

# הפעמי

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

הועתק והוכנס לאינטרנט  
[www.hebrewbooks.org](http://www.hebrewbooks.org)

### בתוכן:

ע"י חיים תשס"ט

תשובות ומאמרי הלכה מאת הרב ברוך קונשט זצ"ל

- א. מעשר כספים . . . . . 1
  - ב. איסור לפני עיור ומסייע ידי עוברי עברה . . . . . 3
  - ג. איסור כניסה לבית תפלתם . . . . . 5
  - הצפיה לבנין בית שלישי / הרב יוסף י" אפפעל . . . . . 7
  - זמן הקרבת התמיד והפסח / הרב שלמה אי מצגר . . . . . 13
  - מה בין שאול לדוד (המשך) / הרב יהושע בכרך . . . . . 21
  - הגיית השם יששכר / שאול אש . . . . . 43
  - על הגדרת מיני הצמחים בהלכה / ישראל יוטקובסקי . . . . . 46
- בקורת ספרים
- ספר רביד הזהב / הרב יהודה קופרמן . . . . . 48
  - ביבליוגרפיה שמושית של כתבי המהר"ל / ד"ר י' כהן-ישר . . . . . 66
  - נתוחי מתים בהלכה (מלואים) / הרב קלמן כהנא . . . . . 71

בש"ד ירושלים ת"ז ניסן תשמ"ז . כרך ז, גליון ג . המחיר 1.70 ל"י

בחוץ לארץ — \$ 3.

בישראל — 6 ל"י

[www.daat.ac.il](http://www.daat.ac.il)

כתובת המערכת: רח' צפניה 26, ירושלים, טל. 29883

א

## מעשר כספים

ב"ה. בין כסה לעשור תרצ"ז לפ"ק ק"י פולדא יע"א.

משמים יריקו טללי חיים וברכותי בלי די לכבוד הרב המופלג מוה"ר ר' מנחם ארי' קניגסהאפער, שומר משמרת הקודש דק"י דרעסדען שליט"א.

בעברי דרך דרעסדען לפני זמן-זמנים הראה לי מר נ"י מה שכתוב בקצור ש"ע סי' ל"ד ס' ד' כמה יתן האדם צדקה... יתן מעשר מן הריוח שהרויח כל השנה הוי' מצרכי ביתו. ואז אמרתי לו שלפענ"ד אין לנהוג כן וגם אין נוהגים כן לנכות צרכי ביתו קודם הפרשת המעשר. ועתה נפשו בשאלתו לברר לו שרשי הדין ולהגיד לו טעמי. הזמן גורם שצריך אני לקצר על כן אזכיר רק מה שנתוץ לבאר שאלתנו.

גרסינן בתענית ח' וא"ר יוחנן מאי דכתיב עשר תעשר בשביל שתתעשר וכו'. וכתבו (שם ט.) התוספות ד"ה עשר תעשר הכי איתא בספרי עשר, אין לי אלא תבואות וזעך שחייב במעשר רבית ופרקמטיא וכל שאר רוחים מנין ת"ל את כל דהוה מצי למימר את תבואתך, מאי כל לרבות רבית ופרקמטיא וכל דבר שמרויח בו. והכי איתא נמי באגדה היוצא השדה שנה שנה כלומר אם לא תעשר שדך כהוגן לא יהיה לך אלא היוצא מן השדה, כלומר לא יעשה שדך אלא כפי המעשרות שהיו קודם לכן וכו', עיין שם כל דברי התוספות. מפשטות דבריהם משמע דס"ל דמעשר מריוח פרקמטיא (דהיינו מעשר כספים) הוא מן התורה. אבל לא כן דעת המהר"ם מרוטנבורג בתשובה ע"ד שכתב בפירושו שאינו מן התורה אלא מנהג. וכן כתב הב"ח בס' של"א: מעשר כספים אינו לא מן התורה ולא מדרבנן. ותמהני שלא הזכירו מדברי התוספות כלום. ואפשר שסברו שאף התוספות ס"ל שהקרא ממנו למדו בספרי לרבות שאר רוחים הוא רק אסמכתא ולא דרשה גמורה. המרדכי בפרק קמא דב"ב מביא דרשה אחרת ללמוד ממנו מעשר כספים — כבד את ה' מהונך ומראשית כל תבואתך — וצריך לומר גם כן שס"ל להנו גאונים שאין זה דרשה גמורה וכיון שהבבלי לא הזכיר כלום ממעשר כספים על כן כתבו מה שכתבו. — אבל הט"ז יו"ד סי' של"א חולק על חמיו הב"ח וכתב דחוב גמור הוא. וכבר שקלו וטרו כמה וכמה אחרונים בנידון זה ומראש המדברים הוא הגאון ר' דוד אפענהיימער זצ"ל, מובא בתשובת חות יאיר סי' קכ"ד (ועיין גם תשובת החות יאיר עצמו להשלמת דברי הגאון הנ"ל) ודבריהם הם קילורין לעניים. ודעת רוב הגאונים שמעשר כספים עכ"פ אינו מן התורה. ובתוך דבריו כתב החות יאיר (אחרי שברר שאינו מן התורה) שאף מדרבנן אינו מחוייב להפריש מעשר כספים, שאילו היה מדרבנן לא היו ישראל קדושים מקילין בה עד שרק אחד מעיר ושניים ממשפחה נוהרים בה. ועתה אני אומר — שאף שבמדינת אשכנז ב"ה זה כמה דורות, „אכשר דרא“ וכמעט כל ירא שמים הפריש מעשר כספים מה שלא עשו באשכנז בימי החות יאיר, מ"מ אפשר לומר שע"ז נתפשט המנהג שכמה בני אדם (כמו שכתב מ"כ) מקילין באופן הפרשת המעשר ולא קבלו עליהם ליתן מעשר רק אחרי שנכו מהריח סכום היוצאות ביתם. אבל כבר צוחו על זה שרי קודש וקראו תגר על האנשים שחסים יותר על ממונם מעל ממון עניים! ראה מה שכתב „הכנסת הגדולה“ על אותם

שמפרישים מעשר רק ממה שירוויחו יותר על הוצאות אכילה ושתייה ושאר הדברים הצריכים פזור שעושים שלא כהוגן (ואף שסוף דבריו בלשון שהובא על גליון הש"ע הם קשה הבנה מ"מ זהו כונת דבריו). ועיין גם בהשמטות שבסוף שו"ת חות יאיר שספר שהכיר ב"ב אחד שמתחלה דקדק מאוד במעשר כספים אבל לאחר זמן נתרשלו ידיו במצוה זו ואמר שבטוח הוא שנותן כמעט יותר מחומש לפי שנותן מרוחיו לצדקה לעניים קרובים ויתומים ולבני ביתו הקטנים ואמרו ז"ל על הפסוק אשרי שומרי משפט עשה צדקה בכל עת... זה המפרנס בניו ובניו ביתו הקטנים, וכחב על זה בחות יאיר דיצר אלבשיה להאי גברא עיין שם יפה. ברם מה שאמרתי שמפני שכל עיקר מעשר כספים אינו אלא מנהג (והעושה כן ג' פעמים הוא כשאר נדרי מצוה והנהגה טובה, הנהגו כמה בני אדם לעשר באופן הנזכר — זו מספיק רק להסיר מישראל עם קדושים הקטרוג שעוברין על דין מפורש. אבל צריכין אנו לישוב דעת הבעל קצש"ע שספרו זה וגם שאר ספריו מקובלים בכל העולם והכל סומכין על ספר החשוב הנ"ל, האיך כתב להלכה פסוקה, „חוץ מצרכי ביתו“ נגד דעת הגדולים שהזכרתי. ועלתה בדעתי לומר שטעות נפלה בדבריו וצ"ל תחת מלת „ביתו“ „כיסו“, ר"ל שפוסק כאותן הגדולים שיותר לנכות ההוצאות מכיס המסחר לצורך המסחר מה שאנו קורין, ווערבונגס קאזטען“ —. וכלשון הזה כתב החות יאיר: מותר לשתוף להוציא ממון כים של שותפין לקנית בגד חדש לנסוע ליריד, אבל בלא כפתורי כסף. והוצאות כזו לצורך המסחר מותר לנכות קודם שמפריש מעשר. אבל אין דרכי לשבש הספרים.

ועתה מצאתי שבקצש"ע דפוס לייפציג עם פירוש ה"ג ר' דוד פעלדמאן נ"י נשמטו הני תיבות „חוץ מצרכי ביתו“, בלתי ספק ע"פ החלטת הגאון הנ"ל. אבל אם באמת יצאו הדברים מפי בעל קצש"ע, נ"ל שיש לפרש דבריו ע"פ מה שפסק הרמ"א בס' רנ"א ס"ג: פרנסת עצמו קודמת לכל אדם ואינו חייב לתת צדקה עד שיהיה לו פרנסתו. עכ"ל. וא"ת הלא פסק בש"ע סי' רמ"ח ס' א' שכל אדם חייב ליתן צדקה אפילו עני המתפרנס מן הצדקה? כבר הרגיש בזה הש"ך בס' הנ"ל ס' א' וכתב שרק אז חייב ליתן אם יש לו פרנסה בלאו הכי. עיין שם יפה בדבריו.

היוצא לנו מזה שאמת מי שמרויח רק מעט ואם יתן מעשר מכל הרויח לא יהיה לו ולבניו ביתו לחם לאכול ובגד ללבוש מותר לו לנכות מקודם צרכי ביתו. והגדולים קראו תגר על בני האדם שמפרנסים עצמם ברויח ולא בצמצום ובלי נכוי צרכיהם ישאר להם כדי לפרנס בני ביתם. והבעל קצש"ע שחי במדינה שרוב היהודים חיים חיים של צער ופרנסתם מקופחת מאד סתם דבריו בלי לחלק בין עניים לעשירים. אבל יפה עשה ה"ג ר' דוד הנ"ל שהשמיט את התיבות שנותנים מקום לטעות בהם.

ובמה שאמרתי יש לפרש יפה מקרא קדש בדרך רמז ואסמכתא: יעקב אבינו אמר: ונתן לי לחם לאכול ובגד ללבוש... וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך, ר"ל אחרי שיתן לי ה' צרכי ביתי לחם לאכול ובגד ללבוש... יחול הנדר לעשר מה שיתן לי יותר. — מובן מאליו שאין לגלות היתר כזה להמון עם, ואם ישאל אדם איך לנהוג עצמו לענין הפרשת מעשר צריך לומר לו החיוב ליתן מעשר מכל הרויח, אבל אם אי אפשר בלי לקפח פרנסת הבית, אז תן כל מה שאפשר לך ליתן. וה' יראה ללבב. — וה' הטוב יתן פרנסה טובה לכל המיחלים לחסדו וכו'.

## בענין איסור לפני עיור ומסייע ידי עוברי עברה

להרב הגאון ד"ק בערלין [מהור"ר עזרא מונק] ולהרב הגאון ד"ק נירנבערג [מהור"א קליין] חברי מועצת הרבנים\*

הזמן גורם שצריך אני לקצר בענין השאלה: (א) אי שרי לירא שמים לקבל מינוי בוועידה של אנשים שתפקידם לקבץ ממון מקהלות ויחידים לצרכי כלל וחלק מהכספים מגיע ליד מינים ולצרכי מינות. (ב) אם מותר לו להיות חבר להם, השאלה היא אי רשאי ליקח חבל בחלוקת הכספים.

כמ"ת הסכימו ע"פ טעמים שונים שמותר למר ל' להשתתף עם מועצת הנ"ל הן לקבץ המעות הן להיות בוועידת התמיכה. הרב ד"ק בערלין נ"י כתב בתחילת מכתבו היקר שאין לחוש לענין סיוע לדבר עברה כיון דהאיסור לא שייך רק בשעת המעשה, ושעת מעשה המינות הוא זמן כביר אחר החלוקה. ויש לי בזה הרהורי דברים. למשל אם הירא שמים הנ"ל יושב שם במועצת החולקים את הכספים ונושאים ונותנים בדבר אם ליתן וכמה ליתן לצרכי באר משחת, האכשולע פיר וויזועשנאפט דער יודענטומס" [„בית הספר הגבוה למדע היהדות“], אז כל המסכים להחלטה הזאת עובר באיסור מסייע ידי עוברי עברה. אבל אף אם שותק ואינו מיפה בפירוש עשה איסור. ואפרש שיחתי. גרסינן בירושלמי סוטה פ' ז', הל' ד' כתיב ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת. וכי יש תורה נופלת? ר"ש בן חלפתא אומר זה הב"ד שלמטן (לפי גרסת הקרבן העדה והרמב"ן). רב יהודה בשם שמואל על הדבר הזה קרע יאשיהו את בגדיו ואמר עלי להקים. ר' אחא בשם ר' תנחום ברבי חי' למד ולימד ושמר ועשה והיתה סיפק בידו להחזיק ולא החזיק הרי זה בכלל ארור, עכ"ל הנצרך לנו לבירור נידון דידן. ופירש הקרבן העדה ד"ה על הדבר הזה קרע יאשי' את בגדיו כשהביא לו חלקי' את ספר תורה ומצא כתוב ארור אשר לא יקים ולכך כתיב אחריו שקבץ כל יהודה וישראל לכרות ברית חדשה ללכת אחרי ה'. ובד"ה להחזיק פירש: שאר העם שילמדו ולא החזיק הרי זה בכלל ארור. אבל הרמב"ן ז"ל בתורה על הפסוק ארור אשר לא יקים וכו' כתב ז"ל: ידרשו בהקמה זאת בית המלך והנשיאות שבידם לקיים את התורה ביד המבטלים אותם ואפילו היה הוא צדיק גמור במעשיו והיה יכול להחזיק התורה ביד המבטלים אותם הרי זה בכלל ארור.

היוצא לנו מזה שכל מי שמספק בידו להחזיק ולא החזיק הרי זה חו"ש בכלל ארור ועושה איסור תורה. ואף שיש לחלק ולומד שרק המלך והשופטים אשר באמת בידם לקיים את התורה בחזקת היד הם בכלל ארור, אבל בארץ אשר אף ירים את קולו נגד המינים לא ישמעו לו לא אמרו כן ואם כן מהירושלמי אין ללמוד לנידון — אבל לפענ"ד לא מסתבר לחלק כן, שהרי כיון שהוא גם כן חבר הוועד והרשות בידו להגיד דעתו, למה לא נאמר שחובה עליו למחות, וכן אפשר לדייק מלשון הירושלמי שכתב כ' ל' מי שספק בידו וכו'. ופשוט הוא שעובר בעשה דהוכיח תוכיח את עמיתך וכו'. ועוד אני אומר כיון שאותם אנשים אשר יושבים בוועידה אינם יודעים מזה כלום שיש איסור בדבר ליתן כסף לצרכי בית הספר הנ"ל ואפשר שהם חושבים שיש

מצוה בזה... הרי הם עוורים בדבר זה ועושים עברה באותה שעה שבאים לידי החלטה הנ"ל ואם כן אם הירא שמים יושב שם ושותק — שהוא כמו הסכמה — אז הוא מחזיק ידי ע"ע בשעת מעשה כי לפענ"ד ההחלטה גופא ולא רק נתינת הכסף ליד המינים הוא מעשה עברה. ורק אז אפשר להתיר לו להיות חבר למועצת הנ"ל אם בכל פעם שיבא על הפרק דבר כזה שיש בה איסור, אז הוא צריך לומר בפה מלא שהוא מותה בדבר מפני שהוא נגד דעת התורה.

זהו תוכן תשובתי שכתבתי בשנת תרצ"ה פ' בהעלותך.

\*

וב"א לס' שלח לך כתבתי עוד פעם בענין הנ"ל אחרי שהשיבו לי הרבנים הנ"ל. הרב דק"ק גירנברג נ"י כתב בתוך דבריו שרק אז אסור ליתן חפץ של איסור או מה שצריך לצרכי איסור למי שחשוד על הדבר אם אמר בפרוש שלאיסור צריך לו והביא ראיה ממה שאמרו בשביעית פ"ו משנה ח', 'וכולן בפירוש אסורין' — לפענ"ד אין חילוק אם אמר כן בפירוש או אנו יודעים בידיעה גמורה שיעשה איסור בחפץ שאנו נותנים או מוכרים לו. למשל אם פורט מעות לחשוד על שביעית לצורך הפועלים, אם אנו יודעים בוודאי, כגון שאנו רואים שהפועלים עומדים שם לקבל הכסף שרק לצורך זה הוא צריך לפרוטות (כי) [אי] אפשר לומר שאין זה איסור. ולא אמרו „להיתר ולאיסור מותר" רק בחשוד על הדבר שספק הוא בידנו אם לצורך היתר או לצורך איסור צריך לדבר. ואין אני יודע שום טעם לזה לחלק בין אם הוא אמר כן או שאנו יודעים בהחלט שלאיסור צריך לו (וגם בחשוד הקשו המפרשים למה אנו מקילין עיין ב„משנה ראשונה" על המשניות הנ"ל) ואם כן היה נידון דומה לענינים הנזכרים שם במס' שביעית כמו שנראה מדברי הרב הנ"ל אז לפענ"ד קשה להתיר לכתחילה להיות חבר לאסיפת כספים לצרכי הרייכספערטרעטונג [הייצוג כלפי הממשלה הנאצית]. אמנם חילוק גדול יש ביניהם. א. התם אם פורט מעות לאיש שאנו יודעים שישלם בזה המעות לפועלים, הרי מסייע ומחזיק ידי עוברי עברה, אבל המקבץ מעות אין דעתו לקבץ לצרכי איסור וגם הנותן לא מתכוין לאיסור; הלא כל כוונתו לשם שמים, לחזק כל דבר שצריך בדק בקדשי שמים ולצרכי מצוה. ב. מי יאמר שהמעות שהוא קיבץ ינתן באמת לצרכי איסור, הלא הוא רק אחד מן המקבצים, ואפשר גם כן לומר שרוב המעות ינתן לצרכי היתר, ובענין כזה יש לתלות להיתר —

ואם מותר לשחוק בשעה שעומדים למנין להחליט אם ליתן כסף לצרכי מינות מעיקר הדין — כבר כתבתי דעתי שמאד אני חושש שכל מי ששותק עובר על „ארור אשר לא יקים" חו"ש אבל כיון שכתב הה"ג דק"ק בערלין נ"י שאנשי הועידה אינם מקבלים מוסר והוא חושש גם כן להוכא וטלולא אם יאמר שאינו משתתף במו"מ בענינים אשר הם לא כדת התורה — יש לומר דשייך בזה מה שאמרו ביבמות ס"ה כשם שמצוה לומר דבר הנשמע כך מצוה על האדם שלא לומר דבר שאינו נשמע, ולדברי ר' אבא שם אף חובה שלא לומר דבר שאינו נשמע. וא"ת דזהו דוקא כשהוא כבר שם בוועידה ואינו יודע מקודם שדעתם לעשות איסור, אבל אנו דנים על זה אם מותר לו לקבל משרה כזו ביחד עם אנשים מינים — בזה אפשר

לומר שיש לסמוך על דעת השיטות שסוברים שמותר לעשות איסור בשביל הצלת רבים ובפרט לזכות את הרבים ולצורך מצוה דרבים, עיין מגן אברהם סי' לוי ס' כ"ט, ובשאר האחרונים ובפרט בשו"ת כתב סופר או"ח סי' ס"ב — והנה גם בנידון יש הצלת רבים בגופם, בנפשם ובממונם כידוע לכל מבין. החזקת בתי חולים, ישיבות, בת"כ, תלמוד תורה, הספקת צרכי קהלות וכו' וכו'. ולסיניף היתר אזכיר מה שאמרו ז"ל במס' גזיר כ"ג גדולה עברה לשמה ממצוה או למסקנת הגמרא כמצוה שלא לשמה מעשה דתמר שזכתה שיצאו ממנו מלכים וכו' עיי"ש.  
(החשובה הנ"ל כחבתי בין פרשת בהעלותך ושלה לך תרצ"ה לפ"ק).

## ג

# על איסור כניסה לבית תפלתם

נערים ונערות מורע ישראל צריכין לילך עם המלמד שלהם יחד עם ילדים נכרים לבית תפלתם ולהסתכל אופן הבנין והצורות ולפעמים כותבין מזה Aufsatz [חיבור] וכונת המלמד להורות להם חכמת הבנין Architektur ומר לי מר על זה שנעשה להם כהיתר וכמעט מנהג אבותיהם בידיהם ר"ל. נערים ונערות יחידיים הצליחו להשמט מזה בכל מיני טצדקי שיכולים, אבל רבים אינם יכולין להשמט בשום אופן, ואם יגידו למנהלי בתי הספר שאסור מצד הדין לילך לבית תפלתם יצמח מזה חו"ש איבה גדולה, בפרט כעת עתה שרבה המלשינות נגד עם ה' וצריך לדון בדבר הלכה זו אם אסור לילך לבית תפלתם, אף במקום איבה, או במקום איבה אין צריך להתמיר במקום אונס.

והנה מפורש יוצא מש"ע יו"ד סי' קמ"ב סי' ט"ו שאסור להסתכל בנוי אלילים וכו' ועיין שם בש"ך ס"ק ל"ג ול"ד. והברכי יוסף כתב שם: מכאן איסור מפורש לנכנסים לבתי עכו"ם לראות גוייהם. ואפשר דדעתו לאסור רק באפשר ובמתכוין אבל בנידון י"ל דלא מקרי אפשר משום שאם אינם הולכין יעלה מזה איבה וגם אין כונתם להנות מע"ז. וז"ל הש"ך שם ס"ק ל"ד: „זהו ש"ס ערוך וכו'... ולא ידעתי למה כתבה הרב בשם הגהת ריא"ו וכו' אבל פשטא דמלתא משמע התם אפילו בעכו"ם...". ועלחה בדעתי לתרץ דכונת הרב להתיר בענין שאינו רוצה להנות רק ע"י אונס נכנס לשם כנידן דידן שאף זה מיקרי אינו מתכוין, וצ"ע.

ועוד כתב שם הש"ך: „ומבואר שם בש"ס ופוסקים דאפילו אפשר לו לילך למקום אחר מותר כשאינו מתכוין ומבואר בתוספות והרא"ש ורבינו ירוחם שם דמיירי בענין שיכול לאטום אזנו ולעצום עיניו ולסתום נחיריו שלא יהנה מהקול והמראה והריח ומותר כשאינו מתכוין להנאתם דלא פסיק רישיה הא לא הכי אסור...". כנראה הש"ך כתב זאת רק באפשר ואם נאמר שנידן לא מקרי אפשר וגם אינו מתכוין אז היה סניף להתיר אף שאינם יכולים להעצים עיניהם לגמרי. — עוד צריך לברר אם איסור זה לשמוע כלי שיר או להסתכל בנוי ע"ז הוא איסור תורה או רק איסור דרבנן דהא אם האיסור רק מדרבנן יש להתיר במקום איבה כמבואר מתוספות ע"ז כ"ו (ד"ה סבר). והרבנו ירוחם שממנו נובעים דברי הש"ע בדין זה, הוציא דינו ממאמר ר"ש בן פזי בפסחים פ' כל שעה (כ"ו) קול מראה וכו' אין בו משום מעילה ודייק מעילה הוא דליכא הא איסורא איכא, ואם קול מראה וריח אסורים בהנאה

מן התורה למה אין בהם מעילה הלא נהנה? (ועיין תוס' אנשי שם ברכות פ"ה מ"ו). ועוד איסור הנאה דע"ז ילפינן מן הקרא ולא ידבק בידך מאומה מן החרם — ובקול ומראה לא בא ברשותו מאומה! וצריך לעיין עוד בדבר לדינא, ועיין בע"ז י"ב: פלוגתת רשב"ל ור' יוחנן על המשנה עיר שיש בה ע"ז וישב בה חנויות מעוטרות וכו' שמחלק שם ר"ל בין מעוטרות בוורד והדס למעוטרות בפירות — שהמעוטרות בוורד אסורות משום ריח דכתיב ולא ידבק בידך וכו', משם נראה דאף בריח שייך ולא ידבק. ועיין גם בשו"ת זכר שמחה ס' ס"ג שחקר אם יש איסור הנאה בראיית חמץ של נכרי בקאנפסקט [עוגיות] העשוי לנוי; וגם לענין ריח חמץ. ושו"ת אמרי יושר ח"א ס' ג' כתב גבי מהנה לע"ז שאם מוכרח להנות לבנין תפלה אינו אסור ואפשר דגם בנהנה יש לומר כן שאם מוכרח לילך לתפלה, וגם בהיות שם, אינו רוצה להנות יש להתיר במקום איבה. שהרי איסור מהנה ילפינן מנהנה. — אבל בשו"ת פרי השדה ח"ב תשובה ד' החמיר מאד לילך אל בית תפלתם [ועתה מצאתי בתשובות הרמב"ם ס' ק"ס שכתב שבית תפלה של הישמעאלים אינו בית ע"ז לפי שהם מאמינים ביחוד השם יתברך בדרך שאין בו דופי, עיין שם יפה], אף בבית שאין שם צלם (יש כתות שאין להם שם צלם) ובתום דבריו כתב שאף במקום איבה אין להתיר דבר שהוא משום אביזריה דע"ז. ומדבריו נראה חומר האיסור, — ועיין בש"ע יו"ד ס' קנ"ז ס"ג מי שנתחייב מיתה וכו' וכו' הרי שהתיר בפקוח נפש, אבל אפשר לחלק דהתם רוצה לברוח שמה כדי להציל את עצמו וא"כ יש לו הנאה מע"ז אבל בניין הלא אין כונתו להנות: הגם שלא נראה בעיני החילוק שכתבתי מ"מ הזכרתי.

ועתה מצאתי בשו"ת מתנה חיים ח' יו"ד ס' ס' שרצה לישב שם קושית הת"ס על הגב"י מהד"ת יו"ד ס' ר"י שחקר אם מותר לפתוח את כיס השתן של מת לראות את שורש המכה אשר מחמתה מת להתלמד מזה איך יתכוו בעתיד אם יבא לפניו מכה כזו — אם מותר לנולד בעבור להציל אחרים (עיין שם) והתפלא הח"ס תיפוק ליה דמת אסור בהנאה? וכתב הבעל מחנה חיים שרק בזה שייך לומר שנהנה מן המת אם לקח חלק מגוף המת כאשר נתבאר שם טעמו יפה. אבל המסתכל במת או בהקדש או אפילו בע"ז אשר אין בהסתכלות הנאת הגוף רק הנאת חכמה... לדעת איך יעשה ציורים ופרחים ושושנים אם יעשה כלי כמוהו או זה הנאת חפץ השואה לכל רק החכם יוסף בדיעה חכמה ודעת.

היוצא לנו מזה שאותם הנערים אשר באונס ילכו לבית תפלתם להסתכל בצורת הבנין עכ"פ אין עוברין על איסור הנאה מע"ז. וגם הלומדים חכמת הבנין וידיעת הקדמוניות בבתי הספר והאוניברסיטאות (והאוניברסיטה) והמסתכלים בצורות ע"ז, אין לאסור להם באיסור גמור לראות בדרך הרחבת בינתם הנצרך להם, אם רצונם לעמוד על כור הבחינה לפני הפראפעסארען [הפרופסורים]. אבל לילך לבית תפלתם בלי אונס — מהיכן יצא להם ההיתר ובעונותינו הרבים לרבים נעשה כהיתר, וה' הטוב יכפר.

## הצפיה לבנין בית שלישי

לזכרון מו"ר הגאון הרב יחיאל יעקב ויינברג זצ"ל

לאחר שנחרב בית המקדש ע"י ממשלת העריצים הרומאים, וכמעט אבדה כל תקוה לעם ישראל להמשיך את קיומו וזכותו בתור עם, בא ר' יוחנן בן זכאי זנפח רוח של חיים חדשים בלב העם, תקוה חדשה, ויכולת להתקיים בין האומות, על אף החורבן הגדול והנורא שבא עליהם. הוא הראה שאפשר ליהדות — אם כך נגזר עליה — לצמוח ולהתחזק גם אחרי אבדן חסנה המדיני, שאפשר לעם ישראל להתקיים בלי ממלכה, בלי מקדש וקרבות, תורת־היהדות בלי לשכת־הגזית — אם רק יתעמקו בלימוד התורה ואהבה לתוקיה ומצותיה. התורה והפצת רעיונותיה תהיינה למרכז הרוחני וליסוד המשכת קיום העם.

רבי יוחנן בן זכאי אסף את חכמי התורה ליבנה<sup>1</sup> הקרובה לחוף ים התיכון ויסד שם מדרשו ובית ועד לבית דין הגדול<sup>2</sup>, ולמרות האבל הגדול על חורבן המקדש, אמרו חז"ל שמעלת לימוד התורה היא בשורה אחת עם מעלת בנין בית המקדש והקרבת קרבנות<sup>3</sup>.

לאט לאט התרגל העם למצב החדש והבין שאפשר לחיות חיים תורתיים בלי בית המקדש בלי קרבנות, ואף הובע הרעיון שמעלת לימוד התורה יותר גדולה ממעלת בנין בית המקדש<sup>4</sup>.

מובן שבכל זאת הגעגועים לבנין בית המקדש לעתיד לא משו מלב האומה, ובמשך הדורות היתה התשוקה לראות את הבית השלישי בבנינו לכת כביר לחפץ קיומו של העם; בחזיון שראה יחזקאל הנביא<sup>5</sup> ראו גבואה והבטחה לבנין העתיד, ובנין בית שלישי נקרא על שמו — „בנין יחזקאל“<sup>6</sup>. התקוה בבנין ביהמ"ק לעתיד נתחזקה בלבם עד כי חכו לו בכל יום<sup>7</sup> וכמעט כל

1 גיטין נ"ו, תן לי יבנה וכו'.

2 ספרי דברים פ' קנ"ג, ירושלמי סנהדרין פי"א ה"ד, ובאת — לרבות בית דין שביבנה.

3 מנחות ק"י — ר"י אומר: „ת"ח העוסקים בתורה כלילה מעלה עליהם הכתוב כאילו עוסקים בעבודה — ת"ח העוסקים בהלכות עבודה מעלה עליהם הכתוב כאילו נבנה ביהמ"ק בימיהם" ור"ל דרש „כל העוסק בתורה כאילו הקריב עולה" וכו'. ברכות ח': „אמר ר' חייא משמ"י דעולא מיום שחרב ביהמ"ק אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד“.

4 מגילה ט"ז — „גדול ת"ח יותר מבנין ביהמ"ק“.

5 יחזקאל מ.

6 רש"י ורד"ק יחזקאל מ"ב. מנחות מ"ה — „ר"י אומר פרשה זו אליהו עתיד לדרשה“.

7 רמב"ם הל' בית הבחירה פ"א ה"ד, „בנין העתיד להבנות אע"פ שכתוב ביחזקאל וכו'“.

7 תענית י"ז בכורות נ"ג, „מהרה יבנה בית המקדש“; שבת י"ד: „לכשיבנה בית המקדש אביא חטאת שמינה“.



תפלה שאדם מישראל התפלל לאלקיו היה סיימה „שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו"<sup>8</sup>.

### בנין בית שלישי ומשיח בן דוד

חזון התקוה לראות את הבית השלישי בבנינו הושרש עמוק בלב האומה וגם חכמי הדורות חזקו את האמונה בבנין העתיד. אך אם הבית השלישי יבנה קודם ביאת משיח או אחר ביאתו, בזה אין דעת כולם שווה. ישנם הסוברים שלתלמוד ירושלמי בית המקדש לעתיד יבנה קודם ביאת משיח בן דוד: „אמר רבי אחא זאת אומרת שביית המקדש עתיד להבנות קודם למלכות בית דוד"<sup>9</sup>. ומצאנו דעה זו במדרש: „שנו רבותנו בשעה שמלך המשיח נגלה — הוא בא ועומד על גג של בית המקדש ומשמיע להם לישראל הגיע זמן גאולתכם"<sup>10</sup>.

ויש סוברים, כי אחרת היא דעת התלמוד בבלי. מדבריו יוצא — לדעתם — שמשיח בן דוד יבוא קודם, ואח"כ יהיה בנין בית המקדש. „ג' מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ ישראל להעמיד להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק, ולבנות להם בית הבחירה"<sup>11</sup>. ובודאי כשיבוא קץ הגאולה לעתיד לבוא תהיה על פי סדר הזה<sup>12</sup>

8 ב"ר פ"ג, „כל תפילתן של ישראל אינה אלא ביהמ"ק — רבש"ע יבנה ביהמ"ק, רבש"ע מתי יבנה ביהמ"ק". ילקוט בראשית ריו ג, „כל תפילתן של ישראל אינה אלא על ביהמ"ק". אבות פ"ה מ"כ, „יהי רצון שיבנה ביהמ"ק וכו'". הרע"ב והתוס' יו"ט שם יש להם הנוסחא „שתבנה עירך" אך במחזור ויטרי סוף פרק ו' הנוסחא „שיבנה ביהמ"ק" ועיין שם במשנה בשינוי נוסחאות במשניות יכין ובעונו. וכן הביא ר' זליגמן בער בסדרו, „עבודת ישראל" שכן הוא הנוסחא בסדורי רפ"ה ורפ"ו.

