינו של האדם לא יכהה לעולם מראית פניהם.

וכן יהיו תמיד סביב לשולחן ולא חילתה סביב שולחן אחר, וזהו מהותו של עץ הזית שאין עליו נובלים, ואין נושרים ממנו אלא תמיד יrokim, תמיד חיים מחוברים בטבורם לעץ כמו עץ הזית שנשאר קשור ומוחבר בטבורו לבורא העולם.

א. בז'יעקב

"אורח חיים למעלה למשכיל למן سور משאול מטה"

משל טו, כד.

"ואמר חזקיה א"ר ירמיה משום דשב"י:

ראיתי בני עלייה והן מונטין..."

סוכה מה, ב.

"להודיעך כהו דרי יענקב"

סוכה ד, ב.

מעליון בקדושים

א. אורח חיים — למעלה,
למשכיל על דברי אלוקים⁽¹⁾.
והנוטר בירושלים
קדוש יאמר לו —^(1*)
מעלה בקדושים...⁽²⁾

ב. ויחלום והנה סלם,
ומלאכי אלוקים עולים, ויורדים.⁽³⁾
וענקב — איש תפ⁽⁴⁾
עליה
ואין מוריין.⁽⁵⁾

ג. וניהי בנסוא הארון,
בקול יעקב — יושב אהלים,
וטורתו, לשמה —
מושאת נושאיה
ומגדלו ומרוממתו.⁽⁶⁾

(1) עי משל טו, כ.

* (1*) ישעיהו ד, ג.

(2) עפ"י ברכות כח, א ועד.

(3) בראשית כח, יב.

(4) שם כה, כז.

(5) עי רמב"ן תהוי ויצא.

ד. וּמִפְתְּחִים הַעֲמִידִים בָּעֵזֶר,
פְּשָׁחִיו שׂוֹמְעִים –
אָדָם פִּי יְקָרֵיב מִפְּסָם,
גַּרְבָּנו לְהִי –⁷⁾
עַלְהָ פְּלִיל.

ה. וּבְהַעֲלוֹתוֹ אֶת הַנְּרוֹת,
אֶל מַול פָּנֵי הַמִּנְרוֹת,⁸⁾
וּבְנִיו כְּשַׁתִּילִי זִוְתִּים,⁹⁾
עַד שְׁתַתְהָא שְׁלַמְבָטָם –
עַוְלָה מִאָלִילָה.¹⁰⁾

ו. וְאֶל הַקּוֹדֵשׁ – פְּנִימָה,
זָר לֹא יָקַרְבָּ¹¹⁾
אֲשֶׁר לֹא יָקָרָא.¹²⁾
פִּי טֻוב אָמַר לְךָ עַלְהָ הַנָּהָה,¹³⁾
וְגַם הַגְּפֵשׁ – לֹא תִּמְלָא...¹⁴⁾.

ז. בְּאֶחָבָת גָּאוֹן יַעֲקֹב –¹⁵⁾
תְּשִׁיטָתוֹ בְּרִכּוֹת לְעֵד.¹⁶⁾
וּבְבָנָיו עָזִי עֵד –
בֵּית-אָל יְקוּם יַעֲקֹב,
וְיַעֲלָה.¹⁷⁾

6) אבות ו, א.

7) ויקרא א, ב.

8) עפ"י במדבר ח, ב.

9) תהילים קכח, ג.

10) ריש"י במדבר שם.

11) במדבר יח, ד.

12) אסתר ד, יא.

13) משלי כה, ג.

14) קהילת ו, ז.

15) עפ"י תהילים מו, ה.

16) תהילים כא, ז.

17) עפ"י בראשית לה, ג.

נדבי תפילה

ר' ראובן גורביץ / תפילה העמידה – למה דוקא שמונה עשרה?
הרב טוביה ליפשיץ / הנרות הללו
הרב אליעזר מאיר / החנוך לתפלה – במשמעות יסודות האמונה

איש מציון / ערגת

ר' ראובן גורביין

תפילת העמידה – למה דוקא שמונה עשרה?

הקדמה

חו"ל תקנו לנו י"ח ברכות בתפילת העמידה. שואל התנחותמא בפרשת וירא א: "ילמדנו רבנו כמה ברכות מתפלל אדם בכל יום? כך שננו רבותנו בכל יום מתפלל אדם שמונה-עשרה. ולמה שמונה-עשרה?".

על זה שואל ה-"יפה תואר" (בר"ר סט, ז): "צ"ע מה צריך לתת טעם אל מנין הברכות, כי המניין בכל מקום נמשך אל הנושאים ובודאי שמן שראו צורך בברכות אלו תקנות ואין טעם שכדי לכוון החשבון ל'י"ח פחתו או הוסיפו על הרציך? ומתרץ?: ואולי מפני שיכלו לכלול ברכות שונות בתוך ברכה אחת וכמו שמצוינו בירושלמי (ברכות ז, ג) שככלו ברכת וליישלימים עירך וכו' עם את צמח דוד בברכה אחת וכן יכול כל ברכת גואל ישראל עם מקבץ נדחי עמו ישראל, ובפרט כי הבינו כולל כל הברכות השונות בברכה אחת ולמה לנו להזכיר ברכות שאינן צりכות אם לא משומש שיש טעם לזה". להלן יובאו שיטות האחראונים לביאור המקורות העוסקים בסוגיה זו.

פרק א – נגד האבות

תנחותמא וירא א: אמר רבי שמואל בר נחמן, נגד שמונה עשרה פעמים שהאבות כתובים בתורה. הראשון שביהם, "וְאֱלֹהִים פָּקַד יִפְקַד אֶתְכֶם וְהַעֲלֵה אֶתְכֶם מִן־הָאָרֶץ הַזֹּאת אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם לִיצָחָק וְלִיעָקָב" (ברא' ג, כד). והאחרון: "וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹהִים הַזֹּאת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע תַּשְׁעַעַשֶּׂר, שֶׁכָּךְ כְּתִיב, 'אֶלְهִי אֶבְרָהָם אָבִיךָ וְאֶלְهִי יִצְחָק הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה שָׁכַב עֲלָיו וְגֹו'" (ברא' כח, יג), אמרו לו, אין זה מן המניין, שאין יעקב נמנה עמהן.

בראשית רבה סט, ז: רבי חנינא בשם רבי פנחס אמר: שמונה עשרה פעמים מזכיר האבות בתורה וכן נגד כן קבעו חכמים י"ח ברכות שבתפילה

ואם יאמר לך אדם תשעה-עشر הם אמר לו "יונה ה' נצב עליו" (ברא' כח, יג) לית הוא מן המניין ואם יאמר לך אדם י"ז הם אמרו לו "ויקרא בהם שמי ושם אבותי אברהם ויצחק" (ברא' מ"ח, טז) חד מנהון.

בירושלמי ברכות פרק ז הלכה ג: מובא אותו מקור שМОבאה בבראשית הרבה.

מוסכם על כל המפרשים ששבועה עשר הפסוקים שבטבלא המנויים לעיל הם נכללים במדרשים הנ"ל:

דברים	במדבר	שמות	בראשית
ג, כד	לב, יא	ב, כד	א, ח
ו, י'		ג, ו	ט, ה
ט, ה		ג, טו	ט, כז
ט, כז		ג, טז	כט, יב
כט, יב		ד, ה	ל, כ
ל, כ		ו, ג	ו, יח
ו, יח		לג, א	לד, ד

אבל נחלקו בשני פסוקים ונobar את השיטות.

שנות אליהו מס' ברכות פ"ד, מ"ג: (מבקשת על הבראשית הרבה) וקשה לך אתה רוצה לחשב כמו "ויקרא בהם שמי וכוי", הלא תמצא הרבה ו גם הרבה יש אשר כתוב אברהם ויצחק? עכ"ל.

יש הבדל בין התנchromא לבין המדרש הרבה שלפי התנchromא הפסוק הראשון הוא בבראשית (ג, כד) ואילו לפי המדרש הרבה הפסוק הראשון הוא בבראשית (ט, טז). لكن הגרא"א משנה את הגירסה של הירושלמי וכן פירוש הרוז"ו הולך בעקבותיו בבראשית הרבה.

זו גירסתו: ... אם יאמר לך אדם י"ט ה', "וזכרת את בריתמי" (בראשית כו, מב) לית מנהון (והיינו מפני שאינו סדר תולדותם, ופuide אם אינו חשיב אלא מה שכתוב אברהם יצחק ויעקב סדר תולדותם) א"כ אינם אלא י"ז, ומ שני "זכור לאברהם ליצחק ולישראל וגוי" (שמות לב, יג) מנהון ז"א אע"פ שכתוב ישראל מ"מ כיון דכתיב סדר תולדותם הוא מן המניין-ישראל הינו יעקב.

יצא לפי הגרא"א: שהתנאים שהפסוק יהיה מן המניין הם: א) שגי האבות ביחיד יהיו כתובים סדר תולדותם. ב) לא משנה אם כתוב שם

האב או בינוו (ישראל-יעקב). ולכן יוצא שהפסוק ה"י"ח שברשימתו הוא שמות לב, גג.

פי' תפארת ציון ד"ה ואט יאמיר לך אדם י"ז הת: שיטה לומר דמה שלא חשבו ליהנה ה' ניצב עליו" הוא מפני שאינו נזכר שם "יעקב" בפירוש ולפי זה אי אפשר לחסוב גם "ויקרא בהם שמי" שלא נזכר שם ג"כ שם יעקב בפירוש. והאמת היא דמה דלא חשוב להפסוק "והנה ה' ניצב עליו" הוא מפני שלא נזכר בזה הפסוק זכותו אדרבה יעקב היה צריך אז לזכות אבותיו כדי להיות נשמר מהמלאים שהיו סוטנים בו משא"כ בפסוק "ויקרא בהם שמי" כונתו הייתה על זכותו لكن הוא עולה בחשבון.

יוצא לפי התפארת ציון: (התנאי ההכרחי הוא) צריך להיות מוזכר זכות שלושת האבות ביחד בין שםיו בין בכינויו. ולכן יוצא שהפסוק ה"י"ח הוא בראשית מה, טז.

פי' המדרש רבה המבואר: מה כתוב במדרשי שמזכיר האבות הפי' כמו כל המפרשים שלשותם מוזכרים באותו פסוק. ומה כתוב אם יאמר לך אדם י"ז הם מכיוון ש"זוכרתי את בריתי יעקב" לא מן המניין מכיוון שאין אזכורה מוזכרת, אמר לו שיש כתוב נוסף אשר אפשר לננותו: "האלים אשר התחלו אבותי לפניו, אברהם ויצחק, האלים הרועה" אותו מעודע עד היום הזה... יברך את הנעריהם, **ויקרא בהם שמי** ושם **אבותי אברהם ויצחק**" שנאמר בו אזכורה על אברהם ויצחק ושם "יעקב" מוזכר בכינויו "שמי".

יוצא לפי האמור לעיל שצורך: א) שייהיו מוזכרים האבות ביחד. ב) שתהייה מוזכרת אזכורה באותו עניין.

לכןఆע"פ שהתנאים שונים משל התפ"ץ אבל הפסוק ה"י"ח שווה לשلتפ"ץ.

מה הרמז שהברכות הם כנגד האבות?
אבודרם עמי י: ולפי שהתפלות למדו אותן מן האבות... הוא אומר (מדרשו) שנתקנו ח"י ברכות כנגד ח"י פעמים שהאבות כתובים בתורה.

יפה תואר: לפי שמתחלין הברכות אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי

יעקב, וגם ג' ברכות הראשונות הם כנגד ג' אבות לנו אמר (המדרש) כי גם מספר י"ח הוא כנגדן. א"נ: כדי שתעמוד זכותם לקבל התפילה.

וכך אומר גם הפי' תפארת ציון: דכל עיקר בקשתנו בתפילהינו היא ע"י כח זכות אבות וע"י זכותם נזכר ח"י פעמים בתורה לנו יש לנו כח לבקש בזכותם ח"י בקשנות.

(עיין טבלת סיכום של הפרק בסוף המאמר)

פרק ב – כנגד ציווין שבמשכן

תנחומה וירא א: ורבי יוחנן אמר, כנגד שמוונה עשר ציווים שבמשכן שהן בסוף ספר ואלה שמורות והן "כאשר צוה ה' את משה", ח"י פעמים.

ירושלמי ברכות פ"ד ה"ג: רבי שמואל בר נחמני בשם ר' יוחנן (בויקר"ר הגי בשם רבינו נתן), כנגד י"ח ציווין שכתווב בפרשיות משכן שני. אמר רבי חייא בר ווא (בויקר"ר הגי בר אבא) ובלבך מן "ואותו אלהילא בן אחיסטמך למטה דן" עד סופיה דסיפרא (שמות לח, כב).

(וכעין דברי הירושלמי מובאים במדרש ויקרא הרבה ר' ח' ובעז'ה אבאים לקמן).

לכל המפרשים פי' כנגד ציווים שבמשכן: הוא כנגד ח"י פעמים שמצויר "כאשר צוה ה' את משה" על כל פרט מפרט המשכן.

פי' תפארת ציון: ר' נתן ס"ל דמה שכתווב על כל פרט "כאשר צוה ה' את משה הוא להודיע שבכל דבר פרטי היה משה מכובן בו כל הכוונות של המשכן בכללו ולכון לא חשב ר' נתן רק אותם דברים שנכתבו על הדברים הפרטניים (ולכון ר' אבא מוציא הפסוק הראשון וכמו שיבואר لكمנו) ומפני דקשה על מה ששינה הכתוב ذבמקום אחד חתום הכתוב כאשר צוה ה' את משה על דבר אחד ובמקום אחר לא חתום הכתוב אלא על ב' וג' דברים על זה בא ר' נתן לפרש הטעם שהם מנויים וסיפורים במספר שמוונה עשרה.

וביתר ביאור מסביר הרוז'ו את כליותו של הפסוק הראשון ו"ל: אמר רבי חייא בר אבא חוץ מפסיק ראשון שבאותה פרשה "ובצלאל בן אוריה בןchor למטה יהודה עשה" שבא לדרשה והוא מאמר כלל על כל המשכן כולו ואני לפרט מפרט המשכן והוא בא לומר ולדרוש בו שבצלאל עשה גם דברים שלא שמע מפני משה אלא שהבין בדעתו שכן צוה ה' את משה (שמויר ג, ב) ועל כן אין נמנה עם שאר שמוונה עשרה המקראות.

רואים לפי שני הפירושים המובאים לעיל שרבי חייא בר אבא בא להסביר את שיטת חכמים אבל לא כן דעת הגראי שmobat בשנות אליהו (ברכות פ"ד מ"ג) שר"ח וחכמים חולקים. ר"ח סובר שלא מוניכם את הפסוק "ויאתו אהליאב" כנ"ל במדרש וחכמים סוברים שלא מוניכם את הפסוק "וירא משה... והנה עשו אתה כאשר ציווה ה'" (שםו' לט, מג) כי זה הוא כלל שראה שהם עשו הכל כאשר צוה ה' ואינו מן המניין ור"ח סבר שהראשון הוא הכל הכלול ואין חושב אלא מן ואהליאב והלהא. בכל מקרה פסוק אחד לא מנוי בשל כליליותו ואפשר לומר שבא לرمוז על הברכה הנוספת שתיקנו.

הפסוקים שמניכם אותם בספר שמות הם:

לט, מג	לט, א
מ, טז	לט, ה
מ, יט	לט, ז
מ, כא	לט, כא
מ, כג	לט, כו
מ, כה	לט, כת
מ, כז	לט, לא
מ, כת	לט, לב
מ, לב	לט, מב

ולפי הגראי מוניכם לשיטת חכמים את הפסוק לח, כב במקום לט, מג. ומה שכתוב בירושמי "...שכתב בפרשת משכן שני" יש כמו פירושים:

אבודרהם: ולפי שהתפילה נתקנו בזמן בית שני לכן כתוב בירושמי שנתכנו ח"י ברכות נגד ח"י ציווים הכתובים במשכן שני.

פי' מראה פנים: מכיוון שבאותה פרשה (שמות לח, כא) כתוב פעמים משכן זה אחר זה.

פי' מהר"ש סירליאו: ורמז דמשכן שני הוא האדם...

מה בא למדנו הרמז הזה?

רז"ו: התפילה היא במקום הקרבנות והמשכן הוא מקום הקרבנות ג"כ.

ע"ז יוסף: לפי שראוי להתפלל תמיד על בניין בהמ"ק.

מדרש רבה המבואר: שצורך לכוון בתפילה כנגד ירושלים.
פי' תפארת ציון: אני אביא אותו בפרק הבא.

פרק ג – כנגד אזכרות שבק"ש ומזמור כט' ובגדי חוליות שדרה

ברכות כח ע"ב: הני י"ח כנגד מי?

אמר רב היל בריה דרב שמואל בר נחמני כנגד י"ח אזכרות שאמר דוד ב"הבו לה' בני אלים".

רב יוסף אמר כנגד י"ח אזכרות שבקריאת שמע.

ר' תנחים אמר רבי יהושע בן לוי כנגד שמונה עשרה חוליות שבשדרה... הני תנוי סרי תשורי הוויין? (אלו שמונה עשרה! הרי הם תשעשרה עשרה?) אמר רבי לוי ברכות הצדוקים ביבנה תקונה. כנגד מי תקונה? איר לוי: לרי היל בריה דרבי שמואל בר נחמני כנגד "אל הכבוד הרעים".

rab yosef כנגד אחד שבק"ש.

rab tanchos air yehoshua ben loyi כנגד חוליה קטנה שבשדרה.

פי' רשיי ד"ה הבו לה' בני אלים: שהוא רמז לאבות וגבורות וקדושת השם כדאמרין בראש השנה דף לב... (שם מובא: "הבו לה' בני אלים, הבו לה' כבוד ועווז הבו לה' כבוד שמו השתחו לה' בהזרת קדש" (תהילים כט) אלים – אבות, עווז – גבורה, הדרת קודש – קדשה).

פירוש מהרש"א ד"ה כנגד ח"י אזכרות: הוא מבואר דברכות של חול הם ח"י כי הם על הרוב האמצעים בשאלת צרכיו של אדם ע"כ רמז כל הח"י ברכות בשם הויה שהוא שם רחמים בכל חתימת הברכות דברי בחול בשאלת צרכי אפושי (להגדיל) רחמים... וسامרו ברכת המינים לא נתקנה נגד שם הויה אלא נגד "אל הכבוד הרעים" דלא כתוב בו שם הויה וכן לרי יוסף כנגד אחד שבק"ש, נתכוונו לכונה אחת והיינו משום שם הויה לא ישתנה אך המינים מאל אחד משנים לומר אל אחר ואמר שהקב"ה הרעים עליהם ע"פ מיש' בפי הרואה (ברכות נט ע"א): אמר ר' אלכסנדרי אמר ריב"ל לא נבראו הרעים אלא כדי לפשט עקמומיות שבלב שנאמר: "ויה אלהים עשה שיראו וכיו" (קהלת ג, יד).

זה פירוש מהרש"ל על הגמ' ברכות: זה כי התפילה היא בקשה

ומדת הרחמים שהוא מدت התפלה, ומדרגת הרחמים הם י"ח. ולפיכך דוד המלך במזמור הבו ששם הזכיר ... י"ח אזכרות כנגד מדת הרחמים שמדת הרחמים מתעללה רחמים על רחמים עד י"ח אזכרות. ודבר זה ידוע, כי שם של הי' שהוא מדת רחמים יש לו י"ב צרופים ועוד יש כאן שש צרופים בגין אותיות של שם בן די' (שם הויה). כלל הדבר ההתעלות של רחמים הוא עד י"ח ודבר זה עוד יתבאר. וכאשר ת unin תמצא כי התעלות הוא עד י"ח ואין כאן מקום זה ולפיכך אמר שתקנו חכמים י"ח ברכות נגד י"ח שמות של רחמים.ומי שאמר כנגד י"ח אזכרות שבקריאת שמע, יש לך להבין מחלוקת החכמים כי התפילה יש בה ב' בחינות הבחינה האחת מצד הש"ית שהוא מעלה שמתפלין אליו.וויש עוד בחינה מצד חיבור האדם-המתפלל אל הש"י אשר מתפלל אליו.

לרבינו הילל עיקר התפילה שמצד רחמי הש"י יתנו לו הש"י צרכיו, לכך תקנו י"ח ברכות נגד מידת רחמים של הש"ית והם י"ח שמות שנזכרו במזמור הבו לה' בני אילים וגוי כי אלו י"ח שמות נזכרים על הש"י כמו שפירשנו.

ולמ"יד נגד י"ח אזכרות שבקריאת שמע, סבר כי התפלה שהאדם מתפלל אל השם יתברך כי ראוי שיתן לו השם יתברך צרכו במה שהוא יתברך אדון ומילך על האדם והאדון ראוי שהיה מפרנס את עבדו, וכך תקנו כנגד י"ח שמות שבקריאת שמע, כי קריית שמע הוא מלכות שמים שמלך האדם את בוראו עליו והמלך ראוי לפרש את אשר תחתיו, וכך תקנו י"ח ברכות בתפלה כנגד י"ח שמות שבקריאת שמע, כי מפני שלשלכותו יתברך הוא על האדם יرحم על האדם וישמע תפילתו.

ולמאן דאמר כנגד י"ח חוליות שבאדם, כי choliot הם קומתו וכאשר הוא עומד לפני השם יתברך בתפלותו מכנייע כל קומתו כמו העبد שעומד לפני האדון שלו, וכך תקנו י"ח ברכות בתפילה שעל ידי שהוא עומד לפני השם יתברך כמו העבד שעומד לפני רבו בזה מכנייע כל קומתו לפני השם יתברך ובשביל זה ראוי לרחים עליו.

ויש לך לדעת שכל אלו שלשה חכמים דעת אי להם כאשר תבין, כי כל אלו (דבריהם) הן י"ח אזכרות שב' הבו לה' בני אלים", וכן י"ח אזכרות שבקריאת שמע, וכן י"ח חוליות שבשדרה הכל רמז אחד ולוועמך הדבר אי אפשר לכתוב עוד מזה.

ויש לך לדעת כי choliot שבשדרה הם מוחלקים, י"ב חוליות שיש

לهم צלעות גדולות כאשר ידוע, וששה הם بلا צלעות גדולות, וכן תמצא בתפלה שמחולקים י"ב ברכות הם צרכי האדם ואילו ג' ראשונות וכי אחרונות הם שבח המקום, ומזהה תפלה כי כל אלו דברים הם בחכמה עליונה. וכן תמצא ג' אותיות ממש בן ד' אותיות על ידי גלגול נעשה ממנה ו' שמות, וכשתצטרכך עוד על אלו ג' אותיות הה"א האחרונה שבשם הגדל נעשה מזהה י"ב שמות כמו שידוע והן י"ח שמות של רחמים, וגם מזהה תבין כי שיש שמות נעשים מן צירוף ג' אותיות של שם הגדל, וכן ג' תקנו ג' ראשונות וכי אחרונות הכל שבח המקום, ותקנו י"ב ברכות נגד י"ב שמות היוצאים מן השם כאשר תחבר לו הה"א האחרונה, ואלו ברכות הם צרכי האדם שמושפעים אל האדם מצד הה"א האחרונה של שם, והבן הדברים האלה מאי דברי חכמים אין תכלית עמוקה שלהם. כלל הדבר בכל הדברים אשר באנו לעלה, כי י"ח ברכות שתקנו חכמים הם של רחמים ובמדת הרחמים יש י"ח.

ואמר שם כי "ולמלשינים אל תהי תקווה" תקנו לפि הדעת של כל אחד ואחד כי יש מדרישה קטנה עוד והיא באחרונה ובסוף, ולפיו נגד זה תקנו "ולמלשינים אל תהי תקווה וכל המינים כרגע יאבדו", כי במדריש הקטנה הזאת שיקח המינים כי בקטונו יש לו מקום לצאת מרשותו מה שאין שייך בגודל והבן זה.

ולפיכך במזמור הבו נגד המדרישה הזאת אל הכבד הרעים, ובקריאת שמע תיבת אחד, ובאדם יש חוליה קטנה ובזה יוצאים מן הכלל, ואי אפשר לפרש יותר.

מיוחדת גישתו של המדרש ובה לטעמי המוזכרים לעיל ובפרק הקודם של המאמר שלא כגמרא שמחיקת כל טעם לעצמו, המדרש מחבר את כל הטעמיים כפניהם שוניות של עניין התפילה וז"ל: אמר רבי שמואל בר נחמן בשם רבי נתן שמונה עשר ציווים כתוב בפרשת המשכן כנגד שמונה עשרה חוליות שבשדי. וכן ג' קבעו חכמים שמונה-עשרה ברכות שבתפילה. כנגד שמונה עשרה הזכורות שבקריאת שמע וכן שמונה-עשרה הזכורות שב"הבו לה' בני אלים" אמר רבי חייא בר בא לבד מ"ויאטו אהליאב בן אחיסמך למיטה דין ועד סוף ספרא (ספר שמות) ... (ויקרא הרבה א, ח).

פ' מדרש רבה המבואר: " כנגד הזכורות שבק"ש" – יש עשר פעמים שם הוי"ה ושמונה פעמים אלהות, שכן התפילה באה אחורי קבלת על מלכות שמיים שבק"ש, על כן ברכותיה כנגד הזכורות של זו.

"**וַיְכֹנֵג חֻלִּיות שְׁבָשְׁדָרָה**": שכן בכל עצמותו ועצמותיו צריך האדם לשובד את ה'.

ואפשר גם לרמז מה שמובא במס' ברכות כח: ואמר ר' תנחים אמר ריב"ל המתפלל צריך שיכרע עד שיתפרק כל חוליות بشדרה.

(ביחס לציווים של המשכן הסברתי כבר בפרק הקודם של המאמר).

(וביחס לכנגז ההזכורות של מזמור כת' עיין לעיל רשי' על הגמ').

פי' התפארת ציון על המדרש: מה דמיון יש במעשה המשכן להחוליות بشדרה שע"כ נכתב בו מספר הציווים כפי מספר החוליות بشדרה? ולמה קבעו חכמים הברכות נגדיות? מה כוונתם **לפרש בשני המשלים שאמרו?**

ועונה: ... והטעם הוא שהמשכן היה דומה להחוליות بشדרה דכמו בתוך החוליות יורד החוט מהראש עד מתנים ומקיים כל הגוף. וגם על ידו יורד השפע מהראש להיות פרים ורבים כן ע"י המשכן יורד השפע מהראש (הינו מלכו של עולם שכתוב בו "שראשי מלא תל קוזחותיו רסייסי לילא" דהכוונה היא על השפע CIDOU) על כל העולם שע"י המשכן נתקיים כל העולם שגם כל או"יה (אומות העולם) הייתה השפעתם על ידי המשכן כמו"ש רז"ל שהשביעים פרים שהיו מקריבים בחג הסוכות היו בשבייל השבעים אומות. וגם על ידו היו ישראל פרים ורבים. כמו"ש בשיחשיר (פ"א ס' ס"ו) דמשנבנה בהמ"ק היו ישראל פרים ורבים. ומפני שהמלך הבודח חפש בחיים לכן עשה ח"י חוליות שעל ידם יהיה קיומו של האדם כדי שייהי לסימן טוב לאדם להיות בוחר בחיים (כמו"ש בב"ר פ"א ס"יד שלכן נברא העולם ב"ב שהוא לשון ברכה לסימן טוב) ומהזה הטעם יורד השפע העליון ע"י מספר ח"י כמו"ש בב"ר (פ' ס"ט ס"ו) ארשב"י אין ביהם"ק של מעלה גבורה מביהם"ק של מטען אלא ח"י מיל. וגם המרכיבה העליונה תהיה במספר ח"י כמו"ש בע"ז (ג ע"ב) על הפסוק "רכב אלקים רבותים אףיו שנאו". וכך תקנו ח"י ברכות נגד הח"י חוליות דעיקרה של התפילה הוא להוריד השפע עולם. ומפני שהשפע יהיה לפעמים בהנהגת הטבע ולפעמים יהיה בהנהגה השגחתית בהתגלות לכן תקנו הח"י ברכות נגד הח"י חוליות שעל ידם יורד השפע מהראש על ידי הטבע שיש מילכו של עולם בזמן בריאות האדם. ונגד הח"י אזכור שבק"ש שעיקרה של ק"ש מדובר על הנהנאה השגחתית בהתגלות כמו"ש "ויהי אם שמעו תשמעו וגויי" "וונתתי מטר ארצכם בעתו וגויי"

ומפני דלפועמים תהיה ההנאה נסית בהתגלות כמו שהיא ביציאת מצרים ובמדבר שעל זו ההנאה מדבר המזמור של הבו לה' בני אלים" על שכלם שומעים אז ל科尔 ה'. לכן רמזו ג"כ בהח"י ברכות שתקנו נגד הח"י אזכרות שבזה המזמור.

וענין שמונה-עשרה ברכות-כנגד האזכרות מסביר הרב אליהו מונק בספר **עולם התפילות**: מכמה בולטת זו להגעה למספר קבוע של ברכות אומרת דרשני. קודם לכל מוכחים המקורות, כי הכוונה הראשונית לא הייתה השאיפה לעורוך בדיקוק י"ח ברכות או בקשנות, אלא להזכיר את שם ה' י"ח פעמיים במסגרת התפילה הזאת, ורק כדי לאפשר י"ח אזכרות חוברו הרכות דווקא באותו מספר.

ברוב המקורות מבוסס המספר הזה על י"ח האזכרות של שם הויה' שבמזמור "הבו לה' בני אלים" (תהילים כט) או בשלוש פרשיותה של קריית שמע או שבדברי שירתי-הים (עי' ברכות כח ע"ב; ויקרא רבא א; תנומה בראשית פ' וירא) (ביחס לאזכרות של שירות הים עיין בסוף המאמר). כמו שכבר אמרנו לעיל בפירושנו לברכות השחר ולשירתי-הים, מיועדת הזכרת השם הזה בין ארבע אותיות, י"ח מוניים, לרמזו על השם המפורש הגדל בעל ע"ב האותיות, היוצא מן הפסוקים יט-יכא, בפרק יד בספר שמות, ולפי תוכנם של פסוקים אלה הוא קשור במעשה ניסים של יציאת מצרים. לפי דברי הרא"ש, אין להתחשב בחשבון הזה, בברכה הי"ט של התפילה "ולמלשינים", שננטופה רק בתקופה מאוחרת יותר, (סוף מס' פסחים, סי' מ) בנפלאות אלה של שעת הגאולה מצרים, ואשר על כן "סומכים גאולה לתפילה", ובעיקר בכך קריית יס-סוף, מתבטאת ה"שם הגדל" של הכל יכול ואין גבול לפעולתו. משום כך נודעת דווקא לשם הזה עדמת מפתח במרכזה של תפילתנו, וכל ברכותיה מסודרות סביבה הגראין, שאותו מסמל המספר ע"ב. וכשם שתפילת י"ח בכלל בינוי על "השם הגדל" בן ע"ב אותיות, כך כל אחת ואחת מברכותיה פונה אל שם הויה' בפרט, בן ד' האותיות, מתוך הבטחון הנחוש ש"ה' מחשי ומצודתי" (עי' תהילים צא, ב) ואצלו נמצא תמיד אוזן קשבת: "יקראני ואענהו", כי "עמו אנכי בצרה" (שם, פסוק טו; עיין גם מדרש תהילים, מזמור כ), וכך עולה תפילתנו למראמים, ממש כ"קידוש השם" אדר!

פרק ד – נגדי ח"י פעמיים שנתייחד הדיבור אל משה ואחריו

במדבר רבה פב א: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁא וְאֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר", ב"יח

מקומות אתה מוצא משה ואהרן שווים כנגד י"ח ברכות. ג' אבות הראשונים ממש אתה מוצא קבוע שמתפללים ג' פעמים ביום ... ב"יח מקומות משה ואהרן מזוגין רמז ליה ברכות, כנגד י"ח אזכרות שכתובות בשם ישראל, וב"מזמור לדוד הבו לה' בני אלים". ג' אבות התקינו שמתפללים ג' פעמים ביום ומשה ואהרן ומן האזכרות האלה למדנו ליה ברכות.

פירוש הרוז'ו מיש שויס פירשו: שנתייחד הדיבור לשניהם יחד ורוב הדברות למשה בלבד ומיש כנגד י"ח ברכות ... משום ששניהם היו גואלי ישראל ולולי תפילתם וזכותם היו אבודים כמפורט בתורה ע"כ תקנו חז"ל י"ח ברכות של רחמים כמו שהם הביאו עליהם רחמי ה'.

פירוש תפארת ציון בד"ה ב"יח מקומות וכו': הח"י מקומות מנאן המלבאים בהتورה והמצויה עה"פ "ויקרא אל משה וגוי" (ויקרא א, א) שמדובר שם על הספר שדרשו מעט את אהרן. כנגד י"ח ברכות: עיקרה של התפילה היא להפוך את מידת הדין לרחמים כמיש רוז'ל שכן נקראת התפילה בשם עתר כמיש "ויעתר יצחק לה'" (בראי כד, כא). דכמו העתר (הרחת שמהפכו בה התבואה בגורן נקרא עתר) מהפכת את התבואה כן ע"י התפילה תתhapeך מدت הדין לרחמים (עיין בבר פרט ס"ה) ומשה ואהרן היו רומיין על הדין ועל הרחמים כמיש בשמו"ר (פ"ה סי"ג) חסד ואמת נפגשו חסדי זה אהרן ואמת זה משה (דקהנים הם מושרש חסד והלוים הם מושרש דין כידוע) והדין נקרא בשם אמת (כמיש בע"ז ד ע"ב) וכל נביא היה מקבל נבואתו כפי שרצו (עיין בבר פ' מ"ד ס"ז) ولكن משה היה מקבל את התורה במדת אמת (עמיש בע"ז שם) כפי מדותו. ואהרן היה מקבל במדת החסד כפי מדותו. ובה"ח פעמים שזיגום הקב"ה בהדבר יהיה בהכרח להפוך מדת הדין לרחמים. דמשה קיבל מתחילה במדת האמת כפי מדותו ואח"כ נתhapeך למידת החסד כדמותו של אהרן. لكن אנחנו שמתפללים להפוך מדת הדין לרחמים יש לנו כח להתפלל ע"ז ביה ברכות כפי שאנו רואים בהتورה שי"ח פעמים הפך הקב"ה מדת הדין לרחמים. והטעם על מה שהפך הקב"ה ח"י פעמים מדת הדין לרחמים הוא מפני שה솔ם המוצב ארצה וראשו מגיע השמיימה יש לו ח"י שליבות כמיש בבר (פ' ס"ט ס"ו) אין בהמ"ק של מעלה גבוהה מבהמ"ק של מטען אלא י"ח מיל. והמיל הוא תחומו של האדם لكن בזמן שאדם מתפלל דעתקו של התפלה הוא להדביק הרוח בשרש (עיין במלביים תהילים וא"ו יו"ד) בכל ברכה וברכה הוא עולה מיל זהו

תחומו של האדם. ולכן הפך הקב"ה ח"י פעמים מدت הדין לרחמים שעי"כ יש לו כח להתפלל י"ח ברכות עלות על ידם על הסולם בראשו מגיע השמיימה ולקבל השפע ברוחניות ובגשמיות.

