

הפעם

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

הועתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org : ב ת ו כ ן :
ע"י חיים תשס"ט

- 1 בראש מורם .
3 תורת חיים — חיי עולם / הרב קלמן כהנא .
7 מצות ישוב ארץ ישראל במדרשי חז"ל / ד"ר טוביה כהנא .
18 חלצתו החמה / ד"ר יעקב לוי .
23 עד זומם חידוש הוא ? / דוד הנשקה .
49 מאמר הוכוח לרמח"ל / יוסף אביב"י .
59 פשוטו של מקרא ואומדנא הלכתית / ד"ר משה ארנד .
64 על הוצאות הבית ומעשר כספים / אשר מרוה .
על ספרים ועל סופריהם
65 ספר מקוואות לאדריכל יוסף שנברגר / בצלאל לגדוי .
69 מחקר חדש על ר' יצחק ברויאר / ד"ר יוחנן כהן-ישר .
72 ספרים נחוצים עם תוכן פסול למחצה / יונה עמנואל .
75 הערות והגהות למסכת סנהדרין (המשך) / הרב אברהם סופר .

כס"ד ירושלים ת"ש תשרי תשל"ה * כרך טו, גליון א * המחיר 4.50 ל"י

מנוי שנתי: בישראל — 15 ל"י בחוץ לארץ — 36

כתובת המערכת: www.daat.ac.il ירושלים, טל' 288883

בראש מורם

שנה קשה עברה על עם ישראל ואף לקראת תשל"ה הבעל"ט אנו צועדים בלב כבד.

אך למרות היגון על אלה שנפלו או נפגעו ועל אף הספקות לקראת העתיד, יכולה היהדות הנאמנה למצוא נקודות אור בדרך הקשה של שנת תשל"ד. דוקא בשנה זו הוכיחה היהדות הנאמנה את השתרשותה בארץ, הן במערכות המלחמה, הן בקליטת העליה, והן במאבקים על עקרונות יסודיים בחיי האומה. חיילי ישיבות „הסדר“ הפגינו נאמנות נפלאה לקיום המצוות במלחמה ואף הפכו לדוגמא לדמותו האמיתית של חייל ישראלי השואב את כוחו מלימוד התורה בישיבה.

ומכאן לתופעה אחרת: ההנהגה הדתית עוברת לאט מידי שרידי הדור האחרון ועוברת לרבנים ומנהיגים ילידי הארץ. הצעירים ביהדות הנאמנה מהיום היום הכוח התוסס בכל פעילות למען ביסוס חיי תורה בישראל, לימוד תורה בישיבות הגדולות, הפצת תורה בישובי עולים, וכן במערכות הפוליטיות של היהדות הדתית. והוא הדין במאבק למען שמירה על יהודה ושומרון. לא כולם מחייבים התישבות בשכם, ←

לקראת השנה החדשה אנו מבקשים את קוראינו למלא את תלוש ההזמנה בדף זה ולשלוח לנו בהקדם;

דמי מנוי לשנה (4 גליונות) — 15 ל"י, בחוץ לארץ — 6 \$

לכבוד

מערכת **המעין**

רחוב צפניה 26

ירושלים

הריני חותם בזה על מנוי שנתי ל"המעין" ומצרף בזה דמי מנוי.

השם -----

הכתובת -----

התאריך -----

(חתימה)

אך עובדה היא שגם כאן צועדים צעירי היהדות הנאמנה בראש המחנה ומכריזים בכל כלי התקשורת על דבקותם בארץ האבות, הבנויה כולה על נאמנות לתורה.

השתלבות הצעירים מורגשת היטב גם ב„המעין“. השתתפות בני תורה צעירים ב„המעין“ התחילה לפני כשנתיים ובגליון הזה אנו רואים המשך למגמה ברוכה זו: מאמר מחקרי ספרותי על חיבור מהרמח"ל בעד לימוד הקבלה ומאמר תלמודי-עיוני בענין „עד זומם חידוש הוא“. המאמרים נכתבו ביסודיות ומתוך הכנות מרובות. החינוך התורני בארץ ישראל יכול להתברך בכך שצעירים אלה, אשר בחלקם טרם הגיעו לגיל העשרים, גדלו כאן בארץ. אם אלה הם פירות החנוך הדתי על זרמיו השונים, אפשר לברך על הארץ ועל פירותיה.

אכן, יש מקום לתקווה לקראת העתיד.

לרשותה של היהדות הנאמנה עומדים כיום כוחות צעירים רבים. בחלקם טרם נוצלו כוחות אלה. נקודות אור חדשות כבר בוקעות ברחבי הארץ. נשתדל כל אחד להוסיף את השמן המתאים לאורות השונים ביהדות הנאמנה.

בברכת כתיבה וחתימה טובה לכל בית ישראל בכל מקומות מושבותיהם.

מערכת המעין

תורת חיים – חיי עולם

(דרשה לראש השנה)

הנה עין ה' אל יראיו למיחלים לחסדו להציל נפשות ולחיותם ברעב.¹ — ה' רב חסד, גומל חסד, למיחלים לו, להצילים ולחיותם. אין ספק, כי מקרא זה בהצלה לחיים של בני תמותה דן, ובסיפוק צרכיהם ברעב ללחם. אבל לא רק בזה. אין בן תמותה אשר אין סופו למוות, כשחייו עלי אדמות נגמרים. אבל יכול הוא לזכות לחיים עדי עד. ביום הדין שלו, וביום הדין הגדול והנורא ייחרץ גורלו של אדם, אם בספר צדיקים ייכתב ייזכה לחיי עולם, או חלילה בספר הרשעים ייחתך גורלו לאבדון שאין חזרה ממנו.² וגם רעב יש, לא רעב ללחם ולא צמא למים, כי אם רעב לדבר ה', רעב לדבר אשר חיי עולם טמונים בו, נתונים על ידו.

הנה עין ה' אל יראיו למיחלים לחסדו להציל נפשות מכליון רוחני, מרעב רוחני, ולחיותם לחיי עד, לחיי נצח. גם זה יוכרע ביום הדין של האדם. ואע"פ שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב רמוז יש בו, כלומר עורו ישנים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם, הפשו במעשיכם, וחזרו בתשובה, וזכרו בוראכם. אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן, ושוגים כל שנתם בהבל וריק, אשר לא יועיל ולא יציל, הביטו לנפשותיכם והטיבו דרכיכם ומעלליכם. ויעזוב כל אחד מכם דרכו הרעה ומחשבתו אשר לא טובה.³ בהלכות תשובה אמר הרמב"ם דברים אלה — לא בהלכות שופר. שם בהלכות שופר מדבר הוא על המצוה מן התורה לשמוע קול שופר, ושם אין הוא מטעים לנו דבר התקיעה בראש השנה, כי, כאמור כאן, גזירת הכתוב היא, ואין למדוד מעמיקה בטעם שניתן לה. אך בהלכות תשובה רומז הוא לנו רמז הגרמז מתקיעת השופר.

ידוע הוא, כי הרמב"ם אינו מביא בספרו „משנה תורה" דבר שאין לו רמז בדברי רז"ל. ואכן נראה כי דבריו בהלכה המובאת יסודם בדברי הגמרא:⁴ אמר רבי יצחק למה תוקעין? רחמנא אמר תקעו. אלא למה מריעין? רחמנא אמר זכרון תרועה. — הרי מה שאמר הרמב"ם כי תקיעת שופר בר"ה גזירת הכתוב היא. — אלא — ממשיכה הגמרא — למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין, ותוקעין ומריעין כשהן עומדין? כדי לערבב השטן.

1 תהלים ל"ג, י"ח—י"ט.

2 ע' רמב"ן ריש שער הגמול.

3 רמב"ם הלכות תשובה פ"ג ה"ד.

4 ר"ה ט"ז ע"א.

לפי הסברו של הר"ן⁵ ברורה השאלה. מצוות תקיעת השופר, שלשה סדרים של תקיעה תרועה ותקיעה, היא מן התורה. חכמים תיקנו ברכות לסדרים אלה: מלכיות זכרונות ושופרות. ועיקר התקיעה היא על סדר הברכות, ואלה הן התקיעות כשהן עומדין, שחובתן בעמידה ובתפילת העמידה. אך קבעו חכמים גם לתקוע לפני זה תקיעות כשהן יושבין, שלא חלה עליהן חובת העמידה, ואינו על סדר הברכות. והשאלה היא: „כיון שעתידין לתקוע כשהן עומדין, דתקיעות יעל סדר הברכות הן עיקר, למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין? והתשובה היא: כדי לערבב את השטן — אומר הר"ן: פירוש להכניע את היצר. ומסביר הנצי"ב⁶ היאך הכנעת היצר היא ערבוב השטן: הנינו לעורר לב בני המותה, ובזה השטן מיערבב, שלא יסרג בשעת תפילה.

והרי ברור מיללו שפתיו של רבנו משה הנשר הגדול: רמו יש בו בשופר, עורו ישנים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם. וחפשו במעשיכם וזיכרו בוראכם.

כי אכן הישן, הנרדם הוא לא יוכל לחפש במעשיו, הוא לא יוכל להיות כלי מחזיק ברכה, מקבל שפע מאת גומל החסד, הרוצה לכוון את יראיו לחיים, הרוצה לספק צרכיו כדי להשיב רעבונו — חיים גשמיים עלי אדמות, אך גם רוחניים לעולמי עד. רעב ללחם אך גם רעב לדבר ה'.

וחכמינו ז"ל תיקנו תקנה מיוחדת: תקיעות מיוחדות לפני עיקר התקיעות, כדי לרמוז רמו — רמו לעושי רצונו היאך לערבב את השטן. ואם כי וודאי יש בכל מצוה ומצוה, וגם במצוה קדושה זו של תקיעת השופר ביום הקדוש, מעמקי סודותיו של הקב"ה, אשר ביכלתם לערבב את השטן, יש בזה גם פניה לאדם, לאדם הנרדם, הישן, שיסייע הוא בהתעוררות שלו לערבב השטן. ודוקא: בהתעוררות שלו. אמנם תפקיד הוא להטיף מוסר, לעורר, ותפקיד מיוחד כמובא בהלכה, שזקן העדה יעמוד בפני עדתו ויעוררנה ויטיף לה מוסר לפני תקיעת שופר. אבל זו רק התעוררות היצונית, אשר ערך יש לה רק אם יש לה גם המשך.

את הנאמר ע"י הלל הזקן: אם אין אני לי מי לי — מסביר רבנו יונה בשערי תשובה⁷: אם האדם לא יעורר נפשו מה יועילוהו המוסרים (— מטיפי המוסר). אף על פי שנכנסים בלבו ביום שמעו, ישכחם היצר ויעבירם מלבו, ומדברי רבנו יונה למדנו דבר נוסף: התעוררות לישעה, ליום — מה ערכה? ואכן, לא רק בראש השנה נתבעים הישנים והנרדמים להתעורר, אלה השוכחים את האמת בהבלי הזמן ושוגים כל שנתם בהבל וריק, אשר לא יועיל ולא יציל הביטוי לנפשותיכם והטיבו דרכיכם ומעלליכם. כל יום ישנה התעוררות וישנה פניה לישנים ולנרדמים. ברוך אתה ה' א' מ"ה המעביר שנה מעיני ותנומה מעפעפי. בהודי' זו לא נסתימה הברכה. ההמשך שלה אינה ברכה

5 לרי"ף שם.

6 מרומי שדה לר"ה שם.

7 שער שני כ"ו.

סמוכה לחברתה אלא לפי ההלכה ברכה אחת עם ראשיתה שהבאנו. וההמשך ברור: יה"ר מלפניך ה' א' שתרגילנו בתורתך ותדבקנו במצוותיך ואל תביאנו לא לידי חטא ולא לידי עבירה ועוון — זיל קרי בתוך סידור התפילה הדברים הברורים — כי אכן התעוררות לא ענין של ר"ה גרידא הוא אלא של השנה כולה.

מסיימים אנו פסוקי מלכיות: ובתורתך כתוב לאמר שמע ישראל ה' א' אחד. — שמע והבן ישראל, וקבל עליך עול מלכות שמים. מלים אלה של קבלת עול מלכות שמים במטבע זה יקבעה תורה קודמים — ומה מופלא הדבר — לנתינת התורה לישראל. טבע נטבע ע"י בני אדם, ע"י שבטי יי — בניו של יעקב. כי כך מוסרים לנו חז"ל, שכשנפטר יעקב אבינו מהעולם הצהירו בניו של יעקב ישראל בפניו ברורות ונמרצות: שמע ישראל אבינו: ה' א' ה' אחד — אנו מקבלים את עול מלכותו. וכשקבעו חז"ל קבלת עול מלכות זו בתפילה, השכם והערב מדי יום ביומו, לא קבעו אותם כמטבע שהדברים מובאים בתורה, אלא רמזו למסורת זו, שאכן מלים אלה יסודם בהבטחת בנים, יונים עשר הבנים, י"ב השבטים, לאביהם יעקב. שהרי אין אנו ממשיכים בתפלה אחר קבלת עול מלכות שמים זו במלים, ואהבת את ה' א' "כפי הסמוכים הדברים בתורה, אלא מפסיקים אנו בין פיסקא לפיסקא במלים, ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", מלים של הוד' שהודה בהם יעקב לאביו שבשמים על שזכה שמיטתו שלימה, וכל זרעו ללא יוצא מהכלל מקבל עליו עול מלכות שמים.

שיא רצונו של אדם להנחיל חיי עד לבניו ולזרעו אחריו. ערובה לכך שזרעו בהיים והוא בהיים היא שמירת תורת חיים. אשר נתן לנו את תורתו וחיי עולם נטע בתוכנו. כי עין ה' אל יראוי למיחלים לחסדו להציל ממות נפשים. בפרשה השניה של "שמע" מלמדת אותנו תורתנו הקדושה כי אין תחליף לסמא דחיי זה עבור האיש החפץ חיים ולא עבור העם החפץ חיים.

בהדרה, בפהד, בצער וברתת קוראים אנו: "ועבדתם אלהים אחרים... ועצר את השמים ולא יהיה מטר והאדמה לא תתן את יכולה ואבדתם מהרה מעל הארץ הטובה. אכן טובה היא הארץ, ארץ חפץ, ארץ אשר עיני ה' א"ה, ארץ כמקור חיים. אך ועבדתם אלהים אחרים מביא לידי מניעת מטר — גשם מן שמים ואבדן גשמי, מטר — מטר לקחו של השי"ת ואבדן לאומי ורוחני. לא תעמוד לאדם השתרשותו עם האדמה למנוע חלילה אבדון אם יעבוד אלהים אחרים, לא תעמוד לאומה, חלילה, התקשרותה עם האדמה עם קרקע הלאום, אם תפנה עורף.

פשוטים ונוקבים וחודרים הדברים!"

8 ספרי לדברים ב' ד'.

9 דברים י"א ט"ו ולהלן.

10 דברים כ"ט ט"ו ולהלן.

אתר דעת - מכללת הרצוג

ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המות ואת הרע... הגדתי לכם היום כי אבד תאבדון לא תאריכון ימים על האדמה... ובחרת בחיים למען תחיה אתה וזרעך לאהבה את ה' א' לשמוע בקולו ולדבקה בו כי הוא חייד ואורך ימים לישבת על האדמה.

ומורה התורה את הדרך. ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם בשבת בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך. נסיבות החיים שונות הן. דרכי החיים מפוצלים הם. בכולם, בכולם ללא יוצא מן הכלל, בכל התנאים בהם אתה חי ונמצא, בבית, בדרך, בשכיבה, בקימה יש רק דבר אחד: ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם.

**
*

מה נוסף ומה נדבר? מזרעא דר' בנימין זאב, המכונה ר' וואוטיש שגבלום זצ"ל אנה, תלמידו של ר' אורי מסטרליסק השרף, בעל אמרי קדוש. ומסופר על השרף¹¹ שהקדים בשבת טובה להתפלל לפני שהדרשנים התחילו לגשם האויר בדרשותיהם מרבות הקיטרוג. המאור שבתורה, התורה עצמה, הפנייה אליה, היא המדרבנת והקוראת לתשובה.

הואיל ורשות כל אדם נתונה לו — ישתדל אדם לעשות תשובה¹². זהו אתגרו של הרמב"ם כלפי כל אחד ואחד מאתנו. הרשות נתונה, גשתדל, נתאמץ, נעשה תשובה ונזכה כפרט ובכלל לחיי עולם, לחיים שמלכו של עולם חפץ בהם, ויחתימנו כולנו לאלתר לחיים טובים ולשלום. בגוף ובנפש, בפרט ובכלל.

11 ע' גנוי ישראל של ר' ישראל מסשורטקוב עמ' רפ"ו.

12 ה' תשובה ריש פ"ו.

מצות ישוב ארץ ישראל במדרשי חז"ל

המקורות התלמודיים והמדרשיים עשירים במאמרים ובאגדות המוכיחים את זכותו של עם ישראל לארצו. מדרשים אלו נאמרו בימי השלטון הרומי בארץ, ימים שהיו קשים ומרים לעם ישראל, שכן הממשל הרומי גזל אדמות יהודים, השתמש בשיטות חקירה, עינויים וענשים כבדים ואף הטיל מסים כבדים מנשוא. לפיכך היה צורך לעורר בבני ישראל את האהבה לארץ ולחזק את הקשר בין עם ישראל לארצו, וכלפי חוץ להדגיש את הזכות ההיסטורית של העם לארץ.

במדרשים מדובר על הארץ כנחלתם של בני שם. הכנענים, שכבשו את הארץ מידם, לא היו אלא שומרים ארעיים, עד שימלא עונם ויעקרו ממנה. שכן, מי שברא את העולם רשאי להבטיח ולתת את הארץ למי שבחר בו. בעקבות הבטחת ה' לעם ישראל באו הקנין וההאחזות בקרקע ולאחר מכן אף הכיבוש, עליו מבוססת זכותו של העם לארצו.

ה' מבטיח לאברהם ליתן לו את הארץ, לו ולזרעו אחריו. אברהם, שהכיר את בוראו, שומע בקול ה' האומר לו: „עד שאתה מאיר לי דרך החלון בא והאיר לי בפניי, כך אמר הקב"ה לאברהם אבינו עד שאתה מאיר לי ממספוטמיה ומחברותיה בוא והאיר לפניי בארץ ישראל".¹ ליצחק הוזרת וגשנית ההבטחה, שזוכה בארץ לאחר שיאחז ויתיישב בה: „שכון בארץ — עשה שכונה של ארץ הוי זרוע הוי נצוב“,² כלומר שיעסוק ביישוב הארץ, יזרע ויטע בה. וליעקב ניתנה ההבטחה: „הארץ אשר אתה יושב עליה לך אתננה ולזרעך, רבי שמעון בן לקיש מ"ש בר קפרא: קיפלה כפינקס ונתנה תחת ראשו כאנש דאמר מן תחות ראשך דידך".³ ואף אם התרחק יעקב מן הארץ, לא נותק הקשר עמה ונאמר לו: שוב אל ארץ אבותיך ולמולדתך ואהיה עמך, אביך מצפה לך, אמך מצפה לך, אני עצמי מצפה לך.⁴ וגדול הנאמר ביעקב יותר ממה שנאמר באברהם: „רבי יוחנן בשם רבי יוסי: אברהם שאין כתיב בו שמירת שבת ירש את העולם במידה, שנאמר קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה וגו' (בראשית יג יז). אבל יעקב שכת' בו שמירת שבת ויחן על פני העיר (שם לג יח), נכנס עם דמדומי חמה וקבע תחומין מבעוד יום וירש את העולם

1 בראשית רבה ספ"ל, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 277 ור' מ"י שם; תנחומא לך לך כו, מהדורת בובר, עמ' מא.

2 ב"ר סד ג, עמ' 702.

3 ב"ר סט ד, עמ' 793 ואילך; תנחומא ויצא ט, עמ' ע'; בחולין צא ע"ב המאמר בשם ר' יצחק המנמק בטעם: שחא נוחה ליכבש לבניו.

4 ב"ר עד א, עמ' 858. ור' תנחומא ויצא כג, עמ' 160.

אתר דעת - מכללת הרצוג

שלא במידה: והיה זרעך כעפר הארץ ופרצת יכה וקדמה וגו' (שם כח יד) פ.

זכותו של עם ישראל לארצו

זכותם של האבות וזרעם אהריהם לרשת את הארץ מסתמכת על הכתה ה, אשר עולם ומלאו שלו הם. לפיכך כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים (תהלים קיא ו) אומר המדרש: ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי: מה טעם גילה הקב"ה לישראל מה שנברא ביום ראשון וביום ב' וגו', מפני אומות העולם שלא יהו מונים את ישראל ואומרים להם: הלא אומה של בזוות אתם אתמהא, וישראל משיבין להם: ואתם הלא בזווה היא בידכם, הלא כפתרים היוצאים מכפתור השמידום וגו' (דברים ב כג), העולם ומלאו של הקב"ה הוא, כשרצה נתנו לכם וכשרצה נטלו מכם ונתנו לנו. הדא הוא דכתיב לתת להם נחלת גוים, כח מעשיו הגיד לעמו הגיד להם את הבראשית, בראשית ברא וגו' פ. את הטענה שבפי אומות העולם, כי בני ישראל בזוו את ארץ כנען, מוצאים אף בספרי דברי הימים של העת העתיקה.

ההיסטוריון הביזנטי פרוקופיוס, שהי באמצע המאה הששית למניינם, בתארו את מלחמת הוואנדאלים, מביא סיפור המתאר את כיבוש הארץ על ידי יהושע בן נון אשר הכניס את העם אל הארץ וכבישה, ובמלחמה זו הראה גבורה שלמעלה מטבע האדם. הוא הכניע את כל השבטים, כבש במהרה את הערים והוחזק בן אדם שלא יתייצב איש לפניו. בעת ההיא נקראה כל ארץ החוף מצידון ועד גבול מצרים בשם פניקיה. כל ההיסטוריונים של קדמוניות פניקיה מסכימים, שבימי קדם מלך אחד על כל הארץ ההיא, שבה שכנו שבטים גדולים, כגון הגרגשים והיבוסים וכיוצא בהם מן השמות הנקובים בספר דברי הימים של העברים. משהכיר העם הזה שאין לעמוד בפני המצביא הבא עליהם, הסתלק מארץ אבותיו וירד למצרים הסמוכה. אבל שם לא יכלו למצוא מקום יפה ליישובם, הואיל ומצרים מעולם משופעת באוכלוסים היתה, לפיכך יצאו ללוב והושיבו שם הרבה ערים, וכך כבשו את כל לוב כולה עד עמודי היראקלס, ושם הם יושבים עד היום הזה ומדברים בלשון הפניקית. אף מבצר בנו להם באחת מערי נומידיה, במקום שיש היום יישוב בשם טיגיוס. שם עומדים ליד המעיין הגדול שני עמודי שיש ועליהם חקוקות בכתב הפניקום מלים פניקיות שפירושן הוא: אנחנו האנשים שנסנו מפני הלסטים יהושע בן נון פ.

5 ב"ר יא ה, עמ' 95. ור' שבת קיח ע"ב ומהרש"א שם: פסיקתא רבתי פכ"ג, מהדורת איש שלום קכ ע"ב ואילך.

6 ב"ר א ב, עמ' 4 ואילך.

7 תרגומו של יוחנן לוי בספרו עולמות נפגשים, ירושלים תש"ך, עמ' 60 ואילך. סיפור משונה זה על יהושע והכנענים נמצא אצל ההיסטוריון הנוצרי יוחנן מאנטיוכיה וכן אצל סוידאס הביזנטי. אצל שניהם הבורחים נקראים בשם כנענים, כמו במקרא, ואילו פרוקופיוס רואה את שבעת עממי כנען כחלק של ממלכה פניקית.

אתר דעת - מכללת הרצוג

הכינוי „לסטים“ שבכתובת מתכוון לגנות את מעשה גירושם של שבעת העממים וכיבוש הארץ בדרך גזלה. לא כן לפי המקרא: בני ישראל זוכים לקבל את הארץ מאת ה' בהנהגתו של יהושע בן נון, לאחר שמלא עוון האמורי. אף בקללה שקילל נח את כנען יש הסבר לשעבוד כנען שהוא מזרעו של

הכינוי „לסטים“ מזכיר את דברי רש"י לבראשית א א: שאם יאמרו אומות העולם לישראל לסטים אתם שכבשתם ארצות שבעה גוים הם אומרים להם: כל הארץ של הקב"ה היא הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו. דברי רש"י מקורם בתנחומא היותר קדום אשר נאבד ממנו. ר' רש"י על התורה, מהדורת ברלינר, עמ' 424.

במדרש פתיחתא דאסתר רבה י, מכונה יהושע ראש לכובשים. מקומו של גרגשי נפקד בספור על מלחמות יהושע, ר' יהושע יא ג: שם יב ח. ומצינו בדברים רבה ה יג, מהדורת ליברמן, עמ' 101, כי בשעה ששמע גרגשי את דברי יהושע, שהכריז: מי שמבקש להשלים יבוא וישלים ומי שמבקש לילך לו ילך לו ומי שהוא מבקש לעשות מלחמה יבוא ויעשה, היה גרגשי היחיד שהלך לו. בשכר זה נתן לו הקב"ה ארץ יפה כארצו, את אפריקה.

הלשון „ארץ כארצכם“, מלכים ב יח לב, אשר לשם הבטיח מלך אשור להביא את בני יהודה, נדרשת על אפריקה. השוה מכילתא בא פר' יח, מהדורת הורוויץ—רבין, עמ' 70; תוספתא שבת פ"ז הכ"ה; סנהדרין צד ע"א; תוספות גיטין מז ע"א ד"ה כיון דאמרו מארץ רחוקה: ור' ש' קרויס, מאנאטשריפט 39, עמ' 3 ואילך.

