

Na'or, Betsalel

# בֵּין דָּרָר

נתיבות בתלמוד

מאת

בצלאל נאור

עיר"ק ירושלים טובב"א  
שנת תדר"ם לפ"ק

506.07

N26

1983

לעילוי נשמהות אמי-זקנתי

מרת שרה דבורה בת ר' בצלאל ע"ה

שנפטרה ה' מנחט-אב (יום השנה של הארייזל) ה'תשמ"ג

תחא נשמהות צרורה בצרור החיים.

©

כל הזכויות שמורות  
בצלאל נאדור (נאיר)

ת. ד. 89

קריית ארבע

## תּוֹכֶן

### חלק ראשון: חידושים סוגיוט

- ג הערות להלכות תלמוד תורה לרמב"ם  
ט ברכות התורה — דאורייתא או דרבנן (ברכות כא).  
יג "חיזיף עלי מאן דמצלי בבקתה" (ברכות לד):  
טו מצות חרותת (פסחים קיד).  
טו כסא שלמה (תוס' יומא גד):  
יז משפט האורדים (יומא עג)  
כא ערבה בזמן הזה — מנהג נביאים ו/או זכר למקדש (סוכה מד)  
כב רב כהנא — כהן או לא? (ירוש' ר"ה ב, ה)  
כד קדושת צום (חנונית יב)  
כו הלול וועקה (ר"מ הלכות מגילה והלכות תענית)  
ל כל ופרט בפריה ורבייה (תוס' חגיגה ב):  
דר הראיון (פרק קמא דחגינה)  
לח עיכוב מליל זכרים ועבדים בפסח (יבמות מה).  
מא משוך ערלה באכילת תרומה (יבמות עב).  
מד "ולדודוש לחו דאונס שריי" (כתובות ג:)  
מח לוחין ופריה ורבייה (פרק קמא דכתובות)  
נא שריד מطبع קדום של ברכת אירוסין בספר טובי (כתובות ז)  
נו "גר קטן מטבילין אותו על דעת בית-ידין" (כתובות יא).  
בח גור שוטה (שם)  
סה "אי דמיין עלייכו ככשרוא, לחיי" (כתובות יז).  
סז השמיר (סוטה מה:)  
ע "קיהה קיהה משודה עפראן" (קדושים ב).  
עג מלך קטן ומצוות כתיבת ספר תורה (סנהדרין כא:)  
עד גור תושב בהגות רבי אליהו בז"א אמרוג (סנהדרין גויס)  
פט דוד גור העמלקי (רמב"ם הלכות סנהדרין ית, ז)

קסט	עשרה השבטים, רבי עקיבא ובר-כוכבא (פרק ח'')
קעב	"שתייה כאכילה" (ובחחים סא:)
קעפ	"תתנוור אומה שמעשיה בצפון ותבווא אומה שמעשיה בצפון ובדרום"
קעה	(ובחחים קטו:)
קעו	הוּרוּ ותלְחוּם (חולין קלד:)
	הוספה: מצות כונגה בק"ש ותפללה

הנbowה במחוז (סנהדרין פט)  
התולה בבית-דין לאחר שהזרו בהם (הוריות ג:)  
פרק התכלת (מנחות)  
למוד זכות על טלית משי (מנחות לט:)  
אוירך אלכסון הכבש (מדות ג, ג)  
איסור היציאה מארץ-ישראל לחוץ-ארץ (רמב"ם הלכות מלכים פ"ה)

## חלק שני: הידושים אגדות

"לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון עד שבא אברהם" (ברכות ז:)  
"עדיף יום פרירים כיום שניתנה בו תורה" (שבת פט)  
שם ה"ז (שבת כד)  
שבעות ושלש פורנויות (שבת קית)  
משונה ריש פסחים  
אור לארבעה עשר בודקין את החומץ"  
אמרו לו בניו: שמע ישראלי" (פסחים גו)  
מימיהם של כת שלישית לא הגיעו לאהבתני" (פסחים סד)  
גפן חלים וגואלה (פרק ערבי פסחים)  
דרך אלה-זהותה (פסחים קטו)  
ראייה, שמייה וריח (יומא ט:)  
זומבה קורין לפניו?" (יומא יח:)  
זידנות נעשות כוכיות" במשנתו של הרב קוק (יומא פו:)  
הצער גדול היה ביתר שלימים ובית יעוק היתה נקראת" (ראש השנה כג:)  
מנונג של רבי יהודה ברבי אילעאי (תענית ל)  
מסמך גואלה לגואלה עדיף" ( מגילה ו:)  
אין אמורים תלל על נס שבחו"ץ-ארץ" ( מגילה יד).  
ביו"כ במנחה קורין בעריות ומפטירין ביוגה" ( מגילה לא:)  
קללות שבמשנה תורה משה מפי עצמו אמרן" ( מגילה לא:)  
סתורי עיריות" (תיגיגה יא:)  
פריעת מילה וארץ-ישראל (יבמות עא:)  
גלגול מהילות (כתובות קיא).  
זהות בן הארפתיות (חומר ב"מ קיד:)  
לא נינה נינה גבואה ליכתב בחוץ-ארץ" (רש"י ב"ב טו).

**יעקב יצחק הלוֹי רודרמן**  
באלטימאר, מד.

כבוד הרב הגדול יקר ערך מאד העילוי המצוין עדיו לגאון ולתפארת  
הרבי בצלאל נייער שליט"א,

הולם ראייתי את חידושי תורה אשר עומד כ"ת להדריס ונאמרו  
ב להשכלה גדולה ורואוים מאד להעלוותם על שלחן מלכים מאן מלכי ורבנן  
וניכרים בהם כשורנותיו הגאוניות ובטה ימצעאו המעניינים תועלת גדולה  
ביהם. ואסקה שעוד יזכה לחודש חידושים ולהפיצו חוץ, וראוי מאד לכל  
שיתמכו ידי המחבר הנדרול.

כ"ח סיון תשמ"ג

הכו"ח למן תורה  
**יעקב יצחק הלוֹי רודרמן**

**עובדיה יוסף**  
ראשון לציון הרב הראשי לישראל

**אברהם כהנא שפירא — הרב הראשי לישראל**  
ירושלים

ב"ה ר' בחשוון תשד"מ

**ה ס ב מ ה**

הראה לי הרב הדגול והנעלה מוהר"ר בעלאל נאור שליט"א, מקרית ארבע, קונטראסים שנדרפו בספרו בשם "בִּים דָּרְךָ", בעניינים שונים בהלכה וגם באגדה. במעט עיוני בהם ראייתי כי יש בהם חדשים רבים והערות רבות נכונות בסברה ונאמנו מתוך בקיאות רבה בש"ס ובמפרשין והם ראויים לאמרם ולאבדורי בין כתלי בית המדרש לתלמידי חכמים ההוגים בתורה ויביאו להם תועלת רבה. ואברך את המחבר, שהוא כיום אברך כמשמעו — אב בחכמה ורך בשנים, שיזכה להפיץ מעינותיו חוצה ועדיו לגאון ולתפארת בישראל. וחפץ ד' יצליח בידו להרבות תורה ויר"ש בישראל.

הכו"ת לבבוד התורה והוגיה

**אברהם כהנא שפירא**  
הרבי הראשי לישראל

ב"ה, ירושלים ב"ד אלול תשמ"ג

לכבוד הרה"ג חריף ובקי מוכתר בנימוסים, גן של הדסים, חכו ממתקים צללו מוחמדים הרב בעלאל נאור שליט"א.

שלום וברכה וישע רב.

... הריני מאשר קיבל. חילוחי. תורה בשם "בִּים דָּרְךָ", אשר הוואיל לשלהות אליו, עינתי בהם כמת הפני, וברכתني עליהם בריבת הנחנין, כי הם ערכונים בטוב טעם ודעת, תפוחוי זהב במשכיות כסף דבר דבר על אופני, בחכמה ובתבונה, אישר חיליה לאורייתא.

והנני מברכו שהחפץ ה' בידו יוכל לברך על המוגמר ויפוץ מעינותיו חוצה להגדיל תורה ולהאידרה. ברבות הטובה גם עד זקנה ושיבת. והיתה בעז שחול על פלגי מים אשר פריו יתן בעתו ועלחו לא יבול וכל אשר יעשה יצלייה.

**עובדיה יוסף**

הרב שאר ישוב כהן  
הרבי הראשי חיפה

## ה ק ר מ ה

"זאלין דימינא אמרי שירטה דסלכא רעוטא לעילא ואמרי קדוש,  
ואלון דשMAILא אמרי שירטה וטלקי רעוטא לעילא ואמרי ברוך  
... וכלהו בלילה אלין באליין בייחודה חדא ומתקשראן דא בא דא  
עד דכלחו אתעבידו קשורה חדא ורוחא חדא ומתקשרין באיננו  
دلעילא למהוי כלא חד לאתכללא דא בא" (זהר פקורי רמ"ז  
ע"ב).

"כל כת מקדשת כי מוקהה ושרהה בהעלמות, אבל ישראל  
קבוצי מטה אומרים שנייהם, קדוש וברוח, להוותם כוללים כל  
המקורות והשרשים ייחד" (נפש החיים,שער א, פרק יא).

שני קולי-קולות מנזרים בתחום עולם התנ"ר, של ישעיהו, "קדוש קדוש  
קדוש ה' צבאות מלא כל הארץ כבורי", ושל יחזקאל, "ברוך כבוד ה'  
מקוםו".

הפוליפוניה האחת, המיצטינית בפסטיבנות-פסקנות הארץישראלית  
האפיינית ל"בן-כרך" רוחני (חגינה יג:), נשמעה בעוד אשר עמד המקדש  
על תלו. שיר הרופים, שיר-גnoch הוא, מעשה בסא, של שכינה יושבת  
בהיכל-חדש וממלאה היקום כולו.

הפוליפוניה השנייה חושפת כל הסרבול והבומבטיות של בבל  
הגלויתית, של בן-כפר בעניני אלקות (שם). "מפנוי מה תלמידי-חכמים  
שבבל מצוינו (בלבושים נאים)? — לפי שאיננו בני תורה" (שבת קהה:  
ועי נפש החיים שער ב פ"ז בסוף ההגהה). שיר החיים והאופנים שיר-  
לבת, מעשה מרכבה של שכינה שנדרה מארצעה, עזבה משכנה ונסתלקה  
לגנוו-מרומיים, ל"מקוםו".

נгинת ישעה עטiosa או הר הבית, זומרת יחזקאל מרעיפה צלוי  
גולה. "מייציאת החמה ועד שקיעת החמה מלacci השרת אומרים קדוש קדוש

ב"ה, ר"ח מר חזון התשמד פעה"ק חיפה ת"ו

לכבוד ידיו"נ החכם השלם, רב האי גברא רבא ויקרא הרה"ג החסיד עובד ה'  
באמת ומשתדל בפנימיות התורה, כבן-כרך בהיכלי המלך, מוה"ר בצלאל  
נאור שליט"א, החונה בק"ק קרית ארבעה היא חברון טובב"א.

אורו עינוי ושמחה, כי נתן ד' חכמה בלבו ומלא אותו רוח אלהים  
בחכמה ו התבונה ובדעת ובכל מלאכה, לחשוב מוחשנות ולהחדש ולברר  
בhalca ובאגודה — בדרכו המיוحدת לו, הקובעת ברכה לעצמה. אשריו  
ואשרי חלקו וחילו לאורייתא!

אמנם, באשר כבוני בבקשתו לבוא ביחסמה על ספרו, הלא אני כדי  
לקר, וגם לא הורגתי בזאת מעולם — מי אני שאראה עוז להסכים על  
ספרו — וביחוד שעברתי על רובו בירחטה ממש, ואגב העיוון — המהיר

רשמתי כמה הערות קצויות שאקוה שיתנים אל לבו, ודידי בזה.  
אכן, אני אברך, ולי ראוי לברך כי כהן אנכי, בן אחרי בו בשלשלת  
מכ"ק אמר"ר זצ"ל ועוד ראש המשפחה רבן של כל בני הגולה הגאון  
רי רפאל הכהן זצ"ל רبه של קהילת אה"ו — ובכון אברכו באחבה: "יהי  
רצון שחפץ ד' בידו יצליח ויעללה מעלה במלחה במעלות הקודש ויזכה לאחד  
עיר האבות והמלוכה עם קדושות נצח-ירושלים מתור ריבוי אור תורה  
והכנת כלים לקליטתו מתור שמחה לאורך ימים ושנים טובות".

והנני יגידו עוז המברכו מקודש ציון וכרמל

שאר ישוב כהן  
החו פעה"ק חיפה ת"ו

בעלי הנגלה, שהיא גורמת להם שאינם עיריכים לעיבוד של תוכנים רוחניים أعلىים. מפני שסביר יש בתוכיותם ענן המספק מסגרו של רעיון נאצל... בעלי הנסתור הם להפר מזה, הם מוצאים בעצמם סיפוק ביחס להגלו, הדרך המעשית כמו ישרה לפניהם, הספקות נפריטים אצלם בלבד לאות" (אורות הקדש א, עמי לו-לו).

"תלת דרגין איננו מתקשין דא בדא, קודשא-בריך-הוא אויריתא וישראל, וכל חד דרגא על דרגא סתים וגלייא" (זהר אחרוי עג ע"א). שם שנודע הקדוש-ברוך-הוא בשני אפים, וכשם שכנסת-ישראל מונה את אישיה הנוצרים והנגלמים, כך מתחלקת התורה לבחינות סתים וגלייא. אי לכר, מהם שני מוחות התורה?

החכמה האחת היא דיסקורסיבית, סקרת העולם מלמעלה, הובנת כל הקשור לכללים, להפשטה, לנשנות. במעשה החשיבה עצמה, מעדיפה להיות "סובב כל עלמיין", "ונטפס את המושכל ומקיפו בשכלו" (תניא לרשות) א, ה וב, ז. והחכמה השנייה פדרנית, מעורבת בדעת הבריות ובכל פועלן עולם, אוחבת כל מה שיש בו משום פרטיים, הגדרה והגבלה גופית. ניתן לטענה כי "מלא כל עלמיין" ו"ונטפס ומוקף ומולבש בתוך השכל שהשיגו והשכילו" (שם). הרי הדברים אמרוים באגדה והלכה. (וראה אורות, אורות התמחיה, פרקים נה, ט.).

"דבר גדול מעשה מרכבה, דבר קטן הויות דאבי ורבא" (טוכה כת. וראה עמק הנציבי ב, ספרי עקב פיסקה יג, ד"ה דורשי רשומות). אין כוונת חוץ' לחייב את האגדה בקהלון ההלכה, אלא לאפיין היבט (בסוף משנה סופ"ד מהל' יסודי התורה). מעשה מרכבה דבר גדול כי עוסק בגדלות וניצרות, בכללי-כללים, בעולמות, בפרצופים ובפירוט. מרגלא בפומה: "מה גדו' מעשיך ה' מד' עמוקו' מחשבותיך". וההלהנה דבר קטן מפני שעוסק בזוטות, בפרט-פרטים, בקנים ופתחי-נדה. המוטו שלה, במליצת בעל ה"אורות", "מה קטעו מעשיך ה'!" (ריש מילין עמי קבז, אורות התורה ג, ח).

העסק הבלתי-באגדי באגדה טומן בחבו מחלת מעין פסיכון רוחנית, כשמתנקת אדם מן העולם, נזוף בהליך הרגילים ומתמסר כל-כללו לדברים אינם בעין. כן צפיה "נברוזה" רוחנית למי שנבלע ראשו ורובה בחווי העולם וננטפס לזרוקים ו"פכים קטנים" עד כדי נטישת כל חזון מكيف. תורה ישראל גדרה بعد חלימים אלה. בשזירה האמנונית, ההרמוניית של הלחכות

קדוש, ומשמעות החכמה ועוד יציאת החכמה אומרים ברור בבוד ה' ממוקמו" (סדר אליהו רבבה פרק ז).

מצד אחד, הקדוש-ברוך-הוא מופיע "מלך כל עלמיין"; חכמי הקבלה חשים בקדיבת ה', בנוכחותו, בפתיחותו, בעולמיותו. מצד השני, "סובב כל עלמיין" יופיע; חכמי התלמוד יבחינו בראחותו, בסתימותו, בהיעלומותו. ה"חסיד" מתופף בתופים "קדוש קדוש קדוש ה'" עבקות מלא כל הארץ כבודו, וה"מתנגד" פורט בכינוי "ברוך בבוד ה' ממוקמו". בעורתה הקיצונית, אור-נגה של החסידות מאים להצעיף את העולם בקדושת-כתה ולפרוץ המחויצות עד הפוך חול לקודש, ועובדות סתם ל"מצוות" (ראו ל��וטי מוהר"ז למאה נד, ב). "אלוקות" בסוגנון החסידי מתפרקת לירבה מסוכנת לפנטייזם, חס ושלום. והפרישות, בהתבטאיותיה מרוחיקות-הLECת, כה נבהלה להצעין את אלקים — מפני כבודו יתרבר — שצפוייה סכנה שלשר הקדש יתיבש ולמוד תורה יהפוך למונד סתם. וגבלה על דייאום.

תאומים בבטן, אלקים ואדם, ונשפה סכנה לתנועה האחת שתעשה עבור האדם טנדל, צורתו מחוייה מפני צורת ה'; ולשניה, שתפקידו צורת ה', תודקיה ותפילה מפני ולד-האדם. נסת-ישראל אחזוה חיל בולדת, מתרוצעים הבנים בקרבה, ומיל'יק את חבליה?

זוקה ה"יולדת" לרופא-הנפש שעבר על גו את שני הנסיניות, שבקי ב"רעוא" ובקי ב"שוב" (לקו"ם קמא ד, ז); צדיק וחכם ששולט בשתי יידיו, שט ומשוט בשני עולמות, שיוכל לחנוך את "דרי מטה" לקרבת ה' ולהראות להם כי "מלך כל הארץ כבודו", ולהוכיח את "דרי מעלה" על פניהם שאינים מכירים כלל את ה', כי רוחך אך רוחך ו"אייה מקום כבודו"? (לקו"ם תנינא ז, ז וסח; נשח החיים שער ג פרק ז; אורות הקדש, פרר ב, עמי שצת-תא, "זהשפה האלקית הכלולת").

השרפים מזה והאופנים וחיות-הקדש מזה, המימינים מזה והמשמאלים מזה, עומדים להתקש ולהתכתש, ורוח ממורים יערחה עליהם ללימודים בבוד הדרדי "זנותנים רשות זה זהה". ולמה לא? "כולם אהובים, כולם ברורים, כולם גוברים, כולם קדושים, וכולם עושים באימה וביראה רצון קונים".

מתיצבים מוחנה מול מחנה, מערכת מול מערכת, צורים, כאוביים, וחיב כל אחד לדעת כי בעל-דבבו אינו אלא אהובו, כי יריבו שלימן, משכלה, כי ביחיד מהווים אישיות פוריה אחת. כי בגלגול הקודם או הבא יחלפו מקומות ויהא שותף לגורל חברו. "יש איזה עשרות מיטית אצל

והאגדרות בש"ס, משתקף איזון פנימי. הטיפוס הראשון הנזכר מפליג באוניה מרוחפת, ועמייתו בצללה, כאשר דורש "ים התלמיד" כדי לשוט על פניו. יש בכך המתח הקוסמי בין שני החזונות המנוגדים של ישעיהו ויהזאל לנצר העולם ממש, לשבור אותו לרטיסים, לפצעו מוח אנוש ולקרוע לבבו לגזרים. ולא ! יעקב, בעיניו חטובה, בלילתו, במתורגםנותו, במליצותו, בבקיאותו ורבגוניותו, מוחת מעבר על-פני היבק, והופך מערבולות-מים ליקב-ין ורעו גשר לטוכת-שלום (זהר משפטים קטן).

## חלק ראשון

### חידושים סוגיות

## הערות להלכות תלמוד תורה לרמב"ם

פרק א, הלכה א, "קטנים פטורים מתלמוד תורה, אבל קטן אביו חייב ללימוד תורה כי". ע' בHAL ת"ת לגורש"ז, "אף על פי שהקטן פטור מכל המצוות וגם אביו אינו חייב לחייב במצוות מן התורה אלא בדברי סופרים אבל תלמוד תורה מצוות עשה מן התורה על האב".

אמנם ער"מ פ"ב מהל' חגייה הל"ג, "כל קטן שיכל לאחוי בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית אביו חייב להעלותו ולהיראות בו כדי לחייב במצוות שנאמר יראה כל זכורך", משמע Dao רימיתא למרות שבוגיא חגייה ד. מפורש קרא אסמכחה בעלמא הזה, וע' ספרהצ"מ עג, ומורומי שדה לנזייב' חגייה שם. שניית, ע' בHAL ג' שלנו, "מי שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו בשיפר" שנאמר ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם (דב' ה, א)". ממה שכתב שכיר ולא כשיידל (כמ"ש בהל' מיליה פ"א ח"ב) משמע אפ"ל בקטנותו חייב להשתדל בחינוך עצמו (ובעבודות חמלה לר"מ קרקובסקי נדחק לשנות את הנוסחה מ"כשיכיר" ל"בשוכר", ול"ג). ויזועה מחלוקת הראשונים (ע' ר"ז מגילה ב, כסף משנה היל' חמץ ומצה ג, וקהילות יעקב לר"י קנייבסקי, ברוכות טימן טו) אם מצוות חינוך לא הוטלה אלא על האב והבן פטור לגמרי או בעצם הבן מחויב בדבר אלא שאביו הוא ה"חכמי תימצי". ומכאן נראה לפשרו לדעת הרמב"ם שקטן חייב בחינוך עצמו. (וברא"ש פרק שלשה שאכלו (מ"ח ע"א) כתוב שקטן לא هو מחויב בדבר לענין תלמוד תורה, עי"ש).

וראיתיב בספר נהORA דאוריתא על הל' תלמוד תורה לר' יהושע פאליק (למברג תריל"ד) שישער שתקנו חינוך בכל מצוה או מצות תלמוד תורה, לכל דתוקן רבנן כעין Dao רימיתא תקון, ולכן לאazarico רק האב ולא בית דין (או"ח סימן שמאג) דומיא תלמוד תורה שאין בית דין חייבים בכך (ע' ביאור הגרא"א יו"ד סימן רמה ע"פ קדושים כת): גם הכריה ממ"ש הרמב"ם והפוסקים שאsha אינה חייבת ללמד את בנה, כדעת המגן אברהם שם שאmo אינה חייבת בחינוך דאל"כ אכתיב לא גרע תלמוד תורה משאר מצוות (נהORA Dao רימיתא, מאמר ה, פ"א מצוה א, וכ"כ במשך חכמה בראשית יה, יט ע"פ כי ידעתו למען אשר יצווה את בניו וגו').

## ב'ם דרכ'

הלהכה ו, "מאיתני אביו חיב למדור תורה מישתחיל לדבר מלמדו תורה צוה לנו משה ושמע ישראל וכו". רבינו נקט לשון הבריתא סוכה מב. יודע לדבר אביו לומדו תורה וקריאת שמע, תורה מי' היא אמר ר' המנוא תורה צוה לנו משה מורשה קהילת יעקב, ק"ש Mai היא פסוק ראשוני. וכמה דיוקים יש לדיק בזות.

יש מי שפירש (ר"ת) את הבריתא שני הפסוקים מפוצלים לשתי מצוות, ככלומר בתורה צוה מלמדו תורה ובשמע ישראל מהנהכו במצוות קריאת שמע, אמן דעת רוב הראשונים וכן דעת רבינו שהכל בא לשם תלמוד תורה (ערשי' ותוס' ברוכות דף כ' סועע'א, ובירור הלכה סוכה שם). ידוע מיסודה של הגרש"ז בהלכות תלמוד תורה שלו שתלמידות תורה מכיל שני חובבים, ידיעת התורה שנאמר ולמדתם אותן, וקביעה עתים לתורה שנאמר והגית בו יום ולילה. וכן לענן חינוך, מלבד מה שמקיים ולמדתם אותם מAMIL, ישנו חיבת מיוחד לחנכו לקבוע עתים לתורה כמו' הר"מ בפ"ב הל"ב, "যিঃ וילם מלמדן כל היום כלו ומקצת מן הלילה כדי להנכו למד ביום ובלילה". ואיתה במנחות צט: (עיין גם נדרים ח). אףלו לא קרא אלא קריאת שמע שחרית וערבית קיימ לא ימוש ספר התורה זהה מפרק והגית בו יום ולילה אלא שאסור לאומרו בפני עמי הארץ (עי' הגה'ם לפ"א הל"ח בשם הסמ"ג). ויתכן שבשני פסוקים אלה, תורה צוה ושמע ישראל, כיונו לשני החובבים הנ"ל. בפסוק תורה צוה מקיים ולמדתם ובפסוק ראשון של ק"ש שחרית וערבית מהנהכו לקבוע עתים לתורה, כך שגם לק"ש יש תפkid בתלמוד תורה. (וכע"ז בפני יהושע ברוכות כ).

זה מקרוב ראוי שעד עזאת ר'יה הירשנוזון בתורת החיבור הירושאי עמי' 46. לפי דעתו תורה צוה כנגד הציווי "והודעתם לבניך ولבני בניך" ("ויאין הכוונה שנגמרת מצוות חינוך בשינוי פסוק זה... אבל העיקר הוא חוכן פסוק זה... הסיפור איך היו דברי אלקים אל משה מתוד האש") ושמע ישראל בא למצאות תלמוד-תורה אשר בפרש קריאת שמע. (אנב, עי' רמב"ן דברים ד, ט והשוגות בספר המצוות סוף מצוות לא-העשה, מצוה במנה זכרון מעמד הר סיני במניין המצוות). ובעמ' 84-85 הציע שהיו כוחבים "תורה צוה וגוי" על טבלה לחתימת הלימוד בה, עי' ב"ב יד, ויד רמ"ה שם, יומא לו: גיטין ס. וש"ע יוז' סי' רפוג ס"ב.

עלרונית יש לחקור למה ייחדו פסוק זה תורה צוה וגוי להתחילה בו את חינוכו. עי' שבת י: וביצה טז. הנהנו מתנה לחברו צrisk להודיעו שנאמר דעת כי אני ה' מקדשכם, תניא נמי הכי לדעת כי אני ה' מקדשכם אמר לו הקדוש-ברוך-הוא למשה מתנה טוביה יש לי בית גנו ושבת שמה ואני מבקש ליתנה לישראל

## ח'ידושי סוגיות

ה

לך והודיעם, מכאן אמר רשב"ג הנהנו פה לתינוק צריך להודיעו לאמו. וכך מודיעו על מנת תורה, ודוק. (ועי' סנהדר' צ"א סע"ב).

בספרי עקב איתא ולמדתם אתם את בניכם לדבר בם, מכאן אמרו כתשינוק מתחילה לדבר אביו מדבר עמו בלשון הקודש ומלמדו תורה, ובתווספה תיגיגה פ"א יודע לדבר אביו מלמדו שמע ולשון קודש. וכבר עמדו המפרשים על כך שהחסיט הרמב"ם "לשון הקודש", שעה שהוא עצמו כחוב בפירושו לאבות ב, א' שלמידת לשון הקודש מצוה קלה (ע"ז קונטרוס שער ציון לר' בנ-צ'זון מבילסק; וואל משה; קובץ חדשניים שבסתוף שטמ"ק פסחים לר' גרשוני ובכול צופיך שלו עמ' שה-שייד). יש מי שהעמים כוונה זו במא שכתוב "ואהחר כך מלמדו מעט מעת פסוקים פסוקים" (הסדי דוד בתוספתא שם), ויש שייחס את השמטתו ל'צואת ר' אליעזר "ומגענו בניכם מון ההגיזון" (צ"ח ברוכות כה: בדפור'), ויורגן הדוחק בדבריהם. ול' גראה שלא כיל ריבינו אלא למדו שיש בהם ממש קיומ המצוה מן התורה. והנה פסק בהלי' נדרים פ"ו הל"ז קר"י שפיסוק טעמי מדרבנן (ער"ז נדרים לו). וערשי' שם שפיסוק טעמי כולל ניקוד וטעמים, וביהם כמוסים כליל תורה הדקדוק. נמצינו אומרים שלמידת לשון הקודש לא נשחתת תלמוד-תורה דאוריתא מכל-שלגן, שהרי אפילו ניקוד וטעמי המקרא אינם אלא דרבנן ומלאדם בשכר. ומה שהחשים באבות למידת לשון הקודש למצוה קלה, אולי כוונתו להקשר מצוה.

שם, "בן שש או בן שבע... מוליכו אצל מלמד התינוקות". וכ"כ בפ"ב ה"ב, ועי' בכスク משנה שם שזה פירוש המשנה פ"ה דאבות "בן חמץ למקרה", וצריךعيין למה השמייט הרמב"ם המשך המשנה "בן עשר למשנה, בן חמץ-עשרה לגمرا".

וurm"ב הל' אישות טו, ב, "האיש מצווה על פריה ורבייה וכו' בגין שבע עשרה", ויש גורסים ברמב"ם "מבון שיש עשרה או בגין שבע-עשרה" ע"פ קדושין ל, עי' עין מעשה רकח, ב"י האע"ז סימן א' וברכ"י לחיד"א, ועיי' ע' אור החיים בראשית לו, ב, רשות' שחותבות נ. ואוצר הפסוקים האהע"ז שם, וצרף לבנא. ועי' מתריל לסוף דורש על התורה (הגדרה בסוף באדר הגולה) ובגור אריה דברים ו, ז שקרה להחוות סדר הלימוד לישנו (ועי' ע' של"ה, מסכת שבועות). ובירנו קריית ארבע תי' מתנהל תלמוד-תורה על-פי הנחיות מהר"ל וח"ל ביזמותו של הרב דן בארי.

הלהכה ז, "אבל תורה שבعل פה אסור למדתך בשכר שנאמר ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים כאשר צוני ה' וגוי' מה אני בחנם למדתי אף אתם למדתם בחנם

מגנוי וכן כשתלמידו לזרות למדיו בחנים כמו שלמדו ממנה. לא מצא מי שילמדו בחנים ילמדו בשכר שנאמר אמרת קנה, יכול למד לאחרים בשכר תלמוד לומר ואל תמכור, הא למדת שאסור לו ללמד בשכר אפ-על-פי שלמדו רבו בשכר". מקורות הרמב"ם שווים, נדרים לו, ובכורות כת.

כבר הקשה הלחם משנה מהה סטה הרמב"ם מן הפשט כאשר פירשו הר"ן והרא"ש נדרים, מה אני צוני למד בחנים אף אתה למד בחנים. והעלה שנחلكו בפירוש המלים "כאשר צוני ה", שלר"ז ורא"ש הפירוש צוני למד אתכם בחנים, ואילו לרביבנו הפירוש כאשר למדני ה, ככלمر באאות צורה שלמדתי אני מפי יה' וליכא ציוי כלל. ואשר הניעו הוציא המקרא מידיו פשטו, הם דברי הגמרא בכורות, "ומניין שלא יאמר כשם שלמדתיה בשכר כך אלמנה בשכר תלמוד לומר אמרת קנה ואל תמכור". הרי חזינן שכלי יסוד החשוב למד בחנים הוא זה שקיבל בחנים, אחרה מה ההוה-אמינה של הגמara. לכן נאלץ רביבנו לפреш "כאשר צוני" במובן "כאשר למדני".

יתכן שיש נפקאה-מין להעשה בין שני הפירושים. לר"ש ולר"ז שכלי טעם האיסור ממשום ציוי, יש לחזור אליו ניתן למד "פלפול" בשכר כיוון שלא נצווה משה למדיו לישראל אלא טובות-עין נהג בו (נדרים לה), משא"כ לרביבנו, כיון שבسوפו של דבר קבלו משה במתנת-חנים עליו למדיו בחנים וכן לדורות.

(וע' בעבודת המלך שפפני הקושיא מפלפול פירש הרמב"ם שלא כפשטיה).

ומה שנבע מלהסבירים השווים להשכה ולהגות:

המהר"ל בתפארת ישראל פל"ב פירש את מאמר זו"ל "ויתיצבו בתחתית הארץ מלמד שכפה עליהם הר כגיון כו" (למרות זה שכבר קיבל עליהם ברצון שנאמר נעשה ונשמע) שמאורע קוסמי קבלת התורה לא יתכן שהיתה בהרי כאילו איןנו מוכרת וחיוני לקיום העולם. ולפירוש הרא"ש והר"ן אומה מדת כפיה תחול אפ' על נתינתה. כשם שקבלתה בהכרח, כך מסירתה בהכרח ובציו מאה ה. אותו פרודוס של "שני הפסים בנושא אחד", רצון-כפיה, מתנת הנם—ציויו שורר במשמעות התורה לדורות. (עליה בדעתו לכלכל רוז זה בכינויים ז"ל אה בית-המקדש "בית הבחירה". למרות שבפשטות גודל על פסוק "מקום אשר יבחר ה' אלקיך לשכנך שם", בטוחני שדברי בגו. במקומות רצון עליון שם הכרח עליון; במקומות הכרח עליון שם רצון עליון. אבן-שתייה ממנה הושתת העולם היא גם מוקד בחירה הפעשית).

גם הבנת דברי הרמב"ם תסתיע ביסוד מוסד של מהר"ל בתפארת ישראל פרק ג: "מןוי שמשה היה טוב-עין היה משפייע לאחרים כמו שראי אל השכל להשפיע נתן משה התורה לישראל... מפני שהוא ישפייע לוeltaן מצד הטוב שבו

שהוא אדם שכלי אשר השכל משפייע אל הכל". (השוווה מהה"ג, לו: "ואפשר שיהיה השופע עליו בשייעור שיניעו הבחורה לחבר ולמלך") שלשלת המסורה שרשורת שפע היא. "בטיב הטוב להטיב" (רמח"ל), חכמת ה' שופעת על גודותיה ושותפה את משה; משה שופע אף הוא ושותף את בני-ישראל, וכן מדור דור. "משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע ויוהשע לזקנים וכו". מתוך שפע, מתוך רוחב-דעת ורוחב-לב נתנת תורה ולא תיתכן בה צרות-עין, שכר וסחר.

הלי' יא-יב, "זהיב לשולש את זמן למידתו, שליש בתורה שבסכתה, ושליש בתורה שבעל-פה, ושליש בין וישכיל אחרית דבר מראשתו כי' וענין זה הוא הנקרה גمرا... והענינים הנקרים פודס בכל הגمرا הן".

בhalcolot תלמוד-تورה לגרש"ז (שבשו"ע שלו) פ"ב הביא את דברי הש"ר יי"ד שחכמת הקבלה בכלל "שליש בתלמיד". אמן בלקוטי תורה (פ' ויקרא, ביאור "לא תשכית", והה"ש ד"ה לריח שמניך (הראשון)) מגידר את חורת הסוד כ"מקרא", ונימוקו עמו שרזין דאוריתאתם השגת המציאות כמו מקרא (ולכן יוצאו בו ידי חובת לימוד בקריאה בעלהם הגם שאיננו מבין), מה שיאין כן תורה שבעל-פה, משנה וגمرا, השגת המהות (ולכן בלי הבנה, בקריאה בעלהם איננו יוצא).

ושמא מ"ש בלקות אחוי לשיטת רשי" שתלמידו אינו כ"יאם פירוש המשניות, לכן נאלץ לטעוג את הקבלה כמקרא (כמו אגדות פירוש המקרא). וכבר הבינו במחולקת רשי" ורמב"ם בענין זה halcolot תלמוד (עי' קונטרס אהרון סק"א). ועוד עליה על דעתו, אולי הרמב"ם שכתב שفردס בכלל גمرا לשיטתו אול ש"פרדים" הינו פילוסופיה, דבר הנתפס בשכל (ועי' בלקוטי אמרים (תניא) פ"ב בהגאה ובשער היהוד והאמונה פ"ט בהגאה) ושפיר הוה השגת המהות בגمرا, אבל לדין דקיעיל פודס הינו קבלה, הוה השגת המציאות ונכלל במקרא.

פרק ג, הלכה יב, "וכל יגע בתלמידו באנעה מתחכים שנאמר ואת צנועים חכמה". היוות ונתינו רבים למצוא את "שביל הזהב" בין "זאת צנועים חכמה" (ירושלמי ברכות פ"ה ה"ה) ו"חרב אל הבדים ונואלו" (ברכות סג):, הראשונים כמה פנינים ואבני-בוחן שהועלו ב"תחלת לדוד", פירושו של ראי' מבוץ'אץ' לתהילים (עיי"ש סוף"ד בארכוה):

— ה גם שקיבוץ גורם לצדיקים קצר חסרון במעלהם, שצרכיהם לצמצם את שבלם אל דרכיהם של קטני השגה, כדי לסייע נחיתה, "שינה" ו"מיתה" بعد שלום ישראל.

- השגת גוועם טעמי תורה ולכך גם זכרון דברי תורה ביותר על-ידי בידוד.
- לפלפלן כנופיא עדיף; ללימוד שאינו בגדר פלפלן, יהיד עדיף.
- לימוד בהלכות החומרות של ידי תלמידים ודיבוק הברים יש בזה מעילויה, כמו שאמרו חז"ל והדרך צלח כי (שבת סג), על כל זה, גם התבודדות היא מעלה טוביה לזה, מצד שלומד לשם שמי על ידי זאת, וזוכה למדרגות טובות השיכות לומד תורה לשם (אבות ו, א)."

ועי' ראה"ש סוכה כה : "לעוני נזיך להתבודד".

ועי' ראשית חכמה,שער הקדושה פ"ז : "iomכל מקום טוביה ההתבודדות על-ידי קניית חבר שהרי אמרו רז"ל הרבה אל הבדים ונואלו וגוי' ואמרו בספר ע"פ טובים הבאים מן האחד, מכאן אמרו יקנה אדם חבר לעצמו להיות קורא עמו ושונה עמו ואוכל עמו ומגלה לו סתריו".

## ברכת התורה – דאוריתא או דרבנן (ברכות כא).

הרמב"ז בסוף ספר המצוות (מצוות עשה то לדעת הרמב"ז) מנה את ברכת התורה כמ"ע דאוריתא על סמרק הסוגיה הבלתי ברכות כא. ומקבילתה הירושלמית רפ"ז בברכות. ה" מגילת אסתר", הרגיל להגן על הרמב"ם ממהלומות הרמב"ז, נשאר ב"עריך עיון" למה באמת לא מנאה הרמב"ם, חוות מהפשוט והמובן שלעדתו מדרשם שם "מנין לברכת התורה לפניה מן התורה שנאמר כי שם ה' אקרא הבו גודל לאקלינו (דברים לב)" אינו אלא אסמכתא בעילמא, אמנם מה הביאו לידי כך לכתהילה להוציא את הסוגיא מידי פשטota נעלם מבעל מגילת אסתר. הרמב"ז עצמו, כדרכו בקדוש בספר המצוות לרומו את מניעי יריבו, חשב כי השמטה הרמב"ם הודות לעובדה שמנואה מצוה אחת עם תלמוד תורה, זאת אומרת שגם הר"ם סבור שברכת התורה מן התורה אלא שמסיבות צדיות בחישוב בגין המצוות לא הוקדש לה מקום עצמה. ובאוורה זו הלקטו הקרים ספר וערוך השלחן או"ח סי' מז, עי"ש. אבל הפותח את ה"יד" יראה תיכף שלרמב"ם ברכת התורה, בגיןו בלבד לברכת המזון (למרות שאף היא נדונה בסוגיה הנ"ל), הינה דרבנן. (השוואה את לשונו בר"ה ברכות, "מצוות עשה מן התורה לברך אחרacciית מזון כו'" לשונו בהל' תפלה פ"ז ה"ז). אם כן, חזנו לנקודת-המוצא של המגילת אסתר שברכת התורה לרמב"ם ורבנן, והשאלה למה ?

בשאגות אריה סי' כד וכן בצל"ח בחודשיין לברכות שייערו שהטריד את הרמב"ם מה שבמשנה (ברכות כ:) בעל קרי מהרhar בקריאת שמע בלבד ואני מברך לא לפניה ולא לאחריה, שאם ברכת התורה דאוריתא הלא צrik היה לברך לפניה כמו שمبرך על המזון לאחריו מפני שברכת המזון דאוריתא. ובתורת רפאל סימן א היבא גירסת הנמצאת בדקוקי סופרים שלפה יתכן כי זו תיבותה הגمرا גופה. שם, במקומות הכתוב אצלינו "זעוז תנן על המזון מברך לאחריו ואני מברך לפני תיבותה", כתוב "זעוז תנן בעל קרי מהרhar בלבד ואני מברך לא לפניה ולא לאחריה ועל המזון מברך לאחריו ואני מברך לפני תיבותה". וטעון התורה רפאל שכזו הייתה גירסת הרמב"ם וספרישה דעתותה בא כל הסוגיא מכח

קושיה זו. ואין צורך שכל עיקר קריית התורה אינה אלא דרבנן. ואילו בשוו"ת תשב"ץ ח"ב שואלים קריית שמע תורה היא והיאך אמרו במשנתנו שאינו מברך לפנייה אף בהרהור והרי ברכה לפניה מה"ת, מכל מקום הוואיל ואין הדבר ניכר להיוות ברכות מיוחדות לכך ששריר ענינים בפני עצם חן ולא ברכות מיוחדות כגון אקב"ז לקרא את שמע או אשר בחר בנו וכוכי אין מקפידים בהם להקל עליהם במקומות טומאה". (וכע"ז בדבר אברהם ס"יטו אותן כדחה את דברי הצל"ה) ובאופן יסודי יותר נראה שככל טעם האיסור במשנה הוא מפני שבעל קרי אסור לעסוק בדברי תורה ולכון כשהשתירו להרהור בק"ש החבירו אותה בתורה ק"ש ולא בתורה עסוק התורה וכי הא גונן אין ברכה לפניה, וכבר רמז לסייע זו בשאגת אריה. (ולפמ"ש להלן ע"פ הירושלמי שrok הברכה לפניה קריית ספר תורה ברבים דאוריתא ובינו לבין עצמו דרבנן, לא קשיא מידי מבעל קרי, כי חייב לברך לפני ק"ש לא יהא אלא מדרבנן). מכל מקום, הדור קושיא לדוכתה למה ברכת התורה דרבנן אליבא דרמב"ם?

ידועה זיקת הרמב"ם לתלמוד ארץ-ישראל\*, והנה בסוגיה הנזכרת בירושלמי כתובvr: "אמר ר' שמואל בר אבדימא לא למדו ברכות התורה מרבת חזימון אלא לרבים ואם לרבים אפילו בין עצמו לא יברך, אמר ר' אבא מרוי אחוי דר' יוסי עשווה כאשר כל מצוחיה של תורה מה שאר כל המצוות טענות ברכה אף גו טעונה ברכה". נמצינו לmonds מהירושלמי מוצא דבר שהילפotta מכיל שם ה' אקראי וגוי' אינה דין אלא לקריית התורה ברבים. וכן הסיקו להלכה בבאר שבע סוטה ל"ג ומ"א ובMSCNOTOT יעקב ס"ס כי רק ברבים ברכת התורה דאוריתא ואילו ביחיד דרבנן. (אגב, בספר לב יוסוף לר"ל ארנסט, סימן א, נישה לבטס ביסוד זה את חילוק רב האיגון (MOVABA בראשונים רפ"ב דברכות) למה היא הדינו שבצבור ברכות קריית-שמע מעכבות אותה ולא ביחיד, וראתה המומי הארץ בין ר"א וסרמן ורא"ד שפירא בדבר אברהם ס"יטו בענין ברכת התורה אם מעכבות את הלימוד) אמונם קשת, אדאתית להכי שברכת קריית התורה דאוריתא מוגלו שקריות התורה גופא דאוריתא, והא תניא (ב"ק פב)."וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים, אין מים אלא תורה, כיון שהלכו שלשת ימים ללא תורה נלאו, עמדו ונביאים שביניהם ותקנו להם شيء קורין כו", וכי חקנת נבייאי דור המדבר או במדווייק, תקונת משה רבינו (ר"מ רפ"ב מהל' תפלה ע"פ הירושלמי מגילה פ"ד ה"א, השווה תוכ' ב"ק שם, ונעלם מהכסף משנה מקורו) חשיבא דאוריתא? קדמנו בקושיה זו החקיד"א בברכי יוסף או"ח סימן מו והניף אתה שברכת התורה

\* "זה הרב דרכו להיות פומד כל הירושלמי" (השגת הראב"ד, הל' ק"ש ג, א).

דרבנן כיון שככל עיקר קריית התורה אינה אלא דרבנן. ואילו בשוו"ת תשב"ץ ח"ב ס"י קסガ הסיק מכאן מסקנה הופוכה, "דין קריית התורה מ"ע מה"ת היא ואין צורך זה לפנים שאיפילו ברכות התורה לפניה היא מן התורה". וכן פסק הבהיר סי' תרפה שקריאת התורה דאוריתא והצעיה שעוזה דעת רשי' ברכות יג. ומגילת יז: עליה נחלקו התוס'. ואולי בזה הגענו לסלע המחלוקת שבין הרמב"ם והרמב"ן בספר המצוות...

שאלה זו אם תקונת משה רבינו ע"ה מסווגת כדאוריתא או כדרבנן כבר שנואה בחלוקת ביניהם בשרש הראשון. בדחוותו את שיטת הבה"ג שהל' במנין המצוות, הוציא הרמב"ם כי זה לא יתכן הוואיל וחיבורו דוד ע"ה, ועל זאת השיג הרמב"ן: "אין לנו לרבות המתמיה בזו שום ראייה שיש לנו המומרים האלו של הילל זה לדוד אבל שמא למשה רבינו הם... והלא בהלל זה עצמו הוציאו חכמים שאינן לדוד... בפרק עברי פסחים (קיז), הילל זה מי אמרו ר"א הגדול אומר משה וישראל כו' וחכ"א נבאים שביניהם תקונתו שישו אמורים אותו כו' ומ"ש נבאים שביניהם ירמו לדור שיצא ממצרים למשה ואחרון ומרים וכו'". מפרשיו ספר המצוות מסבירים שרצונו של הרמב"ן לבנות מזה שמשה אחראי לתקן הילל שייחשב הילכה למשה מסניין (עיי"ש במגילת אסתה). אם כנים דרבינו יוצא שלרמב"ן תקונת משה רבינו בחשבותן מן התורה. אבל זה אינו, שהרי דברים אלה בשרש הראשון לא נכתבו אלא ללמד סגנoriaה על הבה"ג, ואילו הרמב"ן כשלעצמם מפורש אומר בשרש השני, "אפיקלו תקונתו של משה רבינו ע"ה עצמו מדרבנן חן". لكن ברור שהרמב"ם והרמב"ן שווים בזה שתקונת משה מסווגת כדרבנן. מוכרת איפוא שחלוקת בפרט אחר.

בתלמוד המערב ראה הרמב"ם בעיליל שנשקרה ברכת התורה לקריית התורה, ומתלווה זו בקריית התורה הסיק מסקנותו שברכת התורה דרבנן. והרמב"ן, או שמספרש את הסוגיות באופן אחר שברכת התורה אינה תלולה בקריית התורה וגם היחיד חייב מה"ת לברך על התורה לפניה, או שסביר כמו הבאר שבע (סוטה ל"ג) שאף על-פי שאין חייב דאוריתא לקרוא בתורה בצדורה, מכל מקום כאשר קורא תייחתו התורה לביך עליה קודם, כמו ברכת המזון, אף שאין חייב לאכול, וזאת בשאובל חייב לביך אח"כ.

אחרי כתבי זאת, ראייתו זה החדש בראב"ן סימן עג:

"שאלני, הקורא בתורה למה אומר לאכבר ברכו את ה' המבורח, יברך ברכות התורה ודיו? והש辩תי, לפי שעורא תיקון לישראל שיחו קורין ב' וה' ובשבת והקורא בתורה מוציא את הצבור ידי חובתן מקריאת לפיכך

הרי הוא אומר לצבור אתכם צריכין לבך ולקרותם כמוון תסכימו לקריאתי ולברכתי ותברכו עמי והם עוני וمبرכין וכן ש"ץ אומר ביזר ומערב לפיה שהוא מוציא את הצבור ידי חובה ואומר להם תסכימו לקריאתי ולברכתי ותברכו עמי והם עוני וمبرכין ויוצאין ידי חובה וכן המברך בברכת המזון לפי שהוא מוציא בני הסעודה אומר להם תסכימו ולכלן סמכו הפסים שתיקנו ממשה שאמר כי שם ה' אקרא ואתם הבו גודל לאלקינו ותברכו הוא אתני.

הרי הומצאה לידינו גישה חדשה בביורו הסוגיה ברכות, שבכלל לא התכוונהagemra לברכת התורה כולה אלא לפתחה זאת, "ברכו את ה' המבורך" וענית הקהל "ברוך ה' המבורך לעולם ועד", וכשם שדברי הפתחה דרבנן בברכת היזמו ובתפללה, כך פשיטה שהם דרבנן בברכת התורה. (מקורות הראב"ן בברכות מה יומה לנו. וספר האזינו, וניתן להיאמר שזו היא דעת רשי"ד ברכות כא. ד"ה כי שם ה' אקרא) וא"ש שיטת הרמב"ם שהמובאה מכி שם ה' אקרא וגוי אינה לימוד גמור אלא אסמכתא בעלמא. (וכ"כ באוצר חיים לר"א מקומנה.)  
ובדרך אחרת, ימתקו הדברים על-פי הגדרת "רביד הזהב" בהקדמת הכללים, כלל יג, "כל שלמד מן התורה שכחוב באלו ציווי קרי ליה הרמב"ם תקנת משה".  
(ונראה שאף בזאת נמשך הרמב"ם אחר הירושלמי, עי"ש כתובות פ"א ה"א)  
משה התקין שבעת ימי האבל" ובפנוי משה על אחר, מוק פ"א ה"ז ופ"ג ה"ה, רמב"ם הל' אישות פ"י הי"ד ור"ה אבל, ועי' תנובת ציון לרב"ץ רוזנטל, סימן ע). היה וכי שם ה' אקרא וגוי כחוב שלא בלשון ציווי,  
הוגדרה ברכת התורה כתקנת משה רבינו.

ולתוספת נופר, יצוינו דברי הקדשות לוי ר"פ וילך: "בשירת האזינו נביאות משה רבינו סתומה מאד שלא מצינו כוות בכל התורה כי העניין בכך הוא שנבואות משה רבינו הייתה באסקלרייה המאריה וכל הנבאיים באסקלרייה שאינה מאירה והנה קודם הסתלקותו של משה רבינו עליו השלים נוטלה מסורת החכמה ממנה וניתנה ליהושע ולכך שירת האזינו היא סתומה בדרך התלבשות". (ועי' ספר המצוות ל"ית קצד, ע"ז כת : דברים לב, לת).

### "חיצף עלי מאן דמצלי בבקתה" (ברכות לד:)

ברכות לד: אמר רב כהנא חיצף עלי מאן דמצלי בתקתא ואמר רב כהנא חיציף עלי מאן דמפרש חטאיה שנאמר אשרי נשוי פשעCSI חטא. זפיריש"י דמצלי בתקתא, בקעה שכשוא במקום צניעות הלה עליו אימת מלך ולבו נשבר. ובחספות הקשו, הכתוב ויוצא יצחיק לשווה בשדה (בראשית כד וברכות כו:) ? ותירצטו דהתם מיררי בהר המוריה קדאמירין בפסחים פה. לא יצחיק שקראו שדה אי גמי, בתקתא דהכא מיררי בתקעה במקום שרגילין שם בני אדם לערbor והולכי דרכיהם. וכן נפסקה ההלכה בשו"ע סי' צ ס"ה: "לא יתפלל במקום פרוץ כמו בשדה מפני שכשוא במקום צניעות וכו'".

ויש להתפללא ברמב"ם שלא הביא הלכה זו בחבורג ועוד נפלאת עלי ה"עינו משפט" \* שציין לרמב"ם הלי' תפללה פ"ה הל"ו, שהרי זו לשונו שם: "תקון המקומות כיצד יעמוד במקומות הנומוק ויחזיר פניו לכתול", ואזrik לפתחו חלונות או פתחים כנגד ירושלים כדי להתפלל כנגדו, וקובע מקום לתפלתו תמיד, ואין מתפלל בחורבה ולא מהחרורי בית הכנסת וכו'. ובתקתא, מאן ذכר שם ? מאידך נגעו המפרשים בהלכה המחדשת של הרמב"ם, "যোাইן מותפלל בחורבה", כשהסבירו (ברכות ג) כתוב "אין ונכטן לחורבה" טהט, לאו דזקא למתפלל (עי' כספ' משנה ולחם משנה).

וסמוך ונראה שהרמב"ם אינו מפרש כרש"י ותוס', בתקתא, בקעה, אלא כדאיתא בשבת עז: בתקתא לשון בי עתחא (ערש"י שם בית צר, וכן בכתובות נד. פירש"י בתקתא, צרייך צר וקטן), וכיילה במה שכתב "אין מותפלל בחורבה". ובזה מסתלקת תמיית המפרשים, למה שרך דברי הגمرا ברכות ג. מהקשרם.

ולרואה דሚתא אמינה שסקר רבינו את דברי רב כהנא בסיקירה אחת, על-פי מה שאמרו (ברכות נה, ר"ה טז): שלושה דברים מזוכרים עוננותיו של אדם ואלו הן קיר נתוי ועינוי תפללה ומוסר דין על חבירו לשמיים. הביאו הרמב"ם בתה'

\* בדפוסים שלנו ליהא.

רוצה ושמירת הנפש פ"ב הל"ו בזה הילשון: "זוכן אסור לאדם לעبور מתחת קיר נתוי או על גשר רעוע או ליכנס לחורבה וכן כל כיווץ באלו משאר סכנות אסור לעبور במקומן". הרי שלא קיר נתוי בלבד אלא גם חורבה בכוחה להזכיר עונתינו של אדם. נמצינו למדים, החוצפה של המתפלל בחורבה והפרש חטאין, אחד היא, אחר כתבי זהה, ראייתי שכיווני לדעת הרש"ש שבכתא כאן פירושו בית צר, אלא שביאר טעם האיסור מעין טעם בית שאין בו חלונות, זайл השמטה הריא"ת, הרא"ש והרמב"ם נימק בצורה אחרת, יעוזין שם. וקדםו בהשערה זאת הב"ח ודחאה, עי"ש.

### מצוות חרוסות (פסחים קיד).

בתוספות פסחים קיד. ד"ה אע"פ הקשו לתנאו קמא שחרוסת אינה מצויה, אמאי לא את ההורשות דרישות ומבטל חזות דעתך, ותירצטו דכינוי לכל עיקר מרור לא ניתקן רק בטיבול בחروسות משום קפא, לא מיקרי ביטול בכך. (ועיין במהרש"א דהו הדרין דהוי מצוי להקשות כן אפילו לר"א ברבי צדוק אמר מצוה בחروسות, דודאי איינו אלא מצוה דרבנן ואתי דרבנן ומבטל מרור דאוריתא, דר"א ברבי צדוק בזמן הבית היה, ואפילו במרור בזמנן זהה נמי מרור דרבנן כדלקמן, מכל מקום לר"י דחלוקין תברינו על הלל וס"ל דאוריתא מבטל דאוריתא, והוא הדרין דרבנן מבטל דרבנן כדלקמן).

אולם קשה שיטת הרמב"ם הלאות חמץ ומצה ח, ח שמובל גם המצה בחروسות, אמאי לא את ההורשות מדברי סופרים (שם ז, יא), ומבטל מצה מן התורה (שם ו, א)? והנה ראייתי בתוספות ובחים עת. ד"ה אלא ומנהות כג: שפירשו את סוגיתנו (דף קטו). לא ליכירוד איני שמח ומror בהדי הדדי דילמא אתি מרור דרבנן ומבטל מצה דאוריתא, או שהזוק המרירות הוא שמובל טעם המצאה (אבל אורז לא מבטל טעם דגן), או שכשאוכל כוית מצה שמובל לו לנו מרור אין טעם כוית מצה אבל אם אוכל הרבה יותר. ובזה יישו את המשנה הלה ג, ג, "העשה עיטה מן החטאים ומון האורז אם יש בה טעם דגן אדם יוצא בה ידי הובתו בפסח", ואת התוספתא דפסחים ב, יג, "יוציאן למצאה מהותבלת". (ובפסחים קטו. ד"ה אתי, תירצטו באופן אחר: "והוא דשרי מצה מתובלת לא אותו בשמים ומבטל לו למצאה שאין מן הבשימים כי אם דבר מועט").

אם ננקוט בתירוץ הראשון של התוספות שדווקא במרין אתি מרור דרבנן ומבטל מצה דאוריתא בגלל חזוק המרירות, נרוויח שחרוסת דרבנן איינו מבטל מצה דאוריתא, ולא גרע מאורז או תבלינים, ומתיישבת שיטת הרמב"ם. ומובן מآلינו שאין שום סתייה בין התוספות שלנו לבין התוספות האמור לעיל, שכשם שהזוק המרירות מבטל טעם המצאה, כך ההורשות מבטל את טעם המרור, כמו שאמר רב פפא (פסחים קטו): לא נישהי איני שמח בחروسות דילמא אנב חליה דתבלין מבטל ליה למרוריה ובעינן טעם מרור וליכא.

## משפט האורים (יומא עג)

ברמב"ם הל' kali המקדש פ"י הליל"א: "וכיצד שואلين", עומד הכהן ופניו לפניו הארון והשואל מאחריו, פניו לאחרי הכהן ואומר השואל עליה או לא עלה, ואני שואל בקול רם ולא מהרה לבבו אלא בקול נמוך כדי שמתפלל בינו לבין עצמו,omid רוח הקודש לובש את הכהן ומבייט בחושן ורואה בו במראה הנבואה עלה או לא עלה באותיות שבולטות מן החושן כנגד פניו, והכהן משיבו ואומר לו עלה או לא עלה".<sup>1</sup>

מן הרמב"ם נשמע חידוש שלא לכל אדם נראהות האותיות הבולטות של האורים כי אם במראה הנבואה לכהן גדול.<sup>2</sup> יוצא שהשבות דרך תשובת האורים-ותומים הגנת נבואה היא.

ומקור הדברים ביומא עג: כיצד נעשית, רבי יוחנן אומר בולטות ריש לקיש אומר מצטרפות כו' מיתיבי כל כהן שאינו מדבר ברוח הקודש ושכינה שורה עליו אין שואلين בו כי<sup>3</sup> (פריש"י, מהתקני דברי כהן המדבר ברוח הקודש אלמא לא בולטות ולא מצטרפות היוadam כן למה לי רוח הקודש), סיווע הוות מסיע בהדייהו, והנה נחלקו רשי' ורמב"ם לכארה בפירוש דברי הגמרא "סיווע הוות מסיע בהדייהו". שחרי רשי' פריש, "כהן בהדי אוירם ותומים הילך אם כהן כשר היה וראוי לשירות שכינה עליו האותיות בולטות או מצטרפות על ידי נשנאlein בו ואם לאו לא בולטות ולא מצטרפות", משמע שבליית האותיות עובדה מוחשית היא הנראית לעין כל, אלא שעובדה זו מסתיעת בידי כהן הרואי שתארע בזוכתו. ואילו לרמב"ם מראה זו אינה מוחשית כלל אלא מראות הנבואה הנראות לעין הנביא, ואדרבה "סיווע הוות מסיע בהדייהו" הפירוש שהכהן נוצר על-ידי האורים ומהו לו בכלל, וכן כתוב הרמב"ם בפירוש המשניות שם: "והכהן הנשאל אין אלא נביא כי הקבלה אצלנו כל כהן שמדובר ברוח הקודש ושכינה שורה עליו אין שואلين בו ושאין מדובר ברוח הקודש ואין שכינה שורה עליו אין שואلين בו". ועיין עוד באור ה' לרמב' חדאי קרשך, אמר ג, כלל ג, פרק א: "ואמנם עם שהוא נס קבוע כאשר הנסים הקבועים בתורת הנה לא ירתו עיון וזה שהנביא עצמו יצטרך לטעמים אל

## כסא שלמה (תוס' יומה נד:)

בתוספות יומה נד: "אמנם על כסא שלמה אני חמייה דכתיב ושנים ארויות עומדים אצל הידות ושנים-עשר ארויים וגוי (מלכים א, ייט-כ) ואין לומר דעת-פי הדיבור זה כדברי וישב שלמה על כסא ה' למילד (זהי"א כת, כג) שהרי אין נביא רשאי לחפש דבר מעתה ואיכא למיימר בהא מיגדור מלחתא שאני כמו אליו בהר הכרמל ושם בא מילתא נמי איכא למיגדור מלחתא שכשי עדים באים להעיד בפנינו היו הארויות שוואנים ונוהמים כמו שיש במדרש ומתוך כך היו מתפקידים לגביה כדאמר גבי רבנן גמליאל".

וכשמצאתи כתוב בקדמוניות היהודים לוסף בן מתתיהו, ח, ז בז' הלשון — "אכן חטא ושגה בקיום המצוות כשיצר דמות בקרים נתושת תחת לים הנחות, ודמות ארויות אצל כסאו; את אלה עשה אמ-כי לא יאה לעשות כו" — ששתי בעל הון יקר.

ויש להסביר חילוק זה, הויאל והתשובה אינה עולה אלא מצורוף שניהם יחדיו, רוצח לומר כהונתי ואורטומים, אין זו נבואה שיתחייב עליה משפט נביא שקר, ומפני חיוש שנתהדר בנה נשתנה דינה. ועינן בהשגת הראב"ד לרפ"ד מהל' בית הבחירה: "זהלא אורחים ותומים ורוח הקודש שני דברים הם מן החמשה שחסרו בבית שני ולדבריו אינם אלא אחד". ובכך משנה יישב, "שרבינו מפרש שרות הקודש הינו נבואה שנסתלקה מהנבאים משנתם לדריש והוא חסרון גדול בישראל שלא היו נבאים להוכחים בדבר ה' והוא היה להם הסuron אחר שהטרו גם כן חשיבות אורחים ותומים". הרי חזינו שלמרות קירבתם, נבואה ואורטומים הם שני סוגים לחוד. (וראה מתק דברי מרן ר' ר' הלוי בחידושינו לרמב"ם שם<sup>7</sup>.) בסוף, במורה הנbowים ב', מה בחלוקת הדרגות של הנבואה, מזוונה השראת אורטומים של הכהן הגדול עם רוח-הקדוש למטה מדרגת נבואה כל עצמה, וכן נתבאר ברמב"ן פ' תצוה, רבינו בחמי דברים לג, ח ובואר ה' לר'ח קרשך ג', ולפיכך פשוט שאין זאת השראה עליה יתחייב ממשום נבייא-שקר.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> ובמאיר יומא בלשון זו: "זהאותיות הצריכות לתשובה נדמה לו במראה הנבואה כבולותות נגד פניו".

<sup>2</sup> במסנה למלך הל' כי המقدس, י, יא חמלה שלא הביא הרמב"ם מ"ש (יומא עג). בגדים שכחן גדול משמש בהן מלחמה בשאל בהן. ואין צrisk לפנים, שהרי הרמב"ם סבור שנדחתה דעתה זו מכח הדרשה בשלחי פרקין (הביבה בהליב"ב) ולפנוי אלעזר הכהן יעדוד וג', הוא ה' המלך, וכל בני ישראל אליו זה הוא מושח מלחמה או מי שצורך הצבור בשאלתו, וכל העדה אלו ביתידין הגדל', בה מפורש נשל וולת כהן גדול, וכחן משוח מלחמה מן השואלים הוא. ש"ר מפורש כד בפרוש המשניות ובמאיר, וכן הعلاה במרקבה המשנה.

<sup>3</sup> ועי"ע ספורנו דברים לג, ח ע"פ תומיך ואוריך לאיש חסידך.

<sup>4</sup> ועי"ע תוספות הרاء"ש הוריות יג. "כהן דוחה משמש באית' הוה כמו נבייא".  
<sup>5</sup> וביתר לדעת מ"ד בירושלמי (שם) שלא היה הכתב בולט אלא קול היה שומע, עי"ש.

<sup>6</sup> ש"ר שעמד על כך בפלגות ראובן ח' ב' בחידושי הש"ס.  
<sup>7</sup> ועינן קדמוניות היהודים ל יוסף בן מתתיהו, ג, ח, שאבגין החושן והאפדוד חרלו להאריך מאתיים שנה לפני חיבור ספרו.  
<sup>8</sup> בשעת עירicity הדברים נודמן ידי ספרו המקיף מאד של רמ"ל שחור, "בגדי כהונת", וראיתי שברוב הענינים "נפגשנו", ומכל-מקומן "אי-אפשר לבית-הmadresh בלי חידוש" (חגיגה ג').