9 ירושלמי מע"ש פ"ה ה"ב. בעל מלאכת שלמה על משניות כותב על המשנה מע"ש שם „וקסבר בית המקדש עתיד להבנות קודם למלכות בית דוד כדאיתא בירושלמי... ובירושלמי שם מתמה עליה והכתוב ודם ענב תשתה חמר (דברים ל"ב י"ד) היינו ביאת משיח דכתיב ביה פורה דרכתי לבדי ואח"כ תשתה חמר היינו יין נסכה, משמע דמלכות בית דוד קודמת" ולפי פירוש זה דברי ר' אחא דחויים שהרי הירושלמי שם אינו מיישב את הקושיא, אך הרידב"ז ובמראה פנים שם פרשו דברי הירושלמי באופן אחר שאין זה קושיא רק ראי' לר' אחא, וכן התוס' יו"ט שם כותב „כי בנין ביהמ"ק קודם למלכות בית דוד כדאיתא בירושלמי". [ועי' גליוני הש"ס לר' יוסף ענגיל שם].

10 פסיקתא רבה ל"ה. רש"י מע"ש פ"ה מ"ב בשם מדרש הנעלם פר' תולדות: „בנין ביהמ"ק קודם לקבוץ גלויות קודם לתחית המתים מ' שנה". וכן הפייטן בפיוט הכל יודוך יסד, „אפס בלתך גואלנו לימות המשיח — ואין דומה לך מושיענו לתחהמ"מ. וכן בתפילת שמו"ע תקנו „ברכות בונה ירושלים" קודם לברכת „את צמת דוד". ועיין בירחון סיני כרך אלול תשי"ד במאמרו של הרב מימון „מידי חודש בחודשו" מובא בשם הרב ר"א ספקטאר — כי בש"ע יו"ד סי' רמ"ה סעיף י"ג פסק המחבר „אין מבטלין התינוקות של בית רבן אפי' לבנין ביהמ"ק" ואם בנין ביהמ"ק הוא דוקא לאחר ביאת המשיח מדוע הכניס המחבר בש"ע דברים שאינם נוהגים בזמן הזה? מכאן ראי' שלדינא יכולים לבנות ביהמ"ק גם קודם ביאת משיח.

11 סנהדרין כ. 12 לעתיד לבוא „גמי יהיה כן" מהרש"א שם ומגילה י"ח.

תחלה ביאת משיח, ולאחריו בנין בית המקדש. וכן מצאנו במדרש: „מלך המשיח שנתון בצפון יבוא ויבנה ביהמ"ק הנתון בדרום" <sup>13</sup>. וגם מהרמב"ם אפשר ללמוד שהוא סובר, שמשיח יבוא קודם לבנין בית המקדש, שכך הם דבריו: „המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד לישנה לממשלה הראשונה — יכונן המקדש — ומקבץ נדחי ישראל וחוזרים כל המשפטים בימיו כשהיו מקדם ומקריבים קרבנות" <sup>14</sup>. ובתפלת יעלה ויבוא שאנו מתפללים בר"ח ובימים טובים, יסד בעל התפלה, „וזכרון אבותנו, וזכרון משיח בן דוד, וזכרון ירושלים עירך". וזכרון משיח בן דוד קודם לזכרון ירושלים, יען שביאת משיח יהיה קודם בנין ביהמ"ק וקודם לירושלים <sup>15</sup>. מוצאים אנו אצל חז"ל את הדיעה שהבית השלישי יבנה בידי שמים על ידי אש, ומצאו סמך להבעת הרעיון הזה בפסוק „שלם ישלם המבעיר את הבערה" <sup>16</sup>: אמר הקב"ה עלי לשלם את הבערה אני הצתי אש בציון שנאמר: ויצת אש בציון וכו' <sup>17</sup> ואני עתיד לבנותה באש וכו' <sup>18</sup>. האמונה ברעיון הנשגב שבנין בית שלישי יהי' על ידי שמים הביאה למו"מ בהלכה, וגדולי הראשונים הביעו דעתם, „אף דאין בנין ביהמ"ק דוחה לא שבת ולא יו"ט זהו דוקא בידי אדם — אבל בנין העתיד לבוא יהיה בידי שמים" <sup>19</sup>.

13 מ"ר ויקרא פ"ט, פ"ו.

14 יד החוקה הלי' מלכים פ"א ה"א. בירחון סיני שהבאתי לעיל (כהערה 10) צוינו דברי הרמב"ם לפירוש המשניות מסכת מדות, „והביא אחר תמיד מדות ואין בו ענין אחר אלא ספור שהוא זוכר מדת המקדש וצורתו ובנינו וכל ענינו והחועלת שיש במין ההוא, כי כשיבנה במהרה בימנו יש לשמור ולעשות התכנית ההיא", וע"ז אמר הרב רי"א דאם נאמר שאי אפשר לבנות ביהמ"ק אלא אחר ביאת המשיח אין אנו צריכים למסכת זו, כי משיח בעצמו ידע איך לבנות; מכאן שנוכל לבנות ביהמ"ק קודם ביאת משיח. אבל מדברי הרמב"ם בספרו יד החוקה לא משמע כן, ואולי יסבור הרב רי"א שמה שכתב הרמב"ם „יכונן המקדש" אין כוונתו שמשיח יבנה המקדש אלא כוונתו „יכונן" ויחוק וישכלל את הבנין שכבר היה בנוי מקודם. ויותר טוב לומר שהרמב"ם בספרו יד החוקה חזר בו ממה שכתב בפירוש המשנה. וכלל זה ידוע שתמיד אנו הולכין אחר ספרו „יד החוקה". (וכן בזמר לשבת „צור משלוי" יסד המתבר „בן דוד עבדך יבוא ויגאלנו" וכו' ואח"כ „יבנה המקדש").

15 של"ה מסכת תענית: „שהרי אנו אומרים המעלות ממטה למעלה, וזכרוננו, וזכרון אבותנו, וזכרון משיח בן דוד, וזכרון ירושלים וכו'". ועיין יומא ה, כ"צד מלבישין לעתיד לבוא וכו' וכשיבוא אהרן ובניו ומשה עמהם וכו'". משמע כשיבנה ביהמ"ק יהיה בי"ד גדול היינו משה אהרן ובניו וכבר משיח בא. ועיין מגילה י"ח וברש"י שם.

16 שמות כ"ב ה. 17 איכה ד י"א. 18 ב"ק ס.

19 רש"י סוכה מ"א ורש"י ר"ה ל. תוס' שבועות ס"ז „אבל מקדש העתיד שאנו מצפין בנוי ומשכלל הוא יגלה ויבוא משמים שנא' מקדש ה' כננו יד"ך" (שמות ס"ז יז); בשו"ת ח"ס יו"ד ח"א ס' רל"ו כתב ליישב השנויים בכלים ובבנין משכן ומזבח של מרע"ה ובנין בית שני — ובנין לעתיד בנביאת יחזקאל ע"פ הפסוק „אשר אני מראה אותך בהר וכו' וכן תעשה" (שמות כ"ה ח) בכל בנין ובנין אני אראה איך יעשו. ואין כאן מקום להקשות — הא אין נביא רשאי לחדש דבר? כי הקב"ה העיד בתחלה שבכל דור

## תשובות למפקקים

האמונה בבנין בית שלישי הכתה שורש בלב העם ובמשך שנות גלותו נתחזקה בו אמונה זו כחומה בצורה — והיותה אחד הכוחות הכבירים, שנתנו לעם היכולת להתגבר על כל הצרות והפרעות, שנתגלגלו עליו משונאיו. צוררי ישראל ידעו היטב להעריך את גודל מעלת אמונה זו והשפעתה הרוחנית הרבה על גשמת ישראל, ולכן נסו להרוס את האמונה בבנין בית העתידי והקיפו את חכמי ישראל בויכוחים ודמו להוכיח שאין כל יסוד לאמונה זו ושנמצא לה נגוד בתזיון הנביאים.

הרשב"א באחת מתשובותיו מסר מאורע חשוב איך שחכם אחד מחכמי האה"ע התווכח עמו וסבב אותו בשאלות שונות שנוגעות בעקרי הדת ובאמונה של בנין הבית העתידי: „חזר בא עלי מצד אחר ואמר: הנה הכתוב אומר שאין בית אחר הבית השני שכן כתוב, גדול יהי כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון<sup>20</sup>, הנה שקראו אחרון ואם יש אחר לאחריו לא יקרא לזה אחרון. אמרתי: לא קראו אחרון אלא בהצטרף אל הראשון, וכמוהו, וישם את השפחות ואת ילדיהן ראשונה ואת לאה וילדיה אחרונים ואת רחל ואת יוסף אחרונים<sup>21</sup>. הנה קראה ללאה וילדיה אחרונים אף שרחל ויוסף אחרונים להם, אלא שקראם אחרונים בהצטרף אל השפחות וילדיהן. אמר [החולק]: זה בדבור בני אדם שאינם יודעים ולא בידם האיחור, אבל בדברי הנביא שידוע האמת לא יבוא. אמרתי: יבוא אפי' במה שאומר לנביא מפי הגבורה שכן כתוב במה שאמר הוא יתעלה למשה, והיה אם לא יאמינו [לך] ולא ישמעו לקול האות הראשון והאמינו לקול האות האחרון והיה אם לא יאמינו גם לשני האותות האלה... ולקחת (גם) ממימי היאור<sup>22</sup>. הנה שקרא לאות השני אחרון אע"פ שבא אחריו את המים<sup>23</sup>. הרשב"א מעמיד כלל גדול דדוקא כשיש לומר שאמר כן בהצטרף אל „הראשון“ שאמר בתחלה אזי אין מובנו אחרון ממש, אבל אם נאמר לשון זה „אחרון“ ולא נאמר לפניו ראשון, אז אחרון הוא כמשמעו שאין עוד דבר אחריו<sup>24</sup>. בעל תוספות יום טוב שחי כשלוש מאות שנה אחר הרשב"א כותב „ושמעתי שמן הכתוב הוזה תשובה להשוואל בפסוק חגי ב' גדול יהי כבוד הבית האחרון וכי שעל בית השני נאמר ונמצא שאין עוד שלישי. והתשובה שפרשו כמו אחרונים ללאה, שיש עוד יוסף ורחל אחרונים לה, כן בית לעתיד שיבנה במהרה בימינו יהיה

דוד יאמר לנביא איך יבנה הבית. בספר משפט כהן למרן הרב קוק זצ"ל ס' צ"ו הביא דרשת הספרי פרשת ראה, „כי אם אל המקום אשר יבחר ד'... לשכנו תדרשו ובאת שמה“ (דברים י"ב ה) על פי נביא — ואין זה נכנס לכלל של „אלה המצות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה“, ולא בכלל „לא בשמים היא“, ולא הביא דברי הח"ס הנ"ל. בשו"ת מהר"ם שיק ח' יו"ד ס' רי"ג — דן מדוע לפעמים נמצא בדברי חז"ל שבנין ביהמ"ק יהי בידי שמים — ולפעמים ע"י מלך המשיח? ומשיב שיש שני סוגי קיצין „ר"י בן לוי רמי כתוב, בעתה (ישע"י ס"ב) וכתוב, „אחישנה“ (שם) זכו אחישנה — לא זכו בעתה“ (סנהדרין צ"ח). אם יהי 'בעתה' — יהי הכל כסדרו וביהמ"ק יבנה ע"י מלך משיח (כמו"ש הרמב"ם בהל' מלכים) אך אם יהי הקץ של 'אחישנה' אז יהי הכל במהירות ואז „מהרה“ יבנה ביהמ"ק — בידי שמים.

20 חגי ב ט. 21 בראשית ל"ג ב. 22 שמות ד ט.  
23 שו"ת הרשב"א ח"ד ס' קפ"ו. 24 עיין ב"י או"ח ס' קפ"א ובתוס' נזיר כ"א ד"ה אחרון.

אחרון לזה השני, וזכיתי אני לאביא דעוד מלשני על פי שניהם יקום דבר דכתיב והאמינו (כצ"ל) לקול האות האחרון<sup>25</sup>, וחוזר ונותן עוד אות שלישי<sup>26</sup>. לדעת הרשב"א פשט הפסוק בחגי, גדול יהי כבוד הבית האחרון וכו' המלה, „האחרון“ במובנה היא על בית שני, וכדי ליישב מדוע נקרא אחרון הלא יש עוד בנין בית שלישי, הוא בא לידי מסקנא שנמצא המלה, „אחרון“ אף שיש לו אחריו.

בודאי שהרשב"א לא ראה את ספר הזוהר, כי בזוהר נמצאת אותה השאלה ממש שנשאל הרשב"א וגם אותו התירוק. „ושנאה האיש האחרון“<sup>27</sup>. האיש השני הוא לי למימר אלא וכו' וכן בכל זימנין מקדמאי ואלך הכא איקרי אחרון וכו' מנלן, מבית שני דאיקרי אחרון דכתיב גדול יהי כבוד הבית האחרון דמקדמא ואלך נקרא אחרון“<sup>28</sup>.

יש דעה שני' בישוב שאלה זו, והוא מה שאמר הכתוב בחגי, „האחרון“ הוא אחרון לבנין ידי אדם, אבל בנין בית שלישי יהי בידי שמים<sup>29</sup>. „שאל הגמון לר' אליעזר על בית המקדש העתיד — אמריתו דעתיד קודשא בריך הוא למובני' והא כתיב גדול יהי הבית האחרון וכו' ראשון ואחרון יש, שלישי לא יש — והשיב אליהו שבנין העתיד יהי מעשי שמים“<sup>30</sup>.

25 שמות ד ח.

26 תוס' יו"ט מסכת דמאי פ"ז מ"ג. ב„הפסגה“ שנת תרנ"ז דף ס"ט (יצא לאור ע"י הרב ר' הלל ד' טריוויש) כתב ר' אלי' פיינגאלד מועלעחאוו (מובא ב„שדי חמד“ כללים אות אלף פאת השדה סי' ס"ו) ששאלו אחד מאוהבי החופש כמתלונן מדוע נאמין לבנין בית שלישי שיבנה בה"ב שהרי כתוב „גדול יהי כבוד הבית הזה האחרון“ והשיב כי נמצא אחרון על השני גם אם יש עוד שלישי, ולא הזכיר תשו' הרשב"א ותוס' יו"ט. ועיין בס' יבין שמועה (דף ק"ג דפוס ווארשא), „לפעמים קורא לאמצעי אחרון“. ועיין בס' אוצר השרשים, „יש אחרון שיש אחרון אחריו רוצה לומר שענינו זמן רחוק בעתיד, כמו „למען תספר לדור אחרון“, ואמר הדור האחרון“ הרי דאחרון אינו אחרון ממש. ב„הפסגה“ הג"ל תובא על הרא"י של תוס' יו"ט שזה נרמז בכתוב, „והיה הדם לכם לאות על הבתים (שמות י"ב י"ג), כלומר האות השלישי של הדם שבא לאחרי האות האחרון הריהו משמש לאות ולראי' גם על הבתים, שיהי' לנו גם בית שלישי לאחרי הבית השני, שזה נקרא בפי הנביא „הבית האחרון“ וראה פרדס יוסף פרשת וישלח לג, ב; פרשת שמות ד ה; פרשת בא יב יג. וראה „שרי המאה“, ח"א עמ' 97 בשם החת"ס.

27 דברים כ"ד ג. 28 זוהר משפטים דף ק"ג. 29 עיין לעיל עמ' 9.

30 זוהר פ' פינתס דף רכ"א. מדברי הזוהר שם משמע שתשובת אליהו לא היתה להגמון אלא לר' אליעזר, ואולי להגמון היה יכול להשיב כמו בזוהר משפטים, אך ההגמון חפץ להכחיש את הכל, ושאל שעל בית שלישי לא נמצא רמז, ועז' השיב לו שיהיה בידי שמים מש"ה לא נרמז בכתוב. בתוס' אנשי שם מסכת מע"ש פרק ה': „אבל התירוק הנכון שקראו אחרון ממש לבנין ידי אדם כי השלישי יכוננו ד"י. בספר יוסף אברהם פ' נח דף י"ח ובפ' וישלח דף ע"ה כותב על הפסוק, „אני ראשון ואני אחרון“ (ישעי' מ"ד ו) שלא נאמר עוד אחרון כמו שמצינו, ואת לאה וילדיה אחרונים — ואת רחל ואת יוסף

יש עוד דעה שלישית שמיישבת את התמיהה ע"ד הפשט מן הפסוק עצמו ומפרשת שהכונה בתיבות „האחרון מן הראשון” הוא על בנין בית שלישי: „גדול יהי כבוד הבית הזה” — יבוא הבית השני, ואחר כך „האחרון” יותר „מן הראשון” והוא בנין בית שלישי, האחרון יהי אף יותר גדול מן הראשון —. אכן ידויק בכתוב שלא אמר „הבית האחרון הזה” כאשר הוא דרך המקרא לומר על הרוב — תחלה התארים, ואח"כ מלת „הזה” כגון „ההר הטוב הזה” וכיוצא, ע"כ פריש „גדול כבוד הבית הזה” ר"ל השני, ואח"כ „האחרון מן הראשון”, ור"ל בזה שהבית השלישי שיבנה ב"ב הנה יגדל כבודו מאד לא בלבד יותר מזה אלא אפי' מן הראשון<sup>31</sup>.

### בנין בית המקדש בזמן הזה

השאלה מתעוררת כדורגו, האם מותר לנו לבנות בית המקדש<sup>32</sup>, לשיטת הסוברים<sup>33</sup> שבנין בית המקדש יהיה קודם לביאת משיח, אין מקום לשאלה זו, יבנה המקדש, ונחכה לביאת משיח בן דוד. השאלה היא לדעת האומרים שביאת משיח יהי' קודם בנין המקדש<sup>34</sup>. האם מותר לנו לבנות המקדש ומשיח עדיין לא בא: „כבר נשאל בזה מרן הרב קוק זצ"ל והשיב בחיוב, „וע"ד הערתו בענין ביהמ"ק אם יהי' אפשר לנו בע"ה קודם שתתגלה קדושת הנבואה וכו'”<sup>35</sup> בכל אופן לע"ד אם יהי' רצון ד' שיבנה ביהמ"ק גם קודם שיבוא משיח ותתגלה הנבואה ויראו נפלאות לא יהי' כ"כ עכוב בדבר וכו'. ואם מקריבין אפי' קרבן אחד באיזהו זמן בודאי הוי מצוה כצורתה וכו'”<sup>36</sup>, אף שהרב סובר שביאת משיח יהי' קודם לבנין ביהמ"ק<sup>37</sup>, הוא נוטה שאפשר שיהי' רצון השי"ת שיבנה ביהמ"ק גם קודם ביאת משיח.

אחרונים — אלא מבלעדי אין אלהים, עיין בהקדמת הנצי"ב לספרו העמק דבר אות י' ובפירוט אברבנאל בנבואת חגי, ובמגלה עמוקות אפן קפ"ג.

31 בינה לעתים דרוש ט"ו. בהגהות ר' מתתיהו שטראשון בבא בתרא ג' כותב: שמדברי הגמרא שם ומוזהר משפטים יראה שרבותנו תפסו כפשוטו דקרא דמ"ש „הבית הזה האחרון” קאי על בית שני. וכן הוא בש"ר פי' הנצנים ופי' אחות לנו. אך בעל עקדה והרדי"א נטו מדעת רבותנו, וקאי רק על בית שלישי, והביא ראיות לזה ממדרשי חז"ל. ועיין באבן עזרא שמות ד ג. ועיין בסה"ד בשם ס' שה"ט ובספר מאיר נתיב פ' תצא.

32 בספר משפט כהן למרן הרב זצ"ל ס' צ"ו מבואר באריכות את נצחיות הקדושה של מקום המקדש, קדושת עולמים, „וע"ז אני דורש ואני אהיה לה לחומת אש נאום ה' מה אש אינו מקבל טומאה אף מקום מקדשנו אינו מקבל טומאה, וכנמס דונג מפני אש יאכדו רשעים מפני ד' וכו' וימלוך ד' מהרה על הר קדשו בציון ובירושלים ונגד זקניו כבוד”. 33 עיין לעיל עמ' 8.

34 עי' לעיל עמ' 8—9. 35 משפט כהן הל' בית הבחירה ס' קנ"ט. 36 שם ס' צ"ד.

37 שם ס' צ"ו אות ו', „ויביא לנו במהרה את גואלנו האמיחי גואל צדק משיח צדקנו. ויקים מהרה את כל דברי הנביאים ויבנה ביהמ"ק במהרה בימינו”. ועיין בספר שאלת דוד מהגר"ד מקרלין בקונטרס „ציון וירושלים” במאמר ראשון, ועיין בשו"ת ח"ס חלק שישי בחידושויו פרק לולב הגזול מ"ש בשם הגר"א בראד. וראה מאמרו של הרב משה אויארבך שליט"א ב„ישורון”, ניסן-אייר תרפ"ג (חלק עברי) שמסכם ענין הקרבת קרבנות בזה"ו.

## זמן הקרבת התמיד והפסח (מתוך סדרת באגורים: סוגיות בירושלמי ובבבלי)

במסכת פסחים ריש פרק תמיד נשחט (פרק חמישי) שנינו:

נוסחת המשנה בבבלי	נוסחת המשנה בירושלמי
תמיד נשחט בשמונה ומחצה וקרוב בתשעה ומחצה. בערבי פסחים, נשחט בשבע ומחצה וקרוב בשמונה ומחצה בין בחול בין בשבת. חל ערב פסח להיות בערב שבת, נשחט בשש ומחצה וקרוב בשבע ומחצה, והפסח אחריו. (שם דף נ"ח ע"א)	תמיד נשחט בשמונה ומחצה וקרוב בתשעה ומחצה. ערב פסחים <sup>1</sup> , נשחט בשבע ומחצה וקרוב בשמונה ומחצה בין בחול בין בשבת. חל ערב פסחים להיות ערב שבת <sup>2</sup> , נשחט בשש ומחצה וקרוב בשבע ומחצה, והפסח אחריו. (שם דף ל' ע"ב)

בירושלמי נסביר: „פסחים” בלשון רבים — פסח ראשון ופסח שני<sup>3</sup>, כי בימי בית שני כאשר רוב היהודים היו בגולה, (ומשום המרחק הרב מירושלים ומוג האויר שעדיין לא היה יציב בניסן), באו רבים מהם לירושלים לפסח שני<sup>4</sup>. נוספו עליהם גם הטמאים והרחוקים שבארץ ישראל, ונמצא שרבו החוגגים גם בפסח שני, והיו נאלצים להקדים את שחיטת התמיד אף ביום זה.

בבבלי נסביר: מדשנינו „ערבי” ברישא ו„ערב” בסיפא, אין הדגשה במשנה לפסח ראשון ושני, אלא שלשון רבים שברישא מוסב על ששה ימי השבוע הנדונים, ואילו בסיפא בה דנים על ערב שבת בלבד, שנינו בלשון יחיד — „ערב”<sup>5</sup>.

### ברור כתובים כסוגית התמיד בירושלמי

פרי במדבר	גמרא ירושלמי
את הכבש אחרי (פנחס שם), אחד למה נאמר? לפי שהוא אומר: „ואמרת להם זה האשה...” (פנחס שם, ג'), „וזה אשר תעשה על המזבח...” (תצוה שם), שומע אני יקריב ארבעה, תלמוד לומר: „את הכבש אחרי.” (ספרי פנחס, פסקא קמ"ב)	כתיב: „וזה אשר תעשה על המזבח וגו'” (שמות תצוה, פרק כ"ט ל"ח), הייתי אומר יקרבו שניהן בשחרית ושניהן בין הערבים, תלמוד לומר: „את הכבש אחד תעשה בבקר...” (במדבר פרשת פנחס, פרק כ"ח, (שם דף ל' ע"ב) ד') <sup>6</sup> .

- מקדמינו ליה משום דבעי למיעבד פסח אחריו” — „קרבן העדה” שם.
- „בעינן לאקדומי טפי משום דבעו לשחוט פסח אחריו ולצלותו מבעוד יום” — „קרבן העדה” שם.
- עיינו תוס' ריש ערבי פסחים (דף צ"ט ע"ב).
- השווה: „וכשהיה בית המקדש קיים, יוצאין אף על אייר מפני פסח קטן” — ראש השנה, פ"א מ"ג.
- במשנה השנויה בבבלי בפרק עשירי (דף צ"ט ע"ב) איתא: „ערב פסחים”, וכתב תוס' שם: „אי גרסינן 'ערבי' ניחא”, ונפרש דניחא גם מדיוק משנה זו ומהטעם האמור בזה.
- ונראה שלא כבעל „תורה אור” שציין את הפסוק שבתצוה שם איתא בקרא: „האחד” ולא „אחד”. ועיין לקמן ובהערה 9.

פירוש הדברים: לפי מדה " מל"ב מדות של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי: "מדבר שהוא שנוי", דבר שנכתב פעמיים ניתן להדרש; ומכיון שבפרשת תצוה כתיב: "וזה אשר תעשה על המזבח כבשים בני שנה שנים ליום תמיד", ובפרשת פנחס כתיב: "וזה האשה אשר תקריבו ליה' כבשים בני שנה תמימים שנים ליום עלה תמיד", היה מקום לדרוש שהשניים שבפרשת תצוה אינם השניים שבפרשת פנחס, ויש אם כן להקריב ארבעה כבשים כעולות תמיד ליום, בא לכן מעוט: "את הכבש אחד...". ללמדנו שלא לדרוש כך ולא להוסיף על שנים ליום.

וכעין זה מצינו בסוגית איל יום הכפורים. בפרשת אחרי מות נאמר: "ואיל אחד לעלה" (שם ט"ז, ה), ובפרשת פנחס נאמר: "איל אחד" (שם כ"ט, ח). ואיתא בספרא שם (אחרי מות, פרשה ב', ב'): "רבי אומר: איל אחד הוא האמור כאן והוא האמור בחומש הפקודים. ר' אלעזר בר' שמעון אומר: שני אלים הם, אחד אמור כאן ואחד אמור בחומש הפקודים"<sup>8</sup>.

העיון ב"ספרי" שלעיל, מורנו בברור שהירושלמי כפי שהוא לפנינו לוקה בחסר, וצריך להוסיף: "וכתיב: וזה האשה וגו'" בעקבות הברייתא שבספרי אותה מביא הירושלמי בשנוי לשון כדרכו. ונראה שהמעתיקים הראשונים השמיטו את הפסוק השני, ונתחלה להם, "וגו" ראשון בשני<sup>9</sup>. גם ב"ספרי" הלשון מקוצרת, שכן עיקר השאלה בנויה על סופי הפסוקים: "שנים ליום תמיד", "שנים ליום עולה תמיד", וגם זה באשמת המעתיקים הראשונים; ומצוי דבר זה במדרשים שמוכא ראש הפסוק בלבד, אף שהדרשה היא מסוף הפסוק.

7 ומפורש במלבי"ם שם (פנחס כ"ח, ד'): "כבר בארנו (מצורע סימן י"ז), שכל מקום שבא שם יחיד, אין צריך לומר בו מספר אחד, וכשבא מספר אחד בודאי יש איוה מקום טעות שהיינו טועים שיהיה יותר מאחד. ופירשו חז"ל שבכאן יש מקום טעות מפני שנכפל צווי זה בפרשת תצוה... ונוכל לטעות שצוה להקריב בין הכבשים הנאמרים שם ובין הנאמר פה, לכן אמר שרק אחד תעשה ולא שנים".

8 מוכח שגם לרבי דורשים מדה זו של: "מדבר שהוא שנוי", אלא שסובר הוא דמילת "אחד" שיתורה שם באה להוציא מלימוד זה כאמור בסוגיתנו. וראב"ש סובר שהיו שני אלים, ומה שכתוב "אחד" הוא ללמד שיהיה מיוחד בעדרו, כדאיתא במסכת יומא (דף ג' ע"א). ומוכח מכאן של"ב מידות של ר' אלעזר בנו של ריה"ג, לא יחדו לאגדה בלבד, אלא גם למדרש ההלכה.

9 ותמוהים דברי מפרשי הירושלמי כאן שכתבו: "הייתי אומר יקרבו שניהם: כל זמן שירצו, או שניהן בשחרית או שניהן בערב, דלא קפיד קרא אלא שיקריב שנים ליום" — ב"קרבן העדה", ובדרך זו גם ב"פני משה". והנה, לא רק שנעלם מהם ה"ספרי" המפרש אחרת, אלא שפירושם דחוק מאוד גם בלשון הירושלמי שכתב: "שניהן בשחרית ושניהן בין הערבים". ולפירושו בעקבות ה"ספרי" יובן מדוע הביא הירושלמי את הפסוק: "את הכבש אחד...". שהוא הפסוק בפרשת פנחס, ולא את הפסוק בתצוה שם איתא: "האחד".

נעיין בהמשך דברי הירושלמי; בהקבלה למדרש המכילתא על הכתובים.

**נמרא ירושלמי**

הייתי אומר יקרב של שחר עם הגן החמה ושל בין הערבים עם דמדומי החמה<sup>10</sup> ? תלמוד לומר: „בין הערבים” (שמות כ”ט ל”ט); נאמר כאן: „בין הערבים”, ונאמר להלן: „בין הערבים” (בפסח, שם י”ב, ו’), מה „בין הערבים” שנאמר להלן משש שעות ולמעלה, אף „בין הערבים” שנאמר כאן משש שעות ולמעלה.

מה חמית (ראית) מימר „בין הערבים” (בפסח) משש שעות ולמעלה? אע”פ שאין ראייה לדבר וזכר לדבר: „אוי לנו כי פנה היום כי ינטו צללי ערב” (ירמיה ו’, ד’), מה „ערב” שנאמר להלן (בפסח, דברים ט”ו, ו’) משש שעות ולמעלה, אף „ערב” שנאמר כאן משש שעות ולמעלה.

**מכילתא דפסחא**

„בין הערבים” (בפסח), שומע אני עם דמ- דומי חמה? („כשהחמה מתחלת להתאדם, והוא קרוב לשקיעתה” — פירוש „זה ינח- מנו”), תלמוד לומר: „בערב” („שם טובח את הפסח בערב” — דברים ט”ו, ו’). אי בערב יכל משתחשך? ...

ר’ נתן אומר: מגין ראייה ל’בין הערבים’ שהוא משש שעות ולמעלה? (אחר שכתוב „ערב” בפרשת הפסח). אף על פי שאין ראייה לדבר וזכר לדבר: „קדשו עליה מלהמה, קומו ונעלה בצהרים, אוי לנו כי פנה היום כי ינטו צללי ערב” (ירמיה שם). (מכיל’ שמות י”ב, סוף פרשה ה’)

שיטה זו שבירושלמי שיש בה מן הדרשה של ר’ נתן במכילתא<sup>11</sup>, לומדת מ’בין הערבים’ שבפסח על „בין הערבים” שבתמיד. אמנם נראה היה לאמר דכמו שתמיד הבקר קרב עם שמש, כך גם תמיד של בין הערבים יהא קרב עם שמש, היינו עם דמדומי חמה; וכעין זה מצינו גם בתפלה: „דאמר ר’ חייא בר אבא אמר ר’ יוחנן: מ’צוה להתפלל עם דמדומי חמה” (ברכות דף כ”ט ע”ב), ומפרש רש”י שם: „תפלת יוצר” עם הגן החמה ותפלת המנוחה עם שקיעת החמה”. אלא שלמדנו מפסח שאין מצות התמיד כך.

בקרבנות התמיד והפסח נאמר כאמור: „בין הערבים”; ובפסח נאמר עוד „שם טובח את הפסח בערב”; ו’ערב’ משמעו גם החל משש שעות ביום (חצות) והלאה, לפי הכתוב בירמיהו: „כי ינטו צללי ערב”, היינו משעה „שהחמה נוטה למערב והצל למזרח” (רש”י פסחים נ”ח ע”א); ונמצא ש„בין הערבים” אין פירושו עם דמדומי חמה, אלא הזמן שבין שני ערבים — בין ינטו צללי ערב, לבין שעת דמדומי החמה.

10 עיין הפירוש בקטע המקביל שבמכילתא.

11 יודגש בזה שדרשת ר’ נתן במכילתא מוסבת רק על „בין הערבים” שנאמר בקרבן פסח, שכן רק בו יתרה התורה את המילה „בערב”. ובסוף המאמר בברור שיטת ר’ נתן יוסבר, שנראה שהוא אינו דורש את „בין הערבים” שבקרבן התמיד כך, וחולק הוא בזה על הדרשה שבירושלמי, שכן גם שיטתו בהקרבת התמיד נוגדת את שיטת המשנה כפי שיוסבר בהמשך.



**ברור שיטת המשנה בירושלמי ובבבלי**

הירושלמי דין עד עתה בברור משמעות הפסוקים הקשורים לנושא המשנה, ורק מאן עובר הדיון להלכות המשנה, שעה שמסדרי הבבלי מעבירים אותנו כבר בפתח דבריהם למשנה עצמה.

**נמרא ירושלמי**

ויהא כשר משש שעות ולמעלן? <sup>12</sup>.

ר' יושע בן לוי אומר: „בין הערבים“ כיצד? חלק בין הערבים, ותן לו שתי שעות ומחצה לפניו ושתי שעות ומחצה לאחוריו ושעה אחת לעיסוקו (משחיטה עד סוף הקרבה), נמצאת אומר שהתמיד קרב בתשע שעות ומחצה... כהדא דתני חזניה בן יהודה אומר: ת"ל: „בין הערבים“ הא כיצד? חלוק בין הערבים ותן לו שתי שעות ומחצה לפניו ושתי שעות ומחצה לאחוריו ושעה אחת לעיסוקו... נמצאת אומר שהתמיד קרב בתשע שעות ומחצה.