8 בראשית טו טז, ורש"י מפרש: כי לא שלם וגו' להיות משתלח מארצו עד אותו זמן, שאין הקב"ה נפרע מן האומה עד שתתמלא סאתה. ור' סוטה ט ע"א. פעמים הרבה נזכר בתורה, כי עם ישראל מקבל את הארץ מאת ה', כגון: דברים ז א ואילך; שם ח ז ואילך ועוד. ואף זאת: ישראל כבש את הארץ לא רק בכוחו הוא, כי אם בכוח ה', שהשגחתו גלויה לעיני ישראל — יהושע י מב; כד יב ועוד.

לפסוק ויעבר אברם בארץ וגו' והכנעני או בארץ (בראשית יב ו) מצינו בב"ר לט יד, עמ' 379: עד עכשו נתבקש להם זכות בארץ כי לא שלם עוונם עד עכשו להתגרש משם; וכן בב"ר מ (מא) ה, עמ' 392: אמר להם הקב"ה: כך אמרתי לו לזרעך נתתי את הארץ הזאת (שם טו יח) אימתי לכשיעקרו ז' עממים מתוכה והכנעני והפרזיז או יושב בארץ וגו' עד עכשו מתבקש להם זכות בארץ. ור' בבא בתרא ק ע"א: קום התהלך וגו' כדי שיהא נוח לכבש לפני בניו, ורבינו גרשום מפרש: ליכבש, לפני יהושע.

9 בראשית ט כה, ומצינו בב"ר לו ז, עמ' 340 ואילך: ויאמר ארור כנען וגו' חם חוטא וכנען מתקלל אתמא. ר' יהודה ור' נחמיה, ר' יהודה אומר: לפי שכתוב ויברך א' את נח ואת בניו (בראשית ט א) ואין קללה במקום ברכה לפיכך ויאמר ארור כנען וגו', ר' נחמיה אומר: כנען ראה והגיד להן לפיכך תולים את הקללה במקולקל, ובב"ר לו ב, עמ' 336 נאמר: „וחם הוא אבי כנען אבוי דפתחא“, אבי המארה, אביו של כנען, כלומר אביו של זה שעשה אותו מעשה, ור' מ"י לב"ר שם; תנחומא נח יט, עמ' 46; ש' ליברמן, יונית ויונות, ירושלם תשכ"ג, עמ' 238 הערה 59.

שם¹⁰. לפי זה אין במקרא טענה משפטית חילונית אלא נימוק מוסרי דתי¹¹. בורא העולם בחר בארץ ישראל, שהיא ארץ סגולה, לעם ישראל שהוא עם סגולה.

על יוכוח עם הכנענים ועם עמים אחרים מצינו במדרש¹²: ולבני הפלגשים אשר לאברהם נתן אברהם מתנות, בימי אלכסנדרוס מקדון באו בני ישמעאל ליעור (לעורר) על ישראל על הבכורה ובאו עימם שתי משפחות רעות כנעניים ומצריים, אמרו: מי הולך וזן עימם, אמר גביעה בן קוסם אני הולך וזן עימם, אמרו לו: הוזהר שלא תחליט את ארץ ישראל להם, אמר: אני הולך וזן עמם, אם נצחתי אותן מוטב, אם לא הרי אתם אומרים מה היה הגביע הזה שיעור עלינו, הלך וזן עמם, אמר להן אלכסנדרוס מקדון: מי תובע מיד מי, אמרו ישמעאלים: אנו תובעים ומתורתם אנו באים עליהן, כי את הבכור בן השנואה יכיר וגו' (דברים כא יז) וישמעאל בכור הוא. אמר לו גביעה בן קוסם: אדוני המלך אין אדם עושה בבניו מה שירצה, אמר לו הן, והא כת' ויתן אברהם את כל אשר לו ליצחק, אמ' ואיכן הוא לוקטור, אמר לו ולבני הפלגשים וגו' ונסתלקו בבושת פנים. אמרו כנענים מתורתם אנו למדין ובאין עליהן, בכל מקום כת' ארץ כנען, יתנו לנו את ארצנו. אמר לו: אדוני המלך אין אדם עושה מה שרוצה בעבדו, אמר לו הן, והכת' עבד עבדים יהיה לאחיו (בראשית ט כה) עתה הם עבדינו, וברחו ונסתלקו בבושת פנים¹³.

10 וזה קיום של קלה קדומה. ר' יוספוס, קדמוניות היהודים ספר א: 142 והערותיו של שליט שם.

11 לוי (לעיל הערה 7), עמ' 63. ור' ר"ש קליין, לפרשת מלכי כנען, ידיעות החברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה ב, (תרצ"ד), עמ' 39 ואילך.

12 ב"ר סא ז, עמ' 666 ואילך.

13 בברייתא סנהדרין צא ע"ב ומגילת תענית פרק ג מדובר על "בני אפריקא". ר' גם מהרש"א לסנהדרין שם.

על טענת אומות העולם ר' ב' בכר, The Supposed Inscription upon Joshua the Robber, Illustrated from Jewish Sources JQR III, עמ' 354 ואילך; הנ"ל אגדות אמוראי ארץ ישראל כ"א ח"ב עמ' 282. לדברי בכר אלו הן תעודות עתיקות לשנאת ישראל החותרות לסלק את ההיסטוריה. ור' גם ל' גינצברג, אגדות היהודים, פילדלפיה 1928 כרך ד, עמ' 34 ועמ' 177. א' אפטוביצר ב-REJ 1926, עמ' 274 ואילך, מעיר על האופי האפולוגטי של הפסוקים בספר היובלים המובאים בהמשך ומשושה אותם אל הנאמר בסנהדרין צא ע"א. לדעתו של לוי, אפטוביצר לא הכיר את דברי פרוקופיוס ואת דבריו של בכר.

במשפט בפני אלכסנדר מוקדון מסתמכים איפוא הכנענים על כינויה הגיאוגרפי של הארץ, כלומר טענה חילונית היסטורית. לוי מסיק, כי חז"ל ידעו יפה את אגדת הגדודים המובאת אצל פרוקופיוס. יתכן והצדק עם לוי, שכן התאריכים מתאימים. אף יתכן, כי מדברי חז"ל באו להם להיסטוריונים הנוצרים דברים אלו. ר' לוי שם, עמ' 70. ור' קרויס, Monumenta Talmudica כ"ה ח"א, עמ' 29.

אתר דעת - מכללת הרצוג

בספר היובלים¹¹ מסופר על חלוקת העולם בין בני נח. לאחר שנח חילק את העולם, הוא השביע את בניו לבל יקח איש חלק שלא יצא בגורלו¹². אולם לאחר מות נח: „וירא כנען את ארץ הלבנון עד נחל מצרים כי טובה היא מאד ולא הלך אל ארץ נחלתו“¹³, אלא ישב בארץ הלבנון אשר נלקחה לשם. אביו ואחיו הוזירוהו מפני הקללה, אולם הוא לא שמע אליהם, אלא ישב „בארץ הלבנון מחמת עד בואכה מצרים הוא ובניו עד היום הזה. על כן תיקרא הארץ ההיא ארץ כנען“¹⁴, כלומר כנען תפס את הארץ שלא כדון, והזכות על הארץ היא לבני ישראל, צאצאיו של שם. מכאן, שלא בני ישראל הם השודדים כי אם הכנענים.

ובאשר לטענתם של שונאי ישראל, כבר ניתנה התשובה בדבריו של ר' לוי שהבאנו לעיל¹⁵.

ואכן לבני ישראל המאמינים לא היה צורך להצדיק את כיבושה של ארץ כנען, שכן ה' נשבע לאברהם לתת לזרעו את הארץ, ואת מעשיו של הקב"ה אין מודדים במידת חוקיהם של בשר ודם¹⁶.

מתוך זה שהפניקים היו המתחילים בטענה, משער לוי בצדק, כי כל עצמה של מחלוקת התחומים אינה אלא העברה של דרכי משפט הלניסטיות אל עדותו של המקרא. זאת אומרת, שהטענה באה מצד הפניקים המתיוונים, והוא הציבור שההנהגה המדינית והתרבותית בידו, ושהיהודים המתיוונים הם שעמדו בשער¹⁷.

14 ח י—ל.

15 ט יד.

16 שם י כט.

17 י לג—לד.

18 ר' לעיל, הערה 6.

19 בעל חכמת שלמה יב יב, לאחר שהוא מונה את תועבות ארץ כנען, אף הוא שואל: מי ירשיעך בהשמידך גוים אשר אתה יצרתם? ואכן, במקום שניתנות תשובות כגון אלו, וכן תשובותיו של גביהא בן פסיסא (כך בסנהדרין צא ע"א, ואילו בב"ר סא ז, עמ' 666: גביעה בן קוסם ור' לעיל הערה 12: וכן בילקוט בראשית רמז קי: מגילת תענית פ"ג: ור' קרויס סוף הערה 13), כלומר תשובות שיסודן בחוש הצדק לתומה של האמונה היהודית, בסל כל צורך של נימוק. הנימוק נצרך למי שאינו מודה בכוחו של סדר העולם של הקב"ה שנתגלה במקרא, ולמי שמורד את מעשיהם של ה' ושל ישראל במידת המשפט של בשר ודם.

ור' מצוות עשה ר' לרמב"ן: „וזו היא שחכמים קוראים אותה מלחמת מצווה. ואל תשתבש ותאמר כי המצווה היא המצווה במלחמת שבע עממים שנצטוו לאבדם, שנאמר החרם תחרימם. אין הדבר כן, שאנו נצטוינו להרוג האומות ההם בהלחם עמנו. ואם רצו להשלים — נשלים ונעזוב בתנאים ידועים. אבל הארץ לא נניח אותה בידם, ולא ביד זולתם מן האומות בדור מן הדורות“.

20 לוי שם (ר' הערה 7), עמ' 73 ואילך.

אתר דעת - מכללת הרצוג

כאמור, עם ישראל נכנס לארץ לא ככובש שטחים, כי אם כמי שבא אל ארץ נחלת ה'. ואכן, זכותו של עם ישראל קבועה ועומדת מימי בראשית, ככתוב בספר דברים לב ה: בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבולות עמים למספר בני ישראל. וכן מצינו במדרש: מדד הקב"ה בכל הארצות ולא מצא ארץ שהיא ראויה לישראל אלא ארץ ישראל²¹. ובמקום אחר: וחלק הקב"ה לאומות כל העולם שנאמר בהנחל עליון גוים, ונתן לישראל ארץ ישראל²². וכן מצינו²³: אמר רבה, ארץ ישראל מוחזקת היא²⁴.

מצות ישוב ארץ ישראל והחיבה אל הארץ

המצות של ישוב ארץ ישראל היא אחת המצוות שעיקרי התורה תלויים בה. מצוה זו כתובה בתורה: והורשתם את הארץ וישיבתם בה (במדבר לג ג); שנויה בנביאים: וישיבתם בארץ אשר נתתי לאבותיכם והייתם לי לעם (יחזקאל לו כח); ומטולשת בכתובים: כי א' יוטיע ציון ויבנה ערי יהודה וישבו שם וירשנה (תהלים קט לו).

מן המקורות התלמודיים והמדרשיים ניתן ללמוד על המציאות הארצי-ישראלית בימי החכמים המדברים בשבחה ובקדושתה של הארץ, בחיבה ובאהבה של בני ישראל לארץ, וכן גם במצבו הקשה של העם היושב בארצו. במדרשים המתארים את המצב בארץ מבטא הדרשן את אהבתו לארץ ישראל, ומתוך דבריו אף משתקף המצב בזמנו. חכמים משבחים את ארץ ישראל ואת יושביה, וקובעים שייכות ארץ ישראל שקולה כנגד כל המצוות שבתורה²⁵. ומכיון שמצות ישיבת ארץ ישראל היא כה חשובה, ניתן להבין את חששו של יעקב אבינו: ויירא יעקב מאד ויצר לו, אמר: כל השנים הללו ישב (עשו) בארץ ישראל, תאמר שהוא בא עלי מכוח ישיבת ארץ ישראל²⁶. באגדה המתארת את נסיעתו של אברהם לארץ כנען הבוי תאור עניוניה של הארץ מחד, והאהבה העזה אליה מאידך: אמר רבי לוי, בשעה שהיה אברהם מהלך בארם נהרים ובארם נחור ראה אותם אוכלים ושותים ופוחזים,

21 ויק"ר יג ב, מהדורת מרגליות, עמ' רעג ואילך.

22 ילקוט שמעוני ויקרא רמז תרטו: ספרי דברים פ' שיא, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 352; "כשהנחיל הקב"ה עולם לאומות פירש תחומה של כל אומה ואומה כדי שלא יהיו מעורבים, שילח בני גומר לגומר וכו' פירש תחומן של אומות כדי שלא יכנסו לארץ ישראל".

23 בבא בתרא קיט ע"א.

24 ופירש הרשב"ם: מוחזקת היא ליוצאי מצרים כדכתיב ונתתי אותה לכם מורשה, כלומר אני נתתיה לכם ירושה. ור' הרב ר"ש גורן, קנין האבות בארץ ישראל, סיני מט (תשכ"א), עמ' עז ואילך.

25 מדרש תנאים לדברים יב כט, מהדורת הופמן, עמ' 55. ספרי ראה פ"פ, עמ' 146. ר"ש ליברמן, תוספת ראשונים ח"ב, עמ' 192.

26 ב"ר עז ב, עמ' 898.

אתר דעת - מכללת הרצוג

אמר הלווי לא יהא חלקי בארץ הזאת, כיון שהגיע לסולמה דצור ראה אותם עסוקים בנכוש בשעת הנכוש בעידור בשעת העידור, אמר הלווי יהיה חלקי בארץ הזו. אמר לו הקב"ה לזרעך נתתי את הארץ הזאת (בראשית טו יח) ²⁷.

בימיו של רבי לוי, אמורא ארצישראלי בדור השלישי, היה המצב בארץ קשה, ואילו בבבל התחיל הישוב היהודי להתפתח. ריש לקיש טוען נגד היושבים בגלות בכל בשלוח ובנחת. הוא אף מתנבא שעוד יגיע זמן ומחמת רדיפות שירדפום בגלות יהיו נאלצים לעזבה, שכן אחרת לא יחזרו לארצם. והוא אומר: „וישלח את היונה וכו' ולא מצאה היונה מנוח וגו' אילו מצאה היונה מנוח לא היתה חוזרת, ודכוותה היא ישיבה בגוים לא מצאה מנוח (איכה א ג) הא מצאה לא היו חוזרים, ודכוותה ובגוים ההם לא תרגיע ולא יהיה מנוח (דברים כה סח) הא אילו מצאו לא היה חוזרים" ²⁸.

המצב הכלכלי והמדיני של היהודים בבבל היה טוב בהרבה מזה של יהודי ארץ ישראל ²⁹. ויתכן כי נשאלה שאלה בפיהם של אנשים: משום מה הלך אברהם אבינו מארם נהריים העשירה אל ארץ דלה ממנה, ולמה לא נקבעה ארם נהריים ארץ הבהירה? הדרשן אמנם מודה, כי ארם נהריים עשירה מארץ ישראל ³⁰, אולם לא העושר עיקר, כי אם חיי יושר ועבודה טובים הימנו. וחיים אלה אפשריים בארץ ישראל יותר מבארצות אחרות.

ארץ ישראל ניתנה אמנם כמתנה לעם ישראל, שכן מצינו: אמר רבי יונתן: שלוש דברים ניתנו מתנה לעולם ואלו הן: תורה ומאורות וגשמים וכו' ר' תנחומא אומר אף ארץ ישראל ³¹. אולם לא כמתנת חנם ניתנה הארץ, אלא אם ישמרו בני ישראל את חוקי ה' תהא ישיבתם בה חוקית ³², שעל מנת כן יכנס עם ישראל לארץ ויוכה בה ³³. לפיכך, ישיבה בארץ באפס מעשה

27 ב"ר לט ח, עמ' 371. על סולמה של צור ר' ר"ש קליין, ארץ הגליל, עמ' 15 ואילך; ספר הישוב א, עמ' 1100 ואילך.

28 ב"ר לג ה, עמ' 310; באיכ"ר א ג, מהדורת בובר עמ' 62; ר' יודן ב"ר נחמיה בשם ריש לקיש; בילקוט שמעוני לבראשית רמז נט המדרש סתמו.

29 למשל, רבינא אומר כי מותר לקחת מן הנשים של יהודי מחוזא צדקה גדולה. דבר מרובה, כגון שרשרות זהב וצמידים, שכן „הני לבני מחוזא דבר מועט נינהו“, ורש"י מפרש: בני מחוזא עשירים הם, — בבא קמא קיט ע"א.

30 ור' ספרי לדברים פ' לו, עמ' 70. ור' י' הרשקוביץ, ספר יבנה א (ת"ש), עמ' 107 ואילך. 31 ב"ר ו ה, עמ' 44. בילקוט שמעוני שמואל ר' קסב: בשם רבי יהושע. במכילתא יתרו דבחדש י, מהדורת הורוביץ—רבין עמ' 240 אומר רבי שמעון בר יוחאי: שלוש מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל, וכולן לא נתנן אלא על ידי יסורין, אלו הן: תורה, ארץ ישראל והעולם הבא. ור' שמר"ר א א.

32 ב"ר יט ט, עמ' 179: אף בניו הכנסתים לארץ ישראל וציויתים ועברו ציווי ודנתים בשילוחים ובגירושין וקוננתי עליהם איכה; ובתנחומא קדושים, מהד' בובר עמ' 78: ויתן להם ארצות גוים וכו' ולא נתן להם, אלא כדי שיתעסקו בתורה.

33 ב"ר מו ט, עמ' 466. על קיום המצוות כתנאי לזכות בארץ ישראל נאמר בפסידר"כ פרי

אתר דעת - מכללת הרצוג

לא סגי, אלא מצוה על היושבים בה לבנות ולנטוע ולזרוע ולהפוך את השממה למקום ישוב. וכך מצינו בדברי ה' אל יצחק: עשה שכונה שלארץ הוי זרוע הוי נצוב³⁴. דברים אלו מכוונים אף לזמנו של בעל המדרש. הארץ אף נתחבבה על עם ישראל עד שהיא מבטלת כל ערכי החומר, כפי שנאמר: מוטב ללון במדברות של ארץ ישראל ולא בפלטיות של חוצה לארץ³⁵. וכן מצינו: ר' אמי בשם ר' שמעון בן לקיש: נכסי חוץ לארץ אינן בכלל ברכה, אלא משתשוב אל ארץ אבותיך אהיה עמך³⁶.

חכמי ארץ ישראל אף משבחים את מעלות הארץ, שהלימוד בה עולה על זה שבחוץ לארץ³⁷, ואין תורה כתורת ארץ ישראל, כפי שמצינו: והב הארץ ההיא טוב, מלמד שאין תורה כתורת ארץ ישראל ולא חכמה כחכמת ארץ ישראל³⁸.

אף מתוך שיחתם של רבי חייא בר אבא ורבי אסי, שעלו מבבל לארץ ישראל והיו תלמידי רבי יוחנן, עולה הצער על שאין בני בבל רוצים לעלות לארץ ישראל על אף המעלות הרבות של ישוב ארץ ישראל, והם אומרים: מפני מה תלמידי חכמים שבבבל מצוינין, לפי שאינן בני תורה³⁹. וכן מצינו לר' אלכסנדר, תלמידו של רבי יוחנן, שדרש: כיון שגלו ישראל לבין אומות העולם לא היה אחד מהם יכול להוציא דבר-תורה מפיו⁴⁰.

העומר, מהר' מנדלבוים עמ' 14, בשם ר' יוחנן: לעולם לא תהא מצות העומר קלה בעיניך שעל ידי מצות העומר זכה אבינו אברהם לירש את ארץ כנען; וכן בפס"ר פ' העומר, צב ע"ב; ויק"ר כח ה, עמ' תרנט; מדרש הגדול אמור כג י עמ' 566 ואילך. על קיום מצוות חלה וביכורים, שמיטה ויובלות כתנאי לכניסה לארץ ר' ספרי עקב פ' לה, עמ' 77; שם כי תבא פ' רצו, עמ' 316 ואילך; ב' קידושין לו ע"ב.

34 ר' לעיל הערה 2. וכן מצינו: שכן ארץ ורעה אמונה (תהלים לו ג) — עשה שכונה בארץ, הוי זרוע הוי נטוע, — תנחומא ראה ה, עמ' 22.
35 ב"ר לט ה, עמ' 371. בילקוט משלי ר' תתקנו: טוב פת חרבה ושלוח בה, זו ארץ ישראל.

36 ב"ר עד א, עמ' 858.

37 כמו שנאמר: אוירא דארץ ישראל מחכים — בבא בתרא קנח ע"ב. בעל המאמר הוא ר' זירא שעלה מבבל לארץ ישראל.

38 ב"ר טז ד, עמ' 147. ר' אפסטיצ'ר, מחקרים בספרות הגאונים, עמ' 7 האומר: ונמצא הדרש בשלמותו במדרש פטירת משה בבית המדרש לילינק חי"ר, עמ' 74: "ארו"ל בב"ר שם האחד וכו' הוא הסובב את כל ארץ החוילה וכו' א"ר יהושע בן לוי חוילה זו ארץ ישראל ולמה נקרא שמה חוילה מפני שמיחלת להקב"ה שני החוילי וגו' אשר שם הזהב זו תורה שני וזהב הארץ ההיא טוב א"ר יוחנן מכאן וכו'".

39 שבת קמה ע"ב, ורש"י פירש: מצוינין, מקושטין. שאינן בני תורה, כל כך לכבודם כבני ארץ ישראל מחמת תורתם מכבדים אותן מחמת לבושיהן שנראין חשובים.

40 איכ"ר פתיחתא כא, עמ' 16. רמז לכך שבבבל אינו מקום מתאים ללימוד תורה נמצא גם בדברי ר' אלעזר, אף הוא תלמידו של רבי יוחנן, האומר: ודמע תדמע ותרד עיני

אתר דעת - מכללת הרצוג

מכאן, שגם תלמידי בית מדרשו של רבי יוחנן דרשו, כי על תלמידי חכמים שבבבל לעלות לארץ ישראל, כפי שעשו ר' חייא בר אבא, ר' אסי ורבים אחרים, כדי שיתעלו בה וישקדו בה על לימוד התורה ולא יהא עליהם להתהדר בלבושם כדי שיכירום ויכבדום על שום המראה החיצוני. תקנות שונות תיקנו חכמים משום ישוב ארץ ישראל, כגון: הקונה שדה או בית בארץ ישראל מותר לו לומר לנכרי שיכתוב עליו אונן, כלומר שטר מכירה, ואפילו בשבת⁴¹, או שאין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל⁴² ועוד רבות אחרות.

הירידה מן הארץ

אחרי מרד בר-כוכבא, כשנתרבו הרדיפות והצרות על היהודים והמצב הכלכלי הורע אף הוא, גדלה תנועת ההגירה מן הארץ. רבים מבני הארץ נמלטו מן הדיכוי והסכנות הכרוכות בו, ואחרים עזבו את הארץ מחמת חוסר פרנסה.

חכמים העלו את חשיבותה של הישיבה בארץ מחד, ואת גודל החטא של ישיבה בחוץ לארץ מאידך, כדי למנוע את הירידה ממנה. באשר ליציאה לחוץ לארץ פוסק רבי שמעון בר יוחאי: „לא יצא אדם בחוצה לארץ אלא אם היה סאתים של חיטים הולכות בסלע, אמר ר' שמעון אימתי, בזמן שאין מוצא ליקח אבל אם מוצא ליקח אפילו סאה בסלע לא יצא בחוצה לארץ“⁴³. וידוע המעשה שעשה רבי שמעון בר יוחאי, לאחר שאחד מתלמידיו יצא לחוצה לארץ וחזר עשיר, ונתקנאו בו תלמידים אחרים וביקשו אף הם לצאת מהארץ כדי לישפר את מצבם הכלכלי. רבם מנעם מלעשות כן בהראותו להם מעשי נסים⁴⁴.

דמעה (ירמיה יג יז) שלוש דמעות הללו למה? וכו' ואחת על ישראל שגלו ממקומן. ואיכא דאמרי אחת על ביטול תורה וכו', כיון שגלו ישראל ממקומן אין לך ביטול תורה גדול מזה. — חגיגה ה ע"א. אוסף מקורות על נושא זה תמצא במאמרו של הרב ד"ר ז' גוטליב, מצות ישוב ארץ ישראל באספקלריא של רבי יוחנן ובית מדרשו בסבריא, ספר היוכל תפארת ישראל לכבוד הרב י' ברודי, לונדון, עמ' 79 ואילך.

41 בבא קמא פ ע"ב; גיטין ה ע"ב ור' תוספות שם ד"ה אע"ג.

42 מש' בבא קמא ז, ז ועוד.

43 ב"ר כה ג, עמ' 241 ואילך. מדרש זה חוזר שם מ ג, עמ' 383 ושם סד ב, עמ' 701 ואילך; תוספתא עבודה זרה ד (ה): ד; ב' בבא בתרא צא ע"א, ובהמשך שם גם על מחלון וכליון. הרמב"ם, הלכות מלכים ה ט פסק: אסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ לעולם, אלא ללמוד תורה או לישא אשה או להציל מן העכו"ם ויחזור לארץ.

44 ב"ר לה ב, עמ' 329; ירושלמי ברכות פ"ט יג ע"ד. ניסוחו המלא והמדויק יותר של המדרש נמצא בתנחומא פקודי ז, עמ' 10 ואילך: „מעשה בתלמיד אחד של ר' שמעון שיצא לחוצה לארץ ובא עשיר והיו התלמידים רואין אותו והיו רוצין לצאת לחוצה לארץ, ידע ר' שמעון והוציאם לבקעה שעל פני מירון עירו, ונתפלל לפני הקב"ה ונתמלאת

ואף אם תנאי הישוב בארץ קשים הם, בכל זאת יש לדור בה ולא לעזבה. מכאן אמרו: לעולם ידור אדם בארץ ישראל בעיר שכולה גוים ואל ידור אדם בחוצה לארץ בעיר שכולה ישראל⁴⁵. חכמים רבים אף מפליגים בשבחה של הארץ ושל הישיבה בה. רבי מאיר אומר⁴⁶: כל מי שהוא קבוע בארץ ישראל ואוכל חוליו⁴⁷ בטהרה ומדבר בלשון הקודש וקורא את שמע בבוקר ובערב מובטח לו שהוא מחיי העולם הבא.