הכנתו מחוץ לבני אלישע שאמר ועתה קחו לו מגנן והיה כנגן המגן ותהי עלייך יד ה' ולו הכהן הגדל ואמ לא היה במדרגת הנבואה הנה באמצעות ההכנות ובהשגחת השם יתברך בכל היותו מטלש ברוח הקודש אחר שההכהן ראוי לך". ושושן מחלוקתם, שלרש"י היה שם המפורש בחרוז החושן והוא הכהן הפועל באורים אלא שאינו מגלת את סודו כי אם לכשרים וראויים לכך מה שאין כן לרביינו לא היה שם המפורש באורים.

רש"י שמות כה, ל כתוב: "את האורים ואת החומים, הוא כתוב שם המפורש שהיה נתנו בתוך כפל היחסן של ידו הוא מאיר בדבריו ומתחם את דבריו, ובמקודש שני היה החשן שא-יאפשר לכהן גדול להיות מוחסן בגדים אבל אותו השם לא היה בתוכו". ובשיטה זו הלו כרמב"ז ורשב"ס בשמות שם, הראב"ד בהשגתו לרפ"ד מהל' בית הבחירה (עינן בקסוף משנה שם) והリスト"ב יומא עג: אמןן לרמב"ס אבני החשן הון הקרוויות אורטומים וכיון שבתתי-אפשרי שישרשו, בעל-כרחנו פירוש הברייתא יומא כא: שלא היו אורחים בבית שני, שלא היו משבים ברוח-הקדוש, עי' הל' בית הבחירה שם ובחלכותו כל' המקדש י, ו, ובפירוש ר'א בו הורמב"ס פ' תצוה, וכן כתבו החוספה יומא כא:

ולכן נחלקו רש"י ורמב"ס גם בפרט אחר. רש"י פירש את הכתוב בברייתא (יומא עג) "והנשאף פניו כלפי שכינה", "אורחים ותומים ושם המפורש שבתוכה החושן", ואילו רבינו פסק, "פניו לפני הארון", שהרי באורים אין שכינה, רק בארון. והשכינה הנאמרת באורים מצד הכהן. (שו"ר כן בערווה"ש העתיד הל' כל' המקדש לב, ד).

ולפום כד עללה על ריעוני לחקר אם יתכן בכהן הנשאף גדר נביא שקר, שלשיטת הרמב"ס שזויה הגדית נבואה<sup>9</sup> מתיכון בה נבואה שקר.

אמנם נדמה שיש לחלק ביןיהן ואין נבאות האורים בגדר נבואה כל עצמה. באותה סוגיה איתא, "ואת-על-פי שגירות נביא חזרות", גזירת אורטומים אינה חזרות שנאמר במשפט האורים". פירש"י: "גזירת נביא חזרות, כגון של יונה בן אמרית; שנאמר במשפט, כדין שאבינו חזרות". ובhalbות יסוד תורה פרק י הלכה ז קבע הרמב"ם מסמורות באבחן הנבואה, ואלה דבריו: "דברי הפורענות שהגביא אומרים כי אם לא עמדו דבריו אין בזה הכחשה לבואות, ואין אומרים הנה דבר ולא בא, שהקדוש-ברוך-הוא ארך-אפים כי ואפשר שעשו תשבה ונסלה להם אנשי נינה". ומתמיה שהשミニ את דברי הגمرا הבאנום מעלה<sup>10</sup>, והיה לו להתנות, "במה דברים אמורים, בנבואה שר נבאים אבל דברי פורענות שנאמרו על-ידי כהן גדול במשפט האורים אינם חזרות". אבל זה שהשミニ ככל' את העניין מוכיח שאין-אורטומים עניין לנבואה הנדונה בHALLOT יסודי התורה.

**ערבה בזמן הזה – מנהג נביאים ו/או זכר למקדש  
(סוכה מ"ד)**

איתא בגמרא סוכה מד: אמר אייבו הוה קאמינא קמיה דר"א בר צדוק ואיתאי הוה גברא ערבה קמיה שkil חבט-חבט ולא בריך קסביר מנהג נביאים הוה, אייבו וחזקה בני ברתיה דרב אייתו ערבה לקמיה דרב חבט-חבט ולא בריך אסבר מנהג נביאים הוה. וכן פסק הרמב"ם הלכות ברכות יא, טז: "כל דבר שהוא מנהג נביאים הוה. וכך נטילת ערבה בשביעי של חג... אין מברכין עליו". וכן בהלכות לולב ג, כב: "כיצד עושה, ליקח בד אחד או בדין מברכין עליו".

הרבה חוות מערבה שבולב וחובט בה על הקrukע או על הכליל, פעמיים או שלש בלבד ברכחה שדבר זה מנהג נביאים הוה".

יש לשאל, נכון הדבר שמתחלת נטילת ערבה בגבולין מנהג נביאים הוה (ויאלו נטילתה במקדש הלכה למשה מסיני כמ"ש בגמרא לעיל, "כאן במקדש כאן בגבולין", עתchos' שם ובר"מ שם הל', כא, "הלכה למשה מסיני שמביב אין במקדש ערבה אחת חוות מערבה שבולב"), הרי בזמןנו לוחקים אותה בתורת זכר למקדש ובריש"י ("כל הkadush" וזה הatziz השם חקוק בו). וממי שהגמרא לעיל מה. מי שנא לולב שעבדין ליה שבעה זכר למקדש ומאי שנא ערבה דלא עבדין לה שבעה זכר למקדש, ועריש"י אבל יום אחד מidea עבדיןן כו, ורמב"ם הג"ל, "ערבה זו... אין גבולין אותה כל שבעת ימי החג זכר למקדש אלא ביום השביעי בלבד והוא שנותlein אותה בזמן הזה", ואם כן היא כלולב הניטל כל שבעה זכר למקדש משתקין רבי יוחנן בן זכאי וסיעתו, שمبرכין עליו (כמסקנה הגמרא לקמן מה: דמו), ולמה לא אצלנו לה ברכה? (ועי' בר"ת, "ושנinin לא קשיא כי אמר ר' יוחנן הל"מ" ויסוד נביאים כשהמקדש קיים ובגבולין, וכי אמר רב כהנא מדרבנן היא אינה לא הלכה ולא יסוד נביאים בזמן הזה").

יש לומר, "והיא הנותנת", לולב שלא היה עניין לקחוו בגבולין כל שבעה עד החורבן, ניקח בתורת זכר למקדש שمبرכין עליו ככל מצוה דרבנן וכמשנת'יל, אמנם ערבה בשביעי שוגם לפני החורבן הייתה נהגת בגבולין בתורת מנהג נביאים אינה נחשכת לתקנה חדשה, ואדרעתא דהכי עבדין.

**נספה**

בתוספתא סוטה (הובאה בתוס' סוטה מב: ד"ה מפני): "כי ה' אלקיכם החולך עמכם, זה השם הנתון בארון שנאמר (במדבר לא) וישלח אותו משה וגוי מלמד שהיה פנה משוחה מלחמה, וכל הקודש זה הארון ויש אומרים אלו בגדים ההורגה שנאמר וגבדי תקdash אשר לאחרון". יש להסביר את הדעה האחרונה שם המפורש היה נתון בקפלי החושן ושזהו הנקרא "אורמים ותומים". (השווה יומה ע"ב ת"ר כיצד שואلين, הנשאל פניו כלפי שכינה, ופריש"י כלפי אורמים ותומים, ואילו לרמב"ם (הלי' כל המקדש י, יא) כלפי הארון.) וביומא (שם) תנ"ה בגדים שכזה גדול משמש בהם משוחה מלחמה נשאל בהם (ועי' משל'ם שם).

שור בתרגום יונתן בן עוזיאל במדבר לא, ותרגומם "וכלי הקודש", "וא/oria והומיא דקדושיא למשילא בהון", ואול לשיטתו שמות כת, ל "דבהון (או"ת) חוקק ומפרש שמא רבא וקדישא דביה אתרירין שי" עלייה וחיק ופרש באבן שתיה דביה חתום מרاري עלמא פום תהומא רבא מן שירוייא וכל מאן דמצור ההוא שמא קדישא בשעת אנקי (פ"י צרה) משתוויב וטמירין מגליין". אולם בבד"ר (הובא בריש"י) "כל הkadush" וזה הatziz השם חקוק בו.

ושוב מצאתי שנגע בזה הגר"ח על הש"ס (סתנסיל) בעניין משוחה מלחמה, עמי' רלטרמא, וכן הגר"ח החדש ח"ג (סתנסיל. ירושלים תשכ"ז) עמי' קיא-קיב.

## ב'ם דרכ'

ושמא יש לדמותה לתפילה ערבית בשיטת הרמב"ם. בהלכות תפלה א, ו כתוב, "ויאן תפלה ערבית חובה כתפלת שחരית ומנוחה, ואף-על-פיין נהגו כל ישראל בכל מקומות מושביהם לתפלל ערבית וקבלות כתפלת חובה", אולם בפרק י הלכה ו פסק: "מי שהיה עומד בתפלה ונזכר שכבר התפלל פוסק ואפילו באמצעות ברכה, ואם היהת תפלה ערבית איינו פוסק שלא התפלל אותה מתחילה אלא על דעת שאינה חובה". והשיג עלי הרב"ד: "אין כאן נחת רוח". וביאר הכסף משנה את ההשגה, שאף-על-פי שתפלת ערבית הייתה רשות עצמי כבר קבעה חובה, ונגד זה כתוב שאין דבר זה מוכחה ויש מקום לדברי רבינו מאחר שמתחלת היהת רשות. והוסבר בחודשי רבנו חיים הלוי: "זהא דקבועה לחובה פירושו שקבעו חובה על עצמן להתפלל תפלה רשות, אבל התפלה בעצמותה רשות היא, כיון דבעיקר תקנת וחובת תפלה אינה רק רשות". (וע"ע הל' תפלה ג, וזה הג' הראב"ד שם) וכן בnidzon דיזון יש לומר אף-על-פי שבזמננו הזה נטילת ערבה בשביעי של הג זכר למקדש ותקנה דרבנן, תקנו רבנן לקחתה גופה בתורת מנתג נביים, ולכך אין לברך על נטילת ערבה כיון שבעצמותה אינה אלא מנתג נביים. כנלפ"ד.

## חידושים סוגיות

**רב כהנא — כהן או לא?**  
(ירושי ראש-השנה ב, ה)

התוספות בכמה מקומות (פסחים מט, קדוושין ח, ב"ב ק. וחולין קלב) נסתפקו אם רב כהנא היה כהן או לא. ולפלא שלא העירו מירושלמי ראש-השנה ב, ה שאמר רב כהנא "אנא מדביה עלי". בבלאי ר"ה יה. ויבמות קה. איתא רבה (רבא) ואבוי מדביה עלי קאתו, והוכיחו התוס' שהగירסה הנכונה היא "רבה" ולא "רבא" שרבא לא היה כהן. (לרש"י ר"ה שגורס רבא, אין זו הוכחה כי אפשר לומר על רב כהנא כמו על רבא, "שמעו אמו מבית עלי היהת", אבל לתוספות לשיטתייהו שפיר מיתוקמן מילתא). ועיי"ע סנהדר' יד. ר' חנינא ור' הושעיה דאנן מדביה עלי קאמינן, ובמהרש"א שם בשם ספר יוחסין שאחי רבה הוא, ובמצפה איתון שם.

## חידושים סוגיות

מיيري בכל הצורות אפילו הקבועים שאין בהם קבלה". (וכן כתב בתורת רפאל סימן צו).

ובאשר לקשה השניה, בתשובה המובאת בבית יוסף סימן תקסג, הרמב"ם עצמו ענה עליה: "כי מתפלת המנוח מתחילה התענית והביא ראייה ממה שאמרו (ברכות צו): מתפלל אדם של שבת בערב שבת צו".

אכן תשוכה זאת מגלת טפה ומכסה טפה, ולית נגר דיפריניה. ומה הדמיון בין אמרת עננו בתפלת המנוח הצום לתפלת שבת בערב שבת, הוא של שבת מתפלל בתפלת ערבית, ועננו אומר בתפלת מנוח, ואין הנדרן דומה לראייה, ועוד, כשהמפלל של שבת בערב שבת אין זה אלא שמקבל עליו שבת ומוסיק מחול על הקודש ונחשב בשבת, אבל כשמקבל עליו תענית בתפלת המנוח איןנו נחשב כיום היצום שלמחרה ?!

בברכות צו: מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קדושה על היכוס... מתפלל אדם של מוצאי שבת בשבת ואומר הבדלה על היכוס. ותו נאמר שם: "רב צלי של שבת בערב שבת... אמר לה רבי יロימה בר באבא לרבי בדلت אמר ליה אין בדילנא", וشكיל וטרוי בגמרה אם תפלת שבת בערב שבת אוסרת מילא עשיית מלאכה. וברמב"ם פ"ט מהל' שבת הי"א פסק: "יש לו לאדם לקודש על היכוס ערב שבת מבعد יום אף-על-פי שלא נכנסה השבת, וכן מבדיל על היכוס מבعد יום אף-על-פי שעדיין היא שבת, שמצוות זcirah לאמרה בין בשעת כניסה ויציאתו בין קודם לשעה זו כמעט". והרי העיקר — שמקבל עליו שבת בקידוש זו מבعد יום, והתשובה לשאלת המנקרת "מי בדلت ?" — הסר מן הספר ! מה עוד שיטים לדברין, "شمצוות זcirah לאמרה בין כניסה ויציאתו בין קודם לשעה זו כמעט" איןנו מובן כלל, שהרי כשמתפלל של שבת בערב שבת ומקודש על היכוס מוסיק מחול על הקודש ומקדמים את זמן כניסה השבת ושבת היא לכל דבר, ולא "קודם לשעה זו כמעט". (ואין להתחמק מן האמת שכונתו בזה להבדלה שנאמרת לפני צאת השבת בעודו אסור בעשיית מלאכה, שפירט ופירש בין בשעת כניסה ויציאתו", וכקידושה כאבדלתא).

יזועה שיטת הרמב"ם שאין תוספת חול על הקודש בשבת כי-אם ביום הכהנים בלבד. בפ"א מהל' שבית עשור הל"ו כתוב: "וזריך להוסיף מחול על הקדש בכניותו וביציאתו שנאמר ועניהם את נפשותיכם בתשעה לחדר בערב, כלומר התחל לصوم ולהתענות מערב תשעה הסמוך לעשרי צו". ואילו בהל' שבת פ"ה הלכות ג"ד לא נאמר אלא דין ביון-המשמעות. וכבר העיר על כך במגיד משנה: "דברי רבינו נראה נראה שאין תוספת דבר תורה אלא עוניי אבל לא בעשיית מלאכה לא ביום הכהנים ולא בשבותות והוא שכח מתחיל לصوم ולהתענות והוא שלא נזכר

## בימ דרכ

קדושת צום  
(תענית יב)

בר"מ פ"א מהל' תענית הל"י: "כל תענית שלא קיבל עליו היחיד מבעוד ים אינו תענית, כיצד מקבלה כשיתפלל מנוח אחר התפללה מהרఆה בתענית וגומר לבבו להתענות למחזר". ובגהות מיימוניות הגיה: "בספר ישן מכתיבת ד' שלני היה הנטהך כד, כשיתפלל תפלת המנוח אומר בתפלתו עננו". וזה לשון הטור סימן תקסג, "והרמב"ם כתוב שיאמר עננו בתפלת המנוח וגומר להתענות למחזר וכ"כ בה"ג, ולא נהירא דהא אמרנן (שבת כד). גבי הוכרת עננו ערבית שחנית ומנוח ולא קאמר במנחה שלפני התענית". והמעיין ברא"ש פ"ק דתענית סי"ג יבין שלו דברי אביינו אלא שברא"ש הבהיר שיטה זו בשם השאלות. (על זאת לפקודו) וכותב המגיד משנה, "ונראה מדבריו שהוא מתפלל עננו בתפלת המנוח והוא תהה שהיה תקנו עננו אלא ביום התענית אבל קודם לכן ודאי לא". ועיי"ע ריטב"א תענית יב. "אמת מקבלה... שמואל אמר בתפלת המנוח, פירוש שלא יאמר בתפלת המנוח עננו כמו"ש הרמב"ם ז"ל, שזו היא הפלת תענית נקרהת בכל הסוגיא, גם אין עניין לעננו בתפלת המנוח שאינו בתענית כלל".

בשאלות ר"פ וייחל (שאלות סו) נאמר: "מאן דקביל חעניתא מיבעי ליה לקובלי מבعد יום וצרכי לאדכורי עננו ה' עננו והיכא מקבע עלייה בתפלת המנוח". בעמק שאלת לנצי"ב ראה בזה מקור לרמב"ם, אולם הביא תשובה הרמב"ם שוחר בו משיתחו הנו"ל.

שתי קשיות הוקשו על שיטת הרמב"ם:

א) טקסטואלית, הלא בשבת כד. איתא, "שני וחמשי ושני של תענית ומעדות, ערבית שחנית ומנוח מתפלל שמנחה עשרה ואומר מעין המאורע בשומע תפלה", ערשי"י ותוספות שם. ולדברי הרמב"ם היה צרכי לומר, "מנחה ערבית שחנית ומנוח" ?

ב) הגיונית, היאך יוכל לומר עננו והוא אינו מהענה ?  
את הקושיה הראשונה, של הרא"ש, יישב בעמק שאלת "בפשטות דחתם

## הلال וזעקה

(ר"מ הלכות מגילה והלכות תענית)

כבר תמהו המפרשים<sup>1</sup> למה מגילה הרמב"ם בຄורתו להלכות מגילה וחנוכה שתי מצוות מדברי סופרים בלבד, מקרא מגילה ונור חנוכה, הרי בפורים עצמו מצוות הדרבנה, משלוח מנוטה, מתנות לאביגנים, סעודה, איסור הספד ותענית ("משתה ושמחה", ראה מגילה ה:) — וכולם דברי סופרים (או דברי קבלה)? ומה מי? שהחליט מכח קושיה זו ואחרותו ("מדוע אין מברכין על משלוח מנוטה בדרך שمبرכין על מגילה?") שכל היתר אינם מצווה כי-אם מנהג נבאים (ונחאה למה אין מברכין עליהם כיון דקיים לנו אין מברכין על מגילה נבאים כוגן חיבוט ערבה<sup>2</sup>). אמנם הסכם המפרשים "דכלל מצוות הראשית והפרטים מהו מונחים בהעיקר"<sup>3</sup>. אף הסתמכו על פסק-ההלכה שיכוין בברכת שהחינו על מקרא מגילה גם על מצוות משלוח מנוטה וסעודת פורים.<sup>5</sup>

בעיה חמורה אולם עורר מהר"ץ חיות<sup>6</sup>, למה לא נמנעה באotta כוורתה של הלכות מגילה-וחנוכה היל אשר גם הוא מצוה מדברי סופרים ולא מנהג גרידא (פרט לראשיחודש)? כבר סלל לנו דרך ה"מגילת אסתור" בכתביו, "הרב היל בשיטה זו שלא למנות מצוה בפני עצמה אותן דברים שנתנספו במצבה אחרת, רק יש לנו לחשבם חלק מגינה".<sup>7</sup> لأن איפוא להפנות את מצות היל הנוטשה, אל איזו מצוה יותר מקיפה לסנהדר? אתחנו על היודוש גדול, בעורת השם, כי היל הוא צד השני של מטבע "זעקה". ברם כדי לקלוט חידוש זה נצטרך להבין את ההשקפה הקשורה במצבות זעקה כפי שנימקה הרמב"ם בראש הלכות תענית.

ההשקפה של זעקה היא, בקיצור נמרץ, שום-לב, היענות, רגשות לאירועי הזמן, התבוננות בעתים. או בלשון הברייתא המגירה — "חיבוב צרות".<sup>8</sup> ההשקפה זו כרוכה באמונה בהשגת פרטתית. "וזכר רזה מדרכי התשובה הוא, שבזמן שתבוא צרה ויוציאו עליה ויריעו ידעו הכל שבגלל מעשייהם הרעים הורע להם... אבל אם לא יוציאו ולא יריעו אלא יאמרו דבר זה ממנהג העולם אירע לנו וצירה זו נקרה נקרית הרי זו דרך אכזריות".<sup>9</sup>

על יסוד איתן זה ניתן לבנות שהלזל זה מיאמרו, נבאים שביניהם תקנו להן

## בימ' דרכ'

בדבריו בהלכות שבת תוספת כלל מן התורה". לפי המגד משנה, תוספת שבת לרמב"ם דרבנן, אבל בב"י סוף סימן רשא כתוב דמדרבני נמי לית לה תוספתadam לא כן לא היה לו להשմתו. ורבבי הבית יוסף נראים עיקר. (עיי"ע בשדי חמד מערכות התיאו כל בד (כרך ד, עמ' 536-535).

נוחור לעניינו. פשט דברי הרמב"ם בפ"ט מהל' שבת מורה שאינו סבור שהפלח שבת בערב שבת וקידוש על הocus מהווים תוספת שבת אלא מותר בעשיית מלאכה עד שקיעה\*, כשם שמתפלל של מוצ"ש בשבת וمبادיל על הocus ואסור בעשיית מלאכה עד עצת הכוכבים. ולכן הוצרך הרמב"ם להוציא ולברר שאין חימה במה שמקדש לפני כניסה השבת בעוד שמצוות מלאכה כיוון "מצוות זכירה לאمرة בין בשעת כניסה וכייאתו בין קודם לשעה זו כמעט". והדרינו לדוכטה קמייתא. ברי"ף פרק קמא דתענית כתוב: "אמיר שמואל כל תענית שלא קבלה מבועד יום לא שמי תענית שנאמר קדשו צום". (עיי' תענית דף יב סע"ב ע"פ יואל א). "משמעות דבעינן הזמנה מוקדם" (מ"ב סימן חקשב ס'ק כב). ומסתבר שלרמב"ם ניתן לדמות מה שנאמר "קדשו צום" למה שנאמר "זכור את יום השבת לקדשו", וכך שניתן לומר קידוש א'על-פי שלא נכון השבת, ניתן לומר עגנו אף-על-פי שלא נכון התענית.

ומה נפלא אמרו בפ"א מהל' תעניות הט"ז: "ציבור שהיו מתחננו על הגשםים וירדו להן גשםים, אם קודם החזות ירדו לא ישלימו אלא אוכליין ושותין ומתקננים קדושה מאן דבר שהוא? הוא הדבר אשר דברתי, לרמב"ם ישנה קדושת תעניות\*\*".

\* ש"ר במרומי שדה לנצי"ב תענית יב. שהבחן שלא הביאו הרי"ף והרמב"ם הא דאיתא בברכות שם מי בدل מ"ר ואיל אין בدلנא וכן פשט לדעתם מותר ב מלאכה. ועיי"ע לב איברא לר"א הנקיין, עמ' 60-61. ועתות ברכות כו. סוד"ה דרב, וברא"ש פליג.

\*\* כתעת מצחתי בחשובות הרמב"ם (ווצ' חברה מקיצי נרדמים, ירושלים תש"ב), תשובה לפס: "אמירת עגנו ערבית היום, אף כי אין צום, אין תמה בה, לפי ערבית היום של כל יום הוא התחלת הימים שאחריו להתחיל בחפנות, וכן מותר להתפלל ערבית שבת בערב שבת ועריבת של מוצאי שבת וمبادיל, כמו שבארנו במקומו".

## חידושים סוגיות

- 3 סוכה מ"ד, ר"מ סוף הל' ברכות, הל' לולב פ"ז ה"ב, הל' חנוכה פ"ג ה"ג. וכי' הדושי מרן ר"י הלוי הלבת ברכות שם. ועי' הדושי ר"ץ הכהן מלובלין על הל' ממרם פ"א ה"ב והערתו על המרדכי שבת פ"ב, נדפסו בסוף ספרו אור זרוע לצדיק.
- 4 מהרי"ץ היהת מגילה שם וככ' בראש יוסף לבעל פרי מגדים בפתחה למסכת מגילה,
- 5 וכלל זה בתחום ארכואה במנגילה אסתור (על ספמה"ץ) בשרש הראשון.
- 6 של"ה מובה במאן אברהם סימן תרצב ס"א, ובמהר"ץ שם כתוב כך גם לגבי ברכות שעשה נסכים.
- 7 לעל הערתא. 2. ונראה דוחק ורוחק לומר שככל הלל במקרא מגילה כיוון ש"קריאת המגילה היא ההלל" (הל' חנוכה ג, ו) ובחדאו מתחנגו.
- 8 שבת יג:
- 9 רמב"ם ר"ה תעניתות.
- 10 פסחים קיון.
- 11 רמב"ם שם.
- 12 מגילה ד.
- 13 תלמידי ריבינו יונה ברוכות יד.
- 14 בהקשר זה מאלפת העובדה שברמ"ם מופיע הלל בהלכות חנוכה ולא בהלכות יום טוב, דבר הנוטן לחשוב שודעתו שעיקר תקנת הלל נתקנה על ישועה נסית. עיין עוד משנה תענית יט. ור"מ הל' תעניתות א, טג.
- 15 רמב"ין, השגות לספר המצוות, שרש א.
- 16 שם פסוק י, ועי' פירוש רבא"ע שם.
- 17 שהרי גם הרמ"ן, למרות שסבירו שתמלה בכלל דרבנן, מודה שתמלה בעט הצרות "לוועוק לפניו בתפליה ובתרועה") דאוריתא. ראה השגות לספמה"ץ מ"ע ח.
- 18 רmb"ן השגות לספמה"ץ, שרש א.

## באים דרך

לישראל שיחו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צורה וצורה שלא TABA עליהן ולכשנגן אלין אומרים אותו על גאלותן<sup>10</sup> הוא המשלים את תמןota "מצות עשה ליעוק ולהריע בחוצרות על כל צורה שלא TABA על הצבור"<sup>11</sup>; "למען יזרעך בכבוד ולא ידום ה' אלקינו לעולם אודך" הוא התואם ל"אלקי אקרא יומם ולא תענה ולילוה ולא דומיה לי"<sup>12</sup>. ובתורתן של הראשונים כתוב לאמר: "כך הוא העניין שעיקר ההלל נתקון על כל צורה וצורה שלא TABA על הצבור שבשעה שהיא לכל ישראל צורה והוא הקדוש-ברוך-הוא עשוה עמם נס והוא עושם יום טוב והוא אומרים הלל והיו חייבין לברך על קריאתו אף-על-פי שלא היו גומרים אותו ועיקר התקינה לא הייתה אלא בנס שנעשה לכל ישראל דכתיב וכי TABA מלחה בארכצם על הצר הצר אתכם והרעתם וגוו"<sup>13</sup>.

יוצא לנו מימצא חשוב, יתרון שהרמ"ם יודח לרmb"ן שהלל "בכלל השמחה שנצטווינו בה כמו שכותב ובוים שמחתכם ובמועדיכם ובראשי הדשיכם ותקעתם בחוצרות"<sup>14</sup>. "וכי TABAO מלחה בארכצם על הצר הצר אתכם ותקעתם בחוצרת"<sup>15</sup> הוא הפן הראשון של המוצה — זעקה. "ובוים שמחתכם ובמועדיכם ובראשי הדשיכם ותקעתם בחוצרת"<sup>16</sup> הוא הפן השני — הלל. (ראה ספר המצוות מ"ע נת ומגיד משנה ריש הלכות תעניתות). לפי הרמ"ם, מן התורה התגובה לתופעה השלילית של עתיצה כוללת הן התרעזה דרך כלי החוצרת והן התרעזה בפה, צעקה כפשוטה. מה שאין כן תגובת שמחת המועד מצומצמת להתרעה המלאכותית בחוצרות, והלל אך נספח לה מדברי סופרים. ואילו לרmb"ן, אלו ואלו, הצעקה וההלל דאוריתא<sup>17</sup>. הגינוו של הרמ"ם ברוז. ישנו מקור מפורש להשות התרעזה בפה (אמירת עננו) עם התרעזה בחוצרות — הסוגיה בתענית יד, אבל חסר מקור שישווה קריאת הלל לתקיעה שבשעת קרבנות. ואולם הרמ"ן טוען שהעיקר בימים טובים הוא השמחה והשירה, והחוצרות לא נועדו אלא "לבסומי קלא"<sup>18</sup>.

<sup>1</sup> ראה מועדים בהלכה לר"ש זעירין, עמ' קצד.  
<sup>2</sup> מובא במהר"ץ היהת מגילה ג.

ואכן יש לתמוך סבירה זו بما שמצוינו בנהמיה ח, "לכו אכלו משמנים ושתו ממתיקים ושלחו מנotta לאין נכוון כי קדוש היום לאיזוני", המדבר בראש השנה: הרי שנוהג משלווה מנotta נהגו בכל חג ולאו זוקא בפורים. (ערמ"ם סוף"ב מהל' חגיגת). ומайдן, אין הכרח שמקרא מגילה יהא קשור להגigkeit פורים כי אם לפרסום הנס, ראה חוספות ר"ה ייח: ד"ה יירד. לאמתו של דבר, לפי מה שבעל ליקון, מאי יתכן שלרמ"ם המצוות הנוגעות להגigkeit שמחת פורים, מוקון, הכלל, במצוות כללית זו שבhalbנות תעניתות. השמחות השונות שחויבו במגילות תענית מקבילות הן למצאות "מדרבי סופרים להתענות על כל צורה שתובא על הצבור" (ר"מ הל' תעניתות פ"א ה"ד).

הקדוש-ברוך-הוא חביבה בעיניו וקיים הנmesh גורם נתת רוח לפניו יתברך. "יהי כבוד ה' לעולם ישמה ה' במעשהיו" (ראה חולין ס). ולגלות-הគורת של סדרי בראשית, המmongה אשר בידיו נפקדו מפותחותם, נועד האדם. "ויברך א' את האדם בצלמו בצלם אלקים ברא אותו זכר ונקבה ברא אותן. ויברך אתם א' ויאמר להם א' פרו ורבו ומלאו את הארץ וככשת ורדו בדעתם חיים ובעוות השמים ובכל היה הרשות על הארץ". אמן האדם לא שمر על פקדונו החק, הערוביה והאנדרלמוסיה של دور המבול חתרו מתחת שיתי היקום, שם שמיים נמצא מתחילה, ויקר ה' הסתלק אל-על. תחת "וירא ה' א' את כל אשר עשה והנה טוב מאד" הנאמר בבריות האדם, נאמר עתה "וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ וכל יצור מהשבות לבו רך רע כל היום", ותחת אשר "ישmach ה' במעשהיו", "וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ ויתעצב אל לבו". במקום לשומר על הסדר האלוהי ביקום, נעשה האדם ראש לפושעים. "וירא א' את הארץ והנה נשחתה כי השחתית כלبشر את דרכו על הארץ, אמר ר' יוחנן, מלמד שהרבינו בהמה על היה וחיה על בהמה והכל על האדם ואדם על הכל" (סנהדר' קח): אז נודק העולם לנוכח להזחיר את העטרה אל יושנה: "מהעהוף למיינחו ומון הבהמה למיינח מכל רמש האדמה למיינח או אחר) ובמאיiri שם שעכו"ם חייבים בפר"ו), אפילו נגיה כМОות של העבר מצוחה של פריה-ורביה, נישאר במובנה היאק קיינה — הרי עבד אין לו חיים ואין רועו מתייחס לו — אלא אם כן ניכנס ליגוח שהתורה צוותה מצוחה שלא ניתנת לביצוע ? ! כבר קדמנו בקשינו הטורי ابن באני מילואים עם (ואהרי נאבק בה המג'ח מצוחה א, ולא הצליח אלא להוציאנו מפירה אחת לשניה). בהמשך יתברר כי אכן ישנו סוג של פריה ורביה — ולא רק "שבת כל דהו" (תוס' יבמות סב), "שבת" (דברי הימים פה, הינו ריב"ם מובה בתוס' גיטין מא): או "פריה ורביה משום שבת" (תוס' שמ) — שביד העבד לקים.

ראשית כל, נסורה-ינה ונראה שחוז"ל נקטו כגהchner-יסוד ש"פרו ורבו" פירושו הרבות וולדות מיוחסים למולדיהם, ואנמנם דבר זה טעון להם לחוז"ל אושיה זו ? תודו לי שפירוש והבידי חז"ל אם לא בוגנו של מעשה בראשית, ברוחו הוא. שם נקרא: "ויאמר אלקים תדשא הארץ דשא עשב מזריע ורע עץ פרי למינו אשר ורעו בו על הארץ יהיו כן. ותוצאת הארץ דשא עשב מזריע ורע למיינחו עץ עשה פרי אשר זרעו בו למיינחו... ויברא א' את התגניות הגודלים ואת כל נפש היה הרשות אשר שרצו מהם למיינחם ואת כל עוף כנף למיינחו... ויאמר א' תוצאה הארץ נפש היה למיינח בהמה ורמש וחיתו ארץ לטינה ואת כל רמש האדמה למיינחו". רצונו של הקדוש-ברוך-הוא שכל זו ילד למינו. לכבוד ה' הוא

לקיים היחס האישוי ?  
באמת שאלת זו מונרכת במוח התלמודי. "לא יבטל אדם מפירה ורביה אלא אם כן יש לו בנימ, בית שמאו אומרים שני זכרים ובית היל אומרים זכר ונקבה שנאמר זכר ונקבה בראמ. ובית שמאו ליפי מריאתו של עולם אין דין אפשר ילפינן מריאתו של עולם. ובית שמאו ליפי מריאתו של עולם אין דין אפשר משאי אפשר, ופרש"י דאי לא איברי חזה לא הוה נקבה אחריתי אבל הכא מי שיש

\* ערשי' בראשית א, כו ומוה"ג א, א.

### כל ופרט בפריה-ורביה (תוס' הgingה ב:)

תוספה הgingה ב: (ד"ה לא תהו בראה) תפסו בדבר פשוט שעבד חיב בפריה ורביה. "פרו ורבו אוכלחו בני נח כתיב אף לככען". מלבד כל התמימות שעוררו דבריהם אלה של התוספות (הרוי סוגיה מפורשת בסנהדרין נט: בני נח אחורי מתן תורה אין חיביט בפריה ורביה ודבר זה מוטכם בתוספות יבמות סב. ובכורות מז), עי' מהרש"א כאן ובמשנה למלך הל' מלכים פ"י ה' כתוב יישוב לדברי התוספות, אמן יתכן שכן שיטת רשי' יבמות שם וכ"כ במפירוש בשאלות ווاث ברכה שאלתא קסה (עי' בש"ש והעמ"ש שם, ובערוה"שahu זים פירשו באופן ובמאיiri שם שעכו"ם חייבים בפר"ו), אפילו נגיה כMOות של העבר מצוחה של פריה-ורביה, נישאר במובנה היאק קיינה — הרי עבד אין לו חיים ואין רועו מתייחס לו — אלא אם כן ניכנס ליגוח שהתורה צוותה מצוחה שלא ניתנת לביצוע ? ! כבר קדמנו בקשינו הטורי ابن באני מילואים עם (ואהרי נאבק בה המג'ח מצוחה א, ולא הצליח אלא להוציאנו מפירה אחת לשניה). בהמשך יתברר כי אכן ישנו סוג של פריה ורביה — ולא רק "שבת כל דהו" (תוס' יבמות סב), "שבת" (דברי הימים פה, הינו ריב"ם מובה בתוס' גיטין מא): או "פריה ורביה משום שבת" (תוס' שמ) — שביד העבד לקים.

ראשית כל, נסורה-ינה ונראה שחוז"ל נקטו כגהchner-יסוד ש"פרו ורבו" פירושו הרבות וולדות מיוחסים למולדיהם, ואנמנם דבר זה טעון להם לחוז"ל אושיה זו ? תודו לי שפירוש והבידי חז"ל אם לא בוגנו של מעשה בראשית, ברוחו הוא. שם נקרא: "ויאמר אלקים תדשא הארץ דשא עשב מזריע ורע עץ פרי למינו אשר ורעו בו על הארץ יהיו כן. ותוצאת הארץ דשא עשב מזריע ורע למיינחו עץ עשה פרי אשר זרעו בו למיינחו... ויברא א' את התגניות הגודלים ואת כל נפש היה הרשות אשר שרצו מהם למיינחם ואת כל עוף כנף למיינחו... ויאמר א' תוצאה הארץ נפש היה למיינח בהמה ורמש וחיתו ארץ לטינה ואת כל רמש האדמה למיינחו". רצונו של הקדוש-ברוך-הוא שכל זו ילד למינו. לכבוד ה' הוא

לו שני זכרים נקבות הרבה בעולם" (יבמות סא:יב). בנוסח פריה-ורביה, רעינוייהם של בית התמךדו בחיה והמיש צלמודות, ואיל כלם בגבורתו ובאלקיותו אם לא צורת משה רבינו ע"ה, ובכל זאת הספיקו שני זכרים לאבטחו שתהא "אחסנתה דמשה בכל דרא ודרא". הוי אומר, מי שיש לו שני ולדות דין, אבל דוקא זכרים כי הקשר האטימולוגי בין זכר ונוצר עתיך מאי בלשון העברים (ע" ב' כא). בית היל בפסיקת הועידן פניהם לקיום המין האנושי כולל כבعة ברוא העולם, ווקק חמיון גם לזכרים גם לנקבות. ושנית נחלקו בעלי המשנה, "האיש מצווה על פריה ורבייה אבל לא האשה, רבי יוחנן בן ברוקה אומר על שניהם הוא אומר ויברך אותם אלקים ויאמר להם פרו ורבו" (יבמות טה:). "מנא הבני מילוי, רב יוסף אמר מהכא אני אל שדיי פרה ורבה ולא קאמר פרו ורבו" (שם). אם הכוונה לקיום המין, מוטל החzo על הזכר והנקבה בשווה, ואם הרצון במצווי זה קיום דמות וצלם מיוחד של היחיד, אז האיש מצווה האשה פטרורה. "האיש מצווה יותר מזו האשה, תדע לך שכן הוא, שהרי הרבה חיזק אברהם לישא אשא ליצחק בנו שכן הוא אומר ויאמר אברהם אל עבדו זקן ביתו וגוי" הרי אברהם חיזק על פריה ורבייה, וכן יצחק שלח לע יעקב שנאמר קום לך פדנה ארם ביתה בתואל, שלחו ליקח אשא ההוגנת לו" (תנחומה ישן נח). הצע האלוהי "פרה ורבה" החל וקרא באוני האבות אברהם יצחק ויעקב, הם אשר מלאו אחרי הייעוד, כשהאמאות מוצגות כסבירות. ומתרחנן של ראשונים — ישנה נתיה בתוספות לחולק בין שני הרצונות ולזהות את השאייה לקיום דמות האדם עם מצות "פרו ורבו", ואת הכוונה האלית לקיום המין עם דברי הכתוב "לא תחו בראשת יצרה". אמן תוספות שלגנו, נזוכר, לא ניתא להו בחלוקת זה אלא פריה ורבייה ושבת הינו דר.

ולקודות-המוצא שלנו, אפילו נגד שמצות פריה ורבייה מחייבת לנו יותר מקיום המין, יהוץ, מה שמוסכם לכל הדעות, זה רק بما שייקל לו עניין יהוץ של הפרט, היחיד. מה שאין כן עבד, שככל מהותו מינית, שחרורה לו תודעה אני-דיבידיואלית, "עם הזרמה לחזרה", כמובן שמצוות נעשית בראיבו המין, מין אנוושי אבל לא איש. ובזהanova לדברי האפנוט פענח (מהדרית עמי מג) בהסבירו גירסת הרמב"ם הלי' מילה פ"ג הל' ד-ה, "המל את הגרים מביך ולהטיף ממען דם ברית", המל את עבדו מביך ולהטיף ממען דם ברית". "משום דגבוי גרים הוה כל אחד פרטי דהרי הוא מותגיר מדעתו ורצונו גם המצוה נשארה אצל לעולם כי הרי געשה ישראל ע"ז, משא"כ בעבדים דמלין אותו בעל כרחו ולאחר שנעשה עבד אין לו גדר המצוה כלל ואין בו פרט רק מצוות התורה על כל מציאות העבדים ולכך נקט לשון רבים".

ובדרך רחוקה קשור לנושאנו הדיון במקורות אם שיקת בבחמות השגחה פרטית או שמא כללית בלבד. הרמב"ם במורה הנבוכים (ח"ג פ"ז) נקט עמדת ברורה ביחס: "אנו אמינו שהשגחה האלקית באיש מין האדם בלבד ותת המין לבדו והוא אשר כל ענייני אישיו ומה שישיגם מ טוב או רע נmeshך אחר הדין, אבל שאר בעלי-חיים וכל-שכנן צמחים וזרחים לא אמינו... לא מצאתי כלל בדברי ספר נביא שיש לשם השגחה באיש מאיishi בעלי חיים כי-אים בבני-אדם בלבד כי צפור יגיעו רחמי משתקין אותו מפני שעשוosa מדתו של הקדוש-ברוך-הוא רחמים ואני אלא גדורות, "לומר שלא חס הקל על כן צפור ולא הגיעו רחמי עלי אותו ואתה בנו שאתה רחמי מגיעין בבעלי הנפש הבהמתו למגעו אונטו מעשות בהם צרכנו שם כן היה אסור השחיטה". וברקאנטי הבהיר: "רוצה לומר שימושם מדבריו כי השגחו יתברך היא בפרטם שביהם ואני כן כי אין השגחה בהן פרטית רק מן האדם בלבד". ועי' בחידושי המאירי למסכת ברכות שם וספר החינוך מצוה תקמה. (בהקשר זה, באונגליון מתי י', כת כתוב, "הלא תמכרנה שתי צפירים באיסר ואחת מתן לא תפל הארץ מלעדי אביכם" — הרי עובדה שהגנותות המוזרות שהובאו במשנה שגורות היו בפי המינים). ועי' שבת נג' וב"ק ב': אדם דאית ליה מזלא בהמה דלית לה מזלא. ועי' דרך היל"ב ("האדמור" האמצעי") שער התשובה פ"ט בסוגרים, "וזאפשר להליץ בזה על הקוראים תגר על הרמב"ם בענין השגחה האלקית וכו'". (ועי' דברי חיים לר"ה מצאנו ר"פ מקץ). \* אמןם בירושלים שבעית פ"ט ה"א (הביבאחו התוס' ע"ז טו): איתא: רשב"י ורבייה ושבת הינו דר.

יתיב ליה על פומא דמערתא חמא חד צייד ציפרין פרט מצודתיה שמע ברת קלא אמרת דימות ואישתו בא ציפור אמר ציפור מלעדי שמי לא יכדא כל שכן בר נשא (ובתוס' גירושה אחרת: כד הוה אמרת דימות הו פסגה וכד הוה אמרת ספיקולא הוה מתצדא ושמעת מן הדא אפלו צפורה קלילא מלעדי שמי לא מתצדא כל שכן בר איניש, וכ"ה בב"ר פ' עט). ועי' בזוהר אמרו צא. ע"פ אדם ובתמה תושיע ה. ועדך מלכים א יג, כת.

שבת וראיתי בczפנת פענח מהדורות דף ל' בע"ב בירור אם עבדים הם בגדיר השגחה פרטית. ועי' ברכות טז: עבדים ושבות אין עומדין עליהם בשורה כו' אלא מה אומרים עליהם שם שאומרים לו לאדם על שרו ותמו. וער"מ הלי' איסורי ביאה פ"ד ה"ט.

\* בחסידות הבуш"טיית ניתנה לעקרון "השגחה פרטית" תנועה חדשה הנובעת מהשkeitן עולמה, ראה להלן עמ' קמו.

נמצינו למדים מדבריו כי מוגמת שתי המצוות, ראייה והקהל, כמשמעות זהה: למודית-יראית. אמנם נחלקו השתיים מבחינת הזמן: הקהיל בא במועדו של המשיטה, בה רגש השחוור ווחפשיות התגבר והגיע לשיאו. והזות וכל אחד מבני התא המשפחתי מרגיש שיט בעצמו, הובה על כל אחד ואחד מהם, כולל נשים וטף, לחזות פנוי ה' כדי להיכנע אליו יתרברך ולקבל את מצותו תוך יראת הכלבו. לעומת זאת, בשנה וריגלה אמת בעל-הבית מצויה על פנוי אשתו וילדין, ונספק ליראה אותו כדי להשפיע ממילא הדר כבוד ה' על כל בני ביתו. (ראה דרשת המכילה לאלו שמות כב, יז, הובאה ברש"י, בברכת הגנזי"ב שם ובהעמק דבר שמות המבואר לאלו שמות כב, יז, הובאה ברש"י, בברכת הגנזי"ב שם ובהעמק דבר הסבר.)

ב) ישנה שאלה עקרונית פה: הגדורתה של מצות ראייה. האם המוצה מצומצמת להבאת קרben ("ראיית קרבן" כלשון היירושלמי), או האם תחומה משתרעת ועוזרת על הקרבן ("ראיית פנים" כלשון היירושלמי)? שאלת דומה התעוררה במקורות בקשר לשמחת יום טוב, האם "ושמחת בחגין" מצומצם לשלאו שמחה או האם השמחה כללית היא, ושלמים והוא רק פרט אחד, ولو החשוב ביותר, הימנה? בהלכה ישנה נתיה למה שמחבר אחד כינה "אובייקטיביזציה", הגדורה ברורה של חוות רגשות, סובייקטיביות. החוויה "שמחה" לא נשarra בתחום הלכבי, חלו בה דיןין, נקבעו לה שיעורים. השאלה לפניו היה, אם ההגדורה האובייקטיבית הופכת איפוא להגדורה בלעדית של המוצה, או שמא בכלל זאת נשאר "עודף" לקביעות מסווג סובייקטיבי?

כמוון שוניה מבחינה זו מצות ראייה מוצות שמהה. בראשית הותורה עצמה הכניסה מלה של הגדורה (קרי אובייקטיביזציה) שכחבה "ולא יראו פנוי ריקם" אשר פירושו המקובל והמוסכם הוא — בלי קרבן. hari העשה נמדד באמצעות הלא-חישעה (עי טורי אבן ריש מסכת מגילה). ובתי ספק זה המנייע אשר הביא את הרמב"ם להגדיר בצורות שונות לחולוין את מצות ראייה ושמחה. בראשית הגדורה האובייקטיבית הבלעדית: "הראיה האמורה בתורה היא שנראה בעוריה ביום טוב הראשון של החג ויביא עמו קרבן עולה... ומיל שבא לעזרה ביום ראשון ולא הביא עולה לא דיו שלא עשה מצות עשה אלא עובר על לא עשה שב Amar לא יראו פנוי ריקם" (ריש הלכות חגיגה). ואולם בשמחה נותר מקום לगימות ואלתו: "אף-על-פי שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים כמו שאנו מבארין בתלכות חגיגה יש בכלל אותה שמחה לשמות הוא ובני ובני

## הריאין

(פ"ק דחגיגה)

א) לפי דברי בעלי התוספות (חגיגה ב), היב נשים וקטנים במצבות ראייה שרויים במחולקת הפלילי והירושלמי. הירושלמי מחייב ראייה להקהל וכן גם נשים וטף חביבים כמו שכחוב, "הקהל את העם האנשים והנשים והטף" (דברים לא), מה שאין כן לבבלי אלה פטרומים מראית. מחריד המראה של פלוגות התלמידים בשאלת כת יסודית, על-כן עושים האתורנים כל מאמץ לקרב את שיטותיהם. אלה אומרים שלתוספות כנראה הייתה גירסה אחרת ואילו לגירסתנו בירושלמי רק קטנים הושו לקהיל ולא נשים (עי שירי קרבן, מראה לתפניהם, נועם ירושלמי, רידב"ז ועוד). וישנו אפילו מי שאומר שבכל הטעון היירושלמי ב"ראיית פנים" למצות הקהיל, כמו שכחוב "בבואה כל ישראל לראות את פנוי ה'" (דברים לא, יא) בנגדו ל"ראיית קרבן", ככלומר מצות ראייה (האד"ת בקונטרא זכר למקdash, נדפס מחדש בקובץ הקהיל עמי לו\*).

mbחינה הגותית, מה הסברא לדמות ראייה להקהל, או להיפך, כפי שיטת הפלילי, להליך ביניהם ? בחינוך, מצות תפט, כתב :

"ובא עליינו החויב בזוכרים בלבד כי הם עיקר הבית והטף והנשים טפלה להם ועם החזקה בהם לעבדים ונשיות החזקה בכל שהוא מתח ידים ומה זה היסוד נתיחה לנו מצוה במועד שנות השמטה בחג הסוכות להקהל שם האנשים והנשים והטף והגרים לפי שאותה השנה משחררת הכל ומפקעת השעבור מכל חי מכל בשך להשב הכל תחת יד האדון ה' צבקות, ואז באותה השנה לא תועליל חוקתם לאשר מחתיהם שאין שם אדנות בארץ בעת ההייא."

\* ועדיו'ו הובא בשמו בהעמק שאלת קסן פירוש חדשני של המונח "תוספת עינוי" בסוכה כח: שאין הכוונה להויפט חול על הקודש אלא ל"חמשת העינויים, שאין זו עיקר עינוי שחייבין כרת". בזה תישוב הקושיה המפורשת על שיטת הרמב"ם שימושת העינויים דאוריתית למה לא נלקטו בוגרמא בשם שננקטה/tosפת חול על הקודש. אלא שההנחה כמעט מופרחת מזיקה כיוון שאותו מונח מופיע ביוםא פא. במובן Tosפת חול על הקודש, ערשי' על אחר.

ביתו כל אחד כראוי לו, כיצד הקטנים נותנים להם קלויות ואגוזים ומוגנות, והנשים קונה להן בגדים ותכסיתן נאים כפי ממוני, והאנשים אוכליין בשר ושותין יין שאין שמהה אלא בבשר ואין שמהה אלא ב"יין" (הלכות יום טוב פ"ו הל' יוניה). ולשון השאגת אריה (סימן סה): "מצות שמחה שנצטוינו ברוגל אינה שמחה פרטית אלא שמחה כללית שחייב לשותה ביום טוב בכל מני שמחה שיכולה בידיו לשמה... וכיון דאשכחן דכתיב רחמנא שמחה אצל הר גרים והר עיבל גבי שלמים אם יש יכולת בידו להביא שלמים ברוגל חיב בהן נוספת על כל שאר מני שמחות". (המקור לזיהוי שמחה עם שלמיםណון בראשונם, עתום' חגיגת ח' טפהומץ' מ"ע נד ול"מ ר"ה חגיגת).

ואולי גילו התוספות שיטה איחודית כשנקטו אותה עמדה הן לגבי שמחת יום-טוב (מוריק יד:) והן לגבי ראייה (חגיגת ב':) זולתי קרבן אין קיום אחר דאוריתא. לדידם הזוחמים "עלות ראייה" ו"שלמי שמחה" הם מוחלטים.

השלכות חקירה זו רבות הן ומוסעות. קודם כל (אליבא דתוספות כנ"ל שלא בטענות האחרונים) נחלקו הbabelי והירושלמי אם נשים וקטנים נתחיכבו במצב ראייה. לפי הירושלמי דוקא "ראיית קרבן" נפטרו, אמן ב"ראיית פנים" חייבים. babelי סבור שאין ראייה מתבצעת אלא מתוך הבאת קרבן ולכך הפטור הוא כולל. ובכל זאת, גם בבבלי הדברים אינם פשוטים והדיאלוגים אלא לתוספות ורמב"ם שקטן שהגיע לחינוך מביא קרבן ראייה כמו הגדול. לרשי' (כ"כ התוספות סוד"ה איזהו, מיהו עין בתורת רפאל סימן עט) שיטה אחרת במשנה ראשונה של חגיגת, שקטן מתראה אבל איינו מקריב — בדיק כשית הירושלמי שישנו עניין של "ראיית פנים" מעל וממעבר ל"ראיית קרבן" המשמעות. כאמור התוספות חולקים עלייו ומחמתם מובנת. התפקיד של "חינוך" הוא להרגיל את הקטן באמצעות מעשים שיתחביב בהם כשיגיע לגיל מצוחה — אותן מעשים באותו תנאי (ראייה חגיגת ג' קטן חיגר מהו'). אם כן بما שהרגילנו להכיר בסוג ראייה שלא על-ידי קרבן. ( מבחינה ריעונית מתקרב רשי' לשיטת הירושלמי, ובבחינה דינית מתרחק ממנה. אם קטן ש הגיע לחינוך מתחייב ראשונה ב"ראיית פנים", יוצא שקטן פחות מגיל החינוך פטור לחולין. שיטת התוספות מאידך, שקטן שהגיע לחינוך חייב בքרבן, היא-היא שיטת הירושלמי. ועודין נחלקו בפחות מגיל חינוך, שלתוספות פטור לנMRI ולירושלמי חייב בראיית פנים).

חקרו לנו המופשת תופסת נפקא-מינעה לגבי שאלה "על הדוכן": אם יש עניין של ראייה בזמן זהה שאין לנו קרבנות. לתוספות ורמב"ם יוצא שאין שום

ענין של ראייה בימינו, אפילו משום זכר. ברם לירושלמי, ואולי לרשי', לפחות שיך זכר بما שיעלו עליל-רגלים לירושלים עיר-קדשנו יותראו לפני הכותל המערבי. (אהה שהשיר א, סג ע"פ עניך יונם, ש"ת תש"ז ח"ג ס"ס רא, ותשובה רש"ד כהנא נדפסה בקובץ הקהלה).

ג) וכשם שקייםות שיטות "אובייקטיביסטיות" ו"סובייקטיביסטיות" של התראות, כך קיימות שיטות א. ו. של הראייה. "בדרך שבא לראיות כך בא לראיות" (חגיגת ב', סנהדר' ד:). כבר ביראנו המתלכים השונים בצד ההתראות. אלו אומרים שבא לראיות בקרבנו ואלו אומרים שבא לראיות בכל אנושותו. וכן ניתן לחזור בצד הראייה, מה רואה אדם בשעה נארדה זו? נדמה כי הרמב"ם שוב נקט עמדת "חומרנית": "כשם שהוא באין להראיות לפני ה' כך הם באים לראיות הדר קדשו בבית שכינתו" (הלי' חגיגת פ"ב ה"א). המאייר, בקצתה الآخر, מפרש את חומרית הראייה במונחים מטפיזיים: "זומה הרואה הוא גראה לעין השכל בשלמותו אוורו כר הנראה צריך לראיות בשלמותו אוורו". בהקשר זה מאלפת גם אימרותו של ריב"ל בירושלמי (חגיגת פ"א ה"א): "מנין שכל המקיים מצות ראייה כאילו מקבל פניו הראייה מן הדא שלוש פעמים בשעה יראה כל וכורח את פניו האדון ה' וגוי". הרי שכינה מן הדא שלוש פעמים בשעה יראה כל וכורח את פניו האדון ה' וגוי. זה בא להרחב את אופק הראייה ונמצא מקצרו, ו"כאילו" מה זה עשה? ושוב, בית שמא שזכה עלי העולות אשר הוגשו על-ידי "אצילי בני ישראל" במעטם הר טני "ויהיו את האלקים" כעולות ראייה (חגיגת ג' וברש"י), האין רצונם בזה להדנים את הרמות אליתן עשויה הראייה להינsha?

בקדושה ועבדים מצוחה למולם, אבל כאן מה גדר החיוב ? וראיתי בג"א יהודה (קונטרא טיקון י ס'ק טו) שכתב שרשיי אול לשיטתו ביבמות עא : ד"ה כגן שהו אבוי ואמו הבושים בבית האסורים, שמילת בנה מעכבה את האם בפסח, למרות שנראה ערוכה היא (קדושין כט), שאין האשה חייבת למול את בנה. ומהרשיי בא ביאור דברי רש"י חדש שעיכוב קרבן פשח קובע חובה בפני עצמה. (איינו מוכח שביאור הגمراה יבמות עא : כרש"י, עי אוז ריש הל' מילה ח"ב סמן צו ומג"ה מצחה י"ג שאבוי ואמו שיגרת הלשון, ואפלו ברשיי עצמו, עי בשות"ת אבנין גוזר יו"ד ס"ס שיח וס"ס שיט שהראה שאינו מוכח כמהרשיי ויתכן שרשיי נתכוון למציאות מסוימת ולא לדין, ועי"ע בمبשר טוב אהע"ז סימן עד ס'ק ט שקל את דברי רש"י בפלס — אולם שתחיות דברי רש"י כמהרשיי).

ובענין זה, אם עיכוב קרבן פשח נובע ממצאות מילה הכללית או קובע חובה מילה בפני עצמה, נחלקו השאגת אריה והמנחת הינוך. השאג"א בסימן גג, בססתמכו על הרמב"ם הל' ק"פ פ"ה ה"ה, "וכן טבילה אמרותיו לשם עבדות מעכבותו, ודבר זה מהי הקבלה שטבילה לשפותה כמילה לעבדים", התאמץ לבצר את יסוד המהרשיי שעיכוב קרבן פשח איינו נובע דוקא מחובות מילה כללית, שהרי אין מדובר בחובה מוחלטת להטביל את השפותו, אלא בטבילה בתחוםו לקיומו של אותן השפות. (הගוינו כזה : בשלמא עבדים שהם ילידי ביתו חייב למולם אבל שפהה שהיא ילדת בית אינה טובלת לשם עבדות שכבר משועבדת אגב אמה, אלא מה, המדבר בשפותו וכן עבדים שקנאמן זה עתה, והחייב למולם ולטבלם הרוי איינו מוחלט אלא תנאי לקיימם ולהשתותם בביתו. וכבר העירו המשך חכמה (שםות יב, מד) וגור אריה יהודה (קונטרא שו"ת סימן י, ס'ק טו) שלא היו לצד עיני השאג"א דברי המכילתא בא, "רע"א איינו רשאי לקיים לו עבדים ערלים שנאמר ומלהו אותו או יאלל בו". ועי"ע תוס' יבמות מה : ד"ה אין מקימין).

ברם המנתה-הינוך, אף הוא בססתמכו על הרמב"ם, הוכיח להיפך שעיכוב ק"ט נובע דוקא ממצאות מילה. וזו לשונו שם : "כשם שמילת עצמו מעכבותו מילעות פשח כךAMILת בנינו הקטנים ומילת כל עבדיו בין גדולים בין קטנים מעכבות אותה". דוקא מילת בנינו הקטנים מעכבותו בפסח, כי רק חובת מילתם מוטלת עליו, משא"כ בנינו הגדולים שעיבדים למול את עצםם (ראה פיהם"ש שבת סופי"ט, והיל' מילה פ"א ה"ב). עיין בקהלות יעקב קנייבסקי יבמות סימן לו, שהעמיד את השיטות זו מול זו, ואף פרץ דרך משלו למלה מילת זכריו ועיבדיו מעכבותו בפסח.

ORAITYI BMBASHR TOV AAHUAZ SIMON UD S'K TE SHAKAR LERSHI AM GM ASHA

### עיכוב מילת זקרים ועבדים בפסח (יבמות מה.)

נחלקו רש"י ותוספות בביאור המקראי (שםות יב, מה) "וכי יגור ארך גר ועשה פסח לה' המול לו כל זכר ואו יקרב לעשתו", שלפירוש הקונטרס בלשון שני מדבר בגר הבא להתגיר של בינוי הקטנים, ועל זאת תמהו התוספות שזה לא שייך אלא בבניו שנולדו בקדושה אבל מילת בנינו שלא נולדו בקדושה אינה מעכבותו בפסח. והרבו המפרשים להסביר את שיטת רש"י התמורה, על כל צעד וועל משדה זו דשו רבים, ולא הلقתי בה אלא אחד הנמוסות.

יש שניito לנמק את דברי רש"י על-פי מה שמצו בرم"ם. רמ"ט מהלכות עבדים שעכו"ם מוכר בנוי ובנותיו לעבדים והם עבדים כנענים לכל דבר, שגם לפניו מכירתם הם עצמם כעבדים כיון שיש לו בהם זכות זו, ולכך חייב הגר למול את בנו שלא נולד בקדושה, לא בתורה בן (שהרי "גר שנתגיר כתינוק שנולד דמי"). אלא בתרורת עבד (רמ"ש ממשך הכמה שמות יב, מד ובמכתב הנדפס בזורע אברהם לר"מ זמבא ; ר"י מפונייבו, הובא במקור ברוך ח"ב סימן מ). אולם בשות"ת חת"ס אהע"ז ח"ב סימן מא וכן באבן האול הל' עבדים ח, כ כתבו בפשיות שהוא כהלה דקיליל' כר' יוחנן ביבמות סב. היו לו בנים בגוינו ונתגיר קים פיר' ולא אמרינן להה גר שנתגיר כתינוק שנולד דמי, אף לדילין ירושה גר איינו מתייחס אחר אביו בקדושין יז : זה מושם שתלוי בדין משפחה אבל לדין פיר' תלוי במצוות וכן נימא לעניין מילת בנין, עבודה שיש לו בנים ועבדים. ונראים דברי אלה מדברי אללה (עי' במקור ברוך הנ"ל שפקפ בדברי ר"י מפונייבו \*), ובגור אריה יהודה זמבא בקונטרס שו"ת סימנים ט' שקל וטרה בדברי רמ"ש הכהן בארכוכת, ובאבן האול הנ"ל דחה סברא זו בראיות הותכות).

למסקנתנו שלדעת רש"י מילת בנינו הגויים מעכבת את הגר בפסח לא מטעם עבדים אלא מטעם בניים, יש לחזור מה גדר החובה למולם. בשלמא בניים הנולדים

\* אולם בשעריו טהור לר"ש וואלק ח"ח סימן קיא הגן בעד ר"י.

## מושך ערלה באכילת תרומה (יבמות עב)

שהתגירה מתחכמת בפסח עברו מילת בניה שלא נולדו בקדושה, יעוז. (הנה לפי הסברים של רם"ש הכהן וריי"י מפוניבז' שגר מל' את בניו הגויים בתורה עבדים ולא בתורה בניים, מכיוון שאם אינה מוכרת את בניה ובנותיה לעבדים,<sup>\*</sup> פשוט שאין מילת בניה אלה מעכבהה בפסח. אלא שכבר הקדמנו שאין הסבר זה בהיר ונחריר כהסביר החת"ס ואהא"ז).

שנויי הנוסחות בסוגית הגمرا יבמות עב. גרמו למחלוקת הראשונים בעניין משוך ערלה אם מותר לאכול בתרומה או לא. רשי"ד"ה קתני קבוע כעיקר לשונא אהרינה "תניא דמסיע ליה" לפיה יוצא שנספקה הלכה כרב הונא משוך איינו כשר לאכול בתרומה עד שימוש שנייה. ואילו הרמב"ם (הלי' תרומות פ"ז ח"י) סmak את ידיו על גירסתנו המסתימת במלים "תיזבאת דרב הונא תיזבאת" ופסק "משוך מותר לאכול בתרומה ואף-על-פי שנראה כערל ומדברי סופרים שימוש פעמי' שנייה עד שיראה מהול".<sup>2</sup> (ועי"ע בתוד"ה מתייבבי, במאיר ובריטב"א), לכולי עלמא חיוב מילה לשוך-ערלה דרבנן אמן נחלקו באיזו חומרה העמידו את דבריהם. רשי"ד היוצא בעקבות רב הונא סבור שגורו עליו לא לאכול בתרומה מפני שנראה כערל, ולהרמב"ם, הדוחה את דעת רב הונא, "מפני שנראה ערל" סיבה למה שיצטרך להימול פעמי' שנייה אבל לא סיבה לאסרו באכילת תרומה. אלו גורמים הביאו את רבונינו לידי מסקנותיהם השונות?

לרשי"ד בודאי יבוא בחשבון הכלל התלמודי "כל דתקון רבנן כעין דאוריתא תקון" — אם הרציכו רבען לימול שוב מפני שנראה ערל, מסתבר שישיחסו אליו כל חומרה ערל דאוריתא עד כדי עיכוב אכילת תרומה, ולפי הרמב"ם, צריך לימול " מפני מראית עין" (לשון המשנה שבת קלו. הביאה הרמב"ם בהלי' מילה פ"ב ה"ה<sup>2</sup>) ותו לא, מפני מראית עין מצריכים פועלת מילה ולא גורמים על אכילת תרומה.

ויש לחזור מה גדר מראית-עין במשוך-ערלה: מראית-עין כללית שנראה כערל וכגוי ולא כיהודי והרי מפר בריתו של אברהם אבינו — אזי צודקת שיטת הרמב"ם; או מראית-עין מסוימת, דינית, שנראה כאילו התרשל בקיים מצות מילה ועובד איסורים, אוכל פסת, תרומה וקדשים בערלות — אזי יצדקו דברי רשי"ד.