בנגד י"ח אזכורות שכותבות בק"ש ובמזמור וכו': כבר הבאתי דבריו בפרק הקודם של המאמר.

ג' **אבות התקינו שמתפללים וכו':** כונתם במה שכפלו דבריהם (ב') פעמים הביאו העניין של ג' תפילות וב' פעמים העניין של י"ח ברכות להתבונן על גודל מעלה התפלה כמו"ש בברכות (וואי'ו ע"ב) על התפלה שעומדת ברומו של עולם ובני אדם מזולזין בהן. لكن חזרו דבריהם ואמרו ראו גודל מעלה התפלה שני אבות התקינו אותם, משה ואהרון ומן האזכורות האלה למדנו לי"ח ברכות א"כ מזה יש לו להתבונן דהתפלה היא הסולם המוצב ארץ וראשו מגיע השמיימה לקבל על ידה שפע הברכה ברוחניות ובגשמיות להרים קרנוו בב"א.

להלן פירוט של הח"י פסוקים שבהם נתיחד הדיבור אל משה ואהרון:

במדבר	ויקרא	שמות
ב, א	יא, א	ו, יג
ד, א	יג, א	ז, ח
ד, יז	יד, לג	ט, ח
יב, ד	טו, א	יב, א
ח, כג		יב, מג
יד, כו		
טו, כ		
יט, א		
כ, יב		

פרק ה – בנגד ח"י המזמורים הראשונים של ספר תהילים

תנחות מא וירא א: ורבי שמעון אמר, בנגד שמונה-עשר מזמורים שמראש ספר תהילים עד "יענק ה' ביום צרה", לומר תענה בתפלתך, לכך נאמר "יענק ה' ביום צרה", וכך נאמר בסוף שמונה-עשר מזמורים "יענק ה'".

הירושלמי ברכות פ"ז ה"ג מוסיף: אם יאמר לך אדם תשע עשרה חן אמר לו, "למה רגשו גויים" לית הוא מינון וכו'.

פני משה: ובסוף המזמור יהיה יש את הפסוק "יהיו לרצון אמר פי..." שזה הוא רמז על סיום ברכות התפילה ומהאי טעמא נמי אומרים פסוק זה אחר תפילת יה' "ולמה רגשו גוים" לא מן המניין מכיוון שהוא ואשרי جدا פרשṭתא הוא.

פרק ו – טעמי נוספים לי"ח ברכות שבתפילת העמידה

נתיבות עולם א' עמי קלב: ונראה כי מפני זה מספר הברכות שבתפילה הם יה' במספר ח"י, וזה כי כל אלו הברכות הם חיות האדם חז' מן "ולמלשינים אל תה תקוה" מפני שאנו מתפללים שיאבדו רשיעים מן העולם ואין זה חיות רק איבוד.

בניהם חלק א' עמי מג בד"ה רבנן גמליאל אומר בכל יום ויום מתפלל אדם שמנה עשרה: ניל' בס"ד הטעם שצרכי להתפלל יה' כי שעות היום והלילה הם כ"ז, וחילוקם הר מבאים ז"ל: ח' שעות לשינה, ח' שעות ללמידה וח' שעות למלאה ועסק מוי"מ. ועשו להם סימן: "ישנתי אז" (איוב ג, יג) "אז תשכיל", "אז תצליח" (יהושע א, ח). אך חכמי הטבע והרופאים אמרו שישפיר לגוף שינה של שש שעות בלבד, וצריך להוסיף שתי שעות אלו על הלימוד או על העיסוק, ונמצא כך שעות יש לאדם יה' שעות שהוא קץ ואינו ישן בהם, ולכן מברך יה' ברכות כל יום להשפייע ולהאיר לי' יה' שעות אלו שהוא מקץ ויושב בהם, הוא לעסוק בתורה, הוא לעסוק במוי"מ ומלאה שיצליה בהם.

ומובא בשנות אליהו עוד ד' טעמי (שלهم לא מצאתי מקור)

א. כנגד יה' פסוקים שבשירה עד "כי בא סוס פרעה".

ב. כנגד יה' אזכורות שמן "וישוע" עד "כי בא סוס", ומכיון שאנשי הכנסת הגדולה רצו שיאמר כל אחד שם יה' שמות מיוחדים لكن תקנו אח"כ לומר ג פסוקים אחרים "כי לה' וכוי", "ועל וכוי", "בימים ההוא וכוי...".

ג. כנגד יה' פעמים שכותב "יראה" בספר משלו.

ד. כנגד יה' ימים טובים שיש לישראל (ר' יה' יוח'כ, ח' ימי הסוכות, ז' ימי פסח וחג השבעות) (זורה).

טבלת סיכום של פרק א

<p>או הפסוק ה-י"ח הוא (התנאים שהפסוקים יהיו נמנים ברשימה)</p> <p>"זכור לאברהם ליצחק ולישראל" (שמות לב, יג 1. השמות מוזכרים סדר תולדותם. 2. שם יעקב מוזכר בכינוי.</p> <p>"ויקרא בהם שמי" (ברא' מה, טז) בו מוזכר זכותם של ג' הבות באותו פסוק.</p> <p>"ויקרא בהם שמי" 1. כל השמות מוזכרים (אפילו שלא סדר) 2. יש אזכור באותו ענין.</p>	<p>אם יאמר לך י"ט הם (למה להגיד שיש רק י"ז)</p> <p>"וזכרתי את בריתך יעקב" (בראשית כו, מב) שם באים סדר תולדותם.</p> <p>שהרי טעינו לאמר שבגלל שלא כתוב יעקב בפסוק "זהנה ה'" או גם "ויקרא בשם שמי" אינם המניין.</p> <p>שהרי "וזכרתי את בריתך יעקב" לא מוזכר בו אזכור.</p>	<p>אם יאמר לך י"ט הם (למה לא מונינים פסוקים אלו)</p> <p>لפי הגר"א לפי התפארת ציוון לפי המדרשי רבה המבואר</p> <p>ואהנה ה' ניצב וכו' בראשית כה, יג) לא מפני שם "יעקב" לא מוזכר אלא שזכותו לא מוזכר.</p> <p>ואהנה ה' ניצב וכו' שאין שם "יעקב" כתוב בפסוק.</p>
--	--	--

הרבות הלו

"דאמר רב יהודה אמר שמואל: כל המצוות מברך עליהם עובר לעשייתן Mai meshu' daai' uover lisana akdomi hoa. אמר ר'נ בר יצחק אמר קרא "וירץ אחימעץ דרך הכהר ויעבר את הכושי וכוי" (פסחים ז: ובמקבילות). וברש"י שם ד"ה "עובר" קודם כמו "יעבר את הכושי" – קדמו במתת אבשלום".

כל מצווה שאדם עושה מחייבת ברכה. "וכשם שمبرכים על ההניה כך מברכין על כל מצווה ומצוה ואחר כך יעשה אותה" (רמב"ם הלכות ברכות א', ג). ובתוספთא שניינו "העשה כל המצוות צריך לברך" (ברכות ז')¹ והנה בנוסף לברכת המצוות והחיווב לומר נוסח ברכה לפני עשיית מעשה מצווה, מצינו במצוות שונות "אמירות" המתלוות למעשה מצווה בלבד הברכות. ישנן "אמירות" הנאמרות על ידי הרואים את מעשה מצווה וישנן "אמירות" הנאמרות על ידי מקיים מצווה. ה"אמירה" אינה מעכבת בהכרח את קיום מצווה אך היא חלק منها.

כך מצינו בברית מילה:

"תנו רבן: המל אומר אקב"יו על המילה, אבי הבן אומר אקב"יו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו, העומדים אומרים וכש שוכנס לברית כך יכנס לתורה לחופה ולמעשים טובים..." (שבת קל"ז):

וכך פסק השו"ע בירוחה דעה סימן רס"ה, סעיף א':

"המל מברך... ואבי הבן מברך... ואס אחרים עומדים שם אומרים כשם שהכניסו לברית כן תכenisחו לתורה לחופה ולמעשים טובים... (ועיין שם היטב בש"ך ס"ק ג' ובט"ז ס"ק ב' ביחס לנוסח המדויק).²

אמירה נוספת המתלווה למעשה מצווה מצינו במשנת רבנן גמליאל:

"רבנן גמליאל היה אומר כל שלא אמר שלושה דברים אלו בפסק לא יצא ידי חובתו. ואלו הן: פשת, מצה ומרור". (פסחים קט"ז).

1. על גדרה של ברכת המצוות ופרטיה השונים והמורכבים ע"ע "ברכת המצוות", אנצ. תלמודית: וכן שיימר, "ברכות המצוות כתיקון", פרק א'.

2. ועי' ויסברג, "אוצר הברית" ח"א סימן ט"ו, סעיף כי ולמה שציין שם בהערה.

וברבאים שם: "שלא פירש טעמן". זהה אמרה מחייבת, או שזו אמרה מחייבת בסדר מצוות הגדה, או שזו אמרה מחייבת שלא יוצאים ידי חובה באכילת פסח מצה ומרור אלא אם כן מפרשין את טעםם.³

גם במצוות עירוב תשילין נתקלים אנו בדבר כגון זה: "ומברך על מצות עירובי ואומר יבדין יהא שרא לו... וכו'". (או"ח תקכ"ז, סעיף י"ב)⁴ לא נמצאת לפניו רשימה מסודרת של כל המצוות שמתלווה אליו גם אמרה כלשהיא, (בין אם היא לעיכובא ובין אם לאו) מלבד הברכה על עשייתן. אולם לפי הדוגמאות שלעיל כמעט ברור שאמרה כזאת היא בעלת תוכן מחייב, וראוי לברר מה משמעותה, מה היא מוסיפה במעשה המוצה ולמי היא מיועדת.

בדברים שלහן ננסה לברר טיבה וענינה של אמרה אחת, הקשורה להדלקת נר חנוכה.

וכך כתוב הטור באו"ח, סימן טריעיו – הסימן העוסק בסדר הברכה וההדלקה – לאחר שהביא את פרטי הדינים ביחס למידליק, לרואה וביחס שבין הימים הראשונים לימים האחרים:

"גרסין במסכת סופרים 'המדליק אחר שהדלק' אומר הנרות הללו אלו מדליקין על התשעות ועל הניסים ועל הנפלאות שעשית לאבותינו על ידי כהניך הקדושים וכל שמונת ימי חנוכה הנרות הללו קודש הן ואין לנו רשות להשתמש בהן אלא לראותן בלבד כדי להוזות ולהלל לשם גדול על נפלאותיך ועל נסיך ועל ישועתך. וכן היה נהג הר' מאיר מרוטנבורג ואדוני אבי הרא"ש ז"ל..."

וכך פסק אחורי השו"ע:

"אחר שהדלק אומר 'הנרות הללו אלו מדליקין על התשעות ועל הניסים ועל הנפלאות וכו'". (שם סעיף ד')

הלכה זו ונוסח זה אינם מופיעים בתלמוד הבבלי או בתלמוד הירושלמי. הגאנונים לא הזכירום, והם לא הובאו להלכה ברמב"ם

3. לשיקום הדעות ההלכתיות בעניין זה עיין "הסדר הערוך" פרק ע"ב ובהערות שם, ושם ברך ג', עמי רמי' ואילך.

4. ועי"ש ברמ"א סעיף כי הוזן האם אמרה זו לעיכובא. ובמשניב שם, ס"ק לו ובעיקר ס"ק ס"ג הוזן בצדדים שונים של אמרה זו בשעת קיום המוצה.

וברי"ף. גם אצל הפסוקים מבית מדרשו של רשיי כגון "מחוזר ויטרי" ו"אור זרוע" לא מצאנו הלכה זו או נוסח זה.

מה חובה ראה לעצמו הטור – ובעקבותיו השו"ע – לציין מנהג זה חלק מסדר הברכות וההדלקה?

עיוון עמוק בסוגיה זו יעמידנו על כך שבאמירה זו יש נסיון להכריע דין הלכתי מסווג בסוגיית השימוש בנהרות חנוכה⁵ שתוכנה נושך לתהומי האגדה והמחשבה הפנימית.

הגמרה דנה בבעיית השימוש בנהרות חנוכה לצרכים נוספים, בשני מקומות סמוכים במסכת שבת. בראשונה:

"אמר רבא צרייך נר אחרת להשתמש לאורה, ואי איכא מדורה לא צרייך. ואי אדם חשוב הוא ע"ג דאייכא מדורה, צרייך נר אחרת". וברשיי, ד"ה נר אחרתי – לעשות היכר לדבר". (כא:)

ובשנייה:

אמר רב יהודה אמר רב אסי: אסור להרצות מעות נגד נר חנוכה. כי אמריתיה קמיה דשמעאל, אמר לי וכי נר קדושה יש בה... ה"נ שלא יהו מעות בזויות עליו". (כב.)

על סיבת הcpuילות והחזרה לכארה על אותו דין, עמדו ראשונים ואחרונים. המאיiri, בחידושים למסכת שבת, העיר בקצרה:

"כבר באורתינו בנר חנוכה שאסור להשתמש לאורה ואפילו בהרצאות מעות... וכו"ו". (שם כב.)

בצורה מפורטת מצאנו בפירוש רבנו פרחיה:

"ויאומי זיל ואמ תאמר Mai קמ"ל רב יהודה ורב אסי וזה קימי לנו דאסור להשתמש באור חנוכה. ויש לומי דהא קמ"ל שהמנין יתכן לאדם למןות מעות בלבד, והיה עולה בדעת שמותר לו למנות בנר חנוכה, דהא אי באעי היה מונה בלבד נר, קמ"ל רב יהודה ורב אסי שאף זה השימוש אסור".⁷ (שבת כ"ב. ד"ה "אסור להרצות מעות", וע"ש בהערות

5. ועמד ע"כ דניאל שפרבר ב"מנהגי ישראל", חלק א' עמ' קסד.

6. וע"ע בחידושים שם כא: ד"ה "נר חנוכה" על החלוקה בעניין זה בין המدلיק על שולחנו לבין המدلיק בפתח ביתו.

7. ע"ע "טוב ראייה" לראייה קווק על מסכת שבת עמי 35 רשיי, ד"ה "ויאסור להשתמש לאורה"; "שיטת מקובצת" על מסכת שבת פרק "במה מدلיקון", עמי מז.

55 – (57) מעבר לכפילות זו והסברת בהבנת הגמרא, עצם הסוגיה של השימוש בנר חנוכה ובאורו והמסתעף מכך, נידונו רבות בראשונים – אלה שעיקר דבריהם עוסקים בהבנת דברי הגמרא והן בעלי ההלכה בפסקיהם.

מהרא"ש בשבת פ"ב בסימן ו' משמע שינוי חלוקה בין שימוש עראי לתשמש של קבוע, וכן בין שימוש של עראי לכל שימוש אחר, אולם ברור מדבריו שלא הכל אסור. לעומתו הריטב"א, בחידושיו למסכת שבת שם, כתב בምפורש:

"נראים דברי האומר דאפי' לתשמש מצוה אסורה, דבאה נמי אייכא בזויי מצוה הראשונה וביטול פרטומי ניסא...". (ד"ה "אמר ר' אי אמר רב אסי", ועי"ש במחדורות "מוסד הרב קוק" ובהערות המהדיר).

וכן מצינו חלוקה כזו בדרכי הרוזיה בעל "המאור", וכגンドו, הרמב"ן ב"מלחמות ד'" בחידושיו למסכת שבת.⁸ הרמב"ן סובר שיש לאסור כל שימוש לאור הנר, ואילו דעתו של הרוזיה היא שיש להתריר שימוש של קדשה (שבת ט. בדף הרוי"ף)⁹

גם בין ראשוני הפוסקים חלוקות הדעות.

הרמב"ם, בהלכות חנוכה כתב:

"לפי שאסור לשימוש لنר חנוכה בין בשבת לבין חול ואיפלו לבדוק מעות או למנוטן לאורו אסור". (פ"ד, ה"ו, ועי"ש ב מגיד משנה ובהגנות מימוניות אותן ז').

ואילו בעל העיטור, בהלכות חנוכה, כתב:

"ואפי' אייכא נר אחרת אסור להרצות מעות נגד נ"ח... אר"י אמר רב אסור להרצות מעות נגד נ"ח שלא יהא מצוות בזויות עליו ודוקא תשמש חול. אבל תשמש קדשה שרי". (דף קט"ו). ועי"ש בפתח הדבר, אותן ט').¹⁰ מקורות אלו ונוספים היו נגד הטור והשו"ע כשבאו להכריע בדיון זה, ואכן שניהם הביאו להלכה את שתי הדעות.

8. ע"ע "חידושי רמב"ן" מהדורות הרב הרשלר, שבת כא. ד"ה "ודאמרין אסור לשימוש לאורה" ובהערות המהדיר, וכן שם כב. ד"ה "הא דאמר שמואל" ובעיקר הערכה 31.

9. ועי"ע "ברכת רפאל", חנוכה סימנים מט"נ: "מצוות נר איש וביתו", סימן ט': "מנהגי ישראלי" הנ"ל.

10. על ריבוי המקורות בעניין זה העיר ב"מנהגי ישראל" הנ"ל, ובעיקר שם הערכה 8. להבנת דעתו של בעל העיטור ע"ע ט"ז סימן תרע"ג, ס"ק ד'.

"ולא חיישין נמי שמא יטה מפני שאין אורן יפה שהרי אסור להשתמש לאורה ל"ש תשמש של קדושה כגון ללימוד ול"ש שאר תשמש ואפלו תשמש עראי בעלמא כגון לעין מעות לאורה אסור. ובעל העיטור כתב דוקא תשמש של חול אבל תשמש של קדושה שרי ולא נהירא לא"א הראש ז"ל.¹¹ ומפני שאסור להשתמש לאורה מוסיפים נר אחד שם ישמש לאורה שיהא השימוש לאור אותו הנר". (טור או"ח תרע"ג)¹²

ובדברי השו"ע:

"ולפי שאסור להשתמש בנר חנוכי בין בשב' בין בחול ואפי' לבדוק מעות או למנותן לאורה אסור ואפי' תשמש של קדושה כגון ללימוד לאורה אסור. ויש מי שמתיר בתשמש של קדושה. ונוהגים להדליק נר נוסף וכן".

אם אכן זו השתלשות העיניים מן הבחינה ההלכתית, נוכל לנסות לתרץ את השאלה אותה העלינו בפתח הדברים.

במאה הי"ג חי באשכנז המהר"ם מרוטנבורג, שהשפעתו וסמכותו בקביעת דין ומנהג היה מוגדרת במיוחד במנתינה.¹³

"... אשר רוב מנהגינו ובפרט מנהג האשכנזים יציו לילך אחר דעתו כי הוא (מהר"ם מרוטנבורג) הי' מן האחרונים וידע דעת כולם". (שו"ת מהר"י מינץ, סימן ז')

המהר"ם קבע את הנוסח המופיע במסכת סופרים פרק כ, הלכה ו'¹⁴

11. להבנת דעתו של הרא"ש בסוגיה ע"י עלי אתר, ד"ה "כתב הרא"ש" ובט"ז סימן תרע"ג ס"ק ג'.

12. על השתלשות ההלכה וההסורתית בעניין הנר הנוסף עיין: נפתלי שטרן, "תולדות השימוש של נר חנוכה", ספר יעקב לסלוי עמ' 344.

13. על סמכותו של המהר"ם מרוטנבורג עיין: א. א. אורבן, "בעלי התוספות" מהדי תשמ"ו, כרך ב' עמ' 521 ואילך, ובעיקר עמ' 539, 551 ועוד. "יתשובות פסקים ומנהגים", מהר"ם מרוטנבורג, מהדי ז'. כהנא כרך א' עמ' 9; דניאל גולדשטיין, "מחקרים תפילה ופיוט", עמ' 400.

14. על עניינה ותוכנה של מסכת זו, עיין: היגuer, מבוא למסכת סופרים, הוצאה מקור ד. צ. ירושלים תש"ל. ושם בפרק ד, "הקדמוניים אשר הביאו את מסכת סופרים", יחסם של הראשונים ואחרונים להלכות ומנהגים המופיעים במסכת סופרים.

חלק בלתי נפרד מהדלקת נרות חנוכה, מتوزע כונה לנקט עמדת ברורה בחלוקת לגבי השימוש בנר חנוכה לצרכים נוספים.¹⁵

ה'אמירה', כתוספת לברכות, באה על-מנת להזכיר לאנשי ביתו ולהזהירם שאין דין נרות חנוכה כדי נרות אחרים שמדליקים בבית, אלא יש להם דין מיוחד: "הנרות הללו קודש הם ואין לנו רשות להשתמש בהם אלא לראותם בלבד". 'אמירה' זו צורפה לברכות כדי שכל בני הבית ישמעו את הדבר ולא יקלו לעצם מtowerן הרجل או שיכחה. בעל הטור והשוו"ע הביאו פסק זה להלכה בספריהם למרות היותו דעת יחיד, רק בכלל מעמדו המיחד של המהרי"ם והשפיעו בקביעת ההלכה.

מכאן ואילך פשוט המנהג כמעט בכל תפוצות ישראל בשינויים קלים.¹⁶

זהה, אם כן, משמעותה ההלכתית של ה'אמירה' המתלווה לברכות הדלקה. בירורו של הנוסח המדוייק, הפרטים והענינים הנוספים המרכיבים אותו, מתי הוא נאמר ביחס לברכות ומספר תיבותיו מחייבים עיון נוסף ונרחב באורס של "הנרות הללו".

כפי שכבר צוין לעיל, המקור הראשון בו מופיע עניין זה הוא מסכת סופרים וכן כתוב שם ביחס לנוסח האמירה:

"ומתנה ואומר הנרות אלו אנו מדליקין על הישועות ועל הניסים ועל הנפלאות אשר עשית לאבותינו על ידי כהניך הקדושים. וכל שמנת ימי חנוכה הנרות אלו קודש, ואין לנו רשות להשתמש בהן אלא לראותן בלבד, כדי להודיע שמן על נפלאותיך ועל ניסיך ועל ישועתך" (מסכת סופרים מהדורות היגער¹⁷ פרק כי הלכה ד').

אמנם במהדורות נוספות של מסכת סופרים מופיעה אמירה זו במספר שינויים¹⁸ אך עיקר המסגרת ותוכן הדברים זהה בכלם.

בצורה זו גם צוטטו הדברים בפסקיו של המהרי"ם מרוטנבורג: "ואומר

15. "המהר"ם מרבה להביא גאנונים כסعد וסיוע כדי להבליט את עריכם... שראה את עצמו עומד על גבס של ראשונים, אבל עם כל זאת שמר על מידת גדולה של עצמות יותר מאשר חכמים אחרים, וכך יותר מרבו ר' יצחק או ר' זרעו. לעיתים קרובות הוא חזר למקורות הראשונים, היינו לבבלי, לירושלמי ולברייתות ומסיק מתוכם ההלכה למעשה ותשובה לשואלים." (בעל התוספות עמי' 551)

16. גולדשטיינט הניל', עמ' 399.

17. ושם בהערות על כל שינויי הנוסחים לפי כתבי היד השונים.

18. עיין מסכת סופרים ע"פ "נחלת אריאלה" פ"כ ה"ו עמי' קיא. ושם מופיעה גם נוסחת הגרא"א. "כ"ס"א רחמים" להחיד"א. ד.כ. ירושלים תשכ"ט.

הנרות הללו וכו'" (תשובות פסקים ומנהגים מהר"ם מרוטנבורג, כרך א', סימן תר"ח).¹⁹ בכל ספרות הראשונים לא מצאנו כמעט מגבלה כלשהיא ביחס לנוסח. המקור צוטט מגירסאות שונות של מסכת סופרים, והמהר"ם מרוטנבורג יוצא כמו שאימץ את הנוסח והנהיג אותו.

והנה בשווית מהרש"ל לרי שלמה לוריין, העיר לנוקודה נוספת, לחידוש מסויים הבא לידי ביטוי באמרה זו, ומתוך כך מאירים הנרות הללו באור נוסף. בסימן פ"ה מביא המהרש"ל "דיני חנוכה בקיצור מחיבור הגadol הנקרא ים של שלמה". וכך הוא כותב: "נוסח הברכה להדלק נר וכו'... וזו נוסחה הנרות הללו אנו מדליקין על התשועות ועל הניסים ועל הנפלאות שעשית לאבותינו עיי' כהניך הקדושים וכל שמות ימי חנוכה הנרות הללו קודש הם ואין לנו רשות להשתמש בהם אלא לראותם בלבד כדי להודות לשם על נפלאותיך ועל ניסיך ועל ישועתך.

לא תנסה ולא תוסף ולא תגרע והטעם מפורש. וסימן ל"ו תיבות בלבד הנרות הללו, כאילו אמר 'הנרות הללו ל"ו הן'".

מדבריו עולה במפורש �ונספְר התיבות (ל"ו) בנוסח האמרה יש חשיבות מיוחדת, "לא תנסה ולא תוסף ולא תגרע והטעם מפורש". אולם כאשר סופרים את מספר התיבות בנוסח שלו, לא מתקבל המספר המצופה. בנוסחתו מופיעות מ"א תיבות.

קדמוניים ואחרונים תמהו בדבר זה: תלמידיו של המהרש"ל, ר' משה מפרעם שלא בספרו "מטה משה", כותב לאחר ענייני ההדלקה: "זיש חסרון בספרו (של המהרש"ל) וצריך להיות 'לבד הנרות הללו אנו מדליקין' دائ לא כי אין החשבון מכובן. או נאמר שיש תוספות בנוסח וא"א להימלט מחד משני דרכים אלו. ואף לפיה יש מילה יתרה והייתי חושב אחד איינו מן המניין. עד שמצאתי בספר דפוס בנוסח מורי זיל (הmarsh"l) ושם לא היה כותב על הניסים ועל הנפלאות רק על הניסים והנפלאות וזה הוא מכובן ל"ו זולת הנרות הללו אנו מדליקין. ושמחתני כמצו שلال רב. ונוסח הרא"ש הוא מ"ד תיבות כמספר הנרות עם השמשים". (סימן תנkapא).

לעומתו, בעל "ערוך השולחן" נשאר בצריך עיון: ז"ש שיש בכך ל"ו

19. ע"ע בעורות המהדייר י.ג. כהנא שzieין למקורות רבים בכתביו תלמידיו של המהר"ם מרוטנבורג וראשונים נוספים שהביאו את הדברים. ובעקבותיו "מנהגי ישראלי" הניל, עמי קסב-קסג ובהערות.

תיבות כמנין נרות חנוכה לא אוכל לכובן החשבון. (או"ח סימן תרע"ו, ס"ק ח).

ברם, למורת הקשיים הללו עמלו גדולי הפסקים במשך הדורות להגעה דוקא למספר זה של ל"ו.²⁰ מסתבר, אם כן, שקיים קשר פנימי בין מספר הנרות שמדוברים בחנוכה, מספר התיבות ב"נרות הללו" וענינים נוספים — ומכאן ההקפה על עניין ל"ו. מה טיבם של ענינים אלו ומה שיוכותם המיוחדת לחג החנוכה?

איתא ב"ירושח": "ומדליךון בחנוכה ל"ו נרות לפי שבחנוכת העולם ייתן אתם אלקים ברקיע השמים להאריך וכדאייתא בפסק' רבתי: 'אותה אורה שנשתמש אדם הראשון הייתה ל"ו שעות כדאייתא בראשית רבא, יום זי י"ב שעות וליל זי י"ב שעות ויום זי י"ב שעות וכשיצאו ל"ו שעות החושך העולם'".

עליה מדבריו שבהדלקת נרות חנוכה רומנים במשהו לאותו אור הגנוו משבעת ימי הבריאה, ולכן מודגש דוקא המספר ל"ו, הן בנסיבות עצם והן בנוסח הנאמר בסמוך לברכות ולהדלקה.²²

סוגיה זו של בריאות האור במעשה בראשית, שייכת היא לי'כבוד אלקים הסתר דבר" (משל כי,ב) כאמור חז"ל: "רבי לוי בשם רבינו חמא בר חנינה אמר, מתחילה הספר (בראשית) ועד כאן (סיום מעשה בראשית) כבוד אלקים הוא הסתר דבר. מכאן ואילך — כבוד מלכים וחדור דבר". (בריר ט,א: ועי"ע ירושלמי חגיגה פ"ב, ה"א)

20. ועי"ע ר' אליה שפירא, "אליה רבא", או"ח סימן תרע"ו, ס"ק ח, שהצעה תיקון אחר ע"מ להגעה לסתה"כ של ל"ו תיבות: "יאוצר השווית, כרך ט עמי' קسط למקורות שצין בנוסח 'הנרות הללו קודש הם': 'יכף החיים', או"ח סימן תרע"ו, ס"ק כח: משניב שם, ס"ק ח: 'דרכי חיים ושלום', מנהגי מונקאטש עמי' שה: 'לייקוטי מהרי"ח' — סדר דיני ומנהגי חנוכה: 'מנהגי ישראל' עמי' קסג ושם הערכה 7: 'מצוות נר איש וביתו', מהדי תשניניג עמי' נג הערכה לו. אמנם ר' נתנאל ויל, בעל 'קרבן נתנאל', לא חשש לדבר: "ובמהרש"ל כתוב נוסח הזה שיהיה בו ל"ו תיבות כמנין נרות חנוכה, אבל במסכת סופרים ובכל הספרים אינם וכן עמא דבר".

21. ועי"ש בהמשך דבריו על רמזים נוספים.

22. על הענינים הפנימיים הרמוניים במספר זה לול' עיין: מהר"ל, חידושים אגדות, ב"ק ז. ד"ה "ל"ו אלף וכו'": ר' ראובן מרגלית, "ኒצוצי אורה" סוכה מה: "לא פחות עלמא מתלthin ושיטתא צידיkey": "ספר חסידים" סימן שמ"ז ובמקור חד"א: "לייקוטי תורה", חד"ד, פ' פקודתי ד'. ג ד"ה "וזהו אלה פקודתי" אלה בגemitא ל"ו משמעות העניין.

אלא שלצורך הבנת הסוגיה בה אנו עוסקים, זוקקים אנו להצאה כלשהי בעניין מופלא זה.

פעמיים מספרת התורה על בריאות האור. ביום הראשון: "ויאמר אלקים יחי אור ויהי אור" (בראשית א', ג), וביום הרביעי: "ויאמר אלקים יחי מארות ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה" (שם, שם יד). מהו היחס בין שני כתובים אלו? בעניין זה דנה הגמara:

"ויאמר رب יהודה אמר רב: עשרה דברים נבראו ביום ראשון ואלו הן... אור וחושך... אור דכתיב 'ויאמר אלקים יחי אור'... ואור ביום ראשון איברי? והכתיב יויתן אותם אלקים ברקיע השמים', וכתיב 'ויהי ערב ויהי בקר يوم רביעי'. (חגיגה ייב).²³ הגمرا מתרצה עניין זה בשני תירוצים:

א. רבי יעקב סובר, אליבא דרי אליעזר, שהאור של היום הראשון היה מסווג מיוחד. הקב"ה ראה שעולמים להשתמש באור מיוחד זה לרעה, ולכן עמד וגנוו מהן.²⁴ ב. לדעת חכמים האור שנברא ביום ראשון נתלה ברקיע ביום הרביעי. (וכן בראש"י בר' א, י"ד) השלמת הדברים (על היחס שבין האור של היום הראשון לאור של היום הרביעי) מופיעה בבראשית רבה ..

"ויקרא אלקים לאור יומי לא הוא אור ולא הוא יום, אטמהא. תנין, אורה שנבראת בששת ימי בראשית להoir ביום אינה יכולה — שהיא מכחה גלגל החמה, ובלילה אינה יכולה — שלא נבראת להoir אלא ביום. והיכן היא? גנזה".

שתי סיבות יש לגניזת האור:

א. "אמר רבי יהודה בר רב סיימון: אור שברא הקב"ה ביום ראשון אדם צופה ומביט בו מסוף העולם ועד סופו, כיוון שהסתכל הקב"ה באנשי דור המבול ובאנשי דור הפלגה שמעשיהם מໂקளקין — עמד וגנזה. (בר"ר י"א, ב ובמקבילות) ב. כפי שהובא לעיל — בגלגל הסתרה כביכול, בעניין המאורות. הנפקה מינה בין השיטות נועצה בשאלת متى גנזה האורה שנבראה ביום הראשון. האם היה זה מייד עם בראתו, ביום הראשון, או

23. ועי"ש בקושיית המהרש"א על נוסח שאלת הגمرا. ועי"ע "משנת משה", בלוי חגיגה שם, ד"ה "אור", למקורות שציין בעניין: תוו"ש בראשית א', ד אות שפ"ו.

24. "ומאי ניחו יראת ד' האור הראשוני" דאמר ר', מאין דכתיב ייאמר אלקים יחי אור ויהי אור וללא אמר ויהי כן. אלא מלמד שהאור ההוא היה גדול מאד ואני כל בריה יכולה להסתכל בו, גנוו הקב"ה לצדים לעתיד לבא". (ספר הבהיר אות קז).

רק ביום הרביעי, כאשר נבראו המאורות בركיע השמיים? דבר זה לא נכתב כאן במפורש²⁵. רבים מפרשני המדרש בקטעים שצווינו לעיל, נטו לומר שגניזת האורה הייתה ביום הרביעי כשבראו המאורות.²⁶ מקום גניזתה של האורה היה בגין עדן:

"אור שנברא ביום ראשון... עמד וגנוו מהן... והיכן גנוו בגין עדן, שנאמר 'אור זרוע לצדיק'". (שם"ר ל"ה, א)

זהי ההתבוננות הפשטota על האור בשבוע הראשון של קיום העולם, עד יצירתו של האדם. ביום שני נברא האדם והקב"ה שם אותו בגין עדן. "ויטע ד' אלקים גן בעדן מוקדם וישם שם את האדם אשר יצר" (בראשית ב', ח). בגין עדן פגש האדם את האור הראשון. מכוחו, ומכוחה של השבת שעמדה בפתח, זכה האדם וזכה העולם שאורה מופלאה ומיהודה זו תשמש פעם נוספת. בעניין זה כתובים הדברים בצורה מדוייקת ומפורשת.