המצוה של ישוב ארץ ישראל חלה בכל הזמנים ובכל המצבים, שכן הצווי של „והורשתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי את הארץ לרשות אותה“ (במדבר לג ג) היא מצוה בפני עצמה ואינה מבוססת על מצוות התלויות בארץ, ולפיכך נוהגת אפילו בזמן שאין אפשרות לקיים את כל המצוות התלויות בארץ⁴⁸.

הבקעה דינרי זהב, אמר להם מי שמבקש ליטול יטול, אלא היו יודעים שכל מי שהוא נוטל עכשו, מתוך חלקו של עולם הבא הוא נוטל, שאין מתן שכרה בעולם הזה, אלא לעולם הבא. ור' שמור נב ג; מדרש תהלים צב ה, עמ' רד: „להדא בקעתא“, בלי לפרש את המקום. ור' ר"ש קליין, ארץ הגליל, עמ' 82. רשב"י אף הוא בעל המאמר בויק"ר יג ב, עמ' רעג: „מדד הקב"ה כל הארצות ולא מצא ארץ שראויה לינתן לישראל אלא ארץ ישראל“. ור' פס"ר, הוספה פ"ג, קצח ע"א. בסדר אליהו זוטא פ"ב, מהד' א"ש, עמ' 173 נאמר: והביא את ישראל, שהן תרומה מכל האומות, לארץ ישראל שהיא פרושה מכל הארצות.

יודע המעשה עם ר' אלעזר בן שמוע ור' יוחנן הסנדלר שעמדו לצאת לנציבים ללמוד תורה מר' יהודה בן בתירה, וחזרו בהם ואמרו: ישיבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל המצוות — ר' ספרי דברים פ, עמ' 146. ור' אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד ח"ב, עמ' 67; א' ביכלר, עם הארץ הגלילי, עמ' 168 ואילך.

45 כתובות קי ע"ב; תוספתא עבודה זרה ד (ה), ה.

46 ירושלמי שבת פ"א ג ע"ג; ירושלמי שקלים ספ"ג מז ע"ג; ספרי דברים פ' שלג, עמ' 383. ור' בארון, היסטוריה חברתית ודתית של עם ישראל, כ"א ח"ב, עמ' 153 ואילך; מ' אביריונה, בימי רומא וביזאנטיון, עמ' 17 ואילך.

47 = חולין שלו, שאינם לא תרומה ולא מעשר. בירושלמי שקלים (ר' ההערה הקודמת) הגי': ואוכל פירותיו בטהרה.

48 לפי תוספות בכתובות קי ע"ב (ד"ה הוא אומר לעלות) מצות העליה אינה נוהגת בזמן הזה דאיכא סכנת דרכים וכנראה דברים אלה לשעתם בלבד נאמרו. בדומה לכך גם דברי רב יהודה האומר: כל העולה מכבל לארץ ישראל עובר בעשה (ברכות כז ע"ב; שבת מא ע"א; כתובות קי ע"ב. ור' אפטוביצר לעיל הערה 38), שכן מצינו שאף מבין תלמידיו היו כאלה שלא קבלו דעתו ועלו לארץ ישראל, ור' כתובות קיב ע"א — על רבי אלעזר: כי הוה סליק לארץ ישראל אמר: פלטו לי מחדא ופירש"י: ניצלתי מאחת מהן מן הקללות האמורות במקרא. וראה לחם משנה, הלכ' מלכים פרק ה' הלכה יב שהעיקר כפירש"י שדברי רב יהודה קשורים בישיבות בבל המרביצות תורה. ור' עוד ר"א סולוביצ'יק במאמרו כופין לעלות — תורה שבעל פה, הרצאות בכינוס הארצי השנים

אתר דעת - מכללת הרצוג

בסיום נביא את דברי הכוזרי⁴⁹ השואל את החבר: אם כן הלא עובר אתה על מצוה המחויבת לפי תורתך אם אינך עולה אל המקום ההוא (ארץ ישראל) ואינך עושהו בית חייך ומותך, — אם כי אתה אומר⁵⁰: „רחם על ציון כי היא בית חיינו” ומאמין כי השכינה תשוב לשכן שם, וכו’. והחבר משיב לו: אכן, מצאת מקום חרפתי, מלך כוזר! כי אמנם חטא זה הוא אשר בגללו לא נתקיים היעוד אשר יעד ה’ לבית השני⁵¹: רני ושמחי, בת ציון כי הגני בא ושמנתי בתוכך-גאום ה’, וכו’. אילו נענו כולם לקריאה ושבנו לארץ ישראל בנפש חפצה, אבל רק מקצתם נענו — ורובם, והחשובים שבהם, נשארו בכבל, מסכימים לגלות ולשעבוד, ובלבד שלא יפרדו ממשכנותם ומעסקיהם, וכו’. אילו היינו מוכנים להתקרב אל אלקי אבותינו בלבב שלם, כי אז היה הוא ית’ מושיענו כאשר הושיע את אבותינו במצרים.

עשר לתורה שבעל-פה, ירושלם תש”ל, עמ’ מד; רי”מ טוקצינסקי ז”ל, עיר הקדש והמקדש, ירושלם, ה”ג עמ’ קצו.

49 ספר הכוזרי לרבי יהודה הלוי, תרגום יהודה אבן שמואל, תל אביב הוצאת דביר, תשל”ג, עמ’ סג ואילך.

50 בשניה מברכות הפטרה.

51 זכריה ב יד.

ה ו פ י ע

אתרי סגולה

באספקלריה של חז”ל

מאת הרב ישראל רחן

ע ל :

חברון

שכם

הירדן

יריחו

עזה

החרמון

ציון וירושלים

להשיג בחנויות

הפצה: חיים גיטלר, כילו 4, תל אביב

חלצתו החמה

על המשנה בשבת¹, "קטן החולה אין מוהלין אותו עד שיבריא" אומרת הגמרא: אמר שמואל, חלצתו חמה נותנין לו כל ז' להברותו². ובירושלמי יבמות³ מצאנו מאמר אחר של שמואל: אפילו אחזתו החמה שעה אחת, ממתינין לו עד שלושים יום.

לכאורה לפנינו סתירה בין דברי שמואל שבבבלי לבין דבריו שבירושלמי. לפני שנדון בענין מבחינת רפואית, עלינו לשים לב להבדל בין התחלת החולי — אחזתו החמה, לבין סוף החולי — חלצתו חמה (רש"י שם: נשלף ממנו החולי, ויצא מגופו). ולפי זה מדבר שמואל בבבלי על תינוק שהבריא ממחלתו, ולעומת זאת הוא מדבר בירושלמי על תחילת מחלתו. ואם המאמרים מדברים על נושאים שונים, אין הבבלי מוכרח לעסוק גם בענינו של הירושלמי, וגם אין הירושלמי מוכרח לעסוק בהבראה שלאחרי המחלה.

וגשים לבנו לעוד נקודה. מוצאים אנחנו מפרשים במקומות שונים בש"ס המגדירים „החמה" כמחלה מסויימת, ולא כחום סתם. הדברים מפורשים ב„שיטה מקובצת" בענין ביקור חולים⁴: חלצתו חמה — שנתרפא מאישתא צמירתא, שקורין בלעז קאלטאל. גם רש"י⁵ מכיר מחלה מסויימת כזאת. הוא מדבר על „חולי חמה בלעז מלווי"ד, ומפרש: „צמירתא — לשון שריפה וחמימות". ועוד מפרש רש"י שם⁶: „על ידי חולי ששמו חמה".

1 שבת קל"ז ע"א.

2 ע"י גם יבמות ע"א ע"א.

3 פ"ח, ה"א. בירושלמי שבת פ"ט ה"ח הגירסא: אחזתו חמה ממתינין לו שלושים יום.

4 ע"י פני משה שם. וכן מטה לוי ח"ב סי' נ"ב, ע' 118, ורנקורט ע"מ תרצ"ג. כרגיל במקרה של מחלוקת בין הבבלי והירושלמי פוסקים את ההלכה לפי הבבלי, ולכן מובן מדוע לא נזכרת בפוסקים תקופת שלושים יום להמתנה. במאמרי זה נעשה ניסיון ללכת בדרך אחרת. ע"מ להשלים בין הבבלי והירושלמי, בהסתמכי גם על נתונים רפואיים. במחלוקת זו בין הבבלי והירושלמי ראה גם שו"ת מהר"ץ (צבי הירש חיות) סי' לט.

5 נדרים מ"א ע"א.

6 עבודה זרה כ"ח ע"א, ד"ה אישתא צמירתא.

7 המלה „אישתא" מלמדת כבר על מחלת חום. הכינוי „צמירתא" מרמז על כך שלא מדובר על חום סתם, המופיע בהרבה מחלות, אלא על חום בולט — צמרמורת. גם „הערוך" (ערך צמר) מתרגם צמירתא — צמרמורת.

8 ד"ה פרוזנקא דאישתא הוא.

9 אין ברצוני לקבוע שכל מקום שנזכר „חמה" בש"ס מדובר על המחלה המסויימת הזאת. אנו מוצאים גם „אחזתו חמה" במובן של חום סתם, כמו בב"מ ע"ז ע"א בענין אוגס של שומר.

אתר דעת - מכללת הרצוג

הרופאים מכירים מחלה, שהופעתה מתבטאת בעליית חום גבוה עם צמרמורת. החום עולה מאד באופן פתאומי, ואח"כ יש הפסקות בין עלית חום אחת לשנייה. צורה כזאת של חום נקראת חום ספטי¹⁰. סיבתו היא זיהום בדם, ואצל ילדים הוא בא כרגיל כתוצאה מזיהום הטבור במקוד, אשר ממנו זורמים החיידקים לדם¹¹. הצמרמורת — שהיא התופעה הבולטת של המחלה — נגרמת, לפי תורת הרפואה, ע"י מגמת מרכז החום שבמוח ליצור חום באופן פתאומי. כאשר גורמי המחלה זורמים פתאום לתוך הדם, נלחם הגוף בפלישה הזאת — בין היתר — באמצעות יצירת חום, כי הסביבה החמה היא לרעת תנאי החיים של הגורמים הללו. אחרי שהחום פעל את פעולתו, שוב יורד החום למשך כמה שעות. וכאשר שוב מתחזקים גורמי המחלה, הגוף מפעיל שוב עלית חום עם צמרמורת. ה"משחק" הזה חוזר יום אחרי יום, במשך כשבוע או עוד יותר מזה, עד שהגוף מנצח סופית את גורמי המחלה (כרגיל חיידקים הנקראים סטרפטוקוקים וכד'), או ה"ו עד תבוסתו של הגוף.

הסימן לנצחונו הסופי של הגוף על החיידקים — שהמחלה נתרפאה — הוא בהפסקת שורת עליות החום. ועכשיו מתחיל התינוק להבריא. תיאור זה של תהליך המחלה, עם סופה הרצוי, הוא — לפי דעתי כרופא — יסוד ההלכה של שמואל: חלצתו חמה — שיצאה מן הגוף — נותנים לו כל שבעה להברותו, ורק אז אנו יכולים להתיר את המילה.

בהלכה זו שמואל אינו מדבר על מספר הימים שבהם נמצאת המחלה בגוף. הוא רק אומר שאחר יציאתה מהגוף נותנים לו שבעה ימים להבראתו. לעומת זאת מלמד אותנו מאמרו השני של שמואל (בירושלמי) על משך המחלה — שלושים יום מהתחלתה („אחזתו“).

מלשון הירושלמי משתמע שלפי דבריו של שמואל יש למחלת „חמה“ מעמד מיוחד בענין דחיית המילה. אפשר להבין זאת גם לפי השקפתנו הרפואית. כבר הזכרנו שכרגיל הסיבה לחום הספטי היא חדירת חיידקים דרך הטבור. אפילו אחרי שהחום כבר עבר, ישנה תמיד האפשרות שחיידקים יישארו במקוד הטבור שקטים וטמונים, ולאחר זמן מה הם יכולים להתפרץ שוב. לפי נסיונו של הרופא הדגול, שמואל האמורא, יש להתחשב באפשרות כזאת שלושים יום מפרוץ המחלה — אחזתו החמה — אפילו אם התקף החום היה רק שעה אחת. בימי ההמתנה האלה, אין סימני המחלה — חום וצמרמורת — ניכרים תמיד. ואף על פי כן אין הרופא יכול לאשר את בריאותו של התינוק, והוא ימליץ לדחות את המילה, כי דוקא ע"י המילה יכולה המחלה שוב להתפרץ. המילה תהיה רק מותרת, אם אחרי שלושים יום של המתנה מתחילת המחלה אין עוד חום בגוף — כדברי שמואל בירושלמי — וחלצתו חמה כבר זה שבעה ימים של הבראה — כדברי שמואל בבבלי. כך גם הרופאים יבינו את המעמד המיוחד של הספסיס בדיני מילה.

10 ספסיס, Sepsis, אלה.

11 באמצעות הטיפול החדש באנטיביוטיקה וכד' נאבדה כמעט מחלה זו בימינו.

אולי אפשר למצוא רמז לרעיון "מחלת ה,חמה" היא יוצאת מן הכלל גם בדברי הירושלמי. אחרי שהובא שם הדין הכללי שאין מלין קטן חולה עד שיבריא, מוסיף שם "שמואל שבמחלת ה,חמה" יש לנהוג בזהירות מיוחדת: המתנה של שלושים יום אחרי פרוץ המחלה, שבהם התינוק עדיין מסוכן.

הוראתו זו של שמואל לא נתקבלה בפירוש בתלכות מילה, ולפי השערתנו בצדק. כי לפי דברינו אין בדבריו אלא הבעת דיעה רפואית גרידא. באותם הימים אין המחלה גלויה, אלא היא רק נמצאת בגוף בכת, ולא בפועל, וזהו מצב העלול לגרום לסכנה. ולכן הוראה זו היא בכלל הגדול של פיקוח נפש הדוחה מילה. הרמב"ם כבר פסק¹²: חולה אין מלין אותו עד שיבריא וכו', וא"כ מה הוא מוסיף בסוף דבריו¹³: אין מלין אלא ולד שאין בו שום חולי? אולי הוא רוצה להוסיף ולרמוז על סיבות רפואיות כאלו וכיוצא בהן. וכך הוא מסיים שם: שסכנת נפשות דוחה את הכל.

לידיעת תהליך מחלה ה,חמה" יש חשיבות יתירה גם אצל צורה אחרת של המחלה. צורה זו שונה מאותה מחלה שדיברנו עליה עד הנה בענין הילוד בנוגע למילתו. גם בצורה השניה מופיעים אותם סימנים — עלית חום גבוה פתאומית עם צמרמורת, והפסקות בין שיאי החום. צורה זו אינה מופיעה אצל ילודים, אלא דוקא אצל אנשים מבוגרים. אצלם לא נגרם זיהום הדם ע"י חיידקים (כגון סטרפטוקוקים וכד') אלא ע"י גורמי מחלה אחרים — טפילים, בעלי חיים קטנים בני תא אחד. ישנם חרקים המעבירים בעקיצותיהם את הזיהום לדם האדם. חרקים כאלה חיים בביצות.

בעלי חיים קטנטנים כאלו ידועים לנו היום כגורמי מחלת הקדחת¹⁴, שסימניה המובהקת הוא: התקפות חום גבוה מלוות צמרמורת, עם הפסקות ביניים בני יום או יומיים, ולפעמים אפילו בני שלושה ימים¹⁵. יש להנחית שגם בימים קדומים היו מחלות דומות¹⁶. כנראה מבדיל ר' אברהם אבן עזרא¹⁷ בין קדחת לדלקת לפי מספר ימי הפסקת החום. מטבעם של המחלות האלו זיהום הדם עם תופעותיו נמשך זמן רב, שבועות וחודשים. לעתים יש בהן הפסקות ארוכות יותר בין ההתקפים. בימי ההפסקות המחלה כאילו טמונה ונסתרת בגוף ללא סימנים חיצוניים, כפי שראינו למעלה גם במחלת הילודים.

12 הלכות מילה פ"א, ה"ז.

13 שם, הלכה י"ח.

14 Malaria.

15 Febris intermittens.

16 כנראה נמצאת ביניהם המחלה שהוזכרה למעלה, קאלטאל (אשתא צמרתא).

17 בפירושו לדברים כ"ח, כ"ב.

אתר דעת - מכללת הרצוג

להשערי הרפואית על תהליך מחלת ה„חמה“ וצורותיה השונות ישנם כמה יתרונות, מלבד ליסוד המדעי־רפואי שבה.

א. אין עוד סתירה בין שני מאמריו של שמואל, זה שבבבלי וזה שבירושלמי. ולכן אין גם צורך לפסוק בבבלי בניגוד לירושלמי. אין ביניהם ניגוד, אלא הם עונים על שאלות שונות לגמרי. בירושלמי עוסק שמואל בשאלה, כמה זמן מתחילת המחלה יש עוד להתחשב באפשרות של התלקחותה — לפי ההערכה הרפואית. בבבלי מדובר בהלכה הקובעת שאחר גמר המחלה נותנים לתינוק שבוע להבראתו.

ב. שינוי הלשון — הלצתו חמה ואחזתו חמה — מוצא כך את פירושו הפשוט, כפי שהזכרנו כבר. „הלצתו חמה“ הוא סוף ימי המחלה, וממנו מתחילים ימי ההבראה. „אחזתו חמה“ הוא תחילת המחלה, וידיעתה חשובה לשם המתנה כנ”ל.

ג. לפי זה אין גם לתמוה, שההלכה לדחות את המילה עד אחר ימי ההבראה — שנתקבלה בהלכות מילה כמבקורה בבבלי — אינה מצטמצמת דוק במחלת ה„חמה“, אלא מועברת גם למחלות רציניות אחרות — וכיוצא בחולי זה, כדברי הרמב”ם. כי בכל מחלה רצינית נחוצה הבראה אחרי המחלה, כדי שהתינוק יהיה ראוי למילה, אבל לא כן בהערכה הרפואית של המתנת שלושים יום מיום פרוץ המחלה, התלויה רק בטיבה של ה„חמה“, ולכן אינה מסתעפת גם למחלות אחרות. והיות ואין זה ענין הלכתי, יכולים אנו לחשוב שבשינוי העתים תשנה גם ההערכה הרפואית, למשל בהתחשב בתרופות הדישות העשויות לקצר את תקופת ההמתנה, והפוסקים בתקופות שונות ימליצו גם על תקופות המתנה שונות. בכל אופן לא נזכרת בהלכה תקופת המתנה של שלושים יום מיום פרוץ המחלה.

ד. דברינו על הצורה השניה של ה„חמה“ אצל המבוגרים יוכלו גם להסביר לנו גמרא אחרת בענין ביקור חולים¹⁸: אמר שמואל, אין מבקרים את החולה אלא למי שחלצתו חמה. לכאורא קשה להבין, מדוע אין מבקרים את החולה אלא אחרי שהחוס כבר יצא מגופו. ו.א. אחרי שכבר נתרפא. כדי למנוע קושיא זו מפרש הר”ן פירוש אחר ל„חלצתו חמה“ מפירושי המפרשים שהזכרנו לעיל. לפי פירושו לא נשלף החוס מהגוף — כדברי רש”י — אלא, להיפך, הוא אחז אותו, ואז יש לבקר את החולה. ואלו דבריו¹⁹: שחלצתו — שלבשתו חמה, כאדם המודיין, שע”י כלי זיין שעליו נקרא חלוץ.

אבל לפי הידיעות הרפואיות על תהליך מחלת „חמה“ בצורתה השניה שביררנו לעיל, אין הכרה לעזוב בסוגיא זו את דרכו של רש”י. במחלה היא יש התקפות של חום והפסקות ביניהם. הוראתו של שמואל היא לא לבקר את

18 נדרים מ”א, ע”א.

19 שם. ועי’ במטה לוי (הערה 4) ע’ 119, הכותב שהר”ן נשאר „כמעט יחיד ומיוחד בפירוש זה“. ועי’ גם בהמשך דברי „שיטה מקובצת“ (הערה 6).

החולה בעת התקפת חום גבוה עם צמרמורת, כי ביקור כזה יכול להסרידו. על המבקר לחכות עד עבור תקופת החום — כאשר „חלצתו חמה“, שהחום יצא מגופו²⁰. גם הרופאים היו מסכימים לעצה זו. הסבר זה מתאים גם למושג „חלצתו חמה“ שבהלכות מילה, אשר בהם מדובר על ההבראה שלאחרי המחלה.

ועוד, דברי הר"ן קשה להבינם. כי איך נוכל להניח שפעם — במסכת נדרים — הוא מפרש „חלצתו חמה“ = לבשתו חמה, והוא תחילת החום, ומאידך הוא יהיה מוכרח לפרש — במסכת שבת — בהלכות מילה „חלצתו חמה“ = סוף המחלה, כי הרי שם מדובר במפורש על ההבראה שלאחרי המחלה. ואם יעלה על דעתך להסביר שגם בהלכות מילה מדובר על תחילת המחלה, נצטרך לפרש כך: חלצתו חמה — אם תינוק חלה בחום — נותנים לו כל שבעה להברותו — יש להמתין לו שבעה ימים אחרי ריפוי המחלה להבראתו. וזאת היו צריכים לומר בפירוש, כי בלי זה, העיקר חסר מן הספר. סוף דבר: ידיעותינו הרפואיות יכולות להיות בעזרנו בהבנת דברי חז"ל.

20 והשווה גם רמב"ם הלכות אבל פי"ד, ה"ה. וכן יורה דעה של"ה סעיף ח'. ועי' גם דברי רמב"ן ב„תורת האדם“ (שער המיחוש): הלכך היכא דתקיף ליה עלמא, בין באישתא בין בשאר חליים, וקשה ליה דיבורא, אין מבקרין אותו לפניו וכו'.

אני רואה אותך מאושר בארץ ואתה שוכח זה ומתעצב למלא עצת היצר הרע. היה שמח וטוב לב. חגור כח והוסיף אונים כברכת אוהבך מחכה לדברך הטובים.

קובץ אגרות מאת בעל החזון איש זצ"ל, ח"א, סי' קלז

עד זומם חידוש הוא ?

לעלוי נשמת אדוני סבי מורי ורבי
 מוה"ר פרופ' שמשון בן מוהר"ר שלמה ברויאר ז"ל
 נתבקש לישיבה של מעלה ביום לב בעומר תשל"ד

„כל תלמיד חכם שעוסק בתורה מקטנותו ועד זקנותו ומת —
 באמת לא מת, אלא הוא עדיין בחיים לעולם ולעולמי עולמים“
 (תדבא"ר, ד)

„כל השומע פרשה מבן בנו, כאלו הוא שומעה מהר סיני“
 (ירוש' שבת פ"א ה"ב)

„איתמר¹: עד זומם, אביו אמר: למפרע הוא נפסל, רבא אמר: מכאן ולהבא הוא נפסל. אביו אמר למפרע הוא נפסל — מההוא שעתא דאסהיד הוה ליה רשע, והתורה אמרה אל תשת רשע עד. רבא אמר מכאן ולהבא הוא נפסל — עד זומם חידוש הוא, דהא תרי ותרי נינהו, מאי חזית דציית להני, ציית להני! הלכך אין לך בו אלא משעת חידוש ואילך. איכא דאמרי: רבא נמי כאביו סבירא ליה דאמר למפרע הוא נפסל. והכא היינו טעמיה דרבא משום פסידא דלקוחות. מאי בינייהו („בין הני תרתי לישנא דרבא“ — רש"י)? דאסהידו ביה תרי לחד ותרי לחד, אי נמי: דפסלינהו בגולנותא: להך לישנא דאמרת משום חידוש — ליכא², להך לישנא דאמרת משום פסידא דלקוחות — איכא... והלכתא כוותיה דאביו ביע"ל קג"ם“.

- 1 ב"ק עב, ב, ובשניים קלים בסנהדרין כז, א.
 - 2 מבואר להדיא מגמ' זו שבפסול גולנות אין חידוש אפילו לדעת רבא, שבע"ז יש חידוש. ומכאן תימה על גליון התוספות בכתובות (יט, ב על תוד"ה ואם) שכתבו שפסול גולנות חידוש הוא ואין לך בו אלא חידוש. וכבר הקשו זאת רבותינו האחרונים ז"ל (עי' חיי חת"ם סופר, ב"ק עב, ב; שו"ת „זכרון יהונתן“, חלק ב, דף קצב, א ד"ה ועוד; „טל תורה“, כתובות, יט, ב; והגהות „בן אריה“ לכתובות שם).
- ויש להעיר שבכת"י המבורג המובא בדק"ס לב"ק שם, ליתא לתיבות „אי נמי דפסלינהו בגולנותא“. וממילא אין כל ראייה מגמ' זו, לגירסא זו, שבגולנותא אין חידוש. ועוד, ר"ת ז"ל (ספר הישר, חלק החדשים, הוצ' שלזינגר, סי' תקמח; חלק התשובות, סי' סד, א וסי' סו א; מובא בתוס' סנהדרין כז, א ד"ה דאסהידו) גורס „דפסלוהו בגולנותא“, כלומר, פסלו בגולנות רק אחד מהם, ולפי זה אין ראייה שכאשר פסלו שנים בגולנותא אין חידוש. שוב מצאתי „טכ"ן תירצו ה"מלבושי יום טוב" (חלק ב, אה"ע, סי' ה) „משמרות כהונה“ לכתובות שם.
- אך עדיין נשאר קשה מהי סברת גליון התוס' לומר שחידוש הוא, והלא מסברא אין

אתר דעת - מכללת הרצוג

דעת רבא מובנת: דינו של עד זומם הוא חידוש, דין המנוגד לסברא, שכן מסברא אין עדיפות לכת המזומת על המזומת, ולפיכך, למרות שמסברא יש לפסלו משעת עדותו שבה נעשה פסול, אינו נפסל אלא משעה שהזומם, שכן הסברא אינה ממלאת תפקיד במשפט העדים הזוממים, ומאידך, יש לצמצם במידת האפשר את היקפו של החידוש ולהחילו רק משעת ההזמה.