תוד"ה ומדבריהם הקשו משבועות יג. שמספר ברית בשר בכורת ותירצ'ו הינו שלא מל כלל,<sup>3</sup> ברם ברמב"ם סוף הלכות מילה כתוב: "וכל המפר בריתו של

\* זה מקרוב ראייתי באגדות משה חי"ד ס"י קסב: "ואף שמצוינו רק שנכרי יכול למוכר בנוי ובנוטיו לעבדות ברמב"ם פ"ט מעבדים ה"ב ובש"ע ס"י רסו סעיף ז' ולא הווcer שבסה האם יכול להמכור, מסתבר שגם היא יכולה אף שאין לי ראייה להזה דמה שלדיין ולדעתו הוא שיריך רק לבעל הוא דין שנאמר רק בישראל ולא בחו"ל". ועי"ד רשי"י יבמות ס.ב. בנכ戎וון לאו דין נחלה נינה דבת כבן, וער"מ הל' מלכים ט, ח. והכלל העולה שבבנירינה יש שוויון בין זכרים ונקיבות בדיןinos מסוימים.

אברהם אבינו והניח עRELתו או משכבה כו' אין לו חלק לעולם הבא" (ע"פ שביעות שם, סנהדר' צט). ובאות פ"ג מי"א). ויש לנו רק את קושית התוספות שהתפלאו היאר ייונש עונש כרת עברו דרבנן, שהרי מון התורה משך נחשב מהול<sup>2\*</sup>. (וכען זה הקשו האחרונים על שיטת הרמב"ם שברכת התורה דרבנן מנדרים פא, וב"מ פה. על מה אבדה הארץ על עזבם את חורתה שלא ברכו בתורה תחלה, עי' שאגת אריה סוף סימן כד) וכן נאלצו לתרץ שמדובר בעREL דורייתא שלא מל כל וחיבך כרת עברו ביטול מ"ע דAMILה. וכן נזהרו התוספות בפירוש המונח "המbove את המעודדות" המופיע באותה משונה, לפreso באופן שהוא מן התורה, דהיינו מועד ממש ולא חולו של מועד, עתopsis היגינה יה. סוד"ה הש"מ<sup>4</sup>. ונגן על הרמב"ם שכורת זו למושך ערלתו איינו אותו כרת של המבטל מצות-עשה דAMILה<sup>5</sup>, כאשר חשבו התוספות, אלא כרת מיוחד מרוב רשעתו. (ההפרדה בידי הרמב"ם בין שני סוגים הכרת משתקפת היטב בחלוקת החומר אצלן, עי' ר"ה מילת מהד, ושם פ"ג ה"ח והל' תשובה פ"ג ה"ז מайдך). ומלביד זאת, נכון שבשני המקרים, ברכבת התורה ומילת משוך, המעשה המחויב מדרבנן, אמנים היסרו ענסו חמור שבחמורים בהיותו מלאוה ולזול, קלון ובזוויג, עי' פירושי רבינו יונה לנדרים פא. (MOVא בר"ז שם) ולאבות פ"ג מי"א<sup>6</sup>.

ואולי בזה ניתן למצות את מחלוקת רשי ורמב"ם הב"ל. לרשותי, כמו לתוספות, משור-ערלה איינו בכלל מפר בראותו של אברהם אבינו ולכן מראית-העין של גראה ערל<sup>7</sup> אינה מראית-העין כללית שנזהה בטעות כינוי אלא מסווג מסוימים שנראה עובר איסורים, מהם אוכל פשעים, קדשים ותרומות בעRELות, ולכן פסק שאסור לאכול בתרומה עד שימושו שוב. ולרמב"ם שוגם משוך ערלה בכלל מפר הברית, מראית-העין כללית שנזהה לגוי המגונה, ואינה תופסת בפרט דין של אכילת תרומה וכו' (ומה נאה סידור הרמב"ם: וכל המפר בראותו של אברהם אבינו כו' ממשנה דאבות כריך בין אימרות הכלליות בשבח מילה של הגمرا נדרים לא:).

שבת וראיית במשנה אבות שם שפירושי "וזה מפר ברית" אינו רוצה לימול, בשיטת התוספות פה, בניגוד לפירוש הר"מ, זה המשוך לו ערלה<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> אמנים. עי' ספרה"מ הוציא ר"ח הילר ל"ת קלה ובפתח הבית שם ה; ועי' מראה הפנים יבמות פ"ח ה"א, וערולין יבמות, ודביריהם דחויקם.

<sup>2</sup> לתיאום בין שתי הסוגיות, שבת קלן. יבמות עב. וכן בר"מ מילה ב, ה והל' תרומות ז, י, ראה מנ"ח מצווה רפב(ב), צפען הל' מילה שם ועינים למשפט לר"י אריאלי יבמות שם.

- 3 בספרי כמה אחרונים צחה דעתה שכונת התוספות כדברי הט"ז (יו"ד רס ס"ק ח) לנולד מהול ונמשכה עRELתו (צ"פ מהודו"ת דף לג ע"ד, מועדים ומינימ ח"ג סימן רלא, טל חיים ס"ס ח). ואם כואת היהת כוונת התוספות, הרי העיקר חסר מן הספר!
- 4 ר' צדוק הכהן מלובלי בדוכתי טובא בכחביו מסביר את הנאמר עירובין ט. ההוא דמחייבי הילא שעטה בגהנים ואתי אברהם אבינו ומסיק להו ומקבל להו בר מישראלי שבא על בה עובד כוכבים דמשכה ערלו ולא מבשיך (= מכיר) לו, "היאנו רלא למראית העין שאיןנו ניכר, והמשוך צריך לחזור ולמול רלא מדרבנן משום בראות העין, והיינו מצד adam אשר יראה לעינים, עי' אברהם אבינו ע"ה לא מבשיך ליה אבל הקב"ה שיראה לבב הוא רואה שוגם זה מהול באמת ועל כן מן התורה אינו צריך לחזור ולמול" (ראיה שיראל קדושים ד' מ"ז ע"ל, ס"א ע"א, מהשבות הרוץ מה"ה ע"א, ופוקד עקלים כ"ז ע"ב).
- 5 השווה סוכה ב. ועוד"ה כי עבד ליה דירת קבע. ומайдך, עי' כסוף משנה הל' ע"ז פ"יב ה"ה.
- 6 אבל בפצעני הל' תשובה פ"ג ה"ז הסביר בדיקך את דעת הרמב"ם משוך ביטול מ"ע דAMILה אף שאבינו ערל כי חלק מהמצווה הוא שיטה מהול ממש.
- 7 וראה גם דברי הגיר"פ בביאורי לסתהמ"ץ לרס"ג, עונש א, "מושך ערלה בשרו בחוץ", ודברינו כוללים בדבריו. ועי"ע מעשה רוקח ועובדת המלך ה"ל' תשובה ג, ו. אכן נקודה זו מתחילה למה לרמב"ם לא תחפוס מראית-העין הכללית גם בספירת הפרטנית שנראה אוכל פסה ותרומה ? ועליה על רענני דבר מחדד שהרמב"ם אויל לשתחטו בהלכות קרבן פסח פ"ט ה"ז וכן בספרהמ"ץ מל"ת קכו, כך שהאסרו על המאמיל לנכריו ולא על הנכרי האוכל (פשוט, אין מגע אכילת פסה בכל שבע מצאות בני נח), וכשה"גויי" (המודמה) הנה אוכל מה פסה והוא עובר עבירה, ולכן אין בו שום מראית-העין דינית, כי אפילו ייחסו בו שוגם גוי, מה בך, הלא חף מפשע. (ומפסחים ג: ההוא אמאה דהוה אכיל פשעים וקטולחו כו, לא תיקשי מיד, שכבר נאמרו בו חריצים לא-ספר). ועי' מכלתא פט"ו (בא יב), ומלהות אומו או יאכל בו, להביא את שבתקיימה בו מצות מילה אפילו שעיה אחת אפיקו שחר הבשר וחותה העטרה אינו מעכבו לאכול בפסח ולא בתרומה וכו'. ולמהר כי גוי אבינו נכל בלאיו רר וערל גבי תרומה.
- 8 אחרי כתבי זאת, הזדמן לידי פירוש המשניות הוצ' קאפה, בו מתברר שנוסחת ספרינו קטועה ובמקורו אחורי "זה המשוך לו ערלה" כתוב "זהו מי שלא גמול בגמול אמר לו רקטנותו", עי"ש, וצ"ע שסתור את דבריו בסוף הל' מילה, אם כי עולה בקנה אחד עם מה שכתב בספר המצוות. ומסתבר שבתקופה הראשונה של פירוש המשניות וספר המצוות היהת דעתו בכל בראשי' כמו שנותבא, ושאוחר כר, עת חיבור את ה"יד" שינה את עמדתו.

עבירות אונס בביית אחשווש, דזה איבנו דביביאת הרי לא היה שם מעשה מצהה כלל ואין שם ביאת תקלת על-ידי מעשיה שהרי לא עשתה היא שום מעשה כלל רק אחשווש הוא שעשה כל המעשה". כך גראה להלביש את דברי התוספות, דאוי לשיטתייו שהאהה קרע עולם והמעשה כמאן דליתא. (אחר כך ראייתי כעין זה במועדים זומנים מגילה סימן קען).

(ג) בראם היל' יסודי התורה פ"ה ה"ה, "נשים שאמרו להן עובדי-כוכבים תננו לנו אחת מכון ונטמא אותה ואם לאו נטמא את כולן יטמאו כולן ועל ימסרו להם נפש אחת מישראל". ובכסק' משנה הכיא תשובה רשב"א כי אפילו היהת אחת מהן מחוללת יטמאו את כולן ועל ימסרו אותה להם, ולא דומה למה שכותוב שם (סופ"ח דתורות) שאם היהת ככר של תרומה טמאה ימסרו אותה ולא יטמאו את כל הרכבות, וכך תרומה טמאה שונה טמא הוא לגמרי ומה יוסיף עוד זו, אבל אשא אם חללה עצמה פעמי אחת ונטמאת בעבירה כל שתעורר ונטמא את עצמה חוסיף על חטאיה פשע, ובפעם הזאת אין בינה לבין הטהורה והכשרה שבנה ולא בגעלה לגוי כו' אף伊利 היה מאותם הקודמים בעבודת האלים שלא היו גודרים בדרכי הדתות שביאת גוי שמה ביאה". מכלל לאו אתה שומע הון — הרי רמזו לחילוק שכזה בדברי המאירי. ועוד שמא כבר הרהה בתשובה \* וכולם ולמה יאנסוה למסרה להם ולא מדעתה, ועוד מרובה סימן קנו תהה הלא מפורש שלא בדברי הרשב"א בירושלמי סופ"ח דתורות: "לא מסתברא אם היהת כבר טמאה לא מסתברא אם היהת שפתה אחת". בשו"ת נודע ביהדות מהדורות י"ד סיימון עד ובמראה הפנים על הירושלמי ישבו שלרשב"א היהת גירסת אחרת משלהן, "לא מסתברא אם היהת כפר טמאה". וזה מקרוב ראייתי שהדבר זכה לדין מלא במאירי סנהדי" דף עב: וזה תורף דבריו: "יראה לי שם היהת סיעה של נשים והיתה בינוותם זונה ידועה עומדת על מנהגה איפלו לא ייחדו אלא שאמרו לנו אחת ונטמאנה ימסרו את הזונה ועל יטמאו... ממה שכותוב בשמיינן של תרומות לאלה בירושלמי לא מסתברא כן אם היהת שם כבר טמאה. ויראה לי שאף... ושנו עללה בירושלמי לא מסתברא כן אם היהת שם כבר טמאה. ויראה לי שאף בזונה כן. אלא שיש לפkapך semua הרהה תשובה בלבבה". [מדברי מתרבר שהיתה לו גירסתנו בירושלמי "כבר", ושבכל ואת הבין שמוסבת על תרומה. מכאן שהרשב"א יכול לגרוע כמוני, ואין צורך להציגו לנו, כמו שהציעו האתורונים, גוסטה חילופית].

בשו"ת אבני נזר (י"ד סימן קלט) הקשה על הרשב"א מסוגיא דROADף סנהדי עג. "נעבדה בה עבירה אין מצילין אותה בנפשו", עי"ש. אכן האבני נזר הקשה

\* ולערכה הכללי של תשובה במקורות, עי' משנה למלך הל' סוטה ב, ה ד"ה ויש להסתפק: שו"ת נוב"ק או"ח סימן לה (דף טז ע"ב); רמב"ם, ראב"ד ומג"ע הל' עבירות כוכבים ד, ו; ר"מ ה' סנהדרי' סופי'ין ומשל"מ שם, ערול"ג מקות יג: כגן, ביאור הגרא"פ לטפהמ"ץ לרס"ג, פתיחה לכרך ג, סט"ג.

### "ולדורש להו דאונס שרוי"

(כתובות ג:)

(א) שיטת רבינו שם שביאת גוי לאו שמה ביאה. ב夷וראות דבש (דף כא ע"ג) מחלק בין עכו"ם שאינו מאמין בה' לנכרי שמאמין בה'. כמובן העולם מרננים על "המצאה" זו של ריבי"א, וגם מהתוס', עצם לא משמען כן,ermen הסתמך רבינו שם דין בגוי של ימי המאמין בה'. אמן עיין במאירי פה, "וזאתה למד מסוגיה זו שאף בעבולה לגוי כו' אף伊利 היה מאותם הקודמים בעבודת האלים שלא היו גודרים בדרכי הדתות שביאת גוי שמה ביאה". מכלל לאו אתה שומע הון — הרי רמזו לחילוק שכזה בדברי המאירי. ועוד עי"ש מאירי ב"ק לת. ופייהם"ש לרמב"ם שם, מאירי עבודה זורה כו. ומזה ב"ח ג' פנ"א.

(ב) בחוס' א"ד ולדרוש להו השני, "אלא הכא פירושו ולדרוש להו דאונס שרוי וכיוון דליך סכנה אמראי לא מיחו בידם חכמים". ובשיטה מקובצת הקשה על התוס', "אטוי ימסרו חכמים בנות ישראל להגמון כדי שלא יעקרו תקנותיהם..." וכי כדי שתתקיים תקנת חכמים של "שקדן" נ nich בנות ישראל לבעל לעכו"ם ? !" ובלבוש מרדכי (כתובות סימן ה) החיריך את הקושית, "והדבר תמורהadam אמרינן לקמן בשビル שיינו מזוג ואם ימתין עד רביעי בשבת שאו תחול עליו אבילות יפסד היין, מותר להקדים הנושאין אף ליום שני — ובビル זה שלא יטמאו את בנות ישראל, אין לדוחות הנושאין מיום רביעי ליום שלישי ? !" איברא שמה שהקשה הלבועש מרדכי מיינו מזוג אינו קושיא דההם אם לא נחר לחים להקדים את יום הנושאין, שוב לא היה להם ה"היכי תימצ"י" לעורך נשואין ולא אנתנו יודע עד מה, כיון שאיבדו את פטרונם וכמבעואר בראשונים, אבל הכא אפילו אם תיבעל להגמון, בעצם אין סיבה למה לא תינשא אחר כד. אמן קושית השיטה מקובצת די אלימה בפני עצמה. חשבתי לתולות את סלע המחלוקת בין התוספות ומתיקפיהם בחקירה של ר' יוסף ענגיל (בית האוצר, מערכת אונס, כל כד) בתחום דקימא לנו אונס וחמנא פטירה, אם הוא רק לעניין פטור אבל עצם המעשה הוא עבירה או דילמא עצם המעשה איננו נחשב לעבירה. מה עוד שנגידוון דידן שהאהה קרע עולם ואףלו עדיף מזה כמו שכותב שם, "ואין לומר داخل אסתור הייתה בלבד הכא

בסתמיות מסווגיה הנ"ל כאילו פירושה מוסכם לכל ולא שם לב ש"נעבדה בה עבריה" משתמע לתרי אפי וכי קושתו אינה מדוייקת אלא לפירוש רשי' ואילו לרמב"ם (עליו הסתמוד הרשב"א לנאהו) דרך אחרת. רשי' פירש "נעבדה בה עבריה, כבר'" וכן בדף עג סע"ב "שבא עלייה, הוא או אחר כבר". בשני המקומות הוסיף רשי' את המלה החשובה "כבר", וכך צודק האבני נזיר בהשוותו שיטחו לדברי היירושלמי "ולא מסתברא אם היהת כבר טמאה". אמן ראה נא דברי הרמב"ם בפ"א מהל' רוצח הי"ב. כך העתיק את דין נעבדה בה עבריה: "רודה אחר ערוה ותפשה ושכב עמה והערה אף-על-פי שלא גמר ביאתו אין מתייתין אותו עד עמדו בדין". הרוי לרמב"ם פירושו "נעבדה בה עבריה" הינו מה שכתו בסע"ב שם "משעת העරאה פגמה", ולפי זה אין הכוונה שמתיחסים עם הרקע הקודם של האשה אלא בכיה זהה של הרות, ו"נעבדה בה עבריה" מתחום שייעור עד מתין להמיתו שכיוון שהעראה בה ופגמה שב אין מתייתין אותו עד עמדו בדין (וקצת יש לדמותו לדין הבועל ארמיית שאין הקנא רשי' לפגוע בו אלא בשעת מעשה אבל אם פירש אין הורגין אותו, הל' איש"ב יב, ה). אכר כך ראיית את העניין מובהר בדברינו במנחת חינוך מצוה תר: لكن מחווריין דברי הרמב"ם לשיטונו, וסורה קושית האבני נזיר על הרשב"א.

אבל הפלא הוא שהמשמעות הרמב"ם גם את הטעיף של "שפחה" בירושלמי ועובר על כל הנושא של "עדיפויות" בערויות בשתייה, ואולי מרוב פשוטותן (שהרי מותר לשפחה להיבעל לעכו"ם, עתוס' נדה מג. ד"ה מסר ושילהי ע"ז, אמן הרמב"ם השמיט היתר והבסופי"ר מהל' איש"ב ולא הביא להלכה אלא מ"ש "רב נחמן מחליף להן" ולא "רב שת מטר להן לערבי", ושםו שעשו שאסור מודרבנן, ע"י יבמות מה: עבדיה דרחב"א אטבלא לההיא נcritת לשם אנחתה ובתוס' שם, וע"י בגלוויו העש"ס לר"י ענגול, באירועים בירושלמי זרעעים, ברך ג, נד שהסתפק בזה), אמן עיין במשפט כהן (סימן קמג) שתמה על המשנה סופ"ז דאהלות "אין דוחין ונפש מפני נפש" למה לא סומכים על "מדרגות" שנקטו חז"ל בהרויות יג. להחיזות איש קודם לאשה וכחן קודם ללוי ותלמיד-חכם לפני עם-הארץ וכו', והסביר כיון שבدني נפשות אין סומכין על אומדן, והוא דלהחיזותו אין אנו עושים מעשה בנפש אלא בשבד-ו-אל-תעשה שמקדימים את מי שנראה לנו יותר חשוב (וכ"כ בקובץ שערורים לר"א וסרמן ריש מס' פטחים) וצידד שוגם למסור ערוה הייתה הדין כד שאין למשקל הזה של חילוקי מדרגות שום הכרע דעתך גלייה. עריות לרציחה.

בירושלמי כתובות פ"א ה"א מצאנו, "סופה להיבעל מאיסטרטיטוס (=הגמון), אגוסה היא ואנוסה מותרת לביתה, כוהנות מה היו עושות, מטמינות היה, ויטמינו

אף בנות ישראל, קול יוצא ומלאכות שמעה ואילין ואילו מתחרבותין". הרי להedia שקיים סדר עדיפויות בעיריות, שאם היו כו"ן כוהנות והיא ישראלית מוסרין אותה ואל יטמאו את הכהנות, ואפשר כי גם הרשב"א לא יפרק באומד ברור כזה. ומכל מקום במשפט כהן (בהתאם סימן הב"ל) גמר אומר:

"כל מה שיעשה באונס כיון דرحمנא פטירה אין זה נחשב עבירה כלל, ואם יעשה ברצון הרי זה חוטא, על-כן אם יטמאו כו"ן באונס ויד ישראל לא תגע בוה לא נעשה כאן חטא כלל, ואם נמסור להם אחת הריבנו עושים חטא בפועל... ומטעם זה אסור למסור בידים שקטנה היא התקלה של טומאת כו"ן באונס מזו של הגניתה בידים של אחת מהן ברצונו... החטא של מסירה בידים של המחוללת הוא יותר גדול מטומאת כו"ן באונס".

לפי זאת, יוצאה לנו שגם חילוק-מדרונות ברור כוהה של כוהנות וישראלית לא יוכל לשמש סדר עדיפויות למסור נפש בידים, ומהירושלמי כתובות אין להקשוט כי שם דומה ל"להחיותך" דהוירות ואין מוסרין את הישראליות בידים לאיסטרטיטוס אלא איננו מטמינים אותן כמו הכהנות. וכך סתם הרמב"ם את דבריו "יטמאו כו"ן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל" בלי יוצאה ופוקה.

חידושי סוגיות

**א. מחליקת זו במנין המצוות, מסתעפות ומתפצלות הסוגיות לכמה דרכי:**

א) בדף ג': hari שהייה פתו אפוי וטבחו טבוח כו', נחלקו הדעות מה מחייב על החתן את שבעת ימי המשחה, הכניסה לחופה או הבעליה. השיטה מקובצת מפרש את דעת רשי' שציריך לבועל בעילת מצוח כי היכי דליךול עלייה חתונה ליליהוי לגביה קרבל דבחנשת חופה בלבד לא סגי למישוויה לגביה קרבל. אמונם בריבינו ירוחם חלק זהה נתיב כב ח"ב (מובא בנקודות הכספי יי"ד סי' שמבר) וחוווה דעתה כי כבר הכניסה לחופה מהילה את שבעת ימי המשחה ולא ציריך בעיליה. בכנראה נתגנחו בנקודה זו, מה המצוחה עלייה תקנו שבעת ימי המשחה, לריבנו ירוחם לחייביו ולשפטם"כ בדעתו רשי' בעיליה, קרי פריה ורבייה.

אפשרו לסוברים שעיקר המצווה הוא הבעללה משום פריה-זורביה, אכתי קשיא קושיא אלימתא, הלא קיימת לנו (יבמות לד) אין אשה מתעברת בביאה ראשונה עי' בשמט'ק שהקשה כן על דברי התוס' בדף ז. ד"ה אמר) ובכל זאת חווינן לדוקא ביהזו שאייננה מסוגלת להוליד נקראת בעילת מצוה (ועי' בתורת האדם לדמבי"ן (חוצ' שול עמ' ריג') בעילת מצוה עשה של תורה היא כדתניה ובלבד כבודך פרט לחתן (ברכות טז).") אתמהה? נדמה כי קושיה זו הביאה את התופפותה דה. בעילת מצוה) כדי חידושם ד"קרי לה בעילת מצוה משום דכתיב כי בועליך עושיך ואמרינן (סנהדר' כב:) אין אשה כורחת ברית אלא למי שעושה אותה כל' על ידי כך מידבק בה ובאין לידי פרייה ורבייה ולהיכי קרי לה לבעללה ראשונה בעילת מצוה". למורת ששיתת התופפות בכל מקום שמקיימים מצות פריה-זורביה לדוקא בוגמר ביהזו כי אז הויא ביהראות להוליד (עתוס' פסחים פט, הgingva ב:), נגינין מא, ב"ב יג', מונחת חינוך מצוה א' ושווית הליקות אליהם החעה"ז סי' ד), המכבל מוקם לביאה הראשונה תפקיד מיוחד.

וiomתקו הדברים על-פי מה שכתב הגריינ'פ' ביאורו לסתמ"צ לרס"ג, מ"ע סט: "זהה שכותב רבינו הగאון ז"ל מקח כסף שטר וביאה בם באשה תריד, וכובנותו לבאר בזה דקדושין מצד עצמו ודיין אין בהן צד מצווה ולא משום זה הוא שבאה במניין העשין אלא משום דבר באשה תריד, שימושו בה להיות עמה להויליד בנימיך כדכתיב פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה ואמרין (יבמות סה:) וככשה כתיב, כלומר דקאי על האשה כדכתיב והוא ימשל בך והיינו לעניין מצוח פריה ורבייה וכמו שכתב המהרש"א בחדושי אגדות עיי"ש וכן הוא במדרש תנומוא השלם (פ' עליהם בקטטה כגון עיריות וכו' עדין עושים אותה בקטטה דיליכא כתובה דלא רמו בה חירגרא, משמע שלקוחין מצוחה דומיא דמילה), ועוד יש לדיק שאיסור העיריות הווא חלק בלתי נפרד מאותה מצוחה עצמה, ולכן יופיע בברכת ארוסין.

לקוחין ופריה ורבייה

ישנה מחלוקת במבנה המצוות בקשר לאישות. לרמב"ם בהל' אישות שלש מצוות הן:  
 א) לישא אשה בכתובה וקידושין; ב) לא לבעה بلا כתובה ובלא קידושין;  
 ו-ג) לפורת ולרבותמנה. וכן בספר המצוותמנה ל Kohanim ופריה ורבייה שתי מצוות  
 לחוד: מ"ע ריב מצוות פריה ורבייה שנאמר פרו ורבו, מ"ע ריג מצוות לקוחין  
 שנייה כי יקח איש אשה וגoga, ומיל"ת שנה לא לבא על אשה בלבד כתובה וקידושין.  
 וברא"ש כתובות ז ע"ב החלק על הרמב"ם וכותב כי לכך לא נתקונה ברכבת האירוסין  
 בלשון אקב"ז כיון שאינה ברכבת המצויה אלא ברכבת שבח, כי פריה ורבייה הינו  
 קיום המצויה ולא קדושיםין, ופירש כי יקח לשונו רשום ולא צווי.

בහעמק שאלת שאליתא קסה העלה שדעת השאלות כמו הרמב"ם ולא כהרא"ש, אולם במקור הברכה לאדרמ"ר מסקאליע מצוה א הראה שאין הכרה בדברין.

במאירי נקט בשיטת הרמב"ם ש"עיקר הברכה על כלל הנושאין שהיא מצוות עשה", וכן בריטוב"א כתב שקדושין מצויה באפי נפשה היא, וכן מבואר בר"ן. (במקרה ר' פ' האיש מקדש ד"ה מצויה בה יותר מבלולה דיקי מדברי הר"ן (וכ"כ במאירי) שסביר כרא"ש שהמצוות היא פריה ורביה ולא כרמב"ם שיש מצויה משומת לקוחין, ונעלם מעניין לבדוקו שהר"ן (וכן המאירי) כתובות כתוב מפורש כהרמב"ם). הרמב"ם לשיטתו פסק בהל' איסות פ"ג ה"ג: "כל המקדש אשה ציריך לברך קודם הקידושין כדי שمبرכין על כל המצוות ואח"כ מקדש ואם קידיש ולא בירך לא יברך אחר הקידושין שזו ברכה לבטלה מה שנעשה כבר נעשה". דבריו ברורים בחכמה שברכת ארוסין זו ברכת המצוות ככל ברכות המצוות, לא ברכת שבת, והמצוות היא הקידושין. מطبع הברכה, שהפליא את הראשונים, במיזוח מדויק לפה הרמב"ם שמזכירים בו הן הללו ("והבדילנו מן העניות ואסר לנו את האروسות") והן העשה ("ויתיר לנו את הנושאיות על ידי חופה וקידושין").\*

\* אגב, יש להביא ראייה לשיטת הרכוב'ם משבת קל. תניא רשב"ג אומר כל מצוה שקיבלו עליהם بشמה כבון מילה זו, עדים עשוין אותה בשמה וכל מצוה שקיבלו

## בימ דרכ

וישלח) וככשוה וככשה כתיב האיש כובש את האשה כו"\*. נמצינו למדים שחלק ממצוות פריה-זרביה הוא כיבוש וולדיו באשה. הבעילה הראשונה, הבעילה-עשיה אינה הקשר בלבד לקיום מצוות פריה ורבייה אלא אחד מממדיה של המצווה כמו שאמרו וככשוה-וככשה. (אלא שלרס"ג שיטה אחרת מהנזכר לעיל, לא שלקוחין ופריה ורבייה שתי מצוות לחוד (רמב"ם) ולא שפריה ורבייה לבדה מצווה ולא הלקוחין (רא"ש), אלא שלקוחין הן הם המצווה).

ב) בדף ד. תוד"ה אבל איפכא לא, כתבו שבמיתה אשתו ואין לו בנים, משומ פריה ורבייה אסור לישא עד אחר שלושים כיון שאין יכול לבועל חור שלושים, ובחותס' יבמות מג: יותר במפורש, "דלא מקיימת מצווה פריה-זרביה אלא בעילה", אבל הרמב"ם שפסק בפ"ז מהל' אבל ה"ה, "מי שמתה אשתו... לא קיים מצווה פריה ורבייה... הרי זה מותר לארשה ולכנוס מיד ואסור לו לבוא עליה עד שלושים יום", יש לומר שאול לשיטתו שיש מצווה בעצם מעשה הלקוחין אף שלא בא עליה, ועי' בב"ח יו"ד שצבר.

## חידושי סוגיות

שריד מطبع קדום של ברכת אירוסין בספר טובי  
(כתובות ז)

בין הספרים החיצוניים (bijouinti, "אפקריפה") מוטיבים הלקוחים מובהקים יש למצוא בספר טובי (או טובי<sup>1</sup>). לדברי החוקר ש. ציטטלאן, "מתוך הספר נוכל לומר בביטחון שנכתב עלי-ידי יהודי חרדי מאד שהציג את קיום ההלכה"<sup>2</sup>. וכבר עמדו על כך החוקרים שמשעי טובי בפרק א, פסוקים ור' מהמאים בפירושות את הלוותה תרומה ומעשרות<sup>3</sup>. لكن לפלא הוא שלא דלו פניה נוספת: בתפלת טוביה לפני בועלו את שרה (פרק ח, פס' ה-ט) נשרד מطبع קדום של ברכת האירוסין!<sup>4</sup>

## וינה נוסח התפילה:

"ברוך אתה ה' אלקי אבותינו וברוך שםך לעולמים, יברכו השמיים וכל בריותיך. אתה עשית אדם ותנתן לו עוז למשענת את חוה אשתו, וממה נולד ורעד בני אדם. אתה אמרת: לא טוב היה האדם לבדו alleen עשה לי עוז כנגדו. ועתה ה' לא לוננות לוקח אני את אחותי זאת כי אם באמת; צווה ה' כי ארוחם וכי אזקין עמה"<sup>5-6</sup>.

## בחלכה ישנים שלושה סוגים ברכות ליום החתונה:

- א) ברכת אירוסין;
- ב) ברכת חתנים;
- ג) ברכת בתולים.

מצד התוכן, דומה ביותר תפלה טובית לברכת החתנים. נעמץ זו לעומת זו:

\* כמו שכחוב באסתור "הנגם לככוש את המלכה עמי בבית וגוי" — דברי כותב הטורים.

"יודבר רעואל ית שרה ברתיה ויהב יתה לטוביה לאנמו אמר ליה סיב  
יתה כהלה אורייתא דמשה ודבר יתה לאבורה. וקרא רעואל לעדנה אתתיה  
לאיתאה ניריא למכתב עלייה כתובתא לברתיה ועבדת צו וכתבו כתובתא  
וחתמו יתה סהדין ואכלו ושתו".<sup>27</sup>

"זוקת רעואל את שרה בתו ויתן אותה לטוביה לאשה ויברכם ויאמר  
לידנה אשתו להביא אליו גלון אחד ויקتب עליו את הכתובת ויתהמ  
אותה בעדים ויאכלו וישתו וישמחו".<sup>28</sup>

נחלקו החוקרים מה טיבו של הניגן והזה.<sup>29</sup> גרש' חשבו לכתובה, אך ש.  
ציטילין<sup>30</sup> הוכיח מן העובדה שנכתב בידי אבי הכללה ולא החתן שאין זאת כתובה  
כיאם שטר-קידושין. (בנוסף לכך, ניסה ציטילין (ואבתריה צימרמן<sup>31</sup>) להוכיח  
מהעדר הכתובת בספרנו חובר לפניו ומנו של שמעון בן שטח, כמו שקבעו בבריתא  
(שבת יד): "שמעון בן שטח תיקן כתובה" — והרי זאת אהיזות-עינים! קודם כל,  
ידוע שטייעון על-סמך השמטה (argumentum ex silentio) הוא מן החלשים  
ביוור. שלא פרושה כתובה בסיפורת, איןו ראייה שלא היה נהוג. ובלשון זהה:  
"לא ראיינו אינו ראייה". שנית, אפילו נכלל שהטיעון הנ"ל הוא קritisטיון לקביעה  
את התאריך בכמה. ישנה שיטה שתכובת האש מהתורה. ואף מי שאומר שתכובת  
דרבנן, מודה שהינה תקינה עתיקה מאד. ואין פירוש הברייתא ששמעון בן שטח תיקן  
את הכתובת "יש מאין", אלא תיקן את התקנה, ככלומר הוסיף תקינה לחק הקיים.  
דברי פרשנדיות על אחר: "תיקן כתובה, שיתה כותב לה כל נכס אחראיין לכתובה  
לפי שהיא מivid לה כתובהה וכשהיה כועס עלייה אומר לה טלי כתובתיך וצאי,  
בכתובות בסוף האש שנפלו".<sup>32</sup>

אקווא שלא אהיה מן המתמייהין כשאציע שטוביה קידש את אשתו בבעילה?<sup>33</sup>  
 מבחינת העיתוי והתפקיד, מתאימה ברכמו ביותר. ואלה דברי הרמב"ן: "כל  
המצוות قولן מברך עליון עבר לעשיתן, כל גדול הוא, ובירושלמי בגדרא ברכות  
אמרו חז' מקידושין בבעילה, ונראה לי הטעם לפי, שאין ראוי לברך על המצוות  
אלא כשהיא מזומנת לפניו לעשותה ובאותה שעה הוא עם האשעה במתה ואין ראוי  
לברך ממשום יעלא יראה בר' ערות דבר' ולא הצריכו חכמים לבועל הוא בגדוד והיא  
בבגדוד ולהתכסות בשעת ברכה והוא טעם היירושלמי ומදלא אמר בגדרא דילן  
אלא חז' מן הטבילה לא סמכינן אגמרא דבני מערבא".<sup>34</sup> אם גניה שטוביה  
קידש בביאה, תתקבל ההנחה שברכת אירוסין. אולם מבחינת תוכן, הצעה  
זו היא אכזבה גמורה. וזה נושא ברכת אירוסין:

ברכת התנים<sup>35</sup>

ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם

שהכל ברא לכבודך.

(בא"י אמר"ה<sup>36</sup>) יוצר האדם.

(בא"ר אמר"ה) אשר יצר את האדם (בצלמו,  
בצלם דמותה הבנינו)

והתקין לו מבנו לבניין<sup>37</sup>

עדי עד (בא"י יוצר האדם).

(ושוש תשיש ותגל העקרה בקבוץ בניה  
لتוכה בשמחה, בא"י משמה ציון  
בבנייה).<sup>38</sup>

ש mach תשמח רעים האהובים כשםחך יצירך  
בגנ-עדן מקדם (בא"י) משמה חתן וכלה.  
(בא"י אמר"ה) אשר ברא ששון ושמחה,  
חתן וכלה, גילה, רבתה, דיצה, חדות, אהבה  
ואהווה ושלום ורשות (מהרה ה' אלקינו  
ישמע בערוי יהודה ובחוץות ירושלים קול  
ששון וקול שמחה קול חתן וקול כללה קול  
מצהלהות התנים מחופתם ונעריהם ממשחה  
גיגינתם<sup>39</sup>, בא"י) משמה חתן עם הכללה:

ואולם הלכה פטוקה, "ברכת התנים בעשרה"<sup>40</sup>, ואף כי "התנים מן המניין"<sup>41</sup>,  
אין בהדר כי אם טוביה ושרה אשתו, וחסרים כמה מן המניין. והעיקר, אין התנים  
مبرכלים ברכת התנים, רק הנאספים לכבודם: מה ש אין ברכת אירוסין וברכת  
בתולים שהחתן מברכו, ראה להלן).

בדבר ברכת אירוסין, מайдך, נחלקו ר' אחאי גאון (שאלת פ' חי"ש סי'  
טו) ור' שמואל הנגיד אם צריכה עשרה בברכת התנים או לא.<sup>42</sup> ברם, דא עקא,  
ברכת אירוסין נאמרת בסמוך למעשה הקידושין. מתי קידש טוביה את אשתו?

על-פני השטח ייראה שטקס הנישואין נגמר טרם נכנסו החדרה, שכן כתוב בפרק ז.  
פסוקים יג-יד:

## תפלת פוביה

ברוך אתה ה' אלקינו אבותינו  
וברווך שمر לעולמים

ויברכוך השמים וכל בריותיך  
אתה עשית אדם

וחתן לו עוז למשענת את חוה אשתו  
ומהם נולד ורע בני-אדם

אתה אמרת "לא טוב להיות האדם  
לבדו — עוזה לו עוזר לנגן"<sup>43</sup>  
(ועתה ה' לא לננות לוקח אני את  
אהותי זאת כי-אם באמת) צווה ה'  
כי אורותם וכי אוקין עמה:

## חידושים סוגיות

- (ספר הכמה, יושע בן אלעזר בן סירא", חול' ר. סמגנ', ברלין תרס"ז) פרק נא  
נמצא מעין אבטייפס של חפילת שמונה-עשרה (ועיין גם פלי"ז). על כן, ראה  
יוסוף היינמן, *Prayer in the Talmud*, ניו-יורק תשל"ג, עמ' 50, 40, 24, 60,  
66, 92, 229, 219, 234, 221, 229, 249 הע' 67.
- 5-8 המפריט החיצוניים, א. ש. הרטומ (תרגום מנוסח היווני). אגב, סכורים החוקרים כי  
אכן נכתב הספר לראשונה ארמית או עברית (או ערבית-ארמית), ראה צימרמן,  
הקדמה ונספחאים א' וב'. קטע טובי מכתבייד עברי ושפני כתמי ארמיים מתגלו בקמרואן.  
9 ע"פ כתובות ז'ית.
- 10 הסגנו את פתחות וחתימות הברכות בסוגרים כדי לא לשבור את רצף הרווחות.  
11 "חויה קרי לה בין עלי"ש וכו' את האצלע (בראשית ב") — רשיי כתובות שם.  
12 "לפי שאנו צריכים להעלות וכורן ירושלים על ראש שמחנות שנאמר (תהל' קלן)  
תדבק לשוני לחלי וגוי" (רשיי שם). טוביה, איפוא, שחי זמן רב לפני לפני חורבן  
בית שני, פטור מורה.  
13 ראה הערת הקוזמת.  
14 ע"י קדושים ו. עזרתי מהו גודתי מהו.  
15 כתובות זית. ועי' תרומה הדשן, פסחים וכתבים, סימן קמ', שבעה הדחק אפשר לוותר  
על מנין.  
16 ע"י ר' וא"ש ור' כתובות שם.  
17 מעשה טוביה בספר טוביה מהד' ניובאור.  
18 ספר טוביה במהד' ניובאור.  
19 אין קבועם כלום מנוסח מהדורות ניובאור אשר הבאנון למלעתה. כפי שכתבנו בהערה,  
אלו תרגומים מאוחרים מן היוננית או הלאטינית. בנוסף לכך, יש בהן נתיה לתרגם  
למושגים ההלכתיים המקובלים שלנו, ראה הע' 3.  
20 עמ' 149.  
21 עמ' 22.  
22 ע"י כתובות פב: ר"מ הל' אישות י, ז; משל"מ הל' גערה בתולה א, ג. וכן התוספתא  
כתובות רפ"ב: "בראשונה כתובתה כתובתה אצל אביה, היהת קלה בעיניו להוציאה,  
התקין שמעון בן שטח שתאה כתובתה אצל בעלה, וכותבת לה כל וגסין די איתאי לי  
אחראי ומערבען לכטובתך דא". וראה במבוא התלמוד למהר"ץ חיות סופ"ב את  
היחס בין "תיקון" ו"התקין".  
23 אפשר לומר שכבר קדמוני בזה צימרמן בהעתרו לפרק ח, פסוק ז — "לא לקחתי את  
אתותי לזרות כדים ביישרילבב": הרצחות כונתו והרוצחה של היבם. השווה את דברי  
אבא-ישראל ביבמות לט: "הכונס את יבמותו לשם נזוי, ולשות איזות, ולשות דבר אחר,  
כאלו פוגע בעורה, וקורוב אני בעיניו לחיות הולך מזור". ובתוספתא יבמות פ"ז  
בשינויו: "הבא על יבמותו לשם נזוי, לשם נכסים, רואין אותו כאלו פוגע בעורה וכ"ז".  
[ובכת"ג עופרот]: "אבא שאל אורם הבא על יבמותו לשם נזוי ולשות נכסים הרי זו  
בעילת גנות. ובירושלמי בימות א, א: אבא שאל אורם הכוнос אותה יבמותו לשם נזוי,  
או לשום דברים אחרים, הרי זה בעילת גנות" — ב.ב. את הפירוש בג"ל, בו עוצבה  
דמות טוביה ליבם, קיבל צימרמן מציטילין (שם עמ' זז; 82 הע' 12).  
כידוע היבם קונה את יבמותו קניין גמור בפיאה (ראה ר"מ הל' יבום וחיליצה א, א;  
ב, א'ב ובנ"כ שם).
- ולאמיתו של דבר, אין להגשים את זיקת היבום כאן, שהרי לכל הייתר לא מהיה  
זיקת שרה לטוביה אלימה מוקימת רות לטוביה (ראה רמב"ן בראשית לח, ח), גישואי  
בונו ורות אליבא דחו"ל לא היו מקרה חריג — אדרבה מהם נלמדו עיקרי דינים של  
ברכות כתובות (ראה כתובות ג. ומפרשים). אילו היה בונו נחשב ליבם גמור הקונה

## בימ' דרכ'

"ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וצונו על  
העירות"<sup>25</sup> ואסר לנו את האروسות והתיר לנו את הנשואות על-ידי חופה  
ולקידושן. ברוך אתה ה' מקדש<sup>26</sup> ישראל על-ידי חופה וקידושין<sup>27</sup>  
(כתובות ז':).

בשיטתו אחרת, הברכה השלישית שהוכרכנו למלחה, ברכת בתולים, מתחברת  
מאיד מככילה לחתילת טוביה: היא-היא שיחודה לבעלת מצוה. אבל האמת היא  
שנהגו לברכה אחר שמצוא בתולים, ולא לפני ביאה כבספרנו, ולשונה מורה על כך  
(ברוך אשר צג אגוז בוגן-עדן שמשונות העמיקים כל-ימשול זר במעין חותם על-כנן  
אלית אהבים ורע קדש שמרה בטורה حق לא הפהה ברוך הבוחר בורעו של אברהם").  
ומכל מקום, לא נמצא בתלמוד אלא הגאנונים תקנוה<sup>28</sup>.

### ביסוקים דברינו:

- א) לשון תפלה טוביה לפני בעילת-מצוה מזכירה את מטבח ברכת חתנים  
(שבע ברכות");  
ב) מבחינה פרוצדורלית אمنם, דומה ביותר לברכת אירוסין של המקדש  
בביאת

1 ראה פ. צימרמן, פרט טוביה (יוונית-אנגלית וביאור), ניו-יורק תש"יח, עמ' 63,  
132, 44

2 עיין ר. מרקום, *Law in the Apocrypha*, Proceedings Amer. Acad. for Jewish Research, ג, עמ' 147.

3 צימרמן, עמ' 154-152, 48. ובכל הקשור לנושאנו, ראה תולדות ההלכה, ח. צ'רנוביץ,  
ח"ד עמ' 394-400.

4 ולמרבה הפליאה שצימרמן בהכריו שפתחת ההפילה "ברוך אתה ה'" או פיניית  
topliloth ישראל" (עמ' 93, הע' 5) לא הסיק את מסקנתנו! שמא יתען הטוען שאין  
למודים הלכה מותפלת טוביה זו מכיוון שלא אמרה אלא בהדריכתו המיוחدة של רפאל  
המלך (המתהפס לבן אדם, "עוזיה") ולכן חריגה לגמרי — נדמה לי שאין לראות  
בכך ממש סתירה.

על רקע הכללי של הספרים החיצוניים (ובהשתיגות שאינם מקשה אחת), בבן-סירה

**"גר קטן מטבילין אותו על דעת בית-דין"**  
(כתובות יא).

"אמר רב הונא גר קטן מטבילין אותו על דעת בית-דין". פירוש<sup>24</sup>, אם אין לו אב ואמו הביאו להתגify. ועי' בשיטה מקובצת שהקשה אם אמו נתגירה עמו למאלי דעת בית-דין, דהא דהינן בגמרא לקמן הכא במאי עסקין בגר שנתגירו בינוי ובנותיו עמו דניהם להו במאי דעביד אבוחון, ומה לי אב או אם לענין זה הכל נמי נגררים הבנים אחר האם כמו אחר האב וכו', עד כאן לשונו.  
ועל דרך חידוד, יש לומר שבן אינו ממש אחורי אמו כמו אחורי אביו; דהאadroba כבר כתבו המפרשים (עי' בשטמ"ק) שמליה צער היא לו וסתמא לא ניחא ליה, אלא היכן שהאב עצמו מתגיר ועובד את סכין המילה למען יכנס תחת כנפי השכינה או זומך הבן דעתו על אביו וניחא ליה במאי דעביד אבוה, אבל אם שמתהדת בטבילה בלבד, לא זומך עליה כולי האי ולא ניחא ליה לימהל, ולכן מביעי דעת בית-דין.

ביבאה, כי אז לא היה החתן הטיפוסי. (ובין החוקרים האחוריים הועלתה הדעה שלא היה בוצע "יבם" כלל אלא "גואל" קרקעות). מעטה אין מקדים ליבם שאינו אח' המתplit ליהודה בבראשית לת', ואין למدين דבר מקודם מthan תורה, השוואת מעשה טובייה ושראה לפرشת יהודה וחמר העורר סליזה. ש"ר אמר הרבה ש. בלאין ב'-R.J.Q.R. כרך ס (ח"ל) עמ' 322-324, הזוכה בשתי ידים את פירושו של ציטילין.

- 14. חידוש הרמב"ן פסחים ז. הובא ב מגיד משנה הל' אישות ג, כג.
- 25. ברמב"ם שם הל' כד בשינוי: והבדילנו מן העratioת.
- 26. בוגה"ם שם: מקודש עמו ישראל.
- 27. הרמב"ם ממשית "על-ידי חופה וקידושין" (וראה בארכוה בר"ז). בעיטור (הובא בר"ז) חותם "על-ידי חופה וקידושין".
- 28. רא"ש כתובות שם.

## חידושים סוגיות

מיחו שוב אינם יכולים למחות<sup>2</sup>. והני מיili בקטן שכשיגדל תהיה לו יכולת ודעת למחות, משא"כ בנ"ד שהשותה אין לו ולא תהיה לו דעתה, ומילא חסר קבלת.

מלשון השו"ע (י"ד רסת, ז) אין להזכיר כמאן דעת המחבר, שפסק "בין קטן שגירו אביו בין שגירוחו ביתידין יכול למחות משיגדייל", ותו לא. ממה שלא הזכיר שמודיעין לו מתן שכון של מצות וענשו כشيخל, היה נראה לפחותות לדיק שאין דעתו כדעת התוספות המובאת בראשונים כתובות, אולם עדין ישנה דעת התוס' סנהדרין שאין צריך הودעת על מצות כי עצם העובדה שאינו מוחה בגודלו מילא נחשב לו לקבלה<sup>2\*</sup>, ובתל"י נודע אם אין המחבר בדעת זו ולא בעדעת הריטב"א שאין הקבלה לעיכובה כיון שאינו בר הודעתה.

בסעיף ג' (שם) פסק המחבר (תוספות יבמות מה: ורא"ש שם, ותוס' קדוושין סב: ד"ה גר) שקבלת המצאות מעכבות בגר<sup>3</sup>, אולם אין מזה ראה לגבי גר קטן, כי יתכן שסובר שקבלת מעכבות רק בגודל שהוא בר הודעתה, אבל לא בקטן שאינו בר הודעתה, וכדברי הריטב"א (אף שמהריטב"א משמע שאפילו בגודל אין זו לעיכובה).

ויש לפנות שאכן סבור המחבר לריטב"א שהיכן שהגר לאו בר הודעתה הוא איין קבלת המצאות מעכבות, ממה שפסק בסימנו רשות קרבי יהודאי גאון המובא בטוח, "עבד קטן או שוטה מטבילין אותו על דעת ביתידין"<sup>4\*</sup>. הררי ידוע שעם עבר בשעת טבילהו לשם עבדות חייב לקלב עליו עלן מצות (יבמות מה, ר"מ הל' ושוטה, ואין אלו יודעים להיכן נוטה דעתם, אם השוווה דינם לקטן או לא). חזית במנחת הינוך מצוה תקלב (דיני יפת תואר) שכתב: ונראה בהרשת ושוטה עשושה המעשים הללו ומטבילה ומותר בה דהיא גירותה ול"ש דלמא תמהה שלא אתיא לכלל דעת ולא מהני מחאתם והוי זכות והו"ל גירותה.

## גר שוטה

(כתובות יא.)

בטור סימן רסה (הלכות גרים): "ונרי קטן אם יש לו אב יכול לגירר אותו ואם אין לו אב ובא להתגיר ב"ד מגירין אותו שוכות הוא לו וזכה לאדם بلا דעתו... כתוב בעל הלכות הרש שוטה וקטן שבאו להתגיר אין מטבילין אותו מפני שאין כשרין להחנות עליהם אבל קטן אף-על-פי שאין בו דעת מלין אותו על-פי אבותיהם, ואני יודע למה פסק דלא כרב הונא דאמר (כתובות יא) קטן מטבילין אותו על דעת ביתידין, אף-על-גב דקאמר למא מסיע ליה ודווחה אותו, עיקר דברים לא נדחו". וכן נפסק להלכה בשו"ע רסת, ז: "עובד-כוכבים קטן אם יש לו אב יכול לגירר אותו ואם אין לו אב להתגיר או אמו מביאתו להתגיר ביתידין מגירין אותו שוכות הוא לו וזכה לאדם שלא בפינוי". הנה ברור שהטור והשו"ע פסקו נגד בה"ג שקטן מטבילין אותו על דעת ביתידין, אולם שבקו הרש ונדרמה שמקום הניח לו להתגדר בו:

א) כנראה שהמנג"ח בעדעה שאינו קבלת מצאות מעכבות בגירות, ולא מיתו של דבר מחלוקת הראשונים היא זו.<sup>5</sup>

הריטב"א כתובות יא. בסוגיא דגר קטן מטבילין אותו על דעת ביתידין, הקשה הא בעין שודיעחו קלות וחרומות, ותירץ דההוא למצואה ואינו לעכב והיכא דלאו בר הודעת הוא איינו מעכבות. מיהו בתוס' סנהדרין סח: סוד'יה קטן, כתבו: "ואף-על-גב דאמרין בכתובות (יא). הגדרלו יכולין למצואה הא אמרין דכשגדלו שעاه אחת ולא מיהו שוב אין יכולין למצואה דਮועל לו מילה וטבילה של קטנות שהיתה בגופם ואין חסרים אלא קבלת מצאות ומתחוך שגדלו ולא מיהו היינו קבלת". וכן מובא בשם מאירי ובריטב"א כתובות: "אינם גרים גמורים עד שמוציאים אותם מתן שכון וענשו של מצאות כشيخל, ומשגדלו והודיעום על מצאות אם לא

ב) מ"ש המנ"ח, "ויהי זכות". הכלל המוסכם הוא שדוקא בקטן גירות זכות היא, ואילו לנגדל שטעם טעם אישור וניחאה ליה בהפקירה, חוב היא (עי' כתובות יא). והיאך מדרמה המנ"ח חרותה ושוטה לקטנה?

נראהձדד שאין הגירות טוב להחרשת ושוטה שעדיין וכוננה להhog מגנג הפקר בחיה המין שלה אפילו לאחר הגירות כיון שבתורת חרותה או שוטה פטרורה מכל המצאות כלו. (וכען סברא זאת מצאתי בשו"ת נור הקודש (י"ד סימן כג, אות י): יש מקום לומר דכיוון דפרק הש"ס (כתובות יא). מיי קמ"ל וכו', ומשני מהו דתמייא עכו"ם בהפקירה ניחאה ליה וכו', הרי חזיתן דיש מקום לומר גם גבי קטן דבhfikeria ניחאה ליה ולכוארה קשה מאי מפтир הקטן הלא יכול גם אחריו הגירות

לנהוג באיסורים (שקטן יכול נבילות אין בית דין מצוין להפרישו) — ואם בשבייל הנדרות ולאחר בר, הרי יכול למחות, ואם אין כאן חוב, וא"כ היאך ס"ד דחוב הוא לו? ומתייך ואזיל המחבר שרב הונא לא ס"ל מ"ש רב יוסף, הגדיilo יכלין למחות, ובזה מסביר שיטת התוס' ב"ק כת' סוד"ה קטן וכן מ"ש הרמב"ן (הובא בר"ז פ"ק דכתובות) בדעת הר"י(פ)

ואפלו תימא, הויל וחרש ושוטה עודם מותרים לנוהג מהרג הפקר, אין לראות בגיןם משום חוב, מכל מקום איזו זכות הוא להם? בשלמא לגר רגיל נחשבת הגירות לזכות כי בה זוכה לחחי העולם הבא, כמ"ש (יבמות מ"ז) "מודיעין אותו מתן שכון של מצות, אומרים לו הוי יודע שהעולם הבאינו עשויל אלא לצדיקים וישראל כו", אבל חרש או שוטה שפטור מן המצוות, במה קינה עולמו? ואית' תימא, אם לא יוכל שכר בתור מצותה ועשה, יקבל כמו שאנו מצותה ועשה — וזה איננו, שהרי גם בגיןו היה אפשרי למצותה בתור שכוה, עי' ר"מ הל' מלכים י, ג, "בזננה שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה כדי לקבל שכר, אין מונעין אותו לעשotta כהלהטה". (חו"ז מעיסוק בתורה ושבת, עי' בהלכה הקודמת; ושמא בגין שבת נחשבת הגירות לשוטה לזכות, כשהורה עודנה רוחקה ונפלאת ממנו בשל אפסות שכלו.)

ומהלויקת החומר המתלמודי בידי הרמב"ם למחדיו שישנים פה שני דברים: א) קניין עולם הבא במצוות; ו-ב) קניינו בשם "ישראל". והזיהן שתי ההלכות בפרק יד מהלכות איסורי-ביבאה. בהלכה ג: "מודיעין אותו שכון של מצות, ומודיעין אותו שבעשיות מצות אלו זוכה לחחי העולם הבא, ושאין שום צדיק גמור אלא בעל החכמה שעשויה מצות אלו ווירען". ובהלכה ד: "ואומרים לו הוי יודע שהעולם הבא איינו צפון אלא לצדיקים והם ישראל". ומסתבר שעצם השם החדש "ישראל" זכות הוא לגר, בלי שום קשר והסתגלות לשויות מצות. וכמ"ש (סנהדר' רפ"י), כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא.

ובזה חשבתי לתרץ קושי אחד בಗמרא יבמות הנ"ל, כיצד ניתן לומר לגר שאין עולם הבא מיועד אלא לישראל, והלא "חסידי אומות העולם" שלהם חלק לעולם הבא? אולם לדברי הרמב"םathi שפיר, "שכל ישראל יש להם חלק לעולם הבא אף-על-פי שחתפאו", אבל דוקא חפידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא (ראה לשונו הטהור בפ"ג מהל' תשובה הל"ה), ומותנה חלום בחסידותם. וכן מדויקים דברי הרמב"ם בHAL' מלכים ח, י: "כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותו הריב"ז מחסידי אומה"ע, ויש לו חלק לעונה"ב".

אפס כי סוגיא מפורשת היא בפרק חרש (יבמות קיג): "שלא יהנו בה מנהג הפקר", ואית' שהשוטה עצמה אינה במצב לשמר עצמה, נוקטים אנו אמצעים לשמר

עליה, עיי"ש. הרי שהפסידה השוטה מנהג הפקר ונמצאת הגירות חוב לה, ולא דמייא למ"ש "גור הקודש" בקטן יכול נbilות אין בית דין מצוין להפרישו (והעיר אחד שעקורונית יש לדוחות סברת "גור הקודש", שכשהגירות בינוי מעיקרה ציפיה שהוגר ינוהג מנהג הפקר עצמו, הרי דומה לעכו"ם שבא לקבל ד"ת חוות מדבר אחד שאין מקבלין אותו (בכורות ל, ר"מ הל' אישור ב' יד, ח). ואליבא דאמת, אפילו הונגה"ק לא כתוב סברא זו אלא לדעת הר"י דלא ס"ל קרבי יוסף, אבל לדין דק"ייל כר"י, הגדיilo יכולם למחות, לא אסבירה).

ומכל-מקום יש לקיים דברי המנתה-חינוך ביפתח-תואר חרותה ושוטה — ולא מטעמיה. בטור יורה דעתה סימן רסו (הלו' עבדים) איתא: "כתב רב יהודה גאון עבד קטן או שוטה מטבילין אותו על-דעת בית-דין"<sup>3</sup>. (וכן להלכה בשו"ע י"ד רסו, ו) וככ"י (סימן רסו) הבהיר שאינו זה סותר למ"ש הטור בשם בה"ג<sup>4</sup> שחרש שוטה וקטן שבאו להtagייר אין מקבלין אותם, "דעבד שאבי דכון שרשות רבו עליו הרי הוא כגר קטן שמטבילין אותו על-פי אבותינו". וכן לעניינו, יש לומר אפילו חוב היה הגירות להורותה ושוטה (דעכו"ם בהפקודא ניזחא לה),odial, והידוש התורה הוא שיפתח-תואר נמסרה לרשות החיל הירושאי (ראה סנהדר' נט. והרי יפ"ת, התם משום דלאו בני כיבוש נינהו, ודבר אברהם סימן יא) ונגררת אחרת, דומה למ"ש (כתובות יא). "דניתא להו במאי דעבד אבותהון", ומטבילין אותה על דעת בית-דין.

ועוד יש לדמותם יחד מבחינה זו, שהן גירות לשם עבדות והן גירות לשם יפתח-תואר אין צרכיהם להיות בלב שלם, אפילו לאויסרים להטבילים בעלי-cars. עיין Tos' ע"ז נז: ד"ה עד שתחשק תורה ע"א מפיהם, "אומר ר"י דడוקא בעדים אמרינן עד שתחשק דע"ג שצרכיך להטבילים ולמולם מרצונם כו" (וכן דעת ר"ף, רמב"ם ושוו"ע, שלא כרשי"ו רומב"ז) מ"מ אימת רבו עליו ואין מתגיר בלב שלם כו", ועיין מרגליות הים סנהדר' נח: שאז הוי כגר שנתגיר על כrhoו, אך לפ"י שעבד רשות רבו עליו יכול להטבילו על כrhoו ותוועל לו להוציאו מכלל עכו"ם (יבמות מו):. וכן יפתח-תואר, אף לדברי הרמב"ם (והחינו בוגיגוד לרשי"י, רמב"ן עה"ת, ותורי"ד) דס"ל שאינו מגירה בע"כ, מ"מ אינה צריכה רצון גמור ולב שלם, ראה עינים למשפט קדושין כא-כב.

והטעם שמטבילים חרים ושוטים לשם עבדות ולשם יפ"ת, אף שחייב הוא להם (שהרי היפ"ת מפסידה מנהג זנות וחוי הפקר שהיתה רגילה להם, ועבד אף שימשיך לנוהג מנהג הפקר, העיקר — חירותו, הפשید, עתות, גיטין יג. ד"ה עבדא), כיוון שగירות גרוועת הון, ואם איןין בע"כ, גם איןין בלב שלם. אבל לגירות גמוועה

## ב'ם דרכ'

שצריכה להיות בלב שלם, אין נראה להקל לקבל חרש ושותה, דחוב הוא להם דקיע"ל עכ"ם בהפקירה ניחה ליה, ואין חיבור לאדם שלא בפניו.

ולסימא דמילתא, אין להכריע שמקבלים גור חרש ושותה ממה שבוטנו ונכנסו לברית בשעת מתן תורה, ומסתמא היו בינויהם כמה חרשים ושוטים (כעין דברי התוס' סנהדר' סח: על-אדות קטנים), מאחר ששנינו במקילתא יתרו: "ובכל העם רואים, מגיד שלא היו בהם סומין, ומניין שלא היו בהם אלמים שנאמר ויענו כל העם יתדו, ומניין שלא היו בהם חרשיין שנאמר ויאמרו וגוי נעשה ונשמען, ומניין שלא היו בהם חרניין שנאמר ויתיצבו תחתית הארץ, ומניין שלא היו בהם טפשים שנאמר אתה הרואת לדעתך".

ובכל זאת לא באתי אלא להעיר ולעורר.

## חידושי סוגיות

- (וביאור נחמד של שיטת הרמב"ם יימצא במשמעות משה הברוני, כתובות סימן יג.)  
משא"כ סעיף ג הוא לחשבו גור גמור.  
3\* ועי' כסוף משנה הל' עבדים ח, כ ולח"מ שם, אור שמה ואבן האזל שם, וצפנת פענה הל' איסור' יג, ו.
- 4 עי' בב"ח סימן רסן שם לדידין דקיע"ל כרב יוסף, "הגדילו יכולם למתות" (שלא כהרי"ר), גם עבר קטעו יכול למחות כשייגדל.
- 5 תשובה ר' יהודאי גאון נדפסה בשעריו צדק, ח"ג שער ו (הלו' עבדים) ת' מ, ובתשובה הגאנונים דפס ליק; ראה דורות הרשונוט לריא"ה, ברך ז, תקופת הגאנונים פט. מכל הלין משמע שרבי יהודאי גאון לא בא אלא לחודש שעבד שוטה וקטן מטבליין אותו על דעת בית דין בגין (כదאמר רב הונגן, כתובות יא.), ולפיכך מיותר לומר שגור שוטה מטבליין אותו ע"ד ב"ז.
- 6 נמצא בה"ג הלכות מליה. וכל זאת לדעה שמחבר הלכות גדולות הינו רב יהודאי גאון, אמנם לדעה שב"ג הוא ר' שמעון קירא, אין הכרה לתחום בו פסקי רב יהודאי גאון והבה"ג. ראה שם הגאנונים לריא"ה ח"א ערך רב יהודאי גאון, זה"ב ע' הלכות גדולות; ודורות הרשונוט לריא"ה חלווי, ברך ז, תקופת הגאנונים פרקים י"ב.

<sup>1</sup> וראה צפנת פענה הל' איסור' יג, ו שפירש שיטת הבה"ג (הלו' מילח) בחש"ו נפה מושום זה, "שאין כשרים להתנות עליהם, ר"ל קבלת המצוות והגידות". והעליה שבב"ג ורש"י כתובות יא. ויום פ"ה רע"א בשיטה אחת בגין דשיטת הרמב"ם (הלו' איסור' יב שם וגו' זו והלו' עבדים ח, כ) שקבלת המצוות לא מעכבת. וראה הערכה 3 למטה.

<sup>2</sup> אלא שיש לחלק ביניהם בפרט אחד, שהתוספות המובא בראשונים כתובות, חיביט לחדוש עול מצוות כדי שיחשב קבלה, ואילו לתוספות סנהדרין, עצם אמרהו, לא הודיע, השוב קבלה. ועי' באבן יעקב מסקין על מסכת היגיון, בשות' בת סוף סימן מה, שהאה מהלמת הרשונוט ביבמות מה: עבדיה וזרחה"א אטבלה לההיא נכricht לשם אתה כו', שלותם, ישנים וחוס' חד מקראי היהת קבלת מצוות מצד המתגירות, ואילו לש"ר נוגהה בדת ישראל עללה לה לקבלה וסתמה לשם, עי"ש.

<sup>2\*</sup> עיין בהערה הבאה שרשות דעת שאין מעכבת בגירות כי"ם קבלת מצוות התהווית עקרונית מצד המתגיר, וכך עולם דברי החtos' סנהדר' בקבנה אחד עם דבריהם שבת סת. 3 ויש להקשות מסעיך יב, "אם לא הודיעו שוכר מצוות עונשנו ומובל בפני בית דין הרי זה גור".

וממצאי חבל אחוריונים מחלקים בין קבלת המצוות בדרך כלל להודעת מצוות פרטית, שהודעת מצוות פרטיות אינה מעכבת, אבל עיקר הענין של קבלת מצוות מעכבת. וכי נתן לישב סתריות בדברי הרשונוט עצם. לדוגמא: חוס' יבמות מה, חוס' (המודבא בראשונים —) כתובות יא. וחותם קדושון סב: לבבדי תוס' שבת סח סוע"א (עיי"ג ריטב"א ונמק"י יבמות מו: וסבירה רבותא כו). עי' שות' חמץ שלמה, חוי"ד סמנים כתל, שות' אחיעזר ח"ג סימן כו, שות' שרדי אש"ב סימן קה, דבר משה רוזמןין (ירוש' תשל"ו) העורף על פרק החולץ, אותן כו, ואנציקלופדיית תלמודית ע' גרות, הע' 8.