(דף ל"א ע"א)

**נמרא בבלי**

מנא הני מילי?

אמר ר' יהושע בן לוי: דאמר קרא: „את הכבש אחד תעשה בבקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים“, חלקו לבין שני ערבים, ב' שעות ומחצה לכאן ב' שעות ומחצה לכאן ושעה אחת לעשיתו, (רש"י: „והוה ליה למכתב בערב... וכתב 'בין הערבים' לדרשה). מתיב רבא: „בערבי פס- חים, נשחט בשבע ומחצה וקרב בשמונה ומחצה בין בחול בין בכבת“, ואי סלקא דעתך בשמונה ומחצה דאורייתא, היכי מק- דמינן ליה? (דף נ"ח ע"א)

תחילה נפגשות שיטות הירושלמי והבבלי בפירוש המשנה, אלא שהירושלמי מקבל ומקיים שיטה זו, שעה שבבבלי דחוויה היא לחלוטין משום קושייתו של רבא. מה יענה על כך הירושלמי, וכיצד תתפרש המשנה בבבלי?

אמר רבי יוסה: הדא דתימר למצוה, אבל לעיכוב, הדא היא דתנינן: „שחטו קודם לתצות פסול, לאחר הצות מיד כשר, קודם לתמיד כשר“ (לקמן הלכה ג') <sup>13</sup>...

אלא אמר רבא: מצותו דתמיד משינטו צללי ערב, מאי טעמא, דאמר קרא: „בין הערבים“ — מעידנא דמתחיל שמשא למערב. הלכך, שאר ימות השנה דאיכא נדרים ונדבות, דרחמנא אמר: „עליה (על תמיד של בקר) חלבי השלמים“, ואמר מר: עליה השלם כל הקרבנות כולם, מאחרין ליה תרתי שעי (תקנתא דרבנן) — רש"י (לעיל) ועבדינן ליה בשמנה ומחצה. בערבי פסחים דאיכא פסח אחריו, קדמינן ליה שעה אחת... חל ערב פסח להיות ערב

ויקרב פסח תחילה ותמיד אחריו? <sup>14</sup> אם אומר את כן, נמצאת מבטל 'בין הערבים' של פסח. אם מקיים את 'בין הערבים' של פסח לא נמצאת מבטל... של תמיד? תמיד אם מבטלו את עכשיו, אימתי את מקיימו לאחר זמן, פסח אם מבטלו את עכשיו אימתי

12 שהרי זרזים מקדימים במצוה, ומדוע שנינו תמיד נשחט בשמונה ומחצה?  
13 לקמן במשנה לא נזכרו המילים: „לאחר הצות מיד כשר“ ועיין בספר „המשנה בבבלי וירושלמי“ (סימן קע"ו) שכתב: „תיבות אלו הן הוספת התלמוד הירושלמי לברור הענין... ואמנם הרבה פעמים מצינו בירושלמי תוספות“. ואמנם כן הוא, אך אפשר שר' יוסה מסתמך בזה על ברייתא שהיתה שנויה כך ולא על המשנה שלקמן.

14 פסח מיד אחר הצות, ותמיד אחריו — בזמנו בתשע ומחצה.

את מקיימו? <sup>15</sup> ויקריב פסח תחילה ותמיד שבת, דאיכא נמי צלייתו דלא דחי שבת, אחריו? <sup>16</sup> מוקמינן ליה אדיניה בשש ומחצה <sup>15</sup>.

יאוחר דבר שנאמר בו „בערב“ ו„בין הערבים“ לדבר שלא נאמר בו אלא „בין הערבים“ בלבד <sup>17</sup>.

שתים הן הדרשות שהובאו בירושלמי.

הראשונה, שכבר הוסברה לעיל, מסתמכת בעיקר על הפסוק בנביא: „כי ינטו צללי ערב“, המלמד על הפסוק: „שם תזבח את הפסח בערב“, מכאן ש„בין הערבים“ הכתוב בפסח ובתמיד הוא משך כל הזמן שבין תחילת נטית הצללים והשקיעה.

השנייה, הנה מבית מדרשו של ר' יושוע בן לוי, הסומך את דבריו על דרשתו של התנא חנניה בן יהודה, שהורה כי „בין הערבים“ אינו זמן ממושך כי אם זמן מוגדר ומצומצם — אמצע הזמן ממש, המתקבל ממיצוע העת שבין נטית השמש לצד מערב (תחילת ערוב היום), לבין שקיעת השמש (סוף הערב) <sup>18</sup>. אמנם, מאחר ועשית הקרבן — החל מהשחיטה וכלה בהקרבה — צורכת כשעה, נשחט התמיד בשמונה ומחצה וקרב בתשע ומחצה, ומתקיימים דברי הכתוב: „תעשה בין הערבים“ בדקדוקם.

רבא בבבלי קבע לעיקר את הדרשה הראשונה שבירושלמי. ונראה שדרשה זו היתה ידועה לו, ורמזה בצטטו את הכתוב: „כי ינטו צללי ערב“, שכן מסורת בבליית קדומה היא שמסרה ע"י ר' נתן (הבבלי). ולכתחילה היה נאות יותר להקריב התמיד בתחילת זמנו (לאחר שש) משום זרזים מקדימים במצוות, ובכך „מוקמינן

15 לכן ראוי להקריב את הפסח בזמנו ואת התמיד להקדים, שכן בתמיד מתקיים „בין הערבים“ בהידורו בכל יום.

16 פסח תחילה: „בין הערבים ותמיד אחריו סמוך לערב“ — „קרבן העדה“ שם.

17 בירושלמי הובא תרוץ זה במקום (דף „לא ע"ב), ובבבלי מוזכר תרוץ זה בהמשך הברור (לקמן דף נ"ט ע"א).

18 מאחרים מחצית השעה מדרבנן, שיהא: „ינטו צללי ערב“ ניכר, כמפורש ברש"י שם: „דמדאורייתא כל שש שעות אחרונות כשרות, דהיינו מכי ינטו צללי ערב, דהיינו (מדרבנן) מחצי שבע ואילך, שהחמה נוטה למערב והצל למזרח...“.

19 נצטט בזה הדרשה המלאה של חנניה בן יהודה שהובאה בירושלמי: „שומע אני „בין הערבים“ בין הערבו של ארבעה עשר ובין הערבו של חמשה עשר, יכול היום והלילה בכלל (ליל י"ד ויום ט"ו)? ת"ל: „יום“ (שמות י"ב, ו'). כשהוא אומר יום יצא לילה, אי יום יכל בשתי שעות ביום (אחר שעת עשית התמיד)? ת"ל: „בערב“ (דברים ט"ו, ו'). אי בערב יכול משתחשך? ת"ל: „בין הערבים“ (שמות י"ב, ו'), הא כיצד? חלוק בין הערבים ותן שתי שעות ומחצה לפניו ושתי שעות ומחצה לאחריו ושעה אחת לעיסוקו וכו'“.

ונראה דלדרשה זו כוון רש"י בפירוש דברי ר' יהשע בן לוי שהובא בבבלי, באומריו: „והוה ליה למכתב: 'בערב', ושני בדבוריה וכתב: 'בין הערבים' לדרשה...“ (שם) נ"ח ע"א, ד"ה: (בין הערבים).

ליה-אדיניה", אלא שתקנת חכמים היא (כמפורש ברש"י) לדחות השחיטה בשתי שעות ומחצה, בשל גדרים ונדבות שאין להקריבם אחר תמיד של בין הערבים. ברוך מעתה שבערב פסח רשאים להקדים הקרבת התמיד, בכדי שיספיקו לשחוט בערב את פסחי כלל ישראל שדינם אחר התמיד, מדנאמר בהם: „ערב" ו„בין הערבים", כדאיתא בגמרא.

ר' יוסה בירושלמי קבע לעיקר את הדרשה השניה. את קושית רבא בבבלי כיצד מקדימים הקרבת התמיד בערב פסח, מתרץ הוא בחידושו שנאמר דברי ר' יושוע בן לוי רק לכתחילה — למצוה מן המובחר, אך בדיעבד — כשאין אפשרות לכך — אפשר להקדים שחיטת התמיד והפסח, וכדאיתא במשנה ג' שבפרקנו: „שחטו (לפסח) קודם לחצות פסול", מכאן שאחר חצות מיד כשר. אמנם מאחר ו„בין הערבים" לר' יושוע בן לוי הוא למצוה מן המובחר, והרי לא נוכל לקיים „בין הערבים" בפסח ובתמיד כאחת, בהכרח שניתנה רשות לחכמים לקבוע במה לקיים המצוה בהדורה, ושקול דעתם הכריע לצד קרבן הפסח, על מנת שלא יחבטל בו כליל „בין הערבים". ממילא מקדימים ביום זה את הקרבת התמיד, דיאחר פסח שנאמר בו: „בערב" ו„בין הערבים".

ושמא סבר ר' יוסה ששני הלימודים קיימים למסקנה. הדרשה העיקרית בדברי הכתוב: „בין הערבים", היא כשיטת ר' יושוע בן לוי וכתני חנניה בן יהודה, שיעשה התמיד בשעה המוגדרת שבין שני הערבים. אמנם, מדשנתה התורה במקום אחר: „שם תזבח את הפסח בערב", וערב כאמור תחילתו אחר חצות מדכתיב: „כי ינטו צללי ערב", גלתה לנו בזה שהאמור לעיל הוא למצוה מן המובחר, אך בדיעבד כשר כל הערב להקרבה. ולא בכדי טרחה התורה ליתר מלת „ערב", דמאחר ובמציאות לא יתקיים „בין הערבים" בתמיד ובפסח כאחת, קבעה התורה זמן ממושך יותר הכשר בדיעבד.

#### ברור שיטת ר' נתן בירושלמי

מן הראוי לברר בזה קטע נוסף בירושלמי שהובא בהמשך הסוגיא שם (דף ל"א ע"ב):

תני ר' נתן אומר: בכל יום ויום תמיד נשחט בשמונה ומחצה וקרב בתשע ומחצה. מהו? (”מהו בכל יום ויום דתני ר' נתן” — „פני-משה”) בכל ערב פסח ופסח. (”וסבירא ליה דערב פסח גם כן לא מקדמינן ליה להתמיד” — „פני-משה”). אמר ר' יוסה (בן) ר' בון: טעמיה דהדין תנייה כדי ליתן חצי שעה בין כת לכת. (”שהפסח נשחט ב-ג' כחות, כדתנן לקמן בפירקין” — „פני-משה”)<sup>20</sup>

20 מוסיף „פני-משה” שם ומסביר: „ואם כן כשנשחט הפסח אחר זמן הקרבת התמיד שהוא תשע ומחצה, אכתי איכא ב' שעות ומחצה עד הערב, ונמצא שיש כאן חצי שעה לשחיטתו והקרבתו לכת הראשונה וכן לשניה וכן לשלישית, ועוד שעה אחת אחר כן... כדי לצלות הפסח... ואף אם כולן צולין-כאחת... ואם כן אפילו בערב פסח שחל להיות בערב שבת איכא שהות כדי לצלותו מבעוד יום... ודי בכך, ולמה יקדימו היום להתמיד מבכל ימות השנה אם אינו צריך לזה”.

שיטת ר' נתן זו שאינה בשיטת המשנה אומרת דרשני? הן מפורש במכילתא שהובאה לעיל, דר' נתן הוא הדורש את „בין הערבים“ מ„כי ינטו צללי ערב“, ומאחר שוריונים מקדימים במצוות מדוע לא יהא התמיד קרב בזמנו בתחילת ששׁ? ושמא חלוק ר' נתן על הדרשה הראשונה שהובאה בירושלמי, בזה שלדידו יש להבדיל בין משמעות „בין הערבים“ שנאמר בפסח, לבין זה שנאמר בקרבן התמיד. דוק, שדרשתו במכילתא מוסבת לפסוקים שנאמרו בפסח, ושמא זו שיטתו בפסח בלבד, באשר לא כתבה התורה „ערב“ בתמיד.

נמצא אם כן שרק לגבי קרבן פסח דרש ר' נתן במכילתא: „מנין ראיה ל'בין הערבים' שהוא משש שעות ולמעלה... זכר לדבר... כי ינטו צללי ערב“, ומכפילות „בין הערבים“, „ערב“ למדים אנו זאת כמפורש שם; אך בקרבן התמיד בו שנוי בתורה „בין הערבים“ בלבד, שם יהודה ר' נתן שהמכוון הוא לאמצע הזמן ממש של שני הערבים, וכמוסבר בדרשת-חנניה בן יהודה בירושלמי.

מוסבר מעתה שלר' נתן תמיד נשחט לעולם בשמונה ומחצה בדוקא<sup>22</sup>; שכן זה הוא דין תורה בקרבן התמיד; מאידך, אף שחלילת זמן קרבן פסח הוא לאחר חצות היום, מן הראוי שיהא קרב אחר התמיד כמוסבר, ולא ראו חכמים צורך להקדימו בזמנם, שהרי נוכחו לדעת שגם אחר הקרבת התמיד — בתשע ומחצה, נותר אליבא דר' נתן מספיק זמן לשלשת המשמרות לשחוט את הפסח ואף לצלותו לפני לילה<sup>23</sup>.

בבבלי לא הוזכרה כלל שיטת ר' נתן בהקרבת התמיד, שכן נדחו דבריו להלכה. יתר על כן, מאחר ותלמוד ירושלמי היה ערוך לפני האמוראים מסדרי הבבלי, ראו הם זאת למותר בעריכת תלמודם לשנות שוב את האמור בירושלמי, באם לא נתקבלו הדברים על דעתם להלכה. וכן מצינו שלא הזכירו בבבלי את כל התוספתא ושאר מדרשי ההלכה שהיו ידועים להם<sup>24</sup>.

21 וכן הקשה הירושלמי לעיל על דרשתו הראשונה הוזהר לכאורה עם דרשת ר' נתן, ומשום קושיה זו נקט כעיקר את דרשת ר' יושוע בן לוי. בבבלי מתרצין דחית קרבן התמיד היא דרבנן, אך מדלא מפורש הדבר בירושלמי בברור שיטת ר' נתן, קשה להסבירו כך.

ונראה דמשום קושיא זו משנה בעל „קרבן העדה“ את הגרסא בירושלמי וגורס: „תני ר' נתן אומר בכל יום ויום תמיד נשחט בשש ומחצה וקרב בשבע ומחצה“, אלא שגם לגרסתו המשך דברי הירושלמי מוקשים. בעל „פני-משה“ מקיים הגרסא המצויה בירושלמי לפנינו וצורכים הדברים הסבר.

22 דומה לנו שההסבר האמור מחליש במעט את התמיהה מדוע לא נזקק הירושלמי לפרש שיטתו של ר' נתן, שכן הנה תוצאה של דרשות שכבר הוסברו בירושלמי לעיל. ומה שטנוי בדבריו ר' יוסה בי ר' בון: „טעמיה דהדין תנייה“, הוא לפרש מה יענה ר' נתן לאמור במשנה שאין מספיק זמן לשחוט את הפסח, ולצלותו בערב שבת בעוד יום, אם יהא התמיד קרב בתשע ומחצה.

23 עיין במצוטט בהערה 20.  
24 עיין במסכת עירובין (דף ל"ב ע"ב) שם איתא: „אמרו ליה קבעיתו ליה בגמרא? אמר להו איין“. מפורש בזה שכבר בתקופת רב נחמן היה גם הבבלי כבר ערוך בחלקו, וכן למדנו מכאן שלא כל מה שדנו האמוראים בבית מדרשם נקבע ונערך בתלמוד.

ומפורסמים הם דברי הרי"ף (סוף עירובין) שהורה: "...דכיון דסוגיין דגמרא דילן להיתרא, לא איכפת לן במאי דאסרי בגמרא דבני מערבא, דעל גמרא דילן סמכינן דבתרא הוא, ואינהו הוי בקראי כגמרא דבני מערבא טפי מינן, ואי לאו דקים להוא דהאי מימרא דבני מערבא לאו דסמכא הוא, לא קא שרו ליה אינהו".

### פיכום השיטות ונקודות יסוד

שלוש הן השיטות הנלמדות מסוגית הירושלמי בדין הקרבת התמיד והפסח. א. שיטה ראשונה נסמכת בעיקר על הפסוק בנביא: "כי ינטו צללי ערב", היא דורשת ש"בין הערבים" האמור בהקרבת הפסח הוא מתצות היום ועד לשקיעה, ולומדת שהוא הדין בקרבן התמיד.

ב. שיטה שניה הנה שיטת התנא חנניה בן יהודה, שנמסרה על ידי ר' יושע בן לוי. הוא דורש ש"בין הערבים" האמור בקרבנות התמיד והפסח הנו אמצע הזמן ממש של שני הערבים, אלא שבדיעבד אפשר להקדים את הקרבת התמיד, ומקיימים "בין הערבים" בהכשרו בקרבן הפסח.

ג. שיטה שלישית היא שיטת ר' נתן. וגראה שפירושו לפי הירושלמי הוא, ש"בין הערבים" האמור בקרבן התמיד נדרש לאמצע הזמן ממש, אך "בין הערבים" האמור בקרבן התמיד משמעותו מתצות היום והלאה. נמצא שלעולם קרב התמיד בחשע ומחצה, ולאחריו קרב הפסח.

רבא בבבלי קבע לעיקר את הדרשה הראשונה, אך חידש שמדרבנן מאחרים את קרבן התמיד, וממילא מתאחר גם קרבן הפסח שדינו להיות קרב אחר התמיד. ויתכן שכך יש לפרש גם את שיטת ר' נתן.

\*

בסיכומה של הסוגיא הנדונה נראה לנו לציין ולהעיר כדלהלן:  
א. השואת מדרשי ההלכה והירושלמי מבררים דברים סתומים בירושלמי.  
ב. העיון בסוגיא שבירושלמי מבהיר את הדברים בסוגיא שבבבלי, ויתכן שקצר הבבלי משום שסמך על הדיון המרחב שבירושלמי.  
ג. השואת הסוגיות נותן מקום למחשבה על גישת לימוד שונה שבין הירושלמי והבבלי. הירושלמי מרחיב הברור במקראות גם מתוך למסגרת הענין הנדון, שעה שהבבלי מצטמצם יותר בברור תורת התנאים.

### תפילה ורחמים למען קבורה שלמה

על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצוא (תהלים לב, ו) : ר' יוחנן אמר לעת מצוא — זו קבורה... היינו דאמרי אינשי ליבעי אינש רחמי אפילו עד זיבולא בתרייתא שלמא.

ברכות ח

## מה בין שאול לדוד

כשהלך שמואל למשווח את דוד, היו מלאכי ר־שרת  
מקטרגין אותו לפני הקדוש־ברוך־הוא, ואמרו:  
רבנו של עולם, מפני מה נטלת המלכות משאול  
ונתת לדוד?  
אמר להם: אני אומר לכם מה בין  
שאול לדוד וכו'  
פס"ר פ"ח, שוח"ט תהלים כז

### ו. מלכות שעה

בשיחת סיכום הנושא, נתבקשו התלמידים לשאול עוד, מכל שנשאר בלבם  
תמוה בפרשת שאול ודוד.

והם שאלו הרבה, על שלושה דברים; על בחירתו של שאול, על  
רודפו את דוד, ועל מותו.

השאלות נכתבו כלשונן, ואם גם נועזות הן בקצתן, טוב שנשמעו מרצון  
להבין ולדעת, וכדי לפשוט עקמימות שבלב.

ואלה הן השאלות הראשונות:

כיצד עלינו להעריך את דמותו של שאול, היא נראית אפופה סתירות וניגודים,  
הנוכל גם לראותה כדמות שלמה, כראוי לנבחר למלכות מאת ד'?

כפי הנראה לא היה שאול ראוי להיות מלך, אם כן למה נבחר?

שאול נראה איש טוב וצנוע ועניו, למה היה צורך להוציא אותו ממקומו  
השקט בכפר מולדתו, ולעשות אותו פתאום למלך, ועל ידי כך לקלקל אותו?

וכיצד עלינו להבין את דברי הרמב"ן ז"ל בבראשית (ויחי מט. י). „ועניין  
שאול היה, בעבור שדבר שאלת המלכות בעת ההיא נתעב אצל הקב"ה, לא  
רצה להמליך עליהם מן השבט אשר לו המלכות שלא יסור ממנו לעולמים,  
ונתן להם מלכות שעה. ולזה רמו הכתוב (הושע יג. יא) אחן להם מלך באפי  
ואקה בעברתי וכו'”.

## מלכות שעה

### מלך ומקדש

כִּי תָבֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ד' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ

וַיִּשְׁמָה וַיִּשְׁבֹּת בָּהּ

וְאָמַרְתָּ אֲשִׁמָּה עָלַי מֶלֶךְ כְּכֹל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סָבִיבֹתַי :

(דברים יו. יד)

ואמרת — והיא מצוות עשה שייחייב אותנו לומר כן אחר ירושה וישיבה, כלשון ועשית מעקה לגגך, וזולתם. והזכיר ואמרת, כי מצווה שבואו לפני הכהנים והלוויים ואל השופט ויאמרו להם: רצוננו שנשים עלינו מלך וכו'.

ולפי דעתי עוד שגם זה מרמזותיו על העתידות, שכן היה כששאלו להם את שאל, אמרו לשמואל: שימה לנו מלך לשופטנו ככל הגוים, וכן כתוב שם והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו וכו', כי מה טעם שתאמר התורה במצווה ככל הגוים אשר סביבותינו ואין ישראל ראויים ללמוד מהם ולא לקנא בעושי עוולה, אבל רמו לעניין שיהיה. (רמב"ן)

אולי לא רק לפי הלשון הביא הרמב"ן מצוות המעקה לכאן, אלא לפי הצורך שיש במלך, אחרי ירושה וישיבה, כצורך המעקה לגג.

— על כרחך מצווה היא, ומכל מקום אין סנהדרין מצווים עד שיאמרו העם שרוצים בהנהגת מלך, ומשום הכי, כל משך שלוש מאות שנה שהיה המשכן נבחר בשילה לא היה מלך משום שלא היה בה הסכמת העם. (העמק דבר)

אשר יבחר ד' — על פי נביא. (ספרי)

כל אשר יהיה נגזר מן השמים שימלוק, ואם הוא מקטני שבטי ישראל ומשפחתו הצעירה, אבל איש נכרי לא — (רמב"ן)

צורת הכתוב מהייבת את מחלוקת התנאים בספרי. לפי ר' נהוראי, רשות היא שנחנה תורה להעמיד מלך, ולפי ר' יהודה, חובה ומצווה. והחזיקו אחריהם האמוראים (סנהדרין: כו) והמפרשים, איש לפי צרכו ועניינו.

אבל לפי מרבית הכתובים שנאמרו בתורה בנביאים ובכתובים, נראה שזה היה יצונו של מקום, וכבר פסק הרמב"ם ז"ל כר' יהודה, שהיא מצווה, וקבעה בראש הלכות מלכים, ובספר המצוות.

והצווי שנצטוונו- למצות עליו מלך המלך ישראל שיאחד כל אומתנו וינהיג  
כולנו, והוא אמרו יתעלה, שום תשים עליך מלך.

[במהדורת הרי"ה הללר-ז"ל: שיק בץ אומתנו. ובהערות: תי' ר"ש אבן איוב:  
שיעמיד אמונתנו.] (ספר המצוות להרמב"ם מ"ע קע"ג)

תניא; ר' יוסי אומר: שלוש מצוות נצטוו ישראל בכניסתם לארץ; להעמיד  
להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק ולבנות להם בית הבחירה.

ואיני יודע איו מהן תחילה.

כשהוא אומר (שמות י"ז) כי יד על כס י"ה מלחמה ל'ד' בעמלק — הוי  
אומר: להעמיד להם מלך תחילה, ואין כסא אלא מלך שנאמר (ד"ה א. כט)

וישב שלמה על כסא ד' למלך. ועדיין אינני יודע אם לבנות להם בית הבחירה  
תחילה, או להכרית זרעו של עמלק תחילה? כשהוא אומר (דברים ראה יב)  
והניח לכם מכל אויביכם וגו' והיה המקום אשר יבחר ד' וכו' הוי אומר:  
להכרית זרעו של עמלק תחילה.

וכן בדוד הוא אומר (ש"ב ז) ויהי כי ישב המלך דוד בביתו, ודי' הניח לו  
מסביב, וכתוב שם ויאמר המלך אל נתן הנביא ראה אנכי יושב בבית ארום  
וכו'. (ספרי סו. א. סנהדרין כ:)

בכניסתם לארץ. דבכולהו (בשלשתן) כתיב ירשה וישיבהה  
במלך — וירשת וישבת בה ואמרת אשימה עלי מלך (דברים יז).

בעמלק כתיב: והיה בהניח ד' אלקים לך מכל אויביך מסביב בארץ אשר ד'  
אלקיך נתן לך נחלה לרשתה תמחה את זכר עמלק. (שם כה).

ובבניין בית הבחירה — ועברתם את הירדן וישבתם בארץ וכו' והדר  
כתיב והיה המקום אשר יבחר ד' אלקיכם לשכון שמו (שם יב). (ד"ש)

הרמב"ם מביא הלכה זו כולה כלשונה, בראש הלכות מלכים אבל את ההוכחה כי  
מינוי מלך קודם למלחמת עמלק הוא מביא מספר שמואל א' ט"ו. שנאמר: אותי  
שלח ד' למשחך למלך על עמי על ישראל — עתה לך והכית  
את עמלק. וצריך עיון, מדוע לא לקח את הכתוב מן התורה ולקח מן הנביא.  
(ראה ב,כספ' משנה").

אולי משום שגם בגמרא הוצרכה דרשה נוספת מהכתובים, (דה"י).

ואולי משום שבספר שמואל נשמע הצווי יותר טוב.

דרך אגב מלמדנו הרמב"ם איך לקרא בפסוקים האלה, ולהרגיש את שמואל הנביא  
המשבח את הזכות שנפלה לידו לקיים את המצווה הראשונה שנצטוו ישראל  
בכניסתם לארץ. ובזה הוא שלוח לצוות על השנייה. וכל זה בא לקיים את ההכנה  
למצווה השלישית, לבנות להם בית הבחירה.



אתר דעת - מכללת הרצוג  
כי בנין בית הבחירה הוא חותם כל תכלית ישראל בארצו ;

תבאמו ותשעמו בהר ונחלתה מכון לשבתה פועלת ד'

מקדש אדני כוננו ידיה :

ד' ימלה לעולם נער.

(שמות טו. יז-יח)

ומשום מה מותנית מצווה זו במלך שיעמידו להם תחילה. וגם מלחמת עמלק, זו המעכת את בנין המקדש, לא יכלה להתקיים לפני מלך מלך לבני ישראל. (ראה ב"ר עה"כ בבראשית וישלח לו. לא) ולפי זה יש להבין כמה צער הצטערה השכינה, על עכוב בניין הבית, תקופה ארוכה, למעלה מארבע מאות שנה אחרי שנכנסו ישראל לארץ. (מ"א ו. א — וראה ש"ב ז. ז ודהי"א יז. ו). הצער הזה היה גם על חוסר הכנה למלכות, בהיות ישראל פזורים לשבטיהם כל ימי השופטים, על כן חותם שם הספר, כמו באנחה על כל הדור ההוא ;

בימים קהם אין מלה בישראל איש הישר בעיניו יעשה

איש הישר בעיניו יעשה — פסוק זה כולו, נכתב גם בראש הסיפור על פסל מיכה (שם יז. ו) ואולי יש לפרש כוונתו על הזלוזל במשכן שילה, שהיו העם מקריבים בכמות כל ימיו באיסור, ומכאן באו לעשות הפסל. וראיה לכך הפסוק החבר היחיד, שנמצא לו בתורה (דברים יב. ח). לא תעשון ככל אשר אנחנו עשים פה היום איש כל הישר בעיניו. — עד שלא הוקם המשכן היו הבמות מותרות. ובבמה אין יקרב, אלא הנריר והנידב — וזהו איש כל הישר בעיניו — גדרים ונדבות שאתם מתנדבים על ידי שישר בעיניכם וכו' (ספרי, טו. זבחם קיב וראה שם רש"י ורמב"ן).

ויבאם אל-נבול קדשו הר-זה קנתה ומינו.

ונוגש מפניהם גוים בפילם בקהל ונהלה

וישפן באהליהם ששטי ישראל :

וינסו וימרו את-אלקים עליון ועדותיו לא שמרו :

ויסגו ויבגדו כאבותם ונהפכו כקשת קמיה :

ויכעיסוהו בכמותם ובפסיליהם וקניאוהו : (תהלים עה. גד-טו)

על כן נקראו כל דורות השופטים בפי חו"ל, כדור אחד לאשמה :

איזה דור שכולו הבל, הוי אומר זה דורו של שפוט השופטים.

(ב"ב טז. :)

שמאל היה אבי הנבואה שנחתדשהו לַיִשְׂרָאֵל, פִּי-הַבַּיִת. נכנסו לארץ לא היה חוון נפרץ. בידיו הופקדה מגילת בית המקדש, שנחנה במסורת, מידי הקדוש ברוך הוא למשה, ומשה מסרה ליהושע ויהושע לזקנים — ושמאל שמר עליה למסרה לידי מי שיעמוד למלכות עולמים (מדרש שמואל ירוש' מגילה א. א.).

וַיַּדַע כָּל-יִשְׂרָאֵל מִדֶּן וְעַד-בְּאֵר שָׁבַע כִּי נֶאֱמַן שְׁמוּאֵל לְנָבִיא לַד':

[זו הפעם הראשונה שנוכר הגבול הזה, המקיף את רוב ישראל בעת ההיא].

זכאי היה שמואל, הבן הנידר לדי' על ידי אמו, ליתן עוז למלכו להרם קרן משיחו. ועל כן היה כל חייו נתון להכין את העם לתחושת המלוכה, להתאחדותם והסכמתם לשים עליהם מלך, שיקבץ האומה ויעמיד האמונה. (מלשון הרמב"ם בספר המצוות)

וְהִלֵּךְ מִדֵּי שָׁנָה בְּשָׁנָה וְסָבַב בֵּית-אֵל וְהִגְלִיל וְהַמְצַפָּה

וְשָׁפַט אֶת-יִשְׂרָאֵל אֶת כָּל-הַמְּקוֹמוֹת הָאֵלֶּה:

וְחֻשְׁבְּתוֹ הָרְמָתָה כִּי-שָׁם בֵּיתוֹ -

(ו. טו-יז)

ואמר ר' יוחנן: שכל מקום שהלך, שם ביתו עמו. רש"י: שכל מקום שהיה הולך שם היה נושא כל כלי תשמישי בית עמו ואוהל חנייתו, שלא ליהנות מן אחרים.

\*

וַיִּתְקַבְּצוּ כָּל זְקֵנֵי יִשְׂרָאֵל וַיָּבֹאוּ אֶל-שְׁמוּאֵל הָרְמָתָה. (ח. ד)

ומכאן אנו מגיעים אל פרשה סתומה, אשר רבים שואלים עליה. והתשובות רבות ושונות.

מאתר שהקמת מלך מצווה, למה לא רצה הקב"ה, כששאלו מלך משמואל? לפי ששאלו בתרעומת, ולא שאלו לקיים המצווה, אלא מפני שקצו בשמואל הנביא, שנאמר כי לא אותך מאסו, כי אותי מאסו. (רמב"ם שם ל"ב)

ולמה נענשו בימי שמואל? לפי שהקדימו על ידם. דברי ר' יהודה. ר' נהוראי אומר: לא בקשו להם מלך, אלא להעבידם עבודת כוכבים. (ספרי) תניא, ר' אלעזר אומר: זקנים שבדור כהוגן שאלו, שנאמר תנה לנו מלך לשפטנו. אבל עמי הארץ שביניהם קלקלו. שנאמר: והיינו גם אנחנו ככל הגויים ושפטנו מלכנו וכו'. (סנהדרין כ:)

וַיַּרְע הַדְּבָר בְּעֵינֵי שְׂמוּאֵל -- וַיִּתְפַּלֵּל שְׂמוּאֵל אֶל ד' : (ח.ו)

בעקבות בעלי ההלכה נבין מעתה אחרת את צערו של שמואל, ועל מה התפלל שם אל ד'. [השווה עם משה בבוא אליו קורח ועדתו (במדבר טו. ד) וזכור כי שמואל מבני בניו של קרח היה]. הוא אשר הכין את העם למעמד מצווה זו, ועל זה עמל כל חייו. וכאילו צפה ליום הזה עד עתה, לעת וקנתו. אך הנה הם נקבצו ובאו וקלקלו, ושאלו שלא כהוגן, בתרעומת ככפויי טובה ולא שאלו לקיים המצווה.

כִּי לֹא אִתְּךָ מָאֲסוּ כִּי־אֲתִי מָאֲסוּ מִמֶּלֶךְ עֲלֵיהֶם. (ח.ז)

תני רבי שמעון בר יוחאי: בשלושה דברים עתידים למאוס; במלכות שמים, ובמלכות בית דוד, ובבניין בית המקדש. (מדרש שמואל, ילקוט קו.)