מהי סברת אב"י? וכבר העיר הר"א וסרמן הר"ד ב, קובץ "שעורים", שאת דעתו של אב"י ניתן לבאר בשני אופנים: א. אב"י חולק וסובר שעד זומם אינו חידוש; ב. אב"י מודה שעד זומם חידוש הוא, אך חולק על הכלל „אין לך בו אלא חידוש“, דהיינו, אינו סובר שיש לצמצם במידת האפשר את היקפו של החידוש.

להאמין לנפסלים, שנוגעים הם. וכבר הקשה כן החת"ס בחי' לכתובות שם (סאטמר תרסח, מהד"ב). וצריך לומר דס"ל שכאשר ב"ד מקבל עדות, הרי הוא מקבל בתורת עדות גם את כשרותם של העדים לעדות.

3 „קובץ שעורים“, ח"א, ב"ק, אות מג, ד"ה חידוש.

נראה לענ"ד שאין הכרח לפרש את המחלוקת דוקא בשני אופנים אלו, ויתכן לפרש שחולקים בגדר החידוש שבו אמרינן „אין לך בו וכו'“. היינו, שניהם מודים שגוה"כ היא נאמנות המזימים, ושניהם מודים שבחידוש אמרינן „אין לך בו" וכו'. המחלוקת היא באיזה חידוש אומרים כן. (וכבר העלה החת"ס סיפר בחי' לב"ק שם אפשרות כזו, אלא שפירש לא לפי גירסתנו, ע"ש). בפרט, לפי מה שכתב החת"ס סיפר בחי' לגדרים (ג, ב) שלדעת רבא גדר חידוש הוא מידת „דבר שהיה בכלל ויצא לידון בדבר החדש, אי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירונו הכתוב בפירוש“. שכן לדבר החדש ישנן הגבלות. הראב"י אב"ד ז"ל, לפי פירוש הריטב"א והמאירי ז"ל המביאים אותו (יבמות ז, ב), סובר שאין „דבר החדש“ אלא כאשר יצא מכלל, וכאשר אין כלל אלא רק פרטים בודדים שיש ביניהם מכנה משותף, אין זה „יצא מכלל“. על דרך זו אפשר לפרש בנ"ד, שהכלל כאן, דהיינו דין עדות מוכחשת, שממנו יצא דין הזמה, אינו מפורש בתורה, אלא מסברא הוא נלמד (ע"י ב"ק עד, ב ועוד). וא"כ יתכן שאב"י סובר שאמנם גוה"כ הוא, ואמנם בחידוש אמרינן „אין לך בו" וכו', אלא שזה אינו חידוש, אינו „דבר החדש“ שהיה בכלל, שכן כאן אין כלל בתורה שממנו יצאו עדים זוממים.

אם אכן ישנה דרך שלישית כזו בביאור מחלוקתם של אב"י ורבא, אין הכרח לדברי הר"א וסרמן הי"ד, שהר"ן ז"ל המובא בדבריו, אשר כותב במקום מסוים חידוש הוא וכו', חולק על הרמב"ם ז"ל הפוסק להלכה שגוה"כ הוא; שלכאורה, אם הר"ן ז"ל הביא להלכה שבחידוש אמרינן אין לך בו וכו', הרי שמבאר המחלוקת אם יש חידוש בע"ז או אין, וגם אב"י שהלכה כמותו מודה שבחידוש אמרינן אין לך בו וכו'. והרמב"ם ז"ל שפוסק שע"ז חידוש הוא, ע"כ סובר שאב"י חולק על הכלל „אין לך בו" וכו'. אלא שלפי מה שנתבאר אין בכך הכרח, שיתכן שהרמב"ם והר"ן ז"ל מפרשים המחלוקת כהנ"ל, וממילא אפשר לומר שע"ז גוה"כ הוא ואפשר לומר, בענין אחר, חידוש הוא ואין לך בו וכו'.

הצד השווה שבשלושת האפשרויות הללו הוא שאי אפשר לנקוט להלכה גם שע"ז חידוש

אתר דעת - מכללת הרצוג

והנה, כתב הרמב"ם ז"ל (פי"ה מהל' עדות הל' ב"ג): "...אם אמרו להם (המזימים למוזמים): אין אנו יודעים אם זה הרג זה ביום זה בירושלים, כמו שאתם אומרים, או לא הרגו; ואנו מעידים שאתם עצמכם הייתם עמנו ביום זה בבבל — הרי אלו זוממים ונהרגים או משלמים, הואיל והעדים שהזימום לא השגיחו על עצמה של עדות כלל אם אמת היה או שקר. וזו שהאמינה תורה עדות האחרונים על העדים הראשונים — גזירת הכתוב הוא, אפילו היו העדים הראשונים מאה ובאו שנים והזימום, ואמרו להם אנו מעידים שאתם המאה כולכם עמנו הייתם ביום פלוני במקום פלוני — הרי אלו נענשים על פיהם, שהשנים כמאה ומאה כשנים. וכן בשתי כיתי עדים המכחישות זו את זו אין הולכים אחר הרוב אלא דוחים את שתייהן".

הרי, שלמרות שנפסקה הלכה כאביי, כתב הרמב"ם ז"ל שזו שהאמינה תורה עדות המזימים גזירת הכתוב היא. וכתב ה"כסף משנה" שם, שגם אביי מודה שחידוש הוא ובזה לא פליגי.

וכן כתבו רבנו זרחיה הלוי ז"ל בספר המאור⁴, רבי שמואל הסרדי ז"ל בספר התרומות⁵, ר"י הזקן ז"ל בתוספותיו לקדושין (סו, א), רבנו יהונתן הכהן ז"ל

הוא וגם שאין לך בו אלא חידוש. אך "מלוא הרועים" (ח"ב, ערך חידוש, אות א) העלה אפשרות הסבר רביעית: אביי מודה שע"ז חידוש הוא, ושביחודש כזה אמרינן אין לך בו וכו'. המחלוקת היא בגדר הכלל "אין לך בו" וכו': לרבא זהו כלל מוחלט, ולאביי נאמר הכלל רק כשברצונו ללמד ממקום אחר לגבי חידוש, אך בנ"ד שאין צורך במקום אחר ויש ללמד זאת מסברא — לא נאמר הכלל "אין לך בו" וכו'. ולפי זה אפשר לנקוט להלכה גם לענין פסול ע"ז שחידוש הוא ואין לך בו וכו'. ואכן יש להוכיח שכן הבינו הר"ן ורבינו המאירי ז"ל. הר"ן ז"ל — שכתב בפירושו לרי"ף (סופ"ב דכתובות, ד"ו יב, ב) בדעת הר"ה ז"ל שע"ז חידוש הוא וכו' לענין פסול עדות (ועי' "אגודת אוזב", סוגיא דהזמה והכחשה, אות כח (ורשא תרסו, עמ' 88) שהסביר בדעת הר"ה ז"ל ב"מאור" מכות (ד"ה ב, א) שסובר ע"ז חידוש הוא ואין לך בו וכו'. ונראה שלא זו כונת הר"ה ז"ל, כפי שמוכח למעין שם ובריטב"א שם ודוק). המאירי — שכתב ב"בית הבחירה" למכות (ה, ב) לענין פסול עדות באופן מסוים ע"ז חידוש הוא וכו', ומוכח כנ"ל שאפשר לנקוט שני הדברים להלכה. ועי' מאירי שם, ג, א, ירושלם תשכה, הע' 48.

אך מדברי הריטב"א ז"ל (בחדושי למכות ה, ב) ומהר"ר שמואל הלוי ז"ל (בגליון חדושי הר"ן ז"ל לסנהדרין ט, א) שכתבו ג"כ שע"ז חידוש הוא וכו', אין ראייה להסבר זה. ויש לומר שכונתם לעונש הזמה ולא לפסול עדות, ובעונש יכול אביי לסבור שחידוש הוא גם לפי שלושת ההסברים הקודמים. ועי' ריטב"א שם במהדורת רחי' בלוח ז"ל, "דברי חיב"ה", ועי' "שאגת אריה" למכות שם.

4 ועי' הקושיות על הסבר זה ויישובן במאמרו של מו"ר הרב ב"ז בנדיקט שליט"א ב"תורה שבע"פ", קובץ י, עמ' קיג-קטו.

5 "המאור הגדול" לרי"ף על מכות ה, א (ד"ו ב, א) ע"ש, ועי' לעיל בהע' 3.

6 שער כט, חלק ג, אות ו, וע"ש ב"גדולי תרומה", ועי' להלן הע' 31.

אתר דעת - מכללת הרצוג

מלוניל⁷, רבי משה מקוצי ז"ל בסמ"ג (עשין קי), תלמידי רבנו יונה ז"ל⁸, רבי אברהם טאזארטי ז"ל, תלמיד הרשב"א ז"ל, בספרו „חוקות הדיינים“⁹, רבנו מנחם המאירי ז"ל¹⁰ ורבי יציעה דטראני ז"ל בפסקיו¹¹ — שחידוש וגוזה"כ הוא להאמין למזימים.

היו מן הקדמונים¹² שסברו שאין דין הזמה אלא כאשר המזומים מודים או שותקים לדברי המזימים. לפי זה יותר מובן מה טעם נאמנת הכת השניה¹³, אלא שדעה זו נדחתה לחלוטין¹⁴.

הר"ן ז"ל¹⁵ נתן טעם לנאמנות הכת השניה: מסתבר יותר שהמזימים העידו אמת משהמזומים, שכן המזומים אם יקררו יתכן שסברו שלא נראו

7 פירוש ר"י הכהן מלוניל למכות ה, א, נדפס ב„סנהדרי גדולה“ למכות, ירושלם תשלג. וע"ש בהע' המהדיר.

8 מובא בשטמ"ק כתובות, כ, א. ועי' להלן הע' 53.

9 סי' נד, ירושלם תשל, כרך א, עמ' קפ. וע"ש ב„שמו משפט“.

10 „בית הבחירה“ מכות, ה, ב, ועי' לעיל בהע' 3.

11 פסקי הרי"ד לכתובות יט, ב, ירושלם תשלג. נדפס בש"ס וילנא בטעות תחת השם „תוספות רי"ד“. ועי' להלן הע' 40. וכן משמע מ"ש שדו"ח"ם המובאים במדרכי, פ"י דב"ק, אות קמו, ע"ש.

12 רבנו האי גאון ז"ל ב„משפטי שבועות“, חלק ב, שער ה; רבנו נסים גאון ז"ל בס' המפתח, תשובה אסף, תשב, עמ' 196. בשם „חבורי ראשי הישיבות“, ר"ח ז"ל מכות ה, א, בשם „רבותינו הגאונים“, וב"ק עב, ב, מובא באוצה"ג שם, בשם „ראינו מי שהורה“ (ומובא באור זרוע, חלק ג, אות שה).

13 „חת"ס בתש"י (חו"מ סי' קמא) כתב שגם להגאונים יש חידוש, שבכל התורה אין אדם נהרג או משלם קנס עפ"י הודאת עצמו, ואף שכאן יש עדים — הרי עדותם מוכחשת ע"י עדות הראשונים שמלכתחילה, ואין עדים יכולים לחזור ולהעיד. אך נראה לענ"ד שמ"מ מובן לפי דעת הגאונים מדוע מתבטלת עדות הראשונים שאפשר דס"ל כ„שער המשפט“ (סי' כט סק"ב) שאם יש הכחשה מצד שני עדים לעדות הראשונים — יכולים הראשונים לחזור בהם מעדותם ולומר שטעו, וא"כ עדותם בטלה, ונאמנים האחרונים.

14 עי' ר"נ גאון ור"ח שם; ועי' שו"ת „שואל ומשיב“, מה"ת, ח"ב, סי' פג, שו"ת חת"ס שם, שו"ת „בית יצחק“, אה"ע ח"ב בשה"ס „דרוש לש"ש“, „טל תורה“ למכות ה, א, פ"י רד"צ הופמן ז"ל לדברים יט, יח, „פרי יוסף“, סי' קלג, „אורח משפט“ על חו"מ, סי' לח, „אוריין תליתא“, ירושלם תשל, עמ' קט, „מרגליות הים“ לסנהדרין לב, ב, אות ל, „צפנת פענח“ למכות, ניריורק תשיט, עמ' 197, „תוספתא כפשוטה“, חלק ו, סדר נשים, מבוא עמ' יד, „נתן פרי“ למכות ה, א.

15 דרשות הר"ן, דרוש יא, ומובא בפירוש הר"י אברבנאל ז"ל לדברים יט, יח. יש מחלוקת ביחס לזהותו של חכם זה. עי' „אור החיים“ לר' חיים מיכל ז"ל, מס' 1130, ומבוא לראשונים על מס' סנהדרין שנדפס ב„סנהדרי גדולה“, כרך א, עמ' 58, הע' 8, שמסיקים שהוא הר"ן הידוע, מפרש הרי"ף.

אתר דעת - מכללת הרצוג

באותו זמן במקום אחר, ולכן הכניסו עצמם לשיקר; אבל המזימים, אילו היו שקרנים, היה להם לירא מהמוזמים היודעים את האמת ואשר יוכלו על כן להביא עדים מאנשי המקום בו אכן היו, שיאשרו את עדותם. אלא שהר"ן ז"ל עצמו כתב שאין טעם זה סותר את דברי הו"ל שעד זומם חידוש הוא, שכן אין דרך התורה לסמוך על סברות כגון אלו, אלא דוקא על עדות של שני עדים. וכאן, שעדיפות המזימים אינה אלא ע"י סברא שכוזר — חידוש הוא שנאמינם לחלוטין ועל פיהם יתרגו המוזמים.

ולא זו בלבד, אלא שכבר כתב הרד"צ הופמן ז"ל¹⁶ שעצם הסברא אינה נראית, שכן המזימים לא יפסידו כלום אם יבואו אחרים שיעידו לטובת המוזמים, שהרי תהיה זו הכחשה בעלמא. ואם היה למזימים לחשוש מהכחשה — הרי למוזמים יש לחשוש מכך יותר, שכן מסתמא נראו ההורג והנהרג המדומים ע"י אנשים אחרים באותה שעה; מאידך, המזימים אינם צריכים לחשוש לכך ביותר, שאם המוזמים כנים, יקשה להם להביא עדים נוספים, שאין הפשעים נעשים בפני עם ועדה.

ה,פני יהושע" (מכות ה, א) נתן טעם נוסף לנאמנות המזימים: אילו היו הם שקרנים וכונתם היתה הצלת הנאשם או הריגת העדים, היה להם להעיד על כל אחד מהעדים בנפרד שעבר עבירה שיש בה מיתה, ולא היו צריכים להסתכן להעיד נגד שני העדים יחד, כשאחד מסייע לחברו בהכחשתם. הרד"צ הופמן ז"ל¹⁷ מרחיב סברא זו ואומר: שתי מטרות אפשריות לעדי שקר: א. הצלת הנאשם, ב. הריגת העדים. אילו כונת המזימים היתה הצלת הנידון, היה להם להכחיש את המוזמים, שאז אין עוד אפשרות להעניש את הנידון, שתרי כמאה, ולכן אף אם יבואו עדים נוספים, לא נשקפת לנידון סכנה. משא"כ כאשר הם מזימים את הראשונים, שאינם מעידים על המעשה גופו, ולכן אם יבואו עדים נוספים עדיין ייענש הנידון. ואילו כונתם היתה הריגת העדים, למה להם לעשות שתי רשעויות: הצדקת הרשע — הנידון, והרשעת הצדיקים — העדים, יעידו על העדים שעברו עבירה המחייבת מיתה (ללא כל קשר לנידון) ושיגו את מטרותם, ומתוך שלא נקטו בדרך היעילה יותר, ראייה למהימנותם, וכעין סברת הפנ"י דלעיל.

אך כבר כתב הרד"צ הופמן ז"ל גופיה שעדיין יש להזדקק לחידוש, שכן אין התורה סומכת על סברות כגון אלו, שכן אין עדים נאמינים במיגו¹⁸, וסברות אלו הן למעשה מיגו, וכהר"ן ז"ל לעיל¹⁹.

**

16 בפירושו לתורה, דברים שם. במהדורה העברית, ת"א תשכא, כרך ב, עמ' שפ.

17 שו"ת "מלמד להועיל", מחברת ג' סי' קא, ובחלקו בפירושו לדברים שם.

18 עי, תוס' ב"ק עב, ב ד"ה אין: כתובות יט, ב ד"ה ואם, ורמב"ן ורא"ה בשטמ"ק שם: ב"ב לא, ב ד"ה וזו; ורמב"ן, ר"ן בחי' ונמוק"י שם; רמב"ן בחי' לקדושין סד, א; תוס' הרא"ש ב"ב כט, א מובא בשטמ"ק שם; ועי' תוס' קדושין מג, ב ד"ה והשתא, ודיני מיגו לש"ך, חו"מ סי' פב, סע' ד, כ.

19 המלבי"ם ז"ל בפירושו לדברים שם נתן טעם לנאמנות המזימים, ולא הבינותיו כלל, ע"ש.

אתר דעת - מכללת הרצוג

כתב הטור (ח"מ סי' לח סע' ז): „ומפני זה האחרונים נאמנים כיון שמעידים על גופם של העדים, והוי כאילו העידו עליהם שהרגו הנפש או שחללו שבת, והם אינם נאמנים על עצמם לומר: לא עשינו כך וכך”.

ומקור דבריו הם דברי הרמב"ן ז"ל שכתב כן בפירושו לתורה²⁰. וכן כתבו רבנו נסים גאון ז"ל בספר המפתח²¹, הרמב"ם ז"ל בפיה"מ (מכות א, ד), החינוך (מצוה תקכד) בשם „אחד מן החכמים אשר אמר „קצת טענה בדבר“, הרלב"ג ז"ל בפירושו לתורה (דברים יט, יח) ורבנו בחיי ז"ל בפירושו לתורה (שם). וכן העתיקו את טעם הטור ה„לבויש“ (ח"מ סי' לח) והסמ"ע (שם, ס"ק א).

כונת סברא זו היא, שמאחר שהעדים המזימים מעידים על המזומים עצמם שהעידו שקר וממילא הם פסולים לעדות אין המזומים יכולים להכחישם ולטעון שאינם עדי שקר, כשם שאילו היו מעידים עליהם שחיללו שבת או הרגו את הנפש לא היו נאמנים להכחישם, כי הם בעלי דבר.

כאמור, סברא זו מצויה אף בפירוש המיטנה לרמב"ם ז"ל, ולעומת זה בחיבורו הגדול כתב „גזוה"כ היא להאמין למזימים. ודבר שיכח הוא שחזור הרמב"ם ז"ל מפירושו למיטנה בחיבורו הגדול, ובפרט כאשר בפיה"מ נמשך אחרי רבנו נסים גאון ז"ל²².

אך מהר"י בן לב²³ ורבי שמואל לנדא ז"ל (בן הנו"ב)²⁴ כתבו שגם בחיבורו סובר הרמב"ם ז"ל שאין חידוש, וכפי שכתב בפיה"מ, ומה שכתב

20 דברים יט, יח. ועל דברי הרמב"ן ז"ל שם עי' עוד להלן. בחדושי הרי"ם (ח"מ, סי' ל, סע' ד, ס"ק יז) כתב שהרמב"ן בבבא בתרא כתב שהחידוש בע"ז הוא בעונש ולא בנאמנות המזימים. אינני יודע היכן כתב זאת הרמב"ן בבב"ב, אך הדברים הם לשטחו כאן. ובחדושו למכות (ב, ב) כתב הרמב"ן ז"ל בתירוץ אחד שנאמנות המזימים היא ג"כ חידוש, אך בתירוץ השני חזר בו וכתב אחרת, ויש לומר שכן מסקנתו וכפירושו לתורה, שנכתב בסוף ימיו — עי' מבואו של רח"ד שעזעל נ"י לפי הרמב"ן על התורה, ירושלם תשכב.

21 תשובה"ג אסף, תשב, עמ' 196, נדפס גם באוצה"ג לכתובות, סוף חלק התשובות, „קטע מס' המפתח לר"נ“, עמ' 381, הע' יב. וכן הבין מהר"ם ז"ל בתשובותיו (ח"ב אה"ע, סי' לז) את דעת הריב"ש ז"ל בתשובותיו (סי' רסו).

22 עי' „הלכות הירושלמי“, מבוא, עמ' יד.

23 שו"ת מהר"י בן לב, ח"ב, סי' סג. הדברים כתובים שם על שמו של בן מהריב"ל, ה"ר דוד ז"ל. אך כבר כתב מהרש"ך ז"ל בתשו' (ח"ג, סי' יב) שכל הדברים הכתובים על שם בנו — הם באמת דברי מהריב"ל עצמו, „וכתבם בשם בנו לסיבה ידועה אצל כבוד חכמתו“.

24 שו"ת נוב"ת, אה"ע, סי' נו, ונדפס ביתר אריכות בסוף „דורש לציון“, דרוש מבן המחבר. וכן נדפסו הדברים בצל"ח לנויקין (ירושלם תשיט), מכות ה, א, כאילו הצל"ח עצמו כתבם, וטעות היא, שכן הדברים זהים מלה במלה לדרוש הנדפס ב„דורש לציון“ תחת שמו של ר' שמואל לנדא וכפי שמוכח בתשובתו שבנו"ב שם.

אתר דעת - מכללת הרצוג

„גזירת הכתוב הוא“ אינו מוסב על נאמנות המזימים, אלא על ההמשך, „שאפילו היו המזימים שנים והמוזמים מאה, נאמנים האחרונים, שזו גזוה“כ. „לשד השמן“ על הרמב"ם שם הביא ראיה להסבר זה מלשון הרמב"ם ז"ל בסוף ה"ב: „...הרי אלו זוממים ונהרגים או משלמים, הוא יל והעדים שהזימום לא השגיהו על עצמה של עדות כלל אם אמת היה או שקר“. ומשמע שהרמב"ם ז"ל נותן טעם לנאמנות המזימים. וכן הבין את דברי הרמב"ם ז"ל ה„פני יהושע“ (מכות ה, א) ²⁵.

אך כבר מהר"י בן לב ז"ל עצמו כתב שהסבר זה דחוק, ואכן בלשון הרמב"ם ז"ל קשה להלמו. גם ראית „לשד השמן“ אינה מוכרחת, שכבר כתב מו"ר הרב ב"ז בנדיקט שליט"א ²⁶ שאין כונת הרמב"ם ז"ל לנתינת טעם אלא להגדרה: דוקא כאשר לא השגיהו על עצמה של עדות זוהי הזמה, ואם התיחסו לגוף העדות — הרי זו הכחשה. ועוד כתב, שאפילו אם כונת הרמב"ם ז"ל לטעם שבסברא — י"י לומר שזו ממהדורא-קמא של חיבורו, כאשר עוד סבר כפניה"מ, אך במהדורא-בתרא חזר בו וכתב שגזוה"כ היא. ומהדורות מעורבות לפיננו.

ולא זו בלבד, אלא שכבר הוכיח רבי יצחק יעקב ריינס ז"ל בספרו „עדות ביעקב“ ²⁷ שאי אפשר להסביר כן את דברי הרמב"ם ז"ל, שכן אם הוא סובר שהמוזמים הם בעלי דבר, כסברת הטור, מדוע כתב שגזוה"כ היא להאמין לישנים המזימים נגד מאה מוזמים, והרי ברור שאם יעידו שנים על כל אנשי עיר הנידחת יעבדו ע"ז — הרי אלו נאמנים, ומסברא ידעינן זאת, שאין בעל דבר נאמן, ואין כלל צורך בגזוה"כ לדין זה. אלא ע"כ שלית ליה להרמב"ם ז"ל בחיבורו סברת הטור כלל.

²⁵ רמ"א עמ"ל ז"ל ב„מידות לחקר ההלכה“ (מבוא, פ"ג אות טו) כתב בהסבר דברי הרמב"ם ז"ל כר"ש לנדא ז"ל, והביא ראיה לדבר, שהרמב"ם סובר שאין חידוש בנאמנות המזימים, מתוך זה ששינה את לשון הגמ' מ„חידוש“ ל„גזרת הכתוב“ (ועי' „חידושי בתרא“ לב"ק שם). והנה, רש"י ז"ל בסנה' (כו, א) כתב: „חידוש הוא שנפסלים שנים בשביל שנים... אלא גזרת הכתוב הוא“, הרי שהחליף את המונחים ושוהים הם. ואף שיש הבדל בין המונחים — פעמים משמשת גזוה"כ גם בהוראת חידוש, היינו שסותר שאר דינים, עי' ערך גזוה"כ באנציקלופדיה תלמודית, כך ה. וכ"כ רש"י ז"ל בב"ק (עד, ב ד"ה מאי): „הזמה חידוש גזרת הכתוב היא“. ועוד, שלפי דברינו לעיל הע' 3 בהסבר המחלוקת בין אב"י לרבא, שאב"י סובר שגזוה"כ היא להאמין למזימים, אך אין זה בגדר חידוש, דייק היטב הרמב"ם ז"ל שכתב „גזרת הכתוב“ במקום „חידוש“, ואעפ"כ סובר שאין נאמנות המזימים מובנת מסברא.

²⁶ וכבר עמדו הר"י ריינס ז"ל ב„עדות ביעקב“, סי' כו, ר"א ור"פטיג ז"ל ב„אוסר ירוחם“. סי' עג, ור"י אריאלי ז"ל ב„ענינים למשפט“ למכות ה, א, אות ג — על הקשיים בלשון הרמב"ם ז"ל לפי הסבר זה. ועי' חידושי מהר"ח למשניות, מכות פ"א מ"ד.

²⁷ במאמר הנ"ל (הע' 4), הע' ד'.

²⁸ סי' כו. וכן כיון לכך הרב צ' מרקוביץ שליט"א ב„מוריה“, שנה א, גליון ח—י.

אתר דעת - מכללת הרצוג

עכ"פ, הטור וסיעתו נותנים טעם שבסברא לנאמנות המזימים. וכבר תמהו רבותינו האחרונים ז"ל שלכאורה זה נגד הגמרא, בה נאמר שחידוש הוא ²⁹. עוד תמהו, שאף אם תאמר שדוקא לדעת רבא נאמר שחידוש הוא (ויש להוסיף: דוקא ללישנא קמא בדעת רבא), ואביי חולק וסובר שאינו חידוש, כפי שהסבירו כמה אחרונים את דברי הטור ³⁰, מ"מ קשה במה המחלוקת, ומה פגם מצא בסברא רבא ³¹.