ובשות' אגרות משה, חיו"ד סימן קנו כתוב, "קבלת מצוות בגין מעכבת כדיאחא בי"ז סימן רסה סעיף ג — ונור שמנוני לשם אישות בדיעד, איירוי שבשביל האישות קיבל עליו מצוות באמת".

ולענ"ד נראה לחבל שבסעיף יב אין העניין לחשבו גור גמור אלא לחושש לגירותו, כמו שכחוב בהמשך, "וחוששים לו עד שתתברר צדקתו". וזאת לשנון המחבר היא העתק מורה"ם הלו' איסור' יג, יידי"ן, אלא שם הלשון מפורשת יותר, "וחוששין להם לא דוחין אותן אחר שטבלו מכ"מ ולא מקריבין אותן עד שתראה אחריתם".

**"אי דמיין עלייכו ככשורה, לחיה!"**  
(כתבותה יי.)

"רב אוחז מרכיב לה אכפתיה ומרקך אמריו ליה רבנן אנן מהו למייעבד הכל אמר להו אי דמיין עלייכו ככשורה לחיה ואוי לא לא" (כתבותות יי.). ועיי"ע חוס' שבת יג. ועיי"ז. ורש"י קדושין פב רע"א ד"ה הכל לשם שמים. וזהו מקור פסק הרמב"ם רפכ"א מהל' איסורי ביאה שודוקא קירבה "דרך תאה" (ובבל' התשו"ע, "דרך חיבת") נארטה.

וידועה מחלוקת רמב"ם ורmb"ז בספר המצוות, שלרמב"ם בל תקרב הינו לאו دائוריתא (וכ"כ רבינו היל בפירשו לספרא) עליו לוקים, ולרmb"ז אינו אלא איסור דרבנן משות סייג. ולרmb"ם שהוא دائוריתא הרי חיבור ונישוק הם אביזורייהו דגלי-עריות שדינם ייחוג ואל יעבור (לכן פסק הב"י שאסור למשש את דופק אשתו נדה, כשיטת הר"ן פרק כל שעה ופרק אין מעמידין והגמוקי יוסף סוף' בן סורר ומורה שגם אביזורי שלש העבירות החמורות ביהרג ואל יעבור, עי' ש"ד יוז"ס טוס' קצתה, בית שמואל אהע"ז ריש סימנו ב, עוז מקודש ואוצר הפסיקים שם; אמןם לאמתתו של דבר, בדעת הרמב"ם עצמו לא מוכח כלל שסבירו מהאי סברא דהרי"ז והגמוקי דאביזורייהו ביהרג וא"י, עי' עבודת המלך פ"ה מותכלות יסודי התורה).

והנה תמהני היאך התקרבו המכמי ישראל בקרובות האמורויות לעיל, נהי שמצוות לא הוה חפצא דאיסורא כיון לדמיין עלייהו ככשורה וכו', אבל הלא איסור בל תקרב הדדי הוא, שגם הנשים הוותרו עליו כמפורט בתו"כ ובחינוך פרשת אחורי מצווה קפה), וממי יערוב להן? (איברא שקוושיתנו לאו קוושה לגבי הגمراה שלוי קדושינו כי שם מדובר בקטנה).

מוכרחנו לומר שבמקרים הללו הנשים היו סבירות לגمراו ולא סייעו במעשה כלל, ככשורה ממש. ולא מצינו לאו-שייש-בו-מעשה שייעבור עליו ולא מעשה אלא ניקף בלבד, ושם גזירת הכתוב היא כמו שכח רשי" (מכות כ:) "דشمגען לקרא הכى לא תקיפו לא תניחו להקיף דמניח לתקיף כמקית, אוי נמי מדפקה בלשון רביב

## נספח

משונתי בගירות שוטה משתי הבדיקות הנ"ל, קיבלת מצוות וחוכות, עליה בדעתו לאחkor בה אף מבחינת קרבנו הגר. הרי ידווע (כritisות ט., ר"מ רפ"ג מהל' איסור'ב) שగר נכנס לברית במילה, טבילה והרצאת קרבן. ובזמן הבית הקרבן מעכב (ואה ר"מ, גל' מחוסרי כפירה א, ב, "קרבנו עכבר להיות גור גמור ולהיות כל כשרין ישראלי", ועיי' צפנת פענחו הל' איסור'ב ומהדוח'ת דף לו). (מובא בצח' עה"ת ויקרא כג, כד), שוי"ת אבני נור יו"ד סימן שמגד' מדור' ח"ב סימן לט, שעריו טוהר ח"ז סימנו נה, קובץ חידושים שבסוף שטמ"ק פסחים לר"י גרשוני, אנטציקלופדיה תלמודית ערך "גיראות"). והואיל וקרבנו של גור עללה (כritisות שם, ר"מ הל' איסור'ב יג, ה והל' מהו"כ שם), ושוטה לא יכול להביא עללה שעולה צריכה דעת \* שנאמר לרצונו (ערכין כא. הביאו רשי"י סנהדר' מז. זובחים יב: וראה מרגלות הים סנהדר' שם), פשוט שבזמן הבית שוטה איבנו מתקבל כגוי. ובזמן זהה שאין קרבות והקרבן איננו מעכב, לא גרע משאר גרים שדים במילה וטבילה (ראה כritisות והל' איסור'ב שם). אולם לפי זאת יוצאה שוטה שנתגייר בזמננו ונתקבל בגור גמור ונזהה בכל כשרין ישראל והותר בקהל (ראה כritisות ח: גור כי Ка מייתי קרבן לכאשו רפשיה למיעיל בקהל, ותוס' וערול"ג שם), ונבנה בית-המקדש בימיו — שוב יידחא מקהל ה' כיון שלא יכול להביא קרבנו ואו יעכוב, וצריך עיון. (ולפי מה שכח האבני נור יו"ד סוף' שד"מ, כיון שהותר בקהל בזמן זהה הותר גם לכשיבנה בית המקדש).

\* בשעה הפרשה כשמואל (ערכין כא) ולא בעולא שם שצרכה בשעת כפירה (ער"מ הל' מעעה"ק יד, י). ואין לדמות גור שוטה למ"ש נדרים לה: אדם מביא קרבן על אשתו שוטה והחטם מיריר ביוולדת דהויא מחוסר כפירה כדאמר ר' יוחנן הכל צרכיין דעתו חז' מחוסרי כפירה (והבא בר"מ הל' מהו"כ א, ה) עיי"ש היטב בסוביא. וגר אינו מדי' מחוסרי כפירה השנויים ברפ"ב דכritisות כת"ק ולא כראב"י (ער"מ מחוסרי כפירה א, ב). ולחדיא כתוב הקרן אורה בנדרים שם דgar ונזיר בענין דעתו דוקא דלא אשכחן בהו קרא להא. וראיתי לערול"ג כritisות ב: בתוספ' ד"ה לאפוקי מדראכ"י שחיפש נפקותא לדינא בין ת"ק וראב"י, ולדברינו א"ש שלראכ"י שגר הוי מהר"כ אפשר להביא קרבן על גור שוטה וקטן. (ויה"ה נזיר קטן לראב"י, ועיי'

דכתיב לא תקיפו ממשע דעתך קא מוחר רחמנא ניקף ומליקף". (ואפלו בניקף כתוב הכסף משנה לදעת הרמב"ם ברפ"ב מהלי ע"ז שאינו עובר בלבד כיון שלא עבד מעשה כלל, עי"ש) וכיון שלא סייעו הנשים לא עברו בבל תקרב, אמנם עדין קשה היאך העמידו אותן חכמי הש"ס במחנן כות אשר הוא קרוב להיות מכשלה ? !

שאלת זו עלתה על רעיון בחולם של שחריר ועד היום פותר אין אותה.

### השער (סוטה מה :)

סוטה מה : תננו רבנן, שמיר שבו בנה שלמה את בית-המקדש שנאמר והבית בהבנותו אבן שלימה מסע ובנה הדברים ככתבן דברי רבי יהודה, אמר לו רבי נחמייה וכי אפשר לומר כן והלא כבר נאמר כל אלה אבני יקורת וגומר מגוררות במגירה אם כן מה תלמוד לומר לא נשמע בביתו בהבנותו שהיה מתקין מבוזע ומכו尼斯 מבפנים, אמר רבי נראין דברי רבי יהודה באבני מקדש ודברי רבי נחמייה באבני ביתו, ורבי נחמייה שmir למאי אתא מיבעי ליה לכדתנייא אבני הללו אין כותבין אותן בדיו משום שנאמר פתויח חותם ואין מסרטין עליהם באיזמל משום שנאמר במלואותם אלא כותב עליהם בדיו ומראה להן שmir מבוזע והן נקבעות מאליהם כתאות וו שנבקעת בימות ההמה ואינה חסירה כלום וכבקעה זו שנבקעת בימות הגשמיים ואינה חסירה כלום.

וברבמ"ם הלכות בית הבחירה א, ח פסק רבי נחמייה: "כשבונין ההיכל והעוזרה בונין באבנים גזילות ואמ לא מצאו אבני בונין לבנין ואינו מפצלין את אבני הבניין בהר הבית אלא מפצלין אותן ומסתמן אותן מבוזע ואחר כד מכניסין אותן לבניין שנאמר אבני גזילות אבני יקורת ליסד הבית אבני גזית, ואומר מוקבות וגרזן כל כלי ברזל לא נשמע בבית הבנותו".

ובכסף משנה Thema על רבינו למה הניח דברי רבי יהודה ופסק רבי נחמייה, מה גם נגד הכרעת רבי, והראת שסתם מכילתא סוף פרשת יתרו וכן הגמרא פ"ק דתמיד רבי נחמייה, מה עוד שפשוטו של מקרה מסויע לו (עי"ש ובמשנה למלך שהאריך בזה כדרכו בקדוש).

ובמנחת חינוך מצוה צה (ר"פ טרומה) אמר לישיב קושית זו שהר"ם סובר שבחרובן בית ראשון בטל השמיר (עי' משנה סוטה מה) ואיך היו בונים בית שני על-כן פוסק רבי נחמייה. ובזה יצא חוץ גdag שיטת התוספות בכל מקום (סוכה מט, גיטין סת, ע"ז כג; זבחים נד ד, חולין יח, עי"ע ר"ן וריטב"א קדושים לא) שהיא שמיר בבית שני. ואית עיקר הוכחת התוספות ממעשה דמא בן נתינה بشקו ממנה חכמים אבני לאפוד (קדושים לא, ע"ז כג;) ואבני אפוד צרכות שמיר

## בימ' דרכ'

אליבא דהילכתא לכולי עלמא בין לרבי יהודה בין לרבי נחמה — חשב המנ"ח לשחר בשמי אופנים. האחד, משחשmitt הרמב"ם דין זה שאבני אפוד טענות שmir (ראה משנה למלך הל' כל המקדש ט, ז), מוכח שסביר שאין זה מעכבר. והשני, השווה שיטתו לשיטת הרמב"ן (שםות כה, ז) שדוקא אבני חן טענות שmir שכותוב בהן "במלואתם", ולא אבני אפוד, עי"ש.

הגה טענותו שהרמב"ם יסבירו לא נזק אלא לבני חן ולא לבני אפוד, כמה גם נצבה, שהרי לעומת רשי"י (סוטה מ"ח רע"א) שפיריש, "אבנים הללו — שבאפוד וחושן", כתוב רבינו בפירוש המשניות: "ושmir נח השופר אבני ובו פתחו אורים ותומים והיה מצוי בזמנן מן הזומנים". (ובאבאות פרק ת, הוא שרצ' קען חוות האבניים הגדולות בעברו עליהם ובנו שלמה את בית המקדש". גם כי ניתן לומר שב"יד" חור בו מפיירוש המשניות, כיודע). אולם לא זכר שר מה שהעללו התוספות ע"ז כ"ד רע"א: "נראה דהאי מעשה דדמא בן נתינה לאו באבני שם היה אלא באבני החן ואף-על-גב דאמר בגمرا בקשו ממן אבניים לאפוד י"ל כיון שהחן מחובר לאפוד קרוי אפוד וכן משמע בירושלמי דפהה דמייתו האי עובדא דדמא בן נתינה גבי פעם זאת אבדה ישפה מבניין". ולכן מה הרUIL חכם בתקנותו שהרמב"ם קרמבי"ן סבור — מכל מקום מדבר במעשה דמא בן נתינה באבני החן? וכן מפורש ברמב"ם הלכות כל המקדש י, י, "עשו בבית שני אורים ותומים כו'" (עיין בקסף משנה שם).

ועיין מרכיבת המשנה הל' כל המקדש ט, ז שדו בזה בארוכת.

וזה עתה ראייתי במארירי קדושים לא. שיטתה חדשה: "למדת לפי דרך שאפ' אבני אפוד לא בטלו בבית שני אף-על-פי שבטלו אורים ותומים ואבני אפוד משום אורים ותומים נקבעו מכל מקום כל מה שהיה בידם לקיים קיימו וכן אף-על-פי שבטל השmir והשמיר היה בא לחוק את שמות בני ישראל על האבניים אפשר שלא היו אבני החן בבית שני (שאפילו אותו הראשונים, רשי"י וראב"ד וסייעם סבورو שהאוורים בטלו ממש, ולא קרמבי"ם שחדל כה שפעם הנבואי, לא עללה על ריעונים שייחסר אלא שם המפורש ולא האבניים עצמן, ראה מאמרנו "משפט האוירים"), ובאמרו שלא חקרו את שמות בני ישראל על האבניים (נגד חוספה מפורשת, מנתות פ"ז: אבני שם ואבני מלואים מעכביין זה את זה, כתוב שעל גביהם מעכביין זה את זה), מכל מקום מכאן סיוע לאוותם אחרים, מרכיבת המשנה ומנתת חינוך המסבירים את דעת הרמב"ם ששmir לא היה בבית שני.

ובדרך דרוש: נוגג שבעולם שחיקת השם גורמת לאבן חסרונו, הצורה פוחתת

## חידושי סוגיות

מהחומר, ונහירות האור שוברת את הכללי, ואילו באוריותותם, בדרך על-טבעת של שmir, בני הפקים "פתוחי חותם" ו"במלואתם" עשו בינםם שלום, "כתנהה שנבקעת בימות החמה ואינה חסירה כלום וכבקעה זו שנבקעת בימות הגשםים ואינה חסירה כלום". התאננה שהבשילה והגיעה לשיא פרינה אינה יודעת חסינו כי-אם מלאות ושלימות, וכן הבקעה שבא עדין יציאת-מן-הכח-אל-הפועל אינה סובלת התמעטות כלשה. ויש לנו מקום לומר (לשיטת הרמב"ם) שביטול השמי של אורים ותומים עולמים בד-בבד. בבית שני שלא פתחו את האורים ותומים וביטול אורים ותומים עולמים בד-בבד. אין רוח-ההקודש שורה אלא בתרומותה בשmir, לא היו מшибים ברוח הקודש. אין רוח-ההקודש שורה אלא בתרומותה ושלימות של צורה וחומר, וכשהחומר הצורה פיתה מצורת החומר אין האבניים מאירות ומתחמות.

נחשב מן התורה. עד כאן תורף דברי הרמב"ן. ייעוין שם, במפורשי ספר המצוות ובנו"כ הלי' אישות.

והנה מלבד אותה קושיה שתוクשתה לרמב"ם בחיו, למה להפלות בין פידושי שטר לקידושי כסף ושוגיהם דרשות חז"ל, קשה למה הביא הרמב"ם דרשה זו "קיתה קיתה משדה עפרון" ושבק הדרשת האחרת שנזכרה בדברי חז"ל (קדושין ג':) "ויצאה חنم אין כסף (שםות כא) אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר ומנו אב", ובגמרה (שם ד:) מצריכין הנני תרי קראי דהינו כי יכח וקרא ודיעצאה חنم אין כסף (עי' ריב"פ ור"ז רפ"ק דקדושים?)?

ולמרבת הפלא הם דברי הרמב"ם בספר המצוות, מצוה ריג: "היא שצונו לבועל בקדושיםין ולתת דבר ביד האשה או בשטר או בביאה, וזה היא מצוות קדושית, והרמו עליו כי יכח איש אשה ובעלה וגנו, הורה שהוא יקנה בביאת, ואמרו ויצאה והיתה, כי כמו שהחוצהה בשטר אף ההויה בשטר, וכמו כן למדנו שהיא נקנית בכספי מאמרו באמה העבריה אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר ומנו אב. אבל קדושין דאוריתא אמנים הם מבוארם שהם בביאה כמו שהתבאר במקומות מכתובות וקדושיםין ונדה. וכבר התבארה מצוה זו בשלמות במסכת קדושיםין, ובבאור אמרו (קדושיםין ט:) קדושי ביאה שהם דאוריתא". מבואר בדבריו שאיל קדושי ביאה מן התורה שנאמר "ובעלתה", כשקידושי כסף ושטר מדברי סופרים, ובמקומם "קיתה קיתה משדה עפרון" הביא דרשת "ויצאה חنم אין כסף, אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחרכו". (ואהורי הלך החיבור במצוות תקלט) \*. כאן אין אבל על הගיון בדבר שגם קדושי כסף וגם קדושי שטר נחשו בדרכי סופרים, להקשוט על הנטה רשות דרשת זו ולא האחורה, יש לתמוהות כדעתיל, "מאי אולמית האי מהאי?" וסתירות רבו כמו רבו.

מסתברא דמתיצה הדא בחברתו. כשרצה הולבבם לנוקוט בשיטתה שגם קדושי שטר מדברי סופרים היה חייב להוכיח את זה בدرשת "ויצאה חنم אין כסף", וכשאוות לומר שרק קדושי כסף מדברי סופרים ולא קדושי שטר, שימושה כהצדקה לזה דרשת "קיתה קיתה".

כל ביד הרמב"ם, "אין למדים דבר מקודם מתן תורה" (ירושלמי מועד קטן פ"ג ה"ה). פרק גיד הגשה כתוב: "ושם לבך על העקר הגדול הכלל במשנה הזאת והוא מה שאמר מסיני נאמר לפyi שאתת הראית לצתת של מה שאנו מרחיקים או עושים היום אין אנו עושין אלא במצבות הקדוש-ברוך-הוא על-ידי משה רבינו עליו השלום לא שהקדוש-ברוך-הוא אמר זה לנביאים שלפנינו כגן זה שאנו ייעוין בדורות הראשונים לר"א הלו, חד דף רע, ושם פרקים טויח (די' רביעי) כי הגדיל לעשota בסוגיה זו.

### "קיתה קיתה משדה עפרון" (קדושיםין ב.)

כתב הרמב"ם בפ"א מהלכות אישות הל"ב: "ובאחד משלשה דברים אלו האשה נקנית, בכיסף, או בשטר, או בביאה, בכיאת ובשטר מהתורה, ובכיסף מדברי סופרים". וכן בפ"ג שם הלכה כ: "המקdash בביאה הרי אלו קידושי תורה, וכן מתקדשת בשטר מן התורה, כשם שגורם ומגרש שנאמר וכותב לה ספר קריתות כך גם מר ומיניהם, אבל הכספי מדברי סופרים שנאמר כי יכח איש אשה ואמרו חכמים לקותים אלו יהיו בכיסף שנאמר נתתי כסף השדה קח ממני". ובהשגת הראב"ד שם נאמר: "אין פרצה גודלה מזו פירוש משובש ששמו בתינה דקדש בכספא הוא שהטעתו בויה ועם כל זה לא היה לו לטעות ולא היה לו לכתוב". ודברי הראב"ד עולים בקנה אחד עם פירוש רשי"י לכתחנות ג. "שמעתי כל רבותי מפרשין דקדיש בכספא דקידושי דרבנן ניבחו ואיל אפשר לומר כן, חדא, דגוזרת שווה היא קיתה משדה עפרון (קדושיםין ב.) וכל הלמד מגוזרת שווה כמו שתוב ממורש הוא לכל דבר, ועוד, אי דרבנן ניבחו היאד סוקלין על ידו ומביין חולין לעזרה על שוגנן כו'".

בהשגות הרמב"ן לשרש השני מספר המצוות הוסברה שיטת הרמב"ם שכלי שאין מפורש במקרא אלא נלמד באחת משלש-שרה מדות שהתורה נדרשת בהן איננו נחשב במנין המצוות וקוראו הרב דברי סופרים (השוויה רפ"ב מהל' אבל ובכספי משנה שם). אלא לא עקא, אם כן הדבר, גם קדושי שטר אינם מפורשים בכחוב אלא נלמדו מהיקש, "אמר קרא ויצאה והיתה (דברים כד) מקיש היה לייצאה, מה יציאת בשטר אף היה נמי בשטר" (קדושיםין ח.). ולמה קראם רבינו קידושי שטר יחשבו מדברי סופרים, אלא מה יעשה ומצא גمرا מפורשת קדושיםין ט: "אמר רבבי משכחת לה כגון קדישה בשטר הואיל וגומר ומוציא גומר ומנכיס", ואף זו אחד הכללים שם לו למורה-דריך, שבמקום שהצביעו חז"ל על דבר בפירוש שהוא מן התורה, אפילו אינו מופיע בכתב אלא נדרש באחת המדות, הרי הוא

אוכליין אבר מן החי איינו מפני שהקדוש-ברוך-הוא אסור לנח אלא לפי שימושו אבר מן החי במה שצוה בסיני שיטקיים אישור אבר מן החי וכמו כן אין אנו מלין מפני שאבריהם אבינו עליו השלום מל' עצמו ואנשי ביתו אלא מפני שהקדוש-ברוך-הוא צות אותנו עלי-ידי משה רבינו שנמל כמו של אברהם אבינו עליו השלום וכן גיד הנשה אין אנו הולכים אחר אישור יעקב אבינו אלא מצות משה רבינו עליו השלום כי". וזו לשונו בראש הלכות אבל: "וזאין אבילהות מן התורה אלא ביום ראשון בלבד שהוא יום המיתה ויום הקבורה, אבל אשר השבעה איןו דין תורה, אף-על-פי שנאמר בתורה ויעש לאביו אבל שבעת ימים ניתנה תורה ומתהדרשה להכה כו'".

נחוור לעניינה. בקדושים כספ' ישום "תרתי לריעותא": א) שאינם מפורשים בכתב כמו קדושי ביהה שנאמר "ובבעל"ה" אלא נלמדו בגזירה שווה, וב) שדה עפרון קודם מתן תורה, ואין למדים דבר מקודם מתן תורה" (אולם עי בתורת נביים למהר"ץ חיות, תורה אבות, "וain למדין דבר מקודם מ"ת", בכל ספרי מהר"ץ חיות, כרך א, עמ' ע). מה שאינו כן בקדושי שטר "חדא לריעותא" שמדרשה הם. ולכן בספר המצוות שהשווה קדושי שטר לקדושי כספ' להיוותם דברי סופרים הביא דרשת "ויצאה חנן אין כספ' שלא גרעה מדרשת" "ויצאה והיתה" הנאמרת בשטר, ובhalbות אישות שהעדיף קדושי שטר מקודמי כספ', שאלו מן התורה ואלו מדברי סופרים, הביא דרשת "קייח קייח משדה עפרון" הגראעה מדרשת "ויצאה והיתה" כיון שודה עפרון קודם מתן תורה הוא.

## מלך קטן ומצוות כתיבת ספר-תורה (סנהדרין כא:)

במלכים ב יא, יב מסופר שבתקופת המלכת יהואש, נתן עליו יהודע הכהן את הנזיר ואת העדות. ופירש"ג, ספר התורה כמ"ש והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו (דברים ז, יט). ומלב"ם כתוב: "ובאמת כפי הדין היה צריך שיכתבו לעצמו ספר-תורה אחר שלם, רק לפי שעיה נתנו עליו, ובפרט שיש לחקור אם יוצא אה-רכך בפפרי תורה שצוה לכתחוויה קטן". ומקום הניח לנו הגאון להתגדר בו. מפוסמים דברי הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה ו, ג: "אכל כתית מצה והוא נכפה בעת שתו וואה-רכך נחרפא חייב לאכול אחר שנתרפא, לפי שאותה אכילה היהתה בשעה שהיתה פטור מכל המצוות". וכבראה לזה התכוון המלב"ם.\*

אולם אני חמה עליו מנגנון שתליי בגדיות, הרי בנסיבות תלוי בנסיבות, שהחוב על המלך לכתחוויה ספר-תורה ויהואש הינו מלך — הגם שהוא בן שבע שנים (וער"מ הל' מלכים א, ז).

אלא שידועה קושית השאגת אריה בסימנו לה' לה' למה לרבב"ם (בספר המצוות מ"ע ייח וכן החינוך מצוה תרגיג) פטורות נשים ממצוות כתיבת ספר תורה, עי' שוח'ת בית הלווי ח"א סימן ו סק"ג (ולפנינו בשאג"א ואחריו במג"ח) שתירץ מכיוון שפסולה לכתחוו ספר-תורה כמ"ש גיטין מה: "ספר-תורה תפליין ומוזות שכתבן מין עכום" ועבד אשה וקטן כותי וישראל מומר, פסולין", בלתי-אפשרי שתצטווה בכתיבה ספר-תורה. וכן לענייננו, מכיוון שספר-תורה שכתבו קטן פסול, לא יתכן שנאמרה למלך קטן מצות כתיבת ספר-תורה. והדרן לדין הרמב"ם חנ"ל גבי מצה. כנלעפנ"ז.

\* שוח'ר בשוח'ת היכל צמח (הופנברג) סימן גו שעסק בדיון פרדיאן הבן אם פודה עצמו כשהוא קטן, בבקיאות נפלאה, עי"ש.

נדיבת לאיסלם בנקותו אותו מחשש עבודה זורה<sup>9</sup>, ואולם על הנצרות הרץ משפט שליליה<sup>10</sup>. הרמ"א, בהתבסטו על שיטת התוספות הפוריה בש"ס<sup>11</sup> הבהיר שאמונה-שיתוף, זאת אומרת, שיתוף אלוק עם מלאך או צדיק, מותרת לגוי. (פענוח זה לדברי הרמ"א מפוקפק מאד<sup>12</sup>, אבל יהיה איך שלא היה, כך הווים הדברים בשלחו ערור, המחבר פוסק לחומרה והרמ"א לkolao). לדעת מחברנו זכות גרות-תוושב תושט לא לישמעאים, אמוני היחוד, בלבד כי אם להקל מאמיini השילוש<sup>13</sup>? לפי דבריו הדרך לצערי המשיח הרבה יותר כבושא מאשר פילגנו עד כה.

בישראל והאנושות מצוות בניינה, על דעתך רבותנו המחוקקות נרשמו באופן שיטתי, והבעיתיות ההלכתית טיפול טיפול של ממש, אם כי בתכילת הקיצור (כנראה להרשות להמון לעקב אחריו). נעיין נא בא-ישראל נקודות יתענו בזו ה תלמידים:

### עבודה זורה

aphaelו לרמ"א<sup>14</sup> שבנינ'ה אינם מוחרים על אמונה-שיתוף, קרי נזרות, וועלוי הסחمر מחברנו כראי מוצק<sup>15</sup>, לא גתר לכך מאמינים כזאת לשבת בניינו בארץ שנאמר "לא ישבו בארץ"<sup>16</sup> והרי הטעם הוא "פֶן יִחְטַאוּ אֹתָךְ לֵי"<sup>17</sup>. מכאן שגרית-תוושב (בניגוד לסתם בנ'גה) יחויב להאמין באמון אלוק המקובל על מערכת החוקים שלנו<sup>18</sup>.

דבוקות המחבר לשיטת חכמי אשכנז גבי אמונה-שיתוף מעוגנת הימב בהשkpותיו הכלליות על ישראל והעמים, אשר מקוון בחכמת הגנשתה. לפי רא"ב, תורה משה קורתה את האדם לאיז-סוף ולאמת היחידה, הפשטה, המוחלה והעליאת, שעיה וחזי אנן". אגש אל מלאכה יותר מצומצמה: גרא-תשב בנטות בז-אמוזג.

נכונות לראות בעין טוביה את דתו שכנינו הנוצרים והמוסלמים, איננה באה אלינו כהפתעה. כבר נאמרו הדברים בכורוי<sup>19</sup> ובשנו בהלכות מלכים<sup>20</sup>. ובכל זאת הרב בז-אמוזג מפתח אותנו. שעיה שירה"ל ורmb"ם משקפים על הנזרות והאיסלם צורות קמאיות, טרומיות, התחתיות, בלתי-משוכלוות של דת נוארה אליה תזכה האנושות לימות המשיח, בהינתן "מטי ולא מטי" (מגייע ואינו מגיע), רואת אותן מהברנו, ברוח סובבות בלתי-נוןדעת<sup>21</sup>, כתויפות כמעט-מושגמות, כמעט-משוכלוות של אמונה אלוק, החופפות את נתוני גרות-תוושב — מטי ומטי! מפתחינו המחבר גם מפני אחרת (אמנם לה מקדים בתולדות הפוסקים). המחבר, רב ספרדי מובהק, מפורסם מרוקאי, מתקרב מאד בהשkpותיו אל מקורות הคำי אשכנז, יצא בעקבות בעלי התוספות ונוטש את פסקו של רבינו משה בן מימון. הרmb"ם הושיט יד

### גר תושב בהגות רבי אליהו בן-אמוזג (סנהדרי נויס)

רבות שמענו בזמן האחרון על "גר תושב", על יהס המדינה אליו, על אפשרות התקבלתו בימינו (הרוי הדבר שנווי בחלוקת רmb"ם וראב"ד סופ"י מהל' ע"ז ופי"ד מהל' איסו"ב<sup>22</sup>), ועל זכויותיו וחובותיו לאור ההלכה. דוקא בשוב ישראל לארצו ולשרש-גשומו מחלת מפעמת בכלו הגדולה לכל האנושות. ולמרות מרבית הגישושים, הניסויים והמסות שהועלו על הכתב ולפעמים על במת הצבור, למורת כל הקשרנות ההלכתית והמחקרים שנרתמו, טרם זכינו בדורנו למאז מחושב שיקיף את הנושא מכלול השלכותיו, לשיטה שלימה אשר מצאה את הצד המשעי ואת צד הרעיון של הבעה אחת. ואילו לפני לפני מאות שנה בערך הופיע חיבור כזה, ישראל והאנושות לרבי אליהו בן-אמוזג.

אין רצוני כתעת לבקר את מרחב תורתו. הספר, נכתב בצרפתית (בשם Israël et l'Humanité) ונתרגם לעברית, פורסם בסידרת "ספריית יעקב מכאל"

שע"י מוסד הרב קוק, והינו מונח בקרן-אורה לקהיל קוראינו. אף אין רצוני להציג ולסוג, בדרך המבקרים, את אופי המחבר. רבה של ליוורנו, עתיר נכסיו הרוח, מסובב הלהקה, קבלה ופילוסופיה, ומגון כקשת, מדובר אלינו מפי כתבו. "ניתי ספר כחוי אנן". אגש אל מלאכה יותר מצומצמה: גרא-תשב בנטות בז-אמוזג.

"מצואה זו מיחודת אלינו דוקא מה שאין כן בנ'גה אינם מוחרים על השיתוף... וכבר הקשה הרמ"ז פרשת האזינו בפסק שאר חלק ה' וגוי לכל העמים (דברים ד, יט) למה לא מנעם מוה ותירץ بما שכטב שם הוויה דעתה היבנו לררבנן הם שביעים השרים... וכל נפשות העובי כוכבים ומולות מושפעות ממש ומושרשות שם... ולכן הם חייבים להאמין בברוא יתברך אבל השפע הבא להם הוא מבחינת האחוריים שהוא נשמת

חוושב מוזהר על השבת שמחיל את השבת כעובד לוכבים". התוס' השיבו עליו שכונת הגمرا לא עשו מלאכה לצורך ישראל כדוגמת "בן אמתך" ולא לגר-תוושב העושה לצורך עצמו.

קשה להבין כיצד יש פה הריגל לדבר מצוה ולא לדבר עבירה, ומהנה נפשך: אם מתחווון המחבר לגר-תוושב שקיבל עליו באופן رسمي את שמירת שבת מצוות בניינית, הרי ראוי לשליטות רשיי במדה ושבות ביום השביעי<sup>50</sup>, ואילו לחדר דת משלו כמו הנוצרים השובטים ביום ראשון והישמעאלים השובטים ביום שני, אסור<sup>51</sup>. ואט כוונתו לבן-נת, הרי כל זמן שלא קיבל עליו בפני בית-דין מוסמך בחו-יבשרים מחיבור-יעוז של מקור אין-סוף הם עולמים — נחלת ישראל לעד<sup>52</sup>. העראה זאת כמו הקודמת ברוחה של מזigung הנגלה והנסתר הנושבת בעלי הספר.

### תלמוד תורה

בחלק ג פרק ב של ישראל והאנושות מובאת כראיה לפתיחות ולאוניברסליות הישראלית העובדה שעלי-פי מסורת חז"ל נצטו לכתוב את התורה על האבותים בשבעים לשנות<sup>53</sup>. וממשיך: "יש להבדיל בקדונות בין החלק החוקי — המורשה הבלתי-תאפשרה של קהילת יעקב — לבין החלק ההיסטורי והתיאולוגי, שהוא נחלת האנושות כולה. ישנים דברים בתורה כגון סיפור הריבאה ויציאת מצרים, מעשי האבות, תולדות ישראל במדבר, שלא רק מותה, אלא חיוב למדם לכל אדם. הכל כפופים לחוקת בניינית וחיבטים לדעת אחותה ה', מעשי הושגתה, השכר והעונש אחרים חלק בהן והילך מביאן הכתוב בקצרה ובסתיגות, בהנחיתו ידיעתן המפורטת, באמצעות המסורת, לישראל בלבד"<sup>54</sup>.

בנושא זה של תלמוד תורה לגויים דשו רביהם<sup>55</sup>. אסתפק בתשובה רמב"ם השופכת אוור חדש על יחס הרמב"ם לשתי הדות השכנות ותורמת לאיזו תדמית השקפותיו, ושהיתה מרווה את בני-אמווג נחת לו הכירה:

**שאללה:** אמר ר' יוחנן (סנהדר' גט). גוי שעסק בתורה חייב מיתה, האם זה הילכת וחיביב כל בר ישראל להימנע מלמדיו דבר מן המצוות חז' משבע מצוות או להעמידו עליהן, או לא?

המשמעותם שליהם ולהיות שם שמשמעותם נשומות לכך מוחרים להיכנע להם, עד פאן לשונו, וענין בנסיבותיהם להם הוא הנקרא שיתוף<sup>56</sup>.

### קדושת השם

בעמ' 224-225 הullet המחבר מתוך המקורות<sup>57</sup> שבנירנזה אינם מצוים על קדושת השם. ויומתך הדבר מה שכתוב בתניא<sup>58</sup> שתכונת מסירות-נפש על קדושת השם היא כוח המיחד לנשות ישראל. רשיי אהבתה ה' עדי כדי מאום בחו-יבשרים מחיבור-יעוז של מקור אין-סוף הם עולמים — נחלת ישראל לעד<sup>59</sup>. העראה זאת כמו הקודמת ברוחה של מזigung הנגלה והנסתר הנושבת בעלי הספר.

### פריה ורבייה

רא"ב מרמו<sup>60</sup> לשיטה המחייבת בניינח בפריה ורבייה, בלי לנוקוב בשמות. אכן מתייחסת השיטה לשאלות<sup>61</sup> ולספר הקנה (נגד סוגיה מפורשת סנהדר' גט): לפיה זה יש להוציא את מנוגה הנזירות של הקתולים משום עון חמור של ביטול פריה-ירוביה. אלא שיש להזכיר, לפי הסכמה הפוסקים<sup>62</sup> שיש עוני לבניינה להיות בקי בשבע מצוחיו (כמו שאשרה לומדת דיניה<sup>63</sup> וכן עבד<sup>64</sup>) כאמור חז"ל "אפילו עובד כוכבים ועוסק בתורה הרי הוא כהן גדול"<sup>65</sup>, אם לא יתרכן באומות "מי שחשקה נפשו בתורה תמיד ושוגה בה כבן עזאי ודבק בה כל ימי ולא גשא אשח", או "אין בידו עון"<sup>66</sup>. ואין לטען ששונה המצב בישראל כיון שנצטווה על תלמוד תורה והעסק במצוות פטור מן המצוות, שהרי כבר דיקקו המפרשים בלשון הרבים"ם שלא כתוב "פטור" גבי בן עזאי כאשר כתוב בהלכה הקודמת אלא שינוי ועיקם "אין בידו עון", ממשע שפטור אין<sup>67</sup>. אם כן לא גרע בזה בזנת, ולא באתי אלא להעיר<sup>68</sup>.

### שבת

רב בני-אמווג רואת בשביתת הגויים يوم שבבזע משום מוביל או הכוונה לשיטת רובותינו המחייבת גר-תוושב לשמורת שבת. בכלויות ט: מופיעה בריתתא: "גר תושב מותר לעשות מלאכה בשבת לעצמו כישראל בחולו של מועד (פירש"י "בדבר האבד"), ר"ע אומר כישראל ביום טוב (רש"י, "אוכל נפש"), ר' יוסי אומר גר תושב עושה בשבת לעצמו כישראל בחולו". רש"י יבמות מה: כתוב ש"גר

## חידושים סוגיota

## מילה

מזכיר ר'א"ב<sup>40</sup> שיטה המזוהה גראתושב במילה, ומציין למשנה למלך היל' מלכים י. ואלה דבריו שם: "בזמן שידינו תקיפה אנו כופין אותו גם למול גראתושב שהוזכר בתורה הינו של וקבל שבע מצוות. ומאי דאמרין גראתושב הינו שכב עלי שבע מצוות ולא אמר שמונה מצוות עם מילה הינו מצוות משם דוקומ-זועשה לא חשיב. ועוד דמילה הייב למול תיקף מיד וכבר קיים המצווה ושוב אין עליו חיוב עוד ומאי דאמרני בעבודה זרה (פד) איזהו גראתושב כל שקבל עליו שבע מצוות שקבעו עליהם בניו של קבלה שחייבים עליהם כל יום ויום שלא לעבור עליהם אבל גבי מילה לא שייך קבלה שחייב כיון שלא אין עליו עוד שוב חיוב". היו אמנים גדולי עולם שהבינו שהמשנה למלך סובר ש"ית נימול, אבל המעין היטב בהקשר דבריו יראה שהקטע הנ"ל נכתב בניתה ריטורית.<sup>41</sup>

ברם האמת אגיד ולא אכחיד, פה ושם בדברי חז"ל ישנים רמזים למלת גראתושב, אשיתה וירוחה לי. איתא במדרשים<sup>42</sup> שיטוף כפה את המצרים למול, ולא העלו המפרשים ארוכה מה זאת ועל מה זאת. ונראה שהיתה קשורה ל渴בת גרות-תושב.

שנית, עיין ע"ז סת. "זה אמר הרבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן, גראתושב שעברו עליו שנים-עשר חודש ולא מל הרי הוא כמי שבעובדיו כוכבים ה苍ם כגון שקיבלו עליו למול ולא מל". יש לחזור באיזו מילה מדובר, מילה סתם או מילה לשם גרות-צדקה, לפי הסגנון ניתן להשותו למה שכתו בעכבר, "הלויק עבד מן העובדי כוכבים ולא רצתה למול מגלגל עמו עד שנים-עשר חודש, לא מל, חזור ומכורו לעבד כוכבים"<sup>43</sup>, ואם כן הכוונה למילה לשם יהדות. ובאמת כך משמע מדרשי הרמב"ם: "משה רבינו לא הנחיל התורה והמצוות אלא לישראל כו' ולכל הרוצח להtaggir משאר האומות כו' אבל מי שלא רצתה אין כופין אותו לקבל תורה ומצוות, וכן צות משה ובניו מפני הגבורה לכוף את כל באין העלים לקבל מצוות שנצטו בני נח וכל מי שלא קיבל יחרג, והמתקבלים הוא תנקרא גראתושב כו' וכל המקבל עליו למול ועbero שנים-עשר חדש ולא מל הרי זה כמו האומות"<sup>44</sup>, ר'ל שחזור לגנותו כמו שהעבד חזור להיות סתם גראתושב.<sup>45</sup> כל זאת לפי גירושתנו ברמב"ם. אולם לפי הגירסה אחרת, "כמיין האומות" (או בדפוס ווניציאתא, כמו מ"ח האומות) וכןו הגדירה שלנו "כמיין שבאותות", קשה איזו מינות נזרקה בו? ונראה להעמים כוונה אחרת, לא שימוש לשם יהדות אלא לשם גרות-תושב, הינו שקיבל עליו את המילה בתור תלק בלתי-ינפרד מגורות-תושב שלו וثور בו,

## ב'ם דרך

תשובה: זויא הלהכה בלי ספק, וכאשר יד ישראל תקיפה עליהם מונעים אותו מתלמוד תורה עד שיתגיר. אבל לא ייהרג, אם עסק בתורה, לפי שאמר "חייב מיתה" ולא אמר "נהרג" כמ"ש (סנחד' גז), "על שבע מצוות בן נח נהרג". ומותר ללמד המצווה לנוצרים ולמשכם אל דתנו, ואיינו מותר דבר מזה לישמעאים, לפי מה שידיעו לכם על אמונותם, שתורה זו אינה מן השמים, וכאשר ילמדום דבר מן כתוביה וימצאו מתנגד למה שבזו הם מלבים לפי ערכוב הסיפורים ובלבול הענינים אשר באו להם, לא תהיה זו ראה אצלם שטעות בידיהם אלא יפרשנו לפי הקדימותיהם המופסחות וייכלו להшиб עליינו בזה בטענותם ויטשו כל גור וישראל שאין לו דעת ויהיה זה מכשול לשישראל האסורין בינויהם בעונותם. אבל הערלים (ר"ל הנוצרים) מאמנים בנוסח התורה שלא נשתנה ורק מוגלים בה פנים בפרשיות המופסח ומפרשיהם זאת בפירושים שהם ידועים בהם ואמ יעדיהם על הפרוש הנכון אפשר שיחזרו למוטב, ואיפלו לא יחוירו בשrozים שיחזרו, לא יבואו לנו מזה מכשול ולא ימצאו בכתוביהם דבר שונה מכתובינו"<sup>46</sup>.

## ב'נ'ח בזמנ הזה באבות קודם מותן תורה

ביאור יפה המושרש היטב בשיטת הרמב"ם יימצא בעמ' 219: "בונ'ח רשיי לקיים גם מצוות תורה משה, לפי בחירתו וראות עיניו. הרמב"ם פוסק: 'בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצוות תורה כדי לקבל שכיר אין מוגען אותו לעשותה כהכלתה'<sup>47</sup> ... הוקתו הפרטית, הכוללת את מינימום החובות, שאסור לו להחטיתן בכל טענה שהיא — יכולת להתחשר על-ידי מצוות שנותן שבתורה שיש בדעתו לקיימן ... המצב בו נתון בונ'ח מאן בינתת התורה על הר סיני, הוא בדיקות מצב, בו היו נתונים האבות לפני מתן תורה. לפי העדויות שהגינו בתרה-שבכabbah ובתרה-שבבעל-פה, קיבל האבות על עצמן לקיים כמה מצוות שחן ביום חלק מן היהדות ושהיו בימים רשות, ולא נעשו חובה אלא על-ידי הכנסתם לתרה-משה". וזו לשון הרמב"ם בוגוע לאבות: "בא אברהם כו' והוא התפלל שהריה, יצחק הפריש מעשר והוסיף תפלה אחרית לפנות ים, ויעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבה"<sup>48</sup>. ההשווואה פשוטה אמנים חינניות.

## חידושים סוגיות

גם בתחום העיריות ניכרת התקבולה. שיש עיריות אסוחות על בניינה; בישראל נודעו כשלושים איסורי-ביבאה (איסורי-טה, בלבד השניות דרבנן). כדוגמת הכותנים שנאסרו עליהם שלוש-ארבע נשים (תלוי אם הדיות הוא אם כתן גדול) יתר על אלו. קדושת כהונה מוסיפה קדושת פרישות.

אגב, לא על כל פשעים תכסה אהבתנו למחבר ולחבירו. למשל, טעות גסה טעה בכתבו שהגבונים לא היו שומרי תורה משה.<sup>54</sup> האמת ידועה כי הגבונים היו יהודים לכל אלא שלא ניתן להתחנן בהם, יש אומרים מפני גזירה,<sup>55</sup> ויש אומרים מDAOРИיתא.<sup>56</sup>

<sup>1</sup> לשם בירור העניין והבהירו, נסכים את השיטתו בندון:  
בנושא ישיבת גוי בארץ-ישראל, ישנן חמיש קומות מחלוקת:

א) אם איסור "לא ישב בארץ" (שמות כג, לג) נאמר על כל אומות העולם או על שבע אומות בלבד. (אותה מחלוקת קיימת גם לגבי איסור בריתת ברית הנוצר בפסוק הקודם).

ב) אם ישיבה כוללת אף ישיבת ארעי או דока ישיבת קבוע.

ג) אם "עמך ישב בארץ" (דברים כג, יז) הנאמר בגרות-טוב צמוד ליום או קיים גם בזמן שאין היובל נוהג.

ד) אם יש איסור לגרות-טוב לשבת בערי ישראל.

ה) אם ירושלים אסורה ליישוב גורי-טוב.

א) לפי רשיי (גייטין מה, ועי' בפני יהושע שם), רabhängig (היל' ע"ז פ"י הל"ו), סמ"ג (מליה מת) וחינוך (ראה מה נמי מצוה צד) הכתוב "לא ישב בארץ" בשבועה עמים מדבר. לפי הרמב"ם, האיסור משותף לכל אומות העולם (היל' ע"ז שם). (כן נחלקו באיסור בריתת ברית, ראה ר"מ רפ"י מול' ע"ז, מהד גיסא, ותוספות יבמות כג ועובדת זורה ::, סמ"ג מל"ת מו' וחינוך מצווה צג, מאידך; אמן בספר המצוות וכן במגנוי המצויות נקט הרמב"ם "שבועה עמימים", ראה הגדות המשנה לספר החינוך, וסתמה מ"צ מהדורות ר"ח הילר, מצווה מה).

ב) לפי הרabhängig "ישיבה" הפירוש ישיבת קבוע ואין בכלל איסור זה עבירה (הבית בחירק) בכללו, ואילו הרמב"ם סבור שששות כלשייה בארץ-ישראל אסורה לגבי \*.

אולם קשה לשיטת הרמב"ם מ"ש חול" (ילק"ש דברים לג, יט, מובא ברשיי שם בשינויים) ע"פ עמים חיר יקרה: "היו אומות ומלכיות מתכוננות ובאות לפרקתייא

\* ועי' הרמב"ם והמפלתא דרשבי לרמ"ם כשר (ירוש' תש"ס), עמ' עה'ע. וראת פקופקי של החוקר שי' ציטטליין ב'-J.Q.R. כרך לד (תש'ג-תש'ד), עמ' 488<sup>489</sup>, 456-454.

## ב'ם דרך

או דינו ליהרג כדי המסרב לקבל שבע מצוחה לעיל.<sup>58</sup> נמצינו למדים שקיים שני סוגים גרות-טוב, בלי מילה, עם מילה, והמקבל עם מילה וחזר בו הרי נחשב מין, ואם ישנו תחת ידינו ליהרג. (ונראה שיש ופקא-מין לגבי יינט. ערשי' ע"ז סד: "הריה הוא כעובד כוכבים, دقין דלא מל חדש הוא לכל התורה", משמע גרא-טושב שמי יש לו יתרון נאמנות. ובזה מסתכלת תמיית ר'ם אריך בטל תורה שם.) גמרתי אומר והראו לי בעין דברי בביאור הלכה סיימון שד סק"ג.

## טבילה

כשrongו ההלכתי של המחבר מתגלה כשבות<sup>57</sup> שיתכן שקבלת שבע מצוחה בפני שלושה מישראל, המהווים טcs הגיור לגרות-טוב, לוותה טבילה (דרבן), כשם שעבד בנענין המשותחר טובל שנייה בבאו מקדושה קלה של התהיכיות במצוות כאשה להתחייבות מלאה, וכשם שישראל טובל בחورو בתשובה.<sup>58</sup> בכך מסביר את מקומה של הטבילה בנצחות.<sup>59</sup> ההברקה מענינות אם לא מדעית לغمaries מהבינה ההיסטורית.

## מלכת כוהנים

אבוני-הפנה של תורה בנו-אמוֹג היא תפקוד ישראל ככהן לגויים. "בדת היהודית עצמה אנו מוצאים בצדיה של חופה המיחודה לכל העם, חופה הנוגעת באופןן מייחד לשבט לוי ולמשפחת אהרן. במשפחה זו אנו מוצאים חוקים מיוחדים המתיחסים לככהן הגדול, שנבדל מכחנים אחרים בישראל, כשם שתורת משה מבילתה את בני-ישראל בכללותם ככהני האנושות, תיאום מדויק כזה והרמונייה כזו את אינם יכולים להיות פרי המקה"<sup>60</sup>. כדי להרחיב את הדיון על התקבולה ביןיהם. ארץ-ישראל משמשת לעולם מה ירושלים משמשת לעם היושב בציון. לעיר קדוש תפkid חינוכי כלפי עם ישראל<sup>61</sup>, ולא-ארץ הקודש תפkid של הדרכה ורמות כלפי כל בא-הTAB. "עתידה ירושלים להיות הארץ הארץ-ישראל וארץ-ישראל ככל העולם כולם". בימות המשיח תהיה כל הארץ בדרגתו ירושלים, וירושלים בדרגה עוד יותר נשאת. (ראה פרק האחרון של הספר, "ירושלים — המרכז הרוחני של העולם").

כשם שהכהנים יומאים מברכים את עם ה', כך השפעת ברכת זרע אברاهם אוחבו ונרגשת בכל העולם. "ונגרכו בר כל משפחות האדמה"<sup>62</sup>. בספרו בשביי המופר<sup>63</sup> אומר הרב בנו-אמוֹג נשגבות על שבעים הפרים שמקורם ישראל בתה' עברו שבעים אומות העולם.

זהה (הלו' איסו"ב שם). (כגראה הראב"ד בדעה אחת עם התוס' שכל היבטי ערי-חוימה בטולו, ברם לרשי"י (דעתנו והסבירה ברשות"א ברכות ה): שדק הדין המסתויים של בתיה ערי-חוימה נטול, ואילו כל מה שנובע מקדושת ערי-חוימה בגנו שלוחה מזרעיהם מתוכו כי' קיים עד היום הזה, מסתבר שגם איסור ישוב גורי-תוшиб יונגו בהן בימינו.) רמש" במשמעותו (דברים נג, יז) מציע שהאיסור מכובן למןעו התרבות האכלוסיה הגותית על האוכלוסייה היהודית של העיר. — מבח שיגורם לivotל מעמד קדושתה, עתושים' כתובות מה. (השווה למובא בשמו מעלה בנימוק שיטת הרמב"ם האוסרת מכל וכל ישוב גויי בארץ שלא בשעת היובל).

ולרמב"ם גירסאות אחרות בספריו, או כගירסאות הגרא"א "בעיר עצמה" בחיבור תיבת "לא", או כगירסאות רביינו הלל "ולא בעיר עצמה", זהה איסור שאסור לגור גורי-תוшиб להקים יישוב עצמאי תוך גבולות ארץ-ישראל. (ועי' חספთא כפשתה, ח"ה, מבוא, עמ' טו). בכל אופן, לרבנן, בזמן היובל רוח-תוшиб ישב אפלו בתחום העיר. (ועי' אור שמח הל' ע"ז ד, ב שחרכיע נגד הראב"ד מירושלמי).

(ה) לדרבנן (הלו' בית הבהיר ג', יד) קדושת ירושלים אינה סובלת גורי-תוшиб, וכן מפורש בפסקת השפרי אותה הביא הראב"ד בהשגתו, "באחד שעריך — ולא בירושלים".

לפי הראב"ד קטע זה בספרי יהא קשיה-הבהנה בשלדייז כל עיר יהודית גנווותה בפנים

ישוב גויי, ולאו דוקא ירושלים. ומוכרה שפירוש תיבות אלו כ"הוה אמינה" שנדרשה:

"ఈ-היא אומר באחד שעריך, שלא יהיה גולה מפיר לעיר". עיין בהתורה והמצוה למלב"ם שם.

נמצינו למדים, לראב"ד הארץ יותר פתוחה עכשו לישוב לא-יהודי. בימי קדם היה אסור לגר-תוшиб לגרור בתחום הערים, ועתה מותר לא-יהודי לגרור בכל מקום. ולרמב"ם כהיום נגלו לגמרי שער הארץ בפניהם, בשקודם ירושלים בלבד נאסרה להם.

2

3

4

ואולם ראה רב' יעקב עמרוי, אברהם ביק (שאלות עמ' 139-138), אודות עמדתו וה"נוון-קונוגורטיטית" של ר' ר' י"ע לגבי שאול-פאול מתרשי, והפלתו בין קהילות ישראל לטעות.

בין הראשונים, האמוריו הוא "מקיל" גדול ביחס אל הנוצרים, ראה פרישתו לברכות נח; כתובות ג', ב' רק לחת. עבדה זורה יג:ב.כו. וראה הערכה 7 למתה.

5

הלכות מאכילות אסורת יא, ז ותשובה הרמב"ם, הוצ' ר"א פרימן, טימנים שפט, שפב.

6

פיהם' ש ע"ז א, ג, הלו' ע"ט, ט, ד וחל' מאכילות אסורת שם.

7

סנהדר' סג: בכוורת ב': ווע"ע רביינו רוחם נחביב יונ' ח'ה, תוס' ע"ז ב. ד"ה אסורה, חסרוןנות הש"ס שם במקומו "יום אחד" "יום נוצר" וכן בגמרא שם ג. ויז' ראה ר' מ' הל' ע"ז ט, ד, מיהו במאיiri ריש ע"ז (וכן תענית כו:) פירש "נוצר" מלשון

\* האמת ניתנה להגדיר, הטריידי לא מעת כתבו "שאין קדושת הארץ עליה כשהיתה", הרי שיטחו בפרק כ מהל' איסורי ביאה, בסופ' א מהל' תרומות, בסופ' ב מהל' שmittah ויוובל ובהל' בית הבחירה פ"י ה"יד" שקדושת הארץ לא בטלה כי-אם קדושות ירושלים ומקודש. וראייה בזבנה פענה הל' איסו"ב שנדחק לפרש שכוננות הראב"ד לא לערים סתם אלא לירושלים, וכמ"ש הר"מ בהל' בית הבחירה פ"ז ה"יד, ואתי שפיר לשיטתו (הלו' בית הבחירה ג, יד) שירושלמי אינה בקדושתה עצה, אלא שלשון "קדושת הארץ" לא משמע הכל, ועוד אותו מחבר עצמו כתוב במקומות אחר מכתבייו (צ"ט מהזו"ת, דף 64 סע"א) שלרואב"ד אסור לגירות לזרור בשאר עיריות בלבד ירושלים. וכן פירושו שכונתו לקדושת ערי-חוימה אף שם זה אינו במשמעותו, וצ"ע.

של ארץ-ישראל והם אומרים הויל וננטערנו ובאו לכאן נלך ונראה פרקmeta של יהודים מה טיבה וועלין לירושלים ורואין את ישראל שעובדין לכל אחד ואוכלים מאכל אחד, לפי שעובדי אלילים לא אלהו של זה ולא מאכלו של זה כמאלו אשר אין יפה להידבק אלא בזמנו זי'. הרי בהדי שנותננס לאותה להתחלה בארץנו. ויש לדוחק שמדובר בזמן שאין ידינו תקיפה עליהם (או כיוון שמויעט בכריכה לובלון ממשען שנחשב לודצוי לכתילה ולא בדיעבד, וכן נתקיים ברכה זו בימי הזהור של בית ראשון), או שנעשה גורי-תוшиб, אף שאין זה במשמעותו.

וביתור קשה מה שנא איסור ישיבת עכו"ם בארץ-ישראל מאיסור ישיבת היהודי בארץ מצרים, והרי טעם אחד לשניהם, פה כתוב "פֶּן יִחְטָא אֶתְךָ לֵי" ובבלכות מלכים פ"ה הל"ח כתוב הטעם "מִפְנִי שְׁמַעֲשֵׂה מִקְוָלְלִין יוֹתֵר מִכָּלְאַזְּנוֹת שְׁנָאָמָר כְּמַעֲשֵׂה אֶרְץ מִצְרָיִם" (וראה ספמ"צ ל"ת מו), ובכל זאת התר ביה ישיבת שלא על מנת להשתקע? ויש לחلك שבישבת ארעי היהודי אינו בא ב מגע עם אווירת החולין של מצרים לנו מושך. אבל אם נפתח את שער הארץ-ישראל נושאו בפנים גויים, נכוו שהשות הגויי היחיד תגובל, אבל הסדרהכל של כל המבקרים תהייה השפעה נכrichtת מתחמות על יושב הארץ.

(אגב, יושם לב לעובדה שלרמב"ם איסור לא תחנום אינו אסור אלא ישיבת קבוע, בעודו לא ישיבו בארץ, כולל אף ישיבת ארעי. על היחס בין שני האיסורים, ראה ביאור הגיר"יפ לספמ"צ לרס"ג, לא-חישעה יג (פרק ב, דף בב').)

ג) בערךין כת. איתא, "אין גורי-תוшиб גויה אלא בזמן שהיובל גויה". הרמב"ם מפרש בשפות שצמידות גרות-תוшиб ליובל מkapfit כל היבטי הגירות לרבות ישיבה תוך גבולות ארץ-ישראל, וכך מפרש המונח "גר תושב" — גר שמורתה לו הישיבה בארץ (הלו' איסו"ב פ"יד הל"ז). יוצא בזמננו שאין היובל גויה, היישיבה בארץ-ישראל אסורה לנו.

רש"י (עריכין שם) וכן הראב"ד (סופ' מהל' ע"ז ופ"יד מהל' איסו"ב הל"ח) הבינו שכונת הבריתא בעיקר לחיווב והציבור היהודי קלפיו "ללחחותו", אבל יתר היבטי הגירות ובתוכם הישיבה בארץ-ישראל, וכך בזמנן שאין היובל גויה. (לרשי"ו וראב"ד מסתבר שהמונח "גר תושב" קשור לציווי להחיתתו, אבל זאת שאלה לשונית (סמנית) שלא מענינו). הראב"ד אף סייק טעם מודע קבלת גורי-תוшиб צומדה ליובל: יובל (ואיתו שמיטה) מבשר טוב להחבותות החמרית-כלכלית של הגר בחוכינו, מה שאין כן חסכנו ממעט את סיכון ההקלחה להיקלתו. וכן רשותה אין קבלת גורי-תוшиб בזמן שאין היובל גויה, כי לא נוכל לערוב למיחתו, אמן אם הוא מצדנו מוכן לקחת על עצמו סיכון זה, לא נתנגד לו והרי מותר לו לשבת בארץ.

בעל מגדל עוז (הלו' איסו"ב שם) גונף בראב"ד, "טעמיDKRA לא דרישינן", ומכלם את הרמב"ם שפסק כסתימת לשון הבריתא. ואולם ר' מאיר-שמחה מוצא טעם לשיטת הרמב"ם למה קשור גורי-תוшиб ליובל:

"בזמן שאין כל ישיבה עליה Dao אין היובל גויה אסור להושיב גר תושב בארץ ישראל שמא ירבו הגרים מישראל מושבוי המדייה" ( mish' חפמה, דברים נג, ז).

ד) הראב"ד בהסתמכו על הספרי חטא (פiska מט) "עמך ישב — ולא בעיר עצמה", כותב שיש איסור לגר-תוшиб לגרור בתחום העיר עצמה, אבל היהת ואיסור זה נובע מקדושת ערי-חוימה אשר צמודה אף היא ליובל (עריכין שם), אינו בתוקף בזמן,

- סנהדר' נח' :  
זה מקורו ראייתי בקול צופיך לר' גרשוני (עמ' שטוייש) הפלmons שעוררו בשעתם דבריו של מהר"ץ חיוט בעטרת צבי, שאף הוא נתה להעניק לנצרים ולישראלים סטטוס של גרי תושב. וכך דרך של תורה, שאיתה שאלת הלכתית חורה ונידונה. ובמננים שונים ובמסגרות שונות.

וכשיתת ר' יעקב עמדין, צוינה לעיל העטרה 4.

בחסרוגות הש"ס לרשי ע"ז ו. "נוצרי", ההולך בטיעות של אותו האיש שצוה להם לעשות יום איד באחד בשבת". זה אידiotic היסטורי. תמורה זו באה בתקופה הרבה יותר מאוחרת של הגזרות.

דברים כו, ח; סוטה לב. ראה זאת ונזכר בה שדי חמק ונדרתת שם היהת זאת הוראה מיוחדת לאותו דור כדי שלא יהיה פתוורפה לאוותן אמות העתיקות (ראה רשי' סוטה שם) ו"דורות משעה לא לפנינו", וכ"כ באגדות הראייה, ברך א, עמ' קג. ומיהו קשה מה שכתבו בשלמי מגילת תענית, "בשמונה בטבת בכחבה התורה יונת בימי תלמי המלך והוחשך בא לעולם שלושה ימים" — הרי כבר נהרגמה ליוונית בכניםם לארץ? בהכרח יש להבהיר בין מעשה התרוגום כשלעצמם שכבר בעשיה פעם בצו אלוקי, ובין תוכזותיו שהו הרות-אסון לנודע מחולות הימים. והגר"ש פישר של ליטיא"ה העיר מוסכת סופרים פ"א ה"ז, "ויהי היום קשה לישראל כיום שנעשה העגל שלא היה התורה יכול להתרגם כל זרכה, ממה שהוזכרנו להוציא טעם, מוכח ושערונות אין בתרגום ממש אסון. (ועי' שות' מהר"ץ (בכל ספרי מהר"ץ חיות סימן לב).

השוווה הגהה מהר"ץ חיות לסוטה לה: וראה פירוש הגר"א לה"ש א. ג.  
ראה רשימת המקורות בנוצרי זהר מר' ראובן מרגוליות לוhor אחרי עג. מרגוליות הימ סנהדר' נט. ושדי חמד השלם א' 283, א' 461. וער"מ סוף הל' מעחה'ק, ושות' מלמד להוועיל לרוצח"ה סימן עז. ואכם' מבואות.

תשיבות הרמב"ם, הוצ' "מקיצי גרדמים", סוף ברך א, עמ' 284-285.

הל' מלכים י, ז.  
שם ט, ב. עלי' תורה המלך שם ועיניהם למשפט סנהדר' נז. ועיי' עז אור החיים בראשית מס. ג. עלי' ארחות חיים (המכונה כתהר ראש) מפי ר' ר' מולוזין, סי' קלב.  
ישראל והאנושות עט' 209, 237.

ראאה אנטיקיופדיה תלמודית, "గר' תושב" ה"ע 10.  
ב"ר צ, ז; צא, ה, מדרש תנומה מקץ והובא ברשי' בראשית מא, נה.  
יבמות מה; ר"מ הל' אישו"ב יב, ט, הל' עבדים ח, יב.  
הל' מלכים ח, ז.  
עי' לח" שם.

unei' הל' מלכים י, ג בכתף משנה, בזינה שנתגיגיר כו. ועי' סוף חז"ש מREN ר' ר' זילוי, צפנת פענח הל' תשובה פ"ג ה"ט, וחמתה ישראל לרמ"ד פלוצקי, נר מצוזה, קוונטרש שבע מצוות בני-זיה, אותן לט (דף קג ע"א), ובכללי חמדת פרשת הזיעז אות א. ישראל והאנושות, עט' 277-278.

rintב"א יבמות מו: (אם גם לרמב"ם טבילת העבד בהשתחררו דאוריתא, ראה הל' אישו"ב יג, יב, ר' ר' יוד' רשות, יב.)

מעניינות בהקשר זה שיטת המשך חכמה אחרי-מוות (ויקראו ית, ה) שככל דור של גורי-זעוש ביב' כה. ד"ה כי.

בראשית יב, ג.  
ישראל והאנושות, עט' 198.