"רי לוי בשם רב זעירא אמר: ל"ו שעות שימשה האורה מיום שנברא אדה"ר. שנים עשר של ערבי שבת וי"ב של ליל שבת וי"ב של שבת". (בר"ר י"א, ב)²⁷ במשך ל"ו שעות זכה אדה"ר לאורה מיוחדת, אורה שבקעה ממוקם גניזתה ולפרק זמן מוגבל חוזרת להoir בעולם.

לא נרחב כאן את היריעה בענייניה המכוסים של הגניזה במילוי דשmia. די אם נצטט את מה שכותב בסוגיה זו בעל "פחד יצחק": "הנה ידוע לך שהיו בישראל כמה וכמה גניזות... ובודאי שמלגניזה היו תוצאות בדרכי התורה והעבודה... מפני שככל גניזה פעלת היא על מהלך חי הקדושה בישראל". (אגרות וכתבים עמי נ-נא)²⁸

מתוך הדברים שנתרברו כאן, ניתן להסיק שפעולות גניזות האור פועלות על מהלך חי הקדושה בישראל בחנוכה. אותן שמות ימים, בהם מדליקים ל"ו נרות ואומרים בסיכון להדלקה ל"ו תיבות בנושא "הנרות

25. עיין בר"ר מהדי ח. אלבק. ג', ו הערה 5, שעמד על עניין זה בהרחבה.

26. מ"כ בר"ר ג', ו ד"ה "והלא ברבעיע": פירוש מהרו"ז שם י"א, ב ד"ה "לגנוו את האורה". ועי"ש בהמשך דברי המדרש שם ג', ו בפרשנים על משמעות הביטוי "אור שבעת הימים" שלכאורה אינו שייך.

27. על מנת השעות ע"ע ירושלמי, ברכות פרק ח' הלכה ה'. ועי"ש מהדי סלמן ד"ה "שלושים": "על תמר", זרעים ח"א עמי רשות.

28. ועי"ש עמי ק"ל אוזדות גניזות ספר יוחסין: ועי"ע הרב חי"י הדרי, "שבת ומועד בשבעיתן" פרק ח' הערה 5, פרק ט' הערה 4 ובמקורות צווינו. ובנוסף שפ"א פי מקץ תרמ"ד, תרמ"ה ד"ה "במדרש".

הלו", מחים ומצרפים את האורות – אורות בראשית ואורות חנוכה.²⁹ מה שכתב המהר"ל ביחס למספר התיבות של "הנרות הללו" ומה שהביא הרוקח ביחס למספר הנרות, זהי נקודת החיבור (ימי החנוכה) בה בוקעת האורה ויוצאת מגניותה, וכך נוסחו הדברים ב"אסופת מערכות": "יל"ו נרות חנוכה הם ל"ו התנותצות מתוך האור הגנוו". (ח"ב, עמי צ"ה) כל ענייני עבודה ד' בימי חנוכה אמרוים להיות מושפעים מעניין מופלא זה, ויתכן שכן ההקפדה הגדולה כפי שכתב המהר"ל בעניין המספר (ל"ו):

"לא תשנה ולא תוסיף ולא תגרע והטעם מפורש"³⁰ גם אם בראשונים לא מצאו פירוש, הורחבת היריעה והוסבו הדברים בכתביו האחרונים.

כתב השפ"א:

איתא ברוקח כי הל"ו נרות דchanוכה מול הל"ו שעות שהAIR אוR הגנוו בששת ימי בראשית ע"ש. א"כ נראה שנר chanוכה הוא מאור הגנוו והוא מאיר בתחום החושך הגדל. זהו שרמזו שמאיר מסוף העולם ועד סופו שאין העולם וסתור עומד נגד זה האור. כי העולם נקי הטבע שהוא מעלים ומסתיר האור. אבל אור הראשון הי' מאיר בכל אלה ההסתירות וגנוו הצדיקים. ועי' כתיב 'זרח בחשך אור לישרים'. וכי העם הholkim בחשך ראו אור גדול. ואוטו הדור בימי יון הרשעה הלכו בחשך כמ"ש חז"ל יוחשך זה יון – שהחחיכו עיניהם של ישראלי. ומ"מ אותו הדור מסרו נפשם והלכו בעבודת השיעית גם תוך החושך. لكن זכו שהAIR להם מאור הגנוו ונשאר האריה מזה האור לימים השפלים בכל שנה ושנה. וכל עובד הי' צריך לשמה בימים הללו שיש בהם האריה מאור הגנוו בעבודת השיעית שכן עיקר כוונת הרשעים הי' להשכיחנו תורה ה' וחוקיו ונרות chanוכה מבאים זכירה".

ובדברי בנו:

"ניר chanuka חל ברכה ומAIR בו מהאור הראשון שנאמר עליו כי טוב".

29. אומנם ראוי להזכיר שגם בשבת בוקעת האורה מגניותה. "כי האור הראשון שנגנווצדיקים לעת"ל, האור הזה נתגלה ביום השבת". ("תפארת שלמה", מועדים עג 4): "יש זמן שבו מתגלה האור הגנוו לוchein בו והוא יום השבת". ("ברא משה", אוזירוב, בראשית כרך א', עמי פא וע"ש מאמר ג').

30. בעניין ההקפדה על מנת התיבות בתפילה עיין מ' כשר, "דברי מנחים" כרך א', סימן לא. פירושי סידור התפילה לרוקח עמי 11.

(אמרי אמת, בראשית עמ' 200)³¹ כפי שראינו, עניינו של האור הגנווּ הוא שלמרות שנגנוּ ישנים אירועים מיוחדים בהם יוצא האור מגנווּתו וחווז להאир ולהשפיע שפע רב לפרק זמן מסוימים. מסתבר, שזהו גם עניין של ימי החנוכה: "וחושך זו מלכות יון שהחשייכה עיניהן וליבן של ישראל בגזירותיהן, שהיתה אומרת להם וכו'".

כנגד החושך הזה צריך להאיר. אמנס תקנת הנרות נקבעה לזכר נס פך השמו, אולם מסתבר שגם יסודות של אור נגד חושך שייכים לעניין. "ואמת כי בעבור זאת נברא כל החושך כדי שבנ"י יעוררו האורה הגנווה" (שפ"א בראשית, עמ' 188, ד"ה "בפסיקתא"). בימי החנוכה אפשר לזכות בניצוץ אחד מתוך השלחת שנגנוּת וממה שנתרברר כאן ניתן לומר שגם תקנת "הנרות הללו" מرمזות ומשמעות לעניין זה.

ביחס לברכות הזכרנו בתחילת הדברים את הכלל, "כל המצוות מברך עליו עובר לעשיותן" והנה עניינים של 'הנרות הללו' ביחס לכל זה צריכה בירור. היכן נאמרים הדברים האם לאחר סיום כל הברכות, האם לאחר הדלקה או כל אפשרות אחרת. כפי שצווין לעיל המקור הראשון בו מופיע עניין 'הנרות הללו' היו מסכת סופרים ושם כתוב במפורש: "כיצד מברכין, ביום הראשון המדליק מברך שלוש והרואה שתיים, המדליק אמר ב"א ד' אמרה אשר קדשו במצוותיו וציוונו להדלק נר של חנוכה ומתנה ואומר, הנרות האלו מדליקין וכו'... ואומר... שהחינו ואומר... שעשה ניסים וכו'... אלו למדליק" וכו' (מסכת סופרים מהדורות היגuer פ"כ ה"ד)

ברור מתוך הדברים שאמרת 'הנרות הללו' היא לאחר הברכה הראשונה.³² ואילו המהרי"ס מרוטנבורג בפסקיו, שכוארה הוא מצטט בהם את דברי המסכת סופרים בעניין זה שינה את זמן האמרה. "ובמסכת סופרים כתוב כיצד מברכין המדליק מברך שלוש... ואומר הנרות הללו" וכו'.

משמע מדבריו שאמרת 'הנרות הללו' רק לאחר סיום כל הברכות. מכאן פתח לדיוון רחב בפסקים על מיקומה של אמרת 'הנרות הללו' הן

31. ועי"ע "שם ממשואלי", חנוכה עמ' קפט: "נאوت הדשא" ח"ב עמ' רסא: "תפארת שלמה", מועדים עג 2.

32. על היחס שבין הברכות להדלקה לפי הכלל, מביך עליו עובר לעשיותן עיין אנ. תלמודית כרך טז חנוכה עמ' רעדרב.

ביחס לברכות והן ביחס להדלקה. המהרש"ל בתשובה שנזכרה לעיל כתוב: "ויברך כל הברכות עובר לעשייתן ומיד אחר גמר הדלקת הנר הראשון שהוא עיקר יאמר הנרות הללו, ויגמור ההדלקות בעוד שאומר הנרות כו'". וכן בדברים הללו הביאו בשםיהם ה"מגן אברהム" והוא הט"ז על דברי השווי"ע בסימן תרע"ו סעיף ד' "אחר שהדלק אומר הנרות הללו" וכו'.

ברם ב"מאמר מרדכי" לרבי מרדכי קרמי הכריע באופן אחר: לאחר שהדלק אומר הנרות הללו... ומשמע לי Dao אמר כן אחר שבירך כל הברכות שהרי מאחר שכל הברכות צריך לברך אותם עובר לעשייתן איינו מתחילה להדלק אלא אחר שבירך כל הברכות... וכן אנו נהגין פשוט הוא".³³

ב"משנה ברורה" נתה לדעתו של המהרש"ל אלומם הביא גם את הדעה השנייה: "אחר שהדלק נר ראשון שהוא העיקר אומר הנרות הללו ויגמור ההדלקות בעוד שאומר הנרות כו'... ומ"מ מי שנוהג לומר הנרות הללו לאחר שהדלק הכל נמי שפיר דמי (פמ"ג)". (שם ס"ק ח')³⁴

בכדי לפרט את הקפותינו מחויבים אנו להתייחס לעניין נוסף, מה טיבו וענינו של נוסח אמרה זה. הסבירנו את העניין המוחיד במספר התיבות, הצינו פתרון אפשרי לעצם האמרה וניסינו לobar את הנקודה הפנימית הטמונה בנרות הללו. ברם להסבירם של המשפטים הנאמרים ולתוכנם לא התייחסנו.

כבר העיר גולדשטייט במאמרו הנ"ל (הערה 13) על הקשיים בהבנת רצף המשפטים והמלילים בנוסח 'הנרות הללו'. קיימות נוסחאות רבות וביחס לטקסט המקורי ניתן רק לשער השערות, אנו ניתן דעתנו בקרה על הרענוןת המרכזיות.

ניתן לחלק את הטקסט לשלווה משפטים. (הנוסח לפי גירסת ה"אבודרham" עמי ר')

1. הנרות הללו אנו מדליקין על התשועות ועל הניסים ועל הנפלאות שעשית לאבותינו עיי כהניך הקדושים.

33. ועי"ש בהמשך דבריו שהצעיר לישב גם את הנוסח המופיע במסכת סופרים לפי שיטתה זו. ועי"ע אנ. תלמודית כרך טז עמי רעד העורות 483 – 479 ובמקורות רבים שצויינו בעניין זה שם.

34. על דברי המשניב הללו ומשמעותו נוספת הנובעת מהן ע"ע שו"ת "מנחת יצחק" להרב ויסץ ח"ד סימנו קטו, ח"ו סימנו סד.

2. וכל שמנת ימי החנוכה הנרות הללו קדש ואין לנו רשות להשתמש בהן אלא לראותן בלבד.

3. כדי להודיעו לשם על נפלאותיך ועל נסיך ועל ישועתך.

תוכנו של המשפט הראשון ברור ומובן, זהו התיאור הפשטני על נס חנוכה כפי שמופיע בחז"ל. (שבת כ"א: רמב"ם הלכות חנוכה פ"ג הלכות ב"ג ועוד) אלא, שינוי כאן נוספת – הדגשת עניין הכהנים. מה טيبة של הוספה זו באמירת הנרות הללו? "דוק ותמצא כי בנוסח הנרות הללו שאנו מודליקים ישנה הדגישה כי הניסים של חנוכה נעשו ע"י הכהנים" (פחד יצחק, אגרות וכתבים עמי י"ז) "ומכיוון שאנו מוצאים באמירה זו (הנרות הללו) זכרון חלקם של הכהנים בכך זה, בעל כרחך שיש כאן תוספת של פרטום בזכרון זה, ורואו לנו להתעורר בבואר תוספת פרטום זה, היוצא מזכרון הכהונה דוקא" (פחד יצחק, חנוכה מאמר יא, א).

בדרכו ערך מערכת ארוכה ומופלאה כדי להסביר שאכן ישנה תוספת בפרסום הנט בהזכרת קדושת הכהונה במתבע של הנרות הללו. המשפט השני קשור באופן מסוים לראשון, שהרי בשנייהם עוסקים בעניין הנרות, הביטוי המיעודה 'הנרות הללו קודש' וכי נדונו כבר בדברי הגמ'." אמר רב יהודה אמר רב אשי אסור להרצות מעות נגד נר חנוכה, כי אמירותיה קמיה דשמעאל אמר לי וכי נר קדושה יש בה? וכו'. (שבת כב).

אומנם מהמשך דברי הגמ' משמע שהוא קשור לעניין של ביזוי מצוות, אלא שיש בחלק מן הראשונים התייחסות למידת הקדושה בנר חנוכה מצד ההשוואה למנורת המקדש. וזה הכוונה היא כפwsותה 'הנרות הללו קודש הם' אפילו ביחס לתשימי מזווה אחרים שאינם קשורים בהכרח לביזוי מצויה.

כתב הר"ן:

"שמע מינה אסור להשתמש לאורה. פירוש כל תשמשין ואפילו תשמש מזווה דכיוון שעל ידי נס שנעשה במנורה תקונה עשויה כמנורה שאין משתמש בה כלל". (שבת דף ט. בדף הר"ף)

ובמאיר: "ויש באים בה מטעם איסור הנאה וקדושה גמורה הויאל והן זכר לנרות ולשמן היכל הקצהו מדעתו למגראי". (בית הבחירה שבת כא).³⁵

35. על המשמעות ההלכתית של השוואת זאת עי, 'מצוות נר איש וביתו' הניל עמי נג הערתנו, ושם התייחס גם להיתר הראייה. 'מנהגי ישראל' ח"א עמי קסתה. ח"ב עמי קצג.

גם בספרי חסידות הרבו לעסוק בביטויים מיוחדים זה וכדרכם הרחיבו את משמעותו³⁶ המשפט השלישי אינו נראה הקשור לשנים שלפניו. משמעו ממנה שישנה שייכות בין חותמת ההודאה להדלקת נרות חנוכה. ואכן יש מי שציין בשם הראשונים שכך משמעות הדברים, כדי להודות – מודים על הנס בהדלקת נרות. (מצאות נר איש וביתו עמי רנ"ב).

סיכום: בדברים שלעיל יש משום נסיוון להבין את טיבם ומשמעותם של 'אמירה' המתלווה למעשה המצווה. הסברנו את תקנת 'הנרות הללו' שנוסחה במסכת סופרים, הובאה להלכה ע"י המהרי"ם מרוטנבורג ומשם ואילך פשוטה ברוב קהילות ישראל. מסתבר שגם יסודות של הגות פנימית מקופלים במסגרת ובתוכן ומימלא נתרחבה היריעה גם בכיוון זה.

ד"ת אלו אודות אורות ונרות גניזה ומשמעותיה,
נחברו ונכתבו בתחום שנת האבל על פטירת א"מ רבקה
(רגינה) ב"ר יוסף הכהן. נלב"ע ש"ק כ"א תמוז תשנ"ג.

מדת "הנושא בעול עם חבריו" של הרב שליט"א עם
תלמידיו, באה לידי ביטוי מיוחד בתקופה זו.

36. עי שפ"א חנוכה תרל"א, א. תרל"ג, א. תרל"ה, ג. תרל"ט ד"ה הנרות הללו. בית ישראל חנוכה תש"יב, א. תש"ט, ב. תשכ"ה, ד. תשכ"ז, ב. תשלי"א, ב. שם משומאל חנוכה תרע"ג, ח. תרע"ד, א. תר"פ, א.

הרבי אליעזר מאיר

החנוך לתפלה – כמיימוש יסודות האמונה

וכשאתה מתפלל אל תעש תפילהך קבע אלא רחמים
ותחנונים לפני המקום ב"ה... (אבות פ"ב)
"שם אין בינה אין תפילה" (שו"ע או"ח קט"ו בשם
ירושלמי).

התפילה, אם היא מצוה מעשית אצלנו, אחרי שערכו לנו אנשי הכנסת הגדולה נסח ערוץ ומסודר בלתי משתנה, הינה אמונה מצוה עיונית בעיקרה וחובת הלב וכל שלא יצא חובתה מצד הלב, לא עשה גם במעשה מאומה שאין תפילה אלא עבודה לבבו של אדם כמו שאמרו: "ולעמדו בכל לבבכם – איזוזי עבודה שבלב – זו תפילה" (זו"א באגרות)

מבט קל על המצב המזוי

בבתי הכנסת לא מעתים, המתקרב בשעת התפילה, עלול לחוש כי כבר נסתימה או טרם התחילה. משיכנס בשעריו ביהכ"ן ימצא צבור קפוא יושב דומם מול סידור או בלבד שפתיו רוחשות פסוקי תפילה – ולבו, לעיתים לא רחוקות – הרחק הרחק ממנו והלאה. רק בודדים יתבלטו בכך שיורגש עליהם כי התפילה פועלת עליהם מה – מתוך התפעלות גופם ומתוך שישמיעו בקול לאזניהם, תוך כדי משהו מן ההתלהבות. באלה אmens יהיה ניכר שיש קשר בין הגינוי ליבם לבין מה שמוציאים בשפטם, אך באופן כללי ביה"כ בשעת תפילה דומה יותר לספריה עיונית מאשר לבית ה"עבודה שבלב", וקול החזן – קול קורא בדבר...

מאייד ולעומת זאת מובהנת תופעה קבועה, שילדים, אפילו רכים, מפליאים להתמצא היטב בנבכי התפילה – עכ"פ זו היומיומית. תמיד ידעו מה אומרים מתי, איפה לפתח הסדור, מתי לדלג, ומתי יש לעמוד וכוי' וכך.anno שרגילים לכך לא מתפעלים, אך "זר" הבא לביק"ן ליביקור חטוף" חש לא בnoch לנוכח אי התמצאותו בסביבה, לעומת שליטותם של ילדים רכים שלא אחת בהם לעוזרתו...

בעולם הישיבות התפילה נראה אחרת. אפשר לחוש כי בעת התפילה

ኖצ'ת קירבה בין המתפללים לבוראם וידעו הוא שתפילה בישיבה היא "משהו אחר", ובכ"ז לא תמיד כולן קולטים תחושות נכונות אלו. גם אלו שקהלטו זאת בתקופת שהיתם בישיבה – לא תמיד נושאים הם עטם רכוש רוחני נפלא זה – הכוורת להתפלל – לאורך זמן, לאחר שייצאו מן הישיבה. משהתמקמו בני היישוב ב"דימוס" בביב'ין של "בעלי בתים", לא תמיד השכilio לבשם סביבותם באותו נכס רוחני נפלא שקנווהו בישיבה.

הגדרת הבעיה ומרכיביה

הבעיה איננה חדשה. חז"ל התריעו והזהירו: "וכשאתה מתפלל אל תש תפילהך קבוע אלא רחמים ותחנונים לפני המקום ב"ה..." (אבות פ"ב). מתווך כך מוכח בבירור שבუית התפילה ההופכת מתחנונים ומעבודת הלב ל"עובדת השפטאים", לפועלות קבוע שההרגל שולט ומונע אותה ולא הלב – בעיה זו הייתה נחרה לחז"ל. ע"כ טrhoו להזירנו מפניה, בחינת דברים הצריכים חיזוק" קבוע ושוטף, מاز ומעולם. וכן בדברי ראשונים מצינו דברי חיזוק בשפע בעני זה, כגון: "תפילה בלי כונה בגוף בלי נשמה" (ע"פ חובה"ל שער חה"ג פ"ג באופן הט').

גורמים שונים מרכיבים בעיה זו של תפילה ללא כונה מהם פילוסופיים – אמוניים, מהם פסיכולוגיים – לחץ של הימויים השוטף מתגבר על המתפלל ומונע ממנו את מנוחת הנפש הנדרשת להtabוננות בעניין תפילתו – "טרדת הזמן" ו"טרדת המחשבה". אך נראה שאפשר להוסיף על אלה את "טרדת החינוך הלקיי" ואולי אף להעמידו בראש מרכיבי הבעיה.

טרדת החינוך הלקיי מתמקדת בשניים שבעצם יוצרים מעגל קסמיים שלילי:

א. העדר, בהרבה מקומות, "דוגמה לחיקוי". מתווך המצב שצoir לעיל – נעדר גם החיקוי והרי בידוע הוא שהתנהגותו של הילד פעמים הרבה היא תשייף של ביתו ומחנכיו. אמנים יש לציין שסיבה זו לא תמיד עומדת בבחן שהרי ידועים מקרים לא מעטים של גודלי עולם לא הלו בדרכם – א"כ "דוגמה לחיקוי" בלבד לא תמיד יצמיח לנו המתפלל המיויחל.

ב. סיבה שנייה, והיא לענ"ד עיקר, היא הדרך שבה אנו "מחנכים" ילדים להתפלל. דרך, שהיא לא רק לא מועילה, אלא אף מזיקה ומקלקלת أولי, לעיתים, לשנים רבות ולעתים עד סוף ימיו של האדם ל"ע (ואפרט בהמשך). אכן, חינוך לקיי זה עצמו, גם הוא גורם למצב

שתיואר כאן – של העדר הדוגמה לחיקוי זהה עם זה גורמים להחרפת הבעיה.

דין הכוונה בתפילה

ידוע חילוקו של הגר"ח הלוי זצ"ל בחידושיו, שיש שני דיני כוונה בתפילה:

א. כוונת "מעשה התפילה" שפירושה הידיעה – **ההכרה בעמידה לפני ה'**.

ב. כוונת פירוש המילים שבתפילה. (חידושים הגר"ח מבריסק על הרמב"ם הלכות תפילה פ"ד הט"ז. וכעין זה ממש אף בדברי חובה"ל הניל שם בשער ג'. וככתב הגר"ח שהכוונה היא. מעכבות אפילו בדייעבד ואם לא כיון – לא יצא!). ומעשה בחסיד ומתנגד שנפגשו לקראת הנץ ב"שטיבל" המקומי, ובעוד ה"מתנגד" מזרדו להתעטף בטלית, להתעטר בתפילין, מתפלל בזריזות ועומד עם הנץ בתפילת י"ח כדין וכו' וכו' הנה יושב לו החסיד מפטם מקטרטתו ומעלה טבעות עשן, כבואה בחלל שמנגד... בין כך ובין כך מסיטים המתנגד תפילתו וכשבא לחלו' תפilio מוצא את חברו החסיד באותו תנוחה שהניחו. לא יכול המתנגד להתפרק ושאל לחברו החסיד – "נו, ר' היהודי, מה הפשט?".

התנער החסיד מהרהוריו נאנח ו אמר: "מה עשה?! פתחתי לומר "מודה אני לפניך" אך משהתבוננתי מיהו ה"אני" ומיהו ה"לפניך" נתבהلتני ונודעתי ולא הייתי יכול להמשיך...".

יסוד היסודות של התפילה שבלעדיו אינה אלא לבניין קלפים באוויר, הוא ההכרה מיהו ה"אני" ומיהו ה"לפניך". כלומר, כשאני אומר ברוך אתה עלי לחוש את האתנה שאני עומד מולו ומתפלל ובלא זה – מה לי להמשיך... אך לא די בהרגשה של "העמידה ממול" בלבד אלא צריך גם לזכור מהי מהות "הנוכחות" שאני מתיצב כנגדה. אלוקים זה, שאני פונה אליו, **שמע אותו**, שבלעדיו זה – מה לי להמשיך... ולא רק ששמע, אלא אף נכוון לקבל בקשוטי ולמלאותן באם ימצא לנכוון, שבלעדיו זה – מה לי לבקש...

כשהרי"ר חיים מבריסק (הניל) דיבר על כוונת מעשה התפילה – העמידה לפני ה' – זהה כוון, ויש בכלל אמונה למציאותו ית', אמונה בכל יכולתו, אמונה בהשגתנו הפרטית ובלא זה – מה לי לגשת ולהתפלל...

הכוונה השנייה הנדרשת בתפילה, אליבא דהרי'ר חיים הניל, היא כונת פירוש המילים שבתפילה. והדברים פשוטים: כאשר אדם מתפלל לא יהא פיו במקומות אחד ולבו במקומות אחר, אלא יחשוב על המילים שモוציא מפיו וייתר מכון – יחוש אותם אף בלבו. ובודאישמי שאינו מבין מה מתפלל ביצר ממנו להתפלל בכוונה זו. גם הבנה זו היא בסיס בלתי ניתן לו יותר כדי להתקרוב לתפילה שלימה.

ומעשה היהודי פשוט אחד שמצוותו בתפילה ראש השנה מתפלל בהתלהבות עצומה "אלו ואלו בפץ בפצחים אלו ואלו בשאג שואנגים". שאלתו מה התרgestה כה בכל "אלו ואלו"? האם בכלל תבין את אשר תאמר? נעה ואמיר: מה איכפת לי מה כתוב שם – ידוע אני שככל התפילות כוונה אחת להם – "רשב"ע, תן פרנסה!".

אמנם לגבי הכוונה הראשונה שעלה דבר ר' חיים יתכן שי יצא יהודי זה ידיחותיו כראוי אך בודאי שלא די בכונת העמידה לפני ה' וכשאנשי כה"ג תיקנו תפילה לتوز מסגרות מילימ מסויימת בודאי שנדרשים אלו לאמרים מותוק הכרת השכל ובנית הלב.

על הלקוי בבחןך לתפלה

וכאן מגיעים אנו לב העניין והוא מה שהוגדר לעיל כ"טרדת החינוך הלקויי" בעניין התפילה.

מנסיון והתבוננות של שנים לא מעטות נראה לענין שדרךנו "בחינוך" לתפילה בגיל הרך של הגן וראשית בי"ס היסודי מובילה לתוצאות הפוכות מכל מה שיש לשאוף אליו בעניין זה, שתואר עד כה.

ילדים מאולצים להתיישב ולהתפלל כאשר פעמים רבות לא ברור להם למה? למי? ולמה?.

גם אם אמר להם פעם (ובודאי שבד"כ כך הוא) – נשכח הדבר מהם עד מהרה. מה שנשאר קבוע ויוםומי הוא הטקסט החיצוני בלבד. זה בעניין "העמידה לפניו", אך בעניין הבנת התפילות נראה שהמצב לא יותר טוב. ילדים "מאולפים" משחר טל הכרתם **לזקלם** פרקי תפילה שאינם מבינים.

הטעות מתחילה בבחירה הפרקים. הנה דוגמה החוזרת על עצמה כמעט בכל גן וביה"ס: מה ליד בגיל גן או בכתות א"ב אצל פיות כמו "אדון עולם" או "יגדל" שהם אמנים חשובים ביותר אך קשים מנשוא, לגיל זה,

בלשונם השירית ובעומק הרעיון שבחם, וכי בכלל שמודפסים בתחילת הסידור זו הסיבה לדחסם בפי עול לנו הרכיס!! וכששים פרק תפלה כזו בפי הילד, זועקים באזני רוחו: חמודי! לא צריך לחשב על מה שאומרים כי גם אם תחשוב לא תבין – העיקר – **להגיד...**

גם בפרק תפלה וברכות שהילדים בחרלו יכולם להבין לא מושקע טיפול יסודי בהקניית הבנות וידיעתם "כמונה בkopfsha". גם אם הוסברו סמוך ל"הכנסתם לתכנית התפלה", בד"כ נשכח הבאור עד מהרה ולא חזר ומרענן. ומה שנשאר היא רק האמירה הסטטיסטית... שוב, גם בכך אנו מרגילים את הילדים באופן פעיל, להתפלל ללא הבנה ומימלא – כוונת הלב, **הזהות** עם התפלה: עם הבקשה, עם התchingה, עם השבח ועם התודה – כל זה הופך לבלי אפרטי.

תוצאות מרוחיקות לכט

כידוע "גירסה דינוקתא לא משתכח". זה לא רק הגירסה, אלא פעמים רבות, הרגלים שנרכשים בגיל הילדות מלאוים לו לאדם לאורן כל חייו.

నכון הדבר במילויו זה, שכן הרי מדובר באותו תפילה ממש. אותה תפילה שאנו מרגילים את הילד הרך להתפלל – אותה תפילה יתפלל משיכנס בעול מצות, משיגיע לבגרות וכו' וכו' עד יומו האחרון. לעקוור الرجل רע קשה עד מאד שכן "שבשתא כיון דעת עלי", וגם אם עקרת, הנך בבחינת "הלומד זקן למה הוא דומה – לדיו הכתוב על ניר מהוק" (אבות פ"ד). מה גם שלא הכל זוכים להגיע לסבירה המתאימה בה יכולים לתקן את אשר נתעוות מראשית יולדותם הרכה. כאשר עמדנו בפתח הדברים על-כך ש"טרדת החינוך הלקיי" היא אולי הגורם העיקרי שמביא למצוב המתוואר שם – ככלומר, מצב בו "רובה דיןיש" מתקשים לעמוד בתפילה כראוי (כך לעני"ד), טובן מעתה כוונת הדברים. כאשר מרגילים אדם להתפלל לא נכון ולא טוב, יכולים הרגלים אלו ללוות לו לאדם עד זקנה ושיבת חיללה. ולעתים, אפילו אם התנער והתעשת תקופה מסוימת מהרגלים אלו, (כגון: בהיותו בישיבה, ד"מ), עלול לשוב לסתורו ולהרגליו הרעים, ככל הרجل רע אחר – כידעו... לא אחת מתבוננים אנו בזווית-עין בבעל-תשובה שמתפללים – ומתוך קנאה – שהרי אלו דוגמה לכאלה שלא עברו את כור ההיתוך של הגנט-מורה המצוייה, ולמדו את תורה התפלה כאשר כבר עמדו על דעתם. הנה אלו "ונצלו" מרוב הקלקולים הנזקרים...

מכל האמור נסיק עד כמה כבידה האחירות המוטלת על הגננות המורות והמורים בגיל הרך – העוסקים בכך, שכן בידם נמסרת שלימונות עבודה-הלב של ילדינו לשפט או לחסד לאורך שנים...

הצעה לגישה אחרת: חנוך לאמונה ויראת שמיים מטעם התפלה וחנוך לתפלה מטעם אמונה ויר"ש

מכל האמור מתבקשת גישה אחרת ממה שמקובל בד"כ, כפי שתואר עד כה. בגישה זו אנו מבקשים לשלב בתפילה עצמה חינוך לאמונה ויר"ש ומתוכו חנוך לתפילה. בגישה זו אנו משתמשים לשלב את העיון בתפילה – בתפילה עצמה, ול"ממשו", בדרך של "עובר לעשיתן" כלוי הילדים יאמרו יהגו את התפילה הנלמדת מיד בסמוך למידתה.

בפתח התפילה נDIGISH באזני הילדים כמעט באופן יומיומי מה אנו הולכים לעשות עתה – נחדר בהם את ההכרה של העמידה לפני ה'. יצוין שודוקא באזני ילדים בגיל הרך (המדובר גוכחות יסוד א"ג) העניין קליט ביותר. לא קשה לציר באזני רוחם של הילדים את "וֹאַנְיָ... אָבוֹא ביתך אשתחווה אל היכל קדש...". את ה"באו שעורי בתודה – חצורתיו בתהלה". ילדים בגיל זה צמאים לה' באופן טבעי עליינו רק לכוון צמאו זה לאפיק הנכוון, (הרבר שלמה אבינו ע"פ הראייה – החנוך הטברי 30) וזהי מלאכתו של הממונה על תפקיד זה של החנוך לתפילה. נכין ילדים-תלמידינו לידע לפני מי הם עומדים נפתח בעדם את השערים ונלווה אותם עד כסא הכהוב... בגיל זה עוד יאמינו לנו, ואם יהיה עקבאים בכך – בגיל הבא כבר לא יצטרכו אותנו כדי להאמין בכך. כਮובן שתוכ"ד כך בידינו להזכיר מיהו אותו מלך מלכי המלכים הקב"ה, דברים שיתלבנו גם מכיוונים אחרים בתפילה – מפורטים יותר. לא בכל יום נאריך בזה אך כדי שעכ"פ כמעט בכל יום נזכיר זאת בקצרה-ברמו ומדי פעם נרחב בשם רענו.

כל תפילה חדשה נרכשת תלמד היטב (וכן תפילות שכבר רכשו בטרם הגיעו הילדים לידי). הכוונה לא רק לפירוש המילולי שלה אלא ובעיקר ליסודות האמונה הטמונה בה. עד כמה אפשר לחזור ולפרט את האמונה בהשגחה הפרטית תוכ"ד באור ברכות השחר: ברכה על בריאות הגוף – על החזרת הנשמה – על מאור העיניים – שעשה לי כל צרכי – מכין מצudi גבר ועוד ועוד. לשוחח על כבוש היצר ומטעם כך על הבחירה החופשית בברכה אחרונה מברכה"ש ויבכל לבך – בשני יצרי"ש, וכן

על אהבת ה' בק"ש: "וְאַהֲבָתָה... בְּכָל לְבָבֶךָ", וכן על מסירות נפש וקידוש השם. ב- "בְּכָל נְפָשֶׁךָ". על אהבת ה' בכל ממנך ועל מדות הרחמים והדין וצדוק-הדין ב"בְּכָל מְאוֹדֶךָ"... ועוד ועוד.