שמואל ידע, כי השואלים שלא כהוגן, נענים שלא כהוגן. ולפיכך תדחה מלכות עולמים מפני מלכות שעה.

לא יסור שבט מיהודה וכו' (בראשית ויחי מט. י).

— אבל עניינו שלא יסור שבט מיהודה אל אחד מאחיו, כי מלכות ישראל המושל עליהם ממנו יהיה. — — והכתוב הזה מרמז כי יעקב המליך שבט יהודה על אחיו והוריש ליהודה הממשלה על ישראל. והוא מה שאמר דוד (דהי"א כח. ד) ויבחר ד' אלוקי ישראל בי מכל בית אבי להיות למלך על ישראל לעולם, כי ביהודה בחר לנגיד וכו'. ואמר לא יסור, לרמוז כי ימלוך שבט אחר על ישראל, אבל מעת שיחל להיות ליהודה שבט מלכות, לא יסור ממנו אל שבט אחר, וזהו שנאמר (דהי"ב יג. ה) הלא לכם לדעת כי ד' אלוקי ישראל נתן ממלכה לדוד על ישראל לעולם לו לבניו ברית מלח.

ועניין שאל היה כי בעבור שדבר שאלת המלכות בעת ההיא נתעב אצל הקדוש ברוך הוא, לא רצה להמליך עליהם מן השבט אשר לו המלכות, שלא יסור ממנו לעולמים, ונתן להם מלכות שעה. וכו'.

והכתוב אומר: לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלוך עליהם ולפיכך לא נתן להם מלכות של קיימא.

אם תרצה, הרי מכאן החל להסתמן המאבק בין שאל ודוד.

תא חזי, שאל מלכא נטל מלכו. (אמאי) בגין דעד לא מטא זימניה דדוד להאי, דהא מלכו הוה וודאי לדוד ואתי שאל ונטיל ליה. כיוון דמטי זימניה דדוד למירת דיליה כדון (כיוון שהגיע זמנו של דוד לרשת את שלו כדון) איתער צדק (מלכותא דלעילא) וכניש ליה לשאול בחובוי ואיתדחי מקמיה דוד, ואתא דוד ונטל דיליה. (זהר וילך רפד א. וראה ברכות מח: ותענית ח:)

## מתנות אייזיקות וקצרי רגלי

וללכן שתי בנות (בראשית ויצא כט.) — כשתי קורות מפולשות מסוף העולם ועד סופו. זו העמידה אלופים, וזו העמידה אלופים, זו העמידה מלכים וזו העמידה מלכים וכו'.

שם הגדולה לאה — גדולה במתנותיה, כהונה לעולם ומלכות לעולם. דכתיב (יואל ד) ויהודה לעולם תשב, וכתיב (תהלים קלב) זאת מנוחתי עדי עד.

ושם הקטנה רחל — קטנה במתנותיה: יוסף לשעה ושואל לשעה ושילה לשעה. שנאמר (תהלים עח) וימאס באהל יוסף ובשבט אפרים לא בחר.

(ב"ר ע"ד—טו)

אל נא תשאל מדוע קטנות היו מתנותיה של רחל ממתנות לאה אחותה. כשם שלא עלה על דעתך לשאול מדוע קדמה לאה שהוולד ראשונה, ועל כן היתה היא הגדולה ורחל הקטנה.

הלא גם זה מכבשונו של עולם מן הדברים אשר עשה אלקים יפה בעתם ובתמורותיהם, מאז ברא שמים וארץ — ואת המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטון לממשלת הלילה.

ותדע כי כל האידיאות, גם הנאצלות והנשגבות ביותר, לא תראינה, אלא לפי תנועותיהם ומעשיהם של בני האדם אלה עם אלה, באהבתם ובשנאתם, במתנתם ובויתורם או בקנאתם ובתחרותם.

כל זה מחייב המציאות, שיהיו האנשים שונים זה מזה, ונבדלים במצביהם, בדעותיהם, באופיים כמו בקלסתר פניהם. אי שויון זה אך הוא היוצר התנועות והתנודות במאנני צדיקו של עולם והוא הנותן את כל העניין שבחיים. ראיתי את הענין אשר נתן אלקים לבני האדם לענות בו. (קהלת ג. י.).

ספר בראשית הנקרא ספר האבות יכול שיקרא גם ספר האחים. שם לימדנו התורה את חוקת הגיוונים השונים המפרידים בין אחים, החל מקין והבל בניו של אדם הראשון ועד יבל ויובל ותובל קין בניו של למך ועד שלושת בניו של נח אשר מהם נפצה כל הארץ. והמשך בשלושת בתי האבות: ישמעאל ויצחק, עשו ויעקב, וגם בזה האחרון, ביתו של יעקב הנקרא שלם נבעו הפרצות במכירת יוסף — מתוך קנאה ושנאה בעבור כחונת פסים. וביחוד תראה בברכות שברכם אביהם, איש איש לפי מהותו ולפי תכליתו. והם היו אבות העולם ואבות שבטי ישראל.

קנאת השבטים ביניהם, שרשם בקנאת האמהות ובנפתוליהן זו עם זו על אהבת יעקב אישם, אשר לצערן הרב נתחלקה ביניהן במידות לא שוות. וכל ימיהן היו מצירות להשיגה בשכר מעשים טובים ובשכר דמעות על דודאי שדה.

בעא מיניה ר' חלבו מרבי שמואל בר נחמני: מה ראה יעקב שנטל בכורה מראובן ונתנה ליוסף? — — — ראויה היתה בכורה לצאת מרחל אלא שקדמתה לאה ברחמים. ומתוך צניעות שהיתה בה ברחל החזירה הקב"ה לה.

מאי קדמתה לאה ברחמים? דכתיב ועיני לאה רכות, מאי רכות? אילימא רכות ממש, אפשר בגנות בהמה טמאה לא דבר הכתוב וכו' בגנות צדיקים דבר הכתוב? אלא א"ר אלעזר — שמתנותיה ארוכות.

רב אמר לעולם רכות ממש ולא גנאי הוא לה אלא שבח הוא לה, שהיתה שומעת על פרשת דרכים בני אדם שהיו אומרים, שני בנים יש לה לרבקה, שתי בנות יש לו ללבן, גדולה לגדול וקטנה לקטן. והיתה יושבת על פרשת דרכים ומשאלת: גדול מה מעשיו? — איש רע הוא, מלסטם בריות. קטן מה מעשיו? איש חם יושב אהלים, והיתה בוכה עד שנשרו ריסי עיניה.

בגירסא דינקותא בוודאי לא השגחנו כי הנפתולים האלה היו נפתולי אלקים על דברים העומדים ברומם של עולם ובנוי של עולם, על הבכורה, על הכהונה ועל המלכות, ועל מקומו של בית המקדש. ומעשי האמהות סימן לבניהן.

ר' מאיר אומר: כשעמדו ישראל על הים היו שבטים מנצחים זה עם זה. זה אומר אני יורד תחילה לים, וזה אומר אני יורד תחילה לים. קפץ שבטו של בנימין וירד לים תחילה שנאמר (תהלים סו) שם בנימין צעיר רודם — אל תקרי רודם אלא: רד ים. והיו שרי יהודה רוגמים אותם, שנאמר: שרי יהודה רגמתם.

אמר להם הקב"ה, בני שניכם כוונתם לדבר מצווה ולכבודי, אף אני לא אקפת שכרם. לפיכך זכה בנימין הצדיק ונעשה אושפיוזן לבורה (רש"י: שבית קדשי הקדשים בנוי בחלקו) שנאמר (דברים ברכה) ובין כתפיו שכן.

ושבט יהודה זכה למלכות (לעשות ממשלה בישראל) שנאמר: היתה יהודה לקדשו — ישראל ממשלותיו. (סוטה לו. מכילתא בשלח פ"ה)

\*

גם את מתנותיה הקטנות לא קיבלה רחל חינם, אלא בשכר:

בשכר צניעות שהיתה בה ברחל, זכתה ויצא ממנה שאלו ומאי צניעות היתה בה ברחל?

דכתיב: ויגד יעקב לרחל כי אחי אביה הוא. וכי אחי אביה הוא, והלא בן אחות אביה הוא? אלא, אמר לה: מינסבה לי (תתקדשי לי?) אמרה לו: כן. מיהו אבי רמאה הוא ולא יכולת ליה. — אמר לה: ומאי רמיותא? אמרה לו יש לי אחות גדולה ממני ולא יתנני להנשא לפני.

מה עשה יעקב מסר לה סימנים. וכשראתה רחל שמכניסין לו לאה, אמרה עכשיו תכלם אחותי, עמדה ומסרה לה אותן סימנים. (מגילה יג: ורש"י בתורה.)

שבע שנים עבד יעקב, והיה רועה ושומר צאן לבן, ברחל בתו הקטנה. וכל אותן שבע השנים היתה רחל יושבת ומצפה ברעדה ליום שמחת לבה, ושומרת סימניה, שמא יתחרט אביה על תנאו, ושמא תקדמנה אחותה ברחמים. והנה בא היום המיוחל, וכבר נאספים כל אנשי המקום למשתה. והנה הודיע לה אביה כי לא היא תכנס לחופה, אלא אחותה הגדולה ממנה.

ורחל שתקה והצניעה את צערה בלבה בויתור. ולא עוד אלא עמדה ומסרה סימניה לאחותה, שלא תפלים.

ומאז היו כל מתנותיה של רחל קטנות. לפיכך היתה צריכה להאבק בהן כל חייה הקצרים, שגם הן קופחון, כי עליה היה למות בדרך. (ראה רמב"ן ויקרא, אחרי מות יח' כה).

וַיֵּאָהֵב יַעֲקֹב גַּם אֶת רַחֵל מֵלֵאָה (כט. ל).

היא אמנם זכתה לאהבה יתירה, אבל בגללה היתה עלובה, כי כעסתה צרתה גם כעס: המעט קחתך את אישי (ל. טו).

ורחל עקרה — א"ר יצחק: רחל היתה עיקרו של בית. אבל לפי פשוטו, היתה בזמנה היא האומללה שלא ילדה, בשכבר אחותה רבת בנים.

גם על קברה במערת זוגות האבות, היתה צריכה לוותר: ותקבר בדרך אפרתה היא בית לחם, בגבול יהודה הסמוך לגבול בנימין בנה, אשר ילדתהו בצאת נפשה כי מתה. ותקרא שמו בן אוני (לה. יח).

וַיִּשְׁקֵב יַעֲקֹב לְרַחֵל וַיִּשְׂא אֶת-קְלוֹ וַיִּבְרָךְ (בראשית כט. יא)

למה בכה?

ראה שאינה נכנסת עמו לקבורה. וגם היא היתה בוכה ומבכה, שנאמר (ירמיהו לא. יד) רחל מבכה על בניה. (לקח טוב)

\*

את כל זה בוודאי ידע והבין שמואל הרואה, בבוא אליו האיש מבנימין לבקש האתונות, אשר אבדו לו לאביו. ועל כן חגנו באהבה, כי ראה בו מגינוני מלכות שעה, מצניעות אם אמו רחל:

הלא בן ימיני אנכי מקטני שבטי ישראל (ש"א ט. כא)

ועל כן נשקו נשיקה של גדלות בתחו את פך השמן על ראשו:

וַיִּשְׁקֶהוּ וַיֹּאמֶר הֲלוֹא כִּי-מִשְׁחָה ד' עַל גַּחְלָתוֹ לְנִיָּד. (י. א)

ואולי על כן נתן לו את האות הראשון, כאשר שלחו מעמו אחרי המשחו, לחסות בצל צילה של ברכת המלכות הזאת, אשר ניתנה ליעקב, בטרם ילדה רחל את בנימין.

בְּלִקְתָּהּ הַיּוֹם מַעֲמָדִי וּמִצָּאתַי שְׁנֵי אַנְשִׁים עִם־קֶכֶת קַחַל

בְּגִבּוֹל בְּנִימִין בְּצִלְצַח

וְאָמְרוּ אֵלָיךָ גִּמְצָאוּ הַתְּנִינֹת, אֲשֶׁר הִלַּכְתָּ לְבִקֶּשׁ. (י. ב.)

והלא קבורת רחל בגבול יהודה, בבית לחם?

אלא עכשיו הם בקבורת רחל וכשתפגע בהם תמצאם בגבול בנימין בצלצח.

כך שנוייה בתוספתא דסוטה (פ' י"א).

בצלצח — צל לצח, של הקדוש ברוך הוא, שהוא צח ואדום והיא ירושלים.

ר' יוסי הגלילי אומר: צח צל יום.

ר' עקיבא אומר: צח צל של זקן; ומלכים מחלצין יצאו.

(ילק"ש ק"ט)

\*

קטנות היו מתנותיה של אמו, על כן לא זכה שאול כי תצלה עליו רוח ד' מיד, בשעת המשיחה, כמו שזכה לה דוד. והיה זקוק לאותות כי תבאנה לו.

מתנות אמו של דוד היו גדולות, על כן זכה דוד מיד לברית מלכות עולם — ושואל הוצרך להשתדל להאבק עליה כדי להשיגה.

וְצִלְתָּהּ עֲלֶיךָ רוּחַ ד' וְהִתְנַבֵּיתָ עִמָּם וַיְנַחֲפֶכֶת לְאִישׁ אֲחֵר.

וְנָתַה כִּי תְבִאֵנָה הָאֲתוֹת הָאֵלֶּה לָּךְ

עֲשֵׂה לָּךְ אֲשֶׁר תִּמְצָא יָדְךָ

כִּי הָאֵלֶּקִים עִמָּךְ.

(י. יז.)

עשה לך אשר תמצא ירך —

והכן לך טכסיסי המלוכה כמו שתוכל. (רש"י)

אמר רבי אלעזר: מאי דכתיב:

לֹא יִרְעוּ מִצְדִּיק עֵינָיו וְאֵת מַלְכִים לִפְסֹא וַיֵּשִׁיבֶם לְצִחַ וַיִּנְבְּהוּ  
(איוב לו. ז.)

בשכר צניעות שהיתה בה ברחל זכתה ויצא ממנה שאול.  
ובשכר צניעות שהיתה בו בשאול זכה ויצאת ממנו אסתר.

ואמר רבי אלעזר: כשהקדוש ברוך הוא פוסק גדולה לאדם, פוסק לבניו  
ולבני בניו עד סוף כל הדורות. שנאמר: וישיבם לצח ויגבהו.  
ואם הגיס דעתו, הקב"ה משפילו, שנאמר (שם) ואם אסורים בזקים ילכדון  
בחבלי עני.

הלכה:

כשמעמידין המלך מושחין אותו בשמן המשחה, שנאמר (ש"א. י.) ויקח  
שמואל את פך השמן ויצוק על ראשו וישקהו.

ומאחר שמושחין המלך הרי זה זוכה לו ולבניו עד עולם, שהמלכות ירושה,  
שנאמר למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב  
ישראל.

— והוא שיהיה הבן ממלא מקום אבותיו בחכמה ובריאה וכו'. וכל מי שאין  
בו יראת שמים, אעפ"י שחכמתו מרובה אין ממנין אותו למנוי מן המנויין  
בישראל.

כיון שנמשח דוד זכה בכתר מלכות, והרי המלכות לו ולבניו הזכרים עד עולם,  
שנאמר. (שמואל ב'. ז. טז.) כסאך יהיה נכון עד עולם. ולא זכה  
אלא לכשרים, שנאמר אם ישמרו בניך בריתי. אע"פ שלא זכה אלא לכשרים,  
לא תכרת המלוכה מורע דוד לעולם. הקב"ה הבטיחו בכך, שנאמר (תהלים פט.)  
אם יעזבו בני תורת יובם משפטי לא ילכו ופקדתי בשבת  
פשעם ובנגעים עונם וחסדי לא אפיר מעמו.

(רמב"ם הלכות מלכים פ"א הל"ט)

שואל זכה להיות ראש למשיחים (פתיחתא לאסתר רבה):

מעניין, שהרמב"ם ז"ל הביא דווקא את פסוקו של שאול, להוכיח את ההלכה:  
כשמעמידים מלך מושחין אותו בשמן המשחה. ולהלן בהלכה י', הוא אומר: אין  
מושחין מלכי ישראל בשמן המשחה, אלא בשמן אפרסמון.  
ובשמן המשחה — אין מושחין אלא זרע דוד.

האין זאת כי היה דין מיוחד למשיחתו של שאול, ועל כן נאמר באותו פסוק:  
וישקהו ויאמר הלא כי משחך ד' על נחלתו לנגיד.

ושמואל הנביא וגם דוד חוזרים ומכריזים עליו: משיח ד', כי משיח ד'  
הוא. (ש"א יב, ג; כד. ו. כו. יא; ש"ב א, יד. טז.)



אתר דעת - מכללת הרצוג  
כדי להבין את חשיבות הדבר נזכיר קודם את ההלכה: —

הסך משמן המשחה כזית במזיד, חייב כרת, ובשוגג מביא חטאת קבועה. שנאמר (שמות תשא ל. לג) ואשר יתן ממנו על זר וגכרת מעמיו. אין מושחין ממנו לדורות, אלא כהנים גדולים ומשוח מלחמה ומלכי בית דוד. (רמב"ם הלכות כלי המקדש א. ה—ו)

[ושים לב שהרמב"ם הוסיף כאן את המלה לדורות. ובוזה הטאיר מקום לשאול לשעתו].

הלכה זו שאין מושחין בשמן המשחה אלא מלכי בית דוד, אנו למדים מן הפסוק (ש"א טז. יב) ויאמר ד' קום משחהו כי זה הוא — זה טעון משיחה ואין אחר טעון משיחה (כריתות ה: הוריות יא:). אבל את הפסוק הזה ועל ידו הלכתו, אמר ד' לשמואל במושחו את דוד, אחרי ששאל כבר היה משוח.

ועוד הלכה למדנו שם ובירושלמי שקלים (פרק ו' הל"א): כי מלך בתחילה (כלומר: ראשון), טעון משיחה, מלך בן מלך אין טעון משיחה. ואין מושחין מלך בן מלך אלא מפני המחלוקת לכן נמשה שלמה מפני מחלוקתו של אדוניהו.

ומלכי ישראל אינם צריכים משיחה כלל, אלא במקרה שיש שם מחלוקת כגון יהוא בן גמשי, שמשחהו מפני מחלוקתו של יורם בן אחאב — אוי מושחין אותו בשמן אפרסמון. אבל כשאין מחלוקת, אפילו מלך שהוא ראשון לבית, אין מושחין אותו.

לפי זה שואל ה"כסף משנה" (ברמב"ם הלכות מלכים א. ט) למה נמשח שאלו בכלל, הרי לא היתה שם מחלוקת. והוא משיב, כי למשיחתו של שאלו יש דין מיוחד — „שיש לחלק בן מלך ראשון בערך עצמו, לראשון בערך כל ישראל, כשאלו שלא קדם לו מלך על ישראל". —

חידוש זה נראה לנו בכוננת הרמב"ם בהלכה ט' העוסקת במשיחת מלך לפני מלכות בית דוד, ואילו בהלכות י"א בעניין מלכי ישראל אחרי שנמשח דוד.

ואולי גם זו כוונת רש"י שם בגמרא (כריתות ה:): על המאמר: מלכי בית דוד מושחין, ומלכי ישראל אין מושחין — הוא מוסיף: אבל שאלו נמשח.

הרד"ק אמנם אומר בפירושו כי שאלו נמשח בשמן אפרסמון ומביא את המאמר: שאלו ויהוא שנמשחו בפך לא נמשכה מלכותם, דוד ושלמה שנמשחו בקרן נמשכה מלכותם — ואולי לא דק כי שם מדובר על הכלי בלבד.

אבל מפורש מצאנו במדבר רבה (פ"ח), שאמר לו הקב"ה לדוד בשבחו של שאלו, שנמשח בשמן המשחה.

\*

זכה שאול להקדים את מלכות דוד. ולפי ההלכה היתה בידו לזכות לו ולבניו עד עולם, שהמלכות ירושה, שנאמר: למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל.

וזה גם כדעת הרמב"ן שם בהמשך דבריו:

ומה שאמר הכתוב (יג. ג.) נסכלת לא שמרת את מצות ד' אשר צוך כי עתה הכין ד' את ממלכתך על ישראל עד עולם. שאם לא חטא היה לורעו מלכות בישראל לא על כולם. וזה טעם אל ישראל, אולי היה מולך על שבטי אמו, על בנימין ואפרים, כי יהודה ואפרים, כשני עממים נחשבים בישראל או יהיה מלך תחת יד מלך יהודה.

\*

לא יגרע מצדיק עינו ואת מלכים לכסא.  
וישיבם לנצח ויגבהו.

אבל לא זכה שאול, כי גרם לו החטא, והנצח ניתן לדוד.

נאמר אליו שמואל קרע ד' את ממלכות ישראל מעליך  
ונתנה לרעה הטוב ממך:

וגם נצח ישראל לא ישקר ולא ינחם—

(ש"א טו, כה—כו. וראה שם ת"י, רש"י ורד"ק)

ובכל זאת לא אבד נצחו מד', כי לא יגרע מצדיק עינו.

ובשכר צניעות שהיתה בו בשאול, זכה ויצאת ממנו אסתר.

ומה צניעות היתה בשאול, דכתיב (י, טו) ויאמר שאול אל דודו הגד הגיד לנו כי נמצא האתונות ואת דבר המלוכה לא הגיד לו אשר אמר שמואל.

זכה ויצאה ממנו אסתר, דכתיב (אסתר ב, י) לא הגידה אסתר את עמה ואת מולדתה.

(מגילה יג; ; אגדת אסתר)

גם מלכות שעה זו של שאול בזכרה ונעשתה לדורות, כי תפקיד מיוחד היה נועד לשאול, מה שדוד לא היה יכול לעשותו, ואף הוא מסודות הנצח. כי על כן שלחה להם אסתר לחכמים: קבעו ניל לדורות (מגילה ז).

ביקש יהושע למחות את זכר עמלק, אמר לו הקדוש ברוך הוא: חייד, שאול המלך עתיד לעמוד מבנימין, ולשרש ביצתו של עמלק שנאמר (שופטים ה, יד) מגי אפרים שרשם בעמלק אחריו בנימין בעממך. (פס"ר י"ב)

כשמלך שאול אמר הקב"ה:

אין זרעו של עמלק נופל אלא בידי בניה של רחל. (שם יג. ב"ב ככג:)

\*

יזל-מים מדליו, נורעו, במים רבים

וירם מאג מלכו ותנשא מלכתו :

(במדבר, בלק, כד. ז)

יזל מים מדליו — זו מלכותו של שאול, כדלי שיש לו הפסק.

וזרעו במים רבים — זו מלכות דוד, שאין לה הפסק לעולם ועד.

ועל ידי מה פסקה מלכות שאול? על ידי אגג, שנאמר: וירום מאגג מלכו. אף על פי כן חזרת ונשאת על ידי אסתר, שנאמר ותנשא מלכותו. (ילק"ש בלק תשע"א)

וירום מאגג מלכו — מלך ראשון שלהם יכבוש את אגג מלך עמלק. ותנשא מלכותו — של יעקב יותר ויותר, שיבא אחריו דוד ושלמה. (רש"י)

ותתרברב מלכותיה דמלכא משיחא. (ת"י)

השואלים אם הגון היה שאל למלכות אם לא, המה מעידים על עצמם כי לא קראו ואם קראו לא שנו בכתוב, על כן לא ראו מלא קומתו של שאל.  
 הלא כה נאמר עליו: בחר וטוב ואין איש מבני ישראל טוב ממנו (ט. ב.).

והנביא אמר אל כל העם: הראיתם אשר בחר בו ד' כי אין כמוהו בכל העם (י. כד.).

א"ר יתנון: אין הקב"ה משרה שכינתו, אלא על גבור ועשיר וחכם ועניו.  
 (גדרים לה.)

אין השכינה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה. (שבת צב.)

שאל הגיע למעלת הנבואה מיד אחר המשחו: והיה כהפנותו שכמו ללכת מעם שמואל ויהפך-לו אלקים לב אחר ויבאו כל האותות האלה ביום ההוא: ויבאו שם הגבעתה והנה חבל נביאים לקראתו ותצלח עליו רוח ד' ויחנבא בתוכם (י. ט"ז.).

מיסודי הדת, לידע שהאל מנבא את בני האדם.  
 ואין הנבואה חלה, אלא על חכם גדול בחכמה, גבור במידותיו ולא יהא יצרו מתגבר עליו בדבר בעולם, אלא הוא מתגבר בדעתו על יצרו תמיד. והוא בעל דעה רחבה נכונה עד מאד.

אדם שהוא ממולא בכל המידות האלו, שלם בגופו-כשיכנס לפרדס וימשך באותם העניינים הגדולים הרחוקים, ותהיה לו דעה נכונה להבין ולהשיג. והוא מתקדש והולך, ופורש מדרכי כלל העם ההולכים במחשכי הזמן, והולך ומזרו עצמו ומלמד נפשו, שלא תהיה לו מחשבה כלל באחד מדברים בטלים, ולא מהבלי הזמן ותחבולותיו, אלא דעתו פנויה תמיד למעלה, קשורה תחת הכסא, להבין באותן הצורות הקדושות, הטהורות. ומסתכל בחכמתו של הקב"ה כולה, מצורה ראשונה עד טבור הארץ ויודע מה גדלו, מיד רוח הקודש שורה עליו.

ובעת שתנוח עליו הרוח, תתערב נפשו במעלת המלאכים, הנקראים אישים. ויהפך לאיש אחר, ויבין בדעתו, שאינו כמות שהיה, אלא שנתעלה על מעלת שאר בני אדם החכמים, כמו שנאמר בשאול: והתנבית עמם ונהפכת לאיש אחר. (רמב"ם, הלכות יסודי התורה פ"ז ה"א)

אבל כיוון שצנוע היה האיש ועניו, ונראה כמסרב לקחת עליו את עול המלוכה ונחבא אל הכלים, על כן תמהו עליו כל יודעו מאתמול שלשום: מה זה היה לכן קיש, הגם שאל בנביאים.

ועל כן אולי בוהו בתחילה בני בליעל ואמרו: מה יושיענו זה (י. כו).  
 אבל החיל אשר נגע אלקים בלבם הלכו עמו (שם כו).

אתר דעת - מכללת הרצוג  
והמה ראו כיצד לכד שאל את המלוכה מיד.

### וְשָׂאוּ לְכַד הַמְּלוּכָה עַל יִשְׂרָאֵל

(יד, מז)

התחזק במלוכה והיתה בידו בלא שום פקסוק, כי ראו כל ישראל, כי היה מצליח במלחמותיו.

תוחלת ממושכה מתלה לב ועץ חיים תאוה באה. (משלי ג)  
תוחלת ממושכה — זה דוד, שנמשח ומלך לאחר שתי שנים.  
ועץ חיים תאוה באה — זה שאל שנמשח ומלך מיד  
ובזכות מה? — בזכות מעשים טובים, שהיה עניו, שהיה שפל רוח, שהיה ירא חטא שהיה מבזבז נכסיו וחס על נכסיהם של ישראל.  
יהודה בר נחמן בשם רבי שמעון בן לקיש: שהיה בן תורה, דכתיב (משלי ח, טו): בי מלכים ימלוכו. (פס"ר, פסדר"כ מד)

בנימין זאב יטרף בבקר יאכל עד. (בראשית ויחי מט, כז).  
מדבר במלכו, מה הזאב הזה חוטף, כך שאל חטף את המלוכה, שנאמר:  
ושאל לכד המלוכה על ישראל.  
בבקר יאכל עד — שהיה בוקרן של ישראל.  
שהיה תחילה למלכים. (ב"ר פצ"ט אסתר פ"י, יג)

\*

ושאל אמנם ליכד ואיחד את האומה במשמעת מלכות:

וַיִּקַּח צֶמֶד בָּקָר וַיִּנְתַּחֲהוּ וַיִּשְׁלַח בְּכָל גְּבוּל יִשְׂרָאֵל בְּיַד הַמְּלָאכִים  
לֵאמֹר. אֲשֶׁר אֵינְנוּ יֵצְאוּ אַחֲרֵי שָׂאוּל וְאַחַר שְׂמוּאֵל כֹּה יַעֲשֶׂה לְבָקְרוֹ.  
וַיִּפֹּל פַּחַד ד' עַל הָעָם וַיֵּצְאוּ כְּאִישׁ אֶחָד:  
וַיִּפְקְדוּם בְּבִזָּק וַיְהִיו כְּנֵי יִשְׂרָאֵל שְׁלֹשׁ מֵאוֹת אֶלֶף  
וְאִישׁ יְהוּדָה שְׁלוֹשִׁים אֶלֶף (יא. ז"ח)

וַיִּשְׁמַע שָׂאוּל אֶת הָעָם וַיִּפְקְדוּם בְּטֹלָאִים  
מֵאֲתִים אֶלֶף רְגָלִי וַעֲשָׂרַת אֲלָפִים אֶת אִישׁ יְהוּדָה. (טו. ד)

מפקדים אלה קבועים בחוץ עשרת המפקדים בעם, מימי ראשיתו.

בעשרה מקומות נמנו ישראל, אחד בירידתן למצרים, שנאמר בשבעים גפש ירדו אבותיך וגו' (דברים י') ואחד בעלייתן שנאמר (שמות יב) ויסעו בני ישראל מרעמסס, ואחד בחומש הפקדים (במדבר), אחד במרגלים, ואחד בימי יהושע בחלוקת הארץ ושנים בימי שאל, ואחד בימי דוד. (ילק"ש ככ)

ויפקדם בבזק (יא) ויפקדם בטלאים (טו).

עד שלא מלך — בבזק, משמלך — בטלאים. (מדרש שמואל)

אמר רב נהילאי בר אידי אמר שמואל: כיוון שנתמנה אדם פרנס על הציבור מתעשר.

מעיקרא כתיב: ויפקדם בבזק (רש"י: לשון שבתי חרסים, גטל כל אחד ואחד חרס והשליך לפניו, ומנו החרסים) ולבסוף כתיב: ויפקדם בטלאים (רש"י: צוים לקחת כל אחד טלה וצאן הולך ובא למרחב, ונמנו הטלאים) ודילמא מדידהו (ואולי משלהם?) אם כן מאי רבותא דמילתא. (יומא כב:)

ולמה בטלאים? כד אינון עתירין בעובדיהון זכין באמרא (כשהם עשירים במעשיהם זוכים בטלאים). (תנחומא תשא ט.)

\*

שאל מארגן את צבא הקבע הראשון בישראל, ונבחריו אלפיו היו עמו.

בְּנֵי-שָׁנָה שָׂאוּל בְּמַלְכוֹ וּשְׁמֵי שָׁנִים מְלָךְ עַל יִשְׂרָאֵל.

וַיִּבְחַר לוֹ שָׂאוּל שְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים מִיִּשְׂרָאֵל

וַיְהִי עִם שָׂאוּל אֲלָפִים בְּמִכְמֶשׁ וּבְהַר בֵּית-אֵל

וְאֶלְפָּה הָיוּ עִם יוֹנָתָן בְּגִבְעַת-בְּנֵימִן

וַיִּתֵּר הָעָם שְׁלַח אִישׁ לֵאמֹר:

(יג. א-ב)

— והוא מלך שתי שנים על ישראל, ובשנה ראשונה מיד ויבחר לו שלושת אלפים (רש"י). ויתר העם שלח איש לאהליו — כדי שלא יכביד על ישראל. (רלב"ג).

[מכאן אולי נקח פירוש נאה לשירן של הנשים המשחקות שלא נתכוונו לצערו: ותאמרן הכה שאול בא לפיו].

וַרְאָה שָׂאוּל כָּל-אִישׁ גִּבּוֹר וְכָל-בֶּן-חַיִל וַיֹּאסְפֵהוּ אֵלָיו: (יד. נב)

\*

ושאול הנהיג את צבאו ביראת אלקים ומלך.

נזכור לו את השבועה אשר השביע את העם בעיצומה של המלחמה :

אָרוּר הָאִישׁ הָאִישׁ אֲשֶׁר-יֹאכַל לֶחֶם עַד הָעָרֶב וְנִקְמָתִי מֵאִיבֵי

וְלֹא טָעַם כָּל-הָעֵם לֶחֶם

וְכָל הָאָרֶץ בָּאוּ בַיָּעַר וַיְהִי דָבַשׁ עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה

וַיָּבֹא הָעָם אֶל-הַיָּעַר וַהֲנֵה הַלֶּךְ דָּבַשׁ

וְאִין מְשִׁיג יָדוֹ אֶל-פִּיּוֹ כִּי יֵרָא הָעָם אֶת הַשִּׁבְעָה : (יד. כד"ו)

ואף כי היה מקום לערער על השבועה הזאת (ראה דברי יהונתן)

וראה ברמב"ם הלכות מלכים פ"ח. הל"א.

ואף כי העם היה עיף, והלך הדבש על פני השדה צודד את הנפש הרעבה.

ו אין משיג ידו אל פיו!

ובלילה אחר הצום נודמן לו ללמדם הלכות שחיטה.

וַיִּגִּדּוּ לְשֹׂאֵל לֵאמֹר הֲנֵה הָעָם חֲטָאִים לַד' לֶאֱכֹל עַל-הַדָּם.