29 ח"י חת"ם סופר ב"ב לא, ב, שו"ת "דברי חיים", ח"א, חו"מ, סי' יא, ובליקוטים והשמטות לח"ב, סוס"י לא, "שדה יהושע" על ירושלמי מכות פ"א ה"ג, "פתחי משפט" על חו"מ, סי' לח, "ערוך השולחן" חו"מ, סי' לח, סע' ג, חדושי הרי"ם, חו"מ, סי' ל' סע' ד, ס"ק יו, "כלי חמדה" לדברים יט, יט וע"ש, "בינת ראובן", כתובות סי' יד, ועי' "קהלות יעקב", ח"א, סי' ג, אות ד, "נתן פרי"ו למכות ה, ב.

30 "לחם משנה", הל' עדות יח, ב, ח"י חת"ם סופר ב"ק עב, ב וכתובות יט, ב (סאמר תרסח, מהר"ב משנת תקעג), ר"ש לנדא ז"ל בסו"ס "דורש לציון" ובנוב"ת אה"ע, סי' נז, (ועי' שו"ת "בית אפרים", חו"מ, סי' ב, סוד"ה ונלענ"ד), "מרחשת", ח"א, קונטרס בענין הזמה, סי' א, אות ה, שו"ת "שם אריה", קונטרס הזמה, סוס"י ל, "בית זבול", ח"ו, סי' ט, אות כא, ע"ש, וסוס"י יח, "נתן פרי"ו למכות ה, ב, ועי' שו"ת ר"ע הילדסהימר, יו"ד, סי' רל"ז, ו"פרי יוסף" על מכות, סי' קלג, לפי זה אין מקום לקושי ה"משפט ליעקב", סי' לח, סע' ג, ע"ש.

31 "גדולי תרומה" לספר התרומות, שער כט, חלק ג, אות ה, מהר"ם שיק ז"ל על תרי"ג מצות, פ' שופטים, מצוה תקכ, מ"ע ריג, אות ה, "דברות משה", ח"א, סי' ג, ענף ג (ועי' לקמן הע' 49), "זאת ליהודה", חו"מ, סי' ז.

וב"גדולי תרומה" שם כתב להסביר שרבא מודה שאין חידוש מכת סברתו של הטור, אך דוקא במה שנוגע לעונש הזמה, אבל לענין פסלות העדים התלויה בהכחשת עצם המעשה, שהוא נוגע לבעלי הדין, סובר רבא שחידוש הוא להאמין לאחרונים ולחוב לאחד מבעלי הדין ולא להאמין לראשונים על עצם המעשה. והדברים תמוהים טובא לענ"ד שפסול העדים אינו תלוי במעשה עצמו, אם היה כפי שהעידו עליו או לא, ואפילו יבואו עדים נוספים ויעידו שבאמת לזה ראובן משמעון כעדות המוזמים — עדיין יפסלו המוזמים לעדות, שכן שקרו והעידו על מעשה בעוד שלא היו במקום בו אירע. ובאמת אין בי"ד מחליט שהמעשה לא היה כלל לאור עדות המוזמים; עדותם מועילה רק לפסול עדים אלו להעיד על מעשה זה שאפשרות קיומו נשארת פתוחה.

והנה, ב"עדות יעקב" (סי' כו) וב"זאת ליהודה" הנ"ל נתבאר שניהם בסגנון אחד להסביר את מחלוקתם של אביי ורבא: בעדות הזמה יש מן ההכחשה, שכיון שאומרים "עמנו הייתם" הרי מבטלים בזה את עצם המעשה, וממילא בחלק העדות שבה מכחישים את עצם המעשה הרי זו עדות מוכחשת ואינם נאמנים, וממילא כן הוא גם בחלק ההזמה שבעדות שלא היו צריכים להיות נאמנים למרות שבענין זה הראשונים הם בע"י, שכבר הוכחו במעשה עצמו. ובזה המחלוקת: רבא סובר שעדים נאמנים אף במה שמסתעף מעדותם, ובהזמה מסתעפת מעדותם הכחשה, ובהו ג"כ יש תורת עדות, וממילא הרי הם מוכחשים וחידוש הוא. ואילו אביי סובר שאין עדים נאמנים על מה שמסתעף מעדותם, וממילא אין כל הכחשה כאשר אומרים "עמנו הייתם", שכן

אתר דעת - מכללת הרצוג

מאידך, תמהו כמה אחרונים על הסברא עצמה. ומספר תמיהות הן:
א. במשנה (מכות א, ז) שינינו: „על פי שנים עדים או שלושה עדים יומת המת — אם מתקימת העדות בשנים למה פרט הכתוב בשלושה? אלא להקיש שלושה לשנים: מה שלושה מזימים את השנים אף השנים יזומו את השלושה. ומנין אפילו מאה? ת"ל: עדים".
ולפי הטור, שהמוזמים הם בעלי דבר, מה צורך בפסוק כדי ללמד ששנים

על המסתעף מזה, היינו הכחשת המעשה גופו, אין תורת עדות כלל, וממילא אין חידוש
בנאמנות המוזמים שכן המוזמים בע"ד.

והדברים תמוהים מאד לענ"ה, שכן מהומה לא מסתעפת כלל הכחשה, וכפי שכתב
הרמב"ם ז"ל (פ"ח מהל' עדות ה"ב): „אם אמרו להם אין אנו יודעים אם זה הרג זה
ביום זה בירושלים כמו שאתם אומרים או לא הרגו, ואנו מעידים שאתם עצמכם הייתם
עמנו ביום זה בבבל — הרי אלו זוממים". הרי מפורש שהעדים אינם מתחסמים כלל
לעצם המעשה, ולדבריהם — יתכן שאכן כך היה, ומעדותם לא מסתעף כלל ביטול
המעשה גופו, אלא רק ביטול כשרות העדים המעידים עליו. עוד תמוה, שלהלכה
יש תורת עדות גם על המסתעף, כדמוכח ברמב"ם פ"ח מהל' עדות ה"ב, ע"ש
היטב. ונראה שמקורו בגמ' ב"ק עד, ב, „תנינא" וכו', ע"ש היטב.

ומכאן יש לתמוה על ה"בית זבול" (ח"ד, ב"ק, סי' יט, אות ב) שכתב שהחידוש
בהומה הוא שהמוזמים נתכוננו להכחיש את המעשה גופו, ולא לפסול את העדים —
ומ"מ נאמנים (ע"י בלות התקונים שבסוה"ס). ומפורש ברמב"ם לכאורה ההיפך, וצ"ע.
וכן צ"ע דברי ה"דברי חיים" (בלקוטים והשמטות לח"ב מתשובותיו סוס"י לא) שכתב
שהחידוש בהומה הוא שהתורה נקטה שהעדים מתכוננים דוקא לפסול את המוזמים ולא
להכחיש את עצם המעשה. ומה חידוש יש בזה, והלא לפי דבריהם של המוזמים עצמם
אינם מתכוננים ואינם יכולים להכחיש את עצם המעשה, אלא רק לפסול את העדים.
כמו כן, ב"בית זבול" (ח"ו, סי' ט) מבאר מחלוקת אב"י ורבא, אבל אינו מתרץ סברת
אב"י מהקושיות דלקמן, וכפי שהוא עצמו כתב כעין הסברא שבקושיא (ג) לקמן בדעת
הרמב"ם ז"ל.

ובחי' חת"ס לכתובות שם (מהדורה הנ"ל כהע' 30) כתב שהרמב"ן ז"ל והטור ס"ל
ששני עדים נאמנים במיגו, ולא כתוס' שם, וזה הסבר דבריהם בטעם הזמה, שהמוזמים
נאמנים במיגו שהיו יכולים לפסול את הראשונים בגזלנותא, או להאשימם בחילול שבת
וכיו"ב. ואף שלשון הרמב"ן ז"ל בחומש מתאימה לפירוש זה, שכתב: „והטעם מפני
שהעדות הזו היא על גופם של עדים והם אינם נאמנים על עצמם לומר לא עשינו כך,
שהיו יכולים הללו לומר עליהם שהרגו את הנפש או שחללו את השבת", היינו, מאחר
שהמוזמים היו יכולים להעיד כן עליהם לכן נאמנים בטענתם הנוכחית, — מ"מ בענ"ד
לא זכיתי להבין דבריו כלל, שבסוגיא זו עצמה בכתובות כתב הרמב"ן ז"ל להדיא
בחידושו שאין עדים נאמנים במיגו, וכ"כ בב"ב ובקדושין — ע"י לעיל הע' 18. ובלשון
הטור ודאי שאי אפשר כלל להסביר כך, וה' יאיר עיני בתורתו. (ואכן בחי' לב"ב כתב
החת"ס בד' הרמב"ן ז"ל והטור אחרת, ואולי חזר בו, שחידושו אלה לכתובות הם
משנת תקע, ולב"ב — משנת תקפח).

אתר דעת - מכללת הרצוג

מזימים את השלושה, הרי ברור שבע"ד אינם נאמנים נגד עדים, יהא מספרם של בעלי הדבר אשר יהא? ואם היה צורך בפסוק כדי ללמד זאת — הרי ראייה שאין המשנה סוברת כהטור³². ואכן המאירי שם כתב "שהוא" לומר שאין דין הזמה בשנים נגד שלושה הוא משום ש"ע"ז חידוש הוא.

אך יש ליישב, שלענין נאמנות המזימים אין באמת צורך בפסוק כדי ללמד ששנים מזימים כמא, שבעלי דבר הם; אך לענין עונש הזמה — שאני, שהידוש הוא ואין לו בו אלא חידוש. שכן אף אם נאמר שנאמנות המזימים בסברא יסודה, עדיין נזקקים אנו לגזה"כ לשם מתן עונש, "כאשר זמם", שהרי מעדות המזימים אין ראייה כלל שעצם המעשה לא היה כלל, וממילא אין כל ראייה שאכן זממו המזומים להרשיע צדיק³³. ועוד, שלהלכה עונש הזמה הוא קנס³⁴ (שנענשים דוקא אם עוד לא נעשה מעשה על פיהם, "כאשר זמם" — ולא כאשר עשה, כלומר, למעשה לא הויקו כלום), וכל קנס הוא חידוש³⁵. כלומר היה עולה על הדעת שאין עונש הזמה ניתן אלא כאשר המזימים שוים או מרובים מהמוזמים, שהידוש הוא ואין לד בו אלא חידוש, ולשם כך היה נצרך הפסוק ללמד שאין הדין כן. אך לעולם מסברא ידעינן שנאמנות המזימים אינה משתנה ביחס למספר המזומים.

32. "תשובות רבי איסר יהודה", אב"ד בריסק, סי' פ קונטרס אחרון, אות ו. וכן כיון לכך הרב צ' מרקוביץ שליט"א ב"מוריה" הנ"ל בהע' 28.

ב"תשובות רא"י" שם מקשה עוד על הטור, כיצד אפשר ללמד מהזמה שתרי כמאה לגבי הכחשה, והרי בהזמה המזומים הם בע"ד ופשיטא שאינם נאמנים, אף שרבים בהרבה על המזימים, אבל בהכחשה שאין עדיפות בנאמנות לכת זו על זו, מנין שתרי כמאה (והרי הרמב"ם ז"ל בפי"ח מהל' עדות ה"ג כתב שגם בהכחשה תרי כמאה).

אך לאמתו של דבר קושיא זו קשה, לכאורה, גם להרמב"ם ז"ל הסובר שנאמנות המזימים חידוש הוא, שכן מחידוש לא גמרינן לכו"ע, וכיצד אפשר ללמד מהזמה שתרי כמאה בהכחשה? וכן הקשה ה"בית אברהם" למכות (ה, ב), וכתב שזו ראייה לדברי הלח"מ שלפי אב"י אין חידוש בהזמה. אך הרמב"ם ז"ל שלא סובר כן לא יתורץ כך, מלבד מה שגם לפי הטור קשה כנ"ל.

ויש לתרץ, שלמרות שהריטב"א ז"ל בחדושו למכות שם כתב שהא דאמרין בכל מקום תרי כמאה — מכאן לומדים זאת, היינו מהזמה — אין כן דעת הרמב"ם ז"ל והטור. שכן באמת צ"ע דברי הריטב"א ז"ל שמחידוש לא גמרינן כנ"ל. הרמב"ם ז"ל והטור סוברים שתרי כמאה בהכחשה לומדים מסברא ואין צורך בפסוק לכך (ודלא כר"ש לגדא ז"ל בנוב"ת אה"ע סי' נז), וכן משמע מהגמ' בשבועות מב, א ע"ש, והרמב"ם ז"ל נקט לשון הגמ' בשבועות שם, ע"ש. ועי' "צפנת פענח" (פ"ז מהל' יסודי התורה ה"ז): "מוכח מדברי רבנו דנאמנות ב' עדים היא גזרת הכתוב, ולהכי הוי תרי כמאה". ממילא לא קשה לא על הרמב"ם ז"ל ולא על הטור כיצד למדו מהזמה.

33. כן כתב מהרי"ט ז"ל בתשובותיו, ח"ב אה"ע, סי' לו.

34. רמב"ם, פי"ח מהל' עדות ה"ח, וע"ש ברדב"ז.

35. רש"י ז"ל מכות ד, ב ד"ה שכן וקרושין ג, ב ד"ה ממונא. ועי' "עדות ביעקב" סי' ט.

אתר דעת - מכללת הרצוג

וא"כ אין כל ראיה כמשנה זו נגד הטור.

ב. מהר"ם שיק ז"ל³⁰ הקשה: אם התורה החשיבה עדותם של המזימים כעדות רק על העדים גופם ולא על עצם המעשה, כפי שמתחייב מסברת הטור, כיצד אפשר לקיים בהם דין הזמה, שהרי יוכלו המזימים—מוזמים לטעון שבאו רק לפסול את העדים ולא להרגם, וממילא עונשם, בהתאם למה שזממו, צריך להיות לא יותר מפסילתם לעדות, וממילא כל עדות הזמה היא עדות שאי אתה יכול להזימה, שאי אפשר לקיים בה עונש הזמה מלא, ואינה עדות, וא"כ בטלת תורת הזמה (השוה סנהדרין מא, א). וא"כ ע"כ שהתורה החשיבה את עדות המזימים כעדות גם על גוף המעשה (שאו ממילא אינם יכולים לטעון כדלעיל), וסברת הטור, א"כ, אינה מועילה.

ויש ליישב, שכבר הקשה הגאון ר' עקיבא איגר ז"ל בתשובותיו (סי' ריב) כן, מדוע אין הכת הישנה יכולה לטעון לאחר שהזמה שרק לפסול את הראשונים לעדות נתכונה. ותירץ, שא"כ היה להם להזים רק אחד מהשנים, וממילא היה נפסל גם השני, שבעיניו שיעידו שהיו יחד, ואם הוכח שאחד היה במקום אחר ממילא הוכח שאף השני שיקר. אך זה מועיל דוקא בדיני נפשות שבעיני צירוף, אבל בדיני ממונות שאין צורך שיעידו שהיו יחד, יש ליישב שאילו באו לפסול את הראשונים לעדות, היה להם לפסלם בגולנות, שאז היתה התוצאה היחידה של עדותם: פסילת הראשונים לעדות. משא"כ עתה נטקטו בדרך הזמה, מוכח שכוונתם היתה להזיג את העדים³¹.

ממילא אין ראיה שהתורה החשיבה עדות המזימים על עצם המעשה, שגם בלא זה אינם יכולים לפטור עצמם מעונש הזמה ע"י הטענה האמורה. ג. מדוע נחשבים המזימים בעלי דבר, והלא עצם הדבר היכן היו אינו

36 ע"י לעיל הע' 31.

37 בשו"ת "שם ושארית" לפש חיה"ל להרא"ח וואקס ז"ל מקאליש, סי' ד, העלה אפשרות זו לתרץ, אך דחה זאת עפ"י דברי התוס' (ב"ק עב, ב ד"ה אין) שאין מיגו לשנים כי אין אחד יודע מה בלב חברו, ולכן לא היה יכול כל אחד מהם לטעון שגולנים הם, שמא חברו לא יטעון כן. וא"כ ה"ה כאן, שלא היו יכולים לטעון גולנים אתם במקום עמנו הייתם, כי אין אחד יודע מה שבלב חברו. והנה, אף אם שייך להשוות זאת, יש לדחות עפ"י דברי התוס' (קדושין מג, ב ד"ה והשתא) שלמרות שאין מיגו לשנים בגלל הסיבה האמורה, אם הטענה שהיו יכולים לטעון היתה פוטרם מחיוב ממון — סומכים הם זה על זה שטענו בשוה, ויש מיגו. וא"כ ה"ה בנ"ד, שאילו היו טוענים "גולנים אתם" היו נפטרים, במקרה של הזמה, מתשלומים, ובכה"ג דעת שניהם שזה והיו יכולים לטעון כן. (ובזה מתורצת קושית ר"א ורהפטיג ז"ל ב"דרכי ירוחם", סוס"י פב, ע"ש).

עוד כתב שם, שלפי רבא שעי' מכאן ולהבא הוא נפסל, ג"כ אי אפשר לתרץ כן, ע"ש טעמיו. וזה אינו כלל, דלרבא כלל לא מתהילה הקושיא, דאיהו כ"ל שאין צורך בעדות שאי"ל בזוממי זוממין (עי' סנהדרין עח, א), וממילא אף שעדות המזימים אי"ל, מ"מ הו"א עדות.

נוגע להם ואינם בע"ד בזה³⁸, ואם תמצוי לומר שהמוזמים מעידים על המוזמים שהעידו שקר, ואינם נאמנים להכשיר עצמם ולומר שאינם עדי שקר, שבזה ודאי הם בע"ד, אי"כ מה ההבדל בין הזמה להכחשה, שאף בהכחשה טוענים המכחישים שהראשונים הם עדי שקר, וא"כ אינם נאמנים יותר מהראשונים³⁹.

38 "קובץ שעורים" הנ"ל בהע' 3; ח"י חת"ם סופר, ב"ב לא, ב; "ערוך השולחן", חר"מ, סי' לה, סעי' ג; "נתיבות עולם" על קיצור סמ"ג, מ"ע קי.

39 "משכן העדות" להרב ר' יעקב שמחה ז"ל, שער ת, פ"א; "קובץ שעורים", שם; ר"ש רוזובסקי שליט"א ב"שעורי הרמ"ם" בישיבת פוניבז' על מכות, תשל"א, עמ' יג.

ב"משכן העדות" שם רוצה לתרץ את הטור עפ"י היסוד שבעדות שמלכתחילה לא היו המוזמים נאמנים בתורת עדות, וזאת משום שעד אינו מדקדק בעדותו כשואמר מי היה עמו בשעת מעשה, משום שאין לזה נפ"מ, ולפיכך אין שני עדים על כך שכל אחד מהעדים היה במקום שאמר, אלא רק עד אחד, שהרי ראובן אינו נאמן בתורת עדות ששמעון היה עמו, ושמעון ג"כ אינו נאמן שראובן היה עמו; ואילו לאחר בוא המוזמים, שצריכים העדים לכאורה להיות נאמנים בעדותם זה על זה, שהרי עתה יש לכך נפ"מ, — מ"מ אינם נאמנים שהרי עתה הם נוגעים, ע"ש ראיותיו באריכות. וא"כ יוצא שבכל הזמה זהו מצב של תרי בחד, שבו אין חידוש בכך שהמוזמים נאמנים, כפי שכתבו התוס' (סנהדרין כז, א ד"ה דאסהידו). ומה שהגמ' אומרת שעד זומם חידוש הוא — הרי זה משום שמדובר במקרה שהיום רק עד אחד מהשנים (עד זומם), וא"כ נוסף לעדותו הכשרה של אותו העד, לפני בוא המוזמים, שהיה במקום שאמר, יש גם עדות של העד השני שמעיד עתה שהראשון אכן היה עמו במקום שאמר, שכיון שהוא השני, אינו מוזם, הרי איננו נוגע ולכן נאמן עתה. אך מלבד מה שאין זה מתרץ את הקושיות ד ריה דלעיל, הרי הדברים לכשעצמם לא מובנים, שהרי אין כל נגיעה לעדים כאשר מעידים זה על זה לאחר בוא המוזמים, שכן כל אחד נוגע רק לגבי עצמו, אך לא לגבי חברו, שאינו נוגע לו אם חברו יזום אם לאו. אלא אם כן נאמר בה"חידושי הרי"ם" (חר"מ, סי' ל, סעי' ה, ס"ק יז) שיש נגיעה בכה"ג משום שאין עדים זוממים נענשים עד שיוזמו שניהם, ולפיכך מעוניין האחד שהשני לא יזום, כדי שאף אם הוא יזום — לא יענש. ולפי"ז מיושבות גם שתי הקושיות הנ"ל כמבואר למעין. אך אם נאמר שזהו טעם הנגיעה, דלא כ"משכן העדות", שוב קשה להלום דבריו, שהרי השני, לאחר שהראשון כבר העיד עליו שלא שיקר, שוב איננו נוגע ביחס לראשון, שכבר נשללה אפשרות הענשתם, וא"כ לא מובן מדוע הראשון מוזם? ועוד, שכבר כתב ה"חידושי הרי"ם" שם שאם נאמר לפי"ז שאין חידוש בנאמנות המוזמים, הרי למפרע הם נפסלים וא"כ אין האחד יכול עתה להיד על השני גם ללא הנגיעה האמורה, שכבר נפסל, ואם נאמר כך שוב לא מיושבות הקושיות הנזכרות, שאין נאמנות המוזמים תלויה בעונש הזמה, ועוד, והוא המכריע, כבר כתב ה"חידושי הרי"ם" שם שכל היסוד שאין העדים לכתחילה מדקדקים מי היה עמם משום שאין בזה נפ"מ — רעוע, שהרי אדרבא, רק מכיון שחידשה תורה דין הזמה לפיו נאמנים המוזמים תמיד, לכן אין נפ"מ לעדותם עם מי היו, אבל לולא חידשה תורה זאת, הרי יש נפ"מ רבתא לכך, שהרי אפשרות הזמתם תלויה בעדות זו, וא"כ שוב מדקדקים העדים בכך, וממילא היו נאמנים בתורת עדות לכתחילה, וממילא יש כאן תרי ותרי ושוב אין דברי הטור מיושבים. וע"ש עוד ב"חידושי הרי"ם".

ואכן יש להסביר מדוע בהכחשה אין המכחישים נאמנים שהרי הם טוענים שהראשונים עדי שקר (וע"י ח"י הריטב"א ז"ל לכתובות יט, ב), וכיצד יכולים המוכחשים להכשיר עצמם, והרי הם בעלי דברים, ומה ההבדל בין פסול עדות שקר ובין פסול גזלות שנאמנים הפוסלים מהטעם האמור? והביאור פשוט, שאמנם עתה לאחר שהעידו המכחישים אין המוכחשים נאמנים כלל להכחישם, שבעלי דבר הם, וכפי שכתב הטור בהזמנה; אלא, שבשעה שהעידו, לפני בוא המכחישים, לא היו בע"ד כלל, ונתקבלה עדותם כעדות גמורה שכן היה המעשה. ועתה כשבאים המכחישים לפסול את הראשונים כעדי שקר, הרי טענתם מסתמכת אך ורק על כך שהמעשה היה שונה, וממילא העדים הם עדי שקר, אך על דבר זה, שהמעשה היה שונה, כבר מוכחשים האחרונים ע"י עדותם הכשרה שמלכתחילה של הראשונים וממילא לעדות המכחישים שהראשונים פסולים לעדות אין כל עדיפות על עדות הראשונים. משא"כ כאשר האחרונים מעידים שהראשונים הם גולנים וממילא פסולי עדות, שאז נאמנים האחרונים, שכן לעדותם אין כל הכחשה מצד הראשונים, שבשעה שהעידו לכתחילה לא העידו שאינם גולנים ולא נתקבלה בבי"ד עדותם על כך, ומה שעתה מכחישים וטוענים שאינם גולנים — בזה אינם נאמנים, שבע"ד הם⁴⁰.

ולפי זה מקשים האחרונים שהוא הדין בהזמנה: לו יהא שעתה, לאחר שהזימנו האשימום בשקר, אינם נאמנים לומר לא שקרנו, שבע"ד הם; אך בשעה שהעידו, לפני בוא המזימים, לא היו נוגעים בדבר כלל, וביה"ד קיבל את עדותם שהיו במקום פלוני והאמינם, וא"כ עתה שטוענים המזימים שהראשונים היו במקום אחר כזה שעליו העידו, הרי הם מוכחשים ונסתרים ע"י עדות הראשונים בשעה שיעוד לא היו נוגעים, וממילא הרי זו כהכחשה, ואין כל עדיפות מסברא למזימים⁴¹.

40 ע"י ביאור מהר"פ לר' יוחנן פרש"ל ז"ל על שו"ת מהר"י מינץ ז"ל, סי' ג, אות ב, שכן ביאר. וכן נראה להסביר את דברי הרי"ד ז"ל בפסקיו לכתובות יט, ב, ודלא כה"בית זבול, ח"ד, ב"ק, סי' יט, אות ב, אף כי דבריו צריכים ביאור עדיין, ע"ש. ואין צורך לפי הסבר זה להגיע לחילוקו של הרמ"א עמ"ל ז"ל בין הכחשה לפסול גזלות, במידות לחקר ההלכה. (מדה ח, אות יח), מלבד מה שדבריו שם צ"ע מדברי הרמב"ם ז"ל בפ"ח מהל' עדות ה"ב, ע"ש. וכן אין צורך לומר שבעדותם שמלכתחילה פסלו המוכחשים את כל אשר יבוא להכחישם כפי שכתבו הדברות משה, ח"א, סי' ג, ענף ו, "בית זבול", שם, ו"חומות ירושע", להלן הע' 41.