כמובן שתפילת שמוי"ע היא "בית ספר שלם" של אמונה בגודלו ית', בכוחו, **בתלותנו** בו, בציפיתנו לישועה, בהכרת הטוב והתודה שאנו חייבים לו... ועוד ועוד על זו הדרך. אין צורך לומר שמדובר בשיחות בשפתם של הילדים ובכח הבנות ולא בשיחות ברמה של ישיבה גבוהה. שיחות המלאות ספריים ומשלים ודוגמאות, סייפורים על גדיי ישראל, ספריים מן העבר ואף מחיי היום-יום (מהעיתון, מהרדיו ומהმתרחש בשכונה ובביה"ס). מפתיע, לעיתים, עד כמה קולטים הילדים את הדברים ומוסיפים בשקיקה מחוויותיהם ומידיעותיהם כהנה וכנה (ובדרך"כ צורך בעדם מفات מגבלות הזמן...). גם מה שכבר למדנו צריך לרענן כל הזמן (בד בבד עם התקדמות בלמוד חדש). כמובן אי-אפשר לחזור כל יום על הכל ולכך יוקצה חלק מהזמן לרשותנו לחזור ברוטציה שיטנית, כל פעם על משהו אחר. החזרות בד"כ קצרות הרבה יותר מן הלימוד הראשוני ותוך כדי פניה לילדים להסביר את מה שכבר למדנו בעבר עם השלמה ותיקון של המורה – לפי הצורך. כפי שכבר נזכר כל לימוד חדש או כל חזרה על הבנתה של תפילה יבוצע **קדם** לאמירתה באופן כזה שבسمוך לאוטו לימודשינון anno מתפללים אותה תפילה שזה עתה עיינו בה. באופן כזה נגדיל את הסיכוי שבעת אמירתה של התפילה (הברכה ועוד) יישמו הילדים בלבם את מה שפותחותם רוחשות – ע"פ מה שנלמד זה עתה. אמרתי "נגדיל את הסיכוי" כי לעולם לא יוכל להבטיח דבר זה שהרי אין ביד אדם שליטה על ליבו של חברו... באופן כזה מובן שהעיוון בתפילות ממש משולב בלב התפילה. מי שאינו מORGן בכך עלול להרטע מדבר ושיחה "באמצע התפילה", דבר שעליו בחילט מקפידים ברוב המקומות – אבל בחשבו הכללי של הקנית התפילה בדרכנו, נראה שיש להעדיף את החסרון הקל הזה לעומת הרוחה המקויה. כמובן שאין להתריר ילדים לגלוש לכל דבר מסווג אחר ויש למנוע באופן מוחלט. כמו כן במקומות שהפסיקה בהם אסורה לחלווטין – כמו באמצעות ק"ש או באמצעות תפילת עמידה – בכל אלוanno מקדים ומאירים את הנדרש עוד קודם לכן ומורותים על הצמידות הגמורה בין באור לאמירה עצמה. (ענין זה קשור גם לסדר העדיפויות – קדימות בקטעי התפילה הנלדים אך אין כאן מקום להאריך בענין זה).

מייד נוסף שאנו מבקשים להכנס בתפילה הוא הדגשת קיום מצוות-העשה שבתפילה (מעבר למצוות התפילה עצמה) והכוונה למצות עשה של ק"ש ומצוות עשה של הזכרת יציאת מצרים. מכיוון שמדובר علينا שיש (עכ"פ לכתהילה) לכוון לשם קיומם מצוות עשה – לפיכך נזכיר בכל יום לפני ק"ש שי"אנו עומדים לקיים מצוות עשה מה"ת – של ק"ש של הבוקר". כמו כן "מצואה לזכור יציאת מצרים", נזכיר לילדים, לפני שיאמרו את הפסוק האחרון של ק"ש "... אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים...".

מצואה לדקדק באוטiotיה של ק"ש. "יכול המדקדק בהן שכרו שמצוני לו גיהנום..." (ברכות ט"ו ע"ב ובשו"ע סימן ס"א-ס"ב ובמ"ב סימן ס"ב סק"ב). לענ"ד זה הזמן להרגיל את הילדים לכך ולכשיגדלו יהפק להם הדבר לטבע. לפיכך יש לחלק לילדים צילומי ק"ש שבהם **משמעותי** הפסיקות הנדרשות, (ויש כ-8 (!) הפסיקות כאלה בשלוש פרשיות ק"ש), להסביר להם את העקרון וללמודם להגותם כראוי. (אגב, מן הניסיון, דבר זה אף מוסיף עניין בעיני הילדים – א"כ יותר הצד החיצוני מעשי ולא הצד העיוני של ק"ש).

כל הנזכר כאן יוצר אולי תמונה של תוכנית כבידה ובלתי קבילה, לפיכך נDIGISH שיש להשקיע לא מעט בהמתקת העניין ע"י **שירת וע"י** "טכניקות" נוספות שקשה לפרטן כאן היוצרים אוירה חייתית ונעימה ולא כמשא בלתי נסבל. באופן זה, ע"א הארכיות הלא רגילה (שיותר מפתיעה אותנו מאשר את הילדים – באם לא יורגלו אחרת) תhape התפילה לארוע רצוי ולא חלילה לפרק זמן משועם שיש להעבירו "כפורה מס", ומה שייתר מהר יותר טוב... יחד עם זה יש לשקווד לא לדחוס יותר מדי במעט מדי זמן. כלל גדול נקוט בידינו מסימן ראשון בשוו"ע "טוב מעט תחנונים בכוונה מהרבות ללא כוונה" (שו"ע או"ח ס' א' ס"ע ד') עדיף לצמצם את "ההספק השנתי" של היקף חומר התפילה של הילדים ולהעמיד את ההשגים על העקרונות החינוכיים שעמדו עליהם כאן באורך.

מסגרת הזמן

אלא שבין כך ובין כך בודאי משתמש שמסגרת זמן של כעשרים דקות לתפילה "לא בא בחשבון" לעניינו זה. הרי עיון תפילה לא נמנה בראשימת ה"דברים שאין להם שעור" אלא דוקא בראשימה שאחרי זה – "שאדם

אוכל פירותיהם בעוה"ז והקרן קיימת לו לעולם הבא" – בודאי שלדעתו יש להקצות ל"פרויקט" זה, שנכחנו "חנוך לתפילה – כמיימוש יסודות האמונה", **לפחות שעור שלם בכל פתיחתו של יום**. בדרך זו, שהארכנו לפרטה כאן, השעור הזה "יעבור" מהר מאד גם על המורה וגם על תלמידיו, וראוי עניין חשוב זה, שכרכו בצד **בזה ובבא**, שיוקצתה עבورو שעור שלם. לא נפריז אם נאמר שדרגת הרוחנית של האדם משתקפת מתוך שלימונות תפילתו (זו הניכר בד"כ רק בעינים של מעלה). ואם נתרומות תרומה חשובה לבניינו של עולם-התפילה של כל-אחד מתלמידינו לא רק לעתה, אלא אף לכאן ולהבא – לשנים רבות קדימה, נתרומות – ולא נקלקל, בודאי שהזמן הנדרש לכך יצדיק את עצמו.

על חבר השכל עם הלב

אכן, גם אחרי כל זאת עדין לא מובטח שנמצאה "תרופת פלא" להשגת היעד של תפילה אמיתית. על-הפסוק "וידעת היום והשבות אל לבך כי ה' הוא האלוקים בשמיים מעל ועל הארץ מתחת, אין עוד", אמר הרבי מקוצק, בחריפותו הידועה, כי המרחק בין השכל ("וידעת") ללב ("ויהשבות אל לבך") גדול יותר מן המרחק שבין שניים הארץ.

כאמור לעיל אין לנו שליטה על **לבו** של זולתנו – כל שיש בידיינו הוא לנשות ולהגיע אל שכלו והבנתו וЛИחל להגיע ולחזר גם אל לבו. מכל מקום, בדרך זו נתנים כלים יסודיים המקربים את האפשרות שנגיעה לתוכית המקווה במוקדם או מאוחר, ולפחות, תקוטנו, בדרך זו לא נרחק ונעכב (ואולי, חלילה, נמנע) את הילדים מלהגיע לתפילה בכוננה.

חנוך צריך ברכה ממשמים וברכה ממשמים צריכה תפילה מן הארץ. בודאי ובודאי שchanוך לתפילה צריך תפילה מן הארץ לברכה מן השמים. **יהי רצון שיסיע בידינו שומע תפילות – ללמידה וללמידה ודרך תפילה להורות.acci"r!**

אבקש לחותם בcztot מתוך דברי הרב שלמה אבינר, המבוססים על דברי ממן הרב צ"ל ב"עלת ראייה". (בספרו ה"chanוך הטבעי" עמ' 35). יש בדברים אלו גם מימד חשוב נוסף על מה שנזכר כאן... וANO את שלנו עשינו...

אנחנו רוצים שלב האדם יעבד על-פי מה שנאמר בתפילה, וזהי "עובדת שבלב". כלומר: הלב הולך ומשתנה על-ידי התפילה. אני מעבד את הלב שלי, את הרגש שלי, את הרצון

שלו (סידור עלת ראייה א', ענייני תפילה: עמי יא סע' א, עמי כא סע' ד, עמי לא סע' יג-יד). כשם שלימוד תורה הוא עבודה הי שבascal, שעל-ידה הולך השכל וקונה צורה חדשה, צורה של חשיבה חדשה, כך התפילה היא עבודה הי שבלב. על-ידי עבודה זו מקבל האדם לב חדש, במקום לב האבן. אין זו בעיה שאפשר לתקן אותה בעזרת פתרון אחד פרטיו, פתרונו פלא; נחוץ עיון תפילה, נחוץ חנוך להרגלים נכונים, **ונחוצה בבית אוירה של דבקות בה**. **האוירה בבית היא, כאמור, בעלת השפעה רבה ביותר.**

במקומות התנצלות

אין כותב שורות אלו מתיימר לומר ولو ברמז שהוא מתקרב ولو במשהו לתוכלית הנדונה כאן. אך — מעשה בר' ישראל סלאנט זצ"ל שהרחיק מקצתה אחד של אירופה לקצה האخر כדי לחת איזו שיחת מוסר, למקורביו שתמהו על מהרחק העצום שעומד לעשות אמר: אני יודע על כמה אשפיע, אבל האמת אפילו לא אוUIL אלא לאחד — דייני. ולאחר שהייתה קלה הוסיף — ואפילו יהיה אחד זה — אני עצמי...!.

איש מציון

ערוגתי

לא ניב
לא מלה
לא מנגינה
לא זמרה
אך כל לבבי
פועם אליך באלם
כאיל תערוג
על אפיקי מים
נפשי אליך הזימה
עשה כנור ותווים
למנגנית העצורה
תקלט נשמה
את צליליה
את עזריך ואת אש
לבש עז
ולשרתך בקדש
בתפלה והגות
כי שוויתי לך
בכל הליכותי.

הרב ח"כ יצחק לוי / "ואהובו שחררו מוסר" – הכתת ילדים כגישה חינוכית
הרב צוריאל ויינר / בთורתו יהגה
הרב ראובן זכרייה / חסד, נדיבות וצדקה ע"פ משנתו של המהר"ל

הרב יעקב יזרעאלי / אחר

רב ח"כ יצחק לוי

"ואהבו שחרו מוסר" – הכאת ילדים כגישה חינוכית

אמר החכם מכל אדם "חושך שבתו שונא בנו ואוהבו שחרו מוסר" – ומזה שגור בפי העם شيء שאינו מכח את בנו הרי שהוא שונאו. ורבים גם יודעים רק את חלקו הראשון של הפסוק וAINS מתבוננים גם בסיפא, ומתוך כך באים לידי טעות וchosiba שהכאת ילדים היא דרך חינוך מועילה וモtotת, וגם אינם יודעים מהו שיעור ההכחאה ומה הנזק שהם גורמים לילדים הרכים וגויי...

המתבונן בפסוק רואה הקבלה בין המילים "שבט" ו"מוסר", ומובן שאין כוונת הפסוק בהכחאה דזוקא, אלא ביסורו של הבן במוסר כדי למנוע מהטא, ושתי דרגות בפסוק: האב שאינו שונא את בנו והוא המיסר את בנו לאחר המעשה, והאב האוהבו באמות ובעומק ובהבנה גדולה יותר, והוא המקדים את המוסר למעשה, והוא השיטה החינוכית העדיפה להקדים המוסר למעשה הרע.

איתא בגמ' במסכת ב"ב דף כ"א עמי א': "עד שבא יהושע בן גמלא ותיקו שייהיו מושיבין מלמדים תינוקת בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר ומכל נסיך אותן כבן שבע. אמר ליה רב בר שמואל בר שליט: עד שית לא תקביל מכאן ואילך קביל ואספי ליה כתורה ואיל רב בר שמואל בר שליט: כי מחייב לינוקא לא תמהי אלא בערךתא דמסאנא" וailo בגמ' במס' כתובות דף נ' ע"א איתא: "אמר רב יצחק: באושא התקינו שייה אדם מגולל עם בנו עד שתים עשרה שנה מכאן ואילך יורד עמו לחייו". וمبرורת הגمرا שאין סתרה בין תקנת יהושע בן גמלא לתקנת אוושא, אלא שנראה שיש כאן שלוש הבדיקות – עד בין ששה ושבע לא ישלהו למלמד תינוקות אלא מלמדו בביתו מרגע שמתחיל לדבר. ומלמדו פסוקים פסוקים עד שייהי בן ששה ובן שבע (רמב"ם הל' תית פ"א ה"ו), ומן ששה ובן שבע מכניסו למלמד תינוקות, אבל ממשיך לגיל עמו בנחת ובדברי פiOS עד גיל שתים עשרה ומגיל שתים עשרה מטיל עליו מורה ומכה אותו.

ומכאן נלמד שעד גיל שתים עשרה אסור לאדם להכות את בנו כדי

שילמד תורה וקיי לעניינים אחרים, אלא כל דרכיו צריכים להיות בפיוס ובנחת.

וגם המכה שמכהו כשהוא בן שתים עשרה, לא תהיה מכח אכזרית אלא ברצועה קטנה (פ"ב מהל' תית' ה"ב).

איתא במועד קטן דף י"ז ע"א: "דאמתא דברי רבוי חזיתיה לההוא גברא דהוה מחי לבנו גדול אמרה ליהוי ההוא גברא בשמתא דקעבר משום לפני עיור לא תיתן מכשול, דתניא ולפני עיור לא תתן מכשול במקה לבנו גדול הכתוב בדבר" ומפרש רשיי "דכיוון גדול הוא, שמא מבוט באביו והוי ליה איהו מכשולו". ומוסיף בריטב"א שם "ונראין הדברים דלא גדול ממש אלא הכל לפי טבעו, שיש לחוש שיתריס בנגדו בדבר או במעשה, כי אפי' לא יהיה בר – מצוה אין ראוי להביא לידי מכח או מקל אביו....".

וראה עוד בספר חסידים סי' תתקנ"ד "איש אמו ואביו תיראו... ועוד תיראו בלשון רבים... וכאילו לאיש ולאימו ולאביו, לשולשתם אמר תיראו... שהאם והאב בכלל תיראו שלא יכעיסו את הבן כל כך שלא יוכל הבן להתפרק עד שימרווד בהם אביו ואמו (ועיין עוד שם גם בס"י תתקנ"ה).

ומכל הניל ובעיקר מדברי הריטב"א נלמד, שהכל לפיطبعו של הילד, ולפי אומדןם של ההורים. כי הרי ההכאה היא רק כלי ואמצעי להטיל מורת על הבן שילמד או שייטיב דרכיו, ואם מתברר מעל לכל ספק, שאמצעי זה אינו מועיל כלל, ופעמים אף מזיק ומכשיל, הרי שנראה בהדייה שיש איסור חמור להכotta את בנו אם ברור שהכאה לא תועיל, והגרש"ז בשווי' הרוב כתב שהכאה במקל עובר בלאו דחויל בחברו, וככתב הגאון ר' משה פינשטיין: "זהא מאחר שאסור לו להכotta לתינוק במקל, הוא כמו שמכה סתום לישראל שעובר בלאו, אף במקה קלה שלא הזיקו כלל".

ובדרך כלל ידוע הדבר שבב ואם הנדרכים להכotta את בנים יכולים להגיע לתוכאות החנוכיות הרצויות גם בטבורה בדרכי נועם, ועליהם להתאים שלא להיכשל בהכאת בנים כי הרי בין ההכאה המותרת להכאה האסורה, הדבר הוא כחות השערה, והמscal יתורחק מדרך זו.

בעיקר שיש היום רגשות רבה להכאת ילדים וגם בחוקי המדינה ישנים איסורים חמורים להכאת ילדים, הן בבית והן במוסדות חנוך (וain כאן המקום להאריך באיסורים הכלולים בחוקי המדינה). יש להסביר

ולזהיר את ההורים והמחנכים לחנוך ילדיהם לכלת בדרך טובה וישראל באמצעות חנוכיים אחרים, ולהתרחק עד כמה שנייתן, מעונייני גוף ומכוות, ולשומע –نعم.

יה"ר שנזכה לראות את בנינו ובנותינו הולכים בדרך של תורה ויראות שמיים, בדרכי נועם ופיוס, ובסיעתא דשמייא נזכה להעמיד דור ישרים יבורך.

הרבי צורייאל ויינר

בתורתו יגאה

יש במצת עבודה זורה, דף יט, תכנית לימודית מקיפה של רבא שמתוויה דרך בלימוד תורה שבעל פה. מאמרים בתכנית זו מציניעים שלבים בהתקדמות בדרך לשליות בלימוד תורה, או הסבר של המשמעות של השלבים, ושל התכנית כולה. הנרעין של התכנית הוא המאמרים של רבא, עם מאמרים מלאוים נוטפים המשלימים את דבריו.

רבא פותח בדברים שמהווים ניסוח חדש של דברי רבי שהובאו לפני כן בגם':

"פרוש רבי ואמר אין אדם לומד אלא מקום שבו חפשי". רבא הופך דבריו להוראה מעשית קבועה: "לעולם ילמד אדם תורה במקום שבו חפש, שנאמר עי אם בתורת ה' חפזו".

רבא מדגיש שהבסיס, ונקודת המוצא של הלימוד צריכים להיות היוזמה העצמית והרצון החופשי של הלומד. הלימוד צריך להיות תוכאה של שאיפה אישית, של חיפוש וצמאן שהלומד מקווה לספקו על ידי תלמידו. לימוד מתוך אידישות, או שוויון נפש, או שגרה אינו מביא את הלומד לידי הבנת התורה. רק לימוד מתוך הגדרת מטרות ויעדים בכורים שהتلמוד החליט עליהם, ומצדהם אתם מביא להצלחה בלימוד תורה.

רבא מבאר משמעות של התבששות הלימוד על "חפש הלב" של הלומד על ידי הגדרת שני שלבים בלימוד התורה במאמרו הבא:

"בתחילתה נקראת על שמו של הקב"ה ולבסוף נקראת על שמו, שנאמר בתורת ה' חפזו ובתורתו יגאה יומם ולילה" יש שלב ראשון של תורה "תחילה", שבו התורה עדין חיונית לאדם. הלומד חש שהتورה שייכת להקב"ה, ולא לו, ושhai באה אליו מבחן. אולי אפילו חש מידת ניכור או של כפ"פ, ובשלב זה אדם מפעיל את החפש לב שלו כדי להתגבר על המרחק בין לבין תורה ה', ולומד וקונה תורה, ואז נוצרת מציאות חדשה של תורה שהיא "תורתו" של האדם, התורה הופכת להיות חלק מהלומד, חלק מיישותו, מושרשת בשכלו ובנפשתו ממש הוא. הלומד מתיחס לתורתו מתוך הזדהות אישיתعمוקה ומתוך שמחה של חירות ושל רצון פנימי עמוק ללמידה ולביצוע את דברי התורה.

מה הוא הביטוי המushi להבנה בין שני השלבים הללו, שתי הצורות הללו של לימוד תורה? רבא מתרגם שתי מדרגות רוחניות אלו לשפת המעשה במאמר הבא שלו:

לעולם ילמד אדם תורה (רש"י: מרבו עד שתהא גירסת התלמוד ופירשו שגורה לו בפיו), ואחר כך והגה (רש"י: עיין בתלמודו לדמות מילתם למלתה להקשות ולטרץ הוא מתויש בתלמודו ומטרץ לעצמו דבר הקשה) השלב הראשון של הלימוד שהוא בחינת תורה ה' תורה שבאה מבחוץ, הוא תורה שלומד מרבו והוא גירסא ופירשו, ככלומר ידיעות בתורה ופירושן. קבלת המסורת באופן יסודי על ידי קניות ידיעות ודרך הלימוד הבסיסיים מרבואפשרות לתלמוד להפעיל את "חפש הלב" שלו על התורה בשלב של "תורת ה". אחר כך בא השלב של "תורתו", של הפנמת התורה על ידי התעמקות וחדרה לפנימיות של התורה על ידי שימוש בכוחות של הלומד עצמו כדי ליצור ולהציג חידושים בתורה. ההבדלים העיקריים בין "תורה ה" ל"בין "תורתו" הם שכאן על ידי לימוד מרבו וכאנ על ידו לימוד עצמו, כאן לימוד על דרך קבלת המסורת של ידיעת התורה דרכי לימוד בסיסיים וכאנ לימוד על דרך העיוון והתעמקות שמובילים להבנה עמוקה ומקיפה של התורה, ויצירה של חידושים בתורה. ובשלב האחרון זהה אמנים התורה היא מחוברת באופן המפוצי ביותר עם כוחות הנפש והשכל של הלומד, אמנים "תורתו".

ובא מדגיש את החשיבות של השלב הראשון, של קניות ידיעות באופן שיטוני כבסיס הכרחי לעיוון ועומק התורה, במאמרו הבא:

"לעולם לימכש אינייש, ואעיג דמשכח, ואעיג דלא ודע Mai קאם (רש"י: שאין רבו יודע לפרש לו כלום) שנאמר 'גרסה נPsi לטאוה', גרסה כתיב ולא כתיב טחנה" (רש"י: מרוב תאומי לתורה, הייתי שובר לפי היכולת, אף שאני טחנה הדק ליינס לעומקה) גירסה שיטית ומקיפה, רכישת ידיעות רחבות בתורה היא שלב הכרחי בתכנית הרחבה יותר של התפתחות בתורה. רבא מדגיש שמצד אחד הגירסה היא דבר הכרחי, ומצד שני זה לא הסוף, ולא העיקר בתורה, אלא בסיס לשלב של עומק התורה, אלא הבahir מסגרת של התפתחות זו במאומו הבא:

"כתיב 'שתה מים מבורך' וכתיב 'ונזולים מתוך הארץ' בתחילת 'שתה מים מבורך' (רש"י: מים מכונסים, וסוף כלים) ולבסוף 'ונזולים מתוך הארץ' (רש"י: מים חיים ואין פוסקים) בתחילת התורה נטאפת בגירסה, כאיסוף של ידיעות מסוימות ומוגדרות, בעלות תוכן מדויק

ומותחים, זהו הלימוד של המסורת, של תורה ה', מרבו, בගירסה ובפירושה, וזהו שלב ראשון הכרחי, אבל אחרי זה, ועל סמך זה, בא השלב שלobar של מים חיים, של תורה של חידוש, של יצירה של התרחבות והתעמקות מקוריות בתורה, שהם מהווים "תורתו" של הלומד.

קניית ידיעות בתורה צריכה לישות בצורה הדורגתית, ובבסיסות
ובשיטתיות וכן אומר רבא בשם רב סחורה ורב הונא:

"...אם עושה אדם תורתו חבילות חבילות מתמעט" (רש"י: דגריס
הרבה [יחד, אינו יכול לחזור עליו פעמים רבות ומשכח]).

אם קובץ על יד (רש"י: מעט) ורבה. החפזון, והשאפטנות המופרצת להתקדם ולקנות הרבה ידיעות בקצב מפיר מכשולים חמורים בדרכו של הלומד. דоказ ההתקדמות האיטית והמסודרת שמודרכת על ידי חזרה רובה, והביסוס והזכירה של הידע מוביילה את הלומד, בסופו של דבר, לריבוי בידעו בתורה, אומר המשל של רב דימי "לאדם שצד צפוריין, אם משבר כנפיו של ראשונה (רש"י: תלמיד וגורס מעט מעט ומחר עליו פעמים הרבה עד ששגור בפיו, ואח"כ חוזר ולומד...) כולם מתקיימות בידו, ואם לא אין מתקיימות בידו".

בתחום זה של גירסה של רכישת ידיעת התורה רבא סובר "רבים אחד עדיף כי היכי דלא ליפלוג ליישני" (רש"י... משום דמלבל ליישני).

כלומר, בתחום של קבלת המסורת מרבו, ורכישת ידיעת התורה, יש מעלה בשיטתיות ובעקביות שאפשרויות כאשר לומד מרבי אחד. אבל בתחום הסברא ההתמקדות בתורה, אמרו دبي רבי ינא, וכן רב חסדא "היום תורה מרבי אחד אינו רואה סימן ברכה לעולם", בקיינית מבט על עומק התורה, עדין למד מכמה רבנים את החזרה בחזרה לעומק התורה. גיוון של דרכי לימוד, ושל סברות הבנות וזוויות ראייה מעשיר את "תורתו" של הלומד, שיתוף ושיתוב דעתות ונישות שונות מהרעה ומעמיקה את הבנת התורה.

כאשר הלומד בונה את בניו תורתו לפי תכנית זו, אז מסכימים חכמים את תוכנות תורתו לפרט ולכלל: "מכרי רבי אלכסנדרי מאן בעי חי, מאן בעי חי. כנוף ואותו כולי עלמא לגביה: אמרי הב לו חי". אמר فهو, מי האיש החפש חיים וגוי נוצר לשונך מרע' וגוי, שמא יאמר אדם, נצראתי לשוני מרע... את גרה בשינה תיל סור מרע ועשה טוב, אין טוב אלא תורה... הסיכום, והפועל יוצא של תלמוד הוא הרצון, ויכולת הביצוע גם

להמנע מעשיית רע, וגם הרצון לקנות תורה, ולקיומה, לא רק על השכל תורה عمוקה משפיעה אלא על כל שטחי האישיות, ותחומי החיים, "אפילו שיחת חולין של ת"ח צריכה תלמוד". בכל דבריו, בכל מעשיו, ניכר חותם תלמודו. "והיה בעץ שתול על פלגי מים אשר פריו יתנו בעתו, ועלשו לא יבול, וכל אשר יעשה יצליח".

הרבי ראובן זכריה

חסד, נדיבות וצדקה ע"פ משנתו של המהרי"ל

"חסד", "נדיבות" ו"צדקה" נחשבות אצלינו כמילים נרדפות, וכleshono של רד"ק "כפל העניון במילים שונות", אולם התבוננות מעמיקה בלשון התנ"ך ובעקבותיו בחז"ל מראה לנו שהשימוש במילים שונות ומגוונות מעיד על שניי פנימי ומהותי ביניהם.

נבחן את העניין בעקבות משנתו של המהרי"ל בנתיבות עולם¹. את נתיב הנדיבות פותח המהרי"ל בדרך כלל שאר הנתיבים, בפסוק במשל יט – "רבים יחלו פנוי נדיב וכל הרע לאיש מתן", הפסוק שלפניו מדבר על "נדיב" בחלקו הראשון ועל "איש מתן" בחלקו השני, עיוון קל בפסוק מורה שאין כאן כפל העניון במילים שונות משום שעלה נדיב נאמר "רבים יחלו" (זהיינו יקבלו יבקש), רבים, אבל לא כולם ואילו על איש מתן נאמר "וכל הרע" כלם רעים וידידי, דיווק זה בפסוק אכן מביא את המהרי"ל למסקנה בתחילת נתיב הנדיבות "כי מدت הנדיבות מדיה בפני עצמה זולת מדת גמилות חסד (ההרי"ל מזוהה את איש מתן עם איש החסד) וההרי"ל מוסיף ומכל שכן מדת הצדקה" דהיינו כפי שמדת הנדיבות אינה מזוהה עם מדת החסד, היא גם אינה מזוהה עם מדת הצדקה.

על מנת לעמוד על ההבחנה בין שלוש המדיות נפתח תחילת בהבדל שבין מדת החסד למדת הצדקה שאotton המהרי"ל מזכיר בנתיב הנדיבות כבדרך אגב, את ההבחנה ביןיהם עושה המהרי"ל בנתיב החסד דבריו של המהרי"ל שם מבוססים על גמי במסכת סוכה דף מט: זזו לשונה – "וא"ר אלעזר גדולה גמilot חסדים יותר מן הצדקה שנאמר זרעו לכם הצדקה וקצרו לפי חסד (הושע י"), ר' אלעזר מדומה את החסד לקצרה ואת הצדקה לזרעה" אם אדם זרע ספר אוכל ספק איינו אוכל אדם קווצר ודאי אוכל", הקושי בגמי מתבקש מאליו מהי ההשוואה בין חסד לקצרה בין הצדקה לזרעה, אולם בטרם נbaar מימרא זו נראה מימרות נוספות בהמשך עמוד – "וא"ר אלעזר אין הצדקה משתמשת אלא לפי חסד שבה" ושוב אותו פסוק – "זרעו לכם הצדקה וקצרו לפי חסד" מהו

1. נתיב החסד "נתיבות עולם" חלק א', נתיב הנדיבות "נתיבות עולם" חלק ב'.

מעשה החסד שבתווך הצדקה? האם ישנם חלקים הצדקה שאינם שיכים לחסד?.

והגמ' ממשיכה – "ת"יר בשלשה דברים גדולה גמ"ח יותר מזו הצדקה הצדקה בממוני גמ"ח בין בגופו בין בממוני, הצדקה לעניינים גמ"ח בין לעניינים בין לעשירים, הצדקה לח חיים גמ"ח בין לח חיים בין למתיים" א"כ הגמ' מוצאת שלשה יתרונות לחסד על הצדקה –

חסד	צדקה
בין בגופו בין בממוני	בממוני
עניינים ועשירים	עניינים
ח חיים ומתיים.	ח חיים

כאן השאלה כפולה האם ההבדלים כאן רק הבדלים כמותיים דהיינו שבمعنى חסד יש מגוון גדול יותר של אפשרויות מאשר הצדקה, או שהוא מסתתר כאן הבדל מהותי ועקרוני יותר? כי אם האם קיים עקרונו אחד המאחד את שלושה ההבדלים הללו.

נוסיף עודamar בהמשךה של הגמ' "וא"ר אלעזר Mai דכתיב فيه פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה, וכי יש תורה של חסד ויש תורה שאינה של חסד? אלא תורה לשם זהה תורה של חסד, שלא לשם זהה תורה שאינה של חסד, כאן שוב הקושי בפשט מה הקשר בין "חסד" לבין "לשםך", מושג ה"לשםך" שייך יותר ללימוד תורה וכיו"ב לכארוא נראה לקיים את ההסבר השני המובא בגמ' "איכא אמרاي תורה למדזה זהה תורה של חסד, שלא למדזה זהה תורה שאינה של חסד".

א"כ לפניו מימרות העוסקות בהבחנות בין הצדקה לחסד והשאלה הבסיסית היא אלו מסקנות ניתן להסיק בעקבות המימרות הנ"ל לגבי הבדיקה בין הצדקה לחסד? דבר אחד מתברר בעליל מדת החסד לדעת הגמ' עדיפה על מדת הצדקה.

המהר"ל בנתיב החסד פרק ב' מתיחס לכל השאלות הנ"ל, ננסה לתרץ אותן בעקבות דבריו שם, וזה לשונו.

באור דבר זה ההפרש שיש בין גמילות חסדים ובין הצדקה, כי גמ"ח הוא מצד הנוטן שהוא עושה טוב בין שմבקש המקבל ובין שאינו מבקש, אבל הצדקה הפך זה, כי מפני שהმקבל צריך לכך לנוטן לו מפני דחקו

ודבר זה מצד המקביל ואף שאינו מבקש הרי אילו מבקש שידוע דוחקו וצריך לקבלל".

א"כ המהרי"ל מבחין בין חסד שהוא מצד הנוטן לבין צדקה שהוא מצד המקביל, חסד אומר המהרי"ל זהה תכונה של רצון לתת ולהיטיב לזרות מתוך יוזמה פנימית של נותן החסד, הוא אכן זוקק להפעלה מבוחוץ על מנת לתת, הרצון לתת טבוע בנפשו וככלשונו של המהרי"ל בהמשך "והנה הוא איש טוב", לעומ"ז צדקה זהה מעשה הנעשה שלא מתוך יוזמת הנוטן, אלא ע"י פעולה מבוחוץ של המקביל אם לא היה תפעול מבוחוץ הצדקה לא היתה מתבצעת. איש החסד אינו עושה "חשבונות" אם השני צריך או לא, ברגע שעושים חשבונות למה לעשות חסד, באותו רגע החסד חמק עבר לו, כי הטוב העצמי פירושו אני בכלל לא "נותן" לשני, אלא אני מצד עצמי רוצה להביא את הנטינה לידי בטוי והשני רק ה"היכי תמצאי", איש החסד אינו שוקל, אפילו שהשני לא צריך כל כך ("וואולי אני צריך יותר", "שילך לעבוד...")² ודבר זה שיאץ לכל תחום ביחסים שבין איש לאשתו, אם אני עושה חשבון "אני צודק, אשתי צודקת" זה כבר לא מישור של חסד, וכן לגבי חברים בשבייל לעשות חסד אני לא צריך להיות צודק, למורות שזה לא מגיע לו, אני רוצה להיות טוב. הסבאה מקרים (ר' שמחה זיסל זיו) היה מביא דוגמא מאברהם אבינו אהבת חסד, שלמרות כאבו מהמלה עמד בפתח האוהל כדי להכניס אורחים, משום שהcab על אי הכנסת אורחים היה גדול מכאבו על המילה.

ע"פ הבדיקה זו מבאר המהרי"ל את שלושת ההבדלים בין חסד לצדקה המובאים בಗמ' בסוכה, נתחיל בהבדל השלישי: צדקה לחיים, חסד בין לחיים בין למתים, ובבאר המהרי"ל ההבדל בין חי למות שהחי יש לו פה לבקש ואלו המת אינו מבקש לקבל חסד הוא יוזמה פנימית של הנוטן

.2. הבדיקה זו שעשו המהרי"ל בין חסד לצדקה, מקורה ברמב"ם מועג חלק ג' פרק נ"ג – חסד אומר הרמב"ם עניינו "ההפלגה באיזה דבר שהופל בו..." ורב שמשו ספרי הנבואה במלת חסד הוא בטהבה למי שאינו לו זכות עלייך כלל" ולפיקך, מוסיף הרמב"ם "כל טוביה הבאה מאתו יתעלה נקראת חסד אמר "חסדי הי אזכיר" (ישעיהו ס"ג ז') ולפיקך כל המצויאות חז'ו כולם המצאות יתעלה אותה הוא חסד אמר "עולם חסד יבנה" (תהלים פט ג') "כל פעולותיו של הקב"ה נקראות חסד מושם שהקב"ה ברא את העולם מושם טובו העצמי ולא משום מניע מחוצה לו, "אבל מלת צדקה..." ממשיך הרמב"ם פרשו להביא לכל בעל זכות את המגיע לו וליתן לכל מצוי מן הנמצאים כפי הרואין לו" וראה لكمו גם בmaharil שرك במדת החסד האדם מתודעה לקב"ה.

ולכן חסד גם למתים שאינם מבקשים לעומ"ז צדקה רק לח חיים – צדקה נעשית על בסיס בקשת המקבל.