וַיֹּאמֶר בְּגִדְתֶם גְּלוֹ אֵלֵי הַיּוֹם אָבָן גְּדוּלָּה

וַיֹּאמֶר שְׂאוּל פָּצוּ בָעַם וְאִמְרַתֶם לָהֶם הַגִּישׁוּ אֵלַי אִישׁ שׁוֹרֹ

וְאִישׁ שִׁיָּהוּ וְשִׁחַטְתֶּם בָּנָה וְאֶכְלֶתֶם - (יד. לג"ד)

מהו ושחטתם בזה? רבנן אמרין: הראה להם את הסכין כמה הוא צריך

להיות שיעור אורכו, מניין ב'ז'ה'; ב' - תרין, ז - שבעה, ה - חמשה, הרי

ארביסר אצבעות, אמר להם: כסדר הזה היו שוחטין ואוכלין.

אימתי פרע לו הקב"ה ביום מלחמת פלשתים הה"ד (יג, כב) והיה ביום

מלחמת ולא נמצא חרב וחנוית ביד כל העם אשר את

שאול ואת יונתן ותמצא לשאול וליונתן בנו.

ולא נמצא, ואת אמרת ותמצא, מי המציאה לו?

ר' יודן בר רבי יצחק אמר: המלאך המציאה לו. ורבנן אמרי: הקב"ה

המציאה לו.

כתיב: (שם) ויבן שאול מזבח לד' אותו החל לבנות

מזבח לד'.

וכמה מזבחות בנו ראשונים, נח אחד. אברהם אחד יצחק אחד. יעקב אחד.

משה אחד. יהושע אחד. ואתה אומר אותו החל? אלא אותו החל להיות

ראש במלכים.

אמר ר' יודן: לפי שנתן נפשו לדבר, העלה עליו הכתוב, כאלו החל לבנות

מזבח לד'. (ויק"ר ספכ"ה, מד"ש)

וְחָרַשׁ לֹא יִמְצָא בְּכָל אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל  
כִּי אָמַר פְּלִשְׁתִּים פֶּן יַעֲשׂוּ הַעֲבָרִים חֶרֶב אוֹ חַיִּית  
בְּיַרְדֵּן כָּל יִשְׂרָאֵל הַפְּלִשְׁתִּים לְלִטּוֹשׁ אִישׁ אֶת מַחְרָשְׁתּוֹ  
וְאֶת־אֲתוֹ וְאֶת־קִרְדָּמוֹ וְאֶת־מַחְרָשְׁתּוֹ. (יג. יט-כ)

כל זה בא לספר עד כמה היו ישראל משועבדים לפלשתים, אשר נציביהם חלשו על כל ארץ ישראל בואכה הגלכוע ועד בית שאן. וכל זה היה עד שבא שאול ונמצאו לו שתי החרבות הראשונות, לו וליהונתן בנו. כי הוא החל להושיע את ישראל ככל אשר יעדו השם:

וּמִשְׁחָתוֹ לְנִגִּיד עַל עַמִּי יִשְׂרָאֵל וְהוֹשִׁיעַ אֶת עַמִּי מִיַּד פְּלִשְׁתִּים  
כִּי רָאִיתִי אֶת עַמִּי כִּי בָאָה צַעֲקָתוֹ אֵלַי. (ט. טו)  
וַתְּהִי הַמִּלְחָמָה חֲזָקָה עַל פְּלִשְׁתִּים כֹּל יְמֵי שְׁאוּל. (יד. נב)

\*

בדרך כלל אין המקרא נוהג למנות כרוכל סגולותיו ולא מגרעותיו של אדם כדי לתאר דמותו. אמנם בהשתלשלות המאורעות מסביבו, נרמזו אי פה אי שם, קוים המתמשכים על אופיו המיוחד. זרק אם נאסוף בנאמנות קו לקו, תקום לפנינו הדמות בשלימותה.

על כן טועים רבים העוברים במהירות על פרקי שאול הראשונים המעטים, ומפטירים בצער, על אשר כל כך מהר עלה וכל כך מהר ירד, וכאילו עשה מלכות "מקוטעת" ולא מוצלחת.

אדרבה משם ראייה כמה הצליח שאול בתנאי הזמן אשר מלך, בשנתיים בלבד. והנה הוא פעל ועשה רבות בתוך העם וסביבו במלחמותיו.

על כן תזכר לו הזכות, לא זו בלבד על היותו מלך ראשון, אשר כונן את כס המלוכה בישראל, אלא גם זו, אשר הגיע עד תכלית הירושה והישיבה בארץ, אל המנוחה ואל הנחלה: והיה בהניח ד' אלקיד לך מכל אויביך מסביב בארץ אשר ד' אלקיד נותן לך נחלה לרשתה וכו'.

וְשְׁאוּל לָכַד הַמְּלוּכָה עַל יִשְׂרָאֵל וַיִּלָּחֶם סָבִיב בְּכָל אֹיְבָיו  
בְּמוֹאָב וּבְכַנִּי עִמּוֹן וּבְאֶדּוֹם וּבְמִלְכֵי צוּבָה וּבְפְלִשְׁתִּים  
וּבְכָל אֲשֶׁר יִפְנֶה יִרְשָׁיעַ:

וַיַּעַשׂ חַיִּל וַיִּךְ אֶת עַמְלֵק וַיִּצַּל אֶת יִשְׂרָאֵל מִיַּד שָׁשׂוּ:

(יד. מז-מח)



חבל שחצי הפסוק הזה הובלע כבדרך אגב, בפרק בעלת האוב, ושם הוא נדרש לגנותו של שאול. אבל האמת כי שם אתה יכול למצוא את גדולתו. על מפעל אבירים זה שנתן את ליבו והצליח בתקופה מועטת שלו לעקור את זה האחד משרשי עבודה זרה, אשר בוודאי דבקו בו רבים כדבקם בפסילים ובכמות כבימים ההם שלא היה מלך בישראל. ועל זאת שבחו הקב"ה ותבע עלבוננו מדוד ומישראל ברעב שלוש שנים שנה אחר שנה.

ויאמר ד' אל שאול ואל בית הדמים (ש"ב כא, א).  
אל שאול, שלא עשיתם עמו חסד ולא נספד כהלכה.  
אמר לו הקב"ה: דוד, אינו שאול, שנמשח בשמן המשחה?  
אינו שאול שבימיו לא נעשתה עבודה זרה בישראל,  
אינו שאול שחלקו עם שמואל הנביא. (במ"ר פ"ח)

\*

בכמה מקומות מצאו חז"ל שבחו של שאול בפי הקב"ה:

שגיון לדוד אשר שר לד' על דברי כוש בן ימיני (תהלים ז).  
זהו שאמר הכתוב (קהלת י, כ) גם במדעך מלך אל תקלל. — מלך שלפניך אל תקלל. (ד"א: מלך שבדורך. אל תקלל).  
אמר לו הקדוש ברוך לדוד, למה אתה מקלל את משיחי. ותאמר (תהלים ו, יא) יבושו ויבהלו מאד כל אויבי, ושאול קראת אויב, שנא' (ש"ב יח) ביום הציל ה' אותו מכף כל אויביו ומיד שאול. באותה שעה אמר דוד לפני הקב"ה: רבש"ע אל תעלה אותו עלי זדונות אלא שגגות, הה"ד שגיון לדוד. (ויק"ר פל"ב, ב. מדרש תהלים).

וימהר שאול ויפול מלא קומתו ארצה. (ש"א כח.)

אמרו לו אבנר ועמשא (אלו הם שני האנשים שבאו עמו): מה אמר לך שמואל אמר להם: אמר לי, למחרת את נחית לקרבא ונצח (מחר אתה יורד למלחמה ותנצח). ולא עוד אלא בניך מתמתנין רברבין (בניך יהיו ממונים שרים וחשובים).

(שאול לא רצה לגלות להם את האמת פן ירך לבכם במלחמה — „עץ יוסף").

מיד יצא למלחמה ונטל שלושה בניו עמו, יהונתן, ואבינדב ומלכישוע.

באותה שעה קרא הקדוש-ברוך-הוא למלאכי השרת ואמר להם: באו וראו בריה שבראתי בעולמי. בנוהג שבעולם אדם הולך לבית המשחה אינו נוטל בניו עמו, מפני מראית העין, וזה יוצא למלחמה ויודע באמת שיהרג, ונטל בניו עמו, ושמה על מידת הדין שפוגעת בו. (ויק"ר כו, ז.)

אחר הדברים האלה, לא תכבד עליכם השאלה ששאלתם, מה ראה הקב"ה לקחת את שאול הצנוע, ממשקו של אביו ולעשותו מלך ראשון על ישראל ? למה העמיד את מידת ענוותנותו במבחן הקשה של מלכות ברוב עם, וכאשר נכשל למה מיהר להענישו ולהעבירו ?

כל הגיבורים אנשי השם, אשר נכתבו חייהם לדורות בתורה ובנביאים, רובם ככולם לא זכו לשבת בשלוה. אדרבה נראה לנו שכל גדולתם לא היתה אלא מתוך המאבקים הרבים עם נחשולי החיים ומכשוליהם, בנסיון אחר נסיון.

ויהי אחר הדברים האלה והאלקים גסה את אברהם (בבראשית וירא כב).

כתיב (תהלים ס, ו) נחת ליראיך נס להתנוסס מפני קשט סלה.

נסיון אחר נסיון, וגידוליו אחר גידוליו. בשביל לנסותו בעולם, בשביל לגדלו בעולם, כנס הזה של ספינה.

וכל כך למה ? מפני קושט — בשביל שתתקשט מידת הדין בעולם, שאם יאמר לך אדם: למי שהוא רוצה להעשיר מעשיר, למי שהוא רוצה מעני ולמי שהוא רוצה עושה מלך — אברהם, כשרצה עשהו מלך, כשרצה עשהו עשיר —

יכול אתה להשיבו ולומר לו: יכול אתה לעשות כמו שעשה אברהם אבינו ? והוא אומר: מה עשה ?

ואת אומר לו: ואברהם בן מאת שנה בהולד לו: ואחר כל הצער הזה, נאמר לו, קח נא את בנך את יחידך — ולא עיכב. הרי: נתת ליראיך נס להתנוסס. (ב"ר נה, א)

וכל זה ניתן לנו ללמוד כתורה, לראות כיצד נאבקו בנסיונותיהם וגם יכולו, או אם חטאו ונכשלו במ.

אך טוב לדעת כי כל דבר מכוון ומתוכנן לפי התכלית הכללית של החכמה העליונה, והיא המחלקת לכל אדם את נסיונו, איש כפי מידותיו וכפי כוחו.

ואמנם חילקה החכמה העליונה את עייניי הנסיון האלה, בין אישי מין האנושי, כמו שגזרה בעומק עצתה, היותר ראוי ונאות.

ונמצא לכל איש ואיש מבני האדם חלק מיוחד בנסיון ובמלחמת היצר, וזהו אפקודתו ומשאו בעולם הזה, וצריך לעמוד בו כפי מה שהוא.

וידונו מעשיו במידת דינו יתברך. כפי המשא אשר ניתן לו באמת בכל בחינותיו בתכלית הדיקדוק. (דרך ד' להרמח"ל חלק ב' פ"ג)

\*

מן ההכרח הוא שכל מיבחן יהיה מכוון בניגוד לאותה מידה שניתן בה אותו אדם, ושמסגלה לנפשו. וכפי מדרגתו ויגדלו גם דרגות המבחנים הניגודיים האלה. ואם יתגבר עליהם יאשר את אמיתות מידתו, ואת המדרגה אשר עלה בה.

והנה שמו הקב"ה לאדם, במקום שרבים בו המרחיקים אותו ממנו יתברך. (מסילת ישרים פרק א')

אברהם אבינו שספירתו חסד, שהצטיין בהכנסת אורחים רחוקים, בבקשת רחמים על אנשי סדום הרעים והחטאים לדי' מאד, הוא נצטווה באחרוני נסיונותיו לגרש מביתו את האמה ואת בנה — בנו אשר אהבו. (אשר אהבת-שניהם אני אוהב). ובאחרון אחרון לכבוש את רחמיו מיצחק יחידו. אך שם נבחנה מידתו מידת החסד. ושם הושלמה: כי עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה.

יעקב ספירתו אמת, (איש-תם מפרש רש"י שאינו חריף לרמות) ודוקא הוא היה מוכרח לעקוב את אחיו בבטן ולקנות את בכורתו ממנו ובמרמה לקחת ברכתו. ואחרי כן הוצרך לגור עם לבן ולהיות אחיו ברמאות. (עם נבר תתברר — ההלים יח. ב"ר).

כי את בנותיו של לבן היה לו לקחת לנשים ולעשותן אמהות שבטי ישראל. עם לבן גרתי ואחר עד עתה. ואחרי האבקו עם המלאך, שר של עשו, קיבל ממנו את חותמו אמת: ויאמר לא יעקב יקרא עוד שמך כי אם ישראל. תתן אמת ליעקב חסד לאברהם.

\*

קָל־דְּרָכֵי־אֵישׁ יֵךְ בְּעֵינָיו וְתִכֵּן רִחוּת ד'. (משלי טו, א—ד)

כי לכל אדם ואדם יש דרך בפני עצמו לילך בו, כי אין דעתם דומה זה לזה, ואין פרצופיהם דומים זה לזה, ואין טבע שני בני אדם שווים. וכשהיו נביאים בישראל, היו הולכים אצל הנביאים לדרוש את ד'. והיה הנביא אומר לכל אחד הדרך שילך בה לפי שורש נשמתו. (הגר"א שם)

שורש נשמתו של שאול היתה מידת הענווה, בזכותה זכה למלכות, כהמשך זכות צניעות שהיתה לה לאם שבטו רחל, אשר מסרה סימניה לאחותה —

ולפי רוב הענווה שלו בוודאי היה ראוי, שיהא מבחגו גדול, ואם גם קשה, בקבלו עליו המלכות הראשונה בישראל: (ט, כ"א)

וְלִמִּי קָל־חֲמַדַּת יִשְׂרָאֵל תִּלְוָא לָךְ וְלִכְל בֵּית אָבִיךָ.

התעמוד לו ענוותנותו בנסיון אחר נסיון, גם כאשר ידרש ממנו למסור סימניו לרעהו הטוב ממנו?

## הגיית השם יששכר

דבריו של הד"ר שלמה אדלר („המעין“, טבת תשכ"ו, עמ' 19—20) מעניינים והניעוני הוסיף ולעיין במה שתחת ידי. עיון זה העלה חזיון למציאות המנהג שהזכיר, אך ביסוסו של המנהג במסורה נמצא מפוקפק. אפרש את דברי.

כיצד יש להגות את השם יששכר — בידוע שבדבר זה נחלקו בעלי המסורה: בן-אשר גקט קריאת „שִׁשְׁכָר“ (בתור „קרי קבוע“), ובן-נפתלי גקט יִשְׁשָׁכָר, ולפי דעה אחרת, אף יִשְׁשָׁכָר (ע' עכשיו בספר החילופים בין בן-אשר לבן-נפתלי של מישאל בן עזריאל, „כיתאב אלכלאף“, מהד' אליעזר ליפשיץ, Textus, ירושלים תשכ"ב, עמ' ג). וכיוון שנפסקה הלכה כבן-אשר, כידוע (הרמב"ם, הל' ס"ת, ח' ד' ואחרים בעקבותיו), לא יוכל להיות ספק בדבר, מה צריכה להיות הגייתו של השם יששכר.

אמנם הזכיר בעל „תורה שלמה“ (על בראשית ל' י"ח) שלושה מנהגים בהגיית השם יששכר, וגם ר"ש אדלר ציין לו, אך לא הוזכרו ב„תורה שלמה“ מקורות שיצביעו על קדמות המנהגים האלה. ואף ר"ש אדלר לא העלה בדבריו אלא עדות ספרותית מפורשת אחת לקיום מנהג הסוטה — ולו פעם אחת — מדרך בן-אשר, הלא-היא בדבריו של בעל חתם סופר. גראה שלא מקרה הדבר: עד כמה שראיתי, לא נזכרה הגיית השם יששכר בשתי שינויין בספרותנו שלאחר קביעת המסורה אלא בשלהי המאה הי"ז.

בספר „נחלת יעקב“ (זולצבאך תמ"ו), שנושאו עניינים שונים של קריאת התורה, ייחד המחבר, ר' יעקב קאפיל ב"ר אהרון זסלבר, פיסקה גם ל„ענין קריאת שם יששכר בתורה“ (דף כא א—ב). לאחר שדן באריכות במועד הולדתו של יששכר ובמשך זמן העיבור שנתעברה בו אמו, העלה והסיק שנמשך זמן זה שס"ה (!) ימים. ודבר זה מצאו מרומז גם בשם יששכר, שהוא בגימטריה תת"ל; כשניטול ממנו ערך „תצא“ (כנגד „ותצא לאה לקראתו“), נשאר בו ערך של"ט: ש' — כנגד השי"ן היתרה בשם יששכר והיא רמז לשס"ה ימים הנזכרים. ל"ט — רמז לל"ט פרשיות מפרשת בראשית (!) עד פ' פינחס (כ"ו כ"ד) שזכר בה בין בני יששכר גם ישוב הוא יוב (ע' רש"י שם) שנוספה בשמו השי"ן היתרה של שם אביו. ועוד הוסיף שם בעל „נחלת יעקב“ טעם להעברת השי"ן משם האב לשם הבן, ואין דבריו עניין לכאן. חשוב הוא לדייק בלשון המחבר; בסוף דבריו כתב: „לכן נקרא ישכר מאותו פעם שכתוב בפ' פינחס... קורין מפ' פינחס והלאה ישכר משא"כ מפרשת בראשית (!) עד פרשת פינחס קורין יששכר“, אך בתחילת דבריו כתב ושנה ושילש בלשון המעמיד על החידוש שבדבריו: „לכן צריך לקרוא אותה בשני שי"ן יששכר... מפ' בראשית (!) עד פ' פנחס צריך לקרוא יששכר בשני שי"ן, ומפ' פנחס והלאה צריך לקרוא ישכר...“, ולא אמר בשום פעם שבארץ זו או זו נוהגים לקרוא כך וכד'. אמת, שהמדרש של הוספת שי"ן לשמו של יוב

נוכר ברש"י ובחזקוני, אך דרך הבאת דבריהם ב„נחלת יעקב“ מטעה. שהרי כן כתב שם (בהמשך למובאה הקודמת): „ומפ' פנחס צריך לקרוא ישכר בחד שי"ן כדמפרש רש"י ז"ל בפנחס לישוב הוא יוב. וכן בחזקוני" וכו'. המעיין בשניהם יראה מיד שלא דיברו כלל בהגייה 'חלוקה', כאילו עד פ' פנחס הגייה אחת ומשם ואילך הגייה אחרת. בידוע ששאב חזקוני דבריו מרש"י ומבעלי התוספות על התורה. ניתן להוכיח שגם דברים אלה נלקחו מקובצי התוספות שבידינו, ואלה הם: „דעת זקנים“ (ליורנו תקמ"ג), ובו שני פירושים, „בעלי תוספות“ ו„מנחת יהודה“; „הדר זקנים“ (ליורנו ת"ר), בקובץ התוספות שבו — וכל אלה מקור דבריו של חזקוני. אלא שהוא שינה בדבר אחד, ושינוי זה הוא שנתן אחיזה בידי בעל „נחלת יעקב“ לסמוך עליו כביכול: חזקוני העביר את הפירוש, הנמצא בכל הקבצים הנזכרים במקומו (בראשית ל, יח) לפ' פנחס, משום שדובר בו ב„ישוב“, והניח במקומו את פירוש הרשב"ם בדבר כתיבת שתי השינוין.

- והנה כל הפירושים של בעלי התוספות מעידים בפירוש במקום הראשון שנמצא השם יששכר ש„אין [השי"ן] האחת נקראת“ (וכך גם בעל הטורים בפירוש הארוך, דפ' ירושלים תשכ"ד: „ראוי היה לקראתו ישכר (כצ"ל), שעתה נמי אין נקראת אלא שי"ן אחת“; ובדומה לכך גם ב„מושב זקנים“, המאוחר בקובצי התוספות; י"ל ע"י הר"ס ששון, לונדון תשי"ט: „בשני שינוין... אלא דחד מינייהו נקט“).

דברי „נחלת יעקב“ המיוסדים אפוא על גימטריאות בלבד, עוררו תגובות חריפות. ראשון למשיבים היה ר' שלמה זלמן הענא, המדקדק הידוע. בספרו „שערי הפלה“ (יעסניץ תפ"ה), ס' שכג, כתב הרז"ה (דף מ"ג א—ב): „ועתה חדשים מקרוב באו המעוותים הקריאה הנכונה וקוראים מלת יששכר בשתי שינוין עד פ' פנחס. ומפ' פנחס קוראים רק שי"ן אחת כמ"ש בעל נחלת יעקב“ ומביא דבריו וכותב: „ופטומי מילי גינהו“ וממשיך להעלות הוכחות נגד הסברה ההיא. שני לו ר' שלמה דובנא, בעל ה„באור“ על ס' בראשית. בידוע ששני חלקים בחיבורו, ה„באור“ עצמו ו„תקון סופרים“ ובו דברי מסורה והערותיו עליהם. ב„באור“ כותב „שאין השי"ן נקראת בשום מקום כמ"ש בתקון סופרים שלי“, ושם הוא טוען בלהט ש„לא עלה שום ספק בלב כל הקדמונים והאחרונים לקרותה [השי"ן השנייה] בשום מקום“, שהרי דרך הגיית השם תלויה במחלוקת. בין בן-אשר לבן-נפתלי, וכבר קבלו כל ישראל לקבוע הלכה כב"א, ולכן גם בעל מנחת שי ... לא הביא בזה שום דעה אחרת. אכן עתה מקרוב צמחו דעות חדשות בין ההמוניים בענין קריאת המלה הזאת, י"א כי רק בפעם הראשון שבא בתורה קוריו ב' השינוין, וי"א כי עד פ' פנחס קורין שניהם ומשם ואילך קורין אחת. והראשון אשר מצא הדעה השניה הוא איש אחד מקרוב בא שחבר ספר קטן קראו נחלת יעקב, וכבר בטל דבריו המדקדק הגדול רז"ה [ע' לעיל] ... וכן עשה גם המדקדק התורני מר' אלי' מווילנא [אינו הגר"א] בספרו מכתב מאליהו...“.

שלישי למתנגדים — רוו"ה, שהזכיר ר"ש אדלר את מהדורות חומשיו. (אגב דרכנו נעיר, כדי להוציא טעות נפוצה, שנשתרבה גם ל„אנציקלופדיה העברית“, ששמו העברי של רוו"ה לא היה זאב אלא בנימין בלבד). אמנם נמצאה

בהן בבראשית ל' י"ח השי"ן השגתה של יִשְׁשַׁכָּר נקראה, אך בחומש, „מאור עינים” נדפס בשוליים בפירוט: „יששכר כל אורי' תרין שינין כתיב חד קרי קמץ ודגש וחד לא קרי'". תדע שדבריו מכוונים כנגד שני ה„מנהגים” שהזכירם גם רש"ד, שהרי כתב דברים מפורשים בחומש „תורת האלדים” שהתחיל לפרסם (אופיבאך, תקניז) ולא הדפיס ממנו אלא עד בראשית מג, טו. שם, ל' י"ח (ב, שום שכל") הוא מדגיש ש„כבר הורו החכמים המובהקים כי השי"ן השני נכתב ואינו נקרא כלל וכלל כמבואר במנחת שי, לכן אל תשעה אל דברי הלומות של בעל נחלת יעקב והסומכים עליו האומרים [ובזאת לא דייק, ע' לעיל] כי רק בפעם הראשון קורין ב' השיני'ן, ויש שאמרו עד פ' פנחס, וכולם ישא הרוח. וכבר בטל דבריהם המדקדק רז"ה ... גם החכם ר"א מווילנה ... והאמת כי המחבר נחלת יעקב לא ידע מענין הקריאה הנכונה כל מאומה, וכהנה שיבושים רבים בספרו להמעיין בו”.

דברי הח"ס ועדותו של הד"ר אדלר מעידים, שלמרות כל אלה לא נעקר לגמרי המנהג המוטעה, בחינת שבששתא כיון דעל-צל. עד כמה השתדלו לעקור את המנהג, ניתן ללמוד גם מן ההערה, המוזרה לכאורה, של ר"ז בר (,יצחק בן אריה יוסף דוב“), ב„תקון הסופר והקורא” שלו (מהד' ד, רדלהיים 1900), הכותב בבר' ל' י"ח: „כל יששכר שבתורה ישכר קרי'”, וברור שההדגשה במלה „כל”, כלו' גם במקום הזה. ואף אין להביא כנגד זה את מנהגם של כמה חומשים, להדפיס את השי"ן השנייה של יששכר בבר' ל' י"ח בנקודה מעליה, כפי מה שהזכיר הד"ר אדלר; דברי רוו"ה ב„מאור עינים”, שהובאו למעלה, דיים להראות שדבר זה אינו מוכיח על שינוי בהגיית הסם.

אתרית דבר

הנני מודה לד"ר שאול אש שהראה המקור למנהג הנזכר, לבטא יששכר בפעם הראשונה שזכר בתורה יששכר בשני שי"נין, מנהג שלפי דבריו כמה מדקדקים קוראים אותו „מנהג טעות”.

גם אחרי דבריו נשאר עוד שתי תמיהות:

א) הנקוד יִשְׁשַׁכָּר: הלא אם באמת כן מבטאים בשני שי"נין, או צריכין לנקד יִשְׁשַׁכָּר, ואם זה קרי וכתוב כמו בכל המקומות האחרים צריך להיות יִשְׁשַׁכָּר, לפי הכלל שאותיות הנכתבים ולא נקראים אינם מנוקדים כלל, ולמה במקום הזה הניקוד אחר מבכל מקומות אחרים, אע"פ שאין ההגייה אחרת?

ב) ההבדלים אצל היידנהיים: היידנהיים עצמו כותב בחומש „מאור עינים” שלא כבטאים את השי"ן השני, אך שם וגם ב„עין הסופר” נמצא יִשְׁשַׁכָּר, ז.א. בסתירה לדברי עצמו. מצאתי עוד דוגמא כזו שהוא סותר את דברי עצמו: על השם ביתאל הוא כותב ב„עין הקורא” כמפורש שלפי דעתו צריך להיות מלה אחת, וב„עין הסופר” נדפס בשתי מלים, איתמה. זה טוב שנוי בין הוצאותיו השונות ולא מצאתי מי שהעיר על זה.

מר ט' גולדשמיט, ציריך, העיר לי שבהוצאה הרביעית „מודע לבינה” כתוב ג"כ יִשְׁשַׁכָּר ובראש ס' בראשית של החומש הזה נמצאת הערה שממנה יוצאת שהחומשים „עין סופר” ו„מאור עינים” נדפסו ראשון, וא"כ דעתו האחרונה של היידנהיים היא: יִשְׁשַׁכָּר (בלי נקודה שמאלית) ו-בֵּיתָאֵל (במלה אחת).

## על הגדרת מיני הצמחים בהלכה

בשולי מאמרו של פרופ' יהודה פליקס „הלולב הקנרי” בחוברת חשרי תשכ”ז

לעניני הלכה אחרים — בנגוד לדבריני הקודמים. אבל למעשה לא קיימת שום הלכה, המתיישרת יפה עם החלוקה שבי ברייתא. [את דברי החוספות מוכרחים לבאר, שמדובר כאן רק על שבת וחשיי בות: הכוסמין חשובים כל כך, שהם מצ” טרפים לחלה אף עם חטים, כל שכן עם שעורים. אבל צמח שהוא מין חטים ממש, אינו יכול להיות גם מין שעורים, ולא חל כאן הבטוי „כל שכן”. לפי זה לא מדובר כאן כלל על חלוקה למיני צמחים]. לפי ההקשר בתלמוד וברמב”ם [בעיקר ברמב”ם ההקשר בולט] מתכוונת הברייתא תא לומר, שאותן מצוות מיוחדות, חלה ברכת המזון, חמץ ומצה, שמוטלות על חטים ושעורים, מוטלות גם על כוסמין. שכולת שועל ושיפון. נזכור, שהתורה ש” בכתב לא הסבירה ברורות, על אלו מיני צמחים מוטלות מצוות אלו; התורה ש” בעל פה קשרה אותן דרך אסמכתא עם שני המינים שבפסוק של שבת הארץ, והיא מוסיפה, שלענין זה גם שלושת ה” מינים הדומים ייחשבו כשני המינים ה” כתובים. אין זה מלמד על שום דבר אחר. איש לא הציע, להקריב מנחה מן הכוסמין או מן הזונים. וכן בשאר מצוות עשה, כשהתורה מצוה במפורש לטול צמח מסו” ים, לא נוכל לטול במקומו צמח דומה על דעת עצמנו.

עד כמה צריך לדקדק, לקיים מצוה באותו מין שעליו באה המסורה, אפשר ללמוד מהלכות פרה אדומה: יש שבעה מיני ארו וארבעה מיני אובב, ורק מין אחד ארו ומין אחד אובב כשרים למצוה

אחרי ברור הצד המדעי מעורר פרופ' פליקס את השאלה, אם גדרות „מיני הצמחים” בהלכה זהים עם גדרות אותו מושג במדע המודרני, ומסתמך בברור זה על הלכות כלאים. לפי דעתי יש להוסיף: לא כל הצמחים, שאינם כלאים זה בזה, נהיבים מין אחד לכל דבר הלכה. הנה החטים והזונים אינם כלאים זה בזה, וכן השעורים עם שבולת שועל, הכוסמין עם השיפון [רמב”ם, כלאים, ב’ ג’], ובכל זאת חמשה מיני דגן הם: חטים, שעורים, שבולת שועל, כוסמין ושיפון [רמב”ם, הלכות ברכות ג’ א’; הלכות חמץ ומצה ה’ א’; הלכות בכורים וחלה ו’ ב’]. הזונים אינם מוזכרים כאן; ואין לטעון, שהזונים כלולים בשם חטים, שאם כן לא היה צריך להזכיר שעורים ושבולת שועל כשני מינים, כוסמין ושיפון כשני מינים. על כרחנו הזונים אינם דגן; ה” כות ברכות המזון, חמץ ומצה, חלה אינן חלות עליהם, למרות שהן חלות על חטים, ולמרות שהחטים וזונים אינם כלאים זה בזה. נמצאנו למדים: יש צמחים, ש” אינם כלאים זה בזה, למרות שהם שני מינים שונים. על כן, אם מסיק פרופ' פליקס, שלפי הלכות כלאים התמר הק” נארי אינו התמר האמור בתורה, יש ללמוד בקל וחומר ששני מינים הם לענין מצוה עשה.

אמנם יש ברייתא „הכוסמין מין חטים, שבולת שועל ושיפון מין שעורים” [פס” חים לה ע”א; רמב”ם, הלכ’ ברכות ג’ א’]. לכאורה משמע, שגם צמחים שהם כלאים זה בזה יכולים להחשב מין אחד

שרגילה לגדול ליד הנחל, בנגוד לצפצפה הרגילה לגדול בהרים. ואין חשיבות ל- מקום גדולו הפרטי של אותו עץ: הערבה כשרה, גם אם היא גדלה במדבר; והצפ- צפה פסולה, גם אם היא גדלה על יד נחל. על כן היה הכרח לפרט סימנים, שלפיהם אפשר להבחין בין שני המינים הדומים. קנה אדוב, עלה משוך, שפת העלה חלקה [או כמגל] — ערבה; קנה לבן, עלה עגול — צפצפה. סימנים אלו באים רק לשם הבחנה בין ערבה לצפצפה. אבל שיח או עץ, שאינם דומים כלל לשני אלה בצורתם הכללית ובפרחיהם ופירותיהם, אין עליהם שום ספק שאינם ערבה כלל, ואין צורך בסימנים לפסלם. למשל האיכליפטוס אינו ערבה.

למותר להדגיש, שדברי אינם אלא כ- דברי תלמיד הדן לפני רבותיו, ואין לי סמכות לפסוק הלכה. בכל זאת לא ראיתי את עצמי פטור מלהביע דעתי על דברים שאני מבין בהם דבר-מה.

[רמב"ם, הלכ' פרה אדומה, ג' ב, וכן י"א ה'].

אמנם בערבה כשרים שני מינים (גם חילפא גילא), אך זה מסתמך על דרשה מיוחדת [מס' סוכה, לד.].

בהודמנות זו יש לציין טעות, שגם למדנים נכשלים בה לפעמים, כאילו כל עץ, שקנה שלו אדום ועלים משוכים בעלי שפה חלקה, כשר למצוה בתור ערבה. אילו היה כך — לשם מה הזכיר התלמוד את הצפצפה? ועוד: יש עצים ושיחים רבים, שלהם קנה אדום ועלים משוכים בעלי שפה חלקה, ביניהם בעלי פרחים צבעוניים יפים, והרי כל ילד יודע שאין לערבה פרחים צבעוניים. אלא שעור ה- דברים כך הוא: הערבה והצפצפה דומות זו לזו מאד, ובמקומות אחדים מוחלפים שמותיהן [גם המדע המודרני רואה אותן כקרובים], עד שיכולנו לחשוב שגם ה- צפצפה כלולה בשם ערבה. לכן הדגישה התורה: „ערבי נח ל“, כלומר ערבה

לתמהוננו ראינו שהועתקו מאמרים שלמים מ"המעין" בקבצים אחרים, בלי ציון המקור ובלי לבקש רשות מבעלי המאמרים והמערכת. גם מהגליון האחרון הועתק מאמר בלי ידיעת המחבר והמערכת ובלי ציון המקור. כמו כן קבלנו תלונות שחברות "המעין" שהוזמנו ע"י ספריות תורניות, נעלמות מאולמי הקריאה. אנו מצטערים על מעשים כאלה ואנו מבקשים בכל לשון של בקשה להמנע ממעשי גול ועולה.