- |   |   |   |
|---|---|---|
| נוצרים בארץ הארץ המרתק האמור בירמיה ד, טו על-שם נבוכדנצר שהיו עובדים<br>ביבל לצלם השם; הדושי תלמיד רביינו יונה למסכת עז' (ברוקlein תשט"ז) ריש<br>מסכתין, וערד"ק ישעה ב, יח, ובירור הלכה סוכה מה..   | ע"י נוב' תנינא חיו"ד ס"ס כמה ומנתה חינוך מצוה פו ובמקורות שצינו בערה<br>הקודמת.   | ערמבר' שם, ספר המצוות לרמב"ם ל"ת נא, סופי מהל' עז' ונו"כ.<br>וכן העלה במשפט המולכה (עמ' רסארטס) מרוח אחרת, ועי' פרמ"ג או"ח סי' שד, ו':<br>גר תושב קיבל ז' מצות בניינה ושלא לעבד עכ"ם בשיתוף. אמן ראה מאמרו של<br>ר' ראנון מוגליות, "משפט גר תושב" בספרו קו' או', לבוב רפואי. (קדמו בזה<br>רי"ש נתנו בשואל ומשיב מהדורות סי' נא). ועי"ג מלבי"ם מלכים ב' פ"ז.<br>ראה ע"מ 205-206, "היסטר על-טבעי בדת ישראל".                            |
| יש לנו בך גם את העובדה שלא ניתן שיעורים לבניינה אלא לישראל בלבד<br>(ר"מ הל' מלכים ט, י'). רק תורה משה הבאה מקור איזוטוף מסוימת לדחת מטה-<br>מטה, להתקตน ולהצטמצם בשיעורים הקצובים וחמוגבלים. כל מקום שאתה מוצא<br>גבורהו של הkowski-ברוך-הוא אתה מוצא עונתונותו" (מגלה לא). העקרון פרוסם<br>בחסידות חב"ד, ועי' אורות הקודש ב, כב, "אחדות התורה והנ韶אה".   | ראאה מכתב רmbm'ן לallowater בתכפי משה מגדרפוזון, עמ' 181, ועי' דת ומרען,<br>ל. גוטמן, עמ' 200-201. ושלא לדבריו במשנה תורה תשובה הרמב"ם לחסדי הלווי,<br>בקובץ תשיבות הרמב"ם ואגורותיו, אברהם ליכטנברג, עורר, לפסיא 1859, כ"ג ע"ד —<br>כ"ז ע"א. | ראאה מכתב רmbm'ן לallowater בתכפי משה מגדרפוזון, עמ' 181, ועי' דת ומרען,<br>ל. גוטמן, עמ' 200-201. ושלא לדבריו במשנה תורה תשובה הרמב"ם לחסדי הלווי,<br>בקובץ תשיבות הרמב"ם ואגורותיו, אברהם ליכטנברג, עורר, לפסיא 1859, כ"ג ע"ד —<br>כ"ז ע"א.   |
| דריך מצותין, מצות אחדותה ה'. השווה הכתב והקבלת דברים ד, יט.<br>סנהדר' עד-עה. חות' שם ד"ה ואם, ר"מ הל' מלכים י, ב.<br>לקוטי אמרים פרקים ייחיט.<br>עי"יש ובאגרת הקודש פ"א.<br>ישראל והאנושות עמ' 221.   | ברכה קסה, ברם עי' עורת"ש אהע"ז סימן א שפירש את השאלות באופן אחר.<br>עתות' חגיגת יג', מאירי סנהדר' נט.<br>רמ"א י"ד רמו, ו בשם האגור וספר חסדים סימן שני.<br>ראאה אבן האzel הל' עבדים ח, יח.<br>סנהדר' נט.<br>ר"מ הל' אירות טו, ג.              | יש מהמפרשים מסבירים שבנ"עוזאי בגדר אונס — כיון שלא יכול לבוא לידי קישי-<br>אפילו ייחתו לא פירה. אמן עי' ריבב"א יבמות סג: בשם הרמב"ם שגם "ונפשו השקה<br>בחורתה כב"ע" הוא פטור.<br>ועי' שוחת מהנה חיים סימן ז שבשבע מצות שלו אפשר לנוי לעסוק ולהידבק עד<br>כדי הגעה למצב של "מאורהשה".  |
| ר"מ הל' מלכים י, ט. רשי' ורמב"ם נחלקו אם אסור שביתה לגויים כולל שביתה<br>כלשי או דוקא שביתה דתית ממשות, אבל אסור להם לחדש דתות ומינותו ונראה<br>דלית מאן דפליג. אולם זה מקרים ראויים בחומרת ישראל לרמ"ד פלוצקי בסוף<br>קונטרס שבע מצות בניינה, שצדך עפ"ד חות' הר"ד עז' ו' שאין אسو בלח-חוסר<br>לבניינה), ובחסונות שלש לשון סי' סנהדר' בה: מפורש שכונתו לנוצרים, ועי' יד רמ"ה<br>סנהדר' יב: וכוכב משונה הל' מלכים שם אורות היישמעאלים. | ראה משפט המולכה עמ' רסברטס ובירור הלכה סימן שד סק"ג.  | ר"מ הל' מלכים י, ט. רשי' ורמב"ם נחלקו אם אסור שביתה לגויים כולל שביתה<br>כלשי או דוקא שביתה דתית ממשות, אבל אסור להם לחדש דתות ומינותו ונראה<br>דלית מאן דפליג. אולם זה מקרים ראויים בחומרת ישראל לרמ"ד פלוצקי בסוף<br>קונטרס שבע מצות בניינה, שצדך עפ"ד חות' הר"ד עז' ו' שאין אسو בלח-חוסר<br>לבניינה), ובחסונות שלש לשון סי' סנהדר' בה: מפורש שכונתו לנוצרים, ועי' יד רמ"ה<br>סנהדר' יב: וכוכב משונה הל' מלכים שם אורות היישמעאלים. |

53 הוציא מוסד הרב קוק, עמ' 127-128.

54 ישראל והאנושות עמ' 211.

55 ר'ם הל' איסו"ב יב, כבירכל.

56 תוס' רפ"ג דכתובות, עיי' במאיר שם.

## נספח

"אין הקדוש-ברוך-הוא בא בטרוניא עם בריותיו" (ע"ז ג). אין הקדוש-ברוך-הוא כופה על בריותיו מערכת חוקים שאינה לפי טעםן, רוחן ואופין העצמי. תרי"ג מצוות שנצטו לישראל מותאמות ביותר דיקוק את צביהם ואת אופי נשותם, וכן שבע מצוות בהן נצטו בני נח משקפות את מהותם והשגת עולם.

עולם הרוח של אומות העולם הוא מוסרי, אתי ושללי. כדי להוות את הבריות הנקראות ישראל, למוסר האוניברסלי, השכלי, נתוסף ממד חדש, קדושה. "הרואה מהכמי אומות העולם אומר ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם שנתן מהכמתו לבשר ודם; חכמי ישראל מבירך שנותן מהכמתו ליראיו" (רמב"ם הל ברכות ג, יא, ובגירסתנו ברכות נה). "ברוך שהליך מהכמתו ליראיו", ע"ז ע"י ט"ז א"ה ס"י רכד). חכמת הגנים היא אנושית, טبيعית, שכלית, והכמת ישראל יראית, גומנית. "יש חכמה בגויים, תאמין; יש תורה בגויים, אל תאמין" (aic"ר ב, יז).

לכן כפי מדרת יכולתם, ניתנו לאומות העולם שבע מצוות שכליות, כשלישראל ניתנו מצוות שכליות ושמניות כאחד, חוקים ומשפטים.

מכאן נפתח מקור להבין את שיטת אותם פוסקים המתירים לבני-הנאמנות שיתוף. אמונה ישראל הקדשית, המופרשה, הנאצלה והטרנסצנדנטלית, מרוםמת היא למורי, כמו NAMESOT ISRAEL, אולם בשמות אומות העולם הקשורות בשראי מעלה, אמונה שיתוף היא של רוממות קל ושל מלאכים ומלאיצים, "אשר חlek ה' אלקיך אתם לכל העמים תחת כל השמים" (דברים ה, יט). ואולם דעת רוב הפוסקים שגות אומות העולם הוויה על השיתוף. אותה אמונה צורפה הנדרשת מישראל, דרישה מכל אשר נשמה באפו, ו"אשר חלק" הוא מעשרה דברים שנינו לתלמידי

המלך: "אשר חלק ה' אלקיך אתם להאריך לכל העמים" ( מגילה ט :). ומאותו טעם נאמר, "גוי שבת חייב מיתה" (סנהדר' נה :). "יום ולילת לא ישבותו" הכתוב בכחות הטבע ובגרמים הפיזיים, מכתב גם לאורת הארץ הטבעיים. קדושת הזמנים המטפיזית נחלת ישראל היא, בל יתרעב בה זו. (ראה חמדת ישראל לרמ"ד פלוצקי, קונטרס שבע מצוות ב"ג).

ובקשר לשני דיןיהם הללו, שיתוף ושבת, נתרומם חלקו של גרא-תוшиб. אוטם

פסקים המתירים שיתוף לבנ'נה, אוסרים אותו לגר תושב. ולשיטת רשי' (יבמות מה:) גר תושב הרי שובת. מתקרב גר תושב אט-אט לאומה הישראלית ולשפלה על-טבעית המשתקפת בדעה ובמעשה.

כך גם תוכן ההלכה שבנ'נה אינו מצווה על קידוש השם. לא לו נאמרה הסיסמה "יירוג ואל יעבור". מסירות-נפש בטיבה של נשמה ישראלית; גבורה רוחנית זו משכנה בישורון מדור-דור. לפי תוכנות האומה הן הדרישות האלוקיות, לא יותר ולא פחות.

בסיום, רצוני לעמוד על קושי ברמב"ם. בשלשה מקומות בספריו פסק הרמב"ם כאלו מאידאם בפרק חלק שהסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא: בהלכות תשובה ג, ה, ובהלכות עדות יא, י, ובהלכות מלכים ח, יא. להגדרתו, הסיד אומות העולם הוא גר מושב, זה שקיבל עליו שבע מצוות בפני שלושה חברים (פי"ד מהלי' איסתו"ב הל"ז וסוף"ח מהלי' מלכים), אך דא עקה — "איין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג" (סוף"י מהלי' ע"ז, פ"א מהלי' מילה ה"ו, סופ"כ מה' שבת, פי"ד מהלי' איסתו"ב הל"ח ופ"י מהלי' שמיטה ויובל הל"ט). האם זאת לומר שאין לגויים חלק לעולם הבא כי-אם אותן הימים בזמן שהיובל נוהג? קשה לומר ראשוןונה ממחינה הגיונית, וכי מלכותה דראקיעא כעין מלכותה דארעא, ומשום שאין היובל נוהג למטה לא יבא זה על שכרו למעלת?! ושניתה, בסנהדרין Kata דיקו מה שאמר התנא במסנה שבלעם אין לו חלק לעולם הבא מכלל שעאר נקרים יש להם חלק, והעתיקו הרמב"ם בפירוש המשניות, "זוכר בלבם והוא איינו מישראל לפי שהסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא והודיעו כי בלבם מרשייע אומות העולם ואין לו חלק לעולם הבא". ואיתה החט, "ואף אותו רשות נתנו סימן בעצמו אמר תמותות נפשי מות ישרים, אם תמות נפשי מות ישרים תהא אוורתית כמושׁווּי", והרי בלבם חי בזמן שאין היובל נוהג, לפניו כניסתם לאיזה והיאך יהיה לו חלק לעולם הבא? לכן מוכח שאף בזמן שאין היובל נוהג גר תושב לעניין חסידות וקבלת שכר בעולם הבא, אם כי איינו גרש גר תושב לעניין ישיבת הארץ וכו'. ומודיעיק הדבר בראמב"ם, שהעתיק "איין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג" בהלכות עבודת כוכבים, בהלכות מילה, בהלכות שבת, בהלכות איסורי ביה ובהלכות שמיטה ויובל, אבל בהלכות מלכים, שם עיקר דין גרי-חושב המשמיט סעיף זה.

## דוד וגר העמלקי

(רמב"ם הל' סנהדרין ייח, ו)

בסוף פרק ייח מהלכות סנהדרין כתב הרמב"ם: "גוזרת הכתוב דא שאין מミיתין בית-דין ולא מלקין את האדם בהודאת פיו אלא עלי-פי שנים עדים, וזה שהרג יהושע עכן ודוד לגר עמלקי בהודאת פיהם הוראת שעה היהת או דין מלכות היה, אבל הסנהדרין אין ממייתין ולא מלקין המודה בעבריה שם נטרפה דעתו בדבר זה, שהוא עמן הגנותו שמא כד זה יבא ויאמר דבר שלא עשה כדי שיירוג וככלו של דבר גוזרת מל' היא". ממשען מדברי הרמב"ם שפרט לה שהרשי' את עצמו בהודאת פיו היה הגור העמלקי חיב מיתה בית-דין בגין מעשה הרצת, וקשה הלא בהל' רוצח ב, ז פסק הרמב"ם, "ואם היה גוסס בידי אדם כגון שהכהו עד שנתה לモות והרי הוא גוסס, ההרגו אין בית-דין ממייתין אותו", וכוחה היה מצב שאל באותה שעה (ראה שמואל אל, ד; ש"ב א, ויט; דה"א ג, ד), ולמה יתחייב הגור העמלקי הזה שהרגו מיתה בית-דין?

ראיתי בחzon איש על הרמב"ם הל' מלכים ו, ד שדברי הרמב"ם שעמלק שהשלימו הם לבני-הנוה הכתירים (עי' כסוף משנה שם) נוגדים מכילתא מפורשת בשלה, "רבי אליעזר אומר, נשבע המקומ בכסא הכהood שלו אם יבא אחד מכל אומות העולם להתגיר שיקבלו אותו ישראל ו מבתו של עמלק לא יקבלו אותו שנאמר ויאמר דוד אל הנער המגדי לו א' מזה אתה ויאמר בן א' גר עמלקי אנסי נזכר דוד באותה שעה מה שנאמר למשה רבינו אם יבא אחד מכל אומות העולם להתגיר שיקבלו אותו ו מבתו של עמלק אל יקבלו אותו, מיד ויאמר אליו דוד דמך על ראש כי פיך ענה לך, לך נאמר מדור דור". הרי לפי המכילתא סיבת פשוטה למה הרגו דוד, מכיוון שאין מקבלין גר מעמלק, בעמלקו הווה, וקטלו מדין עמלק ולא מדין רוצח. והרמב"ם בהלכות סנהדרין גר מעמלק. ופסק בבל' נגד המכילתא, כדאיתא גיטין נז: "מבני-בנוי של המן למדו תורה בבני-ברק". והדרא קושיא לדוכחת

\* אולם החוויא דחה ראייה זאת.

שנוצחה. והיות ודינו של ה"גוסס ביד אדם" בחלוקת שנייה בסנהדרין עת, אם כטירפה אם כגוסס בידי שמיים, אף כי פסק הרמב"ם שדין כטירפה וההורגו פטור, לא יפריעו שודוד המלך יסבירו אותן מאנו-דאמר שהחשיבו בגוסס בידי שמיים והיבב החורגו. (ועוד"ק מלכים א, ג, "ומרزو"ל שאמרו כי מותרת היה לה כי מה שאמור בנים אשר ילו להם דור שלishi בניים ולא בנות ואף-על-פי שלא נקבעה הכללה בדבריו זה החפט", הגם שלא נמצאת בידינו שיטה זו, עיין באחרונים, ועי' לחם משנה הל' איסוב' יג, יד מה שתמזה על הרד"ק).

במלבי"ם שמואל ב, א, טז פירש: "דמרק על רашך, אם נאמר שהיה עימי ממש, שבוניה נהרג بلا חתרה (ראה ר"מ הל' מלכים ט, יד), ונחרג אף על הטירפה (שם ט, ד), ונחרג בדיין אחד ובעד אחד (שם ט, יד), יש לומר שהוא הדין שנחרג בהודאות עצמו כמו שנחרג על-פי קרוב (וז"ע מזה לדינא), ועל זאת אמר פיך ענה בר, ואם נאמר שהיה ישראל, נהרג מדין מלכות כמ"ש כי פיך ענה בר לאמר אנכי מותתי את מישיח ה' כדי שלא יזדו להרים יד במלך". חצינו המלבי"ם ממעתקנו, שנחרג הגור העמלי על גוסס-בידי-אדם (הדומה לטירפה, ראה סנהדר' עח) בהיותו בז'נת.

אולם מה שחדיש המלבי"ם שנחרג בהודאות עצמו בדיין ולאו דוקא מדין מלכות, כנראה שנעמלמו לרגע מעני הגאון דברי הרמב"ם בהל' סנהדרין. ולדינא יש לחלק בין עדות קרובים להודאות פיו. בהלכות עדות יג, טו כתוב הרמב"ם, "זה שפסלה תורה עדות הקרובים לא מפני שהן בחזקתओהבן זה את זה, שהרי איןנו מעיד לו לא לטובתו ולא לרעתו אלא גוירות הכתוב היא". ואילו בהלכות סנהדרין הנ"ל הוסיף מדיליה (ועי' ברדב"ז שם שעמד על זאת שכתב טעם משלו), "שמא נטרפה דעתו בדבר זה, שמא מן העמלין מריד-נפש הוא... שמאvr זה יבא ויאמר דבר שלא עשה כדי שייהרג". ומקום הניח לומר שפסול קרוב הינו ארכורק גוירות הכתוב ולא גורה המורה אלא לבני-ישראל ולא בבני-הנשות, מה-השאי-יכן פסול הودאות פיו, שמלבד גוירות הכתוב, מיום עלה אדרני השכל, מה לי בני-ישראל מה לי בז'נתה. אחריו כתבי ואת ראייתי שיטת ההינוך מפורשה במצוות כ"ו וקצת"ב שבז'נתה יתחייב בהודאות פיו, עי' מנ"ח שם, גירושת קרבן העדה בירוש' קדושין א, א, "ומפי עצמו", ותו"ש בראשית ט, ו).

כל זאת אם נניח שהרמב"ם מחשיב את הגור העמלי לבז'נתה, אולם אם נניח שהרמב"ם מחשיבו לישראל ו"gor dhoti" \* (עד"ק שמואל ב, יג, "אי מזה אתה: לא שאל מאי זה עם שהרי שמע מסיפור דבריו כי עימי הוי אלא שאל לו מאי זה מקום כלומר אם היה גור בארצו שהיא ארץ עמלק ואיך נקרה אל המלחמה והוא ענה כי גם ابوו בא הארץ עמלק וגור באז"ץ ישראל וכן פירוש כל גור סתום ויש מהם גור שנתגיר ושב לדת ישראל ואפשר שהוא ר"ל שאמר בן איש גור עמלי שנתגיר ושב לדת ישראל"), עודנו מתקשים להבין, כיצד ייהרג על גוסס בידי

אדם?

הנראה והנכון הוא שבדבר שנחלקו בו חכמי התלמוד, אין שום צורך כלל לומר שהדורות הראשונים נהגו כדעת המנចחתה שתתכלבלה לפסק הסופי ולא כאותה דעתה

\* באשר לעצם הgiroot נאמן "שפה שאסר הוא הפה שהתייר" (ר"מ הל' איסוב' יג, י).

בפני עצמו<sup>3</sup>. לדברי מורה הנבוכים, "זהו שם וביא אמן יאמר אצל עט ועל זולתו בשיתוף"<sup>4</sup>. מה שגרם לבעל העיקרים בעקבותיו לטבעו שם חדש עט נבוית משה: *שליות*<sup>5</sup>.

תנאי מוקדם להחלת שם נבייא הן המודעות הנזכרות בדברי חז"ל בכמה מקומו "אין השכינה שורה אלא על חכם גיבור ועשיר וכו'"<sup>6</sup>. מוסכם במפרשים כי כל ע אין באדם בסיס ה��ונות הנפשיות הדורשות להשתרת השכינה, כשם שלא יקו נבייא, אך לא יקרה נבייא-שכר אלא שקרן סתם<sup>7</sup>. לחוכנות הנפשיות, המכוב לכל הדעות, יש מצרפים גם תוכנות גיאוגרפיות, גזיאות ויחסיות: "אין השכינה שורה בחוץ-ארץ"<sup>8</sup>; "אין הקדוש-ברוך-הוא משרה שכינתו אלא על משפטו מיחוסות שבישראל"<sup>9</sup>.

למטה רשימת בוחנים שהוצעו להחזקת מעמד "نبيיא":

- א) הגדרת עתירות<sup>10</sup>;
- ב) אות ומופת<sup>11</sup>;
- ג) עדות נבייא<sup>12</sup>.

ובוחנים אלה לבירור אמת נבואותו:

- א) כפיפות לחוקי התורה<sup>13</sup>;
- ב) מקורות הסגנון<sup>14</sup>;
- ג) טיב החוויה — שיעור חוק ההרגש בדמותו<sup>15</sup>.

מנינו לעיל הדברים שבדייד כל אחד ואחד לבחונם. וישנם דברים יודענו לנבייא בלבד, לדברי הגמara, "מאן מתרי בית ? — חבריה נביאי"<sup>16</sup>. לפי רבי יוסף אלב סמכות עליונה הוענקה לנבואותם משה בגלל שבמעמד הר סיני צינו לנו לנבואותם יוכלו להעיד על אמתת נבואותו<sup>17</sup> (ראה אותן גו למללה).

והואיל והוחזק כאחד מנביאי האמת והצדק, אין להרהר אחריו<sup>18</sup>. "ובנבי אל מרעו". תמים תהיה עם ה' אלקייך<sup>19</sup>.

<sup>1</sup> ר מב"ם סוף"ז מהלכות יסודי התורה ופ"ח ה"ב שם. והשווה ניתוחו לנושא משיחין בסופי"א מהל' מלכיהם. דבר רב בספרו הנבויה כינה אימות מסוגה ה" אימות פרודורלי בניגוד ל"אימות מציאותי".

<sup>2</sup> אורות הקדרש, פרק א, עמי' כג, "אחד תורה והנבואה", ועי' אורות עמי' קcritטן "חכם עדיף מגביא".

<sup>3</sup> עמי' פ"ח מהל' יסורי התורה ועקרים מאמר א פ"ה.

<sup>4</sup> מוח"ג ח'ב פ"ה.

<sup>5</sup> עקרים שם.

### הנבואה במח奸

(סנהדרין פט)

בעת הפרדת שקר מאמת לנבואה וביקוש מבחנים לכך העסיקו ללא-הפגגה את ספרותנו הדתית והפכו לאחד מנושאייה הקלאסיים. לכן ראוי לנוכח לעורך מתוך המקורות סקירה קצרה של הבוחנים אשר הועלו במשך הדורות. קודם מבוא כללי, הנושא הנכוונה של הבעייה ביהדות היא, כפי שניסחנהו, "הפרדת שקר מאמת", ולא להיפר אמת משקר. בדברים ית, כא-כבר כתוב: "וכי תאמר בלבך איך נדע את הדבר אשר לא דברו ה". אשר ידבר הנביא בשם ה' ולא יהיה הדבר ולא יבא הוא הדבר אשר לא דברו ה". כאן דרך שליליה לדעה המוצירה את תاريיח השילילים של מורה הנבוכים, והנותנת להרהור שמא הדבר לאמת מוחלטה חסומה בפניו בשני ודם. ככל שרחששה היהודות כבוד לרצוי, נתירות רגילה על אמתת המצוי. אי לכך דאגה ההלכה יותר להקמת מערכת חזקות עלייה תוכל לסמוד למעשה, מאשר לתיאור אידיאלי של הנבואות.

"ואפשר שיעשה אותן ומופת ואינוنبيיא וזה האות יש לו דברים בוגו, ואפ-על-פי-יכן מצוה לשמווע לו הויאל וחקם גדול וראוי לנבואה הוא מעמידים אותו על חזקתו, שבכך נצטווינו כמו שנצטוינו לחזור את הדין על-פי שני עדים כשרים ואפ-על-פי שאפשר שהעידו בשקר הויאל וכשרים הם אצלנו מעמידין אותו על כשרותן, ובדברים האלו וכיוצא בהם נאמר הנסתורות לה' אלקינו והנגולות לנו ולבניינו, ונאמר כי האדם יראה ללבב".<sup>1</sup>

את משימת תיאור אידיאלי של הנבואות, עובה היהדות לאנדה. זאת דוגמא מצוינת של פיצול התפקידים בדתינו בין ההלכה ואגדה. ההלכה נגשה לנושא הנבואה מתחוץ, מזווינת בצרור אבני-בוחן, כשהאגודה דברה על נבואה מבית ופתחה בה הרחב כאולם לשפיע חזיות בלתי-אמצעיות. ואין פלא בדבר. האנדת, קרי "פרדס", היא יורשת הנבואה<sup>2</sup>; ההלכה מאידך, יונקת מן התורה. וכך נתקلت בנקודת פרדוקטלית: תורה משה איננה נבואה ! אמינותה כואת שמהווה סוג

ה ידועה מונוגרפיה

12	בידי קופסמים והוברים, ראה הקדמה לפירוש המשניות והלכות יסודי התורה ג' א"ג,
13	וראה דברים יג, בז, סנהדר' צ, עבדוה זורה נה. ותוס' שם כו: ד"ה שנייה.
14	ר"מ סוף הלכות יסודי התורה.
15	דברים יג, בז, שם יח, כ, סנהדר' פט-צ', יבמות ז; ר"מ הל' יסודי התורה פ"ט.
16	סנהדר' פט, עקלים ג, ט, עלי' תחולת שער רוח-הקדוש לרוחיו שהשראת הנבואה מדורגה יותר נעלית כשהיא באוקול שלו מאשר בקורס אחר.
17	זה מבחן לנכיה עצמו. אוור ה' לר"ח קרשק מ"ב כלל ד פ"ג, אברבנאל רימיה כג,
18	כח-כט, עי"ש ובפרשנים.
	סנהדר' פט: עלי' תוי"ט במשנה שם.
	ראה עקלים א, ית.
	רמב"ם סוף הל' יסודי התורה ועי' סנהדר' קי. ועי' בחינוך מצומע מלקטו.

בזה חסולק קושית המנהתי-היגינר (מצווה חקצז) למה (לפי שיטת הרמב"ם בשרש החני של ספר המצוות) לא יתחייב אדם בנפשו משום מותר על דברי נבייא כל פעם שעובר על אחד מהחוקים התורניים, והרי מותר על נבואת משה רבינו. נבואת משה מהויה סוג בכפנינו עצמו. (אחר כך ראייתי כי קדמני בזה בבית שרגא ("הכללות נבייאיות"), ניו-יורק תשכ"ח, עמ' ק.) ועיי"ע במצוות פענה דבריהם יה, יט, בעבודת המלך היל' יסוד תורתה, בשעריו טוהר ח' ח' סימן צז.

תמהני על המשך חכמה (דברים י, ט, וקדמו בזו התיר"א בדברש לפני, מע' נ – אות י ומלב"ם מלכים א יג, כא) שהסיבה למה "בכל שומעין לו חוץ מעובדה וכוכבים" (סנהדר' ז). היא ש"אנוכי" ו"לא יהיה לך" מפני הגבורה שמעונן, מה שאין לנו שאר מצוות ששמענו מפני משה וניגנות להיבטל לפני שעיה בהוראת נבייא אחר – תיר' הרמב"ם כתוב מפורש בסוף "מלך" יסודית תורה: "במה דברים אמרוים בשאר צוות אבל בעבודת כוכבים אין שומעין לו ואפלו לפני שעיה כי" שחררי בא להכחיש בזאתו של משה". איברא שלרמב"ם (מוח"ז ב, לג) שיטה אחרת בפירוש "אנוכי ולא כבירה לך מפי הגבורה שמעונן", ורמ"ש כתוב דבריו שלא כשית הرمב"ם (ראיה משך בתהוב הם, ע' ליקוטי אמרים פ"כ-ג). מכל מקום יותר נראית גישה בעל התנאי לעוניים אלו כי גור

בַּת צָבֵן נְדָרִים לְחֵן

אה ר'מ, הלי יסודו החורה זו, ז, מג'ח מצוה תקיע, ביאור הגרא"פ לספה"צ לרס"ג עונש סה (ד') פח סע"ב), מאירי סנהדר' ז. ועי' מגילה ורעד'ב, "לא יגעתו ומצאתו, תחאמן". ותיכף לכלל, יוצאים מן הכלל, עי' רא"ש גדרים לח. רמב"ן ב' יב' לרורים ג, יא ופירוש האברבנאל למלוחה"ג ח' ב' סופל"ר

"ק' כה., מכילתא הקדמיה, ספרי שופטים פיסקה לא, "גביא מקרברך ולא בחורל", קורו"ש חזקאל א, ג, זוהר לך פר-פה, כו/or ב, יביד, עקרין מאמר ג סופי"א, ש"ת ב"ב"א תקמה על "גביא אוילא", א/orות, "ארץ-ישראל" פרקים ה-ו. וצ"ע למה השם מambil הלכה זו שאין הנבואה שורה בחוץ-ארץ.

דמסתfibnia, היהי אומר שהולך לשיטתו בה' חנוכה פ"ג ח"ו שקיירת המגילה ג ההלל בפורים. והוא עלי' פ מגילה יד. "והא תנייא עד שלא נכבשו ישראל לארכז שרו כל הארץ לומר שירה, משנכנטו לארכז לא הוכשרו כל הארץ לומר שירה — ט שגלו חזרו להכשן הראשון". ומסתברא דהוא הדין לגבוי מ"ש במקילתא, "עד ג נבחרה ארץישראל היו כל הארץ כשרות לדברות, שנבחרה ארץישראל יצאו הארץ", שכיוון שגלו חזרו להכשן הראשון. אם כנים בברינו, הידקנו את הקשר שירה, הלל ונבואה. שבתי וראיתי שאין בכך בבית שרגא עט, ואבינו

מזה ג' ח' סופלו'ו שגולות אינה סיבה עצמית להעדר חזון אלא סיבה מקרית מה לעצמות ועצמות (ובארבענאל שם השיג עליון) ואם כן כללה במ"ש בפ"ז מה' י' התורה הל'יא' שאין הגבואה שורה לא מתוך עצמות ולא מתוך עצמות אלא כרשותה.

שין ע: וכורא א, קטו, אולס בר"מ הל' יסוד תורה ט, א, "איש בין מן האומות מישראל", ובאגרת מילן, "שלא נאמין בנבואת זיד ועمر אין זה בשbill של אין אל כמו שחוшибים ההמוניין... אבל נאמין בנביה או נכחישו מצד נבואה ולא יהוסו". וראה עיניכם למשפט תברד' ז

ו למחלוקת המוחות שבעין ריה"ל ורמב"ם בדבר הנבואה. לרמב"ם הנבואה האוגנירסלית, ראויים לה כל בא"עולם (עי' סדר אליהו רבה פ"ט), בין בארץ בחוץ-לאירז, בעסקם במושבות, לאו דואת תורה (קרשנש אשוג עליון באור א"ד' כל ד פ"ד).

דבריהם י"ח בר

ת ודעות לרס"ג ג. ד. הרמב"ם התנגד לבקשת זאת ומופת בשל אפשרות התחזומו

בגמרא שם "ור' שמעון לטעמה ייחד שעשה בהוראת בית-דין חייב", אבל התוספות בהסתמכם על משנתנו (הוריות ג): "הלא ועשה על-פהיהן בין הביאו כפרתין בין לא כו' ר' שמעון פטור", גרסו שם "ור' שמעון ייחד שעשה בהוראת בית-דין לא צריך קרא". ואולי מפני זאת השיג הראב"ד מה שהשיג, שיש מקום לטעות בפסקו של ר' שמעון שסביר ייחד שעשה בהוראת בית-דין פטור, ולאפוקי מדעת התוספות הנזכרת, ודוק.

לא נצא ידי חובה עד שלא נסביר את שיטת התוספות שבת. יש להקדים שאפלו מאן דאמר "יחיד שעשה בהוראת בית-דין פטור" מודה שאין בית-דין מתחייבים בהבאת קרבן אלא כשחתאו רוב ציבור, אלא שסביר שהחיד בלאו הכי נפטר. מה שאין כן למ"ד "יחיד שעשה בהוראת בית-דין חייב", הבאת פר על-ידי בית-דין היא שפטורת את היחיד מקרבן, ולכן כל זמן שלא: חטאו רוב הציבור, היחיד חייב. כלשון הכתמים (ב' ע"ב): "עדין אני אומר מיעוט קהל שחטאו החיבין שאין בבית-דין מביאין על-ידייהם פר, רוב קהל שחטאו יהו פטורין שהרי בית-דין מביאין על-ידייהם פר וכו'". הרי אומר נחלקו בណקודה זו: אם הפטור של יחיד העושה בהוראת ב"ד הוא פטור עצמי ש"תולה בב"ד אונס הוא", או דילמא: נובע פטוריו מוה שבית-דין מכפרים בעדו ופטור מלכפר בעוד עצמו. והנה סבורים התוספות שרבי שמעון הפטור העוסקת על-יפיהם אפלו לאחר שהביאו בית-דין כפרתם נוקט בשיטה שפטור התוללה בבית-דין פטור עצמי והוא של אונס, שלא בהקשר כפרת בית-דין, והינו שסביר "יחיד שעשה בהוראת בית-דין פטור".  
(עי' אור שמח הל' שוגות פ"ג הל'יד).  
ובפנוי דעתה זו עמד הראב"ד על המשמר.

### התוללה בבית-דין לאחר שהזרו בהם (הוריות ג)

ברמב"ם הל' שוגות פ"ג הל'ה, "מי שראה ההוראה ולהלך למדינה אחרת א-על-פי שעשה אחר שידעו, פטור, מפני שתלה בהן והרי אי-אפשר לו לשאל". והשיג הראב"ד, "דוקא שעשה אחר שחטאו רוב הקהל על פיהם שכבר נתחייבו בית-דין אבל אם עשה עד שלא חטאו רוב הקהל מביא החטא היחיד, שהרי פסק למללה יחיד שעשה בהוראת בית-דין חייב, וככל-שכנן כשבשה אחר שהזרו שהוא חייב". ובכיסוף משנה כתוב: "ודבר פשוט הוא ולא חשש לריבו לכתחבו כאן לפי ססמרק על מה שנחtab בפס"ב במה דברים אמרוים שבית-דין חייבים ואלו שעשו על-פיהם פטורים מן הקרבן כשהיו המורים בבית-דין הגדול וכו' ויעשו כל הקהל או רובו על-פיהם, אבל אם חסר אחד מכל אלו הדרכים הרוי בית-דין פטורים מן הקרבן וכל מי ש.degג ועשה מעשה מביא החטא על-שוגתו".

אמנם קשה לתאר שהרבא"ד יטבול קולמוסו עבור דבר כה פשוט. ועלה בריעוני שמא רצונו להגיד שהיה גאות לרמב"ם לפרט כל הצורך ולהוציא "ויאנו מצטרף למנין השוגנים על פיהם", כלומר דוקא כשמניין השוגנים מגיע לרוב הציבור בלבדיו הוא נפטר מקרבן, אבל איןו משלים לרוב הציבור. וכך מפורש בתוספות הוריות ג' ע"ב: "כל הוראה שיצתה ברוב הציבור, למעט דאם חטאו חצי הציבור ועשה גם הוא חייבין". והטעם שאינו משלים לרוב הציבור כבר נתחבר בגמרא לעיל (ב' סע"א), אמר קרא בשוגגה, עד שייהו כולם בשוגגה אחת", ופסקו הרמב"ם בפי"ג הל'ה, "ויאנו מצטרף למנין השוגנים על-פיהם שנאמר לכל העם בשוגגת, עד שתהייה שוגגה אחת לכל". וכן מסתבר שזה שלא הגיית עדיño שמעות ההוראה החדשנית אינו נחשב בשוגגה אחת עם אלה שחטאו לפנוי שחזרו בהם בית-דין. כמו שלרב שם מי שיש לו שוגגה נוספת, חילוף שומן בחלב, על שוגגה יתר העם, אינו משלים למנינם, וכן מי שנחcosaפה שוגגה זו, שלא שמע את הפסיק האחרון, על שוגתו הראשונה, אינו מצטרף למנין השוגנים.

ובגוויא אהרינא, מצינו מהליך רשי' ותוספות בשבת צג. אם ר"ש בעל הלכה זו סבר שיחיד שעשה בהוראת בית-דין חייב או פטור, שהרי רשי' גרס

## חידושים סוגיות

הדיון הפלט די שחור בשפה, התנצל עליו כmozא של רם, על-אף שהסרים לו סימנים הרבה יותר מובהקים וחוניינים<sup>9</sup> והעיקר, אינו חלוזו, זאת אומרת קוגניטיבי, שבול, כמו שידע כל דבר שפטנו שקמה לתהיה<sup>10</sup>.

ולמרות שנכשל בדבריתורה, ענק הרוח הוא רבי גרשון-חנוך. פעם בהצטיין באיזה ספר נפסק לי פסקוק זה: "יופי הגבר ברוחו, רוח האשה ביפה". יש יופי רב ברוחו של רבי גרשון-חנוך, יופי של יזמה, גבורה, שאיפה ותוון. כדי לנקט צעד נועז זהה, היה חייב להזדין בהשכמה מקבילה, ואכן כל יודע פרק בחסידות יהודת שחחדידות הפסיכואת-אייז'בצאיות של אבותוי-מוריו היא שללה את דרכו בהיים. שלא באותה אסכולות "קויאטיסטיות" של חסידות, האופי המהפקני של חסידות ראנזין מיריץ בעילות ולדיקת-הקאץ. גם בה יש מקום להתפעלות, אבל ההתפעלות באה לאחר המשעה. בסופה של דבר הננו עומדים משותמים: "כל מעשינו פעלת לנו"<sup>11</sup>.

"אדוני אבִ-זקְנֵנוּ מוֹרֵךְ הָרֶב הָגָן הַקָּדוֹשׁ זֶלְלָהּ" ביום שנותגנומי למצוות תפלין מסר לי יסוד כונחתם, וצוה אותו לברך על של ראש בטעם שבאמת כל מעשה המצוות אינו אלא שישראל יעסקו בעניין השם יתרך עוסק בשביבם. ובאמת אף-על-פי שנזכר בגמרא (ברכות יז) אלופינו בתורה הצעירה בה בטלה בתקופה הסבוראית שבין חתימת התלמוד לתקופת הגאנונים.<sup>12</sup> לתוכלת הפקיד חשוב גם בפולחן בית-המקdash. היא נמצאת בבדי כהונה, באבנט (גם של כהן הדירות<sup>13</sup>), ובמעיל, באפור, בחושן ובכיצ' של כהן גדול, בלבד התוכלת, מופיעים ב傍די-השרד עוד שני צבעונים: ארגמן ותולעת-שני. מקור הארגמן היה חרק אחד בשם לכיה<sup>14</sup>, ותולעת-שני מכפרמו<sup>15</sup>.

פתורו זה לבעתה המאנון בין הפעולות והתפעלות, הוא מייחד לחסידות אייז'בצאי. תуורה גדולה, קדושה העיר רבי גרשון-חנוך, וככל שרבתה התעוורותו, כן רבתה התפעלותו.

פעמים היו ימיו של "בעל התוכלת", כפרק ספרו האחרון וכשנות שמואל הרמתי.

## בימ' דרך

### פרק התכלת<sup>\*</sup> (מנוחות)

הרבי בית-ההינו ואחו החלק הקדרשי של קיומו הלאומי, אבל השכינה לא זהה מאותנו, לוותנו בכל נדודיינו, התאימה עצמה למסגרת רוחנו המצוומצמה, והמשיכה לפעם בקרובנו, פרט למצאה אחת הנעוצה בעצם אורח-ההינו: מצות תכלת<sup>1</sup>. כמו עצם בגונו להזכיר לנו את איש-שלמותנו הקיומית-בלב נחכם על מצב גלוותנו, מושעה נימה זו: "אם היא מצויצת כהלכה מותר לצאת בה לרשות הרבים (בשבת)... אפילו ביום הזה שאין לנו תכלת"<sup>2</sup>. אפילו בא פיחוי חזק מפאת היגטו הנהו להשלים עם המציאות ולמשוך את ידינו מאותן מצויות "אווטריות", באות המציאותות על פנינו: אין לנו תכלת!

צבע התוכלת הופק מחלוזון הנמצא בימה של חיפה<sup>3</sup>. לפי השערה מדוייקת, הצעירה בה בטלה בתקופה הסבוראית שבין חתימת התלמוד לתקופת הגאנונים,<sup>4</sup> לתוכלת הפקיד חשוב גם בפולחן הנשכח והינו מחלק חותמים הצביעים תכלת לאלטוי (גם של כהן הדירות<sup>5</sup>), ובמעיל, באפור, בחושן ובכיצ' של כהן גדול, בלבד התוכלת, מופיעים ב傍די-השרד עוד שני צבעונים: ארגמן ותולעת-שני. מקור הארגמן היה חרק אחד בשם לכיה<sup>6</sup>, ותולעת-שני מכפרמו<sup>15</sup>.

כמעט אלף חמש מאות שנה לא הייתה תכלת בצייציתוננו, ובשנת התרמ"ז מכריין גאון וצדיק, רבי גרשון חנוך ליגר מרוזין שבפולניה, בעל "סודרי תורה", שעלה בידו להוות את החלוזון הנשכח והינו מחלק חותמים תכלת לאלטוי ישראל. ברובם, גדולי ישראל לא עמדו לימיינן, סרבו לאשר את מיציאן, ותכלתו, שנועדה למצאה לרבים, הפקה לנוגה עדת-החסידים ועיריה. כי רבי גרשון-חנוך, בלבד התוכלת מהמודשת יש לראות את יד ההשגהה. כי רבי גרשון-חנוך, בלבד התוכלת דברים, מעה בברך הלכת. גאון וצדיק וטעה בדבר הלכה? ! אמנים כן. רבי גרשון-חנוך "השתח" מדברי הרמב"ם "וזמו (של החלוזון) שחור כדיו"<sup>8</sup> ובראותו את

\* למוקורות נוספים בחרker התוכלת, מופנה הקורא למאמרי באור המורה (ניו-יורק) בטבת תש"ג (כרך כב; חוברת ב) "הערו בעניין החלוזון והתוכלת", ולקונטרס בטהרו של רקייע בספר ראיית אוני (ניו-יורק תש"ה).

עד שלא שקעה שמו של רבי גרשון חנוך, ורחה שמו של רבי יצחק אייזיק הליי הרצוג. גאון זה, מופלא בברגוניותו, פוסק, חוקר וगם בלשון, כבר בשנת תרע"ד פרסם את עבדתו רבת הימשקל לחידוש התכלת.<sup>23</sup> וממכתבים שسعر אל ר' יהיאל מיכל טוקצ'ינסקי שנדרפסו בעיר הקדש והמקדש שלו<sup>24</sup>, ניתן לראות שעדי יומו האחרון לא תמייש מימוש יומתו, גם כי לא זכה להגשימה. טוביה עשתה ההשגחה עם ישראל והושיבה בסיס הרובנות הראשית חוקר התכלת. מה רבו הסיכויים לחידוש המצוה במד מלכתי! ומה רבה הברכה שהיתה צפואה לארכץ-קדשו מתגלית כו. כفردסי האתורגים, היו ברכות החילונות מביאות שפע חמרי לישראל, כשיתודדים מכל כנפי תבל יטלו תכלת לציציותם. ההתחעררות נחשוליט-נחשולים ורומת, גלי ים התכלת מכדים על פנינו וטרם נגענו לעתירותם.

החלוון שהצעיע הרב הרצוג חילוני-חכמלם, סגולית (ינתינה), יש בו רובם ככלום של הסימנים שהווכו בדבורי חז"ל: צבע צדטו כחול והינו יקר-המציאות ("חנו רבנן, חלוון זה גופו דומה לים ובריתו דומה לדג וועלה אחד לשבעים שבנה"<sup>25</sup>). הסתייגות אחת היתה לרבי הרצוג לבבי, שלא נחשפו צדיי ינתינה בחפירות הארכיאולוגיות. לעומת זאת, העובדה שנגלו תל-יתלים שרידים של הסוג מורכב, אומדןא שוה אשר שימוש לחפוקת התכלת.<sup>26</sup> אני כשלעצמם לא אשבע רצון מהצעת הינתינה בשל העובדה שעדי כמה שידוע לי<sup>27</sup>, לא ניתן להגדיל על צבעו במירוח שהוא "עומד ביפוי ולא ישתנה"<sup>28</sup>, והרי זה לרמב"ם עיקר הטעם לשימוש חילוון לתכלת. (צבעון המורכב מאידך גיסא, מתואר כשריר ביותר<sup>29</sup>). ואולם פונה אני בבקשת לכל מי שידי משגת, לחקר ולהשוו את יציבות שני הצבעים, ינתינה ומורכב טרונגוקולוס, דבר שלדאבונו עד לא נעשה באופן יסודי.

דעת החוקרים<sup>30</sup>\* (כרmono לעיל) שהתקלلت מהחולון ארגמן קהה-הקוץים (מורכב טרונגוקולוס בלטינית) הוזא<sup>31</sup>. לזכותם נזוקים אלה:

א) בזמנן "תגלית התכלת" של האדמו"ר מראדזין, הביע רבה של בריסק (רבי יוסף-ידב הליי סולובייצ'יק) את דעתו שעקרוןית אין לקבל חילוון שהיה ידוע ומפורסם במשך כל הדורות. הסברא נותנת שאם הבריה המוצעת הייתה שכיחה מאז ומתמיד, ובכל זאת נמנעו אבותינו להשתמש בה, מסתמא איננה חילוון האמתי.<sup>32</sup> בעיה זאת לא קיימת לגבי חילוניות המורכב. אורבטה, הוושם קץ לתעשיית הצבעה באופן דרמטי בכבוש הערבים את העיר צור ולא נחדו עקבותיה עד שהגיעו לאזרור ארכיאולוגים במאות האחרוןות ושוב פעם באופן דרמטי גילו את סוד הפורפוז הצורוי האגדי.

## ב) צבעו שיריר וכיים.

ג) האיכון המוכר בغمרא "צידי חלוון מסולמות של צור ועד חיפה"<sup>21</sup> מתאים ביוור שוכן התגללה ברבבותיו בחפירות באזורה זה. "זהותה אומר כאן נמצא כאן היה ותולין בקרוב"<sup>22</sup>.

## ד) רמ"ע מפאנו כתוב:

"החלוון הוא דומם והוא צומח והוא חי אמונה ידענו כי אין שהרי חי הוא שגופו מתנווע במקום גידולו אילך א-ת-על-פי שאין שם אודיר גושב בו ולא מים רודפים מנענעים אותו... וצומח הוא שאינו זו מקום גידולו אלא שרשו נועז ותקווע בקרען הים כאילנות הארץ ואחת לשבעים שנה נערק ממש וועלה מן המים והוא הוא דומם בלי תזועה כלל כמו האילנות אחרי עקריהם ועליהם אינה אלא מטבח המים וכובדם של הדברים הקלים צפים על פניהם".<sup>23</sup>

טיאור זה הולם יפה את ארגמן קהה-הקוץים כאשר הויל באר לי ד"ר אהוד שפניר מאוניברסיטת חיפה החוקר זה שנים בשטח, וכאשר ראייתי במו עני בעבודתו.

ולמרות כל הסימנים הניל', עוד עמוק על ידי אותו חסרון שגורם לרבי הרצוג בשעתו<sup>24</sup> למאוס במורכם ולבחור בינתינה: אין גופו של החלוון זה דומה לים<sup>25</sup>. באשר לצבעו היגול הסופי של נזול המורכם, הטוטה מן האחול התחור שקבלו אבותינו — על-ידי עירוב סמננים אפשר להקביעו בגונו כחול. (ועתה' מנגנות מב: "דיה וסמננים").

ועוד חווון למועד ...

ב"עדון הסינטטי" התרגלונו לצבעים הבאים מבית-החרושת ולא מן הים. יההו, וכל רגשנו מתקומם בנו בשמעינו על חזירה לשימוש בחמרי-צבע הקודמים. אבל באותה מידה אפשר להתקומם נגד השימוש ה"אנכרוניטי" בקהל ונוצה לספרים, תפילין ומזוודות בעידן הדפוס. ואם תאמר, אלה הלכה למשה מסיני, הרי בספר יראים לרבי אליעזר ממיין<sup>26</sup> כתוב שגם חלוון לתכלת הלכה למשה מסיני. מעל ומעבר להלכה, יש פה רקח מוסרי ואסתטי גם יחד. חיבת ארצנו האלקית חייבות להקיף ולקיים את כל היביטה: גוף וטבע, צמחייה ופאוונה, הרק וחלוון. בעידן התכליות והטכнологיה, השימוש המחויד בחומרים אלה לציצית ולגבדי כהונת תחזר לחלק מעזמין, תרומם את הכרתנו האמנותית, ותגביר את אהבתנו לאמץ-טיב.

## חידושים סוגיות

- ח"ה עמי מג'מד. ומכל מקום צריכות חלון לתוכלת כמו מולעת לשני מפוזרת בתוספתה מהות: "חכלת אינה כשרה אלא מן החלון, היבא שלא מן החלון פסולה; שני תולעתן, מן המולעת שבחרם, היבאה שלא מן המולעת שבחרם פסולה".
- לפי החוקרים נעשה הארגמן אף הוא מסוג החלון, מורכב בגרנירוט, אבל אין מקורותנו, התמלוד והמודשים, מזכירים מיאת מאומה. (ובקדמוניות היהודים ליטוף בן מתהו), ג, ז, להיפך הארגמן מחלון ולא התוכלת! בותה נהגה אחורי פילון — למדות שהיה כהו שימוש במקדש).
- 7 ابن עזרא ר"פ תרומה בשם רס"ג, ר"מ פיהם"ש פרה ג, י, הל' פטה אדומה ג, ב, פירוש הראב"ד לפסרא ר"פ מסcour, רד"ק דה"ב ב, ו, ספר השרשים, "שנ" ו"תלע"ז, ועי' חורי בארץות המרייאו, 313-310.
- 8 הל' ציצית ב, ב. מקור דברי הרמב"ם נעלם. רג"ה (פ"ת עמי יג) והצפנת פענה (הלי ציצית) ציינו לירושלמי נדה פ"ב הי', לדם דגים בשחוות, ואילו הרוב הרצוג נתה להשוב שהרמב"ם נשען בו אל ביתן אריסטו (J.Q.R., ברך ה (15) 1914 עם 23, סימן יג). מhabרים אלה העלו לרמב"ם, שתפקידו הוכח במשמש בחות הוכרך, אין מזויה בתכלת בלבד אלא לבן. עיין גם בביביאור הגרי"פ לספה"ץ לרס"ג, עשה ז שכינה לבן "עשה חמורה" ותכלת "עשה קל" לפי מה שכתב (מנחות לט סע"א, ר"מ הל' ציצית א, ז) "מעלון בקודש ולא מרידין".
- 9 בקורת מלאה על פפה אופיצינלים, החלונו המדומה של הרבי מודזין, תימצא בהחדר תרצ"ד, חוברת יב, עמי יט בידי הרצוג.
- 10 ועי' דב"ר ז, יא ושהש"ר ד, כג. כמו כן לא תיכו לכנותו "כמיין דג קטע", ערשי" שבט עד: וראה תומנת ה"חלון" הירושלמי (ספרה אופיצינלים בלטינית)enganziklopedia תלמודית ערך חלון.
- 11 ישעה כו, יב.
- 12 עין התכלת עמי קלט.
- 13 ראה כרך החמישי של Jewish Quarterly Review (שנות 15-14 למנינים), עמי 27-17.
- 14 חלק חמישי, עמי נהרס.
- 15 מנוחות מד רעאי. והסכתם רבותינו האחרונים שפרט זה אינו מרכיב משם השם רומבי"ם וגם לא השיג עליו הראב"ד. עי' משכנתו לאביר יעקב (פתח תכלת) לר' הל משה-משל גלבשטיין, ירושלים ח"ד; ורב הרצוג בהדר תרצ"ד, חוברת יב, עמי ח, כא. ריא"ה הרצוג בהדר אלול תרצ"ד, חוברת יב, עמי כא.
- 16 מסתמך אני בזה על מכתב מי' בדצמבר 1968 שליח אליל דר. פ. י. הרинг ממכוון האוקיאנוגרפיה הלאומית, וומלי, אנגליה. ומהמת השיבורתו, עתיך הימנו את אשר נגע לנוינו (בתרגום עברית): "... ליגתיה שני צבענים, אחד בצדף (צבע סגול) ואחד בהפרשה הסוגלה שפלטה שנזוווקה. הדבון האחרון בוראו זומנה לזה שפיריש אפליטיה (ארנבי"ים) ... אין לי מידי מודיע בקשר ליציבות צבען הגוף, אבל בודאי דהה, שלא צבעון הורופור האצורי, השובה כימיים...".
- 17 ר"מ ר"ח מהל' כל המקדש, ברבי יומא יב.
- 18 ר"מ הל' ציצית ב, א. אמונם יתכן שישנה מחולקת הראשונים באשר למדות הקויים של צבע התכלת, רשי' יצדד עם הרמב"ם, ותוס' ורgeom'ה יהלוקו עליהם, עיין פטל תכלת כמו המונה לשנה ויתור, חוקרים-היסודות בתוכם זה, ה. Lacaze-Duthiers, "Memoire sur la pourpre", Annales des Sciences Naturelles (Zoologique) 4 Série., Vol. XII (1859) p. 28-9, 71, 76; "Note sur la pourpre tirée des mollusques", Arch. de Zool. Exp., 3ème Série, Vol. IV (1896) p. 478.
- ר"מ הל' ציצית ב, א. אמונם יתכן שישנה מחולקת הראשונים באשר למדות הקויים של צבע התכלת, רשי' יצדד עם הרמב"ם, ותוס' ורgeom'ה יהלוקו עליהם, עיין פטל תכלת לרג'ח עמי לילא. עין התכלת סעיף לא. ועי' כוכבי יצחק לר' שי שטרנהל, ח'ב עמי עגידע.
- ראאה Wilbur and Yonge, Physiology of Mollusca (1964), עמ' 256-257.

## בימ' דרכ'

"מעוף השמים עד בהמה נדרו הללו... אמר ר' חנינא בר' אבהו, שבש' מאות מני דגים טהורם ושמונה מאות מני הגים טהורם ועופות לאין מספר, וכולו גלו עם ישראל לבבל, וכשהזרו חזרו עמהם".<sup>26</sup>

- 1 אם תכלת מהו מזויה בפני עצמה או הינה חלק מצוחצחים הכלולת, מוטל בחלוקת הרשוניים, עתושים מנוחות לח: ד"ה אלא, רא"ש הלכות ציצית סימן ז, (ואער מרשי' שחה"ש ד, יא), רמב"ם ספה"ץ שרש יא והשגת הרמב"ז שם (נדפסה במלואה בהוצ' ר"ח הילר) ומצויה יד, וכן בר'ה ציצית.
- 2 לאיתא קכו, יא, ושאלתא קמה, כי, מנוחת חינוך מצוחצחו שפו ומשכנתו יעקב או"ח סימן יג. מhabרים אלה העלו לרמב"ם, שתפקידו הוכח במשמש בחות הוכרך, אין מזויה בתכלת בלבד אלא לבן. עיין גם בביביאור הגרי"פ לספה"ץ לרס"ג, עשה ז שכינה לבן "עשה חמורה" ותכלת "עשה קל" לפי מה שכתב (מנחות לט סע"א, ר"מ הל' ציצית א, ז) "מעלון בקודש ולא מרידין".
- 3 נפקאיינה למעשה בין שתי שיטות הרשוניים, המציגו רב' גרשון-הנוגן (פתח תכלת מז' מה). לדעת הסוברים לבן ותכלת שתי מנוחות לחוד, ניתן לברך על טל-לית-קטן על מזויה ציצית בחולם, לפי מה שמצדךachi הטע' לברך על מזויה תפליין בחולם (МОבא בט"ז או"ח כה, ח).
- 4 אמרנו אין מחלוקת זו עניין לבאן. כוונתנו במלחת "מזווה" הרבה יותר פשוטה ומוכו ששהשתמש בה הרמב"ם בפירוש המשניות מנוחות ד, א ובHAL' ציצית א, ג.
- 5 ר' יר"א ג, ב.
- 6 שבת כו, מגילה ו, ספרי ברכה פiska יג, חיב"ע דברים לג, יט.
- 7 ר' יר"א הלוי הרצוג במאמרו "אימתי פסקה התכלת מישראל", הופיע בספר שי לכבוד ישועה ולפסברג.
- 8 ר' רפ"ח מהל' כל המקדש, ברבי יומא יב.
- 9 פירוש המשניות לרמב"ם כלאים ט, א, רד"ק דה"ב ב, ו, פסחים מב: דעתינו בחוץ לא ובפיהם"ש שם, חולין כה רע"א וברש"י, מילואים לתורה שלמה ברך כב, החוי בארץות המכרא לרובניה יימר, עמי 313.
- 10 ישנה אמונם שאללה גלכתיית אם חמור-צובע זה לעילובא. שהרי בהגדירה ההלכתית של ארגמון בהל' כל המקדש ח, יג לא הוכיר הרמב"ם את כלל אלא צבע האזום עצמו, משמע שאין קפידא מאיוזה חומר הופק. (כ"כ בפתח תכלת עמי טו:oso ועיר הקדש והמקדש לר' יר"ם טוקצ'יזטקי, ח'ה עמי לו).
- 11 רג"ה בספרו פתח תכלת (עמ' סוטון) העיר מירושלמי כלאים ט, א, "מה שני תולעת דבר שיש בו רוח חיים אף כל שיש בו רוח חיים", שגם תכלת וארגמן חיברים לבוא מבעליהם (חלון ולכא). ברם הירושלמי סובל יותר מפירוש אחד (עי' פני משה שם, עין התכלת לר' יר"ם סימן מ,TEL תורה לר' יר"ם אריך ירוש' שם, שדי חמץ מערכת חנוכה סימן יד, עיר הקדש והמקדש עמי מו) ובכלל לא מוכחה שחביב ארגמן להיווצר בצורה זאת.
- 12 אגב, אותה בעית שתקית הרמב"ם קיימת לגבי התכלת, אבל במקרה זה יש לכך כמו המונה למלה, שמספק בהלותו כלפי המקדש על מה שכח בהלכה ציצית, שם פורש חלון בשם (מה שאין כן לבא שהושם לגמרי' משונה תורה). ובפירוש ר' א' בן הרמב"ם לפירוש תרומה מפורש בדברי המשנה למלך. אמונם עי' עיר הקדש והמקדש

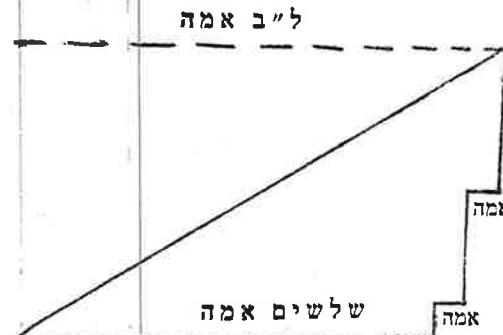
## לימוד זכות על טלית משי (מנחות לט):

נחלקו הראשונים אם בגדי של שאר מינים חז' מצמר ופשטים חייב מן התורה במצוות, ולכן נפסק להלכה בשלחן-ערוך, "ירא-شمם יצא את כולם ועשה טלית במצוות", ורחלים שהוא חייב במצוות מן התורה בעלי פקופק" (או"ח ט, ו). והנה בבית-כנסת פינחס" אשר בפראג, נשתרם במשך דורות טליתו הקטן של רבי שלמה מולכו הי"ד, חבירו של רבי יוסף קארו (עי' מגיד מישרים פ' ווatta הברכה) שנשנrap על קידוש השם במנטובה בידי הקיסר קרל החמישי בשנת ה"א רצ"ב. בעל תוספות יומ-יטוב בכהנו באותה קהילה ראה טלית זו ולמד הימנה כמה הלוות למשעה (צבע הציציות, מנין הכריכות וקייבתן — ראה דברי המדורות על הרא"ש, הלכות ציצית, אותיות כה, מה ונח). הטלית וכן ציציותה ממשי!  
משי אינו חייב במצוות מדאוריתא, מה גם כי הם חכמי ספרד בני מדרינו?!  
מהכח הפתעה למיין בהלכה זו ברמב"ם. בדרך כלל, בשינויו הוסיף מדרבנן על החיוב מן התורה, אין רומב"ם מטעים למה ראו החכמים להוסיף לכך, מובן הדבר כי זה חלק טבעי "עשית סיג לתורה". אבל בפרק שלישי מהלכות ציצית, הלכה ב, יכתוב: "טלית של שאר מניין כגון בגדי משי וכיוצא בו אין חייבן במצוות ציצית אלא בדברי חכמים כדי להזהר במצוות ציצית". כאן טעם ברור לחיבור הנוסף לרabenן — וזהירות במצוות ציצית.  
ועיין בסוף הלכות ציצית: "אף-עלפי שאין אדם מחויבьянן לו טלית ולהתעטף בה כדי שיעשה בה ציצית אין ראוי לאדם חסיד שיפטור עצמו ממצוות זו כי לעולם יהיה אדם זהיר במצוות ציצית שתרי כתוב שקלת ותלה בה כל המצוות כולם וכו'". היהות וציציות אינה חובה אקרקטה דגברא, אין סיבה לבוש לכתיה טלית בת ארבע כנפות אלא כדי ליזהר במצוות ציצית. והרי לדברי הרמב"ם הטלה ציצית בגדים משי לא פחות בטווי של אותה זהירות ואחתה מדת חסידות.  
נמצינו לדמים, לא רק שהתנהגות רבי שלמה מולכו אינה סותרת את שיטת הרמב"ם כי אם מעוגנת בה היטב.

- \*18 בראשון שהביע על מרכיב טורונקולוס בחילזון הוכח הוא החוקר הויינאי א. דדקינד. ראה A. Dedekind, "La Pourpre Verte", *Arch. de Zool. Exper.*, 3° Série., Vol. VI (1898) p. 470 (חדר אלול מרץ"ב (חוברת יב)).
- 19 ראה מאמרו של יהודה פליקס באנטיקלופדייה יודאיקה, "תכלת". אגב אורחא, אי-הבחנה במאמר בין מרכיב טורונקולוס (ארגון קהה-הוקוצים) ומרכיב ברנדורייס (ארגוןן חז'ה-הוקוצים) המשנונים זה מוה בצע נזוליהם, עלולה להטעות.
- 20 דבריו הובאו בהקדמה לעין הובלת ע' ג.
- 21 שבת כו.
- \*21 ריא"ה הרצוג בההה, אלול תרצ"ד (חוברת יב) עמ' יז.
- 22 מאמר צבקות השם (ברדי"ב תקע"ד) ח"ב, אוותיות ייד-טו.
- 23 ראה מאמרו בהדרת רצ"ד, חוברת יב, עמ' יו"ת.
- 24 מנוחות מד. בעוד שהගישה במסכת ציצית "גופו דומה לרקיע", והיינו הן. אחרי כתבי זאת, המכיאו לידי לדידי דר. אהוד שנגיר ודר. ישראל זידרמן את מאמרם החשוב "התבלת והארגמן" (מדע כ"ו, 4, 1982), בו מנוסים לתרץ קושיה זו ע"פ הגמידה הביוולוגית של הקונכית, עי"ש. כפי שהסבירו להם, אני ני משוכנע שזאת עונה על השאלה "גוף דומה לים", ואשמה לשימוש את הבחרות בנושא.
- 25 מצוה יין.
- 26 ירושלמי תענית ד, ה; סוף פריחתא דאיכה רבתי.

### חידושים סוגיים

מצוייר אלכסון של ל"ב אמה, ואילו היה רצון הרמב"ם להדגים לנו מיציאות הגדרא "פורח אמה על יסוד אמה על סובב", היה חייב לציריך מאוון (אפקי) של ל"ב אמה, כזה:



מן מה מיחס הרמב"ם את ל"ב האמות השנויות במשנה לאלכסון? לעת עתה אין מענה בפי אלא שכך נראה לו פשוטה של משנה. (וכיוון, לא תמיד פירוש המשנה של הרמב"ם כפופים לביאורי הגדרא).  
האם אלכסון הכבש הוא באמת ל"ב אמה? כאמור אורך הכבש ל"ב אמות (כולל "פורח אמה על יסוד אמה על סובב"). "גובה הכבש תשע אמות פחות שתות (=ששית) עד כנגד המערכה" (להלן ביהב"ח ב, יג). לפי הפורמלת המפורשת של פיתגורס  $c^2 = a^2 + b^2$ , נמצינו אומרים שאלכסון הכבש הוא בערך 32.875606, או ב"מספר עגול" שלושים ותשתיים אמות! (השווה פיהם"ש שם: "מ"ש נמצוא ל' על ל' הרוי ל' וב' טפחים על ל' וב' טפחים... וכן אמר נמצוא כ"ח על כ"ח היינו כ"ח וד' טפחים על כ"ח וד' טפחים אלא שהוא לא מנה הטפחים לפי שהם פחות מאמה וכיון דלא היו אמה לא חשוב לייה (מנחות צו:)".