כיווץ בדבר עניים ועשירים, עניים, בתוי לנטינה שבאה על רקע של חסרון הזרות לעומ"ז נתינה לעשירים מסמלת נתינה שלא מחמת צורך חצוני ולכן חסד בין לעניים בין לעשירים מסמלת נתינה שלא מחמת צורך חצוני ולכן חסד בין לעניים בין לעשירים לעומת הצדקה לעניים בלבד.

וכן לגבי ההבדל הראשון חסד בין בגופו בין במוונו – ממוון מסמל השלמת חסרון שקיים אצל השני וככלשונו של המהרייל "מקבל מאחר מה שצרכיך" אבל בגופו "לא שיעיך שמקבל גופו" נתינה ב"גופו" מבטאת יוזמה שלא לצורך להשלים לשני משחו, אולם הצדקה במוונו בלבד.

המהרייל מוסיף וմבואר ע"פ היסודות הנ"ל את המימרות הראשונות, א"ר אלעזר "גדולה גמ"ח מן הצדקה שנאמר זרעו לכם לצדקה וקצרו לפיה הצד" הצדקה משוללה לזרעה – אדם זרע ספק אוכל ספק איינו אוכל – וכן מחדש המהרייל חדש דין – מעשה הצדקה איינו השקעה בטוחה להיות והיום הוא מקבל הדבר תלוי ביושרו של מקבל אם מקבל ראוי לקבל קיים הנוטן מצות הצדקה ומתקבל שכר, אולם אם איינו ראוי (כגון שאינו נכלל בוגדר עני) לא קיים הנוטן מצות הצדקה ואינו מקבל שכר, אולם במצב חסד, להיות ואני תלואה במקבל, אלא היא יוזמת הנוטן, בין אם מקבל ראוי בין איינו ראוי מקבל הנוטן שכר על מעשהו.

עפ"ז מבוארת גם המימרא "אין הצדקה משתלמת אלא על פי הצדקה" איקות מצות הצדקה תלואה במדת טובו של הנוטן כאשר נותן הצדקה בעין יפה שהוא נקרא איש טוב ודבר זה נקרא גמ"ח ולפי זה נחשב הצדקה לפי גמ"ח שבה, אבל אם הנתינה בצרות עין אין זה גמילות חסדים ולפי מה שעינו טובה הצדקה יש על זה קובל שכר"³.

ע"פ הנ"ל מתורצת הקושיא על הקשר שבין "לשם" לבין "חסד"

3. דבריו של רשיי על עניין זה בסוכה מט: זהים לדבריו של המהרייל וזה לשונו בד"ה "אלא לפי גמ"ח שבה" – הנתינה היא הצדקה והטרוח הוא החסד כגון מוליכה לביתו או טורת שתעללה לו להרבה כगון נתן לו פת אפואה או בגדי לבוש או מעות בעת שהתבואה מצויה שלא יוציא אותה לאבוד שנותן לבו וheetsו לטובתו של עניין". גם רשיי מבאר שימוש החסד הוא מה שהאדם עושה מעבר למה שצרכיך כדי לצאת ידי חובה. הצדקה היא עצם הנתינה כדי לצאת ידייך או למחדל הצדקה הוא מה שנעשה מעבר לכך לדאגה שהכסף יהיה לתועלת וכיו"ב. לתת את לבו לטובתו של העני.

"איזהי תורה לשמה זוהי תורה של חסד" חסד כאמור זוהי נתינה לשמה מתוך אהבת חסד ולא משום שקוֹל חצוני ומכאן הזותה שבין המושגיים.

על פי הדברים הללו מבאר המהרי"ל גמ' נוספת בסוטה יד ע"א – "אמר רב אחאמאי דכתיב אחרי ה' אלוקיכם תלכו וכי אפשר להלך אחר השכינה והלא כבר אמר כי ה' אלקייך אש אכליה הוא קיל קנא אלא הלוק אחר מדותיו מה הוא מלבייש ערומים דכתיב וייעש ה' כתנות עור ... וילבישם אף אתה הלבש ערומים, הקב"ה מבקר חולים כדכתיו וירא אליו ה' אף אתה בקר חולים הקב"ה קובר מתיים דכתיב ויקבר אותו בגין אף אתה כך הקב"ה מנחים אблагים דכתיב יהיו מות אברהם ויברך אלקים את יצחק אף אתה כך", שואל המהרי"ל מדוע הגמ' מדברת על מדת אחת בלבד שהיא מדת חסד, ולא על "מדותיו" הרי כל הדוגמאות שהגמ' נותנת קשורות למדת החסד? מטרץ המהרי"ל משום שע"י מדת זו בפרט מתדמות אדם לקב"ה "שזאת המדתה היא מה שעשו האנשים בעצמו" דהיינו מדת זו במינוח מבטאת מעשה שנבע מעצמיותו של האדם ולא משום מחויבות חצונית ורק במעשה זה נחשב שהולך בדרכי ה' בוגוד למשפט שהוא "מחויב לעשות משפט ולא נקרא זה שהולך בדרכי ה'", וכן הרחמים מוסיף המהרי"ל כאשר יש עני ומרחם עליו אין בכלל זה שיאמר שהולך בדרכי ה' יתני כי אם לא היה העני בצרה אפשר כי לא היה עשה" דהיינו גם במדת הרחמים הוא מופעל מבחוץ ע"י ראיית צערו של העני. ואפי' אם העני אינו פושט לו יד בכ"ז יש כאן התעוררות לרחמןות הנובעת מתוך ראיית הנזק.

מכאן נשוב חוזה למהרי"ל בנתיב הנדיבות, מדת הנדיבות, אמר המהרי"ל זוהי מדת בפני עצמה זולת מדת גמилות חסד וכן זולת מדת הצדקה, ומהי הנדיבות? "כאשר האדם ותרן במוינו לוותר כנגד חברו ונינו מקפיד עמו, וזהו מדת ותרננות והוא מדת זולת השנים הראשונים", הנדיבות אומר המהרי"ל היא "וوترנות" מהי כוונת המהרי"ל? נראה להסביר שכוונתו היא למה שנקרא "רווח לב" או בהוראה הלועזית "לארג".

מקור המהרי"ל להגדירה זאת היא הגמ' בבא בתרא טו ע"ב – "א"ר בא בר"ש איוב ותרן במוינו היה, מנהגו של עולם אדם נותן חצי פרוטה לנווי ואיוב וوترה משלו" דהיינו אם היה צריך לשלם לפועל שלו לא היה מדקדק אותו על חצי פרוטה, אלא היה מעגל את הסכום.

מה אם כן ניתן לומר על היחס בין מدت הנדיבות לבין החסד והצדקה?.

נראה לומר שמדת הנדיבות היא בין מدت החסד לבין מدت הצדקה, מצד אחד היא פחותה ממדת החסד מסווג שגם מדת הנדיבות מתבצעת ע"י פעולה מבחוֹץ, ע"י שנקלעת למצוב מסוים כגון עלייך לשלם לפועל שלך, אולם ברגע שהוא מתופעל הוא נותן מעבר למה שצריך, נתינה ברוחב לב, א"כ מחד מדה זו היא פחותה ממדת החסד מסווג שמדת הצדקה היא מיוזמת הנוטן, אולם מאידך היא יותר ממדת הצדקה בכך שמדת הצדקה היא נתינה ע"י פעולה מבחוֹץ כפי מה שזוקק, או כפי מה שמניע למקבל משא"כ בנדיבות כשהוא מתבקש לתת והוא נותן מעבר למה שצריך אם יתקל בעני ברוחב יושיט ידו לכיסו ויתן לו בעין יפה ואפילו שיכל לרצות את העני בפחות מכך.

לסכום, נמצאו למדים שלשלת המושגים חסד, נדיבות וצדקה שייכים אומנם למפנה משותף של "נתינה" אבל כל אחד מהמושגים הללו מקפל בתוכו מדה אחרת בנפש האדם.

הרבי יעקב יוזראלי

אחריו

למרגלות העמוד הענק
המתרמר ועולה
לפניהם
עוטר עמוד הענן ומקייף
רחם
רפואה לכל ישותם
בזרועותיו אל קרבו, אל לפבו
הוא נושאם.
ומי שהיה שם
יודע
כפי יש אשר קול מותו הענן
מבקיע
תורה למד את העם
מוות הענן
ויש אשר יחרד עמוד הענן
יתפוץ
וברך מותכו ימץمد
בתפלת אל שמיים
עליהם — —
אמריו
אחריו מטלבת אני
אחריו...

מי שהיה שם
יודע
כל מי שהיה שם
יודע
רק מי שעוז לא היה
אצלו האיר
מצוצים אמר-מצוצים
והוא אינו יודע
מהו
עמוד הענן.
אבל מי שהיה שם
ואת בהונות רגליו נעצ בחול
ובידיו האהיל
כדי שיוכל לשאת עיניו
יודע
כפי גם בשןשא עיניו למקום
בו נושקים השמים
לעמוד הענן
ואזני ברה אל דמת המדבר
ידע כי עליו, עליו מקטן
סובב הענן.
ואת העם
אסף נקודות קטנות על החול

נדבכי מוסר

כיוון שהז"ל כבר הסתפקו אם יש בדורותיהם מי שיודע ומסוגל להוכיח – על אכו"ב בדורנו – השארנו את כל נדבci המוסר שבכוחו זהה רק לדבריו של רבינו, לשיחות שנTRAN באירועים מיוחדים, בהיכלה של הישיבה.

השיחות הללו, הין בבחינת "זכר למקדש" בלבד. הן נבחרו ונתקלו כאן, אך ורק כדי להזכיר לנו – ומעמו לדורות – ولو במשהו, את טעמן הנפלא ואת השפעתן העצומה, חזורת הלבבות, של מילותיו הטובות של ר' יעקב, הנאמרות והניתנות תמיד במועדן, בניגנון ובעצמתן, באופן המתאים והנכון ביותר.

ואולם – יש לומר, להDIGISH ולהבהיר, ואולי גם להזכיר, כי השיחות הללו כפי שהן לפנינו, לא נבדקו, לא נבחנו ולא אושרו ע"י ר' יעקב.

השיחות הללו שוכתו ונערכו, לבקשת המערכת, ע"י תלמידים, חלקים צעירים. אם חלילה, נפלו בהן אי דיויקים, השמטות או תוספות או כיר"ב, בין מזור טעות ובין מקוצר-הבנתנו ומיעוט קליטתנו; הרי שהאשמה והאחריות מוטלת אך ורק علينا.

(מתוך הקדמה)

משיחות רבינו:

"ומרדיyi ידע ... ויזעק זעה גדולה ומרה"

"בעבור ישמע העם ... וגם בר יאמינו לעולם"

"עלים ויורדים"

"מפי עליון לא תצא הרעות והטוב"

"עמו אנבי בצרה"

"זכרו תורה משה עברי"

הרב יהושע כ"ץ / אשורי האיש

"וּמְרַדְּכִי יְדֻעַ ... וַיָּצַק זַעַק גְּדוֹלָה וּמֶרֶת"

שיחה לליל פורים תשנ"א – סיום מלחמת המפרץ

שוכתב ונערך ע"י ישראל שראל

היום אנחנו חוגגים ושמחים. והשאלה – במה? תערובת של דברים. מלחמת ששת השבועות וסיומה בפורים כמעט כמעט באותה שעה שהתקיים הפסוק: אשר ישלו היהודים מהה בשונאיםם. גם בתקופת מרדי המן נלחמו בלילה, כי אצל הגויים הלילה הולך אחר היום, ובבוקר עם שחר ביום י"ד לחודש אדר נפסקה המלחמה.

עברנו מלחמות – מלחמת ששת הימים ומלחמת ששת השבועות. אייזה הבדל גדול ביניהם. במלחמת ששת הימים היה כיבוש, הגיעו למקום קדושים: להר הבית, לכוטל. מי שזכה, הייתה אז התעוררות עצומה גם אצל רוחקים. אבל מיד אחר כך היה ניסיון גדול; כניסה אוירה של חי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה. כל הכבוד לצה"ל – הייתה אז הסיסמה.

מלחמת ששת השבועות אין בה כל ניסיון של חי ועוצם ידי. כך גלגל הקב"ה, ובוואי הייתה לו כונה בזזה. מאידך, מאיפה ניקח עוצמה להתערות. אין גם במה או על ידי מה להתעורר. כמשמעותם מעל פני השטח רואים הסתר גדול של ואנכי הסתר אסתיר.

הגמר לאומדת (חולין קלט): אסתיר מן התורה מנוי? – שנאמר: ואנכי הסתר אסתיר. מגילת אסתר אין בה שם ד'. אנשי הכנסת הגדולה שכתו אותה החליטו לא לכתוב שם ד', הם רצו לכתוב את המצב כפי שהיא. לא את המצב של העם אלא את המצב של הניסים, השתלשלות העניינים. אין שום נס, אין שום גילוי, למי שאין לו עיניים להעמיק ולראות. במבט שטחי לא נראה שהקב"ה מנהל את העניינים, הכל גלגול של מאורעות – ואנכי הסתר אסתיר. מגילה בלי שם.

גם אצלנו זו הבעה – יש הסתר גמור. ראיינו נצחון של כח, של עוצמת הקואלייטה – מעצמות אדיות. היה מלכתחילה ברור לנו – וגם זה פגם בבטחון – שהכח ינצח. אך הרי כשהכח נגדנו אנחנו אומרים: שקר, הכח לא מנצח, הקב"ה שולט בעסק. אם כן מודיעו הרגשנו שברור שהקואלייטה בכח תנצח! הרי זה הסתר גמור.

הגמ' בתחילת מסכת ע"ז מביאה: "לעתיד לבא מביא הקב"ה

ספר-תורה ומניחו בחיקו ואומר: מי שעסק בה יבוא ויטול שכרו". מי שעסק בה, הכוונה כנראה, מי שעזר לעוסקים בתורה. והגויים לא מתבונשים. "מיד מתקבצים ובאים עובדי כוכבים בערבוביה". – כולן עוזרו, מה זאת אומרת? איך ישראל החזיקו מעמד? כיצד ישראל עסקו בתורה? כלם באים. שנאמר: כל הגויים נקבצו יחדיו ויאספו לאומנים (ישעה מג). אמר להם הקב"ה: קודם כל, אל תכנסו לפני בערבוביה. ואז עושים סדר ויש דין וחשבון, ובסיום הוא אומר: במה עשketם? רצה לומר: איזה שייכות יש לכם ל תורה? והם אומרים לפניו: רבש"ע, הרבה גשרים גשרנו, הרבה כרכים כבשנו, הרבה מלחמות עשינו וככלם לא עשינו אלא בשבייל ישראל, בשבייל שיעסקו בתורה. מי בנה את העולם? מי המציא את כל הדברים הנפלאים שיתנהל בצורה כזו? – לא אנחנו!!

אמר להם הקב"ה: ודאי, אתם היותם כלים לעם ישראל, בלי ספק. אלמלא כל אומות העולם לא היה עולם. אבל כל מה שעשיתם לצורך עצמכם עשיתם. תיקנתם גשרים ליטול מהם מכס. כבשתם כרכים לעשות מהם אנגריא. אבל מה השלישי? מלחמה בלי כיבוש. – זו כבר כן טענה. באים הגויים ואומרים: לא כבשנו שום דבר. זה היה ממש בשבייל ישראל. הפצנו במערב עירק את הסקדמים ממש בשבייל ישראל. לא כבשנו כלום. אמר להם הקב"ה: מלחמות – הטענה שלכם – אני עשית, שנאמר: ד' איש מלחמה ד' שמו. כן יהיה לעתיד לבא הגויים יבוואו ויתענו אנחנו עשינו למען ישראל. והקב"ה ישיב להם: שאר דברים עשיתם למעןכם אבל מלחמות אני עשית. זהו הניסיון שלנו. מגילה בלי שם.

דברנו כבר בששת השבועות הללו על אותה מגילה שאנו חיימ בעצומה ונחנו לא יודעים متى יהיה סופה. יש מגילה גדולה שהתחילה לפני אלפיים שנה מתחילה הגלות ועד הגאולה השלימה. יש גם מגילות קטנות יותר. מגילת המלחמה הזו, מגילת סופה במדבר, לא ידענו متى תגמר. הנה היא נגמרה ביום הפורים. באותו יום של הסתר אסתיר.

תחילה של המלחמה, תחילתה של המגילה הזו, הייתה בחודש שמעטין בו בשמחה, בחודש אב. שמענו את הנואמים: בוש מדבר, סאדם חוסיין מדבר; מהפכה בעולם. הכריזו שכוחית מסופחת לעירק. עברה אז מחשבה בראש: כתע בין הזמנים, געוואלד, איפה בני היישיבה? באו ונצעק התחיל שלב נוסף בתיקון העולם. התחיל שלב נוסף בגאות ישראל. כך נמשך שבעה חודשים עד שהתחילה מלחמת ששת השבועות. בהתחילה מבצע סופה במדבר, ואחר כך כפי שנשיה אריה"ב קורא לזה

מתקפת הקרקע של מאה השעות. פרשיות; שלב אחר שלב; המגילה הזאת נסתימה. המגילה הכללית עוד לפניינו סתומה וחותומה.

המגילה הזאת נסתימה בלי שם. חשבנו שאולי כבר במגילה זו בסופו של דבר לפחות יכתבו שם. לא, כמו במגילת אסתר – בלי שם. הסטר ביום "הستر אסתר". לא הסטר רגיל אלא הסטר כפול ארבע. אבל זה רק למי שאין לו עיניים. מי שיש לו עיניים רואה את הדברים אחרת לgemäß. אותו פרק בישעה המספר על טעת הגויים, כפי שהבאנו לעיל מתאר לנו עוד דברים: אל תירא כי אתה אני מזרחה אביה זרעך וממערב אקbezך. אומר לצפון תני ולתימן אל תכלאי הביאי בני מרוחק ובנותי מקצת הארץ. – זה השלב לפני טעת הגויים לעזרתם לישראל. אחרי פסוקים אלה בא הפסוק: כל הגויים נקבצו... שהוזכר לעיל.

העליה זו מרוסיה, הגויים הנפלאים שיש גם בה, הם למי שאין לו עיניים – בלי שם. באים גם אנשים בלי שם כמו שכתוב באותו פרק: הוצאה עם עור ועיניים יש וחרשים ואזניים למו. הפרשנים שם אומרים: אנשים עורירים למרות שיש להם עיניים, אנשים חרשים למרות שיש להם אזניים. אין תביעה מאותם אנשים. אולי מפני שלא שיבית התביעה לפיהם במצב כזה של הסטר כליכך גדול.

דוגמא להستر: אנחנו עומדים ומתפללים מול המסגד. שוטה גמור יגיד: **לאן מתפללים? למסגד!!** – שוטה גמור ממש. מישחו מעלה על דעתו דבר כזה? מי שיש לו קצת עיניים לא רואה בכלל את המסגד. הוא מתפלל להר הבית, כמובן. מי שיש לו יותר עיניים – מקיים את מה שכתוב בהלכה – רואה את בית המקדש עומד שם. אנשים שיוטר עמוקים, ר' אביגדור שליט"א, כשהוא עומד ומתבונן הוא רואה את הקטורת מטمرة ועולה. הוא רואה את הכהן הגדול נכנס פנימה, רואה את הזאת הדם... מי שיש לו עיניים רואה דברים אחרים לgemäß.

חזק"ל מתארים לנו את ההתרחשויות כישראל עמדו על הים, לפני קריית ים סוף. אם אפשר לומר היה מלחמה בשמי, המלאכים טענו הללו עובדי ע"ז והללו עובדי ע"ז. למה אתה עושה להם נס? גם ישראל הגיעו למ"יט שערי טומאה. מה נשתנו אלו מאלו? המלאכים שאלו מה נשתנה? לא ראו שום זכות קיום עם ישראל. כך אומרים לנו חז"ל. הקב"ה כן ראה: ועוד איך נשתנו ונשתנו. היהפוך כושי עورو... – זה הגויים. כושי לא יכול להיות אף פעם לבן. עם ישראל לעומת: אל תראני שאני שחרחרת שצופתני המשמש. – שזופים, גם כן כושים. אבל עמדו

קצת בצל, נראה אם באמת הם כושים או לא. הקב"ה ראה במה נשתנו. האם מישחו ראה שיש שם מלחמה? שבשים מתנהלים דברים?

הגמי (ע"ז ד) מביאה עוד דוגמא. מיכה אומר: עמי זכר נא מה יעץ בלק מלך מוואב ומה ענה אותו בלעם בן בעור מן השטים ועד הגלגל למען דעת צדקות ד'. אמר ר' אלעזר: אמר להם הקב"ה לישראל; עמי, ראו כמה צדקות עשית עמכם שלא עשתاي عليיכם כל אותם ימים. הקב"ה כביכול עצר את עשו למרות שא-ל זועם בכל יום. למה? — שאם עשתاي عليיכם לא נשתייר שריד ופליט מעם ישראל ר"ל. והיינו כשהblk שואל את בלעם למה אתה לא מקלל? בשליל מה הבאתך אותן לפה? תשובה בלעם: מה אקב לא קבה אל ומה אזעום לא זעם ד'. הוא לא יכול. הקב"ה לא כועס. יש טעם לקלל? בלעם ראה.

מי שלא רואה יש לו שאלות. פרסמו בכל התקשורות — לא יודע אם זה נכון — שמצוות מוכנים לשיגור טילים כימיים וביוולוגיים, או מחסנים משאר דברים. שואלים למה לא השתמשו. מחפשים כל מיני הסברים, פילוסופיות. מה אקוב לא קבה אל ומה אזעום לא זעם ד'? מי שיש לו עיניים רואה את זה.

מלחמה במפרץ, מי שיש לו עיניים יותר הוא רואה מלחמה בשמי. מי שמתבונן ורואה ישמעאים בהר הבית, הוא מרגיש שיש ויכוח בשמי. הלו והלו חס וחיללה. מה נשתנו או כן נשתנו? נעשה להם חסד לישראל? פה בישיבה עפו הטילים, ואנחנו היינו בכו החזית. כמה פעלנו אי אפשר לדעת, אבל הקב"ה החליט: נשתנו, ועוד איך נשתנו. מכאן בשער השמיים.

חיל אחז יושבי פלשת אז נבלה אלופי אדום אילי מוואב יאחזמו רעד נמוגו כל יושבי כנען. היחיד שלא זו לו שום דבר הוא עמלק. נשאר קר, צוון, קרד את האחרים. נכנס לאmbטי רותחת. אשר קרד בדרכ — זו הבעיה של עמלק. תמחה את זכר עמלק, ואז: מחה אמחה את זכר עמלק — אומר הקב"ה: אתם תעוזרו לי ואני אמחה. כי יד על כס י-ה — אין הכסא שלם ואין שם הויה שלם. שם יש חצי שם, ואילו אנחנו הסתר שבהסתור בלי שם בכלל. מה הנצחון? איפה אנחנו רואים את כבודו של ד'? איפה אנחנו באמת חיים את זה? אם חיללה נשאים קרים אחרי כל מיני דברים כאלה, הרי זו בחינת עמלק הקריירות הזו.

אסטר שואלת למרדי מה קרה, והוא מספר לה: את כל אשר קrho. מסבירים חז"ל: בן בנו של קrho שוב נטפל אליו. אשר קרד בדרכ —

שוב יש הסתר. ביום זהה המלחמה שלנו היא נגד הקירור הזה. לראות ולא להיות מוסתרים. לא להיות בבחינה הזו של הוצאה עם עור ועינים יש וחישים ואזנים למם. זהו החיוב של מחת בחינת מלך שבתוכנו. אין עושים את זה? אמרו לנו חז"ל אפילו ע"י שתית יין, ע"י ריקוד של שמחה. تعkor את ההסתור הזה, תרגיש את שמו של הקב"ה.

הקב"ה שלח לנו הסתר ניסף כפול ומכופל. בשכונתינו, במקום הקודש, בחזיות, ליד שער השמים נשפץ דם של חלל. מאמין שלמד תורה בהתמדה, פה אפילו במקום הזה. אנחנו לא יודעים מה הפשט, עוד הסתר. זהה העבודה שלנו, אנחנו עדין במצב של העלם. זה שמי לעולם וזה זרכי לדור ודור — לא כמו שהוא נכתב הוא נקרא. אצלנו אומרים על מקרים כאלה דין האמת ולא הטוב והמטיב. אליבא דאמת, בגilioי השלם הכל זה הטוב והמטיב. הניסיון שלנו להתגבר גם על זה במסגרת ההלכה כדי שצרכיך. הניסיון שלנו נשאר בהסתור, שננצל את היום הזה לגילוי הנפלה. גilioי וגilioי ולמרות כל ההסתורים, והשתא כך נדמה לי אפשר להגיע לגילויים עצומים. אם הקב"ה גאל שבדוק בפורים דרושים בבוקר יהיה סיום המלחמה, ודאי שאפשר להגיע לגילויים גדולים.

לסיום כמה הוראות. אחת מהן נסירה היום בכל התקשורות: לפתח את החדר האטום. ומלתם את URLת לבבכם. אומר רשי": אוטם הלב. זו הבעיה שלנו, החדר שלנו אטום, וחייבים לפתח אותו. אז נראה בכלל דברים אחרים, עולם אחר, עולם שכולו טוב, עולם שכולו אושר. לפחות ביום זה אפשר להרגיש משהו מעין אותו עולם שבו יש רק הטוב והמטיב. דבר שני; הרב הדרי שאל מה יהיה במקרה של אזעקה אמת. מסתמא ר' אביגדור כבר פסק: זה לא במקרה של אזעקה אמת, אלא ודאי זו אזעקה אמת. מי ששמע את המגילה... ומרדיyi ידע את כל אשר נעשה ויעק זעה גדולה ומרה... לשמע את הזעקה של מרדיyi. לא להיות חרשים. מה הוא זעק? אווי!! וילבש شك ואפר ויצא ברחוב העיר. הוא צעק: הכל תלוי בתשובה, אמונה בלבד לא מספיק. קיימו וקבלו. לקבל עליינו לכת בדרכ אמת. אזעקה אמת הזו תזעיק אותנו לקיים את קיימו וקבלו.

דבר אחרון; אמרו חז"ל: זכור את בוראיך בימי בחרותיך עד אשר לא יבוא ימי הרעה והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חוץ. אמרו חז"ל: אלו ימות המשיח. צריכים לחטוף לפני שיבואו ימות המשיח. בימות המשיח כולן ידעו, כולן יראו את אמת. לא יהיה עוד הסתר, הכל הטוב

והמטיב. כולם יראו כבוד שמיים בצורה כל-כך ברורה. הכסא יהיה שלם והשם יהיה שלם. אבל אז מה אנחנו עושים? מה הרווחנו? – כולם יכירו אפילו הרחוקים. יכול להיות שכבר לא תהיה בחירה. אז כבר לא תהיה אולי אפשרות לאדם להתקדם. לכן תחטוף לפני שהוא מגיע, מפני שמי יודע متى זה יהיה. אין הרבה זמן מסתמא. צריכים לחתוף קיימו וקבלו. צריכים לחתוף להכיר את שם שמיים. ד' איש מלחמה ד' שמו – לזכור את זה ולחיות את זה. וזה נזכה בעזה"ת לאוטו זמן שבו באמת הכל יהיה הטוב והמטיב כפשוטו: והיה ד' מלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ד' אחד ושמו אחד. אמן ואמן.

"בעבור ישמע העם ... וגם בך יאמינו לעולם"

שיחה שנאמרה בליל חג מתן תורה

שוכתב ונערך ע"י ר' ישראל שראל

ד' מסיני בא וזרח משעריו למו הופיע מהר פארון אתה מרבות קודש
 מימינו אש דת למו (דברים לג, ב). אומרים חז"ל (ספרי שם): כשנגלת
 הקב"ה על ישראל, לא על ישראל בלבד הוא נגלה אלא על כל האומות.
 בתחילת הlk אצל בני עשו ואמר להם: מקבלים אתם את התורה? אמרו
 לו: מה כתוב בה? אמר להם לא תרצה. אמרו לפניו: רבש"ע, כל עצמו של
 אותו אביהם רוצה הוא. איך אנחנו יכולים לקבל תורה? כל המהות שלנו
 רוצה הוא, שנאמר: והידים ידי עשו. ועל כך הבטיחו אביו, שנאמר: ועל
 חרבך תחיה. לא מקבלים. הlk לו אצל בני עמון ומואב ואמר להם:
 מקבלים אתם את התורה? אמרו לו: מה כתוב בה? אמר להם: לא תנאף,
 עריות. אמרו לפניו: רבש"ע, כל עצמה של ערוה היא. כל המהות שלהם,
 כל ההיסטוריה שלהם מעieties, שנאמר: ותהי שמי בנות לוט מאביהם.
 גם כן לא שייך שיקבלו את התורה. הlk ומצא בני יsuma אל אמר להם:
 מקבלים אתם את התורה? אמרו לו: מה כתוב בה? אמר להם: לא תגונב.
 אמרו לפניו: רבש"ע, כל עצמו של אביהם ליסטים היה. כל המהות של
 יsuma אל ליסטים, שנאמר: והוא יהיה פרא אדם. לכן לא שייך שיקבלו
 את התורה. עשו לא שייך שיקימו לא תרצה. עמן ומואב לא שייך
 שיקימו לא תנאף. וגם לא יsuma אל שהם כל כולם פרא אדם ידו בכל יד
 כל בו. למראות שככל הדברים הללו משבע המצוות שבני נח חייבים בהם.
 והמדרש ממשיך שלא הייתה אומה באומות שלא הlk ודבר ודפק על
 פתחה... עד שבא לישראל והם אמרו נעשה ונשמע. את המדרש הזה כולם
 יודעים אבל אולי אפשר לטועם בזה טעם חדש, הרגשה חדשה. ישראל
 אמרו נעשה ונשמע ואז מתחילה התכוונה סבב קבלת התורה, והקב"ה
 מצואה דין פרישה: והגבלת את ההר... כולם מתכוונים עד היום הנפלא;
 וכי ביום השלישי בבית הבקר יהיה קלת וברקים וענן כבד על ההר וקול
 שפר חזק מאד... ויוציא משה את העם לקראות האלקים מן המנה. אז
 מופיע הקב"ה ואז מתחילה המועד הנשגב, מעמד הר סיני.

עיקרו של מעמד הר סיני הוא לא מתן תורה. כך אנו אומרים בהגדה
 של פסח: אילו קרבנו הקב"ה לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה דיןינו.

רואים ברור שמעמד הר סיני לחוד ומtan תורה לחוד. בשביל מתן תורה בשלמותה, משה הרי עלה להר 40 ימים. "משה קיבל תורה מסיני..." זה לא מעמד הר סיני. מעמד הר סיני זה קרבנו לפני הר סיני. והשאלה באמת מה מטרתו של אותו מעמד נפלא? לשם מה צריך את מעמד הר סיני? התורה נתן, כפי שהיא נתנה באמת, ע"י משה בהר. אס-יך למה צריך את אותם רגעים של מעמד הר סיני האם זה כדי שיאמינו בקב"ה, שיראו אותו? או שימושו אחר טמון בדבר?

בעצם על השאלה זו עונה התורה עצמה. אחרי שעם ישראל אומר נעשה ונשמע, מוכנים לקבל את התורה, כתוב: הנה אנחנו בא אליך בעב הען. יהיה מעמד הר סיני. לשם מה? בעבר ישמע העם בדברי עמוק וגם בכך יאמינו לעולם. התורה עצמה אומרת לשם מה מעמד הר סיני. בהחלט לא כדי שיאמינו בקב"ה. האמינו בו גם לפני זה. ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בזוי. זה אליו ואנו – הצביעו עליו באצבע כביכול וראו את הקב"ה. גם לפני זה זכו למראות נפלאים, מכות מצרים. לא זו המטרה של מעמד הר סיני.

המטרה היא: בעבר ישמע העם בדברי עמוק וגם בכך יאמינו לעולם. אבל מה פשר הדברים? המטרה כדי שגם בכך יאמינו לעולם. רשי"י מביא: בכך וגם בנבאים אחריך. אומר האב"ע: דע כי מצרים והודו הם מבני חם ואלה סומכים על אלה. הוא מביא ראייה מכמה דברים שההשקפות שלهما שוות. וחכמי הודו נוטנים ראיות כפי מהשבותם כי לא יתכן שידבר די' עם אדם וחיה. לא יתכן שאדם יתעלח למצוות זהה שהקב"ה ידבר אליו. מאמינים שיש בורא עולם, אבל לא יתכן שיש קשר לאדם עם אליהם. זהה השקפת אנשי הודו.

כיוון שהוא הקדים שמצרים והודו הן באותן השקפות ממילא גם המצרים כך חושבים. וישראל היו למצרים, והוא בהם אנשים על דעת האמונה זו, והיתה נבואה משה בספק עצמם. היה להם ספק אם אמנס שיק שאדם יוכל למצב כזה. הוא צריך להתעלות, להיות רוחני, כדי שהקב"ה ידבר אליו. והוא אנשים בישראל שפקפכו זהה. וسؤال האב"ע עצמו: הרי נאמר בקריעת ים סוף ויאמינו בדי ובמשה עבדו? והוא משיב: ואין טענה במילת ויאמינו... כי כתוב וירא ישראל את היד הגדולה ולא כל ישראל. אלה שראו האמינו בדי ובמשה עבדו, אבל היו שפקפכו אם שיק בכלל דבר כזה. ולכן אומר לו הקב"ה: הנה אנחנו בא אליך בעב הען בעבר ישמע העם בדברי עמוק וגם בכך יאמינו לעולם. לפי דעתו

מעמד הר סיני מה תכליות? שיראו שישיך שאדם יגיע לדרגה כזו שהקב"ה ידבר עמו.

הרמב"ן מביא מכילתא שמשמע לו לדברי האב"ע, ובכל זאת הוא לא מרוצה מזה. הוא מביא את דברי האב"ע: שהיו בישראל אנשים שהיתה להם הנבואה בספק וזה טעם בעבור ישמע העם בדברי עמק עשרת הדברים. וגם בכך יאמינו שאתהنبيה כי יתאמת אצלם עניין הנבואה. יאמינו שיש מושג כזה של נבואה. אך דחה דבריו: ואינו נכון, כי זרע אברהם לא הסתפקו בנבואה כי האמינו בה מAbortum. ודאי שהאמינו שיש דברים כאלה של נבואה. אם כן מה זה בכלל זאת מעמד הר סיני?