41 הגאון ר' חיים יונה תאומים ז"ל בקונטרסו, פיעטרקוב תרנ"ו, דף כא; שו"ת "דברי חיים", ח"א, ח"מ, סי' יא; "שירי קרבן" לירושלמי מכות פ"א ה"ג, במשנה; "חומות ירושע", דיני הזמנה, אות א, ורשא תרל"ו, דף פט, ב; ביאור מהר"פ לשו"ת מהר"י מינץ, סי' ג, אות ב, ואולי לקושיא זו נתכון הג"ר פנחס עפשטיין ז"ל ב"אוריין תליתא", ירושלם תשל, עמ' קכט, ע"ש; "בינת ראובן", כתובות סי' יד; "ברכת אברהם" על ב"ק עב, ב, ירושלם תשל, וע"ש שתירץ באופן לא מובן. הרב ר' יעקב שור

אתר דעת - מכללת הרצוג

ד. במכות (ה, א) אומרת המשינה שהזמה היא דוקא כשאומרים עמנו הייתם ומוזימים את העדים עצמם, אבל אם אומרים שהלוה או המלוה היה עמם — אין זו הזמה אלא הכחשה. שואלת הגמ': מנא הני מילי? ולומדת דין זה מפסוקים, שאחד מהם מובא ע"י תנא דבי ר' ישמעאל.

וממילא נשאלת השאלה: אם נאמנות המוזימים כשאומרים עמנו הייתם מובנת מסברא, מ"ש"כ בהכחשה "אין סברא להאמינם, מה צורך בפסוקים ללמד שדוקא באופן של „עמנו הייתם“ ה"ז הזמה, ולא באופן של „הלוה והמלוה עמנו היו ולהד"ם, והרי ברור שהתורה ציותה על דין הזמה באופן שמוכן מדוע נאמנים המוזימים, ולא באופן שאינם נאמנים. כלומר: דוקא אם ביטול אופן אין הבנה לנאמנות המוזימים, בין בהזמה ובין בהכחשה, ובאחד מהם לפחות ציותה תורה בכל זאת לקיים דין כאשר זמם, אזי יש צורך בפסוק לחלק בין הזמה להכחשה, שבהכחשה — אין דין הזמה, אבל אם באופן של עמנו הייתם יש סברא לנאמנות המוזימים, טוב אין צורך בפסוק כדי לחלק, ופשיטא שיש לומר שדוקא באופן זה יישנו דין הזמה, ומהי ההו"א ליצור גזירה כזו? ולא זו בלבד, אלא שהרמב"ם ז"ל בפיה"מ שם

ז"ל בשו"ת „דברי יעקב“ (סי' כב) כתב שהרח"י תאומים ז"ל לא ירד לעומק כונת הסברא ורוצה ליישב קושייתו: בהכחשה, גם לדברי הכת השניה, הראשונים הם עדים כשרים ולכן אי אפשר לבטל עדותם, אבל בהזמה, לדברי המוזימים, העדים הם עדים פסולים, וממילא עדותם שמלכתחילה פסולה ואין כאן הכחשה, ולא יישב כלום לענ"ד, שזו גופא הקושיא מדוע נאמנים המוזימים לומר שהראשונים פסולים, והרי הם מוכשרים ע"י עדותם של הראשונים, שכל פסולם של הראשונים הוא משום ששקרו, שהיו במקום אחר, ומאי חזית להאמין לאחרונים, שהראשונים היו במקום אחר וממילא לפסולם לעדות, האמן לראשונים שהיו במקום עליו העידו, וממילא עדים כשרים הם?!

עוד תמה שם על מהרי"ט ז"ל שנעלמו ממנו דברי הטור, ולאמיתו של דבר הביא מהרי"ט ז"ל את הטור בראש אותה תשובה בפירושו.

גם מה שתמה על הב"י שכתב שהטעם שהמציא הטור נכון הוא, והלא אין זה חידוש הטור, וכבר כתבוהו הרמב"ם והרמב"ן ז"ל, שגגה היא, שהב"י כתב: „ומה שכתב... טעם נכון הוא“, ותו לא מידי, ולא כתב שזה חידוש הטור, ואין הב"י חייב לפרט כרוכל כל הראשונים שקדמוהו להטור.

42 „חומות ירושע“, דיני הזמה, אות א. ור"ש לנא ז"ל בסו"ס „דורש לציון“ כתב שלפי אב"י נלמד מפסוקים אלו הדין שהזמה והכחשה כאחד היא הכחשה ע"ש. ותמוה, לר' יהא שאב"י חולק על רב אדא המביא את אחד הפסוקים בגמ' במכות (ובפרט להגורסים שם „רבא“ במקום רב אדא, שרבא לשטתו שחזוש הוא נזקק לפסוק) — אך הרי הפסוק השני מובא ע"י תנא דבי ר' ישמעאל, וכיצד אב"י חולק עליו? ואף אם תמצי לומר שאב"י מפרש את דברי תנא דבי ר' ישמעאל, שכוונתו לדיני, מ"מ הדבר דחוק, שדברי תנא דבי ר' ישמעאל מפרש את דברי תנא דבי ר' ישמעאל, מנא הני מילי? על המשנה, וממילא ברור שדבריו הם מקור לדיני המשנה, ובמשנה לא נאמר שהזמה והכחשה כאחד היא הכחשה.

מביא את הפסוק הנ"ל ויחד עם זה כותב את סברתו לנאמנות המזימים⁴³.
ה. עוד ייש להקשות, שכבר הובא לעיל שהרמב"ן ז"ל כותב את הטעם
האמור לנאמנות המזימים בפירושו לתורה (דברים יט, יח). והנה, בפסוק הבא
(יט) כותב הרמב"ן ז"ל: "...כי מישפט העדים הזוממים בגזרת השליט
שהם שנים ושנים" (וכן מובא בפירושו הטור הארוך על התורה שם). וקשה,
הלא בפסוק שלפניו כתב הרמב"ן ז"ל שישנה סברא להאמין למזימים, וא"כ
אין זו גזרת השליט, ואין כאן שנים נגד שנים השקולים זה לזה, כדמשמע
מדבריו כאן.

לאור הקושיות הללו החליטו כמה אחרונים שאין כונת הטור וסיעתו
לתת טעם מוחלט לנאמנות המזימים, וכתב את דבריו רק כדי "לקרב הדבר
אל דעתינו"⁴⁴, או שיכוננו רק להגדיר מהי הזמה בניגוד להכחשה ע"י הדמיון
לחילול שבת⁴⁵, או שגם הטור וסיעתו מודים שהידוש הוא, וכאפשרויות
ההסבר הנ"ל, אך לאחר שגזרה התורה שהמזימים ייחשבו כמעידים על חילול
שבת — הרי הם נאמנים מסברא⁴⁶.

אך לא זו בלבד שאפשרויות הסבר אלו אינן מתיישבות עם לשון הטור
וסיעתו⁴⁷, הרי ייש להוכיח שאין כונתו לתת קצת טעם בדבר כדי לקרבו
לדעתנו, אף שבאמת הידוש הוא. שכן כבר כתב הטור עצמו (יו"ד רס"י קפא)
בזה"ל: "הקפת הראש והשחתת הזקן, גם באלו כתב הרמב"ם שאסרם הכתוב
מפני שעושים כן עובדי כוכבים ע"כ, וזה אינו מפורש ואין אנו צריכים לבקש
טעם למצות, כי מצות מלך הם עלינו, אף לא נודע טעמן". הרי שאין שטתו
של הטור לתת טעם למצוות כאשר אינו מפורש. ובשלמא אם טעמו בהזמה
הוא טעם מוחלט, אפשר להבין שכתב טעם למצוה זו, שכן לדעתו אביי סובר
שאין חידוש בזה, והלכה כמותו, ומכילא מפורש הדבר שיש טעם כלשהוא,
ולטעם זה ייש השלכות לדינא, כדוגמת מחלוקת אביי ורבא גופא, ועוד⁴⁸.

43 ויש בזה משום ראיה לדברי השדה יהושע" על הירושלמי מכות פ"א ה"ג, שכתב שגם
הרמב"ם ז"ל בפיה"מ סובר שהידוש הוא, ומה שכתב, הוא רק "קצת טעם" לגזרת הכתוב.

44 הרח"י תאומים ז"ל בקונטרסו (לעיל הע' 41) והביא ראיה לדבריו מלשון החינוך שכתב
שוה"י "קצת טענה בדבר", ועי' שו"ת "זכרון יהונתן", ח"ב, דף קצב, ב, אות ג' ד"ה
גם; "נתיבות עולם" על קיצור סמ"ג, מ"ע קי.

45 "חומות יהושע", דיני הזמה, אות ב, ונפ"מ להזמה והכחשה כאחד, והשוה שו"ת "שואל
ומשיב", מה"ח, ח"ב, סי' פג; ר"ש רוזנברג שליט"א ב"שעורי הרמב"ם" בשיבת
פוניבו, מכות, תשל"א, עמ' יג, ונפ"מ להזמה שלא בפני המזימים; הרב צ' מרקוביץ
שליט"א ב"מוריה" הנ"ל בהע' 28.

46 ח"י חת"ם סופר, ב"ב לא, ב; "ערוך השילחן", חו"מ, סי' לה, סע' ג; "נתיבות המשפט",
סי' לח סק"ב; שו"ת "דברי חיים", ח"א, חו"מ סי' יא; "בינת ראובן", כתובות סי' יד.

47 וכבר עמדו על כך העדות ביעקב" (סי' כו) וה"פתי משפט" (סי' לח).

48 עי' דוגמאות בלח"מ פ"ח מה"ל עדות ה"ב ותויו"ט מכות פ"א מ"ה, ובשו"ת מהרי"ט,
ח"ב אה"ע, סי' לו.

ולפיכך היה צריך הטור לכתוב את טעמו, למען נדע שאין בכך חידוש, ואין לומר כאן, איפא, „אין לך בו אלא חידוש“, ויהיו לזה נפ"מ לדינא, כאמור; אך אם כונת הטור רק לתת טעם בעלמא למרות שיעקר הדבר חידוש הוא, הרי זו נתינת טעם למצוות אותה שולל הטור עצמו. וכונת הטור בשלילה זו היא החישי מפני דרישת טעמא דקרא, היינו, הוצאת מסקנות הלכתיות מהטעם, ואם אין טעמו כאן מוחלט, הרי הוא גורם בכתיבת טעמו לאותן תוצאות שמהן חיש בענין הקפת הראש.

ועוד, ש"על דברי הטור בטעם הזמה כתב ה"בית יוסף" שם: „טעם נכון הוא“. ואם היתה זו רק הגדרה, כהצעת חלק מהאחרונים, אין זה טעם יי. ואף אם את דברי הב"י אפשר להסביר בדוחק שכונתו לטעם שנתן הטור לאחר וכתוספת לגז"ה, הרי מדברי פרשנו המובהק השני של הטור, הב"ה, יש להוכיח שסובר שאין כל חידוש בנאמנות המזימים. שכן בטחו"מ (סי' מו ס"ק לג) הוכיח הב"ה כדעת התוס' שאם עדים מעידים כנגד עדים החתומים על שטר שפסולי עדות הם, נאמנת הכת השנית. וראיתו של הב"ה מעדים זוממים, שהטעם שנאמנים המזימים הוא שמעידים על גופם של המזומנים, וא"כ ה"ה כאן שנאמנים. ואם סובר הב"ה שחידוש הוא (ודברי הטור הם רק הגדרה או קצת טעם), הרי כלל נקוט בדינו ש"מחידוש לא גמרינן", וראית הב"ה לענין אחר מהזמה אינה ראיה. (ואף אם נסביר דעת אב"י, שחולק על הכלל „אין לך בו“, וכו', הרי כלל זה נאמר כשברצוננו ללמד ממקום אחר לחידוש, אך מחידוש למקום אחר מודה אב"י שאין ללמד כדמוכח בחולין קח, א). וע"כ, איפא, סובר הב"ה שנאמנות המזימים אינה חידוש כלל. (ומשאר הראשונים הכותבים טעם זה ג"כ מוכח שזהו טעם ולא הגדרה).

וכן כתב מהר"ט ז"ל בתשובותיו (ח"ב אה"ע, סי' לז) בפירוש, שאין כל חידוש בנאמנות המזימים לפסול את המזומנים לעדות, אלא רק בעונש ההזמה ישנו חידוש⁵⁰.

49 הגר"מ פינשטיין שליט"א ב„דברות משה“, ח"א, סי' נ, ענף ג, כתב שאי אפשר להסביר שהטור סובר שלאב"י אין חידוש — לפי דעת רבי יוסף קארו ז"ל, שכן ב"כסף משנה" כתב על דברי הרמב"ם ז"ל שנאמנות המזימים היא גז"ה שזה מוסכם הן לאב"י והן לרבא, ואילו ב"בית יוסף" כתב על דברי הטור שטעם נכון הוא. אך לענין אין זה מוכרח, דמלבד מה שכתב הר"ל הכהן כימון ז"ל שמרן ז"ל סותר עצמו בהרבה מקרים מה"בית יוסף" ל"כסף משנה", וכנראה חזר בו (עי' „תולדות הגר"א" שב"ספר הגר"א", עמ' צו), הרי בניד אין כל סתירה בכך: בכ"מ מטרת מרן היתה לבאר את הרמב"ם, ולפי דעת הרמב"ם כתב שודאי חידוש הוא בין לאב"י בין לרבא, ובב"י כתב לפי דעת הטור שטעם נכון הוא, שלדעת הטור אב"י חולק וסובר שאינו חידוש. ואין מתפקידו לבאר מדוע הרמב"ם ז"ל אינו סובר כהטור אם אין הוכחה מהגמ' לדברי הטור. ואמנם את ההוכחה היחידה מהגמ', והיא דעת אב"י, סילק מרן ז"ל בדבריו.

50 ויש לבאר שכונת מהר"ט ז"ל היא אליבא דאב"י, וממילא נסתלקה תמיהת התומכים (סי' לח), ע"ש. גם מהש"ך (חו"מ, סי' לח סק"ב) מוכח בהדיא שסובר שאין חידוש

אתר דעת - מכללת הרצוג

וכן מתבאר מלשון ה"לבוש" (ח"מ סי' לח) שהעתיק דברי הטור כ"ה טעם שהאמינה התורה למוזמים יותר מהמוזמים. וכן הוא בסמ"ע (שם, ס"ק א). מעתה צריכים אנו ליישב את קושיות האחרונים.

**

זו לשון הרלב"ג ז"ל בפירושו לתורה שם: „ואם יאמר אומר: למה יאמינו יותר דברי השנים מדברי הראשונים שמעידים שכבר היו ביום ההוא בירושלים? התשובה: הנה הוא יודע שהאדם אינו נאמן בדברי עצמו כדי שיאמן עליו אחר, ולזה תמצא שאפילו מאה שיאמרו שאינם חייבים לראובן דבר, ובאו שנים עדים והעידו שהם חייבים לו מנה, הנה השנים עדים יהיו נאמנים כנגד המאה, שהם נוגעים בעדות. וכן בזה המקום הוא ידוע שמה שהעידו העדים שראובן הרג שמעון ביום פלוני או במקום פלוני, הנה אינם מחייבים אותו מיתה מפני הרגו אותו ביום ההוא או במקום ההוא, כי באיזה יום שהרגו הוא חייב מיתה. ולזה הוא מבואר שאמרם „במקום פלוני וביום פלוני“ אינו מעצם העדות, אבל הוא לבחון ענינם אם יאמרו אמת אם לאו. ולזה הוא מבואר שהם נוגעים בעדותם בזה הענין. והשנים שמעידים כנגדם אינם נוגעים בזה העדות, כי אינם מעידים בענין אחר יהיה העונש בעבורו זולתי על עדותם במקום ובזמן, ולזה יהיו נאמנים השנים כנגד הראשונים.“

בדבריו מבואר שהעדים המוזמים כשהעידו על מקום המצאם לא היו נאמנים בכך מראש בתורת עדות, שהיו נוגעים בעדותם בדבר זה. וממילא מיושבת הקושיא שבישעת עדותם לא היו נוגעים ונתקבלה עדותם וממילא עדות המוזמים מוכחשת, יסכן כבר כשהעידו לא נתקבלו דבריהם על המקום והזמן בתורת עדות. אלא שדברי הרלב"ג ז"ל צריכים ביאור, דמה נגיעה איכא לכל עד המעיד על מקום המצאו? שהרי אם לא יעיד כלל על פרטים אלו, ויאמר „איני יודע“ — תבטל עדותו, שזו עדות שאי אתה יכול להזימה ואינה עדות, אך מביטול עדותו אין לו כל הפסד, וא"כ במה העד נוגע?

והנה, כבר חקרו האחרונים⁵¹ מהו טעם הדין שעדות שאי אתה יכול להזימה אינה עדות: האם מפני שהעדים חשודים לשקר אם אינם מסתכנים בעונש הזמה, או שמא זוהי גזרת הכתוב, ואין אנו חושדים בעדים כלל. וכבר הביא ה"אמרי בינה" (ח"מ, דיני עדות, סי' א) שתי ראיות מוכרחות שעדות שאי"ל מתבטלת מחמת חשד שקר, שלא האמינה תורה לעדים אלא כאשר הם מסתכנים בעונש שיטל על פי עדותם הם על הנדון. (ועל יסוד דברי הרמב"ם ז"ל בספ"ז מהל' יסודי התורה: „שנצטוינו לתת את הדין עפ"י שנים עדים כשרים, ואע"פ שאפשר שהעידו בשקר, הואיל וכשרים הם אצלינו מעמידים אותם על כשרותם“):

בפסול העדים והחידוש הוא בעונש, אלא שבסוף הס"ק מוכח להיפך, שיש חידוש אף בפסול, וצ"ג. ויש לתרץ בדוחק, ע"ש, ואכמ"ל.

51 „אור שמח“ פ"כ מהל' עדות ה"ח; „דבר אברהם“, ח"ג, סי' יג, אות ד; „עדות ביעקב“,

סי' ח. ועי' „בית זבול“, ח"ה, סי' ט, אות ד.

אתר דעת - מכללת הרצוג

א. הרמב"ם ז"ל בפיה"מ (סנהדרין פ"ה סמ"ב, ירושלם תשכ"ה): „ואם אמר בחקירות איני יודע לא תחיה ההזמה אפשרית בה כלל, ולפיכך עדותם בטלה, לפי שאנו אומרים: עדות ש"קר היא, וזה שאמר בחקירות „איני יודע" — כדי שלא תתכן נגדם הזמה".

ב. רש"י ז"ל (ב"ק עה, ב, ד"ה היכא) כתב: „דאיכא למימר להכי עבדי (שאומרים „איננו יודעים" בחקירות) דמסתפו דלא ליתו סהדי דלומינהו: והלא באותה שעה עמנו הייתם, ועדים ש"קרנים הם".

הרי מבואר להדיא שעד שאומר בחקירות „איני יודע" — נחשד ע"י ביי"ד כשקרן ועדותו פסולה. ומכאן יזוהו אכן ההסבר בדיון עדות שאי"ל, שבלי תנאי זה אין לעדים נאמנות וחשודים ל"שקר.

לפי זה מבוארים דברי הרלב"ג ז"ל: עד שמעיד על מקום המצאו נוגע בעדותו, שכן אם לא יעיד אלא יאמר „איני יודע" — ייחשד כשקרן, ומאחר שכן, כאשר הוא מעיד על המקום אינו נאמן בתורת עדות.

ויש להוכיח שאפילו נגיעה קלה כזו, דהיינו שייחשדו כשקרנים, ואין להם מזה הפסד ממון מיקרי נגיעה לפסול עדותם. ובאמת מחלוקת הפוסקים היא אם נגיעה שאיננה נגיעת ממון — נגיעה היא (עי' „שדי חמד" השלם, ח"ט, „דברי חכמים" סי' עג). ולפי האמור, ע"כ הטור וסיעתו ס"ל דגם נגיעה שאיננה נגיעת ממון נחשבת נגיעה הפוסלת את העדות. וראיה מפורשת לדעתם יש מהגמ' בכתובות כא, ב, האומרת ששלושה דיינים שישבו לקיים את השטר ובאו שני עדים וערערו על אחד מהם שהוא גזול וכיו"ב, הדין הוא שלפני שהתמו שני הדיינים הכשרים על אישור השטר נאמנים הם להעיד על חברים שחזרו בתשובה וכשר. אבל לאחר שחתמו אינם נאמנים, שנוגעים בעדותם הם משום שגנאי להם שישבו בדיון עם פסול. כך פירש רש"י ז"ל ועוד סיעת ראשונים. הרי מפורש שאף נגיעה קלושה כזו — גנאי שישבו בדיון עם פסול — נחשבת נגיעה. ואמנם יש י"ם שיטות ראשונים שונות, אך כבר האריך הש"ך (ח"מ, סי' מו ס"ק סו) להוכיח שהעיקר כשיטת רש"י ז"ל. (ועל רשימת הראשונים המובאת שם יש להוסיף את רבנו המאירי בכתובות שם והר"ד ז"ל בפסקיו שם, הסוברים כרש"י ז"ל). מהר"ט ז"ל, ראש הפוסקים שרק נגיעת ממון מיקרי נגיעה, דחה ראיה זו בתשובותיו (ח"א, סי' יד, ח"ב, ח"מ, סי' פ), אך דבריו בפירוש הגמ' נסתרים ע"י דברי המאירי שם שכותב להיפך, ע"ש. והר"ד ז"ל כתב שם עוד שאפילו רצונם שלא תבטל התימנים נקראת נגיעה (ועי' תוס' גטין טו, ב, ד"ה אני בשם הירושלמי בענין דומה, ועי' שו"ת „חת"ם סופר", אה"ע, ח"ב, סי' נב). מ"כ הגנאי שישבו בדיון עם פסול נחשב נגיעה, וא"כ בודאי שהגנאי להיחשד כשקרן לנגיעה ייחשב. ונראה שהגנאי זהה, שאם יודע שישבו עם פסול בדיון — ייחשדו אף הם לפסולים, וזוהי הנגיעה. וא"כ ה"ה בנ"ד שלהיחשד כשקרן הרי זו נגיעה ואין עדותם מתקבלת בתורת עדות, אלא כמבחן לנאמנותם.⁵²

52 אך מהר"ט ז"ל צ"ע, שהוא ראש הפוסקים שרק נגיעת ממון מיקרי נגיעה ומאידך גיסא

וממילא מבוארת סברת הטור, שכן מלכתחילה לא נתקבלו דברי העדים על המקום בתורת עדות, אלא רק דבריהם על עצם המעשה, שבוה אינם נוגעים כלל, ולכן כאשר המזימים מעידים עתה שבאותו יום ובאותו מקום לא היו יכולים המוזמים לראות את המעשה — נאמנים, שאין כל עדות המכחישתם, שהראשונים היו נאמנים רק שראו את המעשה, אך לא שראוהו באותו יום ובאותו מקום. והכחשת המוזמים עתה, לאחר בוא המזימים, אינה

נוקט במק"א כסברת הטור בענין הזמה. וצ"ע כיצד ליישבו מקושות האחרונים. ואולי ס"ל למהרי"ט ז"ל כה"לבוש" ב"עיר שושן" רס"ו לו, שנוגע אינו פסול מחמת חשש שקר, אלא מכיון שהוא קרוב, שהרי הוא מעיד לעצמו ולטובתו, ואדם קרוב אצל עצמו. ולפי"ז אפשר לומר שלאחר שהעידו העדים על מעשה מסוים, ומעידים עתה על מקומו וזמנו, הרי בזה הם נוגעים, שאם יעידו על מקום וזמן בלתי נכונים, הרי הם נתונים לסכנת הזמה. ומעתה, אם נאמר שנוגע פסול מחשש שקר, הרי בנ"ד אדרבא יש להאמינו טפי, שהרי הוא נוגע לומר אמת, שאם ישקר — יוזם; אבל אם נאמר שנוגע פסול מחמת קורבה (ופסול קורבה אינו מחשש שקר, אלא מגוה"כ, כמבואר בב"ב קנט, א) — מה לי אם נוגע לשקר ומה לי אם נוגע לומר אמת, הרי קרוב הוא? ! ולפיכך העדים אינם נאמנים מראש כאשר מעידים על הזמן והמקום, ומשום כך נאמנים המזימים. משא"כ בהכחשה, שהמכחישים סותרים את המוכחים בעצם המעשה, שעליו היו המוכחים נאמנים מראש, וממילא אין להם כל עדיפות על הראשונים.

אלא שמאחר שאת הטור ניתן להסביר בדרך אחרת, העדפנו דרך אחרת זו ולא את הדרך האמורה לעיל, שכן לדרך שניה זו צריך לומר בדעת הטור שנוגע פסול מחמת קורבה ולא מחשש שקר, שבוה יש מחלוקת בלתי מוכרעת, וכן צריך לומר שנגיעת ספק גם היא לנגיעה תחשב, שהרי יתכן שלא יוזמו העדים גם אם ישקרו. ומדברי הריטב"א ז"ל המובא בב"י (ח"מ סי' לו מחודש יג) ונפסק להלכה ע"י הרמ"א ז"ל (שם, סע' ט) משמע שנגיעת ספק אינה נגיעה, ע"ש, ויש לחלק וגם נשארות קושיות ד ויה דלעיל.