מערכת המעין



הרב יהודה קופרמן

## ספר רביד הזהב

ספר רביד הזהב על התורה: לחבר ולצרף תורה שבכתב ותורה שבעל פה. להרב הגאון רבי דוד בער טרייוויש, ראב"ד בוילנא. חלק א, ספר בראשית.

ויסוף אברהם: ביאורים, בידורים וחידושים על הספר ועל הנושא הנ"ל. להרב רבי אברהם לבקוביץ זצ"ל. בהוצאת בית המדרש „אגודת רעים“, בני ברק תשכ"ז.

## פרק א

הופעתו החדשה של הספר רביד הזהב מעוררת למחשבה על דרך פרשנות התנ"ך במאתיים השנים האחרונות. התקופה היא הולידה את החידושים שלה בתחום הפרשנות, ויש לעמוד על חידושים אלה, להבינם על רקע גידולם, וללמוד מהם על לימוד תורה והוראתה היום.

האסכולה האחת הידועה היטב ללומדי תורה, היא האסכולה המגמתית בפרשנות התורה. הרב יעקב צבי מקלנבורג, אשר כתב בתחילת מחצית השנייה למאה התשע עשרה למנינם את פירושו „הכתב והקבלה“, הינו נציג מכובד של גישה זו בפרשנות התורה, אשר הורתה בהתקפת ה„השכלה“ על שלמות תורה שבכתב-שבעל-פה, ולידתה בעמדת הריפורמה וההולכים בעקבותיה, אשר שללו את המקור האלוקי של תורה שבעל-פה, הכניסו „התפתחות“ (לפעמים „התפתחות“ שיש בה נסיגה לדידה) מתפיסת הנביאים בדברי התורה לעמדת חז"ל בנדון, וטענו כי הרבה מדרשות חז"ל על הכתובים אין להן על מה שיסמוכו. נגד שיטה הרסנית זו יצא בעל הכתב והקבלה<sup>1</sup> ללחום את מלחמת ה' על שלמות התורה שבכתב-שבעל-פה. בזה נולדה הפרשנות המגמתית של המאות האחרונות<sup>2</sup>. וכך כותב הרב מקלנבורג

1 הפעם עם פירושו של הרב לבקוביץ זצ"ל, ליום השנה לפטירתו הפתאומית, והוא במיטב כוחותיו ושנותיו, ובאמצע עבודות גדולות ורבות — ראה בזה להלן.

2 ובעקבותיו הגאון מאיר ליבוש מלבי"ם, הרב פרופ' דוד צבי הופמן, ואף במידה מסויימת רש"ר הירש.

3 מובן שפרשנות מגמתית אינה פרי הדורות האחרונים דוקא. היא מורגשת היטב בין היתר, בפירושו של רבינו אברהם אבן עזרא בהתקפותיו החוזרות ונשנות נגד כת הקראים וכדו'. (חבל ש„רודפי הפשט“ של ימינו אנו נוהגים לתאר את רבינו אברהם אבן עזרא כפרשן אשר לו „חשבון“ (1) עם חז"ל — „המעתיקים“. תפיסה מוטעית זו נובעת מטעות יסודית בהבנת גישת אבן עזרא ל„פשט“, ואכמ"ל. עיין בקיצור בהערה

בשער ספרו<sup>4</sup> : „באור על חמשה חומשי תורה, המפרש את המקראות על דרך הפשט לאחדם עם התורה שבעל פה“. מגמה זו באה לידי ביטוי קולע בפירושו לפסוקים רבים, כשהמחבר מתאמץ להוכיח כי אמנם דברי חז"ל הם פשט. וכך קורא הלומד מתוך ספרו : „על כל פנים מבואר לשון המקרא עד שהכתב והקבלה תואמים יחדיו“<sup>5</sup>, „ובזה דעת הקבלה מיושבת על פשטיה דקרא“<sup>6</sup>, „נראה לי עוד דלאו מדיוקא לבד<sup>7</sup> נפקא לרבותינו חיובא דמונות, אבל לישנא דקרא עצמו פירושוהו למונות“<sup>8</sup>, וכאלו דוגמאות רבות. מגמה זו של המחבר להשיב מלחמה שערה אל אנשי ההשכלה והריפורמה הולוכה אותו אל מלאכת האפולוגטיקה להצדיק את מעשי אבות האומה<sup>9</sup>, את האומה בכלל<sup>10</sup> ואת דברי חז"ל בקביעת היחס בין היהודים לגויים<sup>11</sup> ועוד. מן האפולוגטיקה הגיע אל הפולמיקה, כך שאנו קוראים בתוך דבריו : „ואין המקובל (= דברי חז"ל) סותר את לשון המקרא כאשר יחשבו חלושי הראות וקלי הדעת“<sup>12</sup>, „ובזה נסתתמו פיות המתחכמים לפרוק עול תורה“<sup>13</sup>, „בל יבואו החכמים בעיניהם לפרוץ סייג וגדר בזה ולפרש מדעתם החלושה כוונה אחרת במצוות התורה“<sup>14</sup>, „חד מן הטועים תרגם „בפניו“ שיגיע הרוק אל שטחות פניו, מדכתיב בכי"ת ולא בלמ"ד, והוכה בסנוורים מלראות...“<sup>15</sup>, „ואין ספק בזה לכל המתהלכים בדרך האמת“<sup>16</sup>, וכהנה רבות. שיטה מגמתית זו אף הובילה את בעל „הכתב והקבלה“ אל האספקטים ה„הומניסטיים“ של פירוש רבינו עובדיה

מס' 67. בביטוי „פרשנות מגמתית“, כוונתנו לאותה תופעה שהפרשן נעזר לכתוב את פירושו על מנת להתייחס אל או להגיב על גירוי או אתגר חיצוני. בזה יש להבחין בין „פרשנות מגמתית“ ובין „פרשנות בעלת מגמה“, כי לא יתכן שיכתוב פרשן ללא מגמה! למשל, אם נאמר שמגמתו של רש"י — פרשנדתא היתה, לפי דבריו, „ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא“ וכי' (בראשית ג.ח. ד.ה. וישמעו את קול ה.א. מתהלך בגן) לא נכנהו עבור זה פרשן מגמתי.

4 נדפס פעמים אחדות בהייו של הגאון המחבר, ונדפס ברביעית עם הוספת רבות מתוך כתב ידו של המחבר חמש עשרה שנה אחרי פטירתו.

5 במדבר יט, כא ד.ה. ומזה מי הנדה (כשחז"ל ביארו שלא המזה טמא כי אם הנושא כשיעור הויה).

6 שמות יב, ט ד.ה. ובשל מבושל במים.

7 כלומר דרשה „טכנית“ ללא בסיס בדקדוק לשון הקודש.

8 שמות כא, ב ד.ה. ויצאה אשתו עמו — בענין חיוב האדון לפרנס את אשת עבד עברי.

9 בראשית כז, יב ד.ה. אולי ימושני אבי.

10 דברים פרק יג, ו ד.ה. המוציאך וגו' והפודך. 11 במדבר לא, כ ד.ה. תתחטאו.

12 שמות יג, טו ד.ה. ולטוטפות בין עיניך — בביאור דברי חז"ל שאין מניחים את התפילין בין העינים דוקא.

13 דברים טו, ג ד.ה. יהיה לך את אחיך — בענין התפיסה המוטעית בתקנת הלל על הפרובול.

14 דברים ד, א ד.ה. אנכי מלמד אתכם.

15 דברים כה, ט ד.ה. וירקה בפניו. 16 דברים ז, ד ד.ה. כי יסיר.

ספורנו<sup>17</sup>, כך שאנו קוראים בתוך דבריו: „למען יברכך — שלא תבגוד בנכרי ולא תחלל את השם (רע"ס), והוא הפירוש היותר נכון לפי דקדוק המלה תשיך שהוא יוצא...”<sup>18</sup>, „נותן לך במצוותיו מוסר נאה אל השלמות המכוון מאתו” (רע"ס)<sup>19</sup>, ועוד ועוד. גישתו המגמתית אף הביאה אותו לעמדה קיצונית ביותר נגד כל צורה שהיא של האגשה<sup>20</sup>, וגם להתנגד לכל תופעה לשונית חריגה כגון „סרס המקרא ודרשהו”<sup>21</sup>, מקרא חסר או יתר<sup>22</sup> וכד’.

לעומת העמדה ההגנתית או ההפגנתית הזאת של הפרשן המגמתי, הרי העשיר בעל „הכתב והקבלה” את הספרות הפרשנית בחידושי המעמיקים בתחום דקדוק לשון הקודש<sup>23</sup>. חידושי אלה בנויים על תפישתו המיוחדת בענין הסגולות המיוחדות של לשון הכתוב<sup>24</sup>, אשר עליו הוא כותב: „וזה מעלת התורה שבכתב שכוללת בלשונה המקודש את כל המקובל בידנו בתורה שבעל-פה”<sup>25</sup>, „ולפי שהלשון המקודש לבד יש לה סגולה מיוחדת, וזה להסתיר תחת לשונה תעלומות חכמה, ולהטמין במליצותיה תכונות נשגבות הנפלאות מעיני ההמון, ואינן נראות רק לבעלי עינים הראות באמת”<sup>26</sup>.

בעקבות הרב מקלנבורג הלך הגאון מלבי"ם, ובעקבותיהם גדולים וחכמים (בעיקר במערב אירופה) אשר העשירו כולם את הספרות הפרשנית התורנית

17 יש להצטער על כך שרבינו עובדיה ספורנו (רע"ס) זכה בדורנו לתואר (!), „ההומ-ניסט”. כינוי זה מפנה יותר מידי תשומת לב לאספקט זה בפירושו, ומסיח את הדעת מעיקר פירושו — התלות הבלתי-מתעררת בדברי חז"ל בהלכה ובמחשבה. רק הבקי בדברי חז"ל ירגיש היטב בכך, ויבין את דבריו לאשורם. כאמור, יש להצטער על כך שאלה אשר דברי חז"ל אינם נהירים להם כשבילי דעירם, נתפשו לשייך אותו להומניזם, ועל ידי כך להבליט את הטפל, ולדלג על העיקר ולטשטש אותו. עיין, למשל, בפירושו לשמות ב, י"א—י"ז, וכן יתרו ית, ט ד.ה. ויתד יתרו.

18 דברים כג, כא ד.ה. לנכרי תשיך — כך שרבינו מפרש כי הכוונה היא לשלם לגוי את הריבית המגיעה לו, ולא לקחת ממנו רבית.

19 דברים ח, ה ד.ה. מיסרד. 20 במדבר כה, יא ד.ה. בקנאו את קנאתי

21 ויקרא כה, כ ד.ה. מה נאכל וגו’.

22 ויקרא טז, כג ד.ה. ובא אהרן אל אהל מועד, במדבר כ, י ד.ה. המן הסלע הוה ועוד ועוד.

23 ויקרא ד, יג ד.ה. כל עדת (בענין השורש הדו-אות), דברים כד, ב ד.ה. אחרי אשר הוטמאה (בענין השורש המורכב), במדבר טו, יח ד.ה. ואכלתם אותו (ההבדל בין כינוי צמוד לבין מושא ישיר), ועוד חידושים רבים שאין כאן המקום למנותם כי רבים הם.

24 כפי שיבואר להלן בענין אחר, אין כוונתנו לומר שזהו חידושו של הרב מקלנבורג, (להלן נטען שאין לחפש „חידושים” כאלה בין גדולי האחרונים אשר רק משלימים את מלאכת קדשם של גדולי הראשונים אשר הניחו מקום לאחרונים לבאר היטב את אשר כתבו הם בלשון קצרה).

25 ויקרא יג, ו ד.ה. כהה הנגע. 26 דברים כז, יד ד.ה. קול רם.

בחידושיהם הנפלאים, כשאתח דתם — לקרב את „הכתב“ אל „הקבלה“, את „התורה“ אל „המצוה“, והיו לאחד. המגמתיות אשר ביסוד יזמת כתיבת הפירושים אינה מורידה במאומה מן הערך התורני הרב של דבריהם, ולא לחינם כבשו להם „הכתב והקבלה“, מלבייטם, הרב הופמן ואחרים את מקומם המכובד בין לומדי תורה ומלמדיה. זאת ועוד! כל עוד דור לומדי התורה יהיה אחוז רגשי פחד על שאין תורה שבכתב ותורה שבעל־פה תואמים יחדיו, חייב יהיה המורה לתורה להיעזר אף בחלק המגמתי שבפירושים הנ"ל — בין אם יאמר שדברי תורה שבעל־פה הם פשטיה דקרא (הכתב והקבלה) או עומק פשוטו של מקרא (המלבייט) <sup>27</sup>.

בעוד „הכתב והקבלה“ וסיעתו טרחו לבאר לקוראיהם כי הדרשה של חז"ל אינה רחוקה מן הכתוב, ואינה נטע זר שהוצמד אליו בתקופה מאוחרת, הרי בא בעל „תורה תמימה“, הרב ברוך הלוי אפשטיין זצ"ל, לדבר לא אל הכופרים כי אם אל המאמינים. מגמתו היתה לומר דוקא לבני התורה כי את אשר לומדים במסגרת תורה שבעל־פה יש לו מקורות איתנים בתוך תורה שבכתב <sup>28</sup>.

וכך כותב בהקדמתו לפירושו: „... שההכרח מכריח אותנו לתכלית קיום התורה שבעל־פה, לאחד את התורה שבכתב עם התורה שבעל־פה בסדר נמרץ ובדרך קצרה ובסגנון קל וברור... והיו לו שתי התורות בכף אחת, ותיחשב לו התורה שבעל־פה כדבר הבא בחיוב תולדי מתורה שבכתב, וכענף הגדול ביחד עם האילן, ולא תהיה נכרת לו תורת ישראל כשתי תורות, ואף גם היינו בטוחים בעזרת ה' בקיום התורה שבעל־פה, אחרי היותה דבוקה וצמודה אל התורה שבכתב המצויה ביד כל אחד“.

גם האסכולה האחת של „הכתב והקבלה“ וגם השנייה של „התורה תמימה“ חברו יחד לקרב את הכתוב אל דברי חז"ל או להיפך. אבל כל זאת כשלפנינו ולנגד

27 לנו נראה לומר שעדיף לדבר על כך שדברי חז"ל בנויים על הכתוב בלי להיכנס לשאלת „פשט“ או „עומק הפשט“. ניסוח זה נראה לנו כמדויק ונכון יותר מבחינה מדעית — תורנית, והוא אומר שאם חז"ל דרשו לימוד מסויים מפסוק מסויים, שדבריהם בנויים על הכתוב ההוא, והם שאמרו ידעו מה הם אמרו כי דעתם רתבה מדעתנו (רד"ק יהושע ד, יא). כי משם ייפרד והיה לכמה ראשים, כי לפעמים יתברר לנו כי דבריהם בנויים על טהרת כללי הדקדוק והתחביר (=פשט או עומק הפשט), ולפעמים יתברר כי דברי בנויים על הכללים שבהם נדרשת התורה שלפעמים אין בינם ובין „פשט“ ולא כלום. וכל זה אינו מטלה ואינו מוריד לא מערכם של דבריהם ולא מתקף דבריהם המחייבים אותנו בהלכה ובמחשבה. בדרג זה יוכל ללמד רק מורה אשר אינו אחוז רגשי נחיתות בענין „התאמתם“ או „אי-התאמתם“ של חז"ל לפשט, כאשר אינו נמנה בין אלה הסוגדים לפני אליל הפשט. על הבעיה של הסגידה בפני הפשט יש ליחד את הדיבור במקום אחר ובמסגרת נפרדת, אין כאן המקום להאריך בזה, ונקוה לעשות זאת במאמר נפרד בעזרת הנותן ליעף כוח. ועיין עוד בזה בהמשך דברינו בביאור האסכולה של בית מדרשו של הגר"א.

28 כמעט וניתן לומר שהכתב והקבלה דבר נגד אלה הכופרים בתורה שבעל פה, ואילו התורה תמימה נגד בני התורה „הכופרים“ בתורה שבכתב ! !

עינינו שני הנחונים — דברי הכתוב, ודברי חז"ל בביאור כתוב זה בתורה שבעל-פה<sup>29</sup>, והפרשן עוסק במלאכת הקישור בין שני נחונים אלה. ותבוא עתה האסכולה השלישית, הלא היא זו אשר הגיעה אלינו מבית מדרשו של הגר"א מוילנא<sup>30</sup>, ותכריע בתחום המיוחד שלה.

## פ ר ק ב

אם האסכולה המגמתית בפרשנות המקרא עסקה בעיקר בקשר בין מה שחז"ל דרשו מתוך הפסוק, והפסוק עצמו אותו ציינו חז"ל כמקור לדבריהם, הרי עוסק בית מדרשו של הגר"א בעיקר בצד השני של המטבע — הקשר שבין דברי חז"ל הנאמרים בלי מקור בתורה ובין הכתוב של חמישה חומשי תורה. כאן לימוד תורה ללא לחץ מבחוץ, אין צורך להתקיף ואף לא להתגונן, כאן לומדים תורה מתוך תפיסה תורנית אכסיומטית של שלמות התורה. „ליכא מידי דלא רמיזי באורייתא“<sup>31</sup>, פירושו שהטכסט של תורה הוא המסגרת הנורמטיבית אשר בתוכה נוהרת תורה שבעל-פה. כל פיתוח של נושא מסוים בהלכה (מתנאים לאמוראים, לגאונים, לראשונים ולפוסקים) יובן היטב רק אם נדע כי המסגרת נקבעה מראש על ידי הטכסט של תורה שבכתב. כל מידי ומידי רמוז בהחלט בתוך אורייתא זו של כתב, והטכסט הזה של התורה הוא הקובע את מהות המצוות<sup>32</sup>. חז"ל, ובעקבותיהם

29 במלבי"ם אף מובא הטכסט של תורה שבעל פה (מכילתא ספרא וסיפרי) ליד פירושו, כך שמגמתו לקשור אותו אל הפסוק ברור ונראה גם לעין, ואילו בעל תורה תמימה עסק במשך חמש עשרה שנים ללקוט את כל מאמרי חז"ל בש"סים ובמדרשי התנאים הבנויים לפי דברי חז"ל עצמם על הפסוק המסוים.

30 מובן שאין כוונתנו לומר כי שיטה זו נתחדשה בבית מדרשו של הגר"א, כבר אמרנו כי ה"חידוש" שבדברי האחרונים הוא בפיתוח וביאור שהם נתנו ליסודות אותם מצאו בדברי חז"ל או בדברי גדולי הראשונים. גם רש"י רמב"ן ראב"ע ואחרים עסקו, בין היתר, בקשר שבין תורה שבכתב ודברי חז"ל בתורה שבעל פה, אולם זאת עשו במסגרת פירושם ולא מתוך גישה מגמתית.

31 בניגוד לתפיסות המקובלות (א) שאפשר להכניס את הכל — גם קודש וגם חול — אל תוך התורה, אם רק מחונן האדם באקרובטיקה הדרושה אשר בדרך כלל מעוררת אסוציאציה "חסידית" של דרוש והברקה, או (ב) כל מה שנדרש מהאדם להחליט עליו בחיים הוא יכול למצוא עצה והדרכה בתורה שבכתב או בעל-פה.

32 כוונתנו ב"מהות" היא למהות ההלכתית של המצוה בניגוד לטעמים המ"שבתיים של המצוה, אשר על פיהם אין דנים על המצוה במסגרת הלכתית ואין „מפתחים" את המצוה הלאה. וכך כותב בעל גור אריה בנדון, שמות משפטים כא, ב.ד.ה. ומה אני מקיים: ... כי בשביל טעם הכתוב אין לדחות שום פירוש הכתוב. דודאי, כאשר אנו יודעים באיזה דבר הכתוב מדבר, אז אנו מפרשים טעם המקרא. אבל בשביל טעם המקרא אין לדחות שום משמעות של מקרא, כי אין מידת התורה שבה נדרשת כן, ללמוד דבר בשביל הטעם. כי הרבה מצוות בתורה שאין יודעים טעם המקרא,

הגאונים הראשונים וכו', הם הם אשר ידעו היטב לחדור לעומק המצוה עד אשר הגיעו אל מהותה (או שקיבלו זאת איש מפי איש ממש רבינו), ולאור הכנתם האמיתית הזאת, או על פי „קבלתם הנאמנה“, דנו במצוה, למדו ממנה עקרונות חדשים<sup>33</sup>, והביאו אותה כהלכה מחייבת המתלווית לנו עד היום<sup>33\*</sup>.

שיטה זו, הידועה לנו היטב מבית מדרשו של הגר"א, אינה טרודה בעריכת משוואות כגון: מדרשי חז"ל = פשוטו של מקרא, וכדומה. היא יודעת היטב כי כל מה שאמרו חז"ל מחייב אותנו או בתוקף דאורייתא (כשדבריהם מפרשים או דורשים את הכתוב, או כשקיבלו את אשר קיבלו הלכה למשה מסיני) או בתוקף דרבנן. אסכולה זו של לימוד תורה ללא מגמתיות, אלא מתוך רצון עז להבין את דברי ה' יתברך, היא אשר יכולה לשגר „מכתב למערכת“ אל „העורך“ (=הקב"ה) ולשאל אותו בערך כדלקמן: „כשבאת, אתה הקב"ה, ליתן תורה לבני ישראל על ידי אדון הנביאים משה רבינו, אתה הוא שהחלטת ליתן תורה זו — חלק בכתב וחלק בעל-פה<sup>34</sup>. אם כן אתה הוא שהחלטת איזה חלק ייכתב ואיזה חלק יישאר

ויהיה זה כאחד מהם! עכ"ל. ולהלן באותו פסוק מבאר שוב המהר"ל את העמדה העקרונית הזאת שאין דנים את המצוה על פי טעמה המחשבתית: ... דמכוח טעם המקרא אין לנו ללמוד שום דין. דהרי יש לומר דבמוכר עצמו מדבר „כי תקנה“, ובשביל שלא נדע למה צריך להגישו אל האלהים, לא נוציא בשביל זה הכתוב מפשטיה ...

כל זה בענין טעמים מחשבתיים של המצוה. אולם, לכל מצוה ישנו טעם הלכתי (הוא הטעם עליו כתב רש"י ריש משפטים — „ואיני מטריח עצמי להבינם טעמי הדבר ופירושו“), הוא המהות ההלכתית של המצוה, אשר על פיה דנים במצוה, קובעים את יסודותיה ותוחמים את גבולותיה. כך למשל, מבאר המלבי"ם (דברים טו, יד ד"ה הענק תעניק) את מחלוקת הספרי והגמרא (בבא מציעא לא וקידושין יז) אם הענקה עוברת ליורשיו של העבד העברי או לא, באמרו: ויש לומר דהמקשה בגמרא (הסבורה כי „אמאי לוי“?) סובר דהענקה הוא מטעם שכר שכיר, והספרי ס"ל שהוא מטעם צדקה, עכ"ל המלבי"ם. כלומר, לפנינו מחלוקת חז"ל אם מהות מצות הענקה היא מטעם שכירות („ולא ירע לבבך בתתך לו כי משנה שכר שכיר עבדך שש שנים“), ובדאי בנו של השכיר יורש אותו, או מטעם צדקה (היא הסוגיא הקודמת תיכף לסוגית הענקה בדברים טו), ואין יורשים את המגיע מטעם צדקה כל עוד לא הגיע לפני מותו של המוריש.

33 הוא אשר הנצי"ב קורא — בעקבות לשון הכתוב — בשם „משנה“. וכך כותב הנצי"ב בפירושו לדברים כו, י: תכלית הדיוק לא לפלפולא, אלא כדי לעשות מזה משנה, שהיא הלכה ברורה. עיין להלן הערה 38.

33א נושא זה טעון טיפול מיוחד, ויובא בעז"ה במאמר נוסף.

34 והרי היתה הוה אמינא היסטורית כי תינתן לנו רק תורה שבעל-פה, כי משה רבינו קיבל רק תורה שבעל פה על הר סיני, ולא תורה שבכתב ולא מינה ולא מקצתה — עיין הקדמת הרמב"ן לספר בראשית, „וברדתו מן ההר כתב“... ועל זה נדון עוד בעז"ה במאמרנו הנ"ל.

בעל-פה!<sup>35</sup> ולכן אנו שואלים אותך, רבוגו של עולם, מדוע החלטת על חלוקה זו בין כתב ובין בעל-פה, ומהו הקריטריון אשר לפיו חילקת בין שני חלקי התורה?<sup>36</sup> בית מדרשו של הגר"א עונה על השאלה הראשונה בטענו כי היה זה, מחמת הכתוב" (לפי לשונו של הרמב"ם) שהוא כולל בתוכו את כל מה שהקב"ה רוצה שילמד במסגרת תורה שבעל-פה כמשך כל הדורות. הכתוב הוא הקובע את יסודות המצוה ומסגרתה, ודברי תורה שבעל-פה נוחלים ונוהרים על פי היסודות הללו, ובתוך המסגרת הנקבעת מראש. במקום שאין תסביכים ורגשי נחיתות של הקוראים, במקום שאין צורך ללמד סניגוריה ולהתנצל על אופיה או תקפה של תורה שבעל-פה, במקום שהאמונה הטהורה והצרופה מדריכתנו ומלמדתנו כי כל דברי חז"ל (הן בחלק ההלכתי של התורה והן בחלק ההליכותי שלה<sup>37</sup>) מחייבים אותנו (או מדאורייתא או מדרבנן); במקום שכוה, שהאדם לומד תורה כדי להבינה ולקיימה, הוא יכול לומר דברים שאין חברו המגמתי רשאי לומר לקוראיו, ורשאי הוא להתעלם מאספקטים אחרים של הלימוד, שהם דוקא הגורם לכתיבת פירושו של השני. במקום המשוואה: תורה שבכתב = תורה שבעל-פה (וכל משוואה היא „דריסטריית“, ובדרך עקיפה היא מגבילה למעשה את תורה שבכתב אל גבולות תורה שבעל-פה), אומר בית מדרשו של הגר"א כי תורה שבכתב היא האב, ותורה שבעל-פה היא התולדה, תולדה אשר תחילתה במשה רבינו מפי הגבורה וסופה מי ישרנו. לא דברי המכילתא בלבד בנויים על הכתוב בשמות, אלא כל אותם אלפי המאמרים של חז"ל בש"ס בבלי וירושלמי הכתובים בעילום מקור, על יסוד תורה שבכתב הם בנויים, ולפי הנהיות אותו כתוב הם נופחו בניסוחם ההלכתי בעל-פה. זאת ועוד! אחרי סיום התלמוד, כשבאו הגאונים והראשונים והפוסקים לקבוע הלכה על יסוד ההלכה בתורה שבעל-פה, עיינו מחדש גם בתורה שבכתב, לשאוב גם משם את ההגדרה של מהות המצוה — יסודותיה ומסגרתה — ולפי הבנתם את מהות המצוה, בין היתר, מתוך תורה שבכתב, ידעו לבנות נדבך נוסף בשרשרת הנצחית של תורה שבעל-פה.

בדורות האחרונים ראינו כנציגי האסכולה הזאת את הנצי"ב מולוז'ין בפירושו „העמק דבר“ על התורה<sup>38</sup>, ואת הרב מאיר שמחה מדוינסק, בעל „אור שמח“ על

35 עיין ההערה הקודמת. כי מאז מתן תורה ועד סוף ימיו של משה היה כעין תהליך של „קונסולידציה“, כשנכתבות מגילות מגילות, והשאר נשאר בידי משה רבינו כתורה שבעל-פה, „ומסרה ליהושע“ וכו'.

36 במסגרת מאמר זה לא נוכל לדון על השאלה השניה (הקריטריון של חלוקת „חומר התורה“ בין כתב ובין בעל-פה) ואנו משאירים את הדיון בה לעת שנפרסם בע"ה את מאמרנו הנ"ל („מאמר על שלמות התורה“) כעת חיה בעזרת הנותן ליעף כות.

37 נראה לנו כי ביטוי זה („החלק ההליכותי“) אומר יותר לתלמידינו היום מאשר הביטוי „החלק הסיפורי“, אשר לו אסוציאציות עם ספרות חילונית.

38 ואף ידו היתה נטויה בתפיסה זו בתורה בחיבוריו האחרים: „העמק שאלה“ על השאלות דרב אחאי גאון, ו„עמק הנצי"ב“ על הספרי. וכך כותב הנצי"ב בפירושו לדברים לג, מו, ד.ה. לשמור לעשות את כל דברי התורה הזאת: אילו היתה הכוונה לעשייה כמצוות התורה, אינו מובן הטעם, „כי לא דבר ריק הוא מכם“, היאך יעלה על

הרמב"ם ובעל „משך חכמה“ על התורה. כך מגלה ה„משך חכמה“ מקור בתורה שכתב לדברי חז"ל האמורים ללא מקור, שדין נפל הוא עד שלושים יום<sup>39</sup>, לעמדתם הידועה כי גר שנתגייר כתינוק שנוולד דמי<sup>40</sup>, לאבחנתם ההלכתית היסודית שיש בור למיתה ובור לנזיקים<sup>41</sup>, לדין הירושלמי שמקום הכיור וכנו במשכן מעכבים<sup>42</sup> ועוד ועוד. וכן מצינו אצל הנצי"ב המביא לנו מקור בתורה שכתב לדברי חז"ל על הקדמת מועד הקרבת עולת התמיד בחג לפני זמנה הקבוע במשך כל השנה<sup>43</sup>, לדבריהם ששתי וערב של פשתים מקבל טומאה לפני שתי וערב של צמר<sup>44</sup>, ולדין בפרק טבול יום בענין טומאת הבגדים של המתעסקים בשריפת

הדעת שציווי ה' הוא ריק? ! ותו קשה דרשת הירושלמי פאה פרק א', אמר ר' מגא, כי לא דבר ריק הוא מכס, ואם ריק הוא מכס ריק, שאין אתם יגיעים בם. ומה זה שייך למעשה המצוות? ! אלא פירוש "לשמור" זהו משנה — לזכור מה שכבר למדכם משה; „לעשות את כל דברי“ — להעמיד על נכון דיוק המקרא, וזהו גקרא עשיית הדברים...  
39 ויקרא יב, ו ד.ה. לבן או לבת (ולא נאמר זכר או נקבה כמו בפרקים הקודמים).

40 דברים ואתחנן ד.ה. שובו לכם לאהליכם: החתם סופר בחידושיו למסכת עבודה זרה כתב כי נתקשה כל ימיו מהיכן הוציאו רז"ל הא דגר שהתגייר כקטן שנוולד דמי. ולדעתי פשוט, דיצא להם דמסתמא היה להם ליוצאי מצרים נשים הרבה שהיו מאותן שאין בני גח מוזהרים עליהם, ועמרם יוכית שגדול הדור היה ונשא דדתו, וכן אמרו ביומא פרק יום הכפורים בהנך דאסירי לא פריצי להו. ועיני ברש"י (בהעלותך ד.ה. בוכה למשפחותיו) שבו על הנוספות („על עסקי עריות“). ואם לא היו רגילים (בעריות הללו המותרות לבני גח ואסורות לבני ישראל — י. ק.) לא היו בוכים! ואיך אמר רחמנא אחר מתן תורה „שובו לכם לאהליכם“ — ואין אהלו אלא אשתו, אלא אלו שנשאו קרובותיהם צריכים לפרוש מהם! על כרחך (מזה שהתיר להם לשוב לנשותיהם — י. ק.) דגר שנתגייר כקטן שנוולד דמי.

41 שמות כא, לג ד.ה. וכי יפתח איש בור וכו' והמת יהיה לו: הזרות מבואר, דלא כתיב קודם „ומת“, רק „ונפל שמה שור או חמור“ ואחר כך כתב „והמת יהיה לו“, כאילו הוי כתיב „ומת“ מקודם! ובוא וראה בכל הפרשה כתוב „ומת“, ואח"כ מדבר „וגם את המת יחצון וכו'“ שהמת הידוע יחצון. אבל כאן לא נזכר קודם מיתה, ואח"כ כתיב „והמת“, כאילו היה מדבר קודם מוות, וזה פלא! ומה דרשו דיש כאן בור שחייב בניזקין ולא במיתה, היינו ט' טפחים. ודבר זה נמסר לחכמים לדעת מה זה בור לנזיקין לבד, ואיזה בור ראוי למיתה, וקיים להו לרבנן יו"ד עבדי מיתה, ט' נזיקין עבדי מיתה לא עבדי...  
42 שמות כי תשא ד.ה. ועשית כיור וכו' ונתת אותו וכו' ונתת שמה מים. (כי לא נאמר „ונתת בו מים“).