היא מסביר הרמב"ן: והנכון בעיני שאמר אני בא אליו בעב הען כדי שיהיו הם עצם נביאים בדברי לא שיאמינו מפי אחרים. הם מאמינים בנבואה, שאדם יכול להגיע לדרגה כזו. אבל לחיות את זה, להרגיש בעצם באופן חד-פעמי דבקות בדי'. לא רק להאמין לסיפור של מישחו שישיך שאדם יגיע, אלא לחוש פעם אחת שאפשר להתעלות עד כדי כך. זהה מטרת מעמד הר סיני: שייהיו פעם אחת נביאים, עם די' כלם יהיו נביאים לרגעים אחדים. כך מסביר הרמב"ן את עניינו של מעמד הר סיני.

הספרנו גם מתלבט בדברים, והוא אומר בצורה קצרה אחרת: כי אמנים לא היה ספק אצלם על אפשרות הנבואה. והיו יודעים שהאבות ומשה ו Aharon ומרים כבר התנבאו. הוא אומר בדברי הרמב"ן, שהם ידעו שהאבות כבר זכו לגילוי שכינה, והקב"ה דבר עם. אבל לא הייתה נבואה שום נבייא עד הנה כי אם במראה או בחלום, כאומרו יתרברך: במראה אליו אתודע בחלום הדבר בו. הם הגיעו לרגעים מסוימים של נבואה, כפי שהרמב"ן מתאר את זה ביד החזקה, שהאדם יוצא עצמו לרגעים אחדים. בנבואה כזו לא היה ספק אצלם.

אמנם באפשרות נבואת משה, שתהייה פנים אל פנים בלי שום חלום, היה ספק אצלם. האם האדם יכול להיות עם כל החושים ולהתנבא? ועוד יותר חדש שאפשר להשאר עם החומר כביבול ממש, להיות בחושיו ולראות את הקב"ה? נבואת משה בעודו משתמש בחושיו הייתה בספק אצלם, לולי התנבאו גם הם באופן זה.

הצד השווה שבכולם – בין לפי האב"ע שהיה להם ספק אם שישיך להגיע לדרגת נבואה, ובין לפי הרמב"ן שבמסורת ידעו את הדבר אבל לא חשו את זה בעצם, או לפי הספרנו שלא חשבו שאפשרי לאדם להיות

עם החושים, להיות ממש חי עם כל החומר ולהחש את הקב"ה — המטרה של מעמד הר סיני אינה מתן תורה. מתן תורה לחוד. יכול להיות שתוך כדי מעמד הר סיני היה גם מתן תורה מסוים, כפי שמקובל אצלינו שבתוך עשרת הדברים טמון הרבה מן התורה. אבל לא זו הייתה המטרה העיקרית.

מה מטרתו של מעמד הר סיני? — בעבר ישמע העם בדברי עמק וגם בכך יאמינו לעולם. בכך וכך אמרנו בשם רשי'י וגם בנבאים הבאים אחריך. וכך שהסבירו הראשונים שידעו ושיחשו שיש מושג כזה של נבואה. מצב בו אדם יכול להתעלות ולהגיע למקומות כאלה אפילו בעודם עולם הזה עם כל חושיו. זה עיקר מטרת מעמד הר סיני.

יתכן לומר שזה הפירוש במאמר חז"ל שהזכיר בתחילת. כשהקב"ה בא לחת תורה לישראל. לא על ישראל בלבד הוא נгла אלא על כל האומות. בתחילת הlk אצל בני עשו, אמרו לו: מה כתוב בה? אין הכוונה שלא רוצחים את התורה. אבל יש לנו לכך אנחנו בכלל מסוגלים לדבר הזה? אמר להם: לא תרצו. אמרו לו: רבש"ע, כל עצמו של אותו אביהם רוצח הוא. הרי זו המהות שלנו. אנחנו נוכל להתגבר על הкус? על הרציחתך? על הרצון לנוקם? הרי זה מה שאנו. ודאי שרוצים את התורה אבל האם נוכל להתעלות מעבר לזה? — לא שיק.

הlk אצל בני עמון ומואב, מקבלים אתם? אמרו לו: רבש"ע, לא תנאף? כל עצמו של ערוה שלהם היא. איך נשתחרר מיצר הרע של עריות? הרי זה רודף אותנו. שיק בכלל להתעלות מעבר לזה? שיק בכלל שאדם חומרי יצא מכל העניין הזה ויתעלה? יהיה לו תעוגים מסווג אחר, יהיה לו תעוגים רוחניים, בכלל זה שיק? זה לא שיק. הרצון הוא גדול מאד. אנחנו מוכנים אבל זה בלתי אפשרי. — זה ה תשובה.

כך בא לו אצל ישמעאל, מה כתוב בה? לא תגונב. אמרו לפניו: רבש"ע, כל עצמו של אביהם לסתים היה. כל המוסר שלנו זה כסף, תאונות של קריירה, והנאות של העולם הזה. שיק בכלל שנקלט תורה? הם לא אומרים שהם לא רוצחים. הם לא עוניים לשאלת מה כתוב בה? — אנחנו לא רוצחים. הם אומרים שלא שיק. אנחנו לא יכולים עם כל הרצון הטוב.

במדרש רבה בפרשה שלנו רואים אולי יותר שזהו הפירוש. המדרש מביא את הדברים بصورة שונה: משל מלך שהיתה לו שדה והוא מבקש למוסרה לא里斯ים. הוא רוצה לתת לאריס את השדה ולאiris יש הכנסה

למחצה, לשלייש ולרביע. קרא לראשון ואמר לו: קבל עלייך, אתה מוכן? אמר לו: לא שאני לא רוצח, ממש יוצאה מן הכלל לקבל שדה באրיסות. אך אין לי כח, קשה הימני. כל הרצון ישנו. אבל אני מרגניש, אני אומד את עצמי, שאני לא אוכל לעמוד במשימה זו, קשה הימני. וכן שני, ושלישי, ורביעי, ולא קיבלו מהנו.

קרא לחמישי ואמר לו: תקבל את השדה זו? אמר לו: חן. על מנת לפלאה, לעבוד כמו שצריך? אמר לו: חן. כך אומר המדרש, כפי שהוא מתחילה קודם, בשעה שבא הקב"ה ליתן את התורה לא קיבלה אחת מן האומות אלא ישראל. ואח"כ כתוב שאותו אריס שלא שמר עליו כראוי, באים אליו בעוניות כך באים לישראל. על כל פנים פה במדרש אנחנו רואים ביטוי אחר: אין בי כח, קשה הימני. וזה באמת הדברים שנאמרו שם בספרי בדברים.

אומות העולם אינם אומרים שהם לא רוצים, אלא הבעייה היא שם אומרים: אין בי כח, קשה הימני. עשו אומר: איך אפשר להתמודד עם היצר הנורא של רשות, של נקנות, ושל קנהה, של לא תרצה. עמו ומו庵 אומרים: אי אפשר להתמודד עם העניות. זה לא הולך בשום אופן. הוא הדין ישמעאל אומר: אי אפשר להתמודד עם המשיכה של הכסף. לא יתכן דבר כזה. רק ישראל אומרים נעשה ונשמע.

השאלה היא אם אומרים נעשה ונשמע, אולי באמת הארץ הזה לא צודק? אולי באמת אין לו כח? מאיפה הוא יודע שהוא צודק בכך, שהוא יכול להתמודד. כשהוא מקבל על עצמו לעבוד את השדה? אולי באמת אומות העולם צודקים. מי אומר שאדם יכול להשתחרר? חומר כזה, שколо באמת מידות כאלה ומשיכה לכל מיני דברים מסווג זה, מי אומר שהוא יכול להתמודד? זה ה答复 של הקב"ה. ברגע שישrael אומרים כל אשר דבר ד' נעשה, ברגע שהם מוכנים אומר הקב"ה עכשו אני אראה להם שזה אפשרי.

זהו מעמד הר סיני. בעבר ישמע העם בדברי עמוק ובכך יאמינו לעולם. הנה יראו כולם שאדם יכול להשתחרר מכל היצרים האלה. זו לא תשובה אין לי כח. יש כח האדם להגיע למדרגת נבואה. מדרגה שאין לנו תפיסה בה. אדם יכול להגיע למדרגה זו אפילו עם חושיו. הרמב"ס מינה ב-י"ג העיקרים שני עיקרי אמונה שיסודם במעמד הר סיני: אמונה בנבואה, ואמונה בנבואת משה רבינו שהיא מעלה מן הכלל, בעודו בחושיו, פנים אל פנים.

האדם יכול להגיע לשיא. גם בז' — גם לרבות את כלם, הנבאים הבאים אחריך. לא שימושו מסויים נולד להיות נבי, כל אדם יכול להגיע. לכל אדם נתנו כוחות, ויש לו מCKERIMOS שהוא יכול להגיע אליו. מCKERIMOS במאדים שקשה לתאר אותן. כשהאדם אומר: אין לי כח קשה הימני, זה שקר מוחלט. זה עניינו של מעמד הר סיני, של חג השבעות שאנו חוגגים אותו. זה עניינו העיקרי של כל המעמד הזה, שאדם לא ירמה את עצמו ויאמר: אין בי כח קשה הימני.

ודאי שאדם מודד את עצמו לפי המידה שהוא עומד בה והוא חשוב: גועעל, אני אשחרר מלא תנאף? אני אשחרר מלא תנוב? אפילו אם הוא לא יגנוב בפועל קשה לשחרר מהרצון הזה לכיסף, או מלא תנאף עם כל הכלוחות שימושיים אותו. אדם באמת מרגיש: איך אפשר? הקב"ה אומר לו: אפשר, ודאי אפשר. אדם יכול להגיע אם י└ך בדרך שהקב"ה יקבע. נתנו לאדם כאן אפשרות, נתנו לו ספר איך להשתמש בחומר הזה. לא לברוח מן החומר, עם כל חשיו ומצבו הוא יוכל להגיע. מפני שהتورה מלמדת אותו איך לנוהג. זהה הتورה שנתנה אח"כ במשך ארבעים יום הללו.

עדין ישנה שאלה. גם אם נסכים שאדם יכול להגיע לדרגות גבוהות, אבל למי אכפת אם אני מגיע אליה. וכי אכפת לו לקב"ה שאני מגיע למשהו? אם המשך המסר הזה שאכפת להקב"ה ממי במעמד הר סיני? אדרבה, ככל שראים את גדולתו של הקב"ה, אדם מרגיש את עצמו לאפס יותר גדול. כך הרמבי"ס מסביר את פירושה של מצות יראה. יראה ואהבה יחד, יראה הרוממות והאהבה. ככל שהאדם מתבונן בגודלות ד' דרך התורה ודרך הבריאה, הוא מרגיש שהוא קטן יותר ויוטר עד שהוא כלום שבכלום. זהה ההרגשה הנפלאה של יראה הרוממות,omid מתמלא אהבה ויראה לפני הקב"ה. במצב כזה יכול להיות שהוא מרגיש שהוא כל-כך קטן, שמי כבר שם לב אליו.

יש משפט נפלא שר' צדוק כותב בכמה מילים: כשם שצורך האדם להאמין ב-ד' יתברך כן צרכיך האדם להאמין בעצמו. זה אותו חלק שאמרנו, שהאדם צריך להאמין שיש לו כח והוא יכול להגיע להשגים. אחרת, מה התועלת שהוא מאמין ב-ד' יתברך. אם הוא כלום, הוא לא דורש מעצמו כלום. הוא צריך להאמין בעצמו שיש לו כח. אבל יכול אדם לחשוב, שאע"פ שיש לו כח — וכי אכפת להקב"ה אם הוא יוכל למשהו או

לא? ורי' צדוק ממשיק: להאמין שיש לא-ל יתברך עסק עמו. לקב"ה אכפת ממנו, הוא איינו פועל בטל שבין לילה קם ובין לילה הולך.

אמנם, מצד אחד אדם צריך להרגיש מה הוא ומה חייו נגד כל הנצח הזה והרוממות הזה, אף אפס אפסים. גם מבחינת הזמן בין לילה קם ובין לילה הולך. אלפי שנים בעיניך כיום אتمול כי יעבור ואשמורה בלילה, כפי שמשה רבינו אומר בתפלתו. אבל מצד שני הוא צריך להרגיש שבזמן הקצר הזה, לקב"ה יש עסק עמו. נפשו מקור החיים, וד' יתברך משתעשע עמו ומתענג בו. והוא מסיים: וזהו ויאמינו בדי' ובמשה עבדו. מסתבר מאד שהוא מתכוון לאותו מעמד הר סיני כפי שראינו בכל הראשוניים. וגם בכך יאמינו לעולם – שיש בכך כוחות אדריכים והקב"ה אכפת לו מכך, הוא משתעשע עמוק והוא מצפה ומיהל שאתה תגיע למה שאתה יכול להגעה. זהו התוספת שבדברים.

אייפה טמון במעמד הר סיני שהקב"ה מצפה למשינו? ראיינו שהאדם יכול להתעלות, אבל אייפה כתוב שאכפת לקב"ה מאתנו? יתכן שזה מונח במילים הראשונות של מעמד הר סיני: אני ד' אלהיך אשר הוצאהתי מארץ מצרים. הראשונים כבר מתקשים: למה אשר הוצאהתי מארץ מצרים ולא אשר ברأتي שמים וארץ? ומסבירים בכל מיני אופנים. לפי דברינו הדברים מובנים מאד. אשר ברأتي שמים וארץ זה מראה את גודלו של הקב"ה אבל מה זה נוגע לי? מנין אני רואה, שאכפת לו ממוני? שהוא שם לב אליו, שהוא מתייחס אליו:

אומר הקב"ה: אני אשר הוצאהתי מארץ מצרים, אכפת לי מכך. הפכתי את כל הטבע כדי להציג אתכם, כפי שהפסוק אומר: וירא אליהם את בני ישראל וידע אליהם. אומר רשיי: נתן עליהם ליבו ולא העלים עיניו. הקב"ה בא ואומר: אני הרי טיפולתי בך, אני הוצאהתי אותך מארץ מצרים. אכפת לי כל השעבוד שלך בבית עבדים. הדברים נאמרים בלשון יחיד: אני ד' אלהיך, אשר הוצאהתי. הוא פונה לכל אחד ואחד מישראל, לא רק לאומה באופן כללי. אכפת לי מכך, טיפולתי בך, שינייתי את הטבע בשביבך, כדי להציג אותך מבית עבדים.

זוהי ההרגשה אלמלא התורה: מה אנו, מה חיינו, מה ישנו, מה כוחנו – כפי שאנו אומרים בתפילה – הלא כל הגיבורים כאין לפניך, ואני השם כלל הי, וחכמים כבלי מדע, ונבונים כבלי השכל, הכל הבל. אין באמת משמעות לכלום, אלמי, שהקב"ה אכפת לו מכך שתגיע למה שאתה יכול להגעה מבחינה רוחנית. אבל מайдך הדרישה היא עצומה.

אכפת לו ממק', למענק כМОון. הוא רוצה להשתעשע בז', ויש בכוחך. זה עניינו של מעמד הר סיני.

מעמד הר סיני מחייב אותנו מאד מאד. אנו תמיד מזכירים את הרמץ'יל שמדגיש את הדברים שחג ומועד בתורה פירושו שהאורות חוזרים על עצם. מבחינה מסוימת כאילו פונים שוב לכל אחד ואחד מאיתנו, והקב"ה אומר: האם אתה רוצה לקבל את התורה? אתה רוצה להיות אריס בשדה זה? והקב"ה דורש מאיתנו. ראיינו שהתשובה של אומות העולם אינה נכוונה. התשובה, שאין לי כח, היא שקר מוחלט. האדם יכול להשתחרר והוא חייב להשתחרר. הוא יכול להגיע להשגים עצומים. דורשים מאיתנו וזה החובה שלנו, בזמן שהוזרים אותם אורות, לקבל מחדש את התורה.

קודם כל, להאמין בעצמו. אדם צריך לומר לעצמו: יש לי כוחות אדירים ואני יכול להגיע להשגים. אני יכול להלחם בביוניות, שהפכה להיות שיטה אצלו. אנשים כתבים מאמרם על ביוניות בשיטה. עניינו של מעמד הר סיני לעקו מתוכנו את אותה שיטה. לא נכוון להרגיש את ההרגשה: אני אהיה בסדר. האדם כבר מתבנן לו את החיים כך שישלב הכל יחד. כמובן, תורה ומצוות עם הלא תרצה, והלא תנאף, כמובן עם ההיתרים, אבל הוא ישאר חומר. אדם צריך לדעת שהוא נדרש להרבה לעלה מזה נדרש ממנו להתענג על ד'. לא לברוח מן התענוגים, אבל להתענג על התענוגים האמתיים. הרבה מעבר למה שמצויר בזמנים לאדם קטן.

יש להציג עוד דבר אחד, שר' אהרן מורה הראה לי. על הפרשה שאנו עוסקים בה מלכמת כהנים וגוי קדוש יש קטע במלכתה שלכאורה לא מובן כיצד הוא שיק לפה. כבר היה ר' יוחנן בן זכאי עולה לمعון יהודה. נראה, זה היה בתקופת החורבן. ראה ריבבה אחת מלקמת שעורים מתחת גלי הסוס. אמר להם ר' יוחנן בן זכאי לאלה שנמצאים איתו: ראייתם ריבבה זו מה היא? אמרו לו: עברית, זו בת יהודה. הוא ממשיך ושאל אותם: סוס זה של מי הוא? אמרו לו: פרש ערבי אחד. יש כאן פרש ערבי ונערה עבריה של מלקמת שעורים מתחת גלי הסוס, מצב כל-כך נורא של רעב.

אמר להם ר' יוחנן בן זכאי לתלמידיו: כל מי היה מצטער על הפסוק הזה והיהתי קורא אותו ולא הייתי יודע מה הוא. היהתי קורא פסוק ולא ידעתי פירושו: אם לא תדע לך היפה בנשים צאי לך בעקביו

הצאן ורעי את גדיותיך על משלכות הרועים. אל תקרי גדיותיך אלא גויותיך – כך הגר"א מתkon כאן. רעי את גויותיך – היא מחפשת אוכל להאכיל את עצמה, לרעות את עצמה.

כל ימי הייתה מצטער על הפסוק הזה ולא הייתה יודעת מהו. בעת אני יודעת. לא רציתם להשתעבד לשמיים הרי אתם משועבדים לפני אויבים. לא רציתם לשකול לשמיים בקע לגולגולת הרי אתם שוקלים חמש עשרה שקליםים במלכות אויבכם, כנראה איזה מס. לא רציתם לתkon הדרכיהם והרחובות לעולי רגלים, הרי אתם מתקנים אותם למלכות. וכן הוא אומר: תחת אשר לא עבדת את ד' אלהיך ועבדת את אויבך. תחת אשר לא עבדת את ד' אלהיך בשבע ועבדת את אויבך ברעב ובצמא ובחוסר כל. מי בחוסר כל? שניטה דעת מהם. ד"א מי בחוסר כל? שיינו חסרים מתלמוד תורה.

כמה שאלות עלות מן הדברים. דבר ראשון, מה זה שידך לכן לפרשת מלכת כהנים וגוי קדוש? ושנית, מה פירושו של המאמר הזה: כל ימי הייתה מצטער, אם לא תדע לך היפה בנשים צאי בעקביו הצאן. תמיד היהי קורא את הפסוק הזה ולא הייתה יודעת מהו. אולי הפשט הוא כך. ר' יוחנן בן זכאי רואה של מי הסוס הזה של פרש ערבי אחד. מי הנערה הזאת? עברית. עולה לו שאלה גזולה: הרי עם ישראל, הארץ, הסכים קיבל את השדה, הוא לא נהג כפי כל אומות העולם. אבל, אם הוא בכל זאת לא שומר על השדה מגיע לו עונש יותר גרווע מכוולם? למה הוא צריך להיות כפוף לאותו ישמעאל, שאמר שאינו מוכן לקבל את התורה, כי הוא צריך כספ. והוא יהיה פרא אדם ידו בכל ויד כל בו.

כיוון שאנו קיבלו את התורה מגיע לנו להיות כפופים לו: נערה עברית צריכה לחפש, לckett שעורים מגלי הסוס של פרש ערבי? הוא לא מבין את הפסוק הזה: ואם לא תדע לך – אם לא ידעו ישראל את התורה ולא ילכו בדרך הנכונה, זו הסיבה שהם צריכים להיות מושפלים? זו הסיבה שנערה עברית תצטרך לחפש אוכל לעצמה בצורה כזו? למה זה מגיע? זו הייתה הקושיה שהיתה לר' יוחנן בן זכאי.

פתאום הוא תופס שאמנים כן: תחת אשר לא עבדת את ד' אלהיך ועבדת את אויבך. מהותו של עם ישראל השתנה לחלוטין, ברגע שהם קיבלו על עצמן את התורה. אומות העולם אפילו אם ירצו להגיע למשהו, לאיזה מעמד של שכינה כבר לא יגיעו לזה גם אם היה שידך שיגיעו לפני מתן תורה. על זה דיברנו בפורים: ונפלינו אני ועמך מכל העם אשר על

פני האדמה. משה רבניו ביקש שלא תשרה שכינה על אומות העולם. גם אם נתנו להם איזה שהיא הצעה והיה שיקד דרגה מסוימת של שכינה אבל מכאן ואילך ונפלינו אנו עמוק, יותר לא שיקד. לעולם הם ישארו עם החומר הזה. הם ישארו במצב כזה לעולם, עד כי יבא שילה. לעומת זאת, עם ישראל חל בו גם שינוי מהותי.

הסיפור הזה מופיע בಗמ' בכתובות (ס"ו): בצורה קצת שונה: מעשה בר' יוחנן בן זכאי שהיה רוכב על החמור ותלמידיו מהלכים אחריו. ושם כתוב מי הייתה אותה נערה עברית, הייתה בתו של נקדיםון בן גוריון אחד מעשירי ירושלים. והוא שאל אותה: בתי, ממון של אביך היכן הוא? ממון של חמיך היכן הוא? הוא מסטר לתלמידיו: זכור אני כשחתמתי על כתובתה של זו והייתי קורא בה אלף אלפי דינרי זהב מבית אביה, מיליון דינרים, חז' משלה חמייה. لأن הגיעו? ואז בכח ר' יוחנן בן זכאי אומר: אשריכם ישראל. הוא רואה את המצב הירוד והשפלה שאין למיטה ממנה. פרש ערבי על סוס, ונערה עברית, בתו של נקדיםון בן גוריון מעשירי ירושלים, מחרשת שעורים בגליל הסוס. ועל זה הוא אומר אשריכם ישראל. למה אשריכם ישראל? בזמן שאתם עושים רצונו של מקום אין כל אומה שלטת בהם, ובזמן שאין עושים רצונו של מקום מוסרים ביד אומה שפלה, דזקע ערבים, אומה שפלה. ולא רק ביד אומה שפלה אלא ביד בהמתן של אומה שפלה, מלקטת שעורים מגלי הסוס.
— אשריכם ישראל! מהו האושר הגדול בזה? لأن מגיעים?

ר' יוחנן בן זכאי פתאום תופס מהו מהותו האמיתית של עם ישראל. עם כל הכאב הוא מגלה מה פירושו של עם ישראל. עם ישראל הוא לא עם, שיש לו תוספת של תורה ותוספת של דבקות בד'. הוא הפך להיות כל כולל שתול על פלגי מים, על התורה כולה. אם אתה קוטף אותו, הוא נובל מיד. הוא יכול להחזיק מעמד, מפני שעדיין יש לו חיות מסוימת, אבל אחרי זה הוא איןנו. זה מה שגילה ר' יוחנן בן זכאי — אשריכם ישראל. הוא גילה את מהותו האמיתית של עם ישראל.

הגמ' בברכות (ס"א): מספרת לנו: פעם אחת גורה מלכות הרשעה שלא עוסקו ישראל בתורה. בא פפוס בן יהודה ומצאו לר' עקיבא שהיה מקהיל קהילות רבים. ר' עקיבא עוסק בתורה, לא מתחשב בגזירות המלכות. אנחנו יודעים מה היה סופו של ר' עקיבא. אמר לו פפוס: עקיבא, אי אתה מתירא מפני המלכות? מה קרה לך, אתה לא מפחד? עונה לו ר' עקיבא: אמשול לך משל למה הדבר דומה. לשועל שהוא מהלך על גב

הנהר. השועל הפקח מסתובב על גזרות הנהר וראה דגים שמתknבים ממקום למקום, בורחים מפניו פינה לפינה. אמר להם: מפני מה אתם בורחים? אמרו לו: מפני הרשותות שבhaiים עליינו בני אדם. אנחנו במצב מסוכן; רשות פה, רשות שם, בורחים מפניו פינה לפינה. אמר להם: מה אתם צריכים את כל הארץ הזאת? רצונכם, تعالו ליבשה ונדור אני ואיתם כשם שדרו אבותיכם. בואו ליבשה נעשה חיים, מה אתם צריכים את הרשותות האלה? הצעה נפלאה.

אמרו לו: אתה הוא שאומרים עליו פכח שבחיות? לא פכח אתה אלא טפש אתה. ומה במקום חיותו אנו מתיראים במקום מיתתו על אחת כמה וכמה. לעלות ליבשה זה מות גמור בשביבנו, נחזיק כמה שעות עיי הרטיבות של המים, אבל מקום חיותו זה כאן. כך אומר ר' עקיבא לפפוס אף אנחנו עציו שאנו עוסקים בתורה, שכותב בה: כי היא חייך ואורך ימיך כך, אם אנו הולכים ומתבאלים ממנה על אחת כמה וכמה. ר' עקיבא מפחד או לא מפחד, הוא יודע שהחחות שלנו כמו הדגים במים, בלי התורה בכלל לא שייך. אם כן אפשר בכלל להתמודד ולברוח ולא להקhill קהילות רבים!!

אשריכם ישראל, זהו הויכוח בין פפוס לר' עקיבא, וזה מה שר' יוחנן בן זכאי פתאום הבין את הפסוק: אם לא תדע לך. אם לא תלכי בדרך הנכונה, אז היפה בנשים צאי לך בעקביו הצאן. תהיי כפופה לאותו פרש ערביה, לאומה שפה, לאותו אפס אפסים. על זה אשריכם ישראל בזמן שאתם עולים لأن אתם עולים!! ובזמן שאתם יורדים لأن אתם יורדים!! למה אשריכם? כי זהה מהות ישראל, זה מראה מה פירושו של עם ישראל. דבקות בקביה זה כל מהותו של עם ישראל. זהה מלכת כהנים וגוי קדוש.

זהו בעצם מה שאומר הנביא ביחסאל באותו פרק נפלא פרק כ', למרות שיש דין בהלכה שלא לקרוא פרק זה בהפטרה, צריך לחזור עליו ולשנן אותו. זו נושא שאף פעם לא הייתה נוגעת למעשה והוא נכתב לנו. בתחילת יש פה חשבון שהקביה מנהל עם עם ישראל ולאחר כך הוא מדבר ודאי על התקופה שלנו. כדי לקרוא את הפרק הזה. בסוף של דבר אומר הקביה אחרי שעשית את הכל: ויאמרו כי הבנים בחקותי לא הלו את משפטך לא שמרו לעשות אותם אשר יעשה אותם האדם וחיה בהם. לא שמרו את חוקותי שזו החיים של עם ישראל כפי שאמרנו. ואמר לשופץ חמתך עליהם לכלות אף במדבר. והשיבו את ידי –

מיד הקב"ה מתחרט. וause מען שמי – הרי יהיה חילול ד' נורא – לבתי החל לעני הרים אשר הוציאי אותם לענייהם. הקב"ה מחליט שהוא לא יכול את עם ישראל. לכן דבר אל בית ישראל... – נבואה נפלה.

ובסוף הוא אומר: חי אני נאם ד' אלהים... והעלת על רוחכם היו לא תהיה אשר אתם אומרים נהיה כוגנים כמשפחות הארץ... הקב"ה לא אומר: אני לא אתן לכם. הוא אומר: יש לכם טעות אם אתם חושבים שעם ישראל יכול לעלות ליבשה. הוא כמו דג במים שאם יעלה ליבשה הוא ימות. זה בכלל לא שיק. והעלת על רוחכם היו לא תהיה אשר אתם אומרים נהיה כוגנים כמשפחות הארץ – לא שיק שעם ישראל יהיה כוגנים. חי אני נאם ד' אלהים אם לא ביד חזקה ובזרע נטויה ובחמה שפוכה אמלוך عليיכם. הקב"ה מודיע: אתם תישארו לעולם, אני לא אכלת אתכם, אבל לא שיק שתעלו ליבשה. אם תעלו ליבשה אתם אינכם, ואני לא אתן זאת, ולכן ביד חזקה אמלוך عليיכם.

את המסר הזה אנחנו צריכים לקבל ממעד הר סיני. זה כמעט כל תוכנו של חג השבעות זהו היסוד הראשוני, זה הפתח ואחריו גם קבלת התורה. כמו שאמרנו האורות חזורים, ונדרש מהאדם: תאמין בעצמך, אל תאמר אני יכול, אל תאמיר קשה הימני. האורות האלה חזורים. אבל אדם צריך לדעת שיש אורות שאינם חזרים, אותן אורות שאולי הייתה אז ברירה: לא בעינה, זה קשה לי. עם ישראל כברינו יכול לומר דבר כזה מחדש. עם ישראל הפך במהותו להיות אשרים ישראל אומר שככל יכולה, כל חייתה זה תורה ואין דרך אחרת. זה באופן כללי עם ישראל ובאופן פרטי לכל אחד ואחד.

אדם צריך לחשב על הדברים ביום מתן תורה לנו. צריך לחשב ולדרosh מעצמו להאמין בעצמו. להאמין שהוא יכול להגיע להישגים גדולים. להאמין שהוא יכול לשחרר מכל אותם דברים, שנדמה לו כרגע שאי-אפשר לשחרר מהם. אחרי שהוא יתעלה, פתאים ירגיש שהזה הבל הבלים כל אותם רצונות של חומר. הוא ירגיש שהוא נדבך בשכינה, הקב"ה ואורתא חד הוא. ונזכה כולנו יחד לסיום אותה נבואה ביחסקאל: כי בהר קדשי בהר מרום ישראל... שם יעבדני כל בית ישראל... ונقدسתי בכם לעני הרים.

"עלים וירדים"

מתוך דברים שנאמרו ע"י הרב שליט"א
ביום הזיכרון של הרב אפרים אדוניהו שמלצר (אפי) זצ"ל
בישיבת נתיב מאיר.

ההלכה מלמדת אותנו: "אין מתקשין על המת יותר מדי... ת"ח הכלל לפי חכמתם... ואין מספידין עליהם יותר מייב חדש". זו ההלכה פסוקה בשווי ומקרה בಗמ' באין חולק עליה. עתה בשעה זו, אנו כבר מעבר לייב חדש, משעת סילוקו של הרב אפרים אדוניהו ז"ל המוכר לנו יותר אפילו, שהיא כ"כ חביב علينا.

מהו תוכנה של ההלכה זו, מדוע יש איסור להספיד עתה את אפי ז"ל, מדוע לא להתקשות על המת? סודה של ההלכה זו נועז בעולם שאנו יכולים לחיות בו, ואף חייבים לשאוף להגיע לרוממות כזו. אך זה לא קל ולכון, אנו נשארים עם ההלכה "יבשה", בלי לחוש את סודה. אך נרשה לעצמנו לפחות לשעה קלה, שעת התיעודות עם יקרים שלנו התאספנו - לעבור לאותו עולם, בו אולי נבין את סודה של ההלכה זו שהזכרנו.

"ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה" – בואו ונכנס לרגשותיו של יעקב, אף שברור שהוא מעלה ומעבר להשגתנו. אך לצורך העניין, נחשוב עליו בעל אדם מעולמו.

יעקב חי לו בבית אביו, תם ויושב האלים, לומד בישיבה של אביו, שהוא בעצם כמלך, שאינו רואה את העוה"ז. מאז זלו דמעות המלאכים אל עיניו - בעקיידה, הוא חי בעולם אחר, אין מאושר ממנו.

והנה, הגיעו שעת הברכות והוא לא רוצה לرمות את אביו, אך רבקה מוסרת לו שנאמר לה בנבואה שזה תפקידו. "**עלי קלلتךبني**" – עלי אמר בנבואה" והוא מלא את צווי ה', וקורה מה שקורה, ועלמו לפטע חרב עליו.

הוא חייב לעזוב הכל. לאו? יש סימוני דרך? יש כבישים? יש לו רכב?
יש לו כסף? איך ולאו? ובבדידות כזו...

הוא מרגיש שלא יוכל בשום אופן לצאת מיד. צריך קודם כל להתחזק. וכמה? יום? חודש? שנה? **14 שנה!!** אצל עבר שהוא דור שמיini ממנו. המהרש"א ב מגילה: - זה היה בבאר שבע עצמה. הוא מסתתר אולי

באיזה מרתק... על כל פנים הוא סוף סוף מרגיש שאפשר לצאת לדרך. יש לו כוחות להתמודד עם העולם, עם לבן, עם עשו. אך מה עושים - لأن בכל זאת פונים? – ואז "ויחלום והנה סולם מוצב ארצה". וראשו מגיע השמיימה והנה מלאכי אלקים עולים ויורדים בו. והנה ה' ניצב עליו".

אומר הרמב"ן: יעקב מקבל כאן חיזוק עצום: "הראהו בחלום הנבואה, כי כל הנעשה בארץ נעשה ע"י המלאכים והכל בגזירות עלייהם. כי מלאכי אלקים אשר שלח ה' להתהלך בארץ לא יעשו קטינה או גדולה, עד שובם להתייצב על אדון כל הארץ, כאמור לפניו: התהלך הארץ והנה יושבת בשלוחה או מלאה חרב ודם. והוא יצוה עליהם לשוב לרדת בארץ ולעשות דברו". איזה מסר נפלא: יעקב – لأن אתה הולך? מה יהיה? דע כי יש בעולם מלאכים. אך גם הם אין בכחם לעשות קטינה, גם הם עולים, מוסרים ויורדים.

באיוב מסופר לנו איך זה מתנהל. "ויהי היום ויבאו בני האלוקים להתייצב על ה' ויבא גם השטן בתוכם". מקבלים תפקידים לפועל, חלקם לא מובנים, קשים, יסורים, אך כולם הם רק בידו ומידיו ובציווילו של ה'.

זהו המסר לייעקב, לכל דורתו, עד סוף כל הדורות. עולים ויורדים. זהו כל ספר איוב. לא מובן. אך יש בזה עידוד לצאת לדרך, גם אם לא ידוע מה יהיה בסופה.

משל למה הדבר דומה, אדם שלו במנוחה גמורה, הכל טוב ויפה. לפתע מישחו מאחוריו מכח קשה מאד. נוסף לכאב הפחד, היראה, מי הוא זה ואייזה הוא... והנה הוא פונה אחורה – ורואה כי זה אביו. ההרגשה משתנה, זה אבא, והוא הרי רוצה בטובתו...עלים ויורדים בו.