ויש להעיר, שה"דבריו אמת" (קינטרס שמיני, בענין תרי ותרי, אות ג) הבין שכונת הטור בטעמו לדין הזמה היא שאין עדים נאמנים על עצמם אף כאשר אינם נוגעים, ולכן אין המוזמים נאמנים עתה, לאחר בוא המזימים, על מקום המצאם, שזו עדות על עצמם, ותורת עדות לא נתחדשה אלא לגבי אחרים. (ועי' "לבוש מרדכי" לכתובות, סי' יג, שמוכיח כן מד' הרמב"ם ז"ל בפ"ב מהל' טו"ג ה"ב, וכן יש להוכיח מד' התוס' בכתובות יט, ב ד"ה ואם, ופסקי הרא"ד ז"ל שם, ע"י "קובץ שעורים" לב"ב לא, ב, אות קכה, והאמרי בינה, ח"מ, דיני עדות, סי' נה, ואכמ"ל). משא"כ בהכחשה שהמוכחים נאמנים עתה, שאין כאן עדות על עצמם. ולענ"ד אי אפשר להסביר כן בדעת הטור, שכן מדברי הטור בחו"מ סי' קמ, שעדים נאמנים לומר שדרו בבית פלוני ביום ובלילה, מוכח שעדים נאמנים אף על עצמם כל זמן שאינם נוגעים (ודינו זה של הטור שם הוא בניגוד לדעת הרמב"ם ז"ל בהל' טו"ג שם, אשר ממנה יש להוכיח את היסוד האמיר, וכדלעיל). וכן אי אפשר להסביר כן בדעת הריב"ש ז"ל, אשר לפי מהרי"ט ז"ל סובר כהטור בענין הזמה (ע"י לעיל הע' 21), שכן בתשובותיו (סי' פב) כתב להדיא שלפי ההלכה ששלח נעשה עד (ע"י קדושין מג, א) — בעלידבר נאמן בתורת עדות

מועילה כלום, "שעתה הם בעלי דבר, כאותם עדים שהעידו עליהם שגולנים הם ואינם נאמנים להכחיש זאת. ואילו המזימים אינם נוגעים, שכל עיקר עדותם הוא רק על מקום המזימים, וא"כ אין זו רק תוספת שבאה כדי שלא נבטל את עדותם מדין עשאי"ל, אלא זוהי העדות עצמה, בה הם נאמנים. (ומ"מ) אפשר להזים גם את המזימים, שהם היו נאמנים בתורת עדות רק שהמזימים לא היו במקום שאמרו, אך באיזה מקום כן היו — זה כבר אינו עיקר העדות אלא שייך לחקירות שאינם נאמנים בתורת עדות — הערת אחי יצחק נ"י). ואם נאמנים המזימים הרי התברר שהמזימים שקרו בענין המקום והזמן, וממילא עדותם על עצם המעשה בטלה ונפסלו לעדות⁵².

אם אינו נוגע. (ועי' "אבני מלואים", סי' לה, ולהרמב"ם ז"ל וסיעתו י"ל כה"אור שמח" פ"ב מהל' גירושין ה"טו, וה"לקח טוב", כלל א, אות א, ועי' "חלקת יואב", חו"מ, סי' ג, ו"קובץ שעורים" לבי"ב, אות קז, ועי' "שערי ישר", שער ז, פ"ד, ואכמ"ל).

זקני הרש"ר הירש ז"ל בפירושו לדברים (יט, יח) הבין כה"דברי אמת" בדעת הטור ולפיכך הקשה שא"כ נאמר כן בכל עדות, שאין העדים נאמנים, שכן בכל עדות כלולה עדות על העדים גופם, שהם ראו מעשה פלוני כשהיו הם במקום פלוני. אלא שזאת ניתן לענ"ד לתרץ, שכן אפילו נאמר שאין עדים נאמנים על עצמם, זה דוקא כאשר עיקר העדות היא על עצמם, ולא כאשר עיקר העדות על אחרים אלא שכלולה בה עדות על עצמם, וכ"כ ה"לבוש מרדכי" שם. וא"כ אמנם נאמנים העדים בדרך כלל לומר שהם ראו את המעשה, משום שעיקר העדות הוא המעשה גופו, ורק טפל לה — שהם ראוהו ; אבל המזומים כאשר מכחישים את עדות המזימים, כל עדותם היא על עצמם בלבד, שהיו במקום פלוני, ובזאת אינם נאמנים. אך דוקא מתוך כך, אין תועלת בהסבר דברי הטור בדרכו של ה"דברי אמת", שכן דרך זו אינה מתרצת את קושיא ג לעיל, שאמנם כעת אין המזומים נאמנים, אך בעדותם שמלכתחילה אין פגם, ומדוע עדיפה עדות המזימים ? סוף דבר, לענ"ד הסבר זה אינו ניתן להיאמר, הן בגלל סתירתו מדברי הטור עצמו והן מחמת הקושיא דלעיל שאינה מתורצת על ידו.

52 אף שעדות המזומים שהתבררה כשקר לא היתה בגדר עדות, שנוגעים הם, מ"מ נפסלים בשל כך לעדות, כדחוכיח ה"אפיקי ים" (סי' כב) מהרמב"ם ז"ל ועוד, שגם עדות פסולה שנתבררה כשקר פוסלת את המעיד לעדות. (וכן מדויק בלשון הרמ"ה ז"ל המובא בשטמ"ק לבי"ק עג, א, שכתב : "ושמענין משמעתינ דעדים זומינ דחייביהנו רחמנא תשלומין, אי אתברר דמקמי דאסהידו לה להיא סהדותא הוו פסולי מעיקרא — לא מחייבי תשלומין", ומשמע שרק תשלומים לא מתחייבים, אבל נפסלים הם לעדות). ובניגוד לדעת הגרע"א ז"ל המובא שם, שכל דלא קרינא ביה "לא תענה ברעך עד שקר", דהיינו שאין דבריו בגדר עדות, לא עבר על כך ולא נפסל. ונראה שאף לדעתו יפסלו לעדות בנד"ד המזומים אם נאמר שנוגע פסול משום שחשוד לשקר. וזאת משום שאף אי דרשינן כדדרש הגרע"א ז"ל, יש לומר שבענין דוקא "עד שקר", היינו שיהיה גברא הכשר לעדות (שלא כתוב "עדות שקר"), וגם אם אין דבריו בגדר עדות למעשה משום סיבה צדדית — כל שמעיקרו גברא כשר לעדות הוא, עבר על "לא תענה". וא"כ בנד"ד אם נוגע פסול מחשש שקר

אתר דעת - מכללת הרצוג

אבל בהכחשה אין הדין כן. וכבר כתב רבנו המאירי ז"ל (כתובות יט, ב) ששני סוגי הכחשה הם: „והכחשה אינה בגוף העדים אלא שמכחישים את הדבר מצד אחר, כגון שיהורג או הנהרג היה עמהם במקום פלוני, ובכלל הכחשה שהיא ממין הזמה הוא כל צד הכחשת עדות שאינה בעיקר המעשה שהם מעידים לומר לא כך היה אלא כך היה, אלא בהכחשת אי זה דבר שהם יודעים שאותה עדות אי אפשר או אם אפשר שאינו כשר, אבל כל שמכחישים בעיקר המעשה, שכת זו אומרת כך היה וכת זו אומרת כך היה, זה אינו ממין הזמה, וזהו דין שתי כיתי עדים המכחישות זו את זו“.

והנה, בהכחשה הקלסית (הסוג השני אצל המאירי) ברור לפי דברינו שאין המכחישים נאמנים בניגוד להזמה. בעדות זו הם מכחישים את עיקר המעשה, כלומר את החלק מעדות המוזמים שעליו היו נאמנים בתורת עדות. ממילא אין עדיפות ליום כת, וכגון במקרה שזה אומר שהשדה של אבותיו וזה אומר — של אבותיו (ב"ב לא, א), וכל צד מביא עדים שהשדה היתה שייכת לאבותיו, והרי זו עדות מוכחשת לחלוטין, שעל עיקר העדות שעליו היו המוכחשים נאמנים (דהיינו שייכות השדה לראובן) מכחישים העדים השניים וטוענים שהשדה שייכת ליעקב, ואין כת זו נאמנת על זו.

והסוג האחר של הכחשה, „ההכחשה שהיא ממין הזמה“, היא כגון שהעידו עדים שראו את פלוני לוחץ מפלוני ביום פלוני במקום פלוני, והכחישים עדים ואמרו שבאותו היום כולו היה הלוחץ עמהם במקום אחר ולא היתה שם שום הלואה. כלומר, העדים אינם טוענים שפלוני לא לוחץ מפלוני, אלא שבאותו יום ובאותו מקום לא לוחץ. וא"כ לכאורה יקשה מאד לפי דברינו, שיאמנו המכחישים שהרי המוכחשים לא היו נאמנים בזה, ואילו למכחישים אין סיבה להאמין, שזוהי עיקר עדותם, שהרי אינם מעידים היכן כן אירע המעשה, והרי זה בדיוק כהזמה (ואכן זו „הכחשה ממין הזמה“ להמאירי), וצריכים המוכחשים להפסל לעדות.

אלא שבאמת מוטע מדברי המאירי הנ"ל שיעדות המוכחשים בטלה באופן זה (וכבר העיר על כך ה,חזון יחזקאל, תוספתא מכות פ"א ה"א, „חדושים“).

בלבד, הרי הוא מעיקרו גברא הכשר לעדות, וממילא עברו המוזמים על „לא תענה“ ונפסלים לעדות.

דברינו בהסבר נאמנות המוזמים מבוססים על קיומו של עונש הזמה כמבואר להלן, וא"כ עלינו לומר שגם במקרים שלא שייך עונש „כאשר זמם“, כבקידוש החודש למשל, — לוקים העדים מטעם „לא תענה“. וכן כתב החלקת יואב, „אהע, סי' ה, ד"ה עתה, ועי' „קובץ שעורים“ לב"ב, אות שכת. (ומדברי הרמב"ן ז"ל ב„מלחמות“ לסנהדרין, ד"ה יט, א, אין להקשות על דברינו כמבואר למעין שם היטב וב„תומים“, סי' לח.) וכבר כתב הר"ש רוזובסקי שליט"א ב„שעורי הרמ"ם“ בישיבת פוניבז' למכות, תשלא, עמ' ה, שדין ראוי להזמה הוא שיהיה עונש כלשהוא, ולא בעיני דוקא עונש מ„כאשר זמם“, ולפיכך גם מלקות מדין „לא תענה“ ולא מדין „כאשר זמם“ מהני לענין דין עשאויל, ע"ש שמציין לתוס' הרא"ש ז"ל המובא בשטמ"ק לב"ק עה, ב, ע"ש.

אתר דעת - מכללת הרצוג

ולפי דברינו סיבת הדבר פשוטה, שבאופן זה של הכחשה, שמכחישים את חלק העדות שעליה לא היו נאמנים מראש – פשיטא שעדות המוכחשים בטלה. (ועי' מאירי מכות ה, א שכתב: "... אבל בהורג או בנהרג אין זה הזמה לדונם ככאשר זמם, אלא שהוא הכחשה לבטל עדותם"). אך מ"מ קשה, מדוע אין המוכחשים נפסלים לעדות באופן זה, שהרי הוכח ששקרו, ובדיוק כהזמה, ולא מצינו מי שפסק כן?⁵³

אבל יש ליישב זאת: עצם פסול המוזמים לעדות אינו כה פשוט, שהרי הוכח ע"י המוזמים רק שהמוזמים שקרו בענין הזמן והמקום, שבאותו זמן ובאותו מקום לא היו יכולים להיות עדים, אך לענין עצם המעשה לא הוכח כלל שלא אירע, ושהמוזמים לא ראוהו בזמן ובמקום כלשהוא, ומ"מ פוסלים אנו את המוזמים לעדות (ועי' שו"ת, "בית אפרים", חו"כ, סי' יב, שלא כל שקר בפני ב"ד פוסל לעדות, אלא דוקא שקר בגוף העדות). אלא שתורה צווחת ואומרת: "עד שקר העד, שקר ענה באהיו", וא"כ מפורש שעבר על הלאו "לא תענה ברעך עד שקר", ומכאן, שלא רק עדות שתכנה שקר נחשבת עבירה על "לא תענה" ופוסלת לעדות, אלא גם עדות בנסיבות שאין העדים יכולים כלל להעיד. אבל בהכחשה (מהסוג הנדון) השקר שונה: הצד השוה שבהם, שלא הוכח שעצם המעשה והעדות לא היו, אלא שבהכחשה (ממין הזמה) הוכח שבאותו יום ובאותו מקום לא אירע המעשה, ואילו בהזמה הוכח שבאותו זמן ומקום לא היתה לעדים היכולת והאפשרות כלל להעיד, וזהו שקר גדול יותר. (וכבר עמד על חילוק זה הגר"מ פינשטיין שליט"א ב, דברות משה, ח"א, סי' ג, ענף ב, ועי' "קהלות יעקב" לסנהדרין, סוס"י ח). ואם ידוע שהשקר האחרון נחשב עבירה על "לא תענה" ופוסל לעדות, עדיין אין זו ראייה, איפא,

53 בפירוש תלמידי רבנו יונה ז"ל המובא בשטמ"ק לכתובות (כ, א) ישנם שני הסברים בגדר הזמה. לפי הפירוש הראשון הזמה היא כשאומרים שהלוה או המלוה היה עמם במקום אחר באותו יום, או שהעדים היו במקום אחר באותו יום, והכחשה היא כשאומרים שהלוה והמלוה היו אמנם באותו מקום אך המעשה היה שונה. ותמוה מאד, שכן זה סותר משנה מפורשת במכות (ה, א) שכשאומרים שהלוה או המלוה היו במקום אחר אין זו הזמה. ועי' ב, עינים למשפט" למכות שם שהקשה זאת. וכן ב, נתן פרו" שם. וראיתי בשו"ת "שואל ומשיב", מה"ת, ח"ב, סי' פג, שמביא פירוש זה ואינו מקשה עליו ולא מיד, ותמוה. ועי' "שמרו משפט" לראשל"צ הרב אברהם אשכנזי ז"ל על סי' "חוקות הדיינים" (רס"י נד) שנדחק בלשון תרי" לתרצם מקושיא זו, ועי' "כונן למשפט" שם. ולדברינו נראה לפרש שכונתם לומר שבאופן זה זוהי הזמה לענין ביטול עדותם של הראשונים, ואולי אף לפסול לעדות, אך לא לענין עונש כאשר זמם. (וצ"ל דאירי באופן שזמן ההלואה אינו מעיקר העדות, ולא היו המוזמים נאמנים עליו מראש, שאל"כ ה"ז הכחשה ודוק). וא"כ מצינו מי שסיפור באמת שבאופן זה של הכחשה נפסלים המוכחשים לעדות. אך מלבד מה שתר"י מסיימם שם שהעיקר כפירוש השני בגדר הזמה, שאינו סובר כן, גם הטור ושאר ראשונים לא כתבו בפירוש כן.

שהשקר הראשון, דהיינו בהכחשה, ג"כ פוסל לעדות. ולפיכך באופן זה של הכחשה בטלה עדות הראשונים, יהוכה שיסוקר, אך אינם נפסלים לעדות, שאין כאן שקר בעצם העדות וממילא אין כאן עבירה על „לא תענה“⁵⁴.

54 לפי דברינו יצא דין חדש שבאופן זה של הכחשה, יכול עד אחד מכת המכחישים להצטרף לעד אחד מכת המוכחים לעדות אחרת, בניגוד לדין הרגיל שאין עד מכת זו מצטרף לעדות עם עד מכת זו, שאחד מהם ודאי שקרן ופסול לעדות. שכן לדברינו באופן זה אין אף אחד פסול לעדות, אלא שניהם כשרים, למרות שהמוכחש שיקר, ואכן הטור (ח"מ רס"ו לא) דקדק בלשונו וכתב: „שתי כיתי עדים המכחישות זו את זו כגון אחת אומרת פלוני לזה מספיקי מנה ביום פלוני ואחת אומרת לא לזה אחד מכת זו ואחד מכת זו שהעידו עדות אחת — אינו כלום שאחד מהם ודאי שקרן“, שכן בדוגמא זו של הלואה באמת אחד ודאי שקרן ופסול, שבהלואה התאריך שייך, ברוב המקרים, לעיקר העדות שעליו נאמנים העדים מראש, ואם מכחישים אותם האחרונים בטענה שבאותו יום לא היתה הלואה, הרי זו הכחשה גמורה, ולא מסוג ההומה. השו"ע, לעומת זאת, משמיט משפט זה — „כגון אחת אומרת“ וכו', — שהוא פוסק מסתמא כהרמב"ם ז"ל וסיעתו — רוב הראשונים — שהידוש הוא, וממילא לית ליה הגי סברות, ואין חילוק בין סוגי ההכחשות, שבכולן כת אחת ודאי שקרנית ופסולה.

ובזה יש לבאר את התוספתא מכות פ"א ה"א: „העדים שאמרו מעידים אנו באיש פלוני שלוח מפלוני אלף זוז ביום פלוני, ובאו אחרים ואמרו להם: האיך אתם מעידים, שהרי המלוה או הלוח היה עמנו אותו היום במקום פלוני אין אלו זוממים, אבל עדותם בטלה. אבל אמרו להם: היאך אתם מעידים, שהרי אתם הייתם עמנו אותו היום במקום פלוני — הרי אלו זוממים ומשלימים על פיהם“. וקשה, מה הוסיפה התוספתא ביאור לדברי המשנה (מכות ה, א) שבה נאמרו אותם דברים בדיני נפשות? (עי' „חסדי דוד“ שם). ולדברינו יש לומר שהתוספתא נקטה אופן של הלואה, שבו נאמנים העדים על זמן המקרה, שהוא מעיקר העדות, ולכן שונה הכחשה זו מההכחשה שבמשנה: במשנה שמדובר בעדות שראובן הרג את שמעון, אין המוכחים נאמנים על התאריך, ולפיכך המכחישים נאמנים בזה, אך על עיקר העדות של הראשונים אין הכחשה ונשארה בלתי מעוררת מצד המכחישים; אבל בתוספתא, שמדובר בעדות על הלואה שבה נאמנו המוכחים בתורת עדות על התאריך המקרה — הרי זו הכחשה על עיקר העדות, ולפיכך נאמר בתוספתא „אין אלו זוממים, אבל עדותם בטלה“, שהוכחשה לעדות השניה, בניגוד למקרה שבמשנה, בה לא נאמר „אבל עדותם בטלה“, ששם אין כל הכחשה לעיקר העדות. וועי' „חזון יחזקאל“ שם שביאר בפירושו השני אחרת, ולדברינו אפשרי ביאור זה רק באופן שזמן ההלואה לא היה מעיקר העדות.

אך צ"ע לשון רבנו נסים גאון ז"ל (לעיל הע' 21) שכתב: „החלוק שבין הכחשה והומה הוא שבהכחשה תפול הסתירה שבין שתי כתות העדים על גופה של העדות. אם ראובן ושמעון העידו על זבולון שהרג את יששכר ביום ר"ח אב באלמהדיה, ובאו לוי ויהודה והעידו שזבולון הרוצח או יששכר הנרצח היה עמהם ביום ר"ח אב בקירואן — זהו הכחשה, והדין בזה לבטל עדות שתיהן, לפי שלא נדע את מי משתיהן האמת“. ותמוה, שלפי דברינו בהכחשה בדוגמא המובאת על ידו, נאמנים המכחישים ואין לעדותם הכחשה

כל זה אמור בהכחשה מסוג הזמה, אבל בהכחשה הרגילה והמצויה, העדים מכחישים את עצם העדות של הראשונים, שעליה נתקבלה עדותם כעדות גמורה, ולפיכך אין כל יתרון למכחישים, ואין עדות הראשונים בטלה וודאי שאינם נפסלים לעדות.

אך לכאורה כל הסבר זה קשה, שהרי כל דברינו הם הסבר לנאמנות המזימים, והסבר זה מתבסס על דין עדות שאי"ל, שאינה עדות; אך הרי לפני שידוע שהמזימים נאמנים לא שייך דין עדות שאי"ל, שכן איזו סכנת הומה יש בעדות שכן אפשר להזימה, והרי המזימים לא נאמנים כלל? כלומר, דין עשאאי"ל הוא, לכאורה, תוצאה של נאמנות המזימים, ולפי דברינו יוצא ההיפך.

אך להאמור לעיל, שמשמעות דין עשאאי"ל הוא שבלא זה חשודים העדים לשקר, ולא האמינתם תורה בלי הסתכנות זו, יש לומר שבאמת נאמנות המזימים היא תוצאה של דין עשאאי"ל. ופירושו הדברים הוא, שמאחר שהתורה לא האמינה לעדים ללא הסתכנותם, היה צורך ביצירת מצב שבו יוטל עונש „כאשר זמם“ כדי לקיים את מוסד העדות. גזרה התורה שעונש זה יוטל דוקא באופן של „עמנו הייתם“, וגזרה כזו היא לכל דבר שדוקא באופן זה ינתן העונש. אך אין פירושו גזרה כזו שהמזימים נאמנים, שכן שני דינים נפרדים הם העונש

ואין בהם חשד שקר ממילא, וא"כ אין סיבה לבטל את עדות המכחישים, ואף אין ספק באמיתותם. ור"נ גאון הוא הרי מרא דשמעתתא בענין טעם דין הומה? ! וצ"ל שרבונו נסים גאון ז"ל אינו סובר כהרלב"ג ז"ל, וא"כ ע"כ יש ליישבו מקושות האחרונים בדרך בה נסנינו (לעיל הע' 52) ליישב דעת מהר"ט ז"ל.

55 לפי זה ברור שדין עדות שאאי"ל נוהג מדאורייתא גם בדיני ממונות, שאל"כ לא היה בהם גם דין הומה, שהוא רק תוצאה מדין עשאאי"ל. וזה דלא כהנוב"ק, אה"ע סי' עב, שפוסק שאפילו מדאורייתא לא בעינן בד"מ עשאאי"ל ואינו תלוי בדין דרישה וחקירה, בניגוד לש"ך (ח"מ, סי' לג ס"ק טו) הסובר שגם בד"מ בעינן עשאאי"ל. ואכן הרי"י ריינס ז"ל ב„עדות ביעקב“ (סי' כא) מסיק שמדאורייתא ע"כ בעינן עדות שאי"ל בד"מ, ע"ש. וכן כתב ה„בית הלוי“ (ח"ג, סי' ה). וכן כתב הגדול ממנוסך בהערותיו לנו"ב שם בדעת הרמב"ן (ב"ב נו, א), והרי בשיטת הרמב"ן עסקינן.

ויש להוכיח זאת מלשון הרמ"ה ז"ל (מובא בשטמ"ק ב"ק עה, ב) שכתב בזה"ל: „קולך כרבנן דעדות שאאי"ל לא הויא עדות. ודוקא בדיני קנסות ובדיני נפשות, אבל בהודאות והלואות כיון דתקנו רבנן דלא ליבעו דרישה וחקירה — הויא עדות, ומשמע להדיא שרק לאחר תקנת חכמים הויא עדות, אבל מדאורייתא — לא. (ומכאן מוכח ג"כ לא כש"ך ודוק). וכן מוכח מלשון רבנו המאירי ז"ל („בית הבחירה“ לסנהדרין לא, א) שכתב: „...שבדיני נפשות אנו צריכים לעדות שאפשר להזימה, אבל דיני ממונות הויא ואינם בדרישה וחקירה — אין אנו צריכים לכך“. ומשמע שדין עשאאי"ל תלוי בדין דו"ח, ומאחר שמדאורייתא בעינן דו"ח בד"מ, ה"ה איפא לגבי דין עשאאי"ל. וכן יש לדייק מדברי המאירי לסנהדרין (עח, א): „וכל עדות שאי אתה יכול להזימה אינה עדות בדיני נפשות שהם בדרישה וחקירה“ — הרי שתלה דין זה בזה.

אתר דעת - מכללת הרצוג

והנאמנות. העונש מקורו בצורך במצב של סכנה לעדים, כדי להאמינם, ואופן נתינתו הוא גזה"כ. ולולא נגיעת המוזמים בחקירות, ולולא היה נאמר בתורה „עד שקר העד“, היינו מענישים את המוזמים, בהתאם לגזה"כ, אך כלל לא פוסלים אותם לעדות, שלא היתה כל ראייה ששקרו. („ואילו היה צדיק לא יעובנו ה' בידם“ — דברי רמב"ן ז"ל בפירושו לתורה (דברים יט, יט) בטעם דין „הרגו אין נהרגים“). אלא שמתוך שקיים עונש הזמה, ממילא לא נאמנים המוזמים לכתחילה, שנוגעים הם, שאם יאמרו „איננו יודעים“ בחקירות ייהשדו כשקרנים מחמת דין עשא"ל אשר קיים בלי קשר לנאמנות המוזמים, וכפי שהתבאר.

ובזה מיושבת קושית האחרונים מהגמ' במכות, מה צורך בפסוק ללמוד שהזמה היא דוקא באופן של „עמנו הייתם“, והלא מסברא ידעינן זאת. ואליבא דידן, הם הם הדברים: מפסוקים אלו לומדים אנו שבאופן של „עמנו הייתם“ דוקא גזרה התורה להעניש את המוזמים, וממילא לאחר שידועים זאת מגזה"כ נאמנים המוזמים מסברא.

ולכן שפיר הביא הרמב"ם ז"ל בפיה"מ פסוק זה, שממנו למדים שדוקא ב„עמנו הייתם“ מתקיימת הזמה, ותוך כדי דיבור כותב את הסברא לנאמנות המוזמים, שכן רק כתוצאה מגזה"כ הנלמדת מפסוק זה — יש קיום לסברתו. ומיושבת כמו כן קושיתנו מדברי הרמב"ן ז"ל בפירושו לתורה, שבפסוק אחד כתב את הסברא לנאמנות המוזמים, ובפסוק שלאחריו כתב שמשפט העדים הזוממים גזרת השליט הוא, שתרי ותרי גינהו. שכן באמת משפט העדים הזוממים, היינו עונשים, גזה"כ הוא, שתרי ותרי גינהו, שכן לפני שידוע עונש זה באמת אין כל עדיפות לזוממים, ורק לאחר שקיימת גזה"כ זו, אין המוזמים נאמנים מראש, וממילא נאמנים המוזמים.

ומעתה באנו לכלל יישוב השאלה במה חולקים אב"י ורבא. רבא האומר שחידוש הוא, סובר כהצד השני של חקירת האחרונים בדין עשא"ל, שסובר שהתורה נתנה אימון בלתי מוגבל בעדים ואין צורך ביצירת מצב של סכנת הזמה. ולכן ביטול עדות שאא"ל אינו מהוה סימן של חשד בעדים שמשקרים, ואף אין דין הזמה תוצאה מדין עשא"ל אלא ההיפך, ולפיכך לא היו המוזמים נוגעים בעדותם מראש בענין הזמן והמקום. וממילא כאשר המוזמים טוענים „עמנו הייתם“ — עדותם מוכחשת ונסתרת ע"י עדותם הכשרה של המוזמים מראש. ולכן אין מסברא כל יתרון למוזמים על המוזמים, ולולא חידוש התורה לא היו האחרונים נאמנים כלל.