43 במדבר כת, כג ד.ה. מלבד עולת הבקר אשר לעולת התמיד: אריכות לשון הוא, והוא ללמדנו דברגלים מקדימים עולת התמיד לכל יום חול, וכדתנן ביומא פרק א דברגלים לא היה קריאת הגבר מגעת עד שהיה עורה מלאה מישראל, ומשמעות „הבוקר“ בהשכמה ומה הרגל למדנו כל הרגלים.

44 ויקרא יג, מח ד.ה. לפשתים ולצמר. בכל הפרשה הקדים הכתוב צמר לפשתים, זולת בזה המקום, ולא דבר ריק הוא! ונראה דמזה למדו חז"ל דשתי וערב של פשתים מקבל



החטאות הפנימיות<sup>45</sup>, ועוד כהנה רבות.

אמנם, ניתן למצוא אצל נציגי בית מדרשו של הגר"א פירושים רבים בדרך „הכתב והקבלה” והמלבי"ם. בעל „משך חכמה” אף הפסיק את פירושו הוא לפרשת כי תצא, וכתב: „מכאן עד סוף הפרשה על דרך ספר „התורה והמצוה” (=המלבי"ם)”. הרי מכאן ראייה שאין עליה פירכא לאבחנה הברורה בין האסכולה האחת ובין השניה. לא שיש ביניהן מחלוקת או ניגוד<sup>46</sup>, אלא „משמעות דורשים תורה שבכתב = תורה שבעל-פה, ואילו השני, הפנוי והפטור מן הלחץ החיצוני הוה, מתמסר להבנת ולהבהרת השלמות הטוטלית של „תורה” (המתחלקת לשתיים — בכתב ובעל-פה), כך שלפעמים יצביע באופן טבעי כיצד קבע הקב"ה, גותן התורה, כי הלכה מסוימת אשר מסר בעל-פה למשה רבינו קשורה בטכסט של הכתוב קשר דקדוקי טהור<sup>47</sup>, ועתים יעסקו בענין מיוחד העומד ברומו של עולם מחשבתם, והוא לראות את הרציפות ההיסטורית של ההלכה כהולמת ומותאמת לתוכנית האלקית כפי שהיא כתובה בתוך תורה שבכתב. כי כתיבת התורה היא

טומאה קודם שו"ע של צמר, וכדתנן בנגעים פרק י' (צריך להיות פרק יא משנה ח) השתי וערב מטמאים בנגעים מיד, רבי יהודה אומר השתי משישלך והערב מיד (משיטו) והאונן (= אגודות) של פשתן משיחלבנו.

45 ויקרא טז, כז ד.ה. יוציא אל מחוץ למחנה. „יוציאו” מבעי, כמו דכתיב „ושרפו” (ושרפו באש את עורתם ואת בשרם ואת פרשם” — סוף הפסוק!) ובאו ללמד דיציאת אחד נקרא יציאה, וכתנו פרק טבול יום (זבחים פרק י"ב משנה ו'), „היו סובלין אותם (הפרים הנשרפים לבית הדשן מחוץ לירושלים) במוטות. יצאו הראשונים, והאחרונים לא יצאו, הראשונים מטמאים בגדים, והשניים אינם מטמאים בגדים (עכ"ל המשנה). ומשום הכי כתיב „יוציא”, דביציאת האחד מיקרי יציאה. וכזה למדנו עיקר דין טומאה במוציא, שאינו מפורש במקרא אלא השרין, אלא משום דיוק „יוציא” למדנו.

46 כי אף בדברי הכתב והקבלה ניתן למצוא חידושים על הדרך שהבאנו למעלה בשם המשך חכמה והנצי"ב בגילוי מקורות בתורה שבכתב לדבריהם של חז"ל הנאמרים ללא מקור בכתוב. עין בזה הכתב והקבלה ויקרא יח, יז ד.ה. שארה הנה (החל במלים „ואף דלרבותיגו” עד סוף הדיבור), דברים טז, ג ד.ה. לחם עוני (שם מביא מקור אחר מזה שחז"ל ציינו!) וכעין זה מצינו גם בדברי הנצי"ב ויקרא כג י ד.ה. את עומר וכהנה רבות. גם בפירושו של הרב הירש אנו מוצאים מקורות חדשים בתורה לדינים, ראה למשל בפירושו לבמדבר ט, יג וראה שם יט. כא מקור לפסק הרמב"ם (הל' בית הבחירה ו, יד) אשר עליו כתב הראב"ד: סברת עצמו היא זו ולא ידעתי מאין לו.

47 כמו הדוגמה הקלאסית של הרמב"ם בפירוש המשניות לחולין פרק שילוח הקן משנה ג' ד.ה. שלחה וחורה שלחה וחורה אפילו ד' ויה' פעמים חייב שנאמר „שלח שלח”: „שלח” מקור, והמקור נופל על המעט וההרבה, לפיכך חייב מצד שהוא מקור לשלוח אותה ואפילו אלף פעמים, (עכ"ל). אגב, גם מכאן ראייה פשוטה לכך ששיטה זו של לימוד אינה „חידוש” בית מדרשו של הרב מקלנבורג ואחרים. יסודה בדברי הראשונים (אשר התבססו הם, למעשה, על דברי חז"ל עצמם אשר לא תמיד ביארו את דבריהם ביאור לשוני — דקדוקי), ופיתוחה, עקב מגמתיתם, אצל גדולי האחרונים שעסקו בה,

נצחית<sup>48</sup>, וניתנה לנו, „כימי השמים על הארץ“, ולכן היה זה „מחכמת הכתוב“, שהוא כולל בתוכו את כל יסודות ההלכה ומסגרתה בשלמות מופלאה. הכתוב הזה, הוא ה„קונטרול“, כשחז"ל, גאונים, ראשונים, ופוסקים באו לגלות מענה ותשובה לשאלות שהתעוררו ביישוב ההלכה לבעיות זמנם. מיוחדת, איפוא, האס- כולה הזאת בכך שהיא לא רק מציינת מקורות בתורה שבכתב לדברי חז"ל הנאמרים ללא מקור, אלא אף מצביעה על „הדרכת“ תורה שבכתב את דברי התורה שבעל-פה בדורות מאוחרים יותר<sup>49</sup>.

בטוי ברור ומפורש לעמדה זו נותן הנצי"ב בהקדמתו לספר ויקרא: „...ועוד יש הרבה מקראות שלא נתפרש דיוק הלשון בספרא, מחמת שלא היתה בהם קבלות. ולא העלו בזה המקרא, ואנחנו בעניותנו ובעזר ה' ההונן יתברך עמדנו על דיוק כמה מקראות — לא להעלות איזה חידוש מעצמנו חס ושלום, אלא שעל פי הדיוק אנו עומדים על הרבה קבלות והלכות שבאו בגמרא...“. הוה אומר, ניתן לגלות מקור בתורה שבכתב לכל אותם הענינים דאורייתא הנאמרים בפי חז"ל ללא כל מקור

48 אור החיים ויקרא אמור כד, י ד.ה. ואיש מישראל: טעם שלא הוזכר שמו (של המקלל במפורש בתורה שבכתב), אולי שלא רצה להזכירו משום שעל ידו היה הדבר שנקב בן הישראלית את השם, ומגלגלים (חובה ע"י חייב), ואין הקב"ה חפץ לגנות אדם, ומה גם בתורה, שנשאר הרישם לעולם ועד. ועיין עוד דברי הנצי"ב (העמק דבר) לבראשית מו, ז, ד.ה. בנותיו ובנות בניו. פרש"י, ייכבד ושרה. והפלא לומר שבני יעקב לא הולידו כולם רק זכרים לא נקבות! אלא נראה דגם המה הולידו הרבה נקבות, אלא שלא היו בכלל „שבעים נפש“. ולא עוד, אלא דיעקב עצמו היו לו עוד בנות מנשיו כמשמעות הכתוב לעיל „ויקומו כל בניו וכל בנותיו“, אלא שלא נזכרו בשמן, משום שלא היה בהן ענין נוגע לאומה הישראלית כמו שארע ע"י דינה. ואל תתמה, כי גם באברהם אבינו איכא תנא בבבא בתרא דף קמא שהיתה לו בת, ולא נזכרה איפוא, (אותה בת בפירוש) בתורה, משום שלא יצא ממנה זכרין לישראל לדורות... (גם בנושא זה על הקשר בין הכתוב ובין הנצח יש להרחיב את הדיבור, ואכמ"ל).

49 אמנם אצל הכתב והקבלה כבר מצינו שציין את התאמת פסק דינו של הרמב"ם לפשוטו של מקרא (עיין למשל, דברים יו, יח ד.ה. מלפני הכהנים הלוויים), וכעין זה גם עשה הנצי"ב (עיין בין היתר, ויקרא טז, י, ד.ה. יעמוד חי, במדבר ו, טז ד.ה. ועל מצות), אבל אצל הפרשנות המגמתית הופך ענין זה להמשך טבעי של המגמתיות: — כלומר לא רק דברי חז"ל הם פשוטו של מקרא, אלא אף הפסק הלכה בין שתי שיטות הולם אף הוא את עקרונות הפשט. (לולא דמיסתפינא הייתי רואה בזה משום טעם לפגם, באשר מתעוררת ההרגשה כאילו הקריטריון לקביעת ההלכה בין שתי דעות חלוקות בחז"ל היה התאמת הפירוש לעקרונות הפשט. מבחינה לימודית קריטריון זה אינו בהכרח המחייב, ואילו מבחינה חינוכית (בהוראה בבית ספר) הרי שהגענו שוב לאפולוגטיקה ולסגידה לפני הפשט. כאמור למעלה, בעלי הפרשנות המגמתית השכילו לדבר כלשון בני דורם (בחינת „ענה...“), וכבר אמרנו כי עצם המגמתיות בדבריהם אינה מעלה ואינה מורידה מערכם התורני. נכון הוא, איפוא, לומר בהרבה מקרים כי הדעה בין דעות חז"ל הנפסקת להלכה תואמת יותר את פשוטו של מקרא — אבל אין זאת אומרת כי בגלל זה נקבעה ונפסקה כך ההלכה.

בתורה שבכתב לדבריהם. ואם ישאל השואל: — מה לי ול„משחק“ הזה, וכי מה זה מעלה ומוריד אם „גיליתי“ את מקור ההלכה בתורה שבכתב או לא? ! הלא מפי תורה שבעל-פה אנו חיים ועל פיה בלבד אנו פוסקים הלכה? ! על זה משיב הנצי”ב עצמו בהמשך דבריו באמרו: „ובזה נתבאר יותר אור הלכה זו“. כלומר, ידיעת מקומה של הלכה בתורה שבכתב מסייעת לנו להבין את ההלכה, וממילא לבנות אותה, ולבנות עליה הלכות חדשות. ותיכף בהמשך דבריו באותו מקום, מצביע הנצי”ב על כך שלא שיטתו היא זו, כי כבר מצינו בבית מדרשם של ראשוני הגאונים, דהיינו תיכף אחרי סיום התלמוד: — „וכבר הראינו בחיבורנו העמק שאלה בסימן ס”ז ובסימן ק”ג שרבינו בעל השאלות הראה לדעת הלכות שבגמרא בדיוק המקרא“.

### פרק ג

ואם עד כה שתינו מימיהם של גדולי האחרונים בשני הדורות האחרונים, הרי זכינו עתה לראות במו עינינו את פירושו של אביר הרועים, חבר בית מדרשו של הגר”א ממש בעתו ובזמנו, הלא הוא בעל „רביד הזהב“<sup>50</sup>. הרב דוד בער טרייוויש זצ”ל היה האב”ד דק”ק וילנא בימי הגר”א, ואף מבאי בית מדרשו של הגר”א היה, כפי שמציין במקומות מספר בפירושו. לימוד בתוך פירושו על ספר בראשית המוגש עתה בצורה מרהיבת עין לקורא הצמא לדבר ה’, יגלה לנו עד מהרה כי לפנינו אחד מאבי אבות האסכולה. דבריו הסתומים של ה„משך חכמה“ נראים כ„תורה מפורשת“ לעומת הקצרנות של רבינו בעל „רביד הזהב“! לעתים נדירות ביותר טורח לבאר את דבריו באר היטב, ובדרך כלל מסתפק בציון מקורות בתוספת הציון „עיין“. אבל לא רק בסגנון הדברים שונה הרב מתלמידיו, אלא בעיקר בעצם תוכן פירושו מרגישים אנו כי לפנינו אחד מאבות האסכולה. כי אין לו עסק עם פירושים בתורה לכשלעצמם<sup>51</sup>, ולא נמצא אצלו אף אחת מאותן סוגיות המחשבה המפורסמות של ר’ מאיר שמחה<sup>52</sup>. נאמן לשיטת גאון ליטא אשר בסוף ימיו חזר על חמשה חומשי תורה ומצא בהם את כל אשר ידע מתוך ספרות תורה שבעל-פה, ניגש רבינו בעל „רביד הזהב“ לחמשת חומשי התורה לראות ולהראות כיצד הפוסקים בלבושם של כתב כוללים בתוכם סוגיות סוגיות של הלכות התורה<sup>53</sup>,

50 אמנם הספר הודפס כמה פעמים, אבל זה שנים רבות שאי-אפשר היה להשיגו — ועיין בזה להלן.

51 והיהו יפים ומבריקים כמו שהיו — עיין למשל את שלל הפירושים הנפלאים של המשך חכמה.

52 ונודה על האמת ונציין כי מאז לימוד תורה עבר לידים של אלה אשר שבילי דש”ס ופוסקים אינם נהירים להם, ונפסק כמעט כליל הקשר בין „תלמיד חכם“ ובין „תנ”כיסט“, ידוע ה„משך חכמה“ בעיקר בגלל פרקי מחשבתו המקוריים והמרעננים, ולא בגלל חידושו בתחום הקשר בין תורה שבכתב ובין ההלכה לפי שיטת בית מדרשו של הגר”א.

53 הכרך הראשון אליו נזכרו עתה הודות לעבודתו המינומנטלית של הרב לבקוביץ זצ”ל, והעוסקים במלאכת הקודש להוציא לאור את כתביו, עוסק בספר בראשית בלבד —

וכיצד על ידי העיון המחודש בפסוקים, נזכה להבין את השתלשלות ההלכה בספרות תורה שבעל-פה עד לפסק הלכה. לכן יודע רבינו להראות לנו כיצד בעזרת הכתוב בבראשית כח, כ (,אם יהי אלקים עמדי") ידע הרמב"ן (סימן קפ"ג) להכריע כי המקדיש בלשון אסמכתא, קנה הקדש: ,,וכן נראה מזכתיב ,,וידר יעקב נדר לאמר אם יהי אלקים עמדי...", ובהתאמה גמורה מצייין המהדיר, הרב לבקוביץ זצ"ל את תשובת הגאונים (הרכבי צד ר"פ): מי שהקדיש דברים שלו העומדים להימכר ונמכרו, חייב הוא לשלם להקדש במה שהתחייב עצמו, כי הנדרים כולם בלשון אסמכתא הם, ובכל זאת הם חובה. הלא תראה מאמר הכתוב ,,וידר ישראל נדר לה' ויאמר אם נתן תתן" (במדבר כא, ב), ויאמר יעקב אבינו עליו השלום: ,,אם יהיה אלקים עמדי" ואמר לו הבורא יתרוםם (בראשית לא, יג): ,,אשר נדרת לי נדר". ומוסיף בעל ,,רביד הזהב" להצביע כיצד מפרשת תולדות כה, לג, ויאמר יעקב הישבעה לי כיום, וישבע לו, וימכר את בכורתו ליעקב", אנו למדים כי יחול הנדר אפילו על דבר שלא בא לעולם (הבכורה), בתנאי שיחזקו על ידי שבועה. הוא מצייין את הט"ז ביורה דעה סימן רט"ו סעיף קטן ד' הכותב: ,,לכשאקחנו אתנו להקדש, הוה עליו שם נדר וצריך לקיים נדרו". משם עובר להגדרה נוספת של הדין בחושן משפט סימן ר"ט סעיף ד' ברמ"א, וכך כותב: ואם נשבע לקיים המקח, אע"פ שלא בא לעולם, צריך לקיים שבועתו, מיהו אינו נקנה בקנין. וכאן מוסיף הרב לבקוביץ זצ"ל ב, ויוסף אברהם", את דברי הגר"א בסעיף קטן ט"ו, וזה לשונו: דיעקב השביע את יוסף, ויוסף את בני ישראל, ושכבתי עם אבותי וכו". ויעקב אמר ,,וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך" (על דבר שלא בא לעולם, תתן" — י. ק.).

וצמאה נפשנו לזכות לראות את הכרכים הבאים. יש לקיים ברור נפרד ומקיף על הקשר בין עבודתו זו של רבינו (וכן של כל המפרשים שלמדו תלי תלים של הלכות מספר בראשית לא פחות מאשר מפרשת משפטים) ובין דברי חז"ל הנאמנים כי ,,אין למדים מקודם מתן תורה" (ירושלמי מועד קטן פרק ג' הלכה ה' ובשאר מקומות). גם בעל הערך הזה באינציקלופדיה התלמודית (כרך א' עמוד רצ"ו) התעלם כליל מכל הספרות הפרשנית בנושא זה, וריכז את הדיון שלו לפי המקורות בחז"ל ומפרשיהם. יצוין כי כונתנו כאן אינה לביאורי המפרשים את המאורעות ואת הענינים מספר בראשית על פי מושגים של הלכה — או של בן ישראל או של בן נח — (וכמעט כל המפרשים עשו זאת; אחד פחות, והשני — שהניחו לו הראשונים מקור להתגדר בו — יותר. ואטו כי רוכלא אנה ואיזל למנות את המקורות? ! ייתי ספר ויחזי!). ביאורים אלה בנויים על אכסיומה ברורה ומוצדקת, כי גדולי האומה — אבות העולם — פעלו בחוך מסגרת הלכתית (= מחייבת) קבועה, וממילא יש להבין את כל מעשיהם ופעולותיהם (סיכון אשת אברהם בדיני עריות, הריגת אנשי שכם על ידי שניים משבטי י"ה ועוד ועוד) לפי המסגרת הנורמטיבית הזאת. אבל לא בזה קאעסקינן, כי אם באותם המפרשים (החל בחז"ל וכלה בגדולי האחרונים) אשר למדו ודרשו הלכה מתוך הכתובים של ספר בראשית או שפירשו (כלומר פירוש הלכתי מחייב) הלכה הידועה לנו מחומש אחר, על פי הנכתב בספר בראשית. עבודה זו אינה עולה, לכאורה, בקנה אחד עם דבר חז"ל הנ"ל ש, אין למדים", ועל זה יש לתת את הדעת — במסגרת תפיסה שלמה וטוטלית את התורה כחטיבה אחת. ונעיין בזה בעזרת ה' יתברך במאמרנו הנ"ל.

ואינו חייב רק (=אלא) מחמת השבועה, וזהו שאמר (הרמ"א) ומיהו אינו נקנה בקנין (כלומר: הקנין אינו חל כקנין, אבל הוא חייב במסגרת הלכות שבועה — י.ק.)<sup>54</sup>. ובוזה לא סגי! כי אחרי שבעל, רביד הוהב" מראה מתוך הספרות שבמקום שקנין אינו מועיל, שבועה יכולה לחייב, ואפילו בטעות (ואין קנין בטעות), וכל זה מתוך הכתובים של ספר בראשית המראים כי הנדר והשבועה מהייבאים בדבר שלא בא לעולם ובמקום שיש בו ספק, הוא מראה כיצד, גדולי המחברים" הרמב"ם בעצמו הכריע הלכה מחייבת במקום שאין לו מקור בחז"ל (,,ויראה לי"), על פי הבנתו בפסוק בספר בראשית. וכך כותב בעל, רביד הוהב": ודע שהרמב"ם בפרק ו' מהלכות חרמין וערכין הלכה ל"א (,,יראה לי שאף על פי שאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם, אם אמר, ,,הרי עלי להקדישו" הרי זה חייב להקדישו כשיבוא לעולם, משום נדרו. ואם לא הקדיש, הרי זה עובר משום, ,,בל תאחר" (ומשום), ,,לא יחל דברו", ומשום, ,,ככל היצא מפיו יעשה" כאשר נדרים"<sup>55</sup>) כתב דנדר חל על דבר שלא בא לעולם מגופא דקרא, (שם הלכה ל"ג): ראייה לדבר זה ממה שאמר יעקב אבינו ע"ה, וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך", (ונאמר, ,,אשר נדרת לי שם נדר" וכו'), וקלסיה הראב"ד: (שם) אמר אברהם: הראייה מיעקב ראייה היא.

וכן בסוגיא קרובה (באושא התקינו, המבובו אל יבובו יותר מחומש") דן רבינו על הקשר בין תקנת חכמים באושה (דין דרבנן) ובין הפסוקים המפורשים בתורה בספר בראשית ובספרים אחרים (רמב"ם הלכות חרמין וערכין פרק ח הלכה יג): לעולם לא יקדיש אדם ולא יחרים כל נכסיו, והעושה כן עובר על דעת הכתוב שהרי הוא אומר, ,,מכל אשר לו" (ויקרא כז, כח) ולא, ,,כל אשר לו"..., ומגיע למסקנה כי לשיטת הרמב"ם הפסוק בויקרא הוא דרשה גמורה דאורייתא, ואילו הפסוק בבראשית הוא אסמכתא בלבד<sup>56</sup>. מאידך בעל, קרית ספר" רואה את הפסוק בבראשית כמקור ממש לדין: ,,אפילו בממון שלא בא לידו אל יבובו יותר מחומש, דהא כל אשר תתן לי" אמר. וגם כאן מוסיף לנו הרב לבקוביץ ב,,ויוסף אברהם" את בעל שנות אליהו לפאה פרק א' משנה א, וזה לשונו: ואיסור זה הוא דאורייתא, והא דאיתא בגמרא, ,,באושא התקינו", הפירוש הוא שהיה מקודם הלכה למשה מסיני, ושכחו, וחזרו ויסדו כהלכה ראשונה, וזה הפירוש, ,,התקינו" — חזרו להלכה למשה מסיני הקדומה, עכ"ל.

ולא רק הלכה מחייבת אנו לומדים כאן מספר בראשית, אלא גם הגדרת מושגים ומונחים, אשר בעזרתה ניתן לפרש הלכות הכתובות בחומשים אחרים. וכך כותב רבינו רביד הוהב בפרשת וישלח (לו, יז) ד. ה. זיפן לו בית, ולמקנהו עשה סוכות. יראה, מלשון התורה למדנו דיש חילוק בין ,,בית" ל,,סוכה", ד,,בית"

54 מכאן רואים בבירור כי לא חידוש בית מדרשו של הגר"א הוא זה, ויסודות השטה ברורים ומפורשים אצל הגאונים עצמם. ועיין בזה להלן בדברי הרמב"ם והראב"ד.

55 כלומר, זהו דין נדר דאורייתא — אעפ"י שהרמב"ם ילמד זאת מתוך פסוק בספר בראשית, ועיין בזה הערה 53 למעלה.

56 ואבחנה זו מחייבת אותנו למצוא את הקריטריון של הרמב"ם, כשבמקום אחד (,,וידר יעקב נדר") הוא לומד הלכה דאורייתא מספר בראשית, ואילו במקום השני (,,עשר אעשרנו לך") הוא רואה בזה אסמכתא בעלמא, לדעת רבינו רביד הוהב.

— בנין קבוע, ו, סוכה" — דירת ארעי ומבואר בפרשת אמור (כג, מב) אצל „בסוכות תשבו שבעת ימים“, עכ"ל רבינו. כלומר, אחרי שהתורה כבר הגדירה לנו בספר בראשית את המושג „סוכה“ (= דירת ארעי) <sup>57</sup>, היא יכולה להסתמך על הגדרתה היא בשעה שהיא כותבת את המצוה המחייבת בספר ויקרא: „בסוכות תשבו שבעת ימים“. יוצא, איפוא, כי מגופא דקרא של ספר בראשית נמצינו למדים על אופן ואופי הישיבה הנדרשת מאתנו במצות סוכה בספר ויקרא. בהערתו הקצרה הזאת מגלה לנו רבינו רביד הזהב את מקור דברי חז"ל בסוכה ב, א (במשנה): סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה, (ובגמרא): מנא הני מילי? אמר רבא, דאמר קרא „בסוכות תשבו שבעת ימים“, אמרה תורה: כל שבעת ימים צא מדירת קבע ושב בדירת ארעי! לפיכך עד עשרים אמה אדם עושה דירתו ארעי, למעלה מעשרים אמה אין אדם עושה דירתו ארעי אלא דירת קבע <sup>58</sup>. והנה שוב, התלמיד כנאמן לדרך רבינו מוסיף ב, ויוסף אברהם: „נראה לי ראייה מכאן למה שכתב מרן החתם סופר <sup>59</sup> בחושן משפט סימן קי"ט ד. ה. ומ"מ: אעפ"י שהבהמה קודמת לאדם למאכל, (,ונתת לבהמתך ואכלת ושבעת" — י.ק.) לענין דירה אדם קודם, דאדם יכול להתענות (כלומר, להימנע מאכילה — י.ק.) טפי מבהמה, אבל לא לדור על פני השדה <sup>60</sup>. ובנה (החתם סופר) יסודו על דברי רש"י בפרשת מטות (ל"ב, טז) על הפסוק „גדרות צאן נבנה למקננו פה וערים לטפנו“ <sup>61</sup>. ובאותה סוגיא של „בית וסוכה“ מוסיף בעל רביד הזהב לדון בדין אם

57 כי לא נאמר לשון „בנין“ כי אם לשון „עשייה“, וזאת במקום שיכלה התורה לכתוב „ויבנו לו בית, ולמקנהו סוכות“! תוספת „עשה“ בניגוד ל„ויבן“ מלמדת כי עשייה היא פחות מבנין ולכן: — סוכה = דירת ארעי.

58 ומה נעימים ונפלאים דברי רבינו לאור דברי חז"ל, כי באמת, „אמרה תורה“ כבר בספר בראשית! כי שם למדנו את המשמעות המדויקת של „סוכות“!

59 הרב לבקוביץ וצ"ל היה מבין טובי התלמידים בישיבת פרשבורג, ועוד זכה ללמוד בישיבות שבליטא. הרבו לכתוב עליו ולתאר את דמותו המופלגת והאצילה כאחד, אלה אשר זכו להכירו אישית (דבר אשר נבצר מכותב שורות אלו — וחבל על דאבדין!) הלא הם הרב פרידמן שליט"א ב"הצופה" מערב שבת פרשת וישלח תשכ"ז והרב משה יעקב וייס ב„שמעתין“ מס' 11 כסלו תשכ"ז (בטאון איגוד המורים למקצועות הקודש במוסדות העל-יסודיים הדתיים). והמעייין יעיין בדבריהם, כי זכר צדיק לברכה. בהודמנות זו נראה לי רק לחלוק בהחלט על הסברה של הרב וייס מדוע הרב לבקוביץ וצ"ל מצא אל נכון לכתוב ביאור על הספר רביד הזהב דוקא, יעויון שם בשמעתין עמוד 58.

60 וזה אשר מלמד הכתוב „ויבן לו בית“, ואח"כ „ולמקנהו עשה סוכות“, כלומר את סדר העדיפות בהקמת מבנים. באותה דרך של סיפור דברים לימדה התורה בפרשת שליוחות אלעזר כי אעפ"י שהבהמה קודמת לאדם בעניני אכילה, קודם האדם לבהמה בעניני שתיה: „ואמרה שתה — וגם לגמלך אשאב“.

61 ואלה דברי רש"י: חסים היו על ממונם יותר מבניהם ובנותיהם, שהקדימו מקניהם לטפם. אמר להם משה, לא כן עשו! העיקר עיקר, הטפל טפל, „בנו לכם“ תחילה, „ערים לטפכם“, ואחר כך „גדרות לצאנכם“ (פסוק כ"ד). את הדין הזה בקדימת אדם לבהמה

סוכת החג (=דירת ארעי) חייבת במוזוה ("מוזוות ביתך"), כי דיון זה הוא המשך טבעי והגיוני של הגדרת המושגים כפי שלמדנו אותם בפרשת וישלח. דוגמה נוספת לדרך עבודתו של רבינו בעל רביד הזהב הנעזר על ידי הפסוק לקבוע את מהות הענין, את מסגרת המצוה ואת יסודותיה, ניתן להביא שוב מפרשת ויצא (כת, כ) ד. ה. וידר יעקב נדר לאמר. הוא מראה כיצד למדו חז"ל מפסוקנו כי למרות, "טוב אשר לא תדר" יש מאן לימוד לדורות, והוא על הנודר בשעת סכנה<sup>62</sup>. אז עובר לפרש את המילה כפשוטה, "לאמר"<sup>63</sup>, ומוזה לומד כי בנדר כזה אין צורך להתפיש בדבר הנודר, ודי באמירה לבד. מבחינה זו דומה, איפוא, הנדר בעת צרה לדין של צדקה (דברים כג, כד, "אשר דברת בפיוך") שאין צורך להתפיש בדבר מסויים. אם הגענו, איפוא, למסקנה כי הנודר בעת צרה דין צדקה יש לו, הרי נדר לדבר מצווה הוא, ומוזה הגענו לשאלת ה, "שלטי גיבורים" אם יש לנדר בשעת סכנה התרה אם לאו. כי אם דין צדקה יש לו, וממילא נחשב הנדר לדבר מצוה, אין לו התרה. סיוע לעמדה זו מוצא רבינו בכך, "שמצינו שזירן הש"י את יעקב לסלק נדרו, ככתוב בפרשת ויצא (לא, יג), "אשר נדרת לי שם נדר", וכן פסק הרלב"ח סימן ג' (עכ"ל רבינו). כלומר: פסק ההלכה מובן לפי המסגרת והיפודות כפוגיא שנקבעו ע"י תורה שבכתב (במקרה דגן בספר בראשית).

\*

ארבע מאות עמודים מלאים וגדושים חידושים בתורה מוגשים לנו בזה בכרך הראשון של רביד הזהב על התורה עם פירושו וביאורו של הרב לבקוביץ זצ"ל (ויוסף אברהם). חשוב הוא עד למאוד שנראה את חיבורו של רביד הזהב לפי מה שהוא — תרומה חשובה ביותר לפרשנות התורה. כך יוצא מפורש מפי „הקדמת המחבר" המובאת בהוצאה זו בתצלום השער הראשון שיצא לאור בחייו של הגאון המחבר: והרי לשונו: שהרי התורה שבעל פה פירושה של תורה שבכתב... עד שתלמיד ותיק עתיד לחדש, ושלהי מסכת סוטה: כשמת רבי עקיבא בטלו זרועי תורה, ומפרש רש"י שימצא רמו בתורה... ואל תתמם על יסוד דברינו להיות יושב וזורש מן הכתובים שלא נאמר (כלומר דברים שלא נזכרו — י.ק.) בתלמוד בבלי וירושלמי מכילתא ספרא וספרי ומדרשות, כבר מפורש בנימוקי יוסף ריש פרק החובל, וזה לשונו: בדבר שכך האמת, ולא נתברר לו סמך מן התורה, רשות לכל אדם לדון בגזירה שזה, אף על גב, „דאין אדם דן בגזירה שזה מעצמו" (פסחים ס"ו, א), ועל זה פמכו הגאונים והמורים שכתבו דרשות מעצמם, ומצוי ברמב"ם ביותר. ולא נאמר השתא תנאי ואמוראי לא ידעי ואינן ידעינן! דאם כן, בתנאי ואמוראי גופיהו, איך גילו בתראי ילפותא מה שלא גילו קמאי? ואנן שליחותיהו עדינן, וכל מי שמצא שורש מן התורה זוכה בה ככל תרשיה, ומגלה נסתרות שבנגלה, עכ"ל. אלה הם דברי פרשן מובהק המבקש למצוא את

בענין דיור אשר למד החתם סופר מתוך דברי הפרשנות של רש"י, דייק הרב לבקוביץ מגופא דקרא בפסוקנו בבראשית.

62 לפי פירוש זה של חז"ל יש לפרש לאמר = לדורות.

63 כלומר לשון של „אמירה" (ולא לדורות).

מקורות כל השתהשלות תורה שבעל פה בתוך הכתב, ודוקא באותם הענינים שלא ציינום חז"ל והראשונים. ואם יש חשש שבחששות שרבינו רביד הזהב כתב את חיבורו על מנת לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא, כותב ברורות בהקדמתו, וזה לשונו: „וזאת להודיע שלא נתיסד דברינו להורות מתוך ראייה של הכתובים, שהרי אמרנו פרק הזהב, קרא ומתניתין מסייע לריש לקיש, ואפילו הכי קיימא לן כרבי יוחנן!“, עכ"ל. כי לא הרי הפרשנות כהרי לימוד הלכה, ושבעים פנים הם לתורה, ואחד מהם הוא פני ההלכה, ועוד ששים ותשעה פנים של לימוד נותרו לנו עד אשר נגיע אל שלמות התורה<sup>64</sup>. בקלות יתר אפשר לשקוע בים המקורות של רבינו, ולראות דרכם את הלמדן ואת הבקי כאחד. אבל תפיסה זו בספר רביד הזהב תחטיא את עיקר המטרה של המחבר, והיא לכתוב חיבור בפרשנות התורה<sup>65</sup>.