הרמב"ן ממשיך "והנה ה' ניצב עליו", לייעקב יש הבטחה מיוחדת... **הוא לא ביד מלאכים**. "והנה אנחנו עמוק ושמרתיך בכל אשר תלך" – מעלהו גדולה משאר הצדיקים שנא' בהם "כי מלאכיו יצווה לך". אך לדורות – מלאכיו עולים ויורדים.

"ועל דעת ר' אליעזר הגדול הייתה זאת המראה כעניין בין הבתרים לאברהם, כי הראהו ממשלה ארבעה מלכויות **ומעלות וירידתם**". מלאכים שלוחים, שלוחי הקב"ה, יכולים להיות בדמות אחרות, בני אדם, ואףלו גויים ואף רשעים. כולם עולים ויורדים. "כי הוא יתעלה יהיו עמו בכל אשר לך בינהם ושמרהו ויצילהו מידם".

זהו המסר לדורות, הכל בעצם נעשה על ידו... וכולם, בכל התפקידים ובכל הזמנים והמצבים הם רק "עלים וירדים"...
זהו המסר שנמסר לו ליעקב עם צאתו לדרך, שעדיין אנו ב途中.

במילים פשוטות שמויניות גם בטידור: "אני מאמין באמונה שלמה שהבורה יתברך samo הוא בורא ומנהיג לכל הבראים, והוא לבדו עשה ועשה ויעשה לכל המעשים" גםaben עזרא מפרש כרמביין, אך מביא פי' אחר של ר' שלמה הספרדי, מילים אחדות בלבד שיש בהם עולם ומלאו. "והרי" ר' שלמה הספרדי אמר כי סולם, רמז לנשמה העליונה ומלאכי אלקים מחשבות החכמה". יעקב חש משחו נפלא. הוא מגלה את עצמו לפטע. יעקב! יודע אתה מי אתה. דומה לךורה שאתה בסך הכל הגוף המצויץ ששוכב כאן על האדמה; אבל זהה טעות גמורה! שכן, "יראושו מגיע השמיימה".

"עור ובשר תלבישני בגידים ועצמות תסוכבנוי. ה"אני" הוא נשמה עליונה, שחילקה הקטנותו נכנס לגוף, אך הוא מגיע השמיימה. דברים מופשטים. כך אתה קורא בספרים, חליק קטן שהتلبس בגוף. יורדים להיבנות, להלחם, לכובש, לקנות עולם, שלא יהיה לחם חסד, נהמא דכיסופה. ואיך קונים? – בתורה, במצוות, באמונה, בהתמודדות מתוך אמונה, ביסורים, כשיודעים איך לקבלם (שלא נתנסה) אז, עלים, אז, פרידה, אז צוזה הרקיע מזהירותם. עלים וירדים, עליות ומורדות.

איזה חיזוק ליעקב. הוא רואה יעקב אחר, וגם זה מסר לכל דורתיו... מהו האדם? מיהו האדם? מיהו ה"אני" שלו? נפתח מסילת ישרים בפ"א... ונראה "מה חובתו בעולמו... שהאדם לא נברא אלא להתענג על ה' ולהנות מזיו שכינתו... העולם הזה דומה לפרוזדור... כדי שיוכל להגיע אל המקום אשר הוכן לו... היום לעשותם ומהר לקבל שכרם... וכל זולת זה... אינו אלא הבל ושוא נתעה... שמצו בעולם הזה הוא אמצעי למצו בעולם הבא שהוא תכליתו..."

ישר לעניין, כך נפתח הספר, עם האמת הברורה הזאת. ועם כל זה, אין הכוונה, שלא להנוט כאן, בעולם הזה. ודאי להתענג, אך רק בדברים רוחניים, בדברים אמיתיים, בדברים התכליתיים...

הכוזרי שואל את החבר - אתם עם נבחר, איך מודיע אין אצלם עובדי אלקי מtower פרישות ונזירות?! והතשובה היא כי אין אצלנו ערך כזה. מה תועלת להיות נדכה, וסובל כאיב. זו לא עבודה אלקים.

ואולם, אדם יכול למצוא חברה אחרת, כלשון החבר בכוורי: "להפנות מעסקי העווה"ז ולהתייחד עם חברת המלאכים, שאז לא חש ביחסות ובבידיות, כי מוצא לו צוות המלאכים. ולהיפך, מצטרע הוא להמצא ברוב עם כי תחסר לו בתוכם ראיית מלכות שמיים... אכן לאנשים כאלה ראייה הבדיקות הגמורה! גודלה מזאת, הללו מתאווים למות, כי כבר הגיעו למדרגה אשר אין מדרגה מעלה ממנה, שיקו לעלות אליה..."

זהו המבט האמתי על החיים.

שאלנו מה סודה של ההלכה "אין מתקשים..." אך אם נשקיף מעולם העליון הלזה, נגיע לשאלות מסווג אחר: למה להסתובב בפרוזדור הלוך ושוב? מה משנה בעצם כמה זמן? עוד אוכל, עוד הבל... עוד דאגות; אולי סיפוק פה ושם; נחת; הנאות. אך הרי המטרה היא **להתענג על המת**. ואם כך; למה להספיד ולמה לבכות?

זה פירושה של ההלכה "אין מתקשים על המת יותר מדי". חילילה, אין זה אומר שאסור לבכות על הנשאים. בודאי שאהה, מותר לה לחוש את הצריבה, את השורף שבלב, על חבר נעוריה. הילדים בוכים. בודאי, הם חייבים לבכות על השארותם ללא אב אהוב, תומך, מכובן, מחניך ומלמד, ההורים-על מהם שאבד להם, והחברים-על העדרו של אחד מתוך החבורה, על שנאהה בלבדיו, ללא דעתו, ללא שותפותו וחברותו, והתלמידים — על רבעם ומדריכם שייחסר להם.

בודאי שבוכים, מולנו בוכים. אך הבכי הוא על החוסר על ההעדר, על האובדן, אך לא על המת. אם אתה בוכה על המת עצמו, משמע שאתה לא משקיף נכון, איןך מבין מה זה עולים ויורדים. וכי כזה הוא שאסור, **על המת — אין מתקשים יותר מדי.**

אחרי עשרים שנה, שוב יעקב מפחד. אך הפעם הפחד הוא "פָּנִים יָבָא וְהַכְנֵי אֶם עַל בְּנֵים" ... אולי מותר לומר - כי גם כאן, החחש הוא "אם על בנים" אם נצלית, נדמיין. ונראה את אף מציז אלינו... דוקא עכשו, בעבר י"ב חודש, והוא היום כי' מזahir ונפלא, הכל מצטרף, המעשים הטובים, התורה, התלמידים והיסורים. והחשש שלו הוא "פָּנִים יָבָא וְהַכְנֵי אֶם עַל בְּנֵים" — הוא אכן אומר: רק זה מה שאכפת לי. האם שתתחזק, והילדים ישילכו בדרך ה..."

זו בקשתנו לבורא עולם... שיתן כח ועצמה לאם לבנים, ולבנות,

להתמודד במלחמה החיים, ולנצח! בדור שלנו זוקקים לرحمים מיוחדים...

אנו תפלה, שהקב"ה יקבל תפלותינו, ויברך את המשפחה כולה, ונזכה כולם לנילוי כבוד ה' בעולם, כי אז, באמת נוכל לחיות בעולם נפלא זה, שלא נברא, אלא ע"מ שנתענג בו עינוג נפלא, ש"ען לא ראתה אלקים זולתך", במהרה בימינו אמן ואמן.

"מפני עליון לא תצא הרעות והטוב"

השיחה נאמרה בעשרה בטבת בעקבות הסכמי ישראל-אש"ף באוסלו
שוכתב ונערך ע"י מנשה חורי

הנביא יחזקאל אומר סמך מלך בבל על ירושלים. בעצם היום הזה - החל המצור על ירושלים, ובו בטבת היו עוד מאורעות ויתכן שהצום נקבע על כל המאורעות.

השאלה הראשונה האם ישנו דין לזכור מה התרחש بي' בטבת ? ואם יש דין כזה אז השאלה אם צריך לעיין ולהזכיר ולהפוך מה התרחש באותו יום ע"מ להחיקות את המאורע על הדרכ שאננו עושים בפסח ?

הרמב"ס פ"ה מהל' תעניות הל"ג אומר בעניין אחד מהסיבות שצמים בט' באב "ונלכדה עיר גדולה וביתר שמה והוא בה אלפיים ורבבות מישראל, והיה להם מלך גדול, ודימו כל ישראל וגדולי החכמים שהוא מלך המשיח, ונפל ביד גויים, ונחרגו כולם, והיתה צרה גדולה כמו חורבן המקדש". גם ע"ז חוזרת השאלה האם בט' באב צריך לזכור את מעשה ביתר ואז צריך לברר מה בדיק קורה שם ? וביתר תוקף, השאלה היא מה היא העבודה המיוחדת ליום זה ?

הרמב"ס בתחילת הפרק (פ"ה מהל' תעניות הל' א') כותב יש שם ימים שככל ישראל מתעניינים בהם מפני הצרות שאירעו בהם כדי לעורר הלבבות ולפתח דרכי תשובה ויהיה זה זיכרון למשינו הרעים ומעשה אבותינו שהיה כמעשינו עתה עד שגרם להם לנו הצרות.

אין הרמב"ס מדגיש שיש לזכור ביום זה מאורעות ההיסטוריים שהתרחשו בזמן מסוים, אלא מדגיש הרמב"ס בהלכה זו שצריך לזכור דוקא את מעשינו הרעים ומעשה אבותינו שהם כמעשינו והם שגרמו למצב החמור את זה צריך לזכור !

ומוסיף הרמב"ס עוד נקודה - שצריך לזכור מעשינו ומעשה אבותינו הרעים "שגרם להם לנו הצרות" פירוש הל' זו : לחפש את גורם הצרות זהינו אם אנו יודעים על מאורע מסוים אין אנו צריכים לברר כיצד הוא התרחש אלא את הגורמים את הסיבות שהביאו לכך.

נמצאו למדים שעבודת ימי התעניות מורכבת משנים בירור מעשנו הרעים ובירור הגורמים שהביאו לחורבן ולאסונות הרעים.

המשנ"ב בס"י תקמ"ט ס"ק א "חייב להתענות בט' באב וכו' מפני הדברים הרעים שארעו בהם. ומצין המשנ"ב את דברי הרמב"ם שמלתת הצום והתענית הוא כדי לעורר הלבבות ועי"כ אומר המשנ"ב שהמסקנא בדברי הרמב"ם היא כמו שכתו האחרונים מחובה לפשפש במעשינו ולהփש דרך לשנות ולהזור בתשובה ועי"כ אין העיקר בתענית דהינו הצום גרידא-לא זה העיקר, אלא כמו שכתו באנשי נינהו "וירא אלוקים את מעשיהם" את מעשיהם כתיב ולא את שכם ואת תעניתם ואין התענית אלא הינה לתשובה. מהות התענית היא הרקע לתשובה וכי אדם נוצר ביום מן הימים לחשוב על מעשיו ?? וכי' על מעשי אבותיו אלא כשיש שינוי בסדרי היום אז בעקבות זה מתעורר האדם לעצור ולהשוב על מעשיו.

ומוסף המשנ"ב - שאדם שביום זה מתהלך ומתנהג כרגיל וממשיך בעסquito כרגיל כמעט ואין שום תועלת בczom. ולכן נאמר שלא יصوم והעיקר זה תשובה אלא זהה תקנת נביאים לצום אבל הצום הוא طفل ביחס להקדשת הזמן למחשבה.

הרמב"ם מביא עוד הלכה המקבילה לעניינו בהלי' תענית פ"א הל' ד' שמדובר בספרים כשבאה צרה על הציבור יש להתענות, ולפנוי כן מקדים הרמב"ם בהלי' אי שיש מצות עשה דאי של זעקה ותרועה בחוצרות ובשפוף.

ולדוגמא נוטן הרמב"ם מהי צרה שצורך לזעוק עליה. חרב של שלום – דהינו כשייש מלחמה בין שני עמים אשר דרכה עוברת דרך מקום ישב של ישראל אף בחול". אי"כ אף על צרה כזו צורך לזעוק כי' כשצר לישראל ודאי שצורך לזעוק.

ומהו הזעקה – לכוארה לא כתוב כאן למי לזעוק – כי לא מוזכר העניין של תפילה שלפי הרמב"ם זו היא מצות עשה אלא מוזכר כאן עניין הזעקה ללא כתובת כל שהוא כמו שהתרועה בחוצרות היא השמעת הקול.

אלחן חידוש כאן בזעקה עצמה, כדי לדעת מה קורה דהינו להקדיש צומת לב להבנת המצב לבירר וללבן לא רק מה הם פרטי המקרה אלא הבנת סיבותיו וגורמיו של המאורע ושל המקרה.

וההוכחה שזו צוות הזעקה – זה מוזכר בהלי' ג' "אבל אם לא יזעקו ולא יריעו אלא יאמרו דבר זה ממנהג העולם אירע לנו וצירה זו נקרה נקרית הרי זו דרך אכזריות וגורמת להם להידבק במעשים הרעים".

מטרת הזעקה היא להבין שהמאורע אינו מקרה אינו אורח הטבע אלא רמז והזהירה ממשמים להתחילה לחשוב על אופי המעשים וההנאה של העם. אבל אם ההתייחסות אל הרמז והזהירה תהיהقابل מקרה זה רק מטמייע עמוק יותר את הדרך הרעה בלב פנימה. והחומרה של דבר זה היא למורות שיש מודעות לצרה, ומשתתפים בצער, ולא מתעלמים מעצם הצרה שהרי הם כן מחפשים סיבות, אלא שהמסקנה היא המוטעית כי אם המסקנה שהגיעו אליה שזה מקרה זה חמור יותר מאשר שלא שמים לב וזה עוד יגרום לצרות אחרות ומדוע?

בහיל' כי מוזכר הטעם למצווה והכוונה לטעם מצד התוכן. דהיינו לדעת הלכה למעשה.

כותב הרמב"ס שם מיד בבוא הצרה יצעקו וירעו יתחילו מיד לחפש מה גורם לצרה דהיינו התבוננות במעשים. וכלשונו הרמב"ס "ויזעקו עליה וירעו וידעו הכל שבגאל מעשייהם הרעים הורע להם" וההמשך לרמב"ס זה מופיע - הלי' הי' תעניות שם מוכיר הרמב"ס שמטורת הצום זה חיפוש במעשים כך גם בדין התורה של זעקה לדעת מה גורם לצרות הללו.

עליה מהרמב"ס כפי שהזכירנו שהוא מזהיר שם המסקנה מהצרות תיהיה שזה מקרה שקרה תתווסף עוד צרה והדוגמא לכך לכלא שמקה ע"י מכל הכלב חושב שהmakל הוא המכחה וע"כ הוא נושא את makל וע"י זה הוא חוטף עוד מכות וגם כך בתעניות אם לא מחפשים את הגורם האמתי באים עוד צרות.

והרמב"ס מוסיף שם לא זועקים "הרי זו דרך אכזריות" והכוונה שם לא מחפשים את הסיבות האmortיות גורם לאנשים לא להשתנות לא לשנות את הדברים האmortיים הגורמים לצרות.

אבל הקושי הוא בביטוי "אכזריות" כי כאן כמו שכברណנו מדובר באנשים שיודעים שיש צרה וזה כאב להם ומשתתפים בצער, אלא שהגיעו למסקנות מוטעות אבל הם כן מייצרים ומצטערים מהצרה אז זה לא אכזריות אלא טעות, שם היו אומרים יש צרה ולא מצטערים אלא מושכים לאכול ולשתות כדי דבר לא קרה ע"ז שיק לומר אכזריות, אבל על אנשים שכן שמיים לב לצרה וכן מצטערים בצער הסובלים ומהדוכאים כיצד שיק לאמր שזאת אכזריות?

והתשובה לכך – פירוש המלה אכזר בפשט – הכוונה: אכזר דהיינו אינו אלא זר דהיינו זר לעניין כגון אדם שהכח את חבריו הוא אכזר

זה הינו הוא והצער של השני זרים זה לזה. וכך גם כאן שאם אדם כן מתיחס לצרה אלא שלגורמים שלא אין הוא מתיחס אז הוא זר לאותו גורם וזה הכוונה אכזר זה הינו הוא - והסיבה לצרה זרים זה לזה.

המילה אכזריות מופיעה ברמב"ם שלוש פעמים: בפעם הנוספת שהיא מופיעה זה בהלי אבילות ושם הרמב"ם אומר אדם שאינו מקיים מציאות אבilities הרי זה אכזר ומוסיף הרמב"ם אלא יdag ויפחן ויפשש במעשו וייחזר בתשובה - ולכארה אם אין חזר בתשובה כיצד זה קשור לאכזריות, זה הינו אם מתאבל ואין חזר בתשובה מודיע שהוא אכזר? אלא הם הדברים שאם אדם לא מחפש את גורם האבilities ומהذا מגיע למסקנה של חזרה בתשובה אז הוא - והגורם לאבilities, זרים זה לזה, ובabilities חוץ מכבוד המת, יש בה תוכן עמוק של בנין האישיות וברגע שהאדם מתיחס לאבilities בצורה הנכונה ולא במקרה יש לו התעלות ועלייה, ואין הוא נעשה זר לגורם המסביר את האבilities אליו אלא ההיפך אז הוא מחייב לתוכו את מדת האמונה בברורא שמסובב הכל.

בפעם הנוספת שהמילה אכזריות מופיעה – בהלי תשובה, כשהוא מפרט את עני ה' בן אדם לחבריו ואלו הם עיקר הדברים אם אדם מסרב לסלוח לחבריו הרי זה דרך אכזריות. אלא צריך להיות קשה לכעס ונוח לרצות ובשעה שմבקש ממנו למחול צריך להעביר על מזותיו ולמחול בלב שלו ובנפש חפיצה, ואף' הצר לו והרע לו הרבה משום שזאת דרכם של זרע ישראל. וmdiוק מדברי הרמב"ם רואים שסבירת היותר זה לא משומש שיש תוכנות נפש חיובית של יותר אלא יותר מזה שאם האדם הסובל חשוב ומגיע למסקנה ממה נגרמה לו הרעה הזאת אז הוא כן יכול לוותר.

ז"א אם האדם הסובל מחבריו חושב לחבריו הוא המכחה אז באמת אין הוא יכול לוותר, אבל אם הוא שואל את עצמו למה זה קרה לו וכי גרים לו זאת אז הוא מגיע למסקנה שהקב"ה גרם לו זאת לחבריו הוא רק השילich (וחבריו יענש ע"ז) ואז בנסיבות הוא יכול לסלוח לחבריו כי חבריו הוא לא הגורם בעצם לצרה. אבל אם הוא עדין במחשבה לחבריו הוא שגורם ולא רואים נכהה את המצב אז ודאי שלא מוותרים, וזה דרך הגויים שאין להם אמונה שהקב"ה גרם לכל וע"כ אין הם סולחים ממשם רואים בחברים כגורם היחיד לצרותם. וכן ישראל שלא מוותר הוא זר לשורש הדברים הוא זר לשורש הגורם לו את הצרה.

דיהינו בין בתעניו ובצורות, ובין בהלי תשובה, ובabilות שורש הדברים לדעת מיהו הגורם לצרות ולא לחשוב שזה דרך מקרה.

בפרשת מקץ - מופיע סיפור האחים החוזרים עם שקים מלאים כל טוב ומוסאים את הכספי ומיד הם אומרים מה זאת עשה אלקים לנו - בעצם אנו רואים כאן איזה גודלות של היסודות כשייש בעיה וצורה מיד מבינים אלקים עשה זאת למורת שהם מבינים יפה מאוד שהשליט המצרי הוא שגורם להם זאת.

ז"א הם מבנים שהמלך הוא האדם והגורם הוא אלוקים אבל כאן יש דבר מאד מסוכן - לזרוק את כל האשמה של הצרות על הקב"ה!

כי אפשר לומר הכל ה' עושה ואז זה גורם לאדם לא לעשות גם מצד ההשתדלות [ולא בזו אנו עוסקים מה צריך לעשות מצד השתדלות].

ודוקא הצד השני אנו עוסקים במישור הרוחני ! שאם משליכים הכל על ה' אז אין עשה ואין תיקון.

משלוי אומר "איולת אדם תסלף דרכו ועל ה' יצעף ליבו" חז"ל דורשים פסוק זה על השבטים, ואומרים נגד השבטים. כביבול השבטים אומרים ה' עשה זאת. וחז"ל אומרים איולת אדם עשה זאת כלומר אדם בדרכיו המקולקלים גורם לעצמו צרות בחוסר השימוש לב שלו מביא על עצמו צרות, ואח"כ מASHIM את ה'. כך חז"ל רואים את הדברים ! ובמדרש רואים עוד נקודה על הפסוק מה זאת עשה אלוקים לנו - איולת אדם תסלף דרכו ועל ה' יצעף ליבו – ומסביר המדרש שהאחים קיבלו שקים טగירים, והיו צריכים לבדוק מה יש בפנים. אז אפשר לפרש זאת על מנת ההשתדלות דיהינו לטרוח ולבדק כדי לא להיכשל אבל אין זאת הכוונה היחידה של המדרש. דיהינו העיקרון של המדרש הוא שאין שימוש לב ! וגם במישור של ההשתדלות האחים לא שמו לב. אבל יש מישור רוחני של שימוש לב.

וראינו שני שמי שאומר מקרה ודאי שזאת אכזריות, אלא המסקנה שה' הוא הגורם. אבל זאת טעות להשליך הכל על ה' ולא לתלות בעצמנו את הגורם וזה "איולת אדם תסלף דרכו".

דברים אלו מופיעים ברמב"ם בהלי תשובה פ"ה הל' ב'

"אל יעבור במחשבתו דבר זה שאומרים טפשי אומה"ע ורוב גולמי

בנ"י שהקב"ה גוזר על אדם מתחילה בראיתו להיות צדיק או רשע" - דהיינו כמו שאומרים היום - כך אני ואין מה לשנות בי.

אלא ממשיך הרמב"ם "אלא כל אדם ראוי לו להיות צדיק כמשה רבינו" - וכן הרמב"ם מדגיש צדיק ולא חכם - כי כשרונות זהה באמת מה' אבל צדיק זה שהולך בדרך הנכונה לפי הכלים והכשרונות שהקב"ה חנן אותו. וממשיך הרמב"ם "חכם או סכל או רחמן או אכזרי או כילוי או שוע" - דהיינו קמץ או פזון "ווכן שאר כל הדעות". ואין לו מי שכופהו ולא גוזר עליו, ולא מי שמושכחו לאחד משני הדריכים" - דהיינוafi ממשמים וכ"ש חברה רעה - ע"פ שחברה זה נסיוון קשה - אבל כל עוד שיש לאדם שכל אז יש לו את היכולת להגיע להישגים רוחניים

והרמב"ם ממשיך עם ג' פסוקים מאיפה ודווקא כאן כשהרמב"ם מציין את מחוייבות האדם ואת יכולתו להגיע להישגים מביא פסוקים מאיפה מסוים שבחרובן הבית קראו דברים נוראים סילוק שכינה, והפסקת העבודה, גלות ישראל, ואפשר לאמר שנשליק את הכל על הי' ונאמר שהוא גורם וכן נפטר מאחריות, ואת זה רוצה הרמב"ם לשולל.

והפסוק הראשון "מפני עליון לא תצא הרעות והטוב" - דהיינו את הרע ואת הטוב לא הי' עשה אין לומר שהכוונה שה' לא הוא מוביל את העולם, אלא מבחינת ההשערה מי כביכול גורם לו לה' לעשות זאת? וזה האדם עצמו, וכך שהרמב"ם מציין: "כלומר אין הי' גוזר על האדם להיות טוב ולא להיות רע" דהיינו יש בחירה, ומוסיף הרמב"ם "וכיוון שכן הוא נמצא זהו החוטא הוא הפסיד את עצמוו". דהיינו הפיתרון של הבעיה לא יכול להיות הי' הוא הגורם להכל וכך להיפטר מאחריות.

אלא מדגיש לנו הרמב"ם האדם הוא הגורם לעצמו.

וממשיך הרמב"ם שיש אפשרות לתקן "לפיכך ראוי לו לבכות ולكون על חטאיו ועל מה שעשה לנפשו וגמרה רעה" דהיינו הי' פועל לפי התנהגות של האדם ואת האדם משנה דרכו או גם הי' משנה את הנהגה אליו, ומדגיש זאת הרמב"ם ע"י פסוק: "הוא מה שכתוב אחריו מה יתאונן אדם חי על חטאיו" דהיינו מה לו לאדם להתלוין על צורתיו הרי חטאיו הם שגרמו לו, דהיינו ההתובנות צריכה להיות שה' הוא הגורם אבל כיצד הוא מחייב איך לגורם - ע"י מעשינו - וע"ז מסיים הרמב"ם והואיל ורשותינו בידיינו ומדעתינו עשינו את כל כל הרעות ראוי לנו לחזור בתשובה ולעוזב רשיינו שהראשות עתה בידיינו.

מסקנת הדברים מהרמב"ם היא כך במקרה וمتרגשת צורה על אדם או על הכלל או התייחסות החמורה היא לאמր דרך מקרה, והתייחסות הנכונה היא להבין שה' הוא הגורם, אבל חייב להבין שה' לא גורם זאת סתם אלא מעשינו הם הגורמים שה' יתנהג אליו כך אין מקום להتلונן על ה' אלא ההיפך על עצמנו ולדעת שיש מקום לתקן.

מהות התענית היא זמן לעזר ולחשוב ולברור מה קורה, ולהגיע למסקנה, שזה לא מקרה ולא מה' סתם כך – אלא זה תוצאה למעשה האדם. בעצם התענית היא תחנת חשיבה ומבט אחורה, ובעקבות זה מבט קדימה, ושאין מקרה וגם שאין להשליך הכל על ה' אלא האדם צריך להבitem לעצמו פנימה.

השורש הראשוני להבין שאנו במצרים, וכשיעור סכנה של חי אדם, וכאשר מגלים יהודים מא"י מקום אחד למקום שני צריך לחפש את הגורם לזה לא את הגורם השטхи, וכמו במשל של הכלב המוכה ע"י המקל ולחשוב שהמקל אשם (וכאשר המקל הוא אדם עם בחירה גם הוא יענש ע"פ שהוא מקל שהרי יכול לבחר אחרית). אלא לחפש יותר לעומק מודיע יש חורבן.

בסיומו של תהליך ודאי יהיה טוב כי ספרי הנביאים מלאים בהבטחותיו של הקב"ה שייהיה טוב

והעבודה היא, שעל האדם לחפש, ולהיות פחות ופחות אכזרי, דהיינו פחות זר לנורם הצרות ויוטר ויוטר קרובה לקב"ה.

והתורה מבטיחה שם שומעים למצות או ירבו ימינו על האדמה אבל אם ח"ו ההיפך אז אין ספק שהלילה יכול להיות אחרת.

ובקריאת שמע פומיים ביום ולמרות שבמינויים מה שאמרם, לא חיים כי'כ את מה שכתו, וכשעוזבים את דרך התורה או האחיזה בארץ יכולה להתעורר.

ומטרת הצומות וה תעניות לבטל את האכזריות של עצמנו, ולדעת לחפש את הגורמים בין פרטים, ובין בכלל, ולהיות מן המנחים ע"י עבודה עצמית, ולא רק ע"י גילוי רוח ממרום שאז זה נהמא דכיסופיא ע"י העבודה וחיפוש הגורמים תהיה עליה רוחנית ונזכה לנואלה שלמה.

"עמו אנכי בצרה"

שיחת התעוורויות שנאמרה בהיכל ישיבת הכותל ערב פרוץ מלחמת המפרץ

שוכתב ונוירך ע"י ר' אליעזר מסלום

בחדשות האחרונות שמענו: "כבד לב פרעה", כולם ודאי שמעו את החדשות: הפרלמנט של עירק הודיעו שהם יموתו למען כוונות. מסתפק אני אם הדברים נאמרו מכח בחירותו החופשית של אותו נבוכדנצר שניאץ או מכח של "אני הכבד את לבו" – מהקב"ה. בין כך ובין כך יש פה הכבדת הלב. במצרים כבר בתחילת הפרשה יודעים מה יהיה סופה של אותה הכבדה "למן שתי אותות אלה בקרבו" "ולמן תספר באזני בנך ובן בנך... וידעתם כי אני ה". המטרה: מכות, גילוי כבוד שמיים, וזהו הסוף: "וידעתם..."! הבעייה שלנו היא שאנו לא יודעים. אבל בסוף ודאי ישיהו "וידעתם כי אני ה", זהה כולל את כולם, את כל העולם וגם את אלה שאנו לא מבינים כיצד יבינו "וידעתם כי אני ה", במצרים נולדו רק ששה בכרס אחד, ואצלנו يولדו בת אחת ארבעה מיליון, כולם תינוקות, מבוגרים אמנים, שאמורים לידע "כי אני ה". הבעייה היא מתי זה יהיה, האם בעוד מספר ימים ספריים? כמובן, הקב"ה יכול הכל. הנבואות מלאות בהבטחות על דברים גדולים יותר מיציאת מצרים, זה יכול להיות מיד, בלי שום דברים באמצע, או שמא דם ואש ותימרות עשו לפני ה"ידעתם"? זו כל הבעייה: איך נגיע אליו יעד סופי של וידעתם כי אני ה? – "עת צרה היא ליעקב" – בלי לדון מה יהיה, בעת עת צרה, אם יש מתיחות פחד ודאגה, ואמהות עם ידיהם חששות מה יהיה אם תהיה אזעקה אפילו בלי מלחמה, רק לבוש מסכות.... זו היא עת צרה ליעקב – שעכשיו נמצא נמצאת, וממנה נושא בעזרת ה".

רואים מכונית מדדרת מההר, איך עוזרים את המכונית? האדם המאמין, הפיקח, יודע שرك הקב"ה יציל. השיטה שומע פרשניות – למי עצמה יותר גדולה, וכדומה. המאמין מאמין ש"שכר הסוס לשועה וברוב חילו לא ימלט, הנה עין ה' אל יראו למיכלים לחסדו". המפרשים מסבירים: הנה עין ה', אל יראו – אל היראים מה'. וגם אף מי שעדיין לא יראה ה' אבל "מיכלים לחסדו" – גם אליהם מופנית "עין ה'". יש להם זכות. רק מזה עצמו שהם מזמנים לחסד ה'. לכוארה לא לבתו בבוש ולא בחילו אלא לסתוך על הקב"ה – זו ההשכמה הנכונה של

האמונה. לכארה, כן! אבל רק מי שלא טעם טעם של אמונה מסתכל בכך על הדברים, שכן שזו הי דרגה מסוימת, אבל הוא עדין לא מתחילה לטעום אמונה. למשל: מכוניות מדראדרת ועלולה לדروس המאמין הזה יאמר שהקב"ה יכול לעצור. אבל איך בכלל המכונית מדראדרת? מי מדראדר אותה? איך היא יכולה לדروس? וכי יש לה כח עצמי... ישנו איזשהו סאדים חוסין עם כח ועוצמה. — נכון, לא נבטח כנגדו בבוש וחילו אלא בה, והוא יכול לעצור אותו. — אבל הוא מאיפה כוחו, וכי יש בעולם חז' ממוני יתריך שם. הס מהזהכרים! — זו לא השקפת אמת, שקר מוחלט! והתנ"ך כולם מלא בדבר הרשעות הזה, אלא שאנו לא חיים זאת. בהפטורה קראנו כיצד מכונה נבוכדנצר מלך בבל: שבט ד', מטה ד', חרב ד'. וכי פרעה לא קיבל כוחו מכח הגזירה של "וועבדות ועינו אותן"? אסור לחשוב שהקב"ה יצליח אותנו מאותו רשות! אסור לחשוב שככיוול יש כח לאותו רשות — והקב"ה יצליח אותנו. הכה זה מה! והמכונית המדראדרת — זה הוא! וכן לעצור — זה הוא, יד ה! בתפילהינו מזכירים אנו את מדת הדין — יד שמאל. חרון אף, רוגז ה', ביטויים ביתס אלינו. אנו מתפללים "הצילנו" ממי? "מצעמך", "מחرون אפק", וכן רואים פסוקים: "אל באפק תוכיחני" — תצליל אותו מכעך. אנו מבקשים כל תפלה שמוונה-עשרה: למען יחלצון ידידיך הושיעה ימינך — שמידת הרחמים (ימין) תתגבר על מדת הדין (שמאל). אנו לא מבינים עמוק הדברים אבל די שזה כך.. אין כוח חז' ממוני — זה ה"אני מאמין" הראשון. "אני מאמין באמונה שלמה.. שהוא לבדוק עשה ועשה ויעשה כל המעשים". — אפילו בדברים פשוטים של אדם פרטי. ובודאי כשהוא מדברים על עלומות ומלכויות.ומי שיש לו עיניים יודע שזו יותר מסתם מלכויות. מתקיים בנו "הינו כחולמים" בשני הפירושים: א. ישנים בחלום. ב. ערים ולא שומעים. הקב"ה מדבר ואנו לא שומעים. חולמים! אנחנו קטנטנים — זהו לימוד הזכות علينا, לא על אחינו התועים אלא علينا. אין לנו אזנים, הקב"ה עומד ומדבר שנים על גבי שנים, ובפרט בתקופה الأخيرة. — אבל אין לנו אזנים,ומי שקורא תנ"ך רואה את העימות, את ההתגשות בין יד ימין ליד שמאל, בראש השנה אנו מתפללים ומתעלמים לדרגה של אמונה, בסיוונה של תפילת זכרונות — אמונה בהשגת הפרטים — מה בקשתיינו? "רבענו של עולם כמו שכבש אברהם אבינו את רחמיו לעשות רצונך בלבב שלם" — הוא נלחם עם עצמו, וככש רחמיו על הילד — "כן יכבשו רחמיך על עסקך ותתנהג עם בניך ב מידת החסד וב מידת הרחמים". בראש השנה כשנמצאים ברוממות גבואה רואים ויודעים מה לבקש

"ויגולו רחמי על מדותיך". וכן ב"תפלת הגוף" רואים נוסח זה, דברים כ"כ פשוטים אבל לא חיים אותם. יש חרון אף, אבל לא יודעים מה זה. אולי הוא מוציא חרונו על עצים וabenים, אבל אף אחד לא יודע מה יהיה. אנו רק יודעים שהוא עת צרה ליעקב. אבל נשאלת השאלה: נכון, זה א-בי של אמונה, האדם צריך לראות ולחזות כך, נגד האוירה הכללית המבלבלת, שיש אחד לצד זה ואחד לצד זה, כמובן. אבל מה בדיקת הולך כאן? הקב"ה מדרדר את המכוניות והוא יעצור אותה. וכי משחק הוא אכן? נמחייב זאת בעזרת משל: אבא העומד בקומה העליונה וקורא ליד עלות הביתה, אם הילד לא שם לב לשום דבר, האבא יורד למיטה וצועק ואפי' מרימים את היד, ולפעמים זה מספיק. אבל לעיתים הילד יקבל גם סטירה, בהתחלה – חלשה, ואולי אח"כ יותר חזקה, אבל אין ברירה כי הילד לא מבין. זהו בדיקת העני – היד השמאלית פועלת, קוראים לו אבל אנחנו לא שומעים. והתביעה לא מלאה שנולדו חרשים, אלא מלאה שיכולים לשמוע. היד השמאלית מונפת, והוא מתחנן "תשמע לי, תעלת מעלה". ואם חיללה לא שומעים, הרי יש המשך לדברים... הרי אנו יודעים זאת הדבר פשוט, שככל תינוק שנולד צריך להוולד עם אמונה זאת.