והנה, מהרי"ל דיסקין ז"ל הקשה בתשובותיו (ח"ג, סי' א, אות א) מדוע עד זומם חידוש הוא, והלא ברור שנאמנים האחרונים, שאל"כ כל עדות אי אתה יכול להזימה ואינה עדות. ולפי דברינו שני ענינים נפרדים הם, העונש והנאמנות, ודין עשא"ל מחייב רק עונש הזמה ולא את נאמנות המוזמים⁵⁵.

⁵⁵ אין להקשות על דברינו, שיתכן עונש הזמה כהרתעה ללא נאמנות למוזמים, מדברי התוס' בב"ק (עב, ב ד"ה אין) שכתבו בזה"ל: „אין להקשות מנא ליה דמהימני המיזמין לפסולן

ולכן אפילו לאביו, לולא נגיעת המזומים, לא היו המזומים נאמנים כלל, והידוש הוא. ולפי רבא אין להקשות זאת כלל, "לדעתו דין עשאא"ל הוא רק תוצאה מנאמנות המזומים, וממילא ברור "לדעתו חידוש הוא"⁵⁶.

נימא דאין לך לרבויי אלא חדושו — ועשיתם לו כאשר זמם — אבל אין נפסלין, דודאי כיון דמשלמין ממון ונהרגים כ"ש נפסלים, דלא הימניהו רחמנא לחצאין".
 דלכאורה מוכח מרבירי התוס' שאין עונש ללא נאמנות. אבל נראה שלא זו כונת התוס', שכן לכאורה קשה טובא על שאלת תוס' מנין שהמזומים נפסלים, והרי מקרא מלא הוא "עד שקר העד שקר ענה באחריו", ואם עד שקר הוא, ברור שנפסל לעדות? אלא ברור שכונת תוס' בקושיהם היא שאפשר לומר דמאי דכתיב "עד שקר העד" הוא דוקא לענין "כאשר זמם", שלגבי זה נאמנים המזומים, אבל לענין פסילת המזומים לעדות אין המזומים נאמנים. ועל זה תירצו, שכיון שנאמנים המזומים לענין עונש כ"ש שנאמנים לענין פסול עדות, ולא שייך לתת נאמנות לחצאין. א"כ לא מוכח מהתוס' אלא שאם נקטינן שהמזומים נאמנים, וכמפורש בקרא, ע"כ גם נפסלים המזומים לעדות, אבל לולא נאמר "עד שקר העד" ולא הוה ידעינן כלל שנאמנים המזומים, שפיר אפשר לומר שניתן עונש כהרתעה ללא נאמנות וממילא אין המזומים נפסלים, שהרי באופן זה אין כאן נאמנות לחצאין, ועל זה לא דברו התוס' מאומה.

56 ב"בית זבול", ח"ד, ב"ק, סי' יט, אות א, מביא את קושיתו זו של מהר"ל דיסקין ז"ל, ומתרחץ שפשוט הוא שמתוך שקיים דין הומה נובע דין עשאא"ל, ולא ההיפך, וממילא לא מתחילה הקושיא, וכפי שנתבאר.

הרהורי תשובה הם הם מגלים את עומק הרצון, והגבורה מתגלה על ידם בכל מלוי הודה, ולפי גדלה של התשובה כך היא מדת החרות שלה.

הרב אי"ה קוק זצ"ל: אורות התשובה, פרק ז

מאמר הוכוח לרמח"ל

א.

שתי מחלוקות נתעוררו סביב רמח"ל בחייו הראשונה — אחר שנודע כי נתגלה אליו מגיד; והשניה — בעקבות רצונו לפרסם את „מאמר הוכוח“. „מאמר הוכוח“ לא נדפס ובודאי בגלל הקטרוג שיצא נגדו. ברצוני לברר את זהותו של המאמר.

על סגנונו ומטרותיו של המאמר אפשר ללמוד מתישבותו של ר' ישעיה באסאן, רבו של רמח"ל: „לפי אשר במדינות הללו, נמצא ספר בכתיבת יד מחברו מהר"ר יהודה אריה ממדינא ז"ל, קראו, שאגת אריה, לישרי ליה מאריה... שכל עצמו להכחיש חכמת האמת ולדבר תועה... ועליו סומכים כל ודים וכל עושי רשעה. ומהר"ר משה חיים לוצאטו נר"ו בקנאו קנאת ה' חבר ספר בלשון הקודש קראו, מאמר הוכוח, אשר בו בדברים נכונים ונאמנים אבד וישר כל טענות ספר הנזכר כמזן אשר תדפנו רוח" (אגרות רמח"ל ובני דורו, עמ' יטב—ינג).

מתאורם של רבני ויניציה: „כי אומר כי עכשיו אינו רוצה להדפיס אלא וכוה שיעשה בין החוקר והמקובל, להלהיב לבות בני אדם לרדוף אחר הקבלה, והוא אומר שמנגד לספר „שאגת אריה“, שיעשה הרב כמוהר"ר אריה ממדינא" (שם, רסה).

מתיאורו של ר' יעקב כהן, רבה של פרנקפורט: „ספר אחד קטן שחבר ברשום והסכמת רבותיו, והעמיד אותו ספר כולו דרך שאלות ותשובות, דהיינו שאלות מבעל הקירות אחד למקובל, והחוקר שואל והמקובל משיב" (שם, רפט).

לספר הוקדמו הסכמות, כמקובל. הראשון שהסכים לספר, היה ר' ישעיה באסאן. אחר הפצרות המחבר, נתן רבו הסכמה מסויגת: „בשבטי ישראל הודעתי נאמנה, שהחכם המחבר נר"ו הציג לפני חבורו זה הנקרא בשם מאמר הוכוח ועברתי בין בתריו, ובהנתי דבריו, ולא מצאתי בו לפני הנראה לע"ד נפתל ועקש, אשר על כן הרשות נתונה לו מאתי לפרסמו. יהי אלקיו עמו, וינחהו במעגלי צדק למען שמו, אכ"ר" (שם, עמ' רמו).

כן הסכים הותנו של רמח"ל, ר' דוד פינצי. הסכמתו ארוכה, מובאת באגרות רמח"ל, עמ' רנו—רנז. הסכים לספר גם ר' אביעד שר שלום באזיליאה, והוסיף במכתב לר' ישעיה באסאן: „ובהכרת הרב כמוהר"ר יהודה מינדולה ומעלת ההכם ר' גור פינצי קריתי תשובותיו על ה,ארי נוהם' ומצאנו תשובותיו באמת יקרים" (שם, עמ' ינג).

ר"י באסאן ניסה לעכב את הדפסת הספר, מחשש התלקחות מחלוקת מחודשת, והחזיק בכתב היד אצלו שנתים, עד שמחמת הפצרותיו של רמח"ל נתן את הסכמתו הנ"ל: „ואע"פ שמצאתי דברי המאמר הנזכר טובים ונכוחים

עכבתיו שתי שנים, כי לבי היה רואה את הגולד" (שם, עמ' שגב). ההסכמה המצוטטת לעיל, ניתנה בסיון תצ"ד (1734), וא"כ שלח רמח"ל את הספר בשנת תצ"ב. קובץ האגרות שלפנינו מכיל אגרות עד פסח תצ"ב, שבהן אין נזכר כלל מאמר הוכוח, ולאחר מכן, מופיעות אגרות משנת תצ"ד, אלה העוסקות במאמר הוכוח. מכאן נראה כי הספר נכתב ונשלח בקיץ תצ"ב.

ב.

ספר דומה בסגנונו למאמר הוכוח הוא „חוקר ומקובל" (חלקים ראשון ושני בלבד. חלק שלישי אינו שייד לגוף הספר כפי ההערה בדפוס ורשה, דף טז ע"ב). הנוסח הנדפס אינו שלם. חבור מקביל לו הוא „מלחמת משה", נכתב בידי תלמידו של רמח"ל, כמובא בהקדמתו: „כאשר קבלתי ממורי מהרמ"ח וצ"ל", והוא מקיף יותר, ונראה ממנו כי החבור במקורו היה מקיף כמותו.

גודעים שלשה כתבי יד של חוקר ומקובל: א. אוקספורד בודלי; Opp-Add. 8 Vo 79 (ק' נויבאר 2593), דפים 77—103, א108—א115. ב. אוקספורד בודלי Mich. 343 (ק' נויבאר 2285), דפים 1—19. ג. ורשה 149, דפים 182—191.

השוואת הנוסח לפרטיו בין חוקר ומקובל הנדפס, מלחמת משה הנדפס לבין שלשת כתבי היד של חוקר ומקובל ענינה למהדורה שלימה של הספר. באופן כללי, ישנו הבדל נוסח שעיקר ענינו ספרותי, כלומר, הבדלי בטוי של רעיונות זהים, ופה ושם גם הבדלי תוכן. ענינו כאן בהיקף הנוסח ומתוכו נוכל לעמוד על תוכן החבור המקורי והיקפו.

נוסח כת"י אוקספורד 2593 מכיל:

א. הקדמה ובה: סקירה היסטורית על הופעתה השלימה של חכמת האמת במתן תורה, והתמעטותה בהחרב בית המקדש ומשך הגלות; השוואה בין האוחז בדרך הפשט לבין המתמם דרך הפשט והסוד; חובת הכתיבה שהניעה את המחבר ודרך כתיבת המאמר ותכניתו.

בסופה של ההקדמה נרשמה תכנית המאמר: „והנה הלכתי בסדר הוכוח מן הקודם אל הנמשך לו כאשר יאות לשכל ההולך ומתישב על הדברים כסדר. וחילקתינו לחמשה ויכוחים. הראשון, בו יבוא כל התמיהות הגדולות הנופלות לכאורה על כללות החכמה על פי דברי המקובלים ולה"ה וישוכם הכל באר היטב. השני, בו יתבאר כל האילן של הספירות, הפרצופים והעולמות מן המדריגה הראשונה עד האחרונה, דהיינו מתחילת אדם קדמון עד סוף כל העולמות המסור לנו מן האר"י ולה"ה. השלישי, בו יתבאר כוונת כל האילן הזה בכל ענפיו בקצור נמרץ מה שצריך לעמוד על תוכן כוונת החכמה בכל דרושה. הרביעי, בו יתבאר כל עניני האילן בארוכה ובכל ענין יבחנו בו כל ההבטות שצריך להבחין בו. החמישי, הוא סדר למוד למי שמתחיל בחכמה. ומי שירצה להתלמד בסדר נכון, הנה יצטרך להתחיל את הוכוח הזה האחרון ואחר ילך

אל הלכות השני, ואח"כ אל השלישי, ואח"כ אל הרביעי, כי אני הלכתי על פי סדר הויכוח, והפכתי מסדר הלמוד כדי ללכת על פי דרך המאמר "רציתי בו".

ב. חלק ראשון ובו: הצגת השאלות ע"י החוקר, ולעומתו הצגת יסודות חכמת האמת ע"י המקובל.

ג. חלק שני ובו: קטע פתיחה המתחיל במלים, "הנני אחי בכל אות נפשי", "פרקי המשניות (למעשה: צוטט השורה הראשונה בלבד וסמון: וכו' וכו')", ושו"ת על קבלות הרמב"ן והאר"י.

ד. חלק שלישי ובו: שאלות שמציג החוקר על עשרת פרקי המשניות ועל פרטים אחרים שנוכרו בכתבי ר' חיים ויטל, וקל"ח פתחי חכמה מוצעים בסופו כחשובה לשאלות אלו. (למעשה צוטט השורה הראשונה, כנ"ל). לקל"ח הפתחים נתכונה ההקדמה במלים: "יתבאר בקצור נמרץ".

ה. חלק רביעי ובו: בקשת החוקר לפרש את פתחי החכמה הקצרים והצעת פירוש הקל"ח ע"י המקובל (כנ"ל).

ו. חלק חמישי ובו: ארבע ידיעות שצריך אדם לדעת והם הנקנות בחכמת האמת, ופירוש ההנהגה למתחיל בחכמה הזאת. אמנם הכותרת, "חלק חמישי" אינה בכתב היד שלא כחלקים האחרים, אבל מההקדמה ברור שישנו והוא לפנינו לפי תכנון.

סדר הכתיבה בכתב היד אינו כסדר החבור עצמו:

דפים 77—88 ב: חלק ראשון.

88ב — 90א: קטע הפתיחה, שורה מ' פרקי המשניות וחלק מהשאלות והתשובות שבחלק השני.

90א — 98 ב: פירוש ההנהגה שבחלק החמישי. לפני קטע זה נוספה הערת המעתיק: "זה שייך בסוף", ואחריו: "ע"כ שייך לסוף. מכאן ואילך שייך לעיל אחר מאמר המקובל שמתחיל שניהם אמת ודאי".

98ב — 99א המשך השאלות והתשובות שבחלק השני.

99א — 101ב: חלק שלישי.

101ב — 102א: חלק רביעי.

102א — 103ב: ארבע ידיעות החכמה שבחלק החמישי.

108א — 115א: ההקדמה.

השוואת נוסח כת"י אוקספורד הנ"ל עם חוקר ומקובל הנדפס ושני כתבי היד האחרים, מלמדת כי האחרונים כוללים חלק ראשון, התחלת החלק השני והתחלת החלק החמישי, ולמעשה הנכלל בדפים 77—93 מכת"י אוקספורד המפורט לעיל. נראה, כי בהשתלשלות ההעתקות מכתב היד הנוכח נעלמו שורות ההדרכה: "זה שייך בסוף", "ע"כ שייך לסוף", וכך הועתק החלק החמישי באמצעו של החלק השני. נוסף על כך, נקטע כתב יד אחד אחר התחלת המאמר החמישי, וכך אנו רואים כתבי יד שבהם חלק ראשון, התחלות החלקים השני והחמישי כחלק אחד, וכן הנדפס.

השוואת מלחמת משה עם כתב היד הנ"ל מלמדת כי הנדפס מקיף כמוהו,

אתר דעת - מכללת הרצוג

אלא שהחלק התמישי לא סודר כראוי. פרוש ההנהגה הוקדם לארבע ידיעות החכמה, שלא כסדר שמורה המעתיק בכת"י אוקספורד הנ"ל.

ג.

הקדמת חוקר ומקובל, כפי שנמצאת בכתב היד שלפנינו, מורה כי חבור זה הוא מאמר הוכוח: „על כן כתבתי המאמר הזה בדרך וכוונת חוקר ומקובל, בזה יבואו בתוך הוכוח כל מה שמתנגדים כל החוקרים האלה על החכמה הקדושה הזאת, ותשובותיהם בצדיהם בדברי המקובל המשיב על אנחתו". ההקבלה בין סגנון חוקר ומקובל שבדפוס לסגנון מאמר הוכוח כפי המתואר באגרות שצוטטו לעיל, ובדברי המחבר: „המאמר בדרך וכוונת", מלמדים כי חוקר ומקובל זהה למאמר הוכוח.

הקבלת הסגנון היתה ידועה, וכבר העירו עליה. אמנם נדחתה¹, כי מגמתו המוצהרת של מאמר הוכוח, כפי שמתוארת באגרות דלעיל, היא — הגנה על הקבלה בפני „ארי נזהם", ובחוקר ומקובל אין התייחסות לטענות ר"י מודינא, ובמיוחד לעזה שבהן — כי רשב"י לא חיבר את הזוהר. אף שבגוף הספר לא נתנה תשובה לכך, הוכרה טענה זאת בהקדמה שבכתב היד: „ואחרים הרעו יותר, כי לא די שמאסו בה אלא שדברו עליה סרה, בחשוב אותם כפתיית שקבלו עליהם בני אדם להתקע בדברים גסים ובלתי מתקבלים, ועוד הגיעו לכפור בעיקרים לשלול היות הזוהר הקדוש מחובר מרשב"י זלה"ה וחבריו. וכל זה מהיות דברי החכמה זרים בעיניהם אל איתנים מוסדי ארץ התנאים זלה"ה". מכאן ברור שרמח"ל ראה במאמר הוכוח תשובה לטענה בדבר מחבר הזוהר הקדוש, אף כי אינה נמצאת מפורשת.

חוקר ומקובל השלם כולל קושיות ותשובות לקבלת הארז"ל, ולמעשה כולו הסבר לקבלה זו, וכנגדה לא יצא ה„ארי נזהם". חוסר ויתר בתוכן לעומת המגמה המוצהרת יתבאר בהבנת מהותה של חכמת הקבלה בעיני רמח"ל. לרבו כתב על מגמת חבוריו: „כי הכל להסיר הגשמות ממאמרי הרשב"י והאר"י זלה"ה ולהסיר מעוות מחשבות נחשבו בהם להאמין שימצאו אורות

1 כך כתב ר"ר פרייטשטאדט במבוא לחוקר ומקובל שהוציא בקינגסברג (1840). „והנה רבים טעו להחליף את שם הספר חוקר ומקובל בשם מאמר הוכוח, באמרם שהוא כתוב נגד טענות הארי נזהם להחכם והנבון ר' יהודה אריה ממודינא. אמנם לא אדע איפה לקחו זאת ועל מה אדניהם הטבעו. אמת הוא שדברי הרב רמח"ל כוננו לחזק ולישר את חכמת הקבלה, גם בעיני החוקר ההולך ישר בחקירתו, אבל חלילה! מספר ארי נזהם לא נזכר מאומה ולא אליו היתה דברתו" (עמ' 32—31). וכן פרופ' תשבי במבוא „למשנת הזוהר": „מתוך האגרות בנוגע למחלוקת מסכים לרמח"ל מתברר שהספר (ארי נזהם) נפוץ בכת"י, והדיאלוג של רמח"ל הנודע בשם „חוקר ומקובל" נתחבר כתשובה לטענותיו. אמנם בחבורו של רמח"ל אין זכר לכך, בעית הזוהר אינה נדונה בו כלל, ודבריו אינם נוגעים בפרטי הטענות של מודינא, אלא הם הגנה כללית על תורת הקבלה" (עמ' 50).

מתגלגלים בצורות יושר או עגולים... ונמצא כלל הכוונה... לבאר הנמשל בדברי האר"י זלה"ה לפי דרך מ"שלו" (אגרות, עמ' קיד—קטו). את מהותה של חכמת הקבלה קבע רמח"ל בפתח הראשון ב"קל"ה פתחי חכמה": „כי כל חכמת האמת אינה אלא חכמה כראה אמיתות האמונה, להבין כל מה שנברא או נעשה בעולם איך יוצא מן הרצון העליון ואיך מתנהג הכל בדרך נכון מן הא"ל האחד ב"ה, לגלגל הכל להביאו אל השלימות הגמור באחרונה. ופרטות החכמה הזאת הוא רק פרטות ידיעות ההנהגה בכל הוקותיה ומסיבותיה".

רמח"ל ראה בהבנתה הישטתית של הקבלה, ובמיוחד זו של האר"י זלה"ה שגילתה רק את המשל שבה, את הגורם להתנגדות כלפיה ויחוסה לתנאים. ההוכחות המחקריות באות לאחר ההרגשה שאין התנאים יכולים לומר דברים שאין לשכל מבוא בהם. מאמר הוכוח נועד, איפוא, להסביר את פנימיות הקבלה, את ההנהגה האלוקית שהיא הנמשל לכתבי האר"י, וכך במקום לענות לכל טענה וראיה שהועלו ושעוד יועלו — לטפל בשרשם של הדברים ולהציגם באור נכון וממילא יתבהרו: „ואני לא רשמתי הקושיות והתרוצים, אלא הנחתי ההקדמות אשר תפולנה על ידיהן הקושיות ממילא" (אגרות, עמ' קיד).

ד.

מאמר הוכוח כולל בו שני חבורים שיכולים לעמד בפני עצמם: "פרקי המשניות או כפי שנקראו גם האילן הקדוש, מופיע לעצמו בכתבי יד וכך אף בכתב ידו של רמח"ל"; וקל"ה פתחי חכמה ופרושים, מופיע לעצמו בדפוס. שני חבורים אלו אינם מובאים בכתב יד אוקספורד הנ"ל אלא בצטוט שורתם הראשונה וסמון וכו' וכו', כאזכור מספרים ידועים. האם נכתבו כחלק ממאמר הויכוח ורק אח"כ הוצאו בפני עצמם, או נכתבו לעצמם ואח"כ שובצו בו?

ספר פתחי חכמה דעת, נדפס בורשה תרמ"ח, לא יצא מתחת ידי רמח"ל כפי צורתו זאת, ורק כהשבת המדפיס שלפניו חלק שני מקל"ה פתחי חכמה הולידה את השם „פתחי חכמה ודעת" לקבוצ הדברים שהיו לפניו. למעשה נכללים בו: כללים ראשונים, כללים שניים ושתי אגרות מרמח"ל לרבו, ונפרטם אחד לאחר.

באלול תפ"ט שולח רמח"ל אגרת לרבו, ובה מסביר כי אילן ששלח לפניו כן לרבו הנו כלל כל כללי החכמה בקוצר רב, ובו חדושים רבים. האילן נכתב במקורו כציור האצילות ומסביבו כללים, ובאגרות מאוחרות יותר נקרא בפי המחבר: כללים ראשונים. באגרת הנ"ל מצטט רמח"ל כמה שורות מהאילן ומסבירים לרבו, והשוואה לכללים ראשונים הנדפסים תלמד כי זהים הם: „הנה ראשון ענין הצמצום, אשר כבר גליתי את און כבוד תורתו עליו לאמר, אך הרב שגו בו אחרים, והוא נתפרש באר היטב בדברים, כי אין המאציל פועל בנמצאים בכל כוחו, ובאמת כי א"א לומר תפיסת מקום בספירות להיותם

פעולות המאציל" (אגרות, עמ' יד). ובכללים ראשונים, כלל ב': „כי אין המאציל פועל בנמצאים בכל כוחו, רק בחלק משוער לצאת הבריאה באותה התכונה שחפץ בה. הספירות האלה אינם בעל תפוס מקום וע"כ אין גבול למעמדם". בהמשך האגרת: „עוד מן הדברים העולים יותר בשם, הוא ענין התפשטות הספירות לדעת ענין הנקודה העמוק ותר"ג המאורות שהם שרשי כל הדברים", ובכללים, כלל ג': „עד שיוציא בריאה אחת... שתהיה בעלת בחירה והוא האדם, ואל הנקודה הזאת נמשכו כל הקיום בכל הבריאה כולה... וכללות המאורות הפרטיים הם תר"ג". באגרת: ו, „דבר גדול ימצא בהתפשטות הספירות שאומר שכוחות פרטיים מן העליון יפעלו יותר במצאן התחתון וכו'“, ובכללים, כלל ג': „ובאמת כוחות פרטיים מן העליון שהם יפעלו יותר בהוצאות התחתון“.

כללים שניים כפי שמובאים בדפוס הם מעשה ידי המדפיס שהרכיב את „כללים שניים" המקוריים ואגרות לחבור אחד. כללים שניים נמצאים בדפים ד' ע"ב — י"ט ע"א ומקבילים בתכנם ובסדור פרטיהם ל' פרקי המשניות, שנכללו, כאמור, בחלק שני של מאמר הוֹכּוּחַ. ששה כללים ב, כללים שניים: חבור המרכבה, ומקביל לו פרק ז' בפרקי המשניות: צורת המרכבה — פרק ח': בנין המרכבה בדף ז' ע"ב — פרקים א"ה: בנין המרכבה בדף י"ג ע"ב — פרק ו' מקביל לחציו השני של כלל זה; מחלקות הענפים — משניות ראשונות בפרקים ט' ו' וקבלת הענפים ופעולתם — משניות אחרונות בפרקים אלו.

רמח"ל מעיד על כללים אלו שנסמכים הם לראשונים: „אך אחרי הכללים הראשונים אשר שלחתי לכבוד תורתו, חברתי גם כללים אחרים קראתים „כללים שניים", שבהם נכללו כל הקדמות האר"י וזה"ה באר היטב". (אגרות, עמ' נג). כך גם עולה מתוך הכללים השניים עצמם, בהם מאוזכרים הראשונים, כגון: „וכבר פירשתי בכללים ראשונים" (דף ה' ע"א), ועוד. האגרת שבה הודיע רמח"ל על כתיבת כללים שניים נכתבה בטבת שנת ת"ץ, ובניסן אותה שנה התנצל רמח"ל כי לא שלחם לרבו: „אך הכללים השניים קשה עלי לשלחם כי ארוכים הם וגם לא נשלמו עדנה" (אגרות, עמ' קיח).

בדפים י"ט ע"א — ל' ע"ב נדפסו אגרות. עיון קל ילמד כי שתיים הן, וכל אחת פותחת בשאלות שמציג רמח"ל, שאלות החושפות את ההבנה השטחית בכתיב האר"י, ממשיכה בבאור הנמשל לנושאים שבהם עסקו השאלות, וסופה תשובות פרטיות לשאלות שנישאל ע"י אחרים. אגרת ראשונה בדפים י"ט ע"א — כ"ז ע"א, (בדף כ"ב ע"ב נדפס קטע ממקום אחר, וצוין שם ע"י המדפיס) והשניה כ"ז ע"א — ל' ע"ב.

ישנה הקבלה בין שתי אגרות אלו לקל"ח פתחי חכמה. באגרת השניה ישנם משפטים המתאימים מלה במלה לשון הקל"ח, ובראשונה — הקבלה חפשית יותר. נערך השוואה בין לשון האגרות לבין לשון הקל"ח.

לשון האגדות

סדר בנוי בכל חוקותיו שכל שאר הפרטים מוכרחים להתנהג תחתיו. וזה הסדר שם "יק"ק... והוא עצמו סדר סוד דמות אדם... וזהו ענין אדם קדמון... זה הסדר הכללי שבו נמשכים כל הפרטים לפי סוד דמות אדם" (יס ע"ב).

לשון קל"ה פתחי חכמה

הסדר הראשון שקבל האור הנאצל לעמוד בסוד עשר ספירות בבחינת סדר דמות אדם הוא נקרא