כיצד הגיענו למספר שנקבעו בו? מסקנת הגדרא מנהות צו: "צ"ת. שאין אמות מדרום ל' אמה ומזרחה למערב ט"ז אמה ואם תמשוך חוט מקצתו לקרע עד ראשו שאצל קרנות המזבח יהיה ל"כ". דעתנו נובן נקל שאין תיאור הרמב"ם ("אורך שיפועו ל'ב אמה") תיאור הגדרא ובחים ("פורח אמה על יסוד אמה על סובב") במילים אחרות. וכן מוכח מציריך:

### בימ דרכ

### אורך אלכסון הכבש

(מדות ג, ג)

תנו במסכת מדות: "ויכבש היה לדרומו של מזבח שלשים ותשתיים על רחוב שש-עשרה". אולי לקסן (שם ה, ב) כתוב: "מו הצפון לדרומו מאה ושלשים וחמש, הכבש והמזבח שישים ותשתיים". מכיוון שאורך המזבח שלשים ותשתיים אמות (מדות רפ"ג) לא נותרו לאורך הכבש כי-אם שלושים אמות, ולא שלשים ותשתיים כבמשנתנו. את הסתירה בין המשניות במדות החה הגדרא זוחמים סב: "תנו חתום הכבש והמזבח שישים ותשתיים, הני שייתן וארכבה הוו ?" ויישבה אותה, "נמצא פורה אמה על יסוד אמה על סובב". פירושו: "נמצא שרראש הכבש פורה ועולה על כניסה היסוד והסובב, ומגיע לראש המזבח נמצאו שתי אמות העליונות שלו מובלעות בשתי אמות של מזבח". וכן הובא בהלכות בית הבחירה ב, יג: "ויכבש היה בניו לדרומו של מזבח, אלף שלשים ושתיים אמה על רחוב ט"ז אמה והיה אוכל בארץ שלשים אמה מצד המזבח, ופורה ממנו על היסוד ואמה על הסובב".

אולי בפירוש המשניות לובשים הדברים צורה אחרת קצת. לא נזכרה הגדרת הגדרא "פורח אמה על יסוד אמה על סובב", ובמקומה השיאנו ריבינו לשיטוף או אלכסון הכבש. "ויכבש... צורתו דומה לצורה שקורין בעלי הנדסה ובלשון עברי אלמנשור בשוה והוא אורך שיפועו ל'ב אמה ואורך משכית שתחו בארץ ל' אמה ורוחבו ט"ז אמה כמו שזכרנו וזה היא צורתה (נספח ציור) וכשתרצה לציריו בשכלך לגמרי תחשוב אותו בעזורה לדרום המזבח והיה המרחק שמחזיק העוזרת מצפון לדרום ל' אמה ומזרחה למערב ט"ז אמה ואם תמשוך חוט מקצתו לקרע עד ראשו שאצל קרנות המזבח יהיה ל"כ". דעתנו נובן נקל שאין תיאור הרמב"ם ("אורך שיפועו ל'ב אמה") תיאור הגדרא ובחים ("פורח אמה על יסוד אמה על סובב") במילים אחרות. וכן מוכח מציריך:



## חידושים סוגיות

מעתת אלכסון הכבש בערך 197.25364 טפחים או 32.875606 אמות, לפי החישוב  
דלקמן:

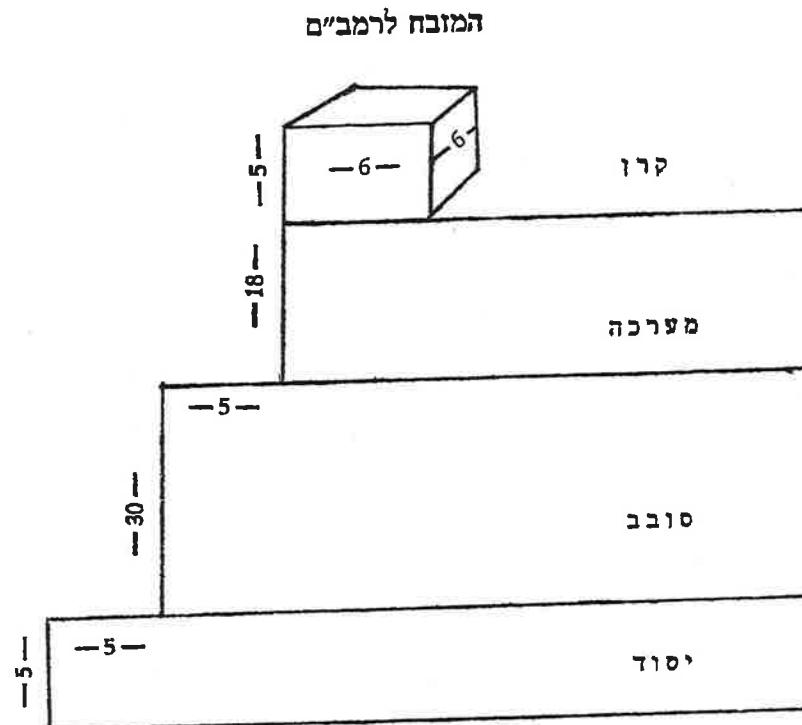
$$\text{אלכסון} = c; \text{ אורך} = t; \text{ גובה} = a$$

$$\begin{aligned} a^2 &= b^2 + c^2; \\ 190^2 &= 53^2 + c^2; \\ 2809 - 36 &= 100 = c^2; \\ 38 &= c; \\ \sqrt{38} &= c; \\ 197.25364 &= c : \\ \frac{197.25364}{6} &= c; \\ 32.875606 &= c. \end{aligned}$$

הבטחנו לעסוק בשיטת רשותי. בפירושו לזוכחים דף סג רע"א, רשותי כתוב ששיעור  
הכבש של המזבח ל"ב אמות. והנה כבר השיגו הקדמונים שאם אורך הכבש בקרקע  
למטה ל"ב אמות, חיב אלכסון הכבש להיות יותר מל"ב אמות (ראה השמות  
שטעמ"ק שבסוף מסכת זבחים בשם תוס' מהר"פ, ביאורי הגר"א מדות ג, וחת"ס  
בהගחות למסכת חמץ). ואם נצדך הרמב"ם בחישובנו, לא נוכל להושיט יד עוזרת  
לרש"י, כי לו שיטה אחרת באמות המזבח. לפי הרמב"ם היסוד ה' טפחים גובה  
וכונס ה' טפחים, הסובב גובה שלושים טפחים (ה' אמות בינוונית) וכונס ה' טפחים,  
המערכה גובהה י"ח טפחים (ג' אמות בינוונית), והקרנות, כל קרון גובהה ה' טפחים  
ורוחבה ו' טפחים על ו' טפחים. מה-שאין-כך לפי רשותי היסוד גובה (אהה בת)  
ה' טפחים וכונס (אהה בינוונית בת) ו' טפחים; וכן נחלקו בדבר הקרנות, שלושה'  
הן הגובה והן הרוחב ה' טפחים, כלומר כל קרון חמשה טפחים מעוקבים. (ראה הציור  
למטה). יוצא מכך, שלרש"י גובה הכבש אינה שונה מאשר לפי הרמב"ם: תשע אמות  
פחות שתיים (שתות) או נ"ג טפחים. אולם האורך או בסיס הכבש שונה קצת,  
שהרי האמה שפורח על היסוד אינה אמה קטנה כי אם אמה בינוונית בת ו' טפחים.  
נמצינו למדדים שלרש"י האורך ל"א אמות בינוונית ואמה אחת קטנה על הסובב,  
כלומר ל"ב אמות פחות ששתית או מאה תשעים ואחד טפחים.

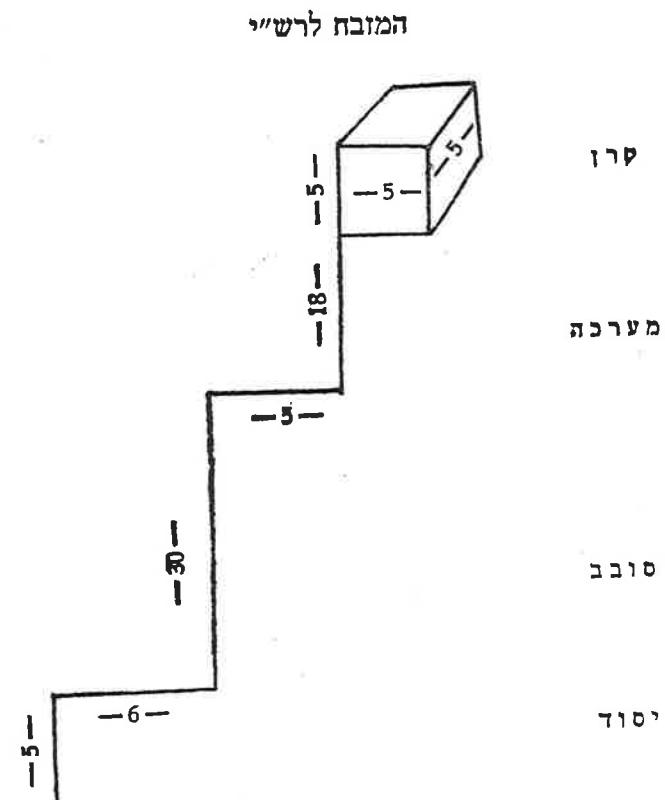
## באים דרך

"בגדי המערה" (שם הל' יג), או חמישים-ושלושה טפחים. באשר לאורך הכבש,  
שלושים אמותוי בקרקע הן אמות בינוונית בנות ששה טפחים, אמן שתי אמותוי,  
אהה שפורח מןו על היסוד ואמה על הסובב, הן באהרחה אמות קטנות בנות חמשה  
טפחים (ברוחב היסוד והסובב). כמובן, אורך הכבש בסך הכל מאה תשעים טפחים.  
נדמה לי שיעזר הקורא בציור:



### איסור היציאה מארץ-ישראל לחוץ-ארץ (רמב"ם הלכות מלכים פ"ה)

"אסור לצאת מארץ-ישראל לחוץ-ארץ לעולם, אלא ללימוד תורה או לשא אשה או להציל מן העכו"ם ויחזור לארץ, וכן יוצא הוא לשחוות, אבל לשכון בחוץ-ארץ אסור אלא אם כן חזק שם הרוב ... יצא לכל מקום שימצא בו ריות, ואך-על-פי שמותר לצאת אינה מדת חסידות שתרי בדרכיו בהלכות מלכים (פ"ה הל"ז), ומותר לשכון בכל העולם חוץ מארץ מצרים", שם היה ישיבת ארץ-ישראל חובה, היה אסור לשכון בחוץ-ארץ משום ביטול העשה, כשם שאסור לבוש טלית בת ארבע כנפות ללא ציצית כיוון שumbed בידים את העשה דציצית (אגרות משה, האע"ז סימן קב). ולרמב"ם האיסור לשכון בחוץ-ארץ מעתה אלכטונו כבשו של מובה לרשי"י והוא בערך 33.036175 או "במספר עגול" לג' אמות; לפי חישוב כזה:



תויהתי לרי' צדוק הכהן בחידושים להלכות מלכים (נדפסו בטופ ספרו אור זרוע לנדיק) שהוכיחה שהאיסור לכלת מארץ-ישראל לחוץ-ארץ אינו מן התורה שהרי רק לארץ מצרים אסורה תורה. ונראה לי שיש לדוחות ראייה זו שאינה מדוייקת אלא לשיטת היראים הידועה שלא אסורה תורה אלא מארץ-ישראל למצריים שנאמר "לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד" (דברים יז, טז), אבל משאר ארצות מותר, אולי לדידון שאסורה לשכון במצרים מכל-וכל משום הנך קראי דכתיבי, "לא תוסיפון לאוראותם עוד עד עולם" (שמות יד, יג), "לא תוסיף עוד לראותה" (דברים כת, סח), וצריך עיון. ועתה עירובין ת, ד ושוחט ראש אפרים לראי' מרגליות סימן יג.

$$c^2 = 191^2 \text{ טפחים} + 53^2 \text{ טפחים}$$

$$2809 = c^2; \quad 36 \cdot 481 = c^2;$$

$$39,290 = c^2; \quad \sqrt{39,290} = c;$$

$$198.21705 = c; \quad \frac{198.21705}{6} = c;$$

$$33.036175 = c.$$

## חידושים סוגיota

לշחוק הרעב בארץ, או ניכר שאין כוונתו למروع ברובנו אלא היפוש מתחיו הביאו שמה.

"ואף-על-פי שמוטר לצאת אינה מدت חסידות". מלבד חילול-השם העצמי של ירידת הארץ, ישנו חילול-השם של אנשים גדולים. איסור הירידה נובע מהילול השם, והינו כשיורד "בלא אונס... לא מפני דבר בעולם", אבל כשאת הסיבות הנאמרות מכריחה אותו, מותר לצאת, ובכל זאת גולי תורה וחסידות מרוגנים הבריות אחריהם בשבייל כה, ונמצא שם-שמות מחולל. "אלימלך, מחלון וכליון גולי הדור היו ופרנסי הדור היו ומפני מה נגעשו מפני שייצאו מארץ לחוצה-לאرض שנאמר (רות א, יט) ותם כל העיר עליהן ותאמנה הוצאה נעמי, מי הוצאה נעמי, אמר ר' יצחק, אמרו חזיתם נעמי שיצאת מארץ להוצאה לארץ מה עלהה לה" (בבא בתרא צא).

## בימ דרכ

יש לצד שיחידה התורה ארץ מצרים מפני החומרה שנתחדשה בה, שבשאר ארצות לא נסורה אלא הירידה מארץ-ישראל, כשהמצרים עצם ההימצאות שם בלاؤ (עיין הלכות מלכים פ"ה הל"ז ובנו"כ שם).

וכן באגדות משה הנ"ל רמו "כمرאת הבזק" שאין בירידה מארץ-ישראל لأنן גישה אחרת. אמנים עד שנפתחו בעיה זו, נקי ששתי הלוות בהלכות יסודית התורה. כדברי חז"ל, "דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר"\*. לטופח פרק חמישי מהלכות יסודית התורה יכתוב הرمב"ם: "כל העובר מעדתו ולא אונס על אחת מכל מצוות האמורות בתורה בשאט-נפש להכיס הרוי זה מהלול את השם וכו'". יש דברים אחרים שהן בכלל חילול השם, והוא שיעשה אותם אדם גוזל בתורה ומפורסם בחסידות דברים שהבריות מרוגנים אחריו בשביילים, ואף-על-פי שאינן עבירות הרוי וזה חילול שת השם". יצא שבשתית דרכם מתחלל השם: א) כטעnitת עבירה ללא סיבה; ב) כשבוער איש חסיד על מدت חסידות שהבריות מרוגנים עליו עבורה.

נחוור לענייננו. למרות שחלוקים רבותנו הראשונים (הרמ"ם והרמ"ן בספר המצוות ובפירושו לבמדבר לג, נג) אם ישנה מצוה חיובית לשבת בארץ-ישראל, יכול עולם לא פליגי שאסור לצאת מארץ-ישראל לחוצה-ארץ אלא בתנאים מסוימים. ומסתבר שטעטם האיסור מפני חילול השם שהרי מואס בנחלת ה' ומעדייף על-פניה את ארצות הגויים, כמו שהביא הRam"m בהלכה יב: "כל היוצא לחוצה-ארץ כאילו עובד עבודה זרה שנאמר (ש"א כו, יט) כי גרשוני היום מהסתפק בנחלת ה' לאמר לך עבר אליהם אחרים" (וראית לתשומת-לב העובدة שנייה הרמ"ם את לשון הגדירה כתובות קי: "כל הדור בחוצה לארץ" ל"כל היוצא לחוצה-ארץ", ומוכח בדברינו\*\*). וראה יחזקאל פרק לו, כי-כך: "ויבוא אל הגויים אשר באו שם ויחללו את שם קדשי בהם עם ה' אלה ומארצו יצאו..."

אבל חילול השם לא שייך אלא כטעות את מקום אותו ה' למושב לו ומןפה לו עורף ללא סיבה, בשאט-נפש. ובזה יובן החילוק בין לצאת לחוץ-ארץ לרוגל איזו סיבה ובין לשכון שם. מכיוון שישוד הדין הוא חילול השם, כל זמן שלא ניכר מהתנהגוו שמוואס בנחלת ה' ובוחר בארצות הגויים אין זה בגדר איסור. לנו כשיוציא לתקופת מה כדי לעסוק בעסק ידוע שם, אם תלמוד תורה ואם סחרה וכו', לא נראה שנותש את הארץ הבחירה, אבל לשכון בחוץ-ארץ סחט, ללא סיבה מסוימת, מעמידים עליו מעשיין כי אהוב הוא את הארץ הלא. ואפלו הכי מותר

\* ירושלמי ר"ה ג, ה.

\*\* אחר כך מצאתי מקור נאמן לדבריו בתוספתא ע"ז ה, ב: "כל המניה את ארץ-ישראל בשעת שלום וויצה כאילו עובד בעבודת כוכבים".

חלק שני

## חידושי אגדות

**"לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון עד שבא אברהם"**

"אמר רבי יוחנן משום רבוי שמעון בר יוחאי מיום שבואר הקדוש-ברוך-הוא" הוא את הульם לא היה אדם שקראו להקב"ה-ברוך-הוא אדון עד שבא אברהם וקראו אדון שנאמר (בראשית טו) ויאמר א"ר אלקיים במתה א"ע כי אירשנה אמר רב אף דניאל לא גענה אלא בשביל אברהם שנאמר (דניאל ט) ועתה שמע אלקינו אל תפלה עבדך ואל תחוננוו והאר פניך על מקדשך השם למען א"ר למגען מיבעי ליה, אלא למען אברהם שקראך אדון" (ברכות ז:).

מהללים חז"ל את אברהם שקרא להקב"ה-ברוך-הוא "אדון" וכאיilo מפעלים עין מהטעבה שתור כדי אישור שלטונו יתברך, כמעט ערער על אמינותה ישנו אמן חילופי נוסחים אם המובאה הנכונה בסוגיתנו היא מבראשית טו, ח "ויאמר א"ר אלקיים במתה א"ע כי אירשנה" כפי שהבאנו למללה, או מבראשית טו, ב "ויאמר א"ר אברהם א"ר אלקיים מה תמן לי ואנכי הולך עיריו ובונםشك بيתי והוא דמשק אליעזר" (עתוס' פה ודף מט. ד"ה ברוך) — אבל יהיה איך שלא יהיה, נזכרים אנו בפני בעיה זו, היאך תזרוגה בכפיפה אחת שתי קריאות, קריאה בשם א"ר וקריאת-אתגר אליו, יותר, למה רואו חז"ל לנcoln לשבח התנוגות זו ?

כדי לעמוד על עומק הדברים נצטרך לפענה את יהודיות הכנוי "אדוני". התוספות (ברכות מ: ד"ה אמר אביי ומט. ד"ה ברוך) כתבו להלכה שהשם א"ר מורה על מלכות. (השאלת שם לגבי ברוכות שמונה-עשרה, האינן סותרות את הכלל "כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה" ? ותירצ'ו ש"אלקי אברהם" הוא תחליף למלה "מלך", כיון שאברהם אבינו המליך את הקדוש-ברוך-הוא על כל

העולם. וזאת אומרת, "אלקי אברהם" הוא-הוא "מלך העולם".)

עד אברהם אבינו קראו אנשים בשם הו', אבל בשם א"ר לא קראו. עד אברהם אבינו, השיגו אלהים בתורה מציאות מופשטת, שמיימת, ורוחנית. בא אברהם והמליכו על הארץ. "כיצד דורות קריאה בשם א"ר וקריאת-אתגר בכפיפה אחת ?" אדרבתה, היא הנותנת. כל ומן שלא נרגשה אדנותו, מלכותו, בעליותו של ה' כ"אלקי

הארץ" (ראה רשיי בראשית כה, ז, כ"ב על הבירה), יכולו הבתוותיו להתפרש כביטויים סמליים או דימויים — מטפורות הרואיות לאל מטפייזי — והסתפקו הבריות בכו. אבל אברהם שהאמין שהו בעל-הבית בעולם הזה, התיחס לדרכו ברצינות ודרש ב יתר דקדוק.

אחר במקומו של אברהם היה מפרש את הבחתה כי "ושמתי את זרעך כעפר הארץ" (בראשית יג, טז) שהכוונה לכל הנפשות הרבות שאימצו הוא ושרה אשתו במשך שנים נודדים ("כל המלמד בן חבירו תורה כאלו ילדו"), או לכל היותר היה מסב את הדברים אל אליעזר — מי לנו ראוי מליעזר להמשיך את מסורת אברהם, עד שאמרו חז"ל שהיה זו איקונין שלו דומה לשאל אברהם (בר' נט, יא)? אבל אברהם התיחס לדברי ה' בכל החומרה — ורעד ממש. "ויאמר אברהם הנה לי לא נתת ורע". אדם אחר במקום אברהם היה מבין בצורה אליגורית את הבחתה כי לחת לו את הארץ לרשותה. לא היה מדקק בגבולות הגיאוגרפיים, היה גנות לבנות בשם "הארץ המובטחת" את יוטה שבאמריקה או אוגנדה או בירובידזון שבروسיה, מאחר ומימוריו של אלוה-השמי לא ניתנו להתרשם בצורה מילולית. אבל אברהם יודע את רboneו, את אמיתתו, את ארציו, את אדנו, יודע שפעליו מודוקדים בחות-השורה, שאפשר לדיקח בהARTHותיו עד קו צו של יוז"ד, ובבקש מאתו ערובה לדבריו. "ויאמר אד' אלקים بما אדע כי אירשנה".

הגולות מהויה פיתוי גדול מאי מבחינה זו. כל פעם שמתפרק העם מארציו, כל פעם שמתפרק ומתרפרק, מבקש לפניו צוג יציר האליגוריזציה. מהן תביותיו? למשור את ידינו מלקי-הארץ ולפרש דוקא את שני תכנים אלה, העם והארץ, בצורתי מטי' הכללית מדי והמטושטשת. להסביר שנאמרו במסגרת של עם ישראל אל כלל האנושות, ודברים שנאמרו במינוח עליון והקדוש אל העולם בכלל. רבים מאי הורמים בתולדות הגוללה שנפתחו ולא עמדו בבחן הזה. יש שembrו אמונה לאומה אבל בגדי הארץ — אלה בנו להם ירושימות בכל אתר פרט לירושלים האמתית. ויש שembrו אמונה למכורה אבל בגדי בבחירותה ויחודה של האומה — ונתערבו בגוים בעודם ישבים בציון! ויש שבגדו בזו ובזו. דניאל הוא אחד שעמד בנסיו ולא נכשל. עמדו לימיינו אמוני, עקשנותו, קפדותו, פשטוותו של אברהם והצילהו מחרינה השקרי של הגלות. ברוחו של אברהם, מאס בדעתו האומרות שאפשר למסד פולחן לה' בארץ-נכرا. כארם בשעתו שם נפשו בכפו بعد שערודם ורגבי עפר, התפלל דניאל והפעיל תחוננותם למען ירושימותה של ירושלים. אמר רב אף דניאל לא נעה אלא בשבייל אברהם שנאמר ועתה שמע אלקינו אל תפלה עבדך ואל תחנונו ותאר פניך על מקדש השם למען אדי, למען מיבעי ליה אלא למען אברהם שקריך אדונן".

### "עדיף יום פורים ביום שנייתה בו תורה" (שאלות, לת"ג)

"ויתיצבו מתחתית ההר, מלוד שכפה עליהם הר כגיגת ואמר להם אם אתם מקבלים התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם. אמר ר' אהא בר יעקב מכאן מודعا רביה לאוריתא. אמר ר' בא אפיק-פיפי חד רשות בימי אחשורי שנאמר קימו וקבלו, קיימו מה שקבלו כבר".  
(שבת פח.)

הרמב"ן מדרש געלם וזה שבני ישראל "ודאי מודעתם קבלו תורה על מנת שניחילם הארץ כמו שכחוב تحت לכם ארונות גוים וזה מה שהאמaro אם אתם מקבלים את התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם, ככלומר שימושם במדבר ולא יכניסם לארץ, לפיכך כשהעברו על התורה עמד והגלה אותם ואף הם משלגלו מסרו מודועה, לומר שמעתה אין חיבורו לו לשמר את התורה, וזה שכחוב והעולה על רוחכם היו לא תהיה אשר אתם אומרים נהיה כגוים גוי וכמ"ש בהגדה שאמרו לו ישראל ליהזקאל, רבינו יצחקאל עבד שמכרו רבו כלום יש לו עליון, ולפיכך כשהבאו לארץ ביהה שנייה בימי עזרא עמדו מעצם וקבלוה ללא שום תנאי ושלא יטענו עוד שום תרעומת, והיינו בימי אחשורי שהוציאם ממות לחים והיה זה חביב להם מגוארה של מצרים".<sup>1</sup>

אם נונחה תורה קושיה, היכן חיזנו קבלת התורה בידי כל ישראל בימי אחשורי? מברננו מהר"ל מפאר שקבלת מה חדש מתבטאת במה שהוסיף מוצות קריית המגילת כמו אמרו, "מי' נבאים זוי נביאות עמדו לישראל וכולם לא פחתו ולא הוסיפו על התורה אפילו אחת אחת חוץ מקרא מגילה, Mai Drorsh, אמר ר' חייא בר אבון אמר ריב"ק ומה אם מעבדות לחירות אומרים שירה, ממות לחיט על אחת כמה וכמה".<sup>2</sup> וכך אשר יש הוספה אמ"כון העיקר קודם ולפיכך כאשר קיבלו מעצמם הוספה הזאת שהוא מקרא מגילה בזה קבלו כל התורה שהיא ראשונה ובתוספת נמצאה העיקר מקל-וחומר".<sup>3</sup>

הו אומר, מקרא מגילה מהויה מעשה קבלת התורה. האם יש תקדים לקרייה

ידי חובה בקריאתם! "בר קפרא אמר ציריך לקורותה לפני נשים ולפני קטנים שאף אתם הוו בספק, ריב"ל עבד כן מכונש בניו ובני ביתיה וקרי לה קומיהון"<sup>13</sup>. "וכן נראה מהן הירושלמי דקתי שאלם הוי באותו ספק, ככלומר באוטה סנה דכתיב טף ונשים ביום אחד (אסתר ג, יג). ויש מן המפרשים שכותב לפי הירושלמי ציריך לקורותה אף בפני הטף"<sup>14</sup>. "אבל במגילה יש להקל לפה שטף ונשים הויו בספק דלהרגו ולהשמד לפיקד עשו רביה יהודה בגודל"<sup>15</sup>. "נראה לי כיון דתלי טעם מפני שהוא בספק ואפילו קטן שלא הגיע לחינוך רק שיעוד להבין ציריך לשמעו מקרה מגילה כדאמרינו (מגילה יה). מידי דהוה אנשים ועמי הארץ ומסקין אלא פרוטומי ניסא פירוש שיעוד לאשאול ומפרנסין הנס להם"<sup>16</sup>. וכך יריד אלינו פסק ההלכה בשלחן ערוך: "מנาง טוב להביא קטנים וקטנות לשמעו מקרה מגילה"<sup>17</sup>. מקרה מגילה והקהל, שניהם קבלות התורה, בכתב ובבעל-פה, בממלכתיות, בצדוריות, בכל-ישראליות, במוגמות. שני צילילים של בתקול היוצאת מהר' חורב. "המלך שליח הוא להשמי דברי הקל"<sup>18</sup>, ומרודכי, כד מוסרים חכמי הסוד, נשמת משה, נותן התורה. "משהמן התורה מבני... מרודכי מן התורה מנין"<sup>19</sup>.

<sup>1</sup> רמב"ן שבת פח. ועיינ"ג רמב"ן ויקרא יט, כה.  
לבירור אחר, לא פחות מעמיק מבחינה היסטוריו-סופית, עי' אורחה ושםמה לר' ר' רינס, שער ח פ"ה.

<sup>2</sup> מגילה יד.  
<sup>3</sup> מהר"ל, הקדמה לאור החדש. כד משמשים דברי מהר"ל השלמה לדברי רמב"ן המובאים לעיל. רענון זה מופיע גם לסוף אוור חדש ע"פ קימנו וקובלו, ביתר הבירה והרבה. עיין"ע מכות כב: ירוש' שלחי ברכות, צפנת פענח ר"ה מגילה, ש"ת אבני גור חיר"ד ס"י תמו (חל' תרי'ם), ערך השלחן העתיק, הל' תרומות סימן נב ס"ק ו, ח"ט.

<sup>4</sup> ספרדי דברים יי, ייח מובה ברש"ם משנה סיטה מא. ועי' בבירור האגר"פ לספה"ץ לרט"ג עשה זו ומזה צברות י'.  
<sup>5</sup> דברים יי, יט.  
<sup>6</sup> שם לא, יב.

<sup>\*6</sup> מגילה יט.

<sup>7</sup> רמב"ם לסתוף הל' חגיגת.

<sup>8</sup> פיתמה"ש לרמב"ם רפ"ב דמגילה.

<sup>9</sup> משנה מגילה יט:

<sup>10</sup> רמב"ם רפ"ג מוחל' חגיגת.

<sup>11</sup> ירושלמי מגילה פ"ב ה"ה.

<sup>12</sup> גמoki יוסוף מגילה ז.

<sup>13</sup> מס' מגילה כד. ד"ה אבל, וכן בר"ן מגילה כ. בשם רמב"ן.

<sup>14</sup> ראב"ה מגילה סימן תקסט.

<sup>15</sup> שר"ע או"ח תרפט ס"ז.

<sup>16</sup> רמב"ם לסתוף הלכות חגיגת.

<sup>17</sup> חולין קלט:

זו? היכן מצינו קריאה כזו בה נוטלים על עצם הקוראים אחריות קיום התורה? באמת ישנה מצוה כואת, ושםה הקהל. רב הדימוי בין שתי הקריאות, מגילה והקהל.

משמעות קבלת התורה שהוא מגילת אסתר מתבצע בשתי הזירות, החזית שבכתב, "כתבוני לדורות" (מגילה ז), והחזית שבמקרא, "הגסיפו מקרה מגילה" (שם יד). הן הקהל יש בו ממד שבכתב בלבד הממד שבעל-פה, שהרי צו כתיבת ספר תורה למלך קשר מניה-זביה לפרשת הקהל. "והיה כשבתו על כסא מלכותו וכותב לו את משנה תורה זואת. משנה תורה, אין קורין ביום הקהל אלא משנה תורה בלבד", כדרשת הספרי<sup>4</sup>. פירוש הדברים, המלך חייב לכותב לו מגילת ספר שנועדה לקריאה בפרשת הקהל; היה וקריאת זו במשנה תורה היא, לכן רק חלק זה מהتورה מופיע בספריו. כן וזה הכתיבה הממלכתית והקריאת הממלכתית על-ידי מגמה מסוותפת: "והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו למען לימד ליראה את ה' אלקיו לשמר את כל דברי התורה זואת ואת החקים האלה לעשיהם"<sup>5</sup>. הקהל את העם האנשיים והטף וגרד אשר בשעריך למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלקיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה זואת"<sup>6</sup>. ושוב עולה לפניו זכרונה של מגילת אסתר אשר כתיבתה ייחודית לשם קריאתה: "הקורא במגילה הכתובה בין הכתובים לא יצא"<sup>6\*</sup>.

כל-כולה של "פרשת המלך" הצהרה פומבית, כל-ישראלית של קבלת עול התורה — עד כדי כך שהאגמות שבה עשויה להתגבר לפעים על המילוליות שבה: "אף-על-פי שיש שם לוזים וגולם שאנן מכידין חיבין להכין להם ולהקשיב אונם לשמעו באימה ו/orה וגילעה ברעדיה כים שניתנה בו בסיני... ומוי שאינו יכול לשמע מכוון לבו לкриאה זו שלא קבועה הכתוב אלא לחוק דת האמת ויראה עצמו כאלו עתה נצטה בה ומפני הגבורה שומעה, שהמלך שליח הוא להשמי דברי הקל"<sup>7</sup>. אותה שמיית-齐יות שלמעלה מכל שמיית-הבנה נודעת גם במגילת אסתר: "והלענו ששמע אשורת יצא לפי שאף-על-פי שאנו יודע פירוש כל מלה ומלה יודע הוא כל המעשה"<sup>8</sup>.

לאור השוואה זו בין קריאת המגילה וקריאת הקהל נוץ' במיוחד דין שענינו במסכת מגילה: "הכל כשרין לקרות את המגילה חז' מחורש שוטה וקטן, רבי יהודה מבשיר פקתן"<sup>9</sup>. מצוות הקהל בולת באכזריותה, ברחבותה האנושית. "מצוות עשה להקהל כל ישראל אנשיים ונשים וטף"<sup>10</sup>. ואכן אחד הדברים הייחודיים שבנה מבחן ההלכתית, זה כוללן טף בחיזובה. במצוות אחירות חיוב קטנים למעלה מגיל חינוך שמענו, חיוב טף לא שמענו. והנה ראו זה פלא, ורם אחד בהלכה מצבע בעד חיוב טף שלא הגיעו לכל הינוך במקרה מגילה, ואף מייפם להוציאו אחרים

## שלש סעודות ושלש פורעניות

"כל המקיים שלש סעודות בשבת ניצול משלש פורעניות, מחלבו של משיח ומדינה של גיהנום וממלחמת גוג ומוגוג" (שבת ק"ה).

נבין נא הקשר בין שלש סעודות שבת ושלש פורעניות הנ"ל, באים פורעניות ויסורים הללו על אדם בಗל שחביב לעבור ממצב אחד למצב שני, מתוקפה אחת לתקופה שנייה או מעולם אחד לעולם אחר.

ash גיהנם מצפת ומצכת את הנשמה כדי שתוכל להיכנס לגן עדן. עולם הבא עולם שכלו רוח, "העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתייה ולא פריה ורבייה ולא משא ומתן ולא קנאה ולא טהרות אלא צדיקים יושבין ועתרותיהם בראשיהם וננהנים מזווי השכינה"<sup>1</sup>, ומה יעשה אדם שכלו חומר? שקעה הנשמה בתחום התאותות ונעשהתה מגושמה, ועד שלא תיכנס לעולם הבא חיבת לטבול יסורי גיהנם המזוכקים ומטהריהם. גיהנם משמש גשר בין עולם הזה ועולם הבא.

וכן משמשים חבלי משיח ומלחמת גוג ומוגוג מעבר בין עולם הזה לימות המשיח, לקבל אורו של משיח, העולם, על כל מדיניותו, סולם-ערכוו ומבנותו החברתי, חייב להתהפרק. "מאי חזית? אמר ליה, עולם הפוך ראיתי, עלינוים למטה ותחתונם למעלה"<sup>2</sup>. "ישראל בזמן הזה דוויים, דחויפם, סחויפם ומטורפין"<sup>3</sup>, ולימוט המשיח מנושאים ומרומים. חבלי משיח ומלחמות גוג ומוגוג אלה שני מדי תופעה אחת. חבלי משיח חבלי-ילדיה הם של התחוללות ישראלית פנימית, ומלחמות גוג ומוגוג הןיהם תגוברת אומות העולם.

עד כאן יסורי של אחד שלא טעם טעם של ימות המשיח וחיה עולם הבא, שאינו יודע ליהנות מזווי השכינה הרוחנית, שימוש מלכות ישראל מזרע לו — זה חייב לסביר את יסורי המעבר, ash גיהנום ומהפכת-עולם פגמית וחיזונית. אבל המעניין את השבת, המכבה, המוקירה, המחבבה, כבר בן עולם הבא, אורה עולם הבא הוא, רגלו האחת כבר אחר עולם הזה. בחייתו הוויה זו של "צדיקים יושבין ועתרותיהם בראשיהם וננהנים מזווי השכינה", מכיר ברובנות ישראלית,

שם ה"ז  
(רש"י שבת כד.)

בד"ה ה"ז פירוש רש"י: "כמו אני והוא (סוכה מה). וברש"י סוכה שם הצע שמי פירושים, או על דרך גימטריא אני וה"ז כמספר אנ"ה, או שמות הם מע"ב שמות היוצאים משלשות הפסוקים בסדר בשלה, ויסע, ויבא, ויט (עיי"ע ב"ר מד, יט וראב"ע שמות יד, יט). יהיה איך שלא יהיה, לא יתרכן לומר על ה"ז שהוא שם. לפירוש הראשוןינו כי אם חלק מגימטריא של אני ה, ולפירוש השני וה"ז. ואפילו לפירוש התוספות (ע"פ מדרש וירושלמי) שנאמר אני והוא ע"פ עמו אנחנו בצהרה, והוא רמז להוא\*, ושניהם "אני" ו"הוא" כינויים לשכינה (עי גם רש"י ותוס' סוכה נג ד"ה אם אני), בכל זאת כינויו אינו שם, ולא יצדך קרותם כאן "שמות". ולפלא שלא העירו בזה קודמי.

והנה ב"מעשה מרכבה" (כת"י אוכספורד מס' 1531, וכת"י סמיגר ניו-יורק מס' 828) שוחדים ג. שלום כנספה ג' של ספפו ג' של ספפו החסידים (ניו-יורק תשכ"ה) עמ' 103, מופיע השם ה"ז לא פחות מ-18 פעמים! (ראה שם סעיפים 8, 15, 18, 32, 33. אגב אורחא, בסעיף 18 חלה טעות הדפוס כאשר בין הקורא, צידיק להזכיר כל שם מארכבעה-עשר השמות שלש פעמים ("מפרש שמייה בארכבעין-ותרין אתוון"). בנדפס שם אקי"ק מופיע ארבע פעמים כשם יקו"ץ אינו מופיע אלא פעמיים!) ובהקדמה שם (עמ' 101) כותב החוקר הנ"ל שחיבור זה הוא שהיה לפניו רש"י ושמוכירו בפירושיו לברכות נא, הגדגה יג. וישעה ה. ג. ואולי על כך הסתמכ רש"י כאן. (שוב עיין בספר תנוך לר' ישמעאל כ"ג (הנמה על ספרות ההיכלות, הדפסו יילנק בבית המדרש ברך ה, עמ' 170-190), ואחריו ר' שלמה מוסוף במרקבה שלמה, ניו-יורק תשל"ג) פרק מה: "אלו שבעים-ושתים שמות כתובים על לבו של הקדוש ברוך-הוא... ה"ז").

\* במשונה בירושלים הגירסה "אני והוא הושיעה נא" בא"ף, ועי' שער הכלול לרא"ז לאוואות (נדפס בסוף סידור תורה אור' לרשות מלאדי) מה, ה, אני והוא בצל' ולא בחולם וכו', וכ"כ בערווה"ש או"ת מס' ב.

"אמרו לו בניו : שמע ישראל"

(פסחים נו.)

"אמר ר' ש בן ל קיש, ויקרא יעקב אל בניו ויאמר האספו ואגדה לכם, ביקש יעקב לגנות לבניו קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה, אמר טמא חס ושולום יש בימיתי פסול כאברהם שיצא ממנה ישב מעאל ואבי יצחק שיצא ממנה עשו, אמרו לו בניו שמע ישראל כי אלקינו ה' אחד, אמרו בשם שאין בלבד אלא אחד כד אין בלבנו אלא אחד". ופירושי, שמע ישראל, לאביהם היו אמורים. ותימה היאך קראו לאביהם בשם, והלא אסור מפורש לקרוא לאביו בשם (ער"מ הל' ממרים ג, ג) ? וציריך עיון.

ואפשר לומר שבניגנה אינם מצוים על כבוד אב ואם, שהרי מצינו בקידושין לא, במעשה דماء בן נתינה שאמרו "ומה מי שאיןו מצוה ועשה כה, מצוה ועשה עאכוי"כ, ומוכרחנו לומר שעוד שלא ניתנה תורה היה לשבעתים דין בוניגנה, ידועה החוקירה בספר פרשת זרדים לבעל משונה למילך אם לפני מתן תורה היה להם דין בנין-ישראל או בוניגנה, עי' רמב"ן סוף פ' אמרו בשם רבותינו הזרפתים). ואפילו לרמב"ן שקיימו כל התורה מלחת עד שלא ניתנה, היינו בארץ-ישראל אבל לא בחוץ-ארץ כנראה מיעקב שנשא שתי אחיות ועمرם נשא דודתו (ראה שיטתו בבראשית כו, ה ו בזעירא ית, כה), ואתי שפיר שיעקב ובנוו במצרים היו באותו פרק. (ומיהו קשה מה"ש במגילה טז : "גדול תלמוד-תורה מכבוד אב ואם של שנים שניהם שעשה יעקב בבית עבר לא נענש עליהם") (והובא להלכה בפוסקים, ער"ש ור"ף קידושין שם, ר"מ הל' ממרים ג, יג, וש"ע יונ"ד סימן ר"מ).

ולדברינו אפילו אותן שניהם שעשה בבית לבן למה נענש עליהם, הרי היה בחו"ל ובתורת בוניגנה היה פטור מכבוד אב ואם. ויש לדוחוק שאכן לא חל העונש כי אם בשובו ארץ וכאן שכח הרמב"ן ברחל אלmeno שמתה בשובם לארץ. ויל"ע).

ובגונא אחרינא, היה נראה לומר שאת מצות כבוד אב ואם קיימו אלם לא בכל פרטיה ודקדוקיה הנוגגים היום. ואפילו תימא שבוניגנה חייב במצוות כבוד,

מי יימר שאסור לקרוא לאביו בשם. ועדין צ"ע.

"אור לאربעה עשר בודקין את החמצץ לאור הנר"

שני אורות הם : האור הכללי, הומני מצד תקופת השנה, אור לי"ד ; ואור הפנימי, אור הנר. האור הראשון, הסובב ומפיק מכל צד, באמת חסר הוא, חשבת-אור,ليل-בגה, כמסקנת הגמara (ג) "דכוליUlמא אור אורתא הוא". אבל חסר זה מיוחד מספק רקע לביקעת אור הפנימי, האמתי של "נור ה' נשמה אדם חופש כל חרדי בטן" (משלי כ, פסחים ז). אם היה העולם באותה שעה מלא אורה, לא היה סיפק ביד הנר לגמור את מלאכת הבדיקה. "שרגא בטיהרא Mai אובי ?!"

ולכן היירו חכמים אחר "לשון צח ונקי" בהיותו חלק בלתי-נפרד מבדיקת המזפונים : טהרת הלשון, קדושת הדבור, "נקיות הדעת" (רש"י ג). כמו שגילתה מרן הארין"ל, פסח נוטריקון פה סה, במצרים גלו הדעת והדיבור בשתי משמעויות המלים, התקשורותית והתקשרותית. כי דעת ודברו להם שתי משמעויות, כמו שכותב (בראשית ד, א) "זהadam ידע את חוה אשתו", וכמו שכותב (כתובות יג) "ראואה מדברת" (ורמייא מילתא, מל"ה גימטריא פ"ה). ופסח בא לשחררנו ולקדשנו בקדושה של מעלה, "הදעת והדברו לחוי עולם".

וכשיעמוד על סדר הדברים שהחדר מסכיב רתום לתכילת התනצחות האור הפנימי, אור הנר, אור הנשמה, עדי יכול לקרותו בשם "אור", כי לשם כך נברא, הרי זו תחושת הגאותה. ("באמת יש הרבה בהינות אור, זו לעמלה מזו, אשר כל אחד מאיר יותר מחבירו, יונ"ד מעלות, ואור התחתון יחשב לחושך נגד גודל האור הבכיר וגבולה ממוני"). אזי יזכה ל"פתח דבריך יאיר" (עי' בעל המאור ור"ן ריש מכיליתין), לומר, הפתחה שהוא הפה, החיל החשוך, הרקע הריק ממנו יוצאים הדברים בחינתה אור, אף הוא יאיר. כתהוב בפזמון ליל ראשון של פסח, "קרב יום אשר הוא לא יום ולא לילה, רם הודיע כי לך היום אף לך הלילה... תאיר כאור יום חשתת לילה". והכל מכח איזיסוף שנתגללה בחצי הלילה, כשהנורקה טפת אור לתוך חשתת הgalot, וננהפר ליל ללילה".

\* אותב ישראל לראייה מאפטא, פרשת אחורי.

**גפן, חלום וגואלה**  
(פרק ערבי פסחים)

כחולק מה"גירסה דינוקותא" קיבלנו ארבע כוסות של סדרليل פסח זו נגדי "ארבע לשוניות של גואלה". ישנו אממן טעם נוסף לכוסות היין, פחות ידוע, לפיו מקורם בחלום שר המשקים. "מנין לארבע כוסות, ר' יהושע בן לוי אמר נגדי ארבע כוסות של פרעה: וכוס פרעה בידי, ואשחת אתם אל כוס פרעה, ואתן את הocus על כף פרעה, ונתת כוס פרעה בידו וגוי" (ירושלמי פסחים פ"י ה"א). וכן בבראשית רבה פרשה פה: "ויספר שר המשקים והנה גפן לפני, אלו ישראל שנאמר (תהלים פ) גפן מצרים תסיע; ובגפן שלשה שריגים, משה אהרן ומרמים; והיא כפורחת, הפריה גואלתן של ישראל; עלתה נצה, הנצחה גואלתן של ישראל... וכוס פרעה בידי, מכאן קבעו חכמים ארבע כוסות שלليل פסח".\*

\* ראה גם סוטה ט. וחולין צב. שלוש כוסות האמורות למצרים למה, אחת ששתחה בימי משה ואחת ששתחה ביום פרעה ואחת שעשתה לשתחות עם כל העובדי וכוכבים. החילוק בין הירושלמי והבבלי הוא שבירושלמי מנוונות של הocusות שבחלום שר המשקים וגם הריבית שבחטורון יוסף, שכובבלי נמננו רק הocusות שבחלום עצמו. רשי" פסחים קה. הסתתר על שיטת הבבלי בכתבבו, "ארבע כוסות, שלש נגדי שליש כוסות שנאמרו בפסוק זה וכוס פרעה בידי וגוי, ורביעית, ברכת המזון". ע"י פטה עינים ליח"א ואור חדש פסחים קה. תווית ותו"ש בראשית מ, יא, ומכתב ר' ר' ברליין, נדפס בש"ח מע' חמץ ומצה סי' טו אות ו' ומובא בסוף הגש"פ ע"פ הנצ"ב, חל' אביב, תש"כ (וain הדעת נוחה מפלפולו, שהרי הכל הולך סובב על שיטת רשי" ורשי" הלא פירש "שאף הן היו באותו הנס" כדי אמרינו בשכר ונשים צדקניות שבאותו הדור נגאלן, ואם כי לא היו בגירסת "אם בן הוא המתן אותן" עיננו רואות שבוכותן ממש של הנשים הצדנויות, שפהה ופועה, נטבלת הגויה, וכמודמה שעל זה נבנה מדרשם זיל, ומה שכח "אלא אפילו לפירוש המפרשין שאף הן היו באותו הנס הינו שbowות נגאלן (שיטת רשי") גם כן קשה ארבע כוסות בנשים מי עיבידתינו". אין לו שחר, ואגב חורפה לא עיין בה, וכבר השיג עליי השד"ח מסיבות אחרות. ויש להסביר את שיטת הבבלי שرك תוכן החלום אשר הוא אלוקי ונחשב לבשורת גואלה, כשל הרקע מסביב, כולל פתרון יוסף, והוא אנושי. (בגלל אותה סיבה לא נמנית הocus החמישית, "ויתמן הocus על כף פרעה"). מה שאין כן לפי הירושלמי יש להחשיב את החלום ופרטנו בחטיבה אחת, כמו שאמרו (ברכות נב): "מנין של התלומות הולכין אחר הפה שנאמר וכי באשר פתר לנו כן היה".

**"מיימהם של כת שלישית לא הגיעו לאהבותי"**

"הפסח נשחט בשלוש כתות שנאמר ושהטו אותו כל קהל עדת ישראל, קהל ועדת ישראל... קראו את ההלל, אם גמרו שננו, ואמ שננו שלשו, אף-על-פי שלא שלשו מימייהם, רב' יהודה אומר מיימהם של כת שלישית לא הגיעו לאהבותי כי ישמע ה' מפני שעמה מועטין" (משנה פסחים פרק ה).

שלשות האמורות במשנה נגדי שלש כתות הנזכרות במסכת ראש השנה (טו): המתוות את הצבוי' הירושלמי: צדיקים, בינוונים ורשעים. עדת נגדי רשעים, כמו אמרו, "ומנין לעדה שהוא עשרה שנאמר עד מתי לעדה הרעה הזאת" (משנה סנהדר' ב. ע"פ במדבר יד, וראה סוגיון פסחים סד: ורש"י). אמר ר' שמעון חסידא, כל תוענית שאין בה מפשעי ישראל אינה תענית שהרי חלבנה ריחת רע ומנאיה המכובע עם סמלי קטרות; אבי אמר מהכא ואגדתו על ארץ יסדה" (כrichtות ז:). והנה ראה זה פלא, בראש השנה (שם) נדרש המומזר "אהבותי כי ישמע ה' את קולי תחנוני" לגביו רשעים שנדונו בגיגם, שיורדים לגיהנם ומצפכים (פירש"י, צוakin וובוכם מתוך יסורים) ועלין. וכך שונמcko התוספות: "דלותיولي יהושיע... מלשון דלה לנו שמעלו מבור עמוק וכתיב בתיריה (חהללים קטו) שובי ונPsi למנוחיכי וגוי והדר את הולך בארץות החיים". (וראה פסחים ק"ה) ואולי לזה רמזו רב' יהודה במשנתנו, שהכת שלישית, כת הרשעים, העתידים לרדת לגיהנם ומשם לעלות, כמו שכתוב, "ה' ממית ומוחיה מורייד שאול ויעל" (נתבאר בר"ה שם), אינם גומרים את הלם בתחי-חיותם כי-אם בקביר. "כשם שקהלו של הקדוש-ברוך-הוא עולה מגן עדן מפני הצדיקים כך עולה מגיהנם מפני הרשעים" (שמות ר' ר' ז, ג). "מיימהם של כת שלישית לא הגיעו לאהבותי כי ישמע ה' את קולי תחנוני".

מתעוררת השאלה, בשלמה אם טעם ארבע כוסות כנגד ארבע לשונות של גאולה, מובן היטב הקשר בין שני הנושאים — גאולה, הלא היא רעיון ומין חירונתו — אבל בטעם האמור באחרונה, רופף הקשר בין חלום שר המשקדים וסדר-היום של הגאולה.

כנראה שגם מהר"ל מפארג התחבט בקושיה זו, לכז העלה שלאמתו של דבר אין בין ארבע כוסות של פסח וארבע כוסות של פרעה אלא המכנה המשותף של חירות או מלבות. בידוע היון סמל לחריות, ובփשינו כמות הגונה של שתייה שלא תקמצ' לצד עבדות ולא חפרין לצד שכנות, מצאנו תקדים בניומיוסי פרעה. ואלה דבריו בגבורה השם פרק ס: "ארבע כוסות תקנו חכמים דרך הירוח שכך דרך בני-חוריין לשתו בסעודת ארבע כוסות, כי פחות מזה אין זה מורה על החירות ויוטר מזה היה דרך שכנות גם זה איינו בז'חוריין, ורמזו בזה כי אצל פרעה שהיה מלך נאמר אצלו ארבע כוסות, וכוס פרעוה וגוו, שהרמו בזה כי הcosaות שהם ראויים לממלך שהוא בנ'חוריין הם ארבע כוסות, ונגנד זה תקנו ארבע כוסות דרך הירוח". ישפוט הקורא לעצמו אם אין ביאוו של המהרא"ל, למרות כל ההגין החלמתי שבנו, לוכה בחתור. המדרש מפורש מכרינו על עצמו שמדרשי-גאולה הוא ולא מותיר מקום להרהר שקיים חלום שר-המשקדים לארבע כוסות הוא מקרי כמו שמצוע לנו מהר"ל.

לחזר על קושיתנו, הפלא בדבר איינו זה שארבע כוסות של פסח מוצאן בחלום שר-המשקדים אלא זה שעם ישראל יctrך לצפות לדבר גאולה משרדי-משקדים מצרי!

אמנם כל זה איינו חדש בתולדות עמיינו. ברבות כוגן "מה טוב אהיליך יעקב משכנתיך ישראלי", חזינות אתרית-הימים כמו "דרך כוכב מייעקב ועם שבט מישראל" מפי בלעם הרשע שמענו. ידועים גם מקרים שרמו לחזור בתשובה אותה זונה אחת בכרכבי הים" כבسفופור ר' אלעוז בן דורדי. כל העבודות הללו וכמונען שרשן בנס פי האthon, זה שנברא לפי חז"ל באבות, עבר שבת בין המשמות. וכדברי הרמב"ן (בمدבר כב, כג): "ו吐ם הנס הזה, להראות לבלעם, מי שם פה לאדם או מי יישום אלם, להודיעו כי השם פותח פי הנאלמים, וכל-שכנן שיאלים בראצנו פי המדברים, גם ישים בפיהם דברם לדבר בראצנו כי הכל בידו". אין

амצעי נבואה, שפל מדי לשמש שופר לה' להשמי ע"ד דברו.

ועדיין הדברים טעונים הסבר, מה למגישי-משקה בבית פרעה ולעתדים של ישראל? כשאדם במדרגה, ה' מגלה לו בחלום את עתידו, אבל כשאינו במדרגה קיבל את מסרו מישראלים, אווי מחלים ה' את תבירו את העתיד לקרוותו הוא. בנעוריין, בארץ כגען היה יוסף בעל-החלומות, וברדתו מצרימה הפטיק להיות חולם והחל

להיות פוטרי חלומות של אחרים. במולדתו הזה יוסף את עתידו במו עיגנו, ובגולה נאלץ לראותו דרך ענייני המצרי.

כגول יוסף כן גורלם של ישראל בכל הדורות. בארץ עמד ישראל במרכזי, במקוד, בזירה, בחזות; ובגולה — בركע, בשולים, "ונתרחק אל צדי סכיבות הנקודת האמצעית". דמותו "יהודי החצר", דמויות יוסף, דניאל ומרדי הופכות לרעיון חזר ונשנה בגלות.

כגמהacha מד ציורית הספיק לנו. כשללה כוכב נפוליאן בונפרטה על שם אירופה, כבש את לבב ודמיון בני-ידרו. הרה נפוליאן סינתייה עולמית חדשה. גותה, הטער הגרמני, "נדלק" על-ידי. והקומפוזיטור ביתובן הקדיש לו אובייטו, אך אחר-כך חזר בו. גם שוכני הגיאות נתפסו לרוח-הזמן, וגדולי ישראל השוו כי מלחמות נפוליאן הוויהן מלחמות גוג ומגוג, וכי חיים בעתו גאולה. בסופו של דבר, לאחר שהחנדף העשן, לאחר אותה תבוסה שניבא המגיד מקוז'ניץ בהגינו לדברי המגילה "כי נפל תפלול לפניו", נמצינו עומדים תמהם, "מה זה ועל מה זה"? מה רוא באיש נפוליאן אחדים מבין מנהיגי האומה, וכי היו מוצקות לגבי צפויות-ישועה והשיבה בקטגוריות משיחיות? נכוון הדבר שבשלב מסוים חלשו אוניות צרפת על נמל עכו, אבל חוץ מזה קשה למצוא סיבה לתקווה שתחולו בו, והעיקר, נפוליאן היה גוי!

מרגלא בפי הבריות, "הכל יהס". לנו, מראה גדויל ישראל תולמים עיניהם ושברם אל צרפתcil-קורסיקה כאלה המשיח ועוקבים אחרי תנועות אגפיו בכליזה-בשינה, מזור ומתחיה, רק בגלל שאנו דור שהתחולל לחזות ולהווות בברשו ובדמותו את גבאות קדשוין, דור של צבא ישראל, של מדינת ישראל ושל מלכות ישראל, דור שיש לו ברירה אחרת מאשר לראות את יהוליו מקוימים בידי ורים. אבל בדור ההוא, דור חולדי-אונים, כל זה היה טבעי לחולוטין. הקrukע לחשיבה זאת הוכשרה למני קדם: "כה אמר ה' למשicho לкорש" (ישעיה מה, א). רוחקה מאדמתה לא הייתה מסוגלת כניסה-ישראל לדות את "ילד הגאולה", נאלצת להסתפק בידידי-רים ולמשוח אומם למשחררים. שמא תגיד, ביום זה יש בו מן הבדיוני, הדמיוני, הسورיאלייסטי? לא יותר מאשר חלום שר המשקדים.

אשרינו שוכינו לשוב מארץ אויב, להיות שוב פעם חולמים-לוחמים, ולא עוד פוטרי חלומותיהם של אומות העולם!

## דרך שאלת ותשובות (פסחים קטן).

### בימם דרכ

#### חידושים אגדות

#### כלג

כמו יגון ואננה חיב אדם לעבור, כמו ביקוש, כמו חיפוש, כמו בירור עד אשר יזרוח עליו אור התשובה.

גלו כו העמיקו הרבה המקובלם באימרה (של הבבלי עצמו!) "במחשבים הושיבני — זה תלמודה של בבל".<sup>1</sup> הבבלי שרויב באפלת, והירושלמי נהורה עמה שרא. מלבד חישובים יותר נסתרים שתרמו ליגיבש מסקנה זו — בודאי האירה הגלותית האופפת בהכרח היבור שlidתו בחוץ-לארך — שיקול נגלה, השואת סגנוןיהם, מסהיד שהשקל-אטריא בתמלוד בבל מוארכת, מסוכנת, מופלפת יותר מאשר עמיתה הירושלמית. אפשר לראותה עובדה זו באור חיובי: היה והניתה הbabli יותר מQUIT, צפוי היה כי ההלכה המתפתחת תנקוט בגילמתה ולא בגילמת תלמוד ארץ-ישראל. או באור פחות חיובי: כדי להגיע לשיא הדיאלקטיקה שהוא הסוגיא הbablit, הרבה יותר מה"חווש"<sup>2</sup> והבערות נצטרכו, הרבה יותר הקושיות והסתירות שנתחייבו להפיק המזאה הרצוייה. הירושלמי, מאמין, אולי לא הories לדורות דועה מפורט ומתחכם כה, אבל גם פחות בעיתוי, פחות נאבק עם כוחות החושך. (הכוונה כמובן מבחינה חסיבתית — מבחינה הסטורית, אדרבא, תנאי החיים העיקו יותר ב"מערבא" מאשר ב"מדנחא"). בירושלמי הדגש יותר על תשובה ופחות על השאלה.

נזהר להגדרה. אותו חישוב היסטוריוטופי שדורש שהгадה תחיל בಗנות וחתומים בשבח (בהתעמה רוחנית לפני רב, וגשmitt אליבא דشمואל<sup>3</sup>), "מעבדות להרות, מיגון לשמה, מאבל ליום טוב, ומaphaelה לאור גдол ומשעבוד לגאולה"<sup>4</sup>, דורש שננקוט צורת שאלת-ותשובה בסיפור יציאת מצרים. פירוק קושיות סמל הוא לחיליך הגוזל. אם תלמודה של בבל מושב במחשבים, גלות מצרים הדודה שאלות. לא זו אף זו, לחכמים-הרזים, פשיטת בעיות הלכתיות היא-היא תחוליך הגאולה הקוסמית.<sup>5</sup>

הערה נוספת. במשנתנו כתוב "וכאן הבן שואל את אביו". אמן ישנה גוסחה אחרת בה מלת ובaan מוחלפת במלה ובן. רשב"ם משווה "כנ" בקשר זה ל"כון"<sup>6</sup> הנאמר במדבר כז, ז: "כין בנות צלפחד דברות". וזה מובן המשנה: "ונכו, יאות שבahn ישאל את אביו".<sup>7</sup> והדברים פשוטים. אמן גראית מישור המטפייז, המשינה נמצאת מדרכינו כיצד, מייאזו עמדה לשאול את שאלתנו. רבי נחמן מברסלב לימדר שישנן קושיות ובויות הנובעות מן החלל ההויטי, מ" מקום פניו" של כחש וכפרה, של עצב, תוגה ושםמו.<sup>8</sup> הרצאת "ארבעה בניים" למדתנו שישנן שאלות הניגנות לפתרון ואלו הנउדות לשמש "קוצים בעינים". הבן הרשות מעודו לא היה מוכן לשימוש תשובה לקלוסו, ולכן נועצנו לתקהות את שינויו. אמן הקרים הקדושים ברוך-הוא רפואה למכה, וכדי למגע היוזרות מצב שיביא לידי "הקהית שינויים",

המשנה בפרק בתרא דפסחים (קטז). אומרת: מוגו לו כוס שני וכן הבן שואל את אביו ואם אין דעת בן אביו מלמדו מה נשנה הלילה הזה מכל הלילות וכו' לפי דעתו של בן, אביו מלמדו. בגמרה מובאת ברייתא: חכם בןו שואלו ואם אין חכם אשתו שואלתו ואם לאו הוא שואל לעצמו ואיפלו שני תלמידי הכם שידען בהלכות הפסח שואלין זה זהה. וכך אנו שואלים — מה מניענו לחזור אחרי צורת-הדבר של שאלה ותשובות, עד כדי דוחק (שימה בפה במרקחה הילד אשר איננו מתקדם, חד-שיה במרקחה היהודי החogg לבדו, ודוחק המלאכותי של שני תלמידי-הכם)?

הגרי"פ בביורו לספר המצוות לרס"ג מבסס על תשובה הרא"ש (כד, ב) שהמצוה דאוריתא של הגדה חלה דווקא במרקחה שנשאלת שאלה, אווי חובה לענות עליה ולספר ביציאת מצרים, וכך דרכ כל מיini טכסיים גרמו הכם לניסוח שאלת כדי שתתקיים המצווה באופן שהוא מן התורה.<sup>9</sup> (לפי היגיון זה ניתן להשוו את מצותנו למצות צייחה. מן התורה המצווה של צייחה היא כשמתעתף בטלית בת ארבע כנפות להטיל בה ציציות, אבל הכם הוזירונו להתעתף בכבגד כזה לכתילה כדי להתחייב בקיום המצווה<sup>2</sup>). אבל מאי לא משכני שעוזה באמת שיטת הרא"ש (אדרבא),<sup>3</sup> ואיפלו נגיד שכן, תהיה זו דעת נגדית לדעת כל הראשונים וביחוד הרמב"ם.<sup>4</sup> גישה פחות קיצונית, שתתקבל על כל הדעות, סוברת שמצוה מן המובהך לשמר את צורת שאלת-ותשובה כמו שכותוב, "כי ישאלך בנד מהר אמר מה העדת והחקים והמשפטים . . . ואמרת לבنك עבדים הינו לפרטם במצרים".<sup>5</sup>

הוכנס לועלם הסתיר של היהדות מצוי את נושאנו מועלה לדרגה אחרה לגמרי. כל המושג של "שאלת ותשובות" לובש צורה מטפייזית; עובר מתחום השכל לתוכם הוויה. הקושיא שרויה בחשכת ג寥ת, והפירוק מאותה מועתק, גואלה בכנפייה ושבירת הקליפות. לדברי הווער:

בעבדה קשה דא קושיא. בחמר דא קל-וחמר. ובכל עבדה בשדה דא  
ברייתא. ובלבנים דא לבון הלכתא.<sup>6</sup>

מבקשת המשנה מהבן לחשות את קושיתו בענימת "כון" – הן מ"מקום מלא" ולא להיפך. קושיותנו בليل הקדוש מקורו מלילאת האמיןון ולבתוון. כמה שונה מוסיקת ה"כון" מאנקת "לאו" החליל<sup>13</sup>. עצם העובדה ששאלת שאלת, ומאוב, הפגנת אמונה היא זאת במסורת האבות, בהלכתי האגולה, ובכוחן של תשיבות. "וכן הבן שואל את אביו". "כון בננות צלפחד דברות".

במלות רבי נחמן<sup>14</sup>, קשי"א ראשיתיבות "שמע יוק קולי אקרא" (תהלים כט, ז).

והנוסחה הרגילה, "וכאן הבן שואל את אביו" מושכת ומקסימה אף היא. למה דוקא בתפנית זו של הסדר ולא אחרת? רשי" ורשב"ם פה אחד פרישו: "כאן במזיגת כוס שני הבן שואל את אביו מה נשנה עכשו שמווגין כוס שני קודם אליליה?" זאת אומרת, מזיגת כוס שני הורגת מסדר-הימים הרגיל בשבות וימיים טוביים כשבוס אחת בלבד, כוס קידוש, קודמת לאירועה. אמונת מנקרת השאלה למה לא נימנית קושיה זו של היין, שלפי הניל' היא הבולת והעכשווית ביותר, על ארבע לשויות? נמצינו אומרים שהמשנה מצפה שהבן ישאל מליינו שאלה זו והחריפה ביזור, ואם לאו, מציעה חילופית שאביו ימלמדנו ארבע קושים אשר אין עכשויות כלל-כך.atemala?