צריך לומר דברי חיזוק, לא יודעים מה יהיה, יש מתח, חדשות כל רגע, ובאמת צרכים כוחות גדולים לא להקשיב לפרשנות, זה אומר כך וזה אומר כך... וכי אנו יודעים מה יותר טוב, שתפרק מלחמה ויחטוף מכח אחת או לא. אנו יודעים שיש רק "יד ה'" ותו לא. ישנים אנשים הרואים חיזוק בזו: שלמרות שלאדם מפrium וקשה לו ללמידה ולא מקיים מצוות כמו שצריך הוא מנסה להחזיק מעמד למרות כל הנסיוונות. – וכך האדם "נראה" לו שמתחזק. אני חושב שגם טעות גמורה, ולא נקרא חיזוק, ישנה דרישת הרבה מעבר לזה. לימדונו רבותינו שעברו כמה מלחמות בחייהם, איך עברו תקופה כזו. ולמדנו **שצריך לנצל את הזמן הזה**. נכח למשל: עשרה ימי תשובה, אח"כ כל נdry, מוסף יו"כ, ונעהלה. סולם של עלייה. כל אחד יודע שנחיה מעבר לזה. אדם שאין לו עיניים ברוחניות יאמר זהה יחלוף, אבל אדם רוחני יודע שהקב"ה לידי, וינצל כל רגע. צריך לנצל מבחינה פרטית – לבקש, ולהתרומות באמונה, ולשפר את המדות. – כל אחד יודע מהי שלמות. וגם מבחינה כללית – כשהקב"ה קרוב אנו מבקשים ביהמ"ק, מלכות בית דוד,シア שבשנאים שברוחניות, מבקשים ומבקשים, לחטוף ולחטוף כמה שיוטר.

"עת צרה היא ליעקב וממנה יושע" – על ידה, בזכותה, ע"י ניצול הצרה לעליה ולשיפור.

"אהיה אשר אהיה". אהיה – בצרה זו, אשר אהיה – בצרות אחרות. איך עם ישראל מחזיק מעמד? בכך שהקב"ה נמצא איתנו "עימו אנכי בצרה", הרמב"ן מדגיש שם את הדבר ואומר: "והקב"ה יקראני וavanaugh והיא הראייה הגדולה שיש אלוקים לישראל".CSI יש צרה הקב"ה נמצא פה, וצריך לא רק "להחזיק מעמד" אלא לנצל את זה. זהה התקרובות של הקב"ה יותר מעשרת ימי תשובה, שהרי בעשרת ימי תשובה נאמר "קראווה בהיותו קרוב", ובעת צרה נאמר "עמו אנו כי בצרה". וצריך לנצל את הזמן הזה מבחינת בקשות, לא לוותר על כלום. זהו זמן לבקש על הכל את המקרים שאפשר! אחרי מלחמת ששת הימים היו כאלה שעזבו וטסו לחו"ל והצטערו שלא נשארו ולא ניצלו את הזמן הזה. הכל בעז"ה יחולף, איך יחולוף? אנחנו לא יודעים. אבל מי שלא ניצל יאמר: חבל שלא נצלה! אין דבר כזה "לפחות להחזיק מעמד", אם לא מנצלים את התקופה הזאת מרגשיים אפסיות! לחיות ברוממות ולעמוד בנסיוון של ניצול הזמן – זה אפשרי בכל מקום. ועוד פרט אחד, יש כאלה שאומרים שצריכים עידוד, ויש אנשים שבורירים ונכנסים לפחד, ויש אנשים האומרים שום דבר לא יהיה, שקט ושלוחה! אנחנו לא מדברים מה יהיה, המצב כרגע הוא שלא יודעים מה ילד יום. כל אדם רציני דואג!

בגמ' בתעניית (יא, א) כתוב: תיר בזמן שישרין בצער ופירש אחד מהן, בין שני מלאכי השרת שמלוין לו לאדם ומניחין לו ידיין על ראשו ואומרים: פלוני שפירש מן הציבור אל יראה בנחמת הציבור. תנאי אייז – בזמן שהציבור שרווי בצער אל יאמר אלק לביתי ואוכל ואשתה ושלום עליך נפשי, ואם עושה כן עליו הכתוב אומר (ישע"י כב) "ויהנה שwon ושמחה.. אכול ושתו כי מהר נמות", מה כתיב בתਰיה? "ונגלה באזני ה' צבאות אם יכופר העון הזה לכם עד תמותונן". ע"כ. ושמעתינו הסבר נפלא בשם הרבי לפיאן זצ"ל: מה קשור לכך הפסוק: "אם יכופר העון הזה לכם עד תמותונן", הרי לכארה זה שייך לחטא "חילול ה'", מה זה שייך לפה, לאדם שאינו משתתף בצרת הציבור? התשובה פשוטה: כתוב בפס': "ויקרא ה' אלוקים צבאות ביום ההוא לבכי ומספד... ולחגור שק". וסביר רד"ק: קרא ה' בנבואה זאת קודם הייתה הפורענות, כדי שישבו בתשובה לפני ה' ויתבטל הרעה. זהה הקראיה! ומה קורה? "ויהנה שwon ושמחה אכול ושתה, כי מהר נמות" וסביר רשי": הקב"ה אבל

לפניו ואנו אוכלים ושותים?! הקב"ה באבל מפני שצרכי לחתת לנו מכות. ואם אנו אוכלים ושותים אין חילול ה' גדול מזה, אז "אם יכופר.. עד תמוتون". הקב"ה מתגלה בסנה — עימו אנחנו בצרה, הוא כביכול בצרע. אתה לא אייכפת לך זהו עצמו חילול ה'.

אם נדבר בלי יותר פשוטה "עם ה' בצרה", רק אזעקה אחת, אייזו בהלה, פחד, כמה ילדים קטנים ונשים יאבדו עשתונות, עם ישראל בצרה — זה לא מספיק?! הקב"ה מחייב אותנו לפועל. אווי לו למי שיישן ואינו מתעורר! וכפי שאמרנו התרבות היא לאלה שמבינים, לא לאלה שאינם מבינים. הדרשה היא גם לציבור קטן שיזעק ויצעק, ובכוונתו לצעק, ואנו לא יודעים כמה גרמנו כשצעקנו "אביינו מלכנו" בהזדמנויות שהקב"ה היה קרוב. והקב"ה שוב מתקרב אלינו ולא רוצה לתת סטירות, ומנסה לرمוזו שנתקרב אליו, להרגיש שהקב"ה נמצא אתנו קרוב, ואפשר לנצל זאת. ואדם המנצל את זה מרוויח הרבה. [בנפש החיים (שער ג' פ"יב) ישקטע נפלא: "ובאמת הוא עניין גדול וסגולה נפלאה, להסר ולבטל מעליו כל דין ורצונות אחרים. שלא יוכל לשלוט בו ולא יעשה בו שום רושם כלל. כשהאדם קבוע בלבו לומר, הלא ה' הוא האלוקים האמתי, ואין עוד מלבדו יתברך שום כח בעולם וכל העולמות כלל, והכל מלא רק אחדותו הפשטית יתברךשמו, וمبטל בלבו ביטול גמור, ואין משגיח כלל על שום כח ורצון בעולם, ומשעבד ומדבק טוהר מחשבתו רק לאדון יחיד ברוך הוא, כן יספיק הוא יתברך בידו, שמלילה יתבטלו מעליו כל הכוחות והרצונות שבעולם. שלא יוכל לפעול לו שום דבר כלל. וזה עניין מאמרם עשה לך שرف... ושבудו את לבם באמת רק לאביהם שבשמיים בלבד, היו מתרפאים, והוא אמיתת עניין המתתקת כוחות הדינים בשרשם"]. וזו הסגולה, לחיות כמה שייותר את ה"אין עוד מלבדו", וכפי שאתה הווה עמי כך אני הווה עמוק.

אנו לא יודעים מה יהיה, אבל צרכי לחשול לדעת שהקב"ה עמו, ואדם שהולך עם המחשבה הזאת, יזכה לסלולה זו. והקב"ה יעוז לנו כמו שנאמר: למען יחלצון ידייך — שאין ידים יותר קרובים מעם ישראל, "הושיע ימיך וענני" — שיד ימין תתגבר, ויקוים בנו "ויגלו רחמיך על מדותיך", ונזכה במהרה בימינו שיתקיים בנו הפסוק: "ועל מושיעים בהר ציון לשפט את הר עשו, והיתה לה' המלוכה, והיה ה' מלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד!"

"זכרו תורת משה עבדי"

שיחת התעරורות שאמרה בישיבה בסוף אדר ה'תשנ"ד

שוכתב ונערך ע"י אלעד פרידמן

אנחנו יוצאים בין הזמנים, וכואורה היה צריך לדבר על כמה נושאים. רק נאמר על מה לא נדבר: על קביעת עתים לتورה בין הזמנים, על תפילה בכלל, על עזורה בבית, על קידוש ה' בפני אחרים – "פלוני שלומד תורה כמה נאים מעשייו". ואין צריך לומר שלא לבזבז את הזמן ולראות במקשורים מסוימים מה אסור. על כל זה לא נדבר. ברצוני לדבר על פרט אחד שהוא לדעתי חשוב מאד.

"ראשי חדשים עמוק נתת, זמן כפרה לכל תולדותם" – כל ראש חדש הוא זמן כפירה, כמובן לפי תשובתו של האדם, לפי רצונו להתקדם, אבל מבחינה מסוימת זהו זמן כפירה לכלם על כל מה שהיה בעבר – "זמן כפירה לכל תולדותם". בעצם היה מתאים שהתפילות, הצום – מה שנקרא يوم כיפור קטן – יהיו בר"ח עצמו, כי זהו זמן כפירה. והקרבן, בזמן שביהם"ק היה קיים בא באמת בר"ח "עיר עיזים אחד לחטא". אלא שבר"ח אסור לצום וגם לא כל התפילות מותרות, ולכן הקדימו לערב ר"ח. או אם ער"ח חל בשבת – מקדים ליום חמישי, כפי שהיא בר"ח ניסן הבעל"ט.

ודבר מעניין, "עשר עטרות נטל אותו יום" – ר"ח ניסן, שבכל שנה ושנה הוא חוזר על עצמו, לפחות בצורה מצומצמת, כמו כל האורות שחוזרים, אותו יום היה ראש החודש הראשון מזמן שעם ישראל היה עם ה', שהרי היה זה בשנה השנית לצאת בני ישראל מצרים, אותו ר"ח ראשון נטל עשר עטרות, כפי שהגמ' מונה שהיו באותו יום דברים מיוחדים. אחד הדברים – שחיל ביום ראשון בשבוע, כפי שחיל השנה. השכינה ירצה לישראל – המשכן הוקם, ולא הסתלקה שנים רבות, עד קרוב לחורבן בית ראשון. ראו בחוש, ראו ניסים – שכינה ירצה לישראל. הכהנים נכנסו באותו יום לעבודתם בפעם הראשונה. היו בכך הכל חמשה כהנים, اي כהן גדול – אהרן, וארבעת בניו. ועוד כמה וכמה פרטים, זה היה يوم חג לישראל, כמעט השיא שיכול להיות. הכל היה שלם, פרט לכינסה הארץ ישראל. והנה בהלכות תענית נפסק שדוקא בר"ח ניסן מותר לצום, ולא רק מותר – יש שם רשיימה של ימים ראויים להתענות

בhem ואחד מהם זה ר' יוחנן. לא נדבר הלכה למעשה בפרט הזה, כי יש בזה דין, אבל ביום הזה מותר לצום – דоказ באותו יום שמחה גדול. ומדוע? – משום שבו ביום נשרפו נדב ואביהו, ולכן ראוי לצום על כך שהם הסתלקו מן העולם. והשאלה שנשאלת – באוטו יום כל כך גדול שלא היה כמעט כמותו, يوم כזה נפלא, למה הם נשרפו? אומרת לנו הגמרא במסכת עירובין (בדף סג ע') "תנייא, ר' אליעזר בן יעקב אומר: לא מתו בני אהרן עד שהורו הלכה בפני משה רבנן" – על שהורו הלכה בעניין נתינת האש על גבי המזבח – אם יורדת מן השמיים, או מצווה מן הצדיקות, פרטיהם מסוימים בהלכה שהורו בפני משה. נשאלת השאלה – בשביב זה קרה אסון כזה, וביום כזה – איך זה יכול להיות? מי הטע, ואביהם – אהרן, מה יהיה עליו? חוץ מזה – היו בסך הכל ארבעה כהנים הצדיקות, ונלקחו שניים מהם – מה פשר הדברים? והם לא היו אנשים קטנים, "בקרובי אקדש" רשיי על התורה מביא שהקב"ה אומר למשה "בקרובי אקדש" ביום מיוחד במניו, ביום השראת השכינה – יהיה משחוי. ואומר משה רבינו ע"ה לאהרן: "סביר היותי – כי או בכך" – עד כדי כך! ובסופו של דבר, מבחינה מסוימת לפחות הוא אומר לו: נראה שהם גדולים ממוני וממקץ.

והבריתא ממשיכה ואומרת: "וותלמיד אחד היה לו לר' אליעזר, שהורה הלכה בפניו, אמר ר' אליעזר לאמא שלום אשתו: תמה אני אם יוציא זה שנותו, ולא הוציא שנותו. אמרה לו: נביא אתה? אמר לה: לא נביא אני ולא בן נביא אני, אלא כך מקובלני – כל המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה". ואמר רבה בר בר חנה ר' יוחנן אותו תלמיד יהודה בן גורייא שמו" – והגמרא מסבירה בדיק את המקורה, מה נקרא בפניו, ולבסוף אומרת "שםו ושם אביו למה? אלא שלא תאמר مثل היה" – זה היה, אומרים לך את שמו של אותו תלמיד, הוא זה שהורה הלכה, ור' אליעזר אומר "תמה אני אם יוציא זה שנותו". על שהורה הלכה בפני רבו...

בגמרה בחגיגה (י"ד) מצינו "כי אתה רב דימי אמר: שמונה עשרה קללות קילל ישעיהו את ישראל" – ישעיהו ודאי לא קילל את ישראל אפילו קלה אחת, אלא כפי שפירש"י: "כלומר, נתנבה עליהם שמונה עשרה פורעניות" – ייח קללות אמר בנבואה, עוד ירידה, עוד נפילה, "ולא נתקרנה דעתנו עד שאמר להם המקרא הזה: "ירחבו הנער בזקן והנקלה בנכבד""; כך נאמר בישעיהו (פרק ג') והגמרא דורשת את

הפסוקים בארכיות: "כי הנה האדון ה' צבאות מסיר מירושלים ומיהודה משען ומשענה, כל משען לחם וכל משען מים, גבור ואיש מלחה שופט ונביא וкосם זוקן. שר חמשים ונושא פנים ויועץ וחכם חרשים ונבון לחש. ונתתי נערים שריהם ותעלולים ימשלו בם. ונגש העם איש באיש ואיש ברעהו" – ואח"כ – "ירhbו הנער בזכן והנקלה בנכבד" – גם כפshootים של דברים, זו ירידה נוראה, אבל הגמי בחגיגה מסבירה כל קטע וקטע – בעלי מקרא, בעלי משנה, בעלי תלמוד, בעלי אגדה, יודע לישא וליתן במלחמותה של תורה – כל זה לא יהיה. עוד ירידה ועוד ירידה – דין אמרת לאmittoo, ז肯 שראווי לישב בישיבה, שיודע לישא וליתן בחמישה חומשי תורה, כל דבר דורשים מן הפסוק (כגון "שר חמישים" – שר חמישים), יודע ויודע – "ולא נתקררה דעתו" – עדין זו לא הפורענות הגדולה ביותר, כפי שרשיי אמר. הגרוע ביותר, אחרי "ונתתי נערים שריהם" – זהו "ירhbו הנער בזכן והנקלה בנכבד" והגמי מסבירה, בלבד פשוט הכתוב, ש"נער – אלו המנוערים מן המצוות", ירhabו למי שלא מצוות כרמו, "והנקלה בנכבד" – נקלה זה מי שchmodrotot domrotot ulio kkalot, נכבד – משwon כובד, מי שkalot domrotot ulio chomrotot. לא נשאר כבר כלום בעם ישראל – לא בעלי מקרא, בעלי משנה וכו' – "לא נתקררה דעתו" – זה לא סוף הקללות...

שוב אותה שאלה – זה בדיקת אותו דבר, אם אנו רואים בעניינים של נדב ו아버지וא איך מתיחסים לעניין הזה של מורה הלכה בפני רבו, "ירhbו הנער בזכן". מדוע זה כל כך חמורי? לכארה זה משום כבוד התורה, כבוד חכמים, יש כאן ז肯 – איך אתה מורה בפניו? אך רואים בגמי מפורש לא כך – מביא הגרייח שמואלביץ זצ"ל ראייה ברורה מהגמי בעירובין בהמשך הסוגיא: "אמר ר' לוי כל דמותיב מילה קמי רביה (-המשיב, אומר מלה בפני רבו) אזיל לשאול بلا ولד, שנאמר "ויען יהושע משרת משה מבחריו ויאמר אדוני משה כלאם" וכתיב "נון בנו יהושע בנו" ובתר יהושע לא חשוב בן". כאן יהושע דואג לכבוד רבו, אלడדomid מתנבים במחנה: "משה מת ויהושע מכניס את ישראל לארץ", וליהושע זה כאב מאד. זו הרוי פגיעה – אומרים ברבים משה רבינו לא יכנס לארץ, שייהי מנהיג אחר – אומרים את זה עליו וזה כאב לו. ואז הוא פונה למשה "ויען יהושע משרת משה מבחריו" – ישב בבית מדרשו, נשא ונתן אותו בלי סוף בהלכה, ודאי דין אותו, התוכחו ודנו, ביררו דברים, ודאי לא זה הפירוש של "מותיב מלה" - לא צריך לשבת

כגולם. וזאת – הוא משרת משה, "זהו תלמיד" כפי שהגמרה אומרת. אבל כאן "ויאמר: אדוני משה כלאם". הוא משתמש בביטוי "אדוני" – אבל הוא אומר לו: לפי הבנתי הם צריכים להאסר, לא פחות ולא יותר – "אדוני משה – כלאם!" הוא לא שואל אותו מה עושים. "מתנבאים במחנה", יש פגיעה בכבוד הרב – מותיב מלא: "ראויין הם לכך" – כפי שפירש"י – "זהו ליה כמורה הלה". הרב ישנו, ומדובר בכבוד הרב – הוא פונה אליו "אדוני", והוא פונה אליו שהוא יעשה זאת, אבל – הוא פסק את ההלכה. וכיון שכן, הריחו נקרא מורה הלה בפי רבים – מבון בדק דקוטר ראוי ליהושע בן נוע. הוא אמר פסק הלה בפני משה רבו, יוכל להיות זההאמת. אמנס משה רבינו הגיב לא כן, משה רבינו אומר "מי יתנו.." – אדרבה, שיתנבו. אבל יהושע החליט, וזה. וכך מת بلا ولד כפי שאומרת הגמ' א"כ רואים ברור שאין כאן עניין ממש פגיעה בכבוד הרב, כאן הוא דואג לכבודו, אלא שבעניין החמור הזה יש תוכן אחר.

התשובה לכך פשוטה מאוד – "משה קיבל תורה מסיני, ומסרה ליהושע, ויהושע לזקנים, וזקנים לנביאים, ונביאים מסורה לאנשי הכנסת הגדולה". מסורת של שרשת הדורות – כבר נגמרה הנבואה – "ונביאים מסורה לאנשי הכנסת הגדולה". הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה – בפתח לכל התורה כולה – מרחיב את המשנה וממשיך ומונה עד רבashi את כל הדורות, וכשmagiu לסוף לפי שהוא מונהשוב כלפי מעלה הוא מצין: "נמצא מרבashi עד משה רבינו ע"ה ארבעים דורות" ומונה: "רבashi מרבה, ורבה מרבה", וכו' עד שמגיע לנביאים – "שמעון הצדיק מעזרא, ועזרא מבורך, וברוך מירמיה, וירמיה מצפניה", כך עולה ועלה – "וופנחס מיהושע ויהושע ממשה רבינו, ומה רבינו מפני הגבורה – נמצא שכולם מה' אלקינו ישראל". לא בצד הרמב"ם מונה מלמעלה למטה ומלמטה למעלה, הרמב"ם בא להציג שזה יסוד התורה כולה – אם תשאל מאיפה רבashi יודע? הוא יודע מה' אלקינו ישראל. איך זה הגיע אליו? – ישנה שרשת, הרמב"ם קורא להם "מעתיקי השמואה" – אלו שמוסרים ומעבירים, איש מפני איש. רבashi – מה' אלקינו ישראל – "נמצא שכולם מה' אלקינו ישראלי". זה לא נגמר ברבashi, הרמב"ם אומר כן וכך – מה' אלקינו ישראל. מבון יכולה להיות מחלוקת בהבנת דברים – אבל זה העקרון "שכלום מה' אלקינו ישראל". הבית יוסף – מה' אלקינו ישראל. וזאת שכשהדורות ירדו הייתה מחלוקת

מה אומר ה' אלקי ישראל — הינו מה אומר ר' יוחנן, מה אומר רב הקדוש, וכן הלאה. וגם שלא יודעים — החיפוש הוא: מה אומר ה' אלקי ישראל. אלו דברי הרמב"ם, זהה בעצם המשנה.

כשאומרים לנו חכמים שהמורה הלכה בפני רבו חייב מיתה, כשאומר ר' אליעזר לאמא שלום "תמה אני אם יצא זה שנתו" זו כוונתם. גם אם הוא חכם גדול, הוא מנטק את השרשראת, איך הוא אומר שהוא כישיכן אי' ממעתיקי השמועה? יש מישחו שלפניך! כמובן הכל בגדרי הלכה, מתי מותר להורות ומתי אסור, אותו דבר לגבי יהושע — ודאי שהוא מחפש את כבוד משה, אבל משה רבינו נמצא כאן, מה פירושו של דבר שאתה פוסק "אדוני משה כלאמ'", כמובן בדקדוק כמו שאמרנו, כפי שהגמי' מעיצה לדבר על יהושע. אתה מנטק שהוא מסויים מהתחלה השרשראת — יהושע, בסך הכל בהתחלה! יהושע קיבל תורה ממשה, ולכן זו אולי גם מידת נגד מידת — הוא מת ולא ولد. מה שייך זה לזה? מפני שם אתה לא מבין את המשכיות הדורות הרי גם ממקורה, וזהו גם עניינים של נדב ואביהו — דוקא באותו יום, לא במקרה, והקב"ה מספר את זה כבר קודם "בקרובי אקדש". "בקרובי אקדש" אין הפירוש רק שעיל ידי שהקב"ה משתמש במידה כדי נוראה זה מזעزع, כפירוש"י שם. אבל עיקרו של דבר, אולי אלו אותן הדברים, ההרגשה הזאת שעכשיו ירדת השכינה, עכשיו ניתנת התורה — היא חייה וקיימת בה, ואין אתם יכולים להחליט שימושה רבינו ישנו בה? איך יכול דבר כזה? ולכן "הورو הלכה בפני משה רבנו" הם נש靠谱ים באותו יום. דוקא באותו יום של השרת השכינה — "נמצא שכולם מה' אלקי ישראל". (גם באותו ר'ח ניסן הראשון וגם יהושע — שניים תחילת הדרך, תחילת שרשראת ממעתיקי השמועה).

זה מה שמנבא יעשה כפי שראינו בಗמ' בחגיגה, הקלה הגדולה ביותר היא זו — ניתוק השרשראת מסיני. לא מבחינת אי-קיים הדברים, לא בזה אנו מדברים. אדם באופן פרטי — מקיים או לא מקיים, אבל ניתוק השרשראת — "ירחבו נער בזקן" זה הגרוע ביותר, שאין לך את המשך הדורות. זה היסוד לכל תורה ישראל, ללימודה ולקיים, וזה הפורענות הגדולה ביותר - הפורענות שאצלנו קיימת במידה ידועה, אצלotros אלו שכן שיעיכים, לא אצל המנוטקים בכלל, אלא אצל אלו שהם ממעתיקי השמועה" ובכל זאת אינם מ"מעתיקי השמועה". לנו יש קשר ישר עם סיני, זה מה שאנו צריכים לדעת, לא תמיד אנו יודעים מה

אומרים בסיני – אבל זה מה שצורך לחפש, מה אומר ה' אלוקי ישראל?

אם אדם משתמש ברגש, כפי שקרה הרבה אצלנו, אדם שחי ומחליט עפ"י הרגש שלו – הוא רוצה לעשות דברים לרצונו ה', אבל לא על פי סיני אלא על פי הרגש שלו, הוא גם פועל עפ"י הרגש, וזה הפורענות הגדולה ביותר, בין אם זו רחמנויות, בין אף פעולה הפוכה מרוחמןות. לא זה הנכון ולא זה הנכון. ולא נביא דוגמאות, כל אחד יודע כמה יש אפילו בתנ"ך עצמו, וגם מדורות אחרים. זה מה שקרה כשאדם מחליט שרצונו ה' זה עפ"י הרגש שלו. זה הדבר היחיד שאנו צריכים להבהיר עליו. זה אולי נשמע מושנה אבל זו האמת הפשוטה בתכלית הפשטות שככל מי שחוש מגיע אליה – אבל יותר מזה שום דבר לא מחייב אותנו, כי עם ישראל ברית, ויתר מאתה, בסיני ובעוד מקומות, ברית ברית עם הקב"ה שם יהיו כפופים למה שאומר ה' אלקי ישראל, ויש לנו קשר ישיר לדעת זה, כפי שבואר. מלבד זאת שום דבר לא מחייב. מה, חוק לא מחייב? ודאי שחוק מחייב. אם בסיני אומרים לך לשמור את החוק – אתה צריך לשמור את החוק. אם בסיני אומרים לך לא לשמור את החוק – הרי אתה לא כפוף לו – הת_hiיבת כבר לפני זה לחוקים אחרים. ויש בזה סוגיות שונות – סוגיא דקידוש ה', דhilול ה', סוגיא של פיקוח נפש, סוגיא שלא למרוד באומות העולם במצבים מסויימים, סוגיות רודף למיניהן – ועוד הרבה סוגיות וכולן אומרות לי איך אני צריך לנוהג. ודאי שלא כל אחד יכול לדעת את הסוגיא, יכול להיות שאף אחד בדור לא יודע את הסוגיא על בוריה, אבל גם **בשלא יודעים יוציאים איך לנוהג**. הקב"ה לא השאיר אותנו במצב שאנו לא יודעים כלום, אין דבר כזה! אחרון הנביאים אמר **"זכור תורה משה עבדי"** – כשהפסקת הנבואה, כשאין קשר ישירות מן השמיים ומורה את הדרך, אז **"זכור תורה משה עבדי"** עד **"הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא לפני בא יום ה' הגדל והנורא"** – בתורה תמיד תמצאו, יש מעתקי השמואה. זה במלחמות הפשטות של המשנה "עשה לך رب" – כמובן שיש הרבה בעיות: תשאל מי הרב? איזה רב? יש מחלוקת בין רבנים? לא בזה מדובר, מדובר על היסוד הראשוני שככל אחד צריך וכי יכול לבדוק אם הוא שייך לזה. בזיכוח – הוא יכול להתווכח מי הרב, אבל רק אם הוא מרגיש ויודע – אני כפוף לסייע! אתה חושב שהשרשת היא פה, תבוא عليك ברכה,אמין גם את זה יש לבקר. גם בזה יש כלליים – **"אחרי רבים להטות"**, חכם

גדול וקטן, רב מובהק שגם כנגד הרוב צריך לשם לו, סוגיות שלמות בהלכה ובגמרא, אך זהו היסוד.

וגם זה קשור לבין הזמן, כשיוצאים הביתה ובעצם גם בישיבה, לדאבונו, אנחנו כולנו חיים בתוך זה – אבל בפרט ברחוב), אתה שומע בחוץ, וברדיו, אתה קורא בעתונות, ואומרים לך מוסר, ואיפה מקוםך – אם מחוץ לגדר או בתוכה, ואם אתה "בושה וחרפה" או לא, מסרים – למי פוסק אותן? אנשים לפניהם רגשותיהם. בין אם זה אנשים שהתרחקו לגמרי מסיני, ובין אם אנשים שבדברים מסוימים הם שייכים. אלו חיים בתקופה שאין אלו יודעים מה עתיד להתגלל, ואיך יתגלו הדברים, אבל הרגשות שאין מוקפים בהם – הכל הבל הבלים. אלו צריכים לשאול את עצמו – מה אומרים שם על הדבר הזה? מה אומרים שם איך להסתכל? מה אומרים שם איך לפעול? ואיפה זה שם?" – בסיני! "**נמצא שכולם מה' אלקינו ישראל**"

שנזכה בעזרתו ה' לחג כשר ושמח, לחירות אמיתית מכל הבחינות ולקיים הפסק שאחרי "זכור תורת משה עבדי" – "הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא", במהרה בימינו אמן.

אשרי האיש

אמר ר' חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: "ראה הקב"ה שצדיקים מועטים, עמד ושתלן בכל דור ודור, שנאמר: כי לה' מצוקי ארץ וישראל עליהם תבל (ש"א, ב)". (יומה לח, ב). ופעמים שהצדיק אחד, שנאמר: "צדיק יסוד עולם" (משל, ג. עפ"י הגמרא שם).

הצדיק מצדיק את קיום העולם, באשר הינו יסוד ותשתית, רק עליו אפשר לבנות, רק ממנו ניתן להיבנות.צדיקים כאלו הם מועטים... הקב"ה שטל אותו, והוא "כעץ שתול על פלגי מים", כמו שנאמר: "שתולים בבית ה'" (שם, צב), "אשר פריו יתן בעתו ועלהו לא יבול" (תהילים, א). "וועלתו" – אפילו "הפסולת" שבו – לצורך היא, שיחתנו של ת"ח צריכה לימוד". (רש"י שם).

הוא גם סמל הבטחון – בדברי הנביא ירמיהו "ברוך הגבר אשר יבטח בה' והיה ה' מבטחו; והיה כעץ שתול על מים... והיה עליו רענן... ולא ימש מעשות פרוי" (ירמיה יז).

מי הוא איש הצדיק? לא רק הסר מרע (לא ישב, אף לא עומד ואפילו לא הלך); לא רק העושה טוב – ש"בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה"; אלא "האיש אשר לא הלך בעצת..." כי הוא היועץ, הוא המוביל. הוא כן הולך בדרכיו הקב"ה, ש"אין לו להקב"ה בעולמו אלא יראת שמים בלבד" (שבת לא, ב), ו"מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא די אמות של הלהבה בלבד" (ברכות ח, א). אף הוא האיש כן, "כפי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה" – זהו כל החפצ, כל החיים.

בתהילים הוא נקרא איש, בירמיהו הוא נקרא גבר. גבר – הוא אשר על יצרו גובר; ואקטואלי לימים אלו, תקופה בה נסיון גדול הוא אם לבתו או להתייאש, ויש צורך להתגבר ממש על היצור – לגוניו ולחփושותיו המסייע מלהאמין ולבתו. ומובןapiro האקשר בין "אשרי הגבר" על יצרו גובר לבין הבטחון. (והדברים מתאימים לאיש שלכבודו נכתבם הדברים, המשפיע רבות בכיוון זה בשיחותיו והדרכותיו).

משמעותו "איש" כ"כל אנשים שבמקרא – לשון חשיבות" (רש"י במדבר ג. ג.).

ומכנה משותף לשניהם לתהילים ולירמיהו שבשניהם נאמר: "אֲשֶׁר".
אכן, כמה מאושר הוא!
 כאמור, הוא חשוב, הוא איש.

מי לא מחשיב את האיש הצדיק? רק הצדיק עצמו! באשר לעומת שאייפותיו הגדולות הוא תמיד קטן בעיניו; ועוד שהוא מחשיב את כולם ממנו; והוא מקיים בנפשו תמיד דברי הרמב"ן בагראתו: "וכל אדם יהיה גדול ממן, בעיניך...", חשוב לבך – כי אתה חייב ממנו והוא זכאי ממן... ותתבביש מכל אדם... אל תענהו בקול רם רק בנהחת, לעמוד לפני רבו...".

מו"ר אחוי הרב שליט"א – זכה, זכינו בזה כלנו, להיות שתול בדורנו.
יש לנו דוגמא חייה ל"אשמי האיש" – איש מאושר; נפש חייה שאין לה בעולמה אלא הלכה ויראת שמים; והוא נותן זה שנים פריו ועלשו לא יבול. וככל שהוא מקטין את עצמו הוא יותר גדול בעיניו, ויותר מוצא חן

בעיני הכל, במקרה שנאמר: "ולענויים יתן חן" (משל ג, לד).

nbrץ אותו שיתקינו בו הפסוקים: "וכל אשר יעשה יצליח" (טהילים א). "צדיק כתמר יפרח, כארז לבנון ישגה, שתולים בבית ה', בחצרות אלקינו יפריחו, עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו להגיד כי ישר ה' צורי ולא עלתה בוי" (שם, צב).

וברכה מיוחדת ל"אשת חבר", הרבנית שרה תחיה – שללו ושלנו – גם שלה.

"על שרכי האמת ייעדו גזיעיהם ועל טוב המעינות ישהידו נובעים"
(רמב"ם, אגרת תימן)

শרכי האיש בבית הורינו, הרב דב והרבנית אסתר כ"ץ זצ"ל, אשר בכל חייהם החדרו יושר-דרך ותורת-מוסר, יראת-שמים טהורה ושאייפות לגדלות אמיתי ואהבת עם ישראל וארץ ישראל.

אח: תלמיד: אהוב.