64 וזה יסוד הבנת כל אותם דברי רש"י שלא אליבא דהלכתא, כי לא לשם קביעת הלכה כתב את פירושו, אלא „ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא“ וכו' (בראשית ג, ח ד.ה. וישמעו את קול א.א.). וכל גדולי המפרשים הבינו אותו כך, ולא חלקו עליו בנדון, ולא השיגו עליו (פרט להשגת הרמב"ן בשמות יב, טז ובשאר מקומות כי „ברייתות כאלה מטעות הן“, כלומר השגה חינוכית ולא השגה לימודית עקרונית בעצב לגיטימיות פירושו). בעקבות פרשנדתא הלך גם נכדו הרשב"ם, אשר הוסיף אף הוא לבאר כתובים על דרך הפשט ושלא אליבא דהלכתא, ואין בין הסב לבין נכדו אלא הבדל כמותי בלבד („נחוכחתי עם אבי אמי“), כששניהם ידעו כי פירושים על דרך הפשט שהם נגד מדרשי חז"ל או פסק דינם אינם אליבא דהלכתא, וממילא אינם מחייבים במישור ההלכתי. יש לתמוה, איפוא, על „רודפי הפשט“ המודרניים המגלים פנים בתורה שלא כהלכה, ומשתדלים להיתלות באילו גדולי הרשב"ם (מפרש כמה מסכתות בש"ס במקום שיד רש"י לא הגיעה שמה) הכותב ברישא של דבריו בפרשת וישב: „... אף כי עיקרה של תורה באה ללמדנו ולהודיענו ברמזות הפשט וההגדות וההלכות והדינים, ועל ידי אריכות הלשון ועל ידי שלושים ושתיים מידות של ר' אלעזר בנו של יוסי הגלילי ועל ידי י"ג המידות של ר' ישמעאל...“. במאמרי „הוראת החלק ההלכתי של התורה“ חלק ב' (המעין תמוז תשכ"ד) פירסמתי ביאור מקיף בדברי הרשב"ם האלו. קשה להבין מדוע דברי הרשב"ם על ה„פשטות המתחדשים בכל יום“ משמשים תמיד כהצדקה רק לפירושים בדרך הארכיאולוגיה, היסטוריה, גיאוגרפיה, בלשנות וכו' ואינם יכולים באותה מידה לחזק את ידי רבינו רביד הזהב בפירושו הנחמדים מפי, הבנויים על אדני לשון המקרא מחד והבנה עמוקה בתורה שבעל פה מאידך.

65 ובעניין זה לא ירד לעומק הרב פרידמן שליט"א במאמרו הנ"ל (עיי' הערה 59) ב„הצופה“ בטענו: „ואבל היה לו למחברנו (רביד הזהב) להביא גם דעת החולקים על המהרי"ט בזה, ולא להביאו כאילו זאת הלכה פסוקה. ומי לנו גדול מהגאון החדי"א אשר בספרו (שם הגדולים מסכת גדולים אות א סימן לו) מאריך שם לדחות דברי המהרי"ט מכל וכל...“ וכבר הבאנו למעלה את דברי רבינו בהקדמתו שלא לשם קביעת פסק הלכה כתב את ספרו. דעת רבינו בענין קריאת שם (עמוד קי"ט, בבראשית יח, ט) היתה רק להראות כיצד עמדתו של המהרי"ט בנדון תואמת את המסגרת הנקבעת על ידי הכתוב.



אמנם לפעמים נראה כאילו יצריה אתקפיה לבעל רביד הזהב לפלפל במילי דאורייתא, אבל בדרך כלל נשאר נאמן למגמתו המוצהרת בכתובת חיבורו. גם הרב לבקוביץ זצ"ל, בתוך ביאוריו הנפלאים והמאירים עינים, משלב שפע רב של מקורות מכל הספרות התורנית בפלפולא של תורה כיאה וכנאה לגדול שכמוהו — אלא שאין בין החידושים הנפלאים האלה ובין שיטת הפרשנות של רבינו רביד הזהב ולא כלום. כל לומדי תורה (וכותב שורות אלה ביניהם) יברכו על עבודתו העניפה והמקיפה של בעל „ויוסף אברהם” בבירורים ההלכתיים המעמיקים של המחבר. יש רק לציין כי אם כי כל הדורש בודאי יקבל את שכרו, אין לראות ב„תורה” הזאת חלק אינטגרלי של הספר „רביד הזהב”<sup>66</sup>. דבר זה בא לידי ביטוי בולט ביותר בחידושים ההלכתיים הנוספים (סוגיות הלכתיות ממש!) המודפסים לא רק בגוף הספר, אלא אף באותו עמוד יחד עם פירוש רביד הזהב.

נראה לנו להציע לעורכים (עוד ידובר עליהם להלן) כמה הצעות לקראת הופעת הכרכים הבאים בעז"ה:

א. יש להדפיס את חידושיו של הרב לבקוביץ בסוגיות הלכתיות בסוף הספר כ„מילואים”.

ב. יש להימנע בקפדנות מהכנסת ביאורים אל תוך דברי רביד הזהב — ואפילו באות דפוס אחרת. ביאורים כאלה מקומם בפירושו של „ויוסף אברהם”. מאידך, טוב עשו המהדרים שהביאו את המקור המדויק והמלא בגוף הטכסט של רביד הזהב.

ג. הרב רייניץ שליט"א יעשה שירות טוב ללומדים בספר אם יביא לפני הקורא את המקורות עליהם ציין הרב לבקוביץ ב„עיין” בלבד.

ד. נראה לומר כי יש משום חוסר טעם בהבאת הציון הבלתי נכון אצל רביד הזהב ותיקונו בסוגריים. ברור כי טעות כזאת נובעת או ממלאכת הדפוס או מתוך פליטת הקולמוס של רבינו הגדול — ואין צורך להנציח את הראשון ולא לפרסם את השני.

ואחרון אחרון: עלינו לציין את עבודתו העצומה של הרב יעקב קופל רייניץ שליט"א, אשר טרח להביא לפנינו ספר זה בתכלית הדיוק ובהידור רב. לפעמים קשה לדעת ידו של מי היתה על העליונה — התלמיד חכם החוקר והפדגוג, או הגיס הנאמן של הרב לבקוביץ זצ"ל, אשר הוציא מתחת ידו דבר מתוקן — זכות הרבים תעמוד לו. ברכה מיוחדת קובעת לה עבודתו המצויינת בביאור הקדמתו של בעל רביד הזהב: הקדמת הכללים מדרכי התלמוד בפרשנות התורה. ידוע הדבר שנגדע האילן הגדול באמצע הכנת הפירוש לספר שמות, ונוכל להתבסס בדברי הרב לבקוביץ זצ"ל רק עד אמצע החומש השני. נראה להציע כי גיסו

66 כבר הבאנו למעלה כמה דוגמאות בהן הלך „ויוסף אברהם” בעקבות הרביד הזהב, בדרך פרשנותו. כוונתנו כאן היא להבחין בין העבודה היא, שהיא פרשנות טהורה של רביד הזהב, ובין חידושי התורניים הרבים העוטים את רוב ארבע מאות עמודי הספר במהדורתו החדשה.

הנאמן יקבל על עצמו את התפקיד לגמור את מלאכת הוצאת ספר „רביד הזהב“ — עד תומו.

\*

לאט לאט לומדי תורה משתחררים מכבלי הפרובלמטיות של מזרח אירופה („ההשכלה“) ומערבה („הריפורמה“). במידה ונשתחרר מן התסביכים שנתלו לנו בלימוד תורה עקב המפגש עם ה„אסכולות“ הללו, נהיה מוכנים לגשת ללימוד תורה תוך ראיית שלמות התורה בכל שבעים הפנים שלה. לא נרצה אז „להוכיח“ כי „חו“ל הוא פשט“ וכדו' אלא נאמין ונבין כי כל הנלמד בתורה — תורה הוא, ולימוד הוא צריך! נדע שכשם שאין „סתירה“ בין כל כלי הנגינה של התזמורת, כך אין סתירה בין הנלמד בכל שבעים הפנים של תורה; יחד הם מצטרפים והיו לסימפוניה אחת! אם יחסר כלי אחד מן התזמורת, הרי יחסר בשלמות הביצוע, וכך אם יחסר פן אחד מתוך שבעים הפנים של תורה, יחסר בשלמות לימוד התורה. אוי לאזניים שכך שומעות, כשמנגן הויאולה מנגן על פי התוים של הכינור הראשון, ואוי לאזניים שכך שומעות שעה שלומדים הלכה מן הפשט, באותו הפשט שהוא לא אליבא דהלכתא! את השלמות ביצירה המוסיקלית אפשר לשמוע רק כשברורה הפונקציה של כל אחד מן הכלים, ואל השלמות בדברי תורה ניתן להגיע רק כשיודעים את הפונקציה של המישורים השונים (פשט, רמז, דרש וסוד) — ואכמ”ל<sup>67</sup>.

הדפסתו מחדש של הספר יקר הערך „רביד הזהב“ עשויה לקרב את השיר מזמור לעתיד לבוא, אמן, וכן יהי רצון.

67 בשאלה זו של הפונקציה של הפשט דנתי במאמרי שנתפרסמו ב„המעין“ בשלהי תשכ”ד—תשכ”ה. עוד אקוה בעו”ה להרחיב את הדיבור בנושא זה (שהוא יסוד היסודות של לימוד תורה — בדרך כלל אין השאלה „מהו הפשט“, כי אם „מה מלמד הפשט“) במסגרת מאמרי הנ”ל: על שלמות התורה.

זה עתה יצא לאור במהדורה חדשה ובצורה מוגדלת

יונה בן אמיתי ואליהו

מ א ת

יהושע בכרך

הוצאת הספרים של הסוכנות היהודית, ירושלים ת”ד 7044

## ביבליוגרפיה שימושית של כתבי המהר"ל מפראג

בגיליון תשרי תשכ"ז של "המעין" פרסמתי סקירה ביקורתית של הספר החדש, פרי עטו של פרופ' נהר משטראזבורג, על המהר"ל מפראג. כתבתי שם שרוב כתבי המהר"ל עדיין לא זכו במהדורה מדעית ושהכרכים הרבים של מהדורת "פרדס" אינם מעודדים במיוחד עיון ממושך ביצירה נפלאה זו. הדברים אינם נכונים לגמרי, ולמעשה אפשר לומר שרוב כתבי המהר"ל יצאו לאור בשנים האחרונות בהוצאות שונות בארץ ישראל, אנגליה וארה"ב במהדורות מודרניות טובות. סיבת אי-הדיוק שלי כפולה היא: קודם כל, פרופ' נהר עצמו בספרו הצרפתי לא ציטט את המהדורות המודרניות, אלא את מהדורת "פרדס" בלבד, כי ספרו, שהוא פרי עמל רב ומחקר מעמיק שנמשך שנים רבות, קדם בהוצרתו את המהדורות המודרניות. הסיבה השנייה היא שספרי המהר"ל בצורתם החדשה אינם נפוצים די צרכם בספריות ובחגנויות הספרים בארץ. למשל, בספריה הלאומית בירושלים, באולם הקריאה למדעי היהדות, שהוא אמנם מלא וגדוש כל מיני ספרים מכל התקופות ומכל הזרמים בספרות ישראל, המהר"ל ממש מקופח; נמצאים שם רק שני-שלושה מספריו, ורק במהדורות הישנות והמיושנות (חוץ מפרושי האגדה בהוצאת כשר). לכן רצוי עכשיו לפרסם ביבליוגרפיה שימושית של כתבי המהר"ל.

הביבליוגרפיה הנוכחית כוללת שלושה מדורים: א) תכנית היצירה של המהר"ל. ב) פירוט כתבי המהר"ל עם תאריך הופעתם וציון תכנם. את הפרטים הללו יכלתי להעתיק — תוך כדי עיון בספרים עצמם — מן ההקדמה של הספר הנ"ל, פרי עטו של פרופ' נהר. ג) רשימת הספרים שיצאו לאור בזמן האחרון. רשימה זו ערכתי לפי הקטלוג של הספריה הלאומית בירושלים. יש שם בסך הכל 130 כרטיסים על שם המהר"ל (יהודה ליואי בן בצלאל). בחרתי רק בספרים החדשים. רובם נמצאים גם בשוק (התייעצתי לשם כך עם מוכרי ספרים אחדים בירושלים). אחדים בין הספרים שיצוינו ברשימה אינם נמצאים בספריה הלאומית. ראיתי אותם בביתו של הרב משה שלמה כשר, המכון "תורה שלמה", ירושלים.

א

תכנית היצירה של המהר"ל.

- המהר"ל התכוון לחבר ששה ספרים על מועדי השנה:  
 ספר הגדולה על השבת ועל בריאת העולם.  
 ספר הנבירה הנקרא גם נבירות ה' על פסח ועל יציאת מצרים.  
 ספר תפארת ישראל על שבועות ועל התגלות ה'.  
 ספר נצח הנקרא גם נצח ישראל על תשעה באב, על הגולה ועל הגאולה.  
 ספר ההוד על סוכות ועל התפילה.  
 ספר השמים והארץ על ראש השנה ויום הכפורים.

מתוך ששה ספרים אלה נכתבו רק שלושה: גבורות ה', תפארת ישראל ונצח ישראל. לעומת זאת, יצאו לאור ספרים אחרים, החורגים ממסגרת זו. הרב נהר משער שהמהר"ל נטש את תכניתו הראשונה כדי להתמסר לחיבור פרוש שלם של כל האגדה.

ב

כתבי המהר"ל לפי סדר הופעתם.

- גור אריה, פרוש על פרוש רש"י על התורה, 1578.
- גבורות ה', עם שלוש הקדמות, 1582.
- דרשת המהר"ל: שבת תשובה, פראג שד"מ (1583).
- דרשת המהר"ל: שבת הגדול, פראג שמ"ט (1589).
- דרך חיים, פרוש על מסכת אבות, 1589.
- דרשת המהר"ל: שבועות, פוזן שני"ב (1592).
- נתיבות עולם, סקירה שיטתית של המוסר היהודי ושל יחסי אדם. עם אלוקי, 1595.
- תפארת ישראל, 1599.
- נצח ישראל, 1600.
- באר הגולה, 1600. בספר הזה מלמד המהר"ל סניגוריה על האגדה והמדרש.
- אור חדש, על פורים, כנראה אחרי 1600.
- נר מצווה, על חנוכה, כנ"ל.

ג

מהדורות חדשות של כתבי המהר"ל.

- אור הדין, באור על מגלת אסתר... נוסף אליו חלק שני חבור נר מצווה על נר חנוכה... ירושלים, „ראשונים“, תש"ך. ט"ז ע', ע"ב ע'. דפוס צילום לפי הוצאת לייפציג, תרי"ט.
- באר הגולה, ביאור על מאמרי והגדות רבותינו ז"ל בש"ס ומדרשיהם... מעשה ידי הרב... (המהר"ל). תל-אביב, „פרדס“, תשט"ו. 155 ע'. (ספרי המהר"ל, ב'). דפוס צילום לפי הוצאת פיעטרקוב, תר"ע.
- באר הגולה, כנ"ל, ונוסף ביאור ופירוש על ג' מאמרים מהספר הנוכחי הסתומים מרב... המגיד מקאזניץ, וגם ביאור וישוב נכון על דברי רבינו המתבר בספר דרך חיים, אבות פ"ה הנפלאים, מסודר, מתוקן ומשוכלל בהוצאה חדשה. לונדון, דפוס חי"ל האניג ובניו, תשכ"ד. קנ"ו ע', 3 ע' של מפתחות. כרוך עם דרשות המהר"ל.
- גבורות ה', מספר את הגבורות... בצאת ישראל ממצרים. תל-אביב, פרדס, תשט"ו. ק"א ע'. (ספרי המהר"ל, ג'). דפוס צילום לפי הוצאת לובלין תרל"ו.
- גבורות ה', הוצאה חדשה ומשוכללת. לונדון, דפוס „החינוך“, תשי"ד. שמ"ה ע'. (ספרי המהר"ל מפראג).

- גבורות ה', יוצא לאור ע"י איחוד תלמידי המתיבתא הק' ר' חיים ברלין, ניו יארק, תשט"ו. ק"ט ד'.
- מפתח לספר גבורות ה', נלקט על ידי הרב זאב פראממער. כ"א ע'. ניו יארק, תשט"ו. כרוך עם גבורות ה', הנ"ל.
- חדרשי גור אריה על שבת, עירובין ופסחים. „ג"ר פובלישין קומפניא. בלטימור. ללא תאריך. דפוס צילום של הוצאת לבוב, תרכ"ג. ע"ד.
- גור אריה, בתוך: אוצר פרושים על התורה, ירושלים, הוצ' „דברי חכמים", תשי"ח. אותו ספר פורסם גם בהוצ' פריעדמאן, ניו יארק, תשכ"ה.
- גור אריה, ביאור על פרושי רש"י על התורה. שני כרכים. תל-אביב, פרדס, תשי"ז. קפ"ט — ק"פ ע'. (ספרי המהר"ל, ח—ט). דפוס צילום עפ"י הוצאת לעמברג תרי"ח.
- דרושים נאים... הובאו מחדש אל ביה"ד ע"י ר' יעקב חיים ב"ר שמואל מייזל. גיוירוק, „תלפיות", תשי"ג. מ"א ד'. דפוס צילום לפי הוצאת ורשה, תר"ל.
- דרשות המהר"ל. כולל דרוש על התורה ועל המצוות, דרושים נאים וזכר צדיק הוא הספד על פטירת החכם (מהר"ר עקיבא גינזבורג מפ"פ דמיון), עם מבוא מאת משה שלמה כשר. ירושלים, גנוזי ראשונים, המכון „תורה שלמה", תשי"ט. 70, קי"ב ע'. ההספד: י"ז ע'.
- דרשות המהר"ל. דרושים על התורה ועל המצוות שדרש בפונזא בתג השבועות שנת שג"ב, דרוש לשבת תשובה שדרש בפראג בשנת שד"מ. לונדון, דפוס האניג, תשכ"ד. פ"ה ע', מפתח. נדפס ונכרך עם הספר באר הגולה הנ"ל. (ספר זה אינו כולל את הדרשה לשבת הגדול וגם לא ההספד המודפסים בהוצאת כשר הנ"ל).
- דרך חיים על מסכת אבות עם פרוש רש"י. תל-אביב, פרדס, תשט"ו. קכ"ו ד'. (ספרי המהר"ל, ד'). דפוס צילום.
- דרך חיים על מסכת אבות עם פרוש רש"י, ... וגם... ביאור... בשם דרך חיים, אשר און, חקר ותקן הרב... (המהר"ל). לונדון, הוצאת ח. ל. הוניג, תשכ"א. של"ה ע'.
- נשמת חיים. ביאור על הספר „דרך חיים" למהר"ל על מסכת אבות, מאת הרב שרהסאהן. פרקי מבוא מאת משה שלמה כשר. ירושלים, המכון „תורה שלמה", תשכ"א. 86, קפ"ח ע'.
- פרושי המהר"ל מפראג לאגדות הש"ס. יוצא לאור בפעם הראשונה מתוך כתב יד עם מבוא והערות. יצאו עד כה לאור חלק א—ג. הוצאת גנוזי ראשונים בהשתתפות המכון „תורה שלמה". הכרך הראשון והשני מבוססים על כתב יד אוקספורד 101 917, אוסף אופנהיימר, אשר תוקן על ידי המהר"ל עצמו. הטקסט של הכרך השלישי מבוסס על כתב יד אוקספורד 102 918. הוציאו לאור: משה שלמה כשר ויעקב יהושוע בלכרוביץ.
- חלק א': גדרים, נזיר, סוטה, קידושין, ב"מ. ירושלים, תשי"ח. כולל מבוא של 40 ע' על המהר"ל בכלל. קס"ג ע'.
- חלק ב': שבת, ר"ה. ירושלים, תשי"ט. קפ"ח ע'. מהדורה שניה, תשכ"ו.

חלק ג': ב"ק, ב"ב, מכות, שבועות. ירושלים, תש"ך, כולל מבוא ופרטים על כתיבי היד. 23, רי"א ע'. מהדורה שניה, תשכ"ו.  
 חלק ד': יבמות, כתובות, גטין. ירושלים, תשכ"ו. חלק זה נמצא כעת בדפוס ויזייע בניסן תשכ"ז.

אותה יצירה של המהר"ל פורסמה גם כן תחת הכותרת :

— חידושי אגדות מהר"ל מפראג. ביאורי וחידושי רוב אגדות ש"ס בבלי מרבינו... (המהר"ל). יוצא לאור מתוך כתבי־יד (אוקספורד 918 102), ערוך ומסודר בסדר הש"ס ומשובץ במראי מקומות ופסוקים ומאמרי חז"ל. חלק א—ה. לונדון, דפוס „החינוך“, תש"ך. הוציא לאור חי"ל-האניג.

חלק א': שבת, ר"ה, יבמות, כתובות. קס"ח ע'.

חלק ב': נדרים, נזיר, סוטה, גיטין, קידושין. קנ"ד ע'.

חלק ג': ב"ק, ב"מ, ב"ב, סנהדרין. רע"א ע'.

חלק ד': מכות, שבועות, ע"ז, עדויות, זבחים, מנחות, חולין, בכורות, ערכין, כריתות, תמורה, תמיד, נידה, קנים, נגעים. קע"ו ע'. מפתחות.

— נתיבות עולם, המה נתיבות יושר ודרכי חמדות המשובחות, אשר נמצאו בדרכי חז"ל. חלק א—ב. תל-אביב, פרדס, תשט"ו. קע"ח ד'. (ספרי המהר"ל, ו-ז). דפוס צילום.

— נתיבות עולם, חלק א—ב. לונדון, דפוס האניג, תשכ"א. רל"ד — רנ"ו ע'.

— נתיבות אור, יאיר נתיב בביאורים, הערות והעמקות, בנתיב התוכחה, מספר נתיבות עולם למהר"ל. נדפס בעילום שם המחבר. תל-אביב, דפוס „אשל“, תשכ"ג. (שם המחבר: ישראל אליהו ווינטרויב).

— נצה ישראל, מדבר נכבדות כי לא יטוש ה' עמו... וישלח לנו משיח הגואל. תל-אביב, פרדס, תשט"ו. ע' ד'. (ספרי המהר"ל, ה'). דפוס צילום.

— נצה ישראל. לונדון, „החינוך“, תשי"ו. רל"ז ע'. (ספרי המהר"ל).

— נצה ישראל. ירושלים, דפוס „ארו“, תשכ"ד. דפוס צילום של הוצאת לונדון תשי"ז הנ"ל.

— תפארת ישראל... נפלאות מתורתנו הקדושה... תל-אביב, פרדס, תשי"ד. צ"ב ד'. (ספרי המהר"ל, א'). דפוס צילום לפי הוצאת לעמברג, תרי"ט.

— תפארת ישראל, הוצאה חדשה ומשוכללת. לונדון, „החינוך“, תשט"ו. רל"ב ע'. (ספרי המהר"ל).

— הגדה של פסח. סדר ההגדה של פסח למהר"ל... כולל דבריו בהלכה ובאגדה. לונדון, הוצאת האניג, תש"ך.

— הגדה של פסח. דפוס צילום של הוצאת האניג הנ"ל. דפוס „ארו“, ירושלים, תשכ"ד.

— חידושי המהר"ל מפראג על הטור... יוצא לאור מכתבי־יד יחיד בעולם. נערך עם מבוא, הערות וציונים על ידי הרב שמואל ברוך ורנר... ירושלים, „אל המקורות“, תשי"ח. בתוך: יעקוב בן אשר, ארבעה טורים, תשי"ז—תש"ך.

— (קובץ) אור חדש, נר מצוה, דרושים נאים על שבת תשובה ושבת הגדול, דרוש על התורה ועל המצוות. תל-אביב, פרדס, ללא תאריך, דפוס צילום מרושל למדי מתוך הוצאות שונות.

— כתבי המהר"ל מפראג. מבחר. סידר, ערך והקדים מבוא: אברהם קריב. כרך א—ב. ירושלים, מוסד הרב קוק, תש"ך. הדפסה שניה תשכ"ד.

התוכן: כרך א': ישראל בשעבודם ובגאולתם. התורה והמצוות. ג"ו, 288 ע'. כרך ב': נתיבות ומידות. פרושים והארות. על המוקשה בחז"ל. בלשון קצרה. 382 ע'.

— ליקוטי המהר"ל בצירוף מבוא והערות מאת דב רפל ומסה על המהר"ל והקופתו מאת פנחס רוזנבליט. ירושלים, „אמנה“, תשכ"א. קי"ב ע'.

— מפתח לספר נתיבות עולם של המהר"ל. בעילום שם. פורסם ללא תאריך על ידי המתיבתא ר' חיים ברלין, ניו יארק. ל"ב ע'.

כל הספרים שפורסמו בהוצאת חי"ל האניג ובניו, דפוס „החינוך“, לונדון; וכן בהוצאת משה שלמה כשר, „גנוי ראשונים“ והמכון „תורה שלמה“, ירושלים, מצטיינים בטיב ההדפסה וביופי הכריכה.

## נ ת ק ב ל ב מ ע ר כ ת

נועם שנתון לבירור בעיות בהלכה. ספר עשירי. מוקדש לנשמת מרן הגאון רבי יחיאל יעקב וינברג זצ"ל. הוצאת מכון תורה שלמה. ירושלים תשכ"ז.

רביד הזהב לחבר ולצרף שתי התורות שבכתב ובשבעל פה מאת הרב דוב בער טרייוויש זצ"ל מווילנא. ועליו ויוסף אברהם באורים וחדושים מאת הרב אברהם לבקוביץ זצ"ל. חלק א —

בראשית. הוצאת בית המדרש אגודת רעים, בני ברק תשכ"ז  
שמחת עולם מאה ועשרים דרשות על חגי ישראל, ימי הסליחות ושבת הגדול מאת הרב מאיר בלומנפלד. ניו-יורק תשט"ו.

בשנת ישראל על פרקי אבות, כולל דרשות על כל משנה ומשנה משולבות עם פרשיות התורה מאת הרב מאיר בלומנפלד. שני חלקים. ניו-יורק תש"ך.

אור תורה חדושים ובאורים בתלמוד בבלי וירושלמי לפי סדר האותיות מאות ט עד ס, כולל שמונים פרקים, עיונים הלכתיים מאת הרב מאיר בלומנפלד. ניו-יורק תשכ"ב.

חקר ועיון קבץ מאמרים, ספר שני, מאת הרב קלמן כהנא. הוצאת מוסד יצחק ברויאר. תל אביב תשכ"ז.

ידיעות המכון בהוצאת מכון מדעי טכנולוגי לבעיות הלכה לברור שאלות הנוגעות לשמירת התורה בתעשייה ובשרותים צבוריים בחברת זמננו. ירושלים שבט תשכ"ז.

## נתוחי מתים בהלכה

מלואים לסקירה הביבליוגרפית

ב„המעין“, טבת תשכ״ז, פרסמנו סקירה ביבליוגרפית על „נתוחי מתים בהלכה“. לצערנו לא נוקתה הסקירה מטעויות דפוס, שעלינו לתקן. כן הגיעונו מספר מכתבים הכוללים השלמות והערות לסקירה זו.<sup>1</sup>

ברצוני לציין: בסקירה היה מחובתי להצטמצם לנושא ועל כן לא ציינתי כלל תשובות בענין גיוול המת ע״י הוצאתו מקברו, שרבו בהן התשובות, וכן לא ציינתי לתשובתו של „שאלת היעב״ץ“ בענין הסתכלות בניתוח המת בשבת, או לתשובתו של „אמרי יושר“ (ח״ב סי׳ מד) בקשר לשאלה במת שנקבר בלא ראשו ונהגו בו אבלות אם יש לנהוג בו אבלות כשיקבר הראש. שאלות אלה כולן מבחינה הלכתית נוגעות לענין ניתוחי מתים, אך אינן דנות בהם באורח ישיר, על כן לא הזדקקנו להן.

בתדפיס המיוחד מהסקירה הביבליוגרפית הוספנו שני ערכים, אשר יבואו

אף הן להלן.

מד X ספר זכרון אברהם משה הערות על תלמוד בבלי מאת [הרב] אליעזר ... דיננער ירושלים תש״ה.

ע׳ פ״ב, לסנהדרין סח ע״א: בענין נתוח מתים להתלמד ובקשר לתביעות ביטוח.

מה X ספר חסידים ... עם משנת אברהם ... מאת ר׳ אברהם אהרן פרייס. חלק ראשון טאראנטא תשט״ו.

ע׳ קע״ט ולהלן: בענין נתוח מתים להתלמד; ביטול מצוות עשה דקבורה; איסור הנאה ממת; הבדל בין מת ישראל למתי נכרים; דיון בדברי ר׳ קאפיל ב״ב סג״ל שבנחל אשכול [אות ה׳]. שתילת עין של מת בגופו של חי, אם יש איסור הנאה בקרום של העין.

מסקנתו (ע׳ קפו): לענין נתוח אין אני ח״ו מורה שום היתר למעשה ... בדין שתילת האישון שבעין נראה לפע״ד שאין שום חשש כאמור.<sup>2</sup>

מה X ספר חלקת יעקב שאלות ותשובות [חלק ראשון מהרב] מרדכי יעקב ברייש. ירושלים תשי״א.

1 תודתנו אמורה למעירים כולם ובמיוחד לרבנים ר׳ מאיר בלומנפלד שליט״א מ-Newark בארצות הברית, ר׳ ש. דביר רוונטל שליט״א מירושלים, ר׳ יונה מרצבך שליט״א מירושלים, ר׳ נתן צבי פרידמן שליט״א מבני-ברק על השלמותיהם המאלפות.

2 בקשר להעברת קרום העין יש לברר אם למעשה מוציאים כל העין או מורידים רק את קרום העין. גם למתירים ישתנה כנראה הדין, אם מוציאים את כל העין. אף אם משתמשים רק בקרום.



סי' פ"ד: דן בשאלה, אם בלמוד ע"י נתוח המת יש איסור הנאה ומתיחס בעיקר לדברי לבושי מרדכי [אות כ'].

ספר הר צבי תשובות, פסקים, וחקרי הלכה, יורה דעה, אשר השיב...  
 מה א מרן צבי פכה פראנק וצוק"ל. ירושלים תשכ"ד.

סי' רע"ז. הרכבת קרום של עין של מת לסומא: דן בשאלת איסור הנאה. הספק אם איסור הנאה בשל מת הוא בכזית או בשוה פרוטה, ואם הוא שלא כדרך הנאתו. מעיר שלא כל עור אינו בכלל בשר, וספק אם קרום של עין הוא בגדר עור.

סי' רעה. הנאת למוד ע"י הסתכלות באברי המת: תשובה לרופא יר"ש, אם יש איסור הנאה בהסתכלות באברי המת.

ועיין ב, הערות ומלואים" בסוף הספר (דף רפ"ב ע"ג וע"ד).

ספר עמוד הימיני [מהרב] שאול ישראלי. תל-אביב תשכ"ו. סי' לד. נתוחי מתים. „נברר בזה שלוש נקודות מאותה שאלה עמוקה ומסועפת והן: א. איסור הלנת מת; ב. השארת חלקים בלי קבורה; ג. ניוול המת.“  
 וזה עם אות ג 1 בתוספת הערה.

שבילין, רבעון בעריכת הרב כ. פ. טכורש. [תל-אביב] שנה ששית גליון טז—יז. מרחשון תשכ"ז. ע' לג. הרב כ. פ. טכורש: שמוש ברקמות מכבד ושרירי של נפלים המוצאים ע"י זריקה לצרכי ריפוי.

ע תורת מיכאל, חידושים ותשובות [מהרב] מיכאל אליעזר פארשלגר. ירושלים תשכ"ז. סי' נו. „אם מותר להסיר את הקרנית מעינו של מת ולחברה על עינו של חי, אם יש בזה משום איסור הנאה ממת“.

מטעויות הדפוס ברצוני לציין את העיקריות:

אות כה — צ"ל נימוקי אורח חיים (ולא כבנדפס „אור החיים“). לפי זה יש לתקן גם במפתח.

מ, מפתח הספרים" נשמט: מחנה חיים אות ו.

מ, מפתח המשיבים" הושמטו: גליקמן, יצחק — אות נט 3. סופר, חיים זיסמן — אות ו.

## ת ק ו ן

ב, המעיין" חמוז תשכ"ה עמ' 31 (ושם בהערה 32) הבאתי את שיטת החת"ס בשו"ת יו"ד סי' שיי"ח שבתחילה כשהרב בהמ"ק היה מטיל מום בקדשים איסור דאורייתא, אבל אחר כך ברבות הימים נתיאשו קצת וחזרו הטלת מום לאיסור דרבנן. תדתי אמורה לרב יוסף י' אפפעל שליט"א, לידס, שהערני שהחת"ס מסביר כך את שיטת התוספות, ולא — כמו שכתבתי שם — את שיטת הרמב"ם. עכשיו ראיתי ב, לשד שמן" על הלי' אסורי מנבח פ"א, הלי' שכותב במפורש שדברים אלה של החת"ס מוסבים רק על שיטת התוספות. לכן יש לתקן גם מה שכתבתי שם בהערה 32, אך ברור שגם לפי החת"ס איננה קיימת כאן אצל הרמב"ם תקנת הזול משום „מהרה יבנה המקדש" וזו כוונתו של הגרש"י זיון שליט"א ב. מועדים להלכה" פרק „נחמו" הערה 45.

ע מנזאל