נדמה לנו כי הקושיה החמישית הבלתי-נשאלת קשורה איכשהו לכוס החמישית הבלתי-נשאית, "כוס של אליהו". הירושלמי<sup>15</sup> מיחס את ארבע הכוונות ל"ארבע לשונות של גואלה": והוואצתי, והצלתי, ונאלתי, ולקחתני. הלשון החמישית, המקבילה לכוס החמישית, הרי היא והבאתי<sup>16</sup>. השלב החמישי והאחרון של הגואלה שונה מארבעת קודמייה. בשלבים הקודמים עודדו סבילות אנוושית וביטול ליד ה' – "ה' ילחם לכם ואתם תחרשוו"<sup>17</sup>. כדי שיתבצע השלב החמישי, כדי שתחול רבונות ישראלית על הארץ, נודקק להתייצב מול שלושים-ואחד מלכים. ומפני שהשלב הטופי של הגואלה תלוי בנו – טרם הוגשם. והכוס החמישית, כוסו של אליהו, תוכל רצוף ימות המשיח, טרם הורמה.

יש כוסות ויש היכוס. יש שאלות ויש הישאלת. והישאלת רק אני אוכל לשאול. ואם לא אשמע את קולי הפנימי רועד, תהה – אף אחד לא יוכל לשאול בעדי. ישנן שאלות שנרכשות בלמוד, אבל אלו השאלות החיצונית, הצדדיות. אם אצטרך להتلמוד לשאול, אזי השאלה האמתית, המרכזית, שאלתי תברת הימני. ولو חכמתי, ויכנס הין לטركין הנשמה, ובתחווה הברקית נגעתי בלב סודות, כי אז תהפוכנה כל השאלות המלומדות למירותות. וזה – בפצעתנו קושיה החמישית –Bradum כוסו של אליהו.

- 1 ספר המצווה לרש"ג מצוה לג. וראה מאמרו של ר"ג גרשוני, "בענין מצות סיוף יציאת מצרים", נדפס בקובץ הדושים בסוף שיטה מקובצת פשחים. ועי' בחינת הקבלה מאת יש"ר (ירושלמי תשכ"ח) ח"ב סופלו"ר, עמ' 75.
- 2 ראה מנהחות מא', תורה שבת לב: וערובן ב': ר"מ הל' ציצית ג, יא והגמ' שם.
- 3 עי' ש"ד כרך ב פ"א ע"ב.
- 4 ספ"ה"מ מ"ע קנו, הל' חמץ ומצה פ"ז ה"ב.
- 5 דברים ג, בכ"א. ראה שו"ע הגרש"ז הל' פטה ס' מג עפיפים יד, מ, מב; דרכ' פקדיר למחraz"א מדינוב מ"ע לא; משנה ברורה תעב ס"ק ג, ב וט' חעג ס"ק כד;
- 6 עורך השלחן תעב, ב.
- 7 וח"ג רבט: ע"פ שמות י, יד.
- 8 סנהדר' כד. ובמהרש"א שם, ועי' פשחים לד. יומה גנ. תוס' פשחים נא. ד"ה ב'יו,
- 9 שם קייג', יי', נדרים כב, רשי" ב"מ פ"ה סע"א, הקדמה מהר"ז לע"ח, לקוטי מוהר"ז תנינא סי' עא, אורות עמ' צ, אורות הקודש, כרך א, עמ' קלד, אגרות ראייה,
- 10 כרך א, עמ' קכג'יקכו, ופרק האחרון של אורות התורה.
- 11 פשחים קטו, בגבורות השם פנ"ב.
- 12 והגדה של פטה.
- 13 ראה (תגניא) אגה"ק פכ"ז, תורה אויר יז: מט, לקו"ת שה"ש מ"ב ע"ה.
- 14 ושמעתי, ציון במשפט תפירה בגימטריה תלמוד ירושלמי, ושביה בדרכה גימטריה תלמוד בבלאי.
- 15 רשב"ם בשם ר' יעקב בן יקר. ואילו אנו כשלעצמינו לא היינו מבידילים-ca בין שתי הגירושאות. הרגיל בתלמוד ארץ-ישראל יודע שאפשר כתובו "כאן" גם בלי האל"ף. (ועי' בשער הכלול לרاء"ד לאווארות, שנדפס בסוף סידור תורה אויר לרשי"ז, ד"ה יוכן (נ"א וכאו) שני כתובים".)
- 16 שםות י, ור' דעת זקנים מבורי התוספות שםות יב, ח; ועי' הגדה שלמה ע"מ קסא-קעה.
- 17 שםות יד, יד.

שאל לשיטתו כי גם בזמן הוה יש לרוח-הקדוש יד בהכרע ההלכה. בכמה מקומות בהשגותיו מזכיר הראב"ד רוח-הקדוש: "כבר הופיע רוח הקדוש בבית מדרשו מכמה שנים" (להלן, ח); "כך נגלה לי מסודר ה' לריאו" (להלן) בית הבחירה ו, יד; וכן. בכמה תמים (סוכה לב:) ובתורת הנביאים למהר"ץ היה (והפסלים עמו החת"ם סופר בהוספות שם) הפסיקו שכל הכתוב בראב"ד אוזות רוח הקדוש וסוד ה' לריאו כוי לא כתוב אלא במליצתה. (ועי' במאמרו של יה"ה סופר, על הביטוי הופיע רוחך בביות-מדרשנו וביטויים דומים), המעניין, הכרך ח (תשכ"ח) גליון ב). אבל בשם הגדולים לחיד"א (מערכת יוד"ד, רבינו יעקב החסיד) צידד שהrab"ד חולק על הרמב"ם וסבירו שניתן להכריע הלכות על-פי רוח הקדוש (ועתום יבמות יד. וב"מ נט:). ומוכרכנו לומר שאינו מפרש כרשי"ז "דמורה ודאיין" שמריה באדם ושופט ויודיע מי החביב", אלא שמריה ומכויע דיןדים ומהלווקות הלהה כדי. והרבנן יישר המשיח ידוע כך בראשית מלכתו על-דרך הוראת שעה, וגם בזמן הזה מלך דן שלא בעדים ושלא בהתראה בהוראת שעה, ער"מ סופר"ג מהל' מלכים והלא סנהדרין פכ"ד, הל' ד-ה).

הרמב"ם שלא סבר קרבה שמריה ודין אף הוא לשיטתו הולך. בפ"ט מהל' יסודי התורה חד: "אמר בדין מדיני תורה שה' צוח לו שהדין כד הוא והלכה כדברי פלוני הרי זהنبيה שקר ויחנק, אף-על-פי שעשה אותן, שהרי בא להכחיש התורה שאמרה לא בשמיים היא". ובתקומה לפירוש המשניות: "וכן אמרו החכמים (חולין קבד). האלקים אלו אמרה לי יהושע בן נון בפומיה לא צייתה אליה ולא שמענה מיניה, וכן עוד אמרו (יבמות קב) אם יבוא אליו ואמר חולצין במנעל שומען לו בסנדל אין שומען לו, ירצה לומר שאין להוסיף ולא לגורוע במצבה על דרך נבואה בשום פנים, וכן אם ייעיד הנביא שהקדוש-ברוך-הוא אמר אלו שנדין במצבה פלונית כד וכי סברת פלוני היא אמת יהוג הנביא ההואنبيה שקר כו' כמו שנאמר (דברים ל') לא בשמיים היא".

אפס כי אחר העיון יראה שבאמת לא דחה הרמב"ם את מימרת רבא כי-אם פירשה בצדורה אחרת. שהרי בפ"ב מהל' מלכים ח'ג כתוב, "בימי המלך המשיח כשהתישיב מלכתו ויתקbezו אלו כל ישראל יתיחסו כולם על פיו ברוח הקודש שתונוח עליו שנאמר וישב מצפה ומטהר וגוי ובני לוי מטהר תחליה ואומר זה

\* זה מזכיר ראייתי דבר פלא ברשי"ס סוכה מד. גבי ערבה שכחים והווו יסdom, "על-פי הדיבור", וכבר העיר על כד מהר"ץ חיות שם. ועיין בדברינו למטה. (ועי' מהר"ם סוכה שם שביאר מה הצורך רשי"לפרש כד). עיי"ע רשי"י הענית ד. ובמהר"ץ חיות שם, אלא שכבר כתוב מהר"ץ שרשי"י תענית אינו מושך". ושוב עיין ערך לנו במatters קרב. שרשי"י חלק על הרמב"ם וסבירו שימושיאןasha ע"פ בת-קהל מן השמים, ועי'תו הספרים כו'". מכאן שלא יכול לדעתו שינוי במערכת חוקי התורה. אלא נראה

### ראייה, שמיעה וריה

"משנתו נביאים האחרוניםaggi זכריה ומלאכי נסתלקה רוח הקדש מישראל ועדין היו משתמשין בת-קהל" (יומא ט:).

בבית ראשון הייתה התגלות על-אנושית בעיקר דרך חוש הראות, ובבית שני הוחלף חוץ בקול ונקלטו מקרים ממשיים בחוש השמע. ובבית שלישי יבוא תרו של חוש הריות. "והריחו ביראת ה' ולא לмерאה עיניו ישפט ולא למשמע אונזיו יוכיה" (ישעה יא, ג). "דמורה ודאיין" (סנהדרין צג:).

"בקיש קוהלת לדון דיןין שבלב שלא בעדים ושלא בהתראה, יצחה בת קול ואמרה לו וכותב יושר דברי אמת, על פי שני עדים וגוז" (ר"ה כא:). לרעינו נשגב התכוון שלמה (וראה לשון הרמב"ם סופר"ט מהל' תשובה, "המלך שיעמוד מזען דוד בעל חכמה יהיה יתר משלמה"), אמן פגה אכלו כי טרם "הדוודאים נתנו ריה" (שה"ש ז, יד). אכן בזידור ריחו יתן, "רוח אפינו משיח ה'" (אייכה ד, כ).

ובנימה הילכתית. הרמב"ם בפ"י"א מהל' מלכים הל'ג כתוב: "ויאל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותן ומוסיפות ומחדש דברים בעולם או מהיה מתיים וכיצא בדברים אל, אין הדבר כד... ועיקר הדברים כביה הן שהتورה הזאת חוכיה ומשפטיה לעולם ולעולם עולמים ואין מוסיפין עליהן ולא גורעין מה'". ועליו השיג הראב"ד מאותה מירמה של רבא בפרק חלך, "דמורה ודאיין". ודבריהם צרכיהם תלמיד.

מצאיתי למהר"ץ חיות בסוף ספרו "תורת הנביאים" שכתב שרמב"ם דחה את דברי רבא דמורה ודאיין, כיון שהتورה הזאת לעולם עומדת, איך אפשר להיות מורה ודאיין להיפך דין התורה שכתבה על פי שני עדים יקום דבר.

לעומת זאת, אין לפרש שהrab"ד סבור כמאן דאמר (גnda סא:) "מציאות בטלות לעתיד לבא", שהרי על מה שכתב הרמב"ם בסוף הלכות מגילה, "כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח", השיג הראב"ד, "לא בטל דבר מכל הספרים כו'". מכאן שלא יכול לדעתו שינוי במערכת חוקי התורה. אלא נראה

מיוחס כהן זהה מיוחס לוי ודוחה את שאינן מיוחסין לישראל הרי הוא אומר ויאמר התרשתא להם וגואר עד עמוד כהן לאורים ולתומים הנה למדת שברוח הקודש מייחסין המוחזקין ומודיעין המיוחס כר". ובמקור, קדושין ע: נאמר "כשהקהל שברוח-יהא מטהר השבטים שבתו של לוי מטהר תחלה כר". והרמב"ם שנקט משית, כד ייראה לו מפשטם של דברי הנביא (מלאכי ג), "הנני שלח מלאכי ופנה דרך לפני ופתאם יבוא אל היכלו האדון אשר אתם מבקשים ומלאך הברית אשר אתם הפטים וגוו" (עיין בפרשיש הנ"ד שם, ראה"ע פירשו על משיח בן יוסף ורד"ק על משית, והשווה דברי הרמב"ם באגרת תימן). אולם מנין לו שמייחסם המלך המשיח ברוח-הקדוש שתגנות עליו ? להוביא מעוזרא ב, סג (ומקביל בnochim ז, סה), "עד עמוד כהן לאורים ולתומים". ופשטות הכתובים כך היא: עד שיבוא המשיח וישאלו אז באורים אם הם הכהנים כשרים אם לא, כי בבית שני לא היו שואלים באורים ותומים (עי' רלב"ג ומצודות שם, כתובות כד :; קדושין טט : וסוטה מה :). והמהם דברי הרמב"ם, "הנה למדת שברוח הקודש מייחסין המוחזקין ומודיעין המיוחס", שאליו לא היה מותר לברר יהוסים על-פי רוח הקודש, גם אורחים-ותומים לא היו מועילים (ערשי עירובין סג), ש"כל כהן שאינו מדבר ברוח הקודש ושכינה שורה עליו אין שואlein בו" (יומא עג :). ר"מ הל' בית הבחירה ד, א, כל' המקדש י, ו/orah אמרנו "משפט האורים"). אך עוד לא שבעה נפשנו מהיכן הפיק הרמב"ם שמייחס משיח ברוח הקודש העצמית שלו, כשההכתובים משמעו שימושים באורים-ותומים, כמו שאמרו, "ואין נשאלין אלא למלך" (יומא עא :; ר"מ סוף הל' כל' המקדש).

בסופו של דבר, גדמה שלרמב"ם זה פירוש המאמר "דמורה ודאיין". ואתי שפיר לניקוד הרמ"ה (יד רמה סנהדרין שם), [קאנ], פירוש שמרי את הודאים, את קדשו ספיקה דיןיא, וכן צירף יחד הרמב"ם את שני מאמרי חז"ל ויצא לו שמייחס את השבטים ברוח-הקדוש, וسفיקה דעובדא, ספק במצוות, מעמד ומצוות הדברים ניתנן לברר ברוח-הקדוש (עי' ברכי יוסף לחיד"א או"ח סימן לב, ותורת הנביאים, מאמר "בירור אליו", שלא כתוספות יום הקפורים יומא עה).

ו"עד עמוד כהן לאורים ולתומים" אין נבואה מה יקרה בדיוק, אלא גילוי שモתר ליהם ברוח-הקדוש. "כאדם שאומר לחייבו עד שייחזו מתים ויבא משיח בן דוד" (סוטה מה :).

## "זבמה קוריין לפניו"

"זבמה קוריין לפניו, באיוב ובעזרא ובדברי הימים, זכירה בן קבוטל אומר פעמים הרבה קרייתי לפניו בדניאל" (יомא יח :).

בליל כפורים נפתחים שני ספרים: ספר תולדות אדם וספר גאותה. באישיות הכהן הגדל, אדם באלא"ף רבתאי, טרופות כל הנשמות שהות ושהיו. ובעיצומו של יום המכונסים כל ימות עולם. אותו ליל-מסתורין עיין הכהן הגדל מאחיו בארבעה ספרים: איוב ודברי-הימים, עזרא ונגיאל.

תמיד התגהל ויכוח "הו עדייף — חזון עשיר או מציאות עניה ?" כדי לצאת ידי שניהם יקרא הכהן שני סוגים ספרות: משל וכרוניקה, חלום וריאליה.

יקראו תולדות אדם "שלא היה ולא נברא" (בבא בתרא טו) ותולדות האנשות כולה, דבר גאותה שנכשלה בקיומה וגאותה מפוארת אשר טרם הוגשמה.

באיוב כמו אידייאל בלבד מציאות ודברי-הימים מציאות בלבד לא אידייאל. שני דוחות: דברי-הימים ואיוב. אייזה הוראה האמתי: המשל שלא היה ולא נברא או העובדה המאכובת ?

בעצם ימי בית שני ייחוש העם כי הגאותה שהחלה בעזרא וועל שמו וקראת, אייננה שלמה, ויפה לך של דניאל ולגאותה טרם תיריקם במצוות, תהה ומתemptה. בספר איוב ודניאלאמת גודלה, אצילתית המקשה לדلت, ובדברי-הימים ועזרא מציאות בזוויה, זערה, מצומצמה. "מי בז ליום קטנותה" (זכריה ד, י).

תלוי העולם במאונים, בcpf האחת "יש", ובשניתה "אין". מהשלה שיש ואין יופיע יש האמתי; מנשיאות דבר והיפוכו יעשה השלום בה"א הידיעה.

VIDIKI ר"י גינזבורג נ"י העיר, איוב עוזר"א דברי-הימים דניא"ל גימטריה תשובה.

(בר"מ הל' יוהכ"פ א, ח : זבמה קוריין לפניו ? בכתבי הקודש. והלח"מ תמה למה לא פרט אלן. אמן בירושלמי יומא א, ו תני במשל ובחאלים מפני שטעמן מפיג את השיבת. ולכן רבינו כדי לא לאפושי פלוגתא סתם דבריו).

תשובה שקדמה לעולם<sup>11</sup>, ב글תו את רוז האידיאליות הטמונה מהיה את כל גוני היקום, והמעשים מאליהם מתתקנים כשפניותיהם וכל עיקר ישותם נהפקים ונרטאים. המעשים לבדיהם גולמים, ואילו הרצון והכוונה רוח החיה בהם. כל ישותם אינה אלא רירית, קוונטרוטיזציה של הישות האמתית, האידיאלית — ואותה מתחיק בשרשיה, ויש בכלל מأتים ממנה:

"החויה, המעשה הבהיר של האדם ורצוינו הקבוע, הנם שלשלת אחת גדולה, שמעולם אינם ניתקים אחד מתחבירו. חוץ האדם קשור במעשייו. גם המעשים של העבר אינם ניתקים ממהות החיים והחוץ במקורו. כיון שאין דבר מתרחק לגמרי, יש ביד החוץ להטיב צבין מיוחד גם על המעשים שעברו. וזה סוד התשובה, שברא אותו הקדוש ברוך הוא קודם שברא את העולם. ככלומר: הרחיב את כח יצירה הנפשית הרותנית בייחודה אל המעשים והחויה, עד שתהייה חופסת ברשותה גם את העבר".<sup>12</sup>

### תשובה אל העולם

הצורה השנייה בה מתבטאת חשובה מהאהבה היא תשובה לעולם הגדול, לקוסמוס מתנשא מעל כל הגיוונות האדם הצרים עליו<sup>13</sup>. התשובה אל עצמו הורישה פסיכולוגיה חדשה, מימוש עצמי חדשן, והתשובה אל העולם מלמותו מטפיסטיקה חדשה — יסודות, כללים וחוקים חדשים. נפגש באקלים שכלו טוב — או אולי במנוחה מדוייק יותר — למעלה מטוביורע; אלקים צופה הכל, יודע הכל ורוצחה הכל. هي צפה מראש מעלי גבר, וככל סיטות האדם המdomות אין אלא המשך ואלו זרם מادرיך של אלקים חיים אדון כל. בשובו אל עצמו מצא את נקודת-רצונו שמעל למעשים, פירוד והתחלקות, ובשובו אל המציאות עצמה, מגלה אלקים פרדוכסלי יודע הכל מראש ידיעה גמורה, מתחבר עם כל הנעשה ופעמים בוורח בערעה הנראת למען ביצוע מגמותו האחורה. ובכן זכה מאמר חכמיינו לפירוש נשבג: תשובה מהאהבה זדונות העשות לו כוכיות, הכוונה לא רק לקבוץ כחות אמוניינגים כדי לעליה למצפה בינה יתרה<sup>14</sup> ממש ישקיף מעל מורות הזמן ויגלה למפרע שכן הוא הרצון האלקי, הכוון, המהגלן, המרוצה האלקים. לא לב חדש, לא רגשות ורצון חדש<sup>15</sup>\* בלבד, כי אם עינים חדשות ותובנה מהפכנית של פועל ה. מעשי אנו שבחשגה מעלה יופעלן, ה' הטוב והמטיב אך טוב יפעל, והזרונות במקורם ועצמיות זכויות הם, הטעות ממש.

### "זרונות נעשות כוכיות" במשנתו של הרב קוק

(יום א פו):

ניתן להגיד כי ככל-כלו של ספר "אורות התשובה" להרב קוק פירוש חזר ונשנה, הולך ומתגוזן של אמר חוץ בימא פו: "תשובה מראה זדונות נעשות לו כשבוגות; תשובה מהאהבה זדונות נעשות לו כוכיות".\* יתכן שמאמר זה מופיע בטכסט יותר מפעם אחרת, ולכנון אפילו על-פי מבחן כמותי נקל לראות שהוא המוטיב המרכזי של החיבור.  
בחנותו של הרב קוק, תהליכי התשובה עשויים מעגלים-מעגלים. ככל שארם נוקב ויורד לתהום פנימיותו, מתרחב הוג היקפו העולמי. ערבי "אדם" ו"עולם" סובבים על עקבותיהם כלחת החרב המתהפקת וכרצעת-mobiusos.<sup>2</sup>

### תשובה אל עצמו

הביטוי הראשון ניתן לתשובה מהאהבה הוא "התשובה אל עצמו".<sup>3</sup> כל האנרגיה, העוז, הרצון והחוצפה שהיו דרושים למרות פי ה', ולהרעד, יהלפו לטוב ושמשו לעבודת השם תוך אהבה עזה<sup>4</sup> של בעל-תשובה הגדל מצדיק גמור.<sup>5</sup> תשובה מהאהבה הפירוש שיבה לעצמו, להויתו האבודה, חיסונו היהתו ויזמותו שלתוכו ב"כף הקלע" (כنبיב המקובליטים) וקיבוץ כחותיו הפוריים והנדחים. שעה שהתשובה התחאית, תשובה מראה, יודעת אך דרך "אתכפיא", כפית, רחיקת ושלילת היוצר והרצון הרע, ולכנון אין בכחה אלא לשוטו שגגה, "כמהן דליתא" — התשובה העלאית, תשובה מהאהבה, יודעת דרך "אתהPCA", כיצד הופכים רע לטוב ומשתמשים בכחות-הנפש האלה לחוב ולבזות.<sup>6</sup> לא הורם אלא כובש את יצרו, לא מאבד אלא מושל ברוחו.<sup>7</sup>

תוֹךְ כָּדי שֵׁיבָה לְעַצְמוֹ מִתְמָלָא פָּגָם חַלְלָל-לְבּוֹ וְנָגָור הַחַשָּׁךְ מִסְבֵּב לוֹ, אֵךְ דָּא עֲקָא, הַיְתָכֵן? וְהַלְאַ הַמְעַשִּׂים, הַחֲטָאִים וְהַפְשָׁעִים אָזְלָו לְהַם לְמִקְומֵם שֵׁם הַוּלָכִים, וְאֵי יִכּוֹלֶת לְהַחֲזִיר אֶת הַשְׁעָן אַחֲרָנוּת? תִּרוֹצֹו שֵׁל הָרָב הוּא שַׁהְעֵיקָר בְּכָל הַמְעַשִּׂים הוּא הַרְצֹן,<sup>8</sup> אֵךְ האָדָם עִקּוּרוֹ הַרְצֹן, הַתְּשׁוֹקָה, הַיּוֹמָה.<sup>9</sup> ולכנון הוּא מַהְפֵּךְ אֶת עַצְמוֹ, וְזֶה רְצֹונָנוּ, וּבָה מַהְפֵּךְ אֶת כָּל הָעוֹלָם כָּלָו<sup>10</sup> וּמְשַׁנֵּה עַלְיוֹ סְדֵרִי בְּרָאשִׁית עַל-יְדֵי

כל מושבה אהבה באה עד אותו המקור הפנימי שמשם כל העשי הוו טוב ובגין של חום ווישר למפרע, והודנות המתהפכים לזכות אינם צריכים ליירה חדשה כי אם להתגלות מוקרייהם<sup>15</sup>.

"וכשהוא שב אהבה מיד מתנוצץ עליו אור ההוויה של עולם דיזודה, שהכל מתארגן בו לחטיבה אחת, ובקשר הכללי אין שום רע כלל, כי הרע מצטרף אל הטוב לתבלו ולהרים עוד את יקרת ערכו ובזה נעשים הודנות לזכיות ממש"<sup>16</sup>.

"המסכים הם הימים הרשעת ונושאיה ונמצא שכל אלה גם-כן מכלל תקון סדרו של עולם הם... ונמצא שהכל חזור לתקון העולם, וכל הרשעים מתתקנים וחוזרים למוטב, בהיותם מכיריים את תפיקדם"<sup>17</sup>.

כשנמצא את תוכן דבריו, ונתרגם לשפת הפילוסופיה המקראית, נימצא למדים שהרב קוק בפרשיו את אמר חז"ל "זדונות גשות כזכיות" رقم שני רעונות: רעון רצוני (ולונטריסטי) ורעון סיבתי (דרטמיניסטי).

בפני הראשון הרצון מתגלה עצם הבלתי-מתפרד וכחיה הבלתי-מחלקת של האדם. מסכת הרצון נארגה בתולדות מחשבת ישראל מחד ובתולדות פילוסופיה כללית מאידך. בישראל נשנית תורה הרצון בתחיית-מדרש של רבינו אבן גבירול<sup>18</sup>, רבינו הсадאי קרשק<sup>19</sup>, ועוד יהודה אברבנאל (ליונה עבריא)<sup>20</sup>. ובין הפילוסופים הכלליים ידגו בה שופנהויר<sup>21</sup> וברגסן<sup>22</sup>. וההבדל ביןיהם כהבדל בין חדש לחול.

ברעיון הדטרמיניזם (סיבתיות) קדמו לו לרבי קוק, רבינו צדוק הכהן רביבוביץ מלובילין<sup>23</sup>, רבו-חבריו ורבי מרדכי יוסף לינגר מאיז'ביצה<sup>24</sup>, בעל "מי השילוח", ובתקופה הביניימית דון הсадאי ז' קרשק<sup>25</sup>.

### הפייצה וחוץפה

חיבת יתרה יודע הרב קוק לתוכנת הרצונו, בו רואה את כה היيري של האדם ולמעלה מזה של הקוסמוס כולו, בו כה הגודל של החידוש והשאיפה; בטפסו מעלה-מעלה בORA עולמות חדשים ומהריב ישנים ובלואים. אם כי ביסודו, כתגליות אלקטית, אין הרצון אלא רצון טוב, חפש לתוך, לסדר ולשפר, פעמים מרובה התגברות ואותו רצון, הופך לחוץפה, וזאת בהיותה מ"עולם התוהו" מבקשת רק להחריב, מואסת בכל עלמות הסידור והתיקון, צר לה מהם ומגנומיהם ומנוגיהם הקטנוניים, ותיכספ לשמי איד-אפשר ולהישגים בלי גבול ותכלית. פעמים הרע הוא מותר, עמוק

הטוב, רצון המתרץ ומתקיף בחוץפה וחוזקה. גם לחופעת החוץפה רואה הרב תועלת אם אך תובן חלק מהרצון הכללי וכוננותה קטנה בתוככי התנועה הגדולה הממושכת. ובפרט, הינה הנחלה-בלילי-מצויים של השם תוך אהבת-בלילי-מצויים.

"התשובה נוטלת את הרצון שכבר נתגשם במעשה וקנה לו כה היה של גבורה, עד שבר בעו גם את העז של המוסר והאמונה, ומכיון שהוא האלקי מתעורר יפה, והרצון נוצר מערקנו, איננו חזור לתהו כי אם פועל הוא בעז על יסודו של עולם להטיב עולמה בחוויה יכולה רצון כביר לאור ולטוב, וזהו גשות כזכיות ממש"<sup>26</sup>.

"אותן הנטיות של החטא הן מודככות בו: הרצון העז, הפורץ כל גבול, שגורם לחטא, הוא בעצם גשות כח חי ופועל גholoth ונשגבות לטובה ולברכה"<sup>27</sup>.

מכיר הרב את ערכו של רצון עוז-הפנים המתקייף כל הטוב והמסודר, ומגסה למשכו לצד הטוב שיעשה "עוזות דקדושה". ויקו לו עדי ישוב מרשו וישראל כי השczom להכלilit קדושה, בידיו כי אך לו גבורה להניע ולרומם את הטוב החלש מטעו<sup>28</sup>.

כשם שהרעד שבפרט נועד לשמש את הטוב שבו, כך הרשעים שככל נועדו לבצר את הצדיקים ולאצם.

ב"אורות" עט' קבב-קכג,חתת כתורת "הגשות של עולם התוהו" יכתוב: "בעתווי גאולה מתגברת חוץפה. וסעր מתחולל הולך וזועף, פרצחים אחר פרצחים יפרצחו, חוץפה מהוצאה תגדל, מאין קורת-ירוח בכל האוצר הטוב של האור המוגבל והמצומצם מפני שאיננו מלא את כל המשאלות כולם, מפני שאיננו מסלק את כל הגשות מעל כל פני הולט, שאיננו מגלה את כל הרזים ואייננו משביע את כל המאוים... מראות הן הגשות הלוחחות האלה את כהן, ששות סיגג והגבלה לא יכול לעצור בעדונ, והחלשים שבעולם הבניין, בעלי השיעור והנימוס מתהלים משאות... אבל גבורי כת יודעים שגילוי-יכח זה הוא אחד מהஹונות הבאים לצורך שככלו של עולם, לצורך אמוץ חתיה של האומה, האדם והעולם. אלא שבתחלה מתגלה הכה בצורת התהו, ולבסוף ילקח מידי רשותם ויתנתן בידי צדיקים, גבורים כאריות, שיגלו את אמתת התקון והבנייה".

עוד הורה דרך כיצד החוץפה והעוז ימשו לביטוס וחיזוק הטוב והקדושה. "כשם שאפשר ליין ללא שמרים, כך אי-אפשר לעולם ללא רשותם. וכשם שהשמרים מעמידים את היין ומשמריהם אותו, כך הרצון הגם של הרשעים גורם קיום ועמדת לשפעת החיים כולם, של כל הבוגניים והצדיקים... שבת ישראל

## חידושים אגדות

## סיבות

יהא לו יהא שרוב חvipותה ניטלה הימנה על-ידי המהפקת המטפיסיקלית של עמנואל קאנט בගליי מקור ה"אנטיגומיות" (הניגודים) ב"קטיגוריות" של מוחשת אנוש, מצויין לתחום ה"פונומני" ושליתו מתוחם ה"גונגליי", ואחרית המהפקת הפיסיקלית של אלברט איינשטיין שכונסה בתורת היחסות<sup>35</sup> — בעיה שהעסיקה את גدول הגוי ישראלי בדור האחרון, ושלדעתו היא מ"רווי תורה" החיים ווזיגים ביותר<sup>36</sup>, היא איבעית הבחרה והודיעעה. לפני שניגש אל הנושא כפי שטופל בתורת הרב קוק, נסקור נא את רקען ההיסטורי:

שאלת הידיעה והבחירה עברה, דרך כלל, ארבע תקופות: תקופה תלמודית, ביןימית קדומה, ביןימית מאוחרת, ומודרנית. לכל תקופה גישה אופיינית משלה, אולם לא נמנע לראותה בינהן את המשך הרעיון, ובענין הדיאלקטיקן בודאי תשקפנה קופות אלו שלבי תהליך מהשבי.

"הכל צפי והרשות נתונה"<sup>37</sup>. במירמה מתוודת, אפיקרטוס זע סיכם רבינו עקיבא לדורות את פרדוכס הקיום. לדבריו הרמב"ם, "זה האמור כולל דברים גדולים מאד וראויה היה זה המאמר שיהא לרבי עקיבא"<sup>38</sup>. בغال הרוחק בזמן בין רבינו עקיבא לבניינו קשה לנו לדעת מה בדיקת היתה גישתו לcosa הפילוסופית, אבל כמובן הם דברי המשנה להגיה על-שםכותם שהוא עובדתי, ריאלית ביותר. שתי וויות-האריה, שני צדדי האיבעה אמיתיים, והחותאה: תיקו. כל נסינו לגשר על-פני העפר הקיים בינהם יהיה אך לשוא, וערכה של העמקת יתר בפרשא זו מפוקף.

בקראינו את דבריו רבינו עקיבא יש לנו ההרגשה כי דרכיהם אנו על ארץ אסורה. אף במשנותו של הרמב"ם לא נעשה ממש מאיץ לפטור את הבעה, כאילו קיים "פתרון" לבעה שכזו. מה שנעשה בדבב, זה שמצוות עומק העניין על קשייו ומסתריו בפרקם ארכויים המופיעים באמצעות הלכות תשובה<sup>39</sup>. להסתיע במקרה יונן, מירמת רבי עקיבא במסכת אבות מזכירה ביותר את קטיע הטרופה סוקרטים (אני כשלעצמו נזכר ממש מה ברקלילוטס), ואמרי המאורכים של הרמב"ם דומים לדיאלוגים האפלטוניים. הרמב"ם, כמו אפלטון, מעלה חומר רב, מQUIT הבעה מכל צד ופינה, אבל איןנו מתרץ. לא כאן המקום לתירוצים — אדרבה, הגمرا סנהדרין קה. "חוצפה אפילו לפני שמי שאנו מהניא" אינו מאין אלא אירונית מלוטשת הנופת במדת החוצפה, ואילו רבינו צדוק, חכם-חרשים, מבין את סוד עצת ה' ליראי, הש ביד הפשטה ובסגולות החוצפה. גלה תגלת החוצפה לעת קז לא מפני הירידה הרוחנית הczפואה אז, אלא מפני קדושת הדור והתגברותו בעבודת השם. ומה שלא תורתה למעפליים בזמנם, היא-היא תצלחה בידינו!

לקראת סוף ימי-הביבנים קמו שני גודלי ישראל אשר פסק ה"תיקו" של קודמיהם לא השבע את רצונם והיטו את המשפט, האחד לטובת הבחרה והשני

## באים דרכ

לארצו בשליל קיומו העצמי הוא מאורע מוכרת, וכיומו זה יוצר את שמו: נושא הרשעה והחוצפה של עקבתא דמשיחא"<sup>40</sup>.

ב\_hiיקלנותה הסופית של החוצפה לתוכה מערכת הקדשה והשלמה אתה יש לראות "מפלאות תמים דעים — מי יתן טהור מטהה לא אחד"<sup>41</sup>.

תורמת החוצפה לא רק להאדרת רצון הקודש אלא גם להישגיו השכליים: "בלא החוצפה דעקבא דמשיחא לא היה אפשר לבאר רווי תורה בגליי גמו, רק על-ידי התשובות החרgesות שעלי-ידי החוצפה, יהיה אפשר לקבל הארונות שכליות על-יוננות מאד"<sup>42</sup>.

כאמור, תורה הרצון באח לידי ביתוי בישראל אצל ר"ש ו' גבירול, מחבר "כתהר חכמה" ו"מקור חיים", ואצל ר"ח קרשך. אמנם מתקרב רב קוק ביותר באמירותיו הללו לדיעתיו של רבינו צדוק הכהן מלובלין, למטה קטעים מ"צדקה הצדיק" שלו:

"כל מה שיאמר לך בעלה-הבית עשה חז' מצא"<sup>43</sup>, ולא לחנן כתבה תורה עניין המעלפים... שם חשבו שזה בכלל חז' מצא... ועל זה העיפילו עלולה אף נגד רצון השם יתברך כמו שאמרו ז"ל (סנהדרין קה) החוצפתה מלכחות بلا תגה... והם לא האליהם בזה מפני שאכלות פגה כמו שאמרו ז"ל (סוטה מט): בעקבתא דמשיחא חוצפה יסגו שאו העת לה' ולכך אמר להם משה והוא לא תצליח (במדבר יד, מא) נראה שעצה היא אלא שלא תצליח ודיקא והיא, שככל מקום דרישו חז'ל היא ולא אחרת שיש זמן אחר שיצליה והוא ז מגנו וזה שהוא עקיי משיחא"<sup>44</sup>.

"וכח בלעם בחיציפות שלמדו ממוני רוז"ל (סנהדרין קה) והוא היה ראשית גויים דוגמת משה רבינו ע"ה בישראל כמ"ש ז"ל לכך הכהן שהשיג יתוקן בישראל באחרית הימים ובעקבי משיח או חוצפה יסגו יתגדר ויהיה במעלה"<sup>45</sup>.

הרב צדוק במקום לדוחות את החוצפה כמדה אלילית או רעה, אדרבה מונבא לה תפkid בוגידול ורים ורימום עובdot השם. הפטון בהבטחו במשנה סוף סוטה המדברת על ריבוי החוצפה בעקביו משיחא שומע דברי בקורת ומורות, וכן בעבורו על הגمرا סנהדרין קה. "חוצפה אפילו לפני שמי שאנו מהניא" אינו מאין אלא אירונית מלוטשת הנופת במדת החוצפה, ואילו רבינו צדוק, חכם-חרשים, מבין את סוד עצת ה' ליראי, הש ביד הפשטה ובסגולות החוצפה. גלה תגלת החוצפה לעת קז לא מפני הירידה הרוחנית הczפואה אז, אלא מפני קדושת הדור והתגברותו בעבודת השם. ומה שלא תורתה למעפליים בזמנם, היא-היא תצלחה בידינו!

בכל, אדון כל החוקים, וסבת כל הסבות, מקור הוכחה ובונה התבוננה, ברוך הוא, הננו נכוונים להבין שיש מוקם גם להחenschaft של בחירותו של האדם וחופשו וגם לא-יבחרתו וא-חו-פשו, והבראים נשיכים מכל הזרמים שבஹי. אך כל זמן שלא שב האדם מהטא, לא סייר לו את ארחות תשובתו, הרי הוא מונהחת הסבל של בחירותו והאשמה של כל מעשי, וכל תוצאותיהם הרעות מוטלות עליו. אמנם אחורי הארץ התשובה מיד נמסרים למפרע כל המגערות שבחיו, וכל המעשים, שלגביהם ערכו של האדם אינם טובים, ותוצאותיהם הן מרות לו, לרשوت הגבורה, וכולם גערכים חזק ליסוד החופשו ובחירותו, ומטרפים הם לרשות ההנאה העילונית, רשות הגבורה, אשר כל מעשינו פעלת לנו (ישעה כו., יב).

וכל זה הוא ביחס להצד הרע שבמעשין, מה שאין כן הצד הטוב בולו הוא קשור עם חופשתו של האדם, וכי אם אותה המדה שתוכן התשובה מתגבר, והצד הרע שבמעשיו הולך וניתק מרשות הבחירה שלו, ונמסר לרשות העlion שם הוא יכול טוב, ולא יגורר רע (תהלים ה, ה), ככה מתקשר יותר הצד הטוב שבמעשיו וכל תוכן חייו לרשות בחירותו וחופשו, לתגדיל אורו ועשרה לשעה ולנצח, והאדם וכל עולמו ובמהה ידועה כל העולמים מתחעלים בזה.<sup>43</sup>

על-אף הפוטיות שבמאמר והמראותו למרחבים ליריים, ניתן להצביע בו על כמה עמדות ברורות. אחת היא היחסות, הרלטיביות של המושגים. מתחיך כדי נובע עקרון שני: גמישים הם ערכי הבחירה וההידיעה ונוחנים לשיעוריים, לצמצום או להחטפות. תקדים לכך נמצוא במורה הנבוכים חלק שלישי, פרק שמונה-עשר, שלפיו ההשגה עשויה להתרבות ביחס למדת דיבוקת האדם בה. היות ובין כה והתחימה בין שני הערכים שריורית ובלתי-יציבה היא, עשוי קו הבדיקה ביןיהם להתנודר. ככל שמדובר אדם עם הטוב, מעשיו הטובים מתייחסים לו ולבחירתו החופשית, ומайдך מעשיו הרעים נחשבים לפועל ה' בעל-כרחו של האדם, ולהחלק מתכנית הסדרוכסליות העlion.

مالפין גם שני הפסוקים המובאים: "כל מעשינו פעלת לנו", ו"לא יגורר רע". כאן נכנסנו בעובי הקורה של "בעית הרע". כשם שקיים בכתבי הרב טשטוש הגבול בין ידיעה ובחירה, כן הוועמה הבדיקה בין טוב ורע, זדון וזכות. שתי הבעיות הקשורות בד-בד. אילו ניתן לנו להניח שמעשינו מעשי ידי אדם ותו לא, כי אז יוכלו לנו להגיד שהרע הוא רע ממש, אבל כיוון שההגנה שמעשינו פועל ה' הם, ולא ניתן לומר לה' כל רע, נשארנו במובנה. נוקטים הרב קוק (וכן הרב צדוק)

לזכות הגוירה. הסטיימה תקופת "סני" והחללה עדין "עוקרי הרים". הרב<sup>44</sup> ב"מלחמות" שלו פורק את על הידיעה האלקית בהגדירו אותה כידיעת כללים,<sup>45</sup> וקשך ב"אור" זו מカリיב את החופה האנושית על מזבח הכרה האלקית<sup>46</sup>.

כה עמד המצב ברדת המשך על אירופה האסכולתית. בעית הנוגדים נחשבה לאובייקטיבית ומוחשית, והיה בה דיזוזות להרחב את תאות המתפלסים. קhilalt הפילוסופים שקבעו לאור יומו של קאנט, גמולים עלי "בקורת התבוננה הטהורה", כבר לא היו מעוניינים בה באותה מידה. מאחר והוכח שהיא מעוררת במזרות התבוננה האנושית, ולכנו סובייקטיבית גורדי, הפגיעה הבועה טעם וחדרה לחיות בעיה של ממש.

מעבר להז, במחנות הדתי לא דלן העניין כלשהו, כי בניתוח נולדה בישראל החסידות. שעה שעמנואל קנט ומשכילי ברליין פעלו לצנן את יורה-הדרעה בימים קרים של השכל, ירדה לעולם נשמת הבעל-שם-טוב והצית מתחת לה "אור מללא" של אלקות אימגנטיבית. כשהחכל אלקות ו"לית אחר פניו מיניה", המאבק בין חחות הידיעה והבחירה יכול רק להחריף. מכל תלמידי הבуш"ט, מקומות-כבד הוקדש לנושאנו בכתבי אסכולת איזיבツא-לובלין.

הרב קוק, לדבר ה"פאנANTIיאום" החשוב ביותר בדורנו, מתקרב מעדעתו של רב צדוק הכהן קוק שליט"א (זצ"ל) מוסר בשם אביו: "אותם דברים מביע ר' צדוק, מביע אני, אלא שאצלו הדברים בולטים, בוטים, ואתי צנועים". אכן תיראה בכתביו גם השפעת פריצת-הדרך הקנטיאנית<sup>47</sup> — אך שבתורת הרב זרמי הקבלה העתיקה ביותר והפילוסופיה החדשנית ביותר ממזוגים במזיגה הרמןית. בסוף אורות התשובה יופיע מאמר זה:

"אחד מהיסודות של התבוננה, במחשבתנו של האדם, הוא הכרת האחריות של האדם על מעשין, שבאו מ惡ות הבחירה החופשית של האדם. והוא גם כן הוכח הויודי המוחבר עם מצות התבוננה, שמודה האדם שאין שום עניין אחד שיש להאשים על החטא ותוצאתו, כי-אם אותו בעצמו. ובזה הוא מבادر לעצמו את חופש רצונו ועוצם יכולתו על סדרי היוז ומעשייו, ומתוך כדי הוא מפנה לפניו את הדרך לשוב אל ה', לחדר את חייו בסדר הטוב, אשר יכיר שהוא מוצלח בעדו כאשר ישאב ממקור הדעת, המתחבר אל קדושת אור התורה, המשיבת ונפש".

ואתاري הידיעה הבחירה שהשאלה על-ידך ששני הפסוקים בנושא אחד היא רק תבוננה יתסתה לנו לנבי שככלנו המונבל, ואינה שייכת בחק הבורא

אם היו הטעאים כשנים הללו שסדורות ובאות מששת ימי בראשית ועד עכשו כשלג ילבינו". פירושו, בסדר שסדר הבורא יתברך בתקלת היצירה בחכמו השיהה כד מילא כשלג ילבינו שהיה כוכיות מאחר שכך היה אמת רצון השם יתברך שוכיות היו רך עשיית רצון השם יתברך האמיתית<sup>50</sup>. (לפי הפשט, דימוי החטאים לששת ימי בראשית הוא כמו כי בלאו, עיין בחודשי אגדות מהרש"א שם).

בגין כד מלמד רבן צדוק זכות על פושעי ישראל ומכם "חסדים", כי הסיד הפירוש מי שנוטה משורת הדין, "וכן רשות גנות משורת הדין להרשייע וכשיפתח השם יתברך לעתיד אחרי התשובה הגמורה וכירעו הכל כת מלכוות נמצאו הוזונות שהיו נתיה משורת הדין היו חסידות כיוון שלא היו נוטים מאמות רצון השם יתברך"<sup>51</sup>.

ישנם צדיקים שאינם נוטים כי-הוא-זה משורת הדין, הייהם עוברים בשקט בלי לסתות מיושר הדתי, אמנם ישנו טיפות לבו כלבת-אש בווער לגואל את אלקים מגלותו הקוסמית, וכוהה "השם יתברך מזמין לו תקלות ומכשולים והוא צריך תשובה וכפרא על זה דנקרה חטא ועל-ידי וה מוציא יקר מזולל"<sup>52</sup>.

לסוף חיבורו בא סיכום נוצע ובתהי-מתאפשר של דרכו בקדוש:

"באמת כל שרש המעשה והשתדלות שהוא מצד הבחירה הוא רק בעולם הזה דלגביו אמונות ידיעת דהיבנו חוץ מיראת שמים ואפלו יראת שמים, רק דבاهאי עלמא דשיקרא הבחירה נגלהת דהיבנו מצלתו מניחלים גםו. הבחירה היא מודמת, בעולם זה שכך רצה השם יתברך בעולם הזה"<sup>53</sup>.

שוב השורה האחורונה המסייעת מצלתו מניחלים גםו. הבחירה היא מודמת, אבל השם יתברך הוא רוקם אשלה זו ולכן היא מחייבת.

### אחרית דבר

בסוף נעמוד על נקודת אחת, השובה אם לא נעימה, הינו הקירבה המסוכנת של היסודות המובעת בכתביו "שני הכהנים הגדולים" למחשבת השבתאות. מפלייא הדבר שהרב צדוק כביכול לא מודיע לעקרונות המשותפים להם. בחיבורו מיחס את עולות הכת להגשות גסות של הסימבוליקה האורתודוקסית הנמצאת בקבלה<sup>54</sup>. לא כן הרב קוק מודה בפה מלא שגilio סוד זה ולא אחר הוא שהביא להרט העושים שמות במושג "עבירה לשם". רזי תורה, אשר על-פי ההשפטונות

בשיטת הפלודוכסלית שוג הרע אשר במקום גבוה טוב הוא<sup>55</sup>. "כל מעשינו פעלת לנו" מהיבר "לא יגורוד רע". נובחת הבהירות והפשטות ההגיונית بعد עומק המציאות.

### תורת היסודות של רב צדוק הכהן מלובלין

כאמור לעיל, אם צנואה ועדינה תורה הדרטמיניסם בידי הרב קוק, ערוכה, גלויה ונועזת היא בידי רב צדוק הכהן מלובלין<sup>56</sup>. לא נופתע למזוא שהוא "קרש" שהקפיז את בעל "אורות התשובה" להרצות את תורה היסודות שלו, שמש הזדמנות למחבר "צדקה הצדיק" לדrhoש בסודות הידע והבחירה:

"עיקר התשובה הוא עד שיאיר ה' עינויו שיחייו זונות בכוכיות, רוצחה לממר שיכיר ויבין שככל מה שחטא היה גם כן ברצון השם יתברך וcutם ידיעת ובחירה שבאר האורי"ל בסוף ספר ארבע מאות קל בסוף שנייהם אמת כל אחד בפני עצמו, במקום הבחירה שם אין מקום לדיעה ובמקום הידע שום אין מקום לבחירה<sup>57</sup>, וכמשמעותו לאור זה העזות או שבו כל זונתו בלחתי יוצאים מעומק ידיעת השם יתברך והוא ודעתו ורצוינו הכל אחד ומאתר השם יתברך רצה כן הרי הכל זוכיות"<sup>58</sup>.

משמעותו חיבור:

"פעמים יש אדם עומד בנסיוון גדול כל-כך עד שאי-אפשר לו שלא יחטא... (ואם השם יתברך הסב את לבו אין חטא זה חטא כלל רק שרצונו השם יתברך היה כך)... והוא אונס גמור... אבל האדם אין יכול להעד על עצמו בויה כי אוili היה לו כה לכוף היצור"<sup>59</sup>.

מתחת למלה "אבל" מתחתי קו כי בה תריס נגד הפלודוכסיה והמניות. הדרטמיניסם הדתי סוג מסביב בשני סיגים, האחד זמני והשני מישורי. מבחינה זמנית, כל הנאמר בקשר לסבירות הוא בדיעד ולא לכתהילה. אל נא נשכח כי הכרות אלו מדרכי התשובה הן ולא להיפך<sup>60</sup>. שנית, ההוראות תישארנה בדיק אללה — הכוונות, לעין ולהתבוננות ולא הנגחות למעשה<sup>61</sup>. אין הדרטמיניסט הדתי אומר "חטוא בשליל שתזכה" כאוטו פוקר ידווע, אלא "מאחר וחטא, זכר את מעשיך וראה בטובם, כיצד יקשרו להשם יתברך".

לאור תורתו הנ"ל, פירוש מבריך ומפתח רבי צדוק את דברי הגمرا שבת פט: "כשנים, שני מיבעי ליה, אמר ר' יצחק אמר להם הקדוש-ברוך-הוא

## בימם דרכ

שהשפיעו על אלה אשר דבקו בהם ללא הקשר הרואין, כל-כך הרבה המנכרים אותם והמלעיבים בהם. דוקא מארח חיים זה, אשר השפעות בלתי מכוורות אלה מצמיחות ממנה סכנת ואסון העולם — דוקא ממנה תמצח ישועתו ישועת עולמים שלו, הופעת אור הטוב העלינו להחיות על ידו את הכל ואת הפרט, להקים את סוכת דוד הנפלת ולהסיר חרפת עם ה' מעל כל הארץ.<sup>55</sup>

\* השווה ספר העקרנים לרבי יוסף אלבו, ד, כה.

1 ראה אורות החשובה (ירושלים תשכ"ז), עמ' ז, כג, נב, נז, סה, ע, עג.

2 עי' עץ חיים, היכל א, שער א, ענף ד: "בzdor הארץ שאנו עומדים בו הנה הוא הנקייה האמצית שבל כל העולמות כולן עליון גורען התמרה שהוא באמצעות האכל והאכל מקיים מלך צדיקו, והוא בערכנו אנחנו בני-אדם היושבים בו אבל בערך איזסוף הטוב הכל אדרבא כל העולם העשיה הוא הקילפה החופפת על כלום".

3 אויה"ת עמ' קיא.

4 שם ברונו, עא.

5 ברכות לד: סנהדר' צז.

6 אחר ב"צ מציג בפתחה לתרגומם האנגלי של אורות החשובה (ניו-יורק תשכ"ח) השווה רעונות קבילים אלה למושגי הפסיכולוגיה: דיכוי (פרנסיה) ב涅יגוד לעידונו (סובליציה). עי"ש עמ' 20-21, לקוטי אמרים (תניא) פכ"ז, וצדקה הצדיק לר"צ הכהן מלובלני סימן רמב.

7 עי' אבות רפ"ד.

8 אויה"ת עמ' סח; השווה אוור ה' לר"ח קרשקש מ"ב כל ה פרקים היה.

9 בדרך שאדם רצה לילך בה מוליכין אותו" (מכות י). ראה אויה"ת עמ' קטן, קכ"ק-קכג,

10 יומה פ: גודלה חשובה שמביאה רפואה לעולם ואפילו יחיד שעשה חשובה מוחלין לו ולעולם כלו.

11 פחסים נד.

12 אויה"ת עמ' מא. השווה ספר העקרנים לרבי יוסף אלבו, ד, כה.

13 עי' אויה"ח עמ' ל, "ראית העולם כלו כשלמות אהת", והשווה מוה"נ ח"א פע"ב.

14 מגילה יז: משובה אחר בינה וכחיב ולבבו יבין ושב ורפא לו. עי' אורות עמ' צו-צז ואגרת החשובה לרשות מלידי פ"ט.

15 ראה דרך מצוותך ל"צ, מצות וידוי ותשובה ס"ג.

16 אויה"ת עמ' ע.

17 שם עג.

18 ראה מבוא לאורות הקודש (ירוש' תשכ"ג) מאת הנזיר רד"כ, עמ' 25-27.

19 ראה י. גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, עמ' 220.

20 ראה מבוא לאוח"ק עמ' 24.

21 ראה אויה"ק כרך ב, עמ' תפב, תפפ.

22 ראה מבוא לאוח"ק עמ' 34, כרך ב, עמ' תפב.

23 ראה מאמורו של יוסוף ויס, "תורת הדטרמיניזם הדתי לר' מרדכי יוסף לינר מאיז'בツא".

24 בספר היובל ליזחק בער, ערך ש. אטינגר, ירוש' תשכ"א.

## חידושים אגדות

- 25 ראה דת ומדע לפروف' י. ג. גוטמן, עמ' 149-166; עמודיו הממחשב היישראליות מאת  
ש. ב. אורבר, ח"ג עמ' 273-305; וקול הנכואה לנזיר רד"כ, עמ' קכט הע' קמג.  
26 אויה"ת גרבן.  
27 שם עא.  
28 עי' אגדות הראייה, כרך א, עמ' קל-קללא בשם הנגר"א.  
29 אורות עמ' פה. ועי' ביאור הגרא"י ישועה ה, ו.  
30 שם.  
31 שם פג. והשווה עקיבי חזאן עמ' קיט-קכא.  
32 פחסים פ: ויש מגהדים מצ"א בראשית'יות "מצד איסור".  
33 צדקת הצדיק סימן מו.  
34 שם סימן מו.  
35 לヒודש זה במסגרת מצומצמת כיון הגאון הוגז'ני בפרשנו את דברי החוספה עדויות א, יא: "שהיחסים והשעות חחות השרה לפני המקומ כו'" (עי' מפענה צפנות לר' מנחם מ. כשר, נז'ירוק תשכ"כ, עמ' צחא).  
ועין עוד בדרך מצויתך ל"צمح צדק", מצוות האמונה האלקות, שאף הוא תלה את סיבת הסתרה בסוד צמצום הזמן ושלmulah מהגבולה והזמן המודומות הכל אחד ללא סתריות הנגבות. עי"ש פרקים יא, יב. וזה לשונו לסוף פ"ב: "זומזה מובן מעט מוזע עניין בטיב הדיעה והבחירה שהבחירה היא למטה שכבר בבחינת פרט מן הכלל, ולפי זה יובן גם כן בטוב טעם ביטול הזמן לגבי לעמלה מהזמן מאחר שהזמן נזהר על-ידי מצומצמים ותחלקות השפע בבחינות כתולקות והחפשות ומארח שככל הצמצומים והסתגלות אין אלא לפניו אבל קמיה יתרבד כלל כלא וכמו שהיה קדום בראית העולם אם כן גם מציאות הזמן היא כלל חשיב ואחתה הוא עד שלא וברא כו' וכайлן אינו ממש כמו שהמקום כלל חשיב עד שהוא מקומו של העולם ודאי לחכימא".  
הדם מפשר זה נשמעים גם בדברי ר"צ הכהן (צדקה הצדיק סי' קל), "ויאין שניי בידיעה כי ידעת השם יתרברך אין נופל תחת הזמן דבר ועתיד ורק אנו תחת הזמן".  
אויה"ת לבילג.  
36 אבות ג, טו.  
37 פירוש המשניות שם.  
38 השווה פ"ח מ"שavanaugh פרקים" וMohave"n ח"ג פ"ב.  
39 ראה דברי הרוב על שיטתו באוח"ק כרך ב, עמ' מקטט.  
40 עי' אויה"ת עמ' מאמר ב, כלל ה.  
41 ראה אגדות הראייה ברוך א, עמ' מזרחה: "אמת הדבר, שמאו מעולם ידענו, ולא הוציאנו לנצח שיגלה לנו רוז זה, שככל ההכרות האנושיות הנן סובייקטיביות יהויסיות".  
42 אויה"ת עמ' מלידי פ"א.  
43 השווה אויה"ק כרך ב עמ' תצט.  
44 ראה צדקת הצדיק סימנים מ, מג, ק, קב, קל, קנו, רמב, רנן.  
45 עיין גם מחשבות חרוץ לרבי צדוק עמ' כג: ובתרורה אוור לרש"ז מלידי פ' וירא ד"ה ארודה נא בהגהה, שמחלק בין דעת עליון ו דעת תחתון. ועי' באמרי שפר שעל סיור הגר"א לר' נפתלי הרץ הלווי מיפוי, דף עט ע"א, ד"ה ענין ההיכלות בברכות ק"ש.  
46 צדקת הצדיק סי' מ.  
47 שם סימן מג.  
48 עי' מי מרים לר' מילר פ, תלמידו המובהק של הרב קווק, ח"ג, מעונייני הישועה, ח"א פ"ג, "עליה מתוך ירידה — כיצד?".  
49 עיין עוד אויה"ק כרך ב, עמ' שציטה א, ונפש החיים שער ג סוף ה.  
50 צה"צ סימן רמב. ועי' שילתי מסכת יומא.  
51 שם סימן ק ע"פ ילקו"ש ישועה רמו כתbat.

- 52 שם סימן קב.  
53 שם ס"י רנו.  
54 ראה דברי סופרים לבו, מוחשנות חרוץ בז'.
- 55 אורה"ת עמי לביביג, מציג, מתרגם "אורות התשובה" לאנגלית, הבין אלינכו הרמן לש"ץ ופרבל שר"י, עי"ש (מהד' ניו-יורק תשכ"ח), עמ' 114-115, הפע' 2.

## בימ דוד

### "חצר גודלה הייתה בירושלים ובית יעוז היה נקראת" (ראש השנה כג:)

תנן חצר גודלה הייתה בירושלים ובית יעוז היה נקראת וכוי ובוגרוא איבעיא להו בית יעוז תנן או בית יוק תנן, בית יעוז תנן לישנא מעלא הוא דכתיב (ישעיה ח, ב) ויעזקוּוּ ויסקלוּוּ או דילמא בית יוק תנן לישנא דעתרא הוא דכתיב (ירמיה מ, א) והוא אסור באזיקים<sup>2</sup>. וסוגיה זו היא מן הנסתורות לה. יש לדמות איבעיא הגمرا כן למ"ש בחחלת מסכת עבודה זרה, חד תני אידיהן והד תני עידיהן, שיזק כאילו נכתב באל"ף אלא שהאל"ף חסר. והנה ראוי לחשומת-לב התרגומים לישעיה: ויעזקוּוּ = וקדשתינו. רשי' כאן וכן בישעיה פירש ויעזקוּוּ "כמיון טבעת דמתרגמין עיזוק". מכיוון שקדושין בטבעת כמ"ש הרי את מקודשת לי בטבעת זו וכו', הווגם ויעזקוּוּ וקדשתינו. וthonן העניין הוא כזה בס"ד:

סוד העיבור תרתי משמע, עיבור לישנא מעלה לשון מעובר, ולישנא דעתרא לשון אף ועbara. (ברכות כת: "מאי פרשת העיבור, אמר ר'ח אמר מר עוקבאafi בשעה שאתה מתמלא עליהם עbara כאשה עbara יהיו כל צרכיהם לפניך א"ד אמר מר עוקבאafi בשעה שהם עוברים על ד"ת יהיו כל צרכיהם לפניך". ובמהרש"א הובחר: "שמילת עיבור יש לו שני משמעות דהינו עbara ועbara"). שעת עדות החודש, השעה שבין החודש שעבור והחודש הבא, היאichi אין". בשעה שהדבר בטל מב' הזרות נקרא אין... כתחלת סדר הבריאה שאיד-אפשר לשוט התגלות חדש כ"א בחזרתו אל האין תחללה" (פרי הארץ לרם"מ מoitבסק פ' אחריו). יש שני סוגים אין, האין מצד הקדושה של "והתקמה מאין חמצא" (איוב כת, יב), וזה אין מצד שלעומת. "וונגה אמתת עניין התהות הקלי" והטומאה עיקר שרשם מתחילה הבריאה מהכרה הצמצום והסתלקות התפשטות קדושת א"ס, וכן ההצטום מתחדש דבר מעתה אם בריאה יברא" (שם). בוגד האין דקדושה, עיבור לשון מעובר, וכוגנד האין דקליפה, עיבור לשון עbara. במשנתנו מתוואר טעם קבלת העדים בזמן בית שני (עתום' ד"ה לא). תקופת בית שני הייתה תקופה "אין" כו. מלכות בית דוד, המוסמלה בלבנה (ערש"י ר'יה

## הידושי אגדות

כה, עורך ערך דוד ובארוכה במאמר לבנה, מאמר דוד שנדפס באוצרות יוספ' לגור'י ענגיל), כבמה בחורכון בית ראשון, ובבית שני חיו בצפיה כי תיראה שוב. וכל רגע איבעיא להו בית יעוז תנן או בית יעוז תנן; כל רגע איבעיא להו אם העיבור שלהם העיבור דעתורה או העיבור דעתורה; אם האין שלהם הוא האין דקדושה או האין דקליפה. איבעיא להו מה ילד יום — יעוז מלשון "זיעזקהו" או יעוז מלשון "זוקים". מה ילד יום: המשך הגלות, אויקי ורמייהו שחוי בזמנן צדקיהו, אחרון המלכים; או התחלת הגואלה, "אשרה נא לידי" — אשבחיה כען לישראאל דמתיל לכרכما זרעיה ד אברהם רחמי" (ישעה שם).<sup>3</sup> צדקיהו הוא דכדור הלבנה, ואברם התונצטוּת (זוהר יתרו פה, ועיין במקורות שהובאו בתוו"ש שמות יב, ב). הכנסת ישראל נמשלה לבנה<sup>4</sup> וקידוש לבנה הוא הוא הקידושן של בתולת ישראל. "זיעזקהו — וקדשתינו". "הרי את מקודשת לי בטבעת זו".

1 ובירושלי מיתה: מהו בית יעוז, שם היו עוקין את ההלכה כמה דעת אמר ויעזקהו ויסקלחו וגו'.

2 ועיי' פתיחתא דaic'er פלי'ד, "והוא אסור בויקים א"ר אחא כביכול הוא והוא אסור בזוקים", ועתה סוכה מה. ולפי'ז מרכז צער השכינה.

3 אגב אורחא, בשבת קלוז: נחلكו רשי' ור'ת בפירוש "ידיד" את הכוונה אברהם או יצחק, ומתרוגם הניל ראייה לרית' שהכוונה לאברהם.

4 סוכה כת. "לבנה לוקה סימן רע לשונאים של ישראל מפני ישראל מונין לבנה".

## מנהיגו של רבי יהודה ברבי אילעאי (תענית ל)

"אמר رب יהודה אמר רב, כך היה מנהגו של רבי יהודה ברבי אילעאי ערבע תשעה באב מביאין לו פת חריבה במלח ווישב בין תנור לכיריים ואוכל ושותה עליה קיתון של מים ודומה כמו שמו מוטל לפניי" (תענית ל).

"אמר رب יהודה אמר רב, כך היה מנהגו של רבי יהודה ברבי אילעאי ערבע שבת מביאים לו עריבה מלאה חמין ורוחץ פניו ידיו ורגליו ומתחערף ווישב בסדיינין המצוייצין ודומה למלך ה' צבאות" (שבת כה:).

יש סימטריה נפלאה בין שתי המימרות הנ"ל, בעודה ניתנת להשקייף על הסידורו של "חסיד אחד" (כמ"ש ב"ק קג: "כל היכא דאמירין מעשה בחסיד אחד או רבי יהודה בן בבא או רבי יהודה ברבי אילעאי").

אדם וגיל אינו חש כי אם אותה קדושה שהיא בעיצומו של יום; גדלות רבי יהודה ברבי אילעאי היא שהוא ער ורגיש גם לקדושה שעיקר קיומה ער מארע, ער שבת או ער בעודה באב.

mobא בפסקים ערבע תשעה באב במקומות אניות (ודומה כמו שמו מוטל לפניו), ותשעה באב במקומות אבילות (עי' ירוש' תענית ד, ו, ר' י"ף שליח תענית, ביאור הגר"א תקנבו, ו בשם תרומת הדשן, או ר' שמח הל' תעניות ה, יא וחידושים הגר"ז שם). אניות נוהגת דוקא לפני הקבורה, וכן האניות דתשעה באב נוהגת דוקא בסעודה המפסקת.

וכן בהלכות שבת שתי מצוות מדברי סופרים, אחת הנוגעת ער שבת ואחת הנוגעת בשבת גופה. בערבע שבת נוהגת מצוות כבוד; בשבת מצוות עונג (בהגר"א או"ח תקכט, א). "אייזהו כבוד, זה שאמרו חכמים שמצוות על אדם לרוחץ פניו ידיו ורגליו בחמיין ערבע שבת מפני כבוד השבת ומתחערף בצדיצית ווישב בכבוד ראש מיתל להקבלה פני השבת כמו שהוא יוצא לקרהת המלך" (רמב"ם הלכות שבת ל, ב).

### "מסמך גאולה לגאולה עדיף"

(מגילה ו:)

"בשלמא רבי אליעזר בר' יוסי מסתבר טעما דאין מעבירין על המצוות אלא רשב"ג מי טעמה, אמר רבי טבי טעמא דרשב"ג מסמך גאולה לגאולה עדיף".

"אין מעבירין כי" — משבא לידי אקרדים לעשות דהכי תניא במיכילתא ושמורתם את המצוות אם באთ מצוה לידך אל תחמייצנה. גאולה לגאולה — פורים לפסח" (רש"י).

שנים-עשר חדש השנה כנגד שנים-עשר שבתיה, ואדר הכהול כנגד כהו הכהול של יוסף (חדר"ג מהרש"א סנהדר' יב). "אפרים ומונשה כראובן ושמונון יהיו לי". אדר ראשון המקדים לבוא כנגד מנשה הבכור הטבעי. ואדר שני בעדיפות סגולתו כנגד אפרים הבכור הסגולוי. ואotta מחלוקת של רבי אליעזר בר' יוסי ורבי שמעון בן גמליאל התגלעה מקדמת דנה, בין יוסף ויעקב. כסbor היה יוסף לבכור את מנשה על-פנין אחיו הקטן, והשיב לו אביו: "ידעתי בני ידעתי גם הוא יהיה עם וגם הוא יגדל ואולם אחיו הקטן יגדל ממנו וזרעו יהיה מלא הגנים".

ادر הוא חדש יוסף, וניסן, חדש יהודה. גאולת פורים התבצעה בידי בניה של רחל, מרדיyi ואסתר; גאולת פסח מזמנת לבן-לאה. "באחד בניסן ראש-השנה למלכים", ומלך סתום דוד (ראה Tos' ר"ה ב. ד"ה למלכים, פיהם"ש לרמב"ם ועי' מחשוב חוץ לר"ץ הכהן, סימן ד).

גאולת פורים הינה גאות הגוף; גאולת פסח, גאולת הנפש. משה בן יוסף קורא דורור לצד החמרי, הארצי של היקום; בנידוד מביא גאולה לתבטחו הרוחני והشمימי.

הכרע בשאלת איזה אדר, הבכור או הצעיר, זוכה בחג הפורים, לאו דבר ריק והוא. הוא שיקבע את מהותה-משמעותה של גאולת פורים, הינו גאות יוסף. כי בתוככי שבת יוסף לא כל הפרוצים דומים: אפרים בחינת רוח-שבחומר כמשמעות בחינת חומר-שבחומר.

יוסף כשלעצמיו פוחזו תמיד להקדמים את גאוותו ובקציות-קצוניות יהשוף את זרוועו (ראה ש"ר כ, יא; מכילתא דר"י פתיחתא בשלח; תרגום תהילים עה, ט; סנהדר' צב:), דבר העולם להפער בין גאוותו לגאות העוקב אחריו ומתחמו וליצור מצבתחו של אומה ואישיות מפוצלת. ברם יעקב אבינו, המציג את טובת האומה כולה בשלימות אחדותה נונן את משפט הבכורה לאפרים, וכן גפסק להלכה בסוגיתנו שפורים נהוג באדר שני. עדיף לתוכנו גאות בון-יוסף לגאות בון-דר. תמתין גאות יוסף, תמן את דעתה, תמתהן, תתקנן: בהשפעתו הברוכה של דוד, יקבע אופיה של גאות פורים כחומר המתובל ברות, ירד המתה בין הבשר והרזה, יזכיר המרחק בין הארץ והכוכבים, יתקרבו הלבבות, יתמזגו הכוחות. "מסמך גאולה לגאולה עדיף".\*

\* ראייתי דבר פלא ברשי' תענית כת. ד"ה משנכננו אדר, "מי נסים היו לישראל פורים ופסח".

ה' ולא עברי אחשורוש אכתי עברי אחשורוש אנז'\*\*. "זהאי טעמא דרבא סגי לכל נס העשו בחוץ-ארץ בעוד שישראל בגלות" (ר"ג). רבא טוען שאין דמיון בין גלות בבל או אdom לגלות מצרים. במדבר שורת השינה בכל צלילות צהותה, בכל טהרתה וזכותה. פרעה הושמד כבר (ראה פסחים קין. היל זה מי אמרו, משת וישראל בשעה שעלו מן הים) ולא הצרכה השינה הקדושה לפועל עלי-ידו כי אם מישרים נספה נשיה. אבל עמו השינה סובלת גלות בה חייבת לנוגה את ישראל, להזינם ולפניהם דרך שרי ממלכות אשר כללים בשם אחשורוש יכונה (עי') חד לאברהם, מעין א, נהרכו). והשירה המבצתית במעמקי הלב ביצאה לגולוי מוצאת את עצמה חסיטה מלים ומתחילה מגמגמת בדברורה מבלתי יכולת להגיד בשפה ברורה את אשר בלבها, כשם שאור הישועה האדיר בחכיזע-עו יברך בירדו לעולם נשלט בידי קליפות חייב להסתנן דרכיהן ומילא ביטויו מתקלש.

"משנכנסו לאין לא הוכשרו כל הארץ לומר שירה, כיון שנלו חרו להפרן הראשון". כמו שאמרו חז"ל (מגילה כט). "כל מקום שנלו ישראל שכינה עמהן, גלו למצרים שכינה עמהן שנאמר הנגלה גלית לבית אביך בהיותם במצרים וגוי, גלו לבבל שכינה עמהן שנאמר למןכם שלחתיכי בבליה". וכך הנס שבוחז-ארץ, כמה שהוא אפלולי, הופעה שכיניתם אמיתית הוא, כי שכינה בא בגלותא.

\*\* בירושלמי פסחים י, ז בשינויים: "הרי מודכי ואstor, שניא היאathy בחוץ-ארץ, ואית דברי מימר מרדכי ואstor משונאים נגאלו לאו נגאלו מן המלכות". ויש להעיר שלא הטענו כרבה "אכתי עברי אחשורוש אנז", שבאי"י כידוע לא היו מתח משלת פרס כמו בבל.

"אין אומרים הלל על נס שבוחז-ארץ"  
(מגילה יד.)

"אין אומרים הלל על נס שבוחז-ארץ"\*. שני הכתנים "הלל" ו"נס שבוחז" סותרים אחדדי. הלל, הכוונה התפרצות הנפש בשירה בהגולות נגנות כבודה והנס בחוץ-ארץ בהכרח עמוס הוא. "אסתר מן התורה מנין ואנכי הסתר אסתיר" (חולין קלט:).

"יציאות מצרים רגע שבוחז-ארץ היכי אמרינו שירה? כדרתני עד שלא נכנסו לארץ הוכשרו כל הארץ לומר שירה משנכנסו ישראל לאין לא הוכשרו כל הארץ לומר שירה". מאמר הכתנים "כל הדר בחוץ-ארץ כאילו עובד עכו"ם וכו' בדור הוא אומר כי גרשוני היום מהסתפה בנחלת ה' לאמר לך עובד אלהים אחרים" (כתובות קי:). נאמר דוקא על התקופה אחרי הגיעם ארצה (כגון בזמן דוד, ערש"י ש"א כו, יט), מאן לא שורתה שכינה אלא בארץ-ישראל, אבל לפני שנכנסו לארץ ומצמצם ה' את עצמו כביבול בין גבולותיה, היו הופעה אלהית גליה ונסائم גליים אפשריים בכל העולם, והוכשרו כל הארץ לומר בהן שירה.

"רב נחמן אמר קריאתה זו היללה". עקרונית, אומר רב נחמן, אין התנגדות לאמירת הלל על נס שבוחז-ארץ, ובבד שההلال יהלום את טיב הנס. שם שהנס נסתה, כד חייב ההילל להיות נסתה. וההיל המתאים ביוור לנס נסתה של חוץ-ארץ הריהו הילל זה של קריית המגילה בה אין שם כי מופיע אפילו פעם אחת, אך לא הילל של שירה-קריאה בשם ה'. איך נשיר את שיר ה' על אדמת נכר?!" (וביסוד ושרש העבודה, שער יב, פ"ד כתוב: "הנה עיניך תחזינה משלים שקריאת המגילה היא הودאה במקום הוראת ההילל, והנה אם תකשנה כסוף וכמתומנים החפשנה בו המגילה איפה הן ההודאות ליצרנו ולא תמצאננו כלל במגילת ספר כתוב הודהה ושבה על נפלאותינו אלינו...")

"רבא אמר בשלמא התם הילו עברי ה' ולא עברי פרעה אלא הבא הילו עברי

\* ובצפנת פענח כתוב הטעם ממשום שלא היה ציבור רק בארץ-ישראל, עי"ש הל' ברכות פ"ג הי"א.

### "קלولات שבמשנה תורה משה מפי עצמו אמרן"

(מגילה לא:)

אחד מפלאי הבריאה הוא מעשה הנtinyתא. בראשיתו נמצאת המתוֹה בידי הנtinyתא ובאחריתו הועבר לרשות המקביל. בין היתר חל שינוי מה במתנה עצמה. ומתן תורה הפלא ופלא.<sup>1</sup>

התורה שתחילתתה תורה ה', בסופה הופכת לתורת האדם, עד-כדי-כך ש"בעלות" המקביל מתבטאת בהלהה למעשה. "הרב שמלל על כבונו, כבונו מחול... תורה דיליה היא ? (פריש"י), הבודד תליי בחורה ואינו יכול למחול על כבוד התורה שהיא כט"ו באב וכיוה"כ שבהן בנות ירושלים יוצאות והולות בכרכמים ומה היו אומרות בחור שא-anga עיניך") לפיכך ציריך להזוכרים שלא יכשלו בהן, ובמדרש יש שכן קורין בערויות לפי ישראל עושין רמז להקב"ה שכש שהוחיר אותם שלא לגלוות ערוה כך לא תגלה ערומות בעונותם. ובקשר למפרט יונה, הלבוש מסביר לפי שיש בו כח התשובה ושאין יכולין לבrhoה מהשיטברך.

עליה בדעתך דבר חדש, לפי עולמים שניהם בקנה אחד. הנה עיין יומא סז: תנא דבי ישמעאל עוזול שמכפר על מעשה (בעין יעקב הגירסה עז) והוא ועוזל, ופריש"י מלacky חבלת שירדו לארץ בימי נזומה אחות טובל-קין ועליהם נאמר ויראו בני האלהים את בנות adam (בראשית ו) כלומר על הערויות מכפר.

ובஹות השער לעוזול ביום זהה עיקר, במנחה קוראים בערויות. "ומפרטין בכל שבת ושבת בנביה מעין שקרא בתורה" (ר"מ הל' תפלה יג, ג). בиона משתקף היטב השער לעוזול, לאחר הגרלה נשתלה המדברה, וכן יונה מאחר ונפל עליו הגורל הוטל אל חיים.

כבד תורה כהנים, תורה-הה, אין נתן למיחילה, אבל כבוד תורה-משתנה, משנה תורה, הרי מחול. "אין מפסיקין בקללות, מנא הני מיili, אמר ר' חייא בר גמדא אמר ר' אסא דאמר קרא מוסר ה' בני אל תמאס" (מגילה שם). "אמר ר' חייא בר גמדא, מה טעם, אל תקווץ בתוכחתו, אל תעשה קוצים-קוצים" (מסכת סופרים יב, א). "לא שננו אלא בקללות שבתוֹה כהנים אבל קלولات שבמשנה תורה פוסק,

### "ביה"כ במנחה קורין בערויות ומפרטין ביונה"

(מגילה לא:)

ריש' פירש קורין בערויות, שמי שיש עבירות בידו יפרש מהן לפי שהעריות עבריה מצויה שנפשו של אדם מהמדתן (חגיגה א: ) ויצרו תוקפו. ולשון הרמב"ם בהלכות תפלה יג, יא: "במנחה קורין בערויות שבאהרדיםות כדי שיזכרו וככלם כל מי שנכשל באחת מתן ויחזור בתשובה". והתוספות כתבו, לפי שהנשים מקושטות בשビル כבוד היום (ראה פסקי תוספות שציין לשילוי תענית "לא הי י"ט לישראל כת"ו באב וכיוה"כ שבהן בנות ירושלים יוצאות והולות בכרכמים ומה היו אומרות בחור שא-anga עיניך") לפיכך ציריך להזוכרים שלא יכשלו בהן, ובמדרש יש שכן קורין בערויות לפי ישראל עושין רמז להקב"ה שכש שהוחיר אותם שלא לגלוות ערוה כך לא תגלה ערומות בעונותם. ובקשר למפרט יונה, הלבוש מסביר לפי שיש בו כח התשובה ושאין יכולין לבrhoה מהשיטברך.

עליה בדעתך דבר חדש, לפי עולמים שניהם בקנה אחד. הנה עיין יומא סז: תנא דבי ישמעאל עוזול שמכפר על מעשה (בעין יעקב הגירסה עז) והוא ועוזל, ופריש"י מלacky חבלת שירדו לארץ בימי נזומה אחות טובל-קין ועליהם נאמר ויראו בני האלהים את בנות adam (בראשית ו) כלומר על הערויות מכפר.

"ומפרטין בכל שבת ושבת בנביה מעין שקרא בתורה" (ר"מ הל' תפלה יג, ג). בиона משתקף היטב השער לעוזול, לאחר הגרלה נשתלה המדברה, וכן יונה מאחר ונפל עליו הגורל הוטל אל חיים.

מאי טעמא, משה מפי עצמו אמרו". (ועי' ב"קונטרס משנה תורה" שבספר נצדק קורש). \*

### "סתורי עריות"

(חגיגה יא:)

מדי פעם מטאוששת בקרבנו ההכרה שתהגדרה שניתנה לעולם אינה ההגדרה היחידה, הבלעדית, וחשים כי יתכן וקיימים בו-זמנית עולמות איזיד-ספר. כן מתאנבת לבנו לפעים התהוושה שמתחת פני החבורה הרשנית, המוגדרת לפי יחסיו הגופים, קיימת חברה אחרת תתי-קרקעית של הנשות עם חוקים וקונסטלציות משפחתיות משללה.

בריש פרק שני דתגינה שנינו, "אין דורשין בעריות בשלושה". בגמרה הובהר: "אמר רבashi, Mai בעריות — בסתרי עריות". רשי' פירש "סתורי עריות" במשמעות הלכתית: עריות שאיסורן אינו מפורש בתורה כגון בתו מאנostonו ואם חמיו וכו'. מהרש"א, בלתי שבעירצון מפירוש לא-סודיו זה של הביטוי "סתורי עריות", ביארו בצורה יותר אוזטרית (ראה דבריו שם). נוסף לאוורה המסתורית מסביב לניב, עצם העובדה שנשנו עריות במשנה אחת עם מעשה בראשית ומעשה מרכבה, יעיר שיטיות אף הן לחלק הרויז של התורה. לאחרונה דן בנושא חיים קוליץ בספרו "ראש להכמים". וудין לא נפתחו שעריריאורה.

נראית מאי ההשערה שהביטוי "סתורי עריות" כומס עמו תורה בגלגולים. עריות נסתרות. לא כאשר הבין רשי', עריות שאיסורן לא פורש בכתב, אלא עריות שלא נתגלה טיבן בעולם כלל ונסתורות הן מעיניبشر.

השאלת אם האמינו חמי התלמוד במצוות גלגולים עודה בחלוקת שוניה\*, אבל אם קיבל את דברי הרמב"ן שהכתוב בפרשת יבום "והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת" אינו כפשוטו שהוולד ייקרא על שם דודו הנפטר, אלא "סוד גדול מסודות התורה" (לשון הרמב"ן בבראשית לה, ח; בראשית ד, א; ויקרא כ, יא) — סוד גלגול הנשות, נובטה שהאמונה בגלגולים היא אהת העמימות והמושבות ביוטר בישראל, המשתקפת בעילויות יהודיה ותמר וביעוז ורות. ובגלווי

\* עי' אוצר הכהן לר' טודروس הלוי אבולעפיא, ברכות ג. מפני מה צדיק ורע לו: "והמשכיל המקובל בסוד העיבור יבין... מפני שהצדיק כבר היה רשע לשעבר ועתה נענן". ומ庫רנו בבחירה אות קצתה.

- 1 עי' תפארת ישראל לmahar"ל, פרק מג.
- 2 קידושין לב, ע"ז יט.

\* כי אכן בא מוסכתא, מצאתי מחלוקת הראשונים בバイור מאמר חז"ל "משה מפי עצמו אמרו". תוס' כתבו, "זבורה הקודש", וההסביר בו ידוע (cum"ש מהר"ל בתפאי פמ"ג והמגיד מודבנה בשם הגרא"א וכן בוואר ואthanan رسה). שבוזאי גם משנה תורה נאמר בהשראה אלוקית אלא שישנן תרי דרגין של השראה, והללו שבורתה כהנים מפי הגבורה ("שהיא בינה הנקרהת גבורה עליונה") — פירוש הסולם שם), והללו שבמשנה תורה מפי עצמו ("שהוא מדרגת ז"א"). אולם בר"ז כתוב, "ואעפ' שהסכימים הקב"ה שכח בתורה", ולזה נוטין דברי הרמב"ן ויקרא כו, טז סזה"ד, "ויהנה הברית הראשונה אשר בפרשה הזאת הקב"ה ברת אותה, כי לנו היה שמו הנadol עמננו בבית הראשונים, והברית השנייה שברשת והיה כי תבא מפי משה רמו לסלוק שכינתו למורי שלא היה בית שני רק כבוד שמו וכו'". ואצל — ולא הייחי כותב ואתו לו לא השוגים — שגם לדברי האחוריים התורה אלוקית. וערמב"ן במד' טז, ה. ועיין ש"ה בנין ציון לר' יעקב עטילנגר, סימן ג.

## פריעת מילה וארץ-ישראל

"אמר רבה בר יצחק אמר רב לא ניתנה פריעת מילה לאברהם אבינו שנאמר בעת ההיא אמר ה' אל יהושע עשה לך חרבנות צורים וגויי" (יבמות עא:).

פריעת, חלק בלתי-נפרד ממילה, אינה נמנית על המצוות התלויות בארץ, ועם זאת קשור גורלה באיזו מידה בארץ-ישראל. "על-פי הדבר נצטו עלייה לעשותה בכוניסתם לארץ" (רמב"ן שם). אותו ממד היהדות שמו פריעת, השיליך היהו על הארץ המובטחת.

ישנן שיטות האומروת, "היהודות שלימה גם בלי ארץ-ישראל". לא כן סבור חז"ל. לדעתם היהדות בלי כניסה לארץ, בלי יהושע, "מרא דארעא דישראל", כברנינית, חסירה פריעת. מה בין מילה לפריעת? נמנעות נפוגה. במילה בלבד, הערלה, הערלות, הגויות עומדת הcn לחזרו; עומדת היהדות להיסוג מפניה. עם פריעת נגמר דיןנו, נחלט גולנו ליהדות. אין הנולה מסוגלה לספק אלא יהדות המילה. בהיכנסנו הארץ, נכנסנו בתחום חדש של היהדות מעבר לקו גסינה!

הסוד ומיסדו לتلמידים יש וייש לחושש שי"בוואר להתריר איסור בעריות", ביחוד "שנפשו של אדם מהמדתנו ומתאותה להן" לדברי הגמara. הרמב"ן עמד על השלכה אחת של סוד היבום שהולד כמו בן, במקום נכד, לסבתא שלו ("זתקראנה לו השכנות שם לאמר יולד בן לנעמי"). אמן ישנו השלוות יותר מסוכנות — אמו בידעה סוד עלולה להתיחס אליו כמו שהתייחסה אל בעלה הנפטר! והיבום הוא יישום אחד בלבד של תורה הגלגול הענפה והמסועפת. כמה מבוססים הם איפוא חששות סכנה מפתחת "שער הגלגולים" והתפשטות ידיותם לרבים ללא הכשר הרاوي.

**זהות בן הצלפתית**  
(תוספות בבא מציעא קיד:)

בתוספות מובא מסדר אליהו רבה פ"ח שהח亭וק שהחיה אליהו היה משיח בן יוסט. הקשה לי אחד התלמידים, הלא כתוב במדרש (סדר"א פל"ג; ירוש"ס כה פ"ה) שאותו בן האלמנה שהחיה אליהו היה יונה בן אמיתי. ונבהلتني להסביר שמדרשים חלוקים הם עד שמצואתי את שאהבה נפשי בקנותה<sup>1</sup>, צבוקות לרמה<sup>2</sup> כל צד<sup>3</sup>. יבראו השם החדש והארץ החדשה, "אלוי ואלו מציוון שנאמר מציוון מכל יופי, ממנו מוככל יפיו של עולם"<sup>4</sup>.

**גלגול מהילות**  
(כתובות קיא).

כה תחתיה, תהית המתים, אך בארץ-ישראל יימצא. ייבנת עולם חדש, יתחדשו פני אדמה, אכן כמעשיהם בראשית מעשיהם באחרית. "שתייה, שמננה הוותת עולם; מציוון נברא העולם; ציון נבראת תחילתה וסביבה נדבקו רגבים עד סוף העולם; מכל צד"<sup>5</sup>. יבראו השם החדש והארץ החדשה, "אלוי ואלו מציוון שנאמר מציוון והעצמות הנמצאות בחוץ-ארץ תזדקנה להתגول בעפר עד ארץ-ישראל שם תקומהה לתחיה, ומעבר זה, תעבורת המתים לארץ הקודש נבחנת באותה אמת-מדה של "ארץ-ישראל נקנית ביטורים"<sup>6</sup>. כפי מצב נשמת המתיסר, טיב היסורים הנחוצים; כפי עומק דבוקתו בקייפות והשתפותו בחולום הגלות, מוקף הלם הגלגול, עד שצדיקים גמורים שסרבו מכל-יכול לשחק ב"תיאטרון האבסורד" שבו גלות, אפילו לכשיקבورو בחוץ-ארץ לא יתהייבו לסבול צער הגלגול הרוחני אלא כמו מחיילות-מסילות נעשוות להם בקרע להוליכם אל המנוחה ועל הנהלה ודרך המלך ילכו. לגבייהם נמתק דין הגלגול הקשה ונעשה "गלגול מהילות"<sup>7</sup>.

לא כן צדיקים שאינם גמורים, אשר ירדו מצירימה או בבליה להשתקע ולא לגור, עתידים למצות את הדין — גלגול מרסק ומפרק עזיז התגלה עצמות שבעצמות, עצמות ישראליות טהורה. "ונתתי צבי בארץ חיים, ארץ שצביוני בה מתיה חיים, שאין צבויוני בה אין מתיה חיים"<sup>8</sup>. "יהיו מתחיך נבלתי יקוםון"<sup>9</sup>. "ונתן נשמה לעם עליה ורוחה להוליכים בה"<sup>10</sup>.

\* מדוי דברי בתוספות שם, לעיל מינה הביאו מדרש (נמצא בילוקוט שמעוני משלו ט, א רמז תתקמם) כשהחיה (אליהו) קובר את רבי עקיבא היה דוחה שאמר ליה (ר' יהושע) וכי אניך כהן אמר לך לי צדיקים אין מתמאין (בילוקוט הגירסא אין טמאה בתלמידי חכמים). ועודאי שלכך נתקונו דברי הקינה המפוזרתת לתשעה באב על עשרה הרוגי מלכות, אורי הלבנון אדרוי התורה: "אשריך רבי עקיבא, גופך טהור בכל מנני טהרה".

1 יומא גדו; ורשי שם.  
2 שם.

3 ברכות ה.

4 מהרש"א כתובות קיא. ע"פ מדרשים שלא כפירושי.

5 יוחקאל כו, כתובות קיא.

6 ישעה כו.

7 ישעה מב.

**עשרה השבטים, רבי עקיבא ובר-כוכבא  
(בקורת ספרותית)**

**ראש לחכמים** (רבי עקיבא בפולמוס בר-כוכבא במשנה הגואלה וקידוש השם),  
ח'ם ע. קוליז, ח'צ' دون תל-אביב, תש"ם, עמ' 303.

בחשכה ראשונה נתתי לסוג את היברונו כ"רומן היסטורי", אמנם משטיילתי בו נוחתי לדעת שלפנינו נסיוון יותר מסובך. את חלק ה"היסטוריה" נטלו מאמרי חז"ל הפורומים-שזורים בספרות התלמוד והמדרשים, ואילו ה"רומן" הוחלף במשהו מעלה, איזו כמייה-ערגה-שיקיקה לגואלה. לדברי המחבר עצמו: "אין הספר מפענה עובדות במונחי הדינמיקה ההיסטורית או הכרוניקה המדעית. הספר עוסק באמاري חז"ל, שאנו חיים מפייהם... ים האמונה בנצח ישראל וצור גואלו הולך וסוער עליהםם, ומה להם כי יתפנו למאורעות תחלופי הזמן". במשפט זה המופיע ב"פתח דבר" כמוש סוד-העיבור של הספר. המחבר השתמש בדיומי ים\*, ואני כשלעצמו חוותתי טבילה-דאש עת עיינתי ביצירתו. אש-קדוש של כיסופי גואלה קשורה בغالת סגנון מרטך. זיווג מאות-מאות מובאות ומתח עלייתי מתמיד,יפה עליה.

דיוקנו של רבי עקיבא עוצב היטב כמורה ההלכה ובבשר הגואלה כחד (עמ' 155). חוליה מרכזית בשרשראת הקבלה שמשנה, תוספתא, ספרא וספרי כולם יונקוטיו (סנהדר', פו), הוא גם מחיש-גואלה במרד בר-כוכבא. צירוף זה אינו פרי המקרה אלא שורש הנשמה.

בימינו נגלה מה אotta דמות במרן הרב קוק זצ"ל, ואכן השפעת תורת הגואלה שלו ניכרת על מחברנו, שכגראה סופה עמוקה לתוך נשמו. (במדת-מה אפשר לראות ביוגרפיה ואת החרבת-הגדלת ה"פרופיל" של רבי עקיבא בידי הרב קוק, שננדפס בסידורו "עלות ראה" כהקדמה לשיר-השירים \*, ושמוכיר קוליץ בעמ' 71-72).

דока מפני שייכתו לאסכולת הרב קוק, שהצטין\_CIDOU באהבה הכלל שלו, טובע אני אותו על אחד מפירושיו הנראה נועז מדי. תחת כותרת "עשרה השבטים — מהוז לתחום" משער המחבר שרבי עקיבא "סגר את המugal" על נדי ישראל

\* ועיי"ע ריש מלין, עמ' קכ"ק.

**"לא ניתנה נבואה להיכتب בחווצה-לאرض"**  
(רש"י בבא בחרא טו.)

"אנשי נסכת הגדולה כתבו יחזקאל" (גמר). "שנתגנבה בגולה ואני יודע למה לא כתבו יחזקאל בעצמו אם לא מפני שלא ניתנה נבואה להיכتب בחווצה לא-ארץ וכ כתבו אלו לאחר שבאו לא-ארץ וכן ספר דנייאל שהיה בגולה וכן מגילת אסתר" \* (רש"י).

קשה, אם ישנה השראת נבואה בחו"ל, למה לא ניתנה להיכتب, ומה מוסיפה כתיבת הנבואה לנבואה עצמה ?

ועיין מועד קטן זה. "ראוי היה לרביבו שתשרה עליו שכינה אלא שבבל גורמה ליה, מתייב רגב"ח היה היה דבר ה' אל יחזקאל בן בוזי הכהן בארץ כשדים, מי' היה שהיה כבר" (פירש"י), שהיה כבר בארץ ישראל שרותה עליו רוח הקודש). היסוד העולاه הוא שחוץ-ארץ אינה יכולה להוות מקור השראת. המקור להשראת נבואה הוא ארץ-ישראל, ובחווץ-ארץ אין כח אלא לשאוב ולהמשיך רוח-הקדוש מארץ-ישראל.

וכיוון שכתייבת נבואה מהוות מקור נבואה, שהרי הכתוב עצמו הופך מקור (ובמקורה של מגילת אסתר, אף ניתנה להידרש, ראה ירושלמי מגילה פ"א ה"א), لكن "לא ניתנה נבואה להיכتب בחווצה-לאرض".

\* ועיי' אגדת אסתר (הוז' שלמה בובר) ט, כי: "תניא מגילת אסתר נעשית בשושן ושלחו אותה אל ארץ ישראל כדי שייעשו אותה מגלה אשוריית שנאמר ואת אשר כתוב מרDECRI אליהם".

ואני בעניין טרם גיליתי היכן יתמוך ה"גנשר הגדול", ריבינו משה בן מימון, בשיטתו זו. אדרבה בפרק שהקדיש לנושא המשיח (לסוף הלכות מלכים) מופיע אך שם של בזיזוד. וכשוחותב "רבי עקיבא חכם גדול מהכמי משנה היה, והוא היה נושא כליו של בן כוביבא המלך, והוא היה אומר עליו שהוא המלך המשיח, ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח", הכוונה בעלי-כרחונו למשיח בן דוד. וכשקרה עליו רבי עקיבא "דרך כוכב מעיקב ושבט מישראל" (מדרש איכה רבה ב, ה), הייתה כוונתו למשיח בן דוד. נכוון ש מביא קוליץ (עמ' 166) את פירושו של הגר"א, "דרך כוכב מעיקב — משיח בן יוסף; וכם שבט מישראל — משיח בן דוד". אמן מבט בנצח ישראל למהר"ל פל"ד: "ויאין מחלוקת אם יהיו לעתיד כל שרת השבטים או רק יהודה ובנימין, שאין לומר שהר שבר שבט אחד מישראל ח"ו, הדבר זה אי-אפשר לומר... מוכחה התם דהלהכה כמ"ד עשרת השבטים עתידים לחזור... ופלגנו למ"ד אין עתידים לחזור שלא יחוור להשכבות הראשונה, ולמ"ד שעתידים לחזור שייהיו חזרם למלתם ולהשכבות הראשונה כאשר היו בתחלתה".

(אגב אורחא, פליטתה המתברר שבר-כוכבא לא ראה עצמו לא מלך ולא כmessiah (תיזה החביבה על המחבר החווור עליה בשני מקומות, בעמ' 167 ובעמ' 187-189) מוכחת תורת-כדי-שייח' כ奢חותם שבאגרות קומראן מכונה "שמעון בר-כוכבא, נסוי (נסיא) ישראל". בניב "נסיא" אני מוצא דிழות מלכות ומשיחות, ראה יהוקאל מטה, בבא בתרא קכב. ורמב"ם הלכות מלכים ד, ח).

כיוון שננכשתי בעובי הקורה של "תרין משיחין",Auf die Macht Messias, נינשא בכנפי-נש"רים ונוניה שרבי עקיבא דימה בז'כוביא-בר-כוכבא למלך המשיח בן דוד. מה היה תפקידו של רבי עקיבא בתורו "נושא-כליו"? הצביע המתבר (עמ' 165) לשיטה הגורסת שיתוף-פעולה בין שני המשיחים. אוסף לרישימת הנוקטים בשיטה זו את שמו של הראב"ד בהשגותו לפרק א' מהלכות מלכים (ועי' עמ' 163). שוב קורא אני באזניו את דברי מהר"ל (שם פל"ז): "אומה ישראלitem domim ledadam adam shiyyush bo shenim-eshar arberim, ve-hem manonim viderouim ve-hem cngad yib' molot v'cngad yib' chadshi hashana, vish ba-adam shni arberim ve-hem malchut ul koll ha-avrim ve-hem harash v'halev... yehuda v'yosef... li-yehuda shbet yehuda vbenim... v'mot ha-tumm ro'i li-yisrael shiyyah lahem mishich ben yosef, shiv'on shraoi shbet afirim l'molchah mazd shahabat hova domma lab, lek'kayla lahem besof ha-moshel hova she-ho mishich ben yosef".

מהנהתו (המעורערת) שמישיה בן יוסף אינו מעשת השבטים, יצא לו שבר-כוכבא משיח בן יוסף היה (ר"ל 166, 207). כבר קדמו בהשערה זו "ענף יוסף" לאייה רבה ב, ה.\*\*) על זה נרחב את הדיבור.

לדעת המתבר, שיטת שני משיחים, משיח בן יוסף ומישיח בן דוד, "היא יסוד מוסכם על דעת כולן החל בחכמי המשנה והתלמוד דרך כל חכמי הדורות"!

\* \* \* אח"כ מצאתי בישועות משיחו לר"י אברבנאל ח"ב העיון הראשון שסביר שר"ע דימה את בר-כוכבא למשיח בז'יוסט.

יושבי תפוצות על היבטים וסירובם להירעם למעשה הגואלה. התיאוריה מעוגנת בפירוש רשי"י לסנהדרין כי: "עשרה השבטים אין להם חלק לעולם הבא הינו ימות המשיח שלא יקברים עם שאר גליות לפני שספרו בגנות ארץ-ישראל וכי בדבר זה נעשו מרוגלים". המחבר מסיים את דבריו, "בספרינו אין הכרעה במחלוקה זו שבין רבי עקיבא ("עשרה השבטים אינם עתידיים לחזור") לבין רבי אליעזר ("עתידיים לחזור") הלא כמי", וסומר את מסקנותו בפירוש הרמב"ם על אחר ושביתתו הידועה בקשר לאגדות (ראש לחכמים, עמ' 162). אבל יאה לו להעיף מבט בנצח ישראל למהר"ל פל"ד: "ויאין מחלוקת אם יהיו לעתיד כל שרת השבטים או רק יהודה ובנימין, שאין לומר שהר שבר שבט אחד מישראל ח"ו, הדבר זה אי-אפשר לומר... מוכחה התם דהלהכה כמ"ד עשרת השבטים עתידיים לחזור... ופלגנו למ"ד אין עתידים לחזור שלא יחוור להשכבות הראשונה, ולמ"ד שעתידים לחזור שייהיו חזרם למלתם ולהשכבות הראשונה כאשר היו בתחלתה".

ב"ב קטו: "גmiri dla calha shbeta'a, ועי' יהושע פכ"ב).

המחבר מודיעינו (לשיתתו) שמשיח בן יוסף יחוור מגוז בונימיו? עם ישראל נצטמצם בשבטי יהודה ובנימין בלבד, שבטי המלוכה, שאול המלך מבנימין ודוד המלך מיהודה, וכן לימות המשיח: משיח בן יוסף מבנימין, משיח בן דוד מיהודה" (עמ' 163). שוב קורא אני באזניו את דברי מהר"ל (שם פל"ז): "אומה ישראלitem domim ledadam adam shiyyush bo shenim-eshar arberim, ve-hem manonim viderouim ve-hem cngad yib' molot v'cngad yib' chadshi hashana, vish ba-adam shni arberim ve-hem malchut ul koll ha-avrim ve-hem harash v'halev... yehuda v'yosef... li-yehuda shbet yehuda vbenim... v'mot ha-tumm ro'i li-yisrael shiyyah lahem mishich ben yosef, shiv'on shraoi shbet afirim l'molchah mazd shahabat hova domma lab, lek'kayla lahem besof ha-moshel hova she-ho mishich ben yosef".

מכונת רבה ב, ה.\*\*) על זה נרחב את הדיבור.

לדעת המתבר, שיטת שני משיחים, משיח בן יוסף ומישיח בן דוד, "היא יסוד מוסכם על דעת כולן החל בחכמי המשנה והתלמוד דרך כל חכמי הדורות"!

\* \* \* אח"כ מצאתי בישועות משיחו לר"י אברבנאל ח"ב העיון הראשון שסביר שר"ע דימה את בר-כוכבא למשיח בז'יוסט.

## "שתייה כאכילה"

(ובחחים סא:)

תגנּן במסכת מדות (פ"ג מ"א): "מתחילה לא היה (= המזבח) אלא כ"ח על כ"ח, וכשעלו בני הגוללה הוסיף עלייו ד' אמות מן הדרום וד' אמות מן המערב כמיון גמא." וborgmeraz זבחים סא: מוסבר: "שייתין הוסיף, מעיקרא סבור מזבח אדמה שהוא אטום באדמה ולבסוף סבור שתיה כאכילה". פיריש"י שייתין הוסיף, קרן מעברית-דרומית הוסיף למשכה לדרום ולמערב שם היו מנסכים נסכים כדארלינן במתני דלקמן (דף סג) ובימי שלמה היה כמין בור כרוי אצל המזבח באורה וזית לירד הנסכים בתוכו וירידין מן המזבח לרצפה ושותתין שם ובני הגוללה הוסיף לבניין עד שתיה אותו הבור קלוט לתוך המזבח ופתחו נקבים כנגדו בראש המזבח לירד הנסכים שם. אטום באדמה, שלא יהיה חלול. שתיה כאכילה, מה אכילה מתעכלת במזבח אף שתיה תבלע במזבח.

עליה בריעוני להתבונן מה נתהדר בבית שני, שבבית ראשון לא היה המזבח מסוגל אלא לאכילה" ובבית שני מסוגל לשתייה כאכילה"? אם נצטרך להגיד את ההבדל המהותי שבין תקופת בית ראשון לתקופת בית שני, נגיד שבבית ראשון שררה הנבואה, ובבית שני עלה כוונה של תורה שבבעל-פה. בבית ראשון שורר הכח הנבואי; בית שני דוגל בכחו השכל. בבית ראשון הנביא הוא שתרם לעצוב פניו הדור; בבית שני החליף אותו החכם עדייך מנביא" (ב"ב יב). בבית ראשון השרה לבשה צורת נבאות; בבית שני פשוטה צורה ולבשה צורת דורות חוץ".

הנבואה בהכרח שתרד דרך "מחיצות" כלשון הרמב"ם בפרק השביעי מ"שמונה פרקים". המהיצות הן המdot הפתחות שבאישיות האדם, כגון תאה, אכזריות, רגונות, פחדנות, כעס ועצבות. וזה שאמרו חז"ל, "כל הנבאים נסתכלו באספקלריה שאינה מאירה". אבל בסופה של דבר, השכל האנושי עצמו מהוועה מחיצה بعد אור השם, ואפילו משה רבינו, למרות שנשלמו בו כל המdot כולם, לא הסתכל אלא באספקלריה המaira (יבמות מט:). יעוז דברין.

עד כאן בתחום הנבואה. בתחום תורה שבבעל-פה, אותו שכל אנושי שהיה מגיעה עברו הנביא, הווא-הוא כוחו של החכם שבו דרוש את דרישותי. הנבואה נמשלת לאכילה והורשה לשתייה. מה בין אכילה לשתייה? האוכל, אפילו הרך ביותר, אינו ראוי להיבול עד שיגرس, מה שאין כן השתייה נבלעת כמו שהיא בלי מלאכת הטחינה של השניים. וכן הנבואה, אפילו הצלולה ביותר, נבאות משה רבינו, אינה "גבלה" כמו שתיא, כי אם תיחוץ במחיצת השכל. אולם דרישת החכם גמורה ונבלעת כמו שהיא.

כל בידינו שה"אטערותא דלעילא" במקביל ל"אטערותא דלחתא". מציאות המזבח משקפת את המצב הרכוני הכללי. אם המזבח בבית ראשון "אכל" את קרבינו ולא "שתה" את נסכנו, אנו בדומה עיכלו נבאות ולא דברי חכמים. ובבית שני כשאכל המזבח אף שתה, אנו בדומה נהניתנו משני הכותות יחדיו הנבואי והascal: "משמותו נביים האתרונים הגי זורייה ומלאכי נסתלקה רוח הקודש מישראל ועדריו היו משתמשין בת-קהל" (יומא ט:). "מנין שימושין בת-קהל שנאמר ואוניך תשמענה דבר מאחריך לאמר" (מגילה לב).

ומה יפה הדבר שאותו כח שסמרק את ידיו על הגדלת המזבח היה כחה של תורה-שבבעל-פה המוציא מידי כוחה של נבואה: "אמיר רב יוסף לאו היינו דתנייא ויכינו המזבח על מכונותיו, שהגינו לסופ' מדותיו, והכתב הצל בערך מיד ה' עלי השכל, אלא אמר רב יוסף קרא אשכחו ודרוש ויאמר דוד זה הוא בית ה' האלקים וזה מזבח לעוללה לישראל, כי בית מה בית ששים אמה אף מזבח ששים אמה". ופיריש"י לאו היינו דתנייא, שאנשי הכנסת הגדולה הגיעו לסופ' מדותיו להם נגלה מקום המקודש למזבח מה שלא נגלה לשלהם. והכתב הצל בכתב, שכל מקומות הקודשים ומדותיהם נכתבו לדודalem באמקדש ראשון נמי האי דלא עשאו גدول לאו מושום דלא נגלה לשלהם המקום במדותיו. אלא אמר רב יוסף קרא אשכחו ודרוש, שנאמר לדוד ששים אמה במקום המזבח ושלמה לא הבין לדרשו והם דרישתו והוסיף עליו לפי הצורך להם ולשים אמה לא הזרכו וכו'.

## הזרוע והלחתיים (חולין קלד:)

"דורשי חמורות היו אומרים, הזרוע כנגד היד וכן הוא אומר ויה רומה בידיו ולחיים כנגד תפילה וכחה ויעמוד פינחס ויפלל, קיבת המשמעה וכחה ואת האשא אל קבתה".

וברבמ"ז דברים ייח, ג כתוב: "יעל מדרש רבותינו כלו נרמות שם (במדרב) ית, יט) ראשיתם זו ראשית הגנו, אשר יתנו זו הזרוע והלחתיים והקיבה, לה זו תלתה, בספרי. אם כן גם מצוה זו (הזרוע, החיים והקיבה) מבוארת, ועל סמך המדרש שאמרו זרוע תחת ויה רומה בידיו, לחיים תחת תפלה שנאמר ויעמוד פנחס וגוי, הקיבה תחת האשא אל קבתה, נרמו שם על הזכות העתיד וכייה השם לכל השבט בזכות פנחס כאשר זכה פנחס להיות כהן עמהם". וראה לשון ההינוך במצוות תק"ז. ועלינו לבאר ביאור רחוב למת דוקא מעשה הקנות של פנחס וכייה את בני שבתו במתנותיה הינה אל.

פרשה גודלה בתורה היא פרשタ אכילתבשר. "אדם הראשון לא הותר לו בשר לאכילה דכתיב לכם יהיה לאכילה ולכל חית הארץ ולא חית הארץ לכם, וכשבאו בני נח התיר להם שנאמר כירק עשב נתתי לכם את כל" (סנהדר' נט:). במדרב לא הותרו בני ישראל לאכול כי-אם בשר שלמים, ורק משכננסו לאין הותר להם בשר תאווה (חולין טז:). אחת מההידלות הנגדולות ביהדות היא, כיצד יצליח אדם להעלוות את אכילת הבשר ולקדשה ולא להיגר אחריה לתוך מגעל תאות בלתי-מרופנות. וכך אמרו, "עם הארץ אסור לאכול בשער" (פסחים מט:).

לכהן עם-הארץ\*, למורת שהמסנה אינה כן, ראה חולין קל:).

מכל אישי התנ"ך, בולט פינחס מבחינה זו. פינחס הוא זה שגילה "בשר קודש". הגיעו הקנאית בבועל בת אל נכר היהת לאות מהאה על חילול ברית הבשר. ושמירתו המעליה על הברית היא שעשתו למלאך הברית. ומהמת היטהרו המופתית והודכחות המופלאה של אותו גוף קודש, נכנס בחיו בגנ"ען (מס' דרכ

## "תתגער אומה שמעישה בצפון ותבווא אומה שמעישה בצפון ובדרום" (זבחים קטן)

איתמר ר"א ור' יוסי בר חניבא, חד אמר קרבו שלמים בני נח וחדר אמר לו קרבו... מי טעמי דמאן דאמר לא קרבו דכתיב (שיר השירים ד, טז) עורי צפון ובואי תימן, תתגער אומה שמעישה בצפון ותבווא אומה שמעישה בצפון ובדרום. ופירש"י חתגער, לשון (שמות יד) וינער ה' את מצרים; שמעישה בצפון, היינו עולה שטעונה צפון; ותבווא, אל מלך המשיח; אומה שמעישה צפון ודרום, דהיינו ישראל שמקירビין עולות ושלמים.

"השלמים מדרתן של ישראל" (רמב"ג, ויקרא יט, ה). כאן הבדל יסודי בין אומות העולם וישראל. באומות יש ניגוד בין החומר והרוח. הרוח לא מוכל רדת, והחומר לא יכול עולות. ולכן קרבנן עולה, העולה כלפי השמיימה. ואפילו "שלמי העובי ככוכבים — עולות" (מנחות עג:), רוזה לומר, "ונכרי שהביא שלמים מקריבין אותן עולות שהעכו"ם לבו לשמיים" (רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות ג, ג), "כונתו הוא שיה קרבנותיו כלפי לשים ולא שייאלנו" (ריש"י מנחות שם).

ומדרתן של ישראל שלמים שלום בעולם, דבר אחר, שלמים שיש בהם שלום למצות ולכהנים ולבעליים" (ריש"י ויקרא ג, א עפ"ס פרא). אך בישראל ישנו שלום והרמוני בין הרוחני והגשמי, והקרבן נאכל לבعلין. ונמצאו "דנסקי ארעה וركיעא אהדי" (ב"ב עד). ובמיוחד נועד הייעוד הלוזה למאות המשיח: "השימים יהיו ארץ, והארץ תהיה שמיימת" (ספר האות לר"א אבולעפיא, חז' ילינק).

\* אח"כ מצאתי רעיון זה בשער טוהר לר"ש ואלאק, בפתחת חלק שני.

ארץ זוטא, סוף"א) כשלשה אליו בסערה השמימה. (ראה רשי" ב"מ קי"ד רע"ב ע"פ פדר"א).

וחכונתبشر-קדושים שנודעת לדורי-דורות מכונתו של פינחס-אליהו, נשתה לモרשת הכהונה כולה. "ואהד לגודלה ואין גודל ממנה והוא איש אלקים או מלך השם וכבר באר הכתוב שקריאת האיש אשר ימצא בו מעלות השכליות ומעלות המדות מלך השם והוא אמרו (מלכי ב, ז) כי שפטיכן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיינו כי מלך ה' צבאות הוא" (פירוש הרמב"ם לאבות ה, יז)\*.

אחר ההקדמה הזאת תובן דרישתם של דורשי המורות. נתינת הורוע והלחים והקיבה לכחן כמלך השם במעלות קדושים וטהורים, מביאה עילוי להבמה כולה, בכדי שגם ישראל יהנה באכילתיו מאותה קדושת-בשרים. והלא דבר הוא שאותה לשון בחרדל הניתנת לכחן, הוגשה למלכים (ערש"י חולין קלג. ד"ה זכי לי מתנתא ע"פ ב"מ פו:).

כדי לא להשאיר את הנ pier חלך, ארשום היזמות בסוגיה דמצ"ב שהצעתי בפני חבריהם מקשיבים בירושת"ו ב"ג: אבל ה/תשמ"ג:

### מצוות כוונה בק"ש ותפללה

בחידושי ר' חיים הלוי יישב את הסתירה כסביר בין מ"ש הרמב"ם בפ"ד מהל' תפלה (הל' טוטו) ובין מ"ש בפ"י ה"א, עי"ז שהבחין בין שלושה סוגים כוונה\*: א) כוונה לצאת י"ח, ב) כוונה שיראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה, וג) פירוש המלים. וכך הסביר שבפ"ד שימוש שכונה מעכבות את כל התפללה מדבר בשתי הכוונות הראשונות, כוונה לצאת וכוונה כאילו עומד לפני השכינה ובפ"י שכוב השכינה מעכבות בברכה ראשונה בלבד, מדובר בפירוש המלים. ובגין כך הפריד בין הדבקים בגمرا, מ"ש בברכות ל: ר' ינאי דצלי והדר צלי וכו' דילמא מעיקרא לא כוון דעתיה ולבסוף כוון דעתיה, פירוש ר'ח בכוונה לצאת ואילו עומד לפני השכינה המעכבות את התפללה כולה, ומ"ש להלן לד: יכוין את לבו באבות, הסב אל פירוש המלים. וכבר השיג עליו החזו"א, ואחד בימינו חיבר ספר להט החרב המתהפקת להשיב על השגוותיו.

הראשונים לא חשו שום סתירה בין שתי סוגיות הגمرا, שתרי כך העתיקו את הנאמר בברכות ל: "מכאן משמע דמי שלא כוון דעתיה לכח"פ באבות שצרכיך להזoor ולהתפלל" (רא"ש); "וימתחלה לא כוון דעתו בברכה ראשונה והוזכר לחזור ולהתפלל מראש פעם אחרית" (טור"י). ולכן יהא מוזר ליחס הבחנה זאת לרמב"ם, ובדוחק יש לבאר את דברי הרמב"ם בפ"ד שיעלו בקנה אחד עם דבריו בפ"י שהכל מيري בברכה ראשונה ובכוונה אחת. וכי"כ הצפע"ג הל' תפלה ד, טו: "כוונות הלב, ר"ל רק בברכה אחת, כמו"ש התוס' בברכות לד: ד"ה יכוין". ועיי"ג כסף משנה בשני המקומות שהשווים האחדדי. ומעתה עליינו לברר באיזו כוונה מדובר בשני המקרים, כוונה לצאת י"ח או כוונה הענין ר"ל שיראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה (כאשר הסוג השלישי של ר'ח, "פירוש המלים", מאן דבר שמייה ?!).

\* הרשונים, תלמידי רבינו יונה ומאררי (ברכות יב), ורש"א (שם יג), כבר הבדילו בין כוונה לכוונה, כוונה לצאת ידי חובה וכוונה העניין. ואולם ראה דברי הרמב"י במלתמות פ"ג דר'ה: "וימאן דמפרש תרי גוני בכוונה לא צהיר לפום גمرا ולא חורו".

\* עיין במד"ר ר"פ שלח: "אמר לה פנחס אני כהן והכהנים נמשלו למלכים שנאמרים כי שפטיכן וגוי".

תר"י, ר"מ דרש קרא דשמע ישראל ור"ל הסכת וכוון לבך ודרשין ל�מן (ד' טו) נאמר כאן שמע ונאמר להלן שמע מה להלן בהסתכת אף כאן בהסתכת) מミלא צומצמה הכוונה יצאת לאותו פטוק. ואך שקי"ש כולה דאוריתא. וגביה תפלת שאין גזה"כ להגביל את הכוונה לברכה הראשונה, נוכל לומר עפ"ד הצעע"ג (הלי תפלת ג' א) כל העשוה על דעת ראשונה הוא עושה" (זבחים ב': ויתר קרובים לעניינו הם דברי הרמב"ם בהל' ברכות ח, יא: "לקח כוס של שקר בידו והתחליל הברכה על מנת לומר שהכל וטעה ואמר בפה"ג אין מחזרין אותו וכוכו מפני שבשעה שהזכיר את השם והמלכות שהוא עיקר הברכה לא נתבעון אלא לברכה הראשיה לאותו המין חזאייל ולא היה בעיניך הברכה מועות עע"פ שטעה בסבוכה יצא ואין מחזרין אותו"ו אן, בסופו של דבר, אפשר להסביר את דעת הרמב"ם שرك פטוק ראשון של ק"ש דאוריתא, ומכיון שמצוות דרבנן א"צ כוונה, וכן רק פטוק ראשון שהוא דאוריתא צ"כ ( מג"א סימן ס' סק"ה, ועי' רמב"ן במלחמות פ"ג דר"ה ושאגות אריה סימן ב).

## בימ' דרכ'

נניח שמדובר רבינו בכונת העניין כאילו עומד לפני השכינה, מסברא פשוטה: כוונה יצאת צריך בכל המצווה כולה ולא מצחתה בלבד, ומפני לחלק בין ברכה ראשונה לשאר? (ערשב"א ברכות יג: ד"ה שמע ישראל, שו"ת הרשב"א ח"א סימן שמד, רמב"ן במלחמות פ"ג דר"ה וברוחה"ל הניל). אולם אם המדבר בכונת העניין, שפיר יש לחלק בין הברכה הראשונה שהיא עיקר העניין ליתר.

אי לזאת, למה לא הזכיר רבינו כוונה יצאת י"ח כאן כמו בהל' שופר פ"ב ה"ה? בפשטות יש לומר שוה כלל בכל המצויות כוון שERICOT כוונה ודיו להזכירו פעם בהל' שופר וחו לא, ולא דין בגין מוצות תפלת בפרשיות. (השוווה מ"ש בהל' הגיגה ג, ודוק היבט).

אולם לאmittio של דבר יתכן שהרמב"ם כלל יחד את שתי הכוונות, כאילו עומד לפני השכינה, ולצאת. כבר כתוב רחה"ל ששתי הכוונות מצטמדות יחד. הiyiti אומר בגיןו אחר, "יש בכלל מאותים מנה", כוונת העניין כוללת כוונה לצאת ידי חובה! (עי' בתשובה רשב"א הניל) ומכיון שהוגבלת כוונת העניין לברכה ראשונה, מミלא הוגבלת גם הכוונה לצאת לברכה ראשונה. על זאת בארוכה ל�מן כשנדון בהל' ק"ש.

יש תשובה אחרת בדבר למה תוגבל הכוונה לצאת לברכה ראשונה, לפי הידועמצוות דרבנן אין צリכות כוונה. אפילו לרמב"ם שתפלת מדאוריתא, לא קבוע לה לא שיעור ולא גוסת, ומה"ת בברכה אחת ייזא ידי חובת התפללה (עי' כסף משנה ריש הל' תפלת מ"ש לתרץ השגות הרמב"ן על הרמב"ם בספרה"צ מ"ע ה, ועיי"ע מגילת אסתר שם ושאגות אריה סימן יד), מミלא רק ברכה ראשונה שהיובה מה"ת צריכה כוונה.

שיטת הרמב"ם בהל' תפלת חייבת להיות איחוד עם שיטתו בהל' ק"ש. בראש הל' ק"ש כתוב: "הקורא את שמע ולא כיון לבו בפסוק ראשון שהוא ישראל לא יצא ידי חובהו והשאר אם לא כיון לבו יצא, אפילו היה קורא בתורה כדרכו או מגיה את הפרשיות האלו בעונת קרייה יצא והוא שכיוון לבו בפסוק ראשוני". שוב פעם علينا לברר באיזו כוונה מדובר — כוונה לצאת י"ח, או כוונת העניין דהינו קבוע"ש ויחוד השם, או שמא שתחנן יחד?

כאן הביעיה יותר סבוכה, מכיוון שפטשות דבריו מורה שאף לעניין כוונה לצאת מהליך בין פסוק ראשון ליתר, שהרי ה"קורא בתורה כדרכו או מגיה את הפרשיות" אפילו ליצאת אינו מכובן.

אפשר לומר כמשמעות' של שבאמת כוונת העניין כוללת כוונה לצאת ויש בכלל מאותים מנה", ומאחר שהتورה הגבילה כוונת הלב לפסוק ראשון כמ"ש בברכות יג: ח"ר שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד ע"כ צריכה כוונת הלב דברי ר"מ (ועי'

לזעג

ר' אפרים אליעזר ב"ר יהושע הכהן שוטנשטיין ז"ל  
ורעתו מרת חננה בת ר' אברהם ע"ה

*In memory of*  
E. L. and ANNA SCHOTTENSTEIN  
by the Schottenstein family  
of Columbus, Ohio

כתביה העת הבאים שימושו "אקסניה של תורה" למאמרם בספרנו:

אור המורה, תשרי תשמ"ב (כרך ל, חוברת א) "הריאון" (הופיע בשם "הגדרת  
של מצות ראה").

פשדה חמ"ד, אדר-ניטן תש"מ (שנה כג, חוברת הי') "דרך שאלת ותשובות" (הופיע  
בשם "פעולוי אור-צל בהגדה של פסח").

חדром, ניסן תשמ"א (חוברת נא) "ברכת התורה — דאוריתא או דרבנן"; "היל  
וזעקה" (הופיע בשם "מקרא מגילה, גור חנוכה והלל").

חצמה, יום ז, י"ב אדר תש"ט, "עדיף יום פורים כיوم שנינתה בו תורה";  
יום ר, ט"ז תשרי תשמ"א, "עשירת השבטים, רבינו עקיבא ובר-כוכבא" (הופיע  
בשם "ראש לחכמים" ונודפס בטור "עיטורי סופרים וספרים").

סיני, שבת-אדר א' וב' תשמ"א (כרך פח) "גור תושב בהגותו של ר' אליהו בן-אמונוג";  
ניסן-אייר תשמ"ג (כרך צג) "זדונות נעשות כזכיות במשגנתו של הרוב קוף".

"grasped, surrounded and subsumed by that which is known and apprehended" (*ibid.*). We are referring to *Aggada* and *Halacha*. (See *Oroth*, "*Oroth Ha-tehiya*" chaps. 55, 60.)

"A great thing — the *Work of the Chariot*, a small thing — the disputation of Abayyé and Rava" (T.B. *Sukka* 28a; *Neziv* to *Sifré Ekev* 13 s.v. *dorshey reshumot*). It was not the intention of the Rabbis to honor the *Aggada* at the expense of the *Halacha*, but rather to characterize them (cf. *Kesef Mishne*, *Hil. Yesodei HaTorah* 4:13). Mysticism is "a great thing" because it deals with large issues, with generalities, with worlds, *parzufim* and *sefirot*. Its *bon mot*: "How great are Thy works O Lord; Thy thoughts are very deep". And *Halacha* is "a small thing" because it deals with trifling matters, with specifics, "sacrifices of birds and purification of women" (*Aboth* 3:23). Its motto might very well be (to employ Rabbi Kook's paraphrase), "How tiny are they works, O Lord (*Resh Millin* 127; *Oroth HaTorah* 3:8).

Exclusive preoccupation with *Aggada* makes man susceptible to spiritual "psychosis" as he becomes increasingly detached from the world, disdainful of ordinary goings-on and totally given over to the Invisible. By the same token, spiritual "neurosis" is predictable for one who is so completely immersed in the mundane and swept up by trivia to the point of losing overall sight. The Torah guarded against such maladies. The artful, harmonious interweaving of *halakhoth* and *aggadoth* in the Talmud reflects an inner balance. The first type mentioned would embark in a "hovercraft", his companion in a submarine, while the "sea of the Talmud" is meant to be navigated by another craft.

It is within the power of the cosmic tension between the two opposed visions of Isaiah and Ezekiel to split the world, to smash it to bits, to divide man's mind and rend his heart. But no! Ya'akob, with his "good eye", adaptability and versatility, spans the Yabok and transforms a whirlpool into wine and a shaky bridge into a booth of peace (*Zohar, Mishpatim* 116a).

story of a Chariot, of the Shechina which has wandered from its land, left its sanctuary and departed to the treasury above, to “His place”.

The music of Isaiah basks in the light of the Temple Mount; that of Ezekiel drops the shadows of exile. “From dawn to dusk the angels say, “*Kadosh, Kadosh, Kadosh*”; from dusk to dawn they say, “*Baruch kevod adonai mi-mekomo*” (*Seder Eliyahu Rabba* vii).

On the one hand, the Holy One blessed be He appears as “filling all worlds”; the mystics sense the nearness of God, His presence, His openness, His worldliness. And on the other, “transcending all worlds” would He appear; the scholars distinguish His distance, His closedness, His hiddenness. The “Hassid” drums “*Kadosh, Kadosh, Kadosh*”, “the whole earth is full of His glory”, and the “Mithnagged” harps “*Baruch kevod adonai mi-mekomo*”, “Blessed be the glory of the Lord from His place”. Taken to its extreme, the bright light of *Hassidut* would threaten to flood the world with supreme holiness and break down the barriers until Profane turns into Holy and simple tasks become “*mizwoth*” (see *Likutey Moharan* I 54, 2). The Hassidic version of “godliness” comes alarmingly close to pantheism, heaven forfend. And *Perishut* in its far-reaching expressions, is so keen on preserving God’s dignity, that there is foreseeable danger that the sap of the holy might dry up and Torah study degenerate into plain intellectualism. And it borders on deism.

There are “twins” in the womb, God and Man, and there lurks the threat that the first movement would crush the foetus of man under the impact of God; while the second might abort God in favor of man. *Keneseth Yisrael* trembles with birthpangs, the “infants” clash within her, and who will ease her labour?

The “mother” is in need of a physician who has undergone both experiences, who is familiar with “flight” and “return” (*Likutey Moharan* I 4, 7); a righteous sage who is “ambidextrous”, who navigates through both worlds, who can educate the “dwellers below” to the proximity of God and show them that “the whole earth is full of His glory”, and likewise demonstrate to the “dwellers on high” that they

are ignorant of God, for He is ever distant and “where is the place of His glory?” (L.M. II 7, 7; 68; *Nefesh Ha-Hayyim* III, 6; *Orot Ha-Kodesh* II, 399—401).

The Seraphim on one side and holy Hayyoth on the other, the Left and the Right, stand pitched for battle, while a spirit from above descends upon them to teach them mutual respect “and they give leave ‘one unto the other’. And why not? “All of them are beloved, pure, mighty and holy; and all of them in dread and awe do the will of their Master”.

They stand one camp opposite the other, as strangers, as enemies, yet each must know that his adversary is not but his admirer, that his foe compliments and completes him, for together they comprise one creative personality . . . that in a former lifetime or in the next, they will trade places so that each shares the other’s fate. “There is a certain mystical wealth to the *masters of revealed knowledge* which allows them not to have to fret over exalted spiritual matters for they already possess enough of a spiritual kind of idea . . . the *masters of hidden knowledge* are just the reverse, they find themselves satisfied when it comes to the revealed, the practical way is paved before them, the doubts are resolved by them without wear” (*Orot HaKodesh* I, 36—37).

“Three interconnect, the Holy One blessed be He, Torah and Israel, and each is both hidden and revealed” (*Zohar, Aharey* 73a). Just as the Holy One blessed be He is known in two modes, and *Keneseth Israel* comprises her hidden and revealed persons, so too the Torah subdivides into the categories of Esoteric and Exoteric. What might we say of the “hemispheres” of the Torah mind?

One science is discursive, it views the world from above, it delights in all that is related to generalities, abstraction and *souls*. In terms of thought process it prefers to be “transcending all worlds”, “grasping the known and surrounding it” (*Likutey Amarim — Tanya* I, 5; II, 7). The second science is pedantic, integrated in society and the affairs of the world, enamoured of all that relates to specifics, definition, delimitation and *bodies*. It may be categorized as “filling all worlds” and

## INTRODUCTION

"And those on the right utter a song which finds favor above, and say *Kadosh*; and those on the left utter a song which finds favor above, and say *Baruch*... and all are included in one another in a single unity and connect until all form one bond and one spirit and are joined with those above to be one, perfectly integrated." (*Zohar, Pekudey* 247b)

"Each group sanctifies according to its source and root in the worlds, but Israel assembled below say both, *Kadosh* and *Baruch*, as they comprise all of the sources and roots together." (*Nefesh Ha-Hayyim I*, 2)

Two polyphonies resound in the space of the Bible: that of Isaiah, "*Kadosh, Kadosh, Kadosh*" — "Holy, Holy, Holy is the Lord of hosts, the whole earth is full of His glory"; and that of Ezekiel "*Baruch kevod adonai mi-mekomo*" — "Blessed be the glory of the Lord from His place".

The first polyphony, which is distinguished by the simplicity and decisiveness of the Land of Israel, characteristic of the spiritual "cosmopolitan" (T.B. *Hagigah*), was heard while the Temple yet stood. The song of the Seraphim is a song of rest, the story of a Throne, of the Shechina reposing in its holy place and permeating all of existence.

The second polyphony reveals all the complexity and bombast of exilic Babylon, of a *provincial* in spiritual matters (*ibid.*). "Why are the scholars in Babylon distinguished in dress? Because they are not well versed in Torah" (T.B. *Shabbat* 145b, *Nefesh Ha-Hayyim II*, 17, end note). The song of the *Hayyot* and the *Ofanim* is a march, the

Dedicated to the memory  
of my maternal grandmother

DOROTHY S. WAGMAN

whose soul departed this world the fifth of Ab

(the *yahrzeit* of the Holy Ari) 5743

May her soul be bound in the bond of eternal life

RABBI BEZALEL NAOR (NYER)  
P.O.B. 89  
Kiryat Arba  
ISRAEL

Printed in Israel  
by Zur-Ot Press, Jerusalem

**BA-YAM DERECH**

(“IN THE SEA — A WAY”)

**PATHWAYS IN THE TALMUD**

**BEZALEL NAOR**

*Jerusalem, 5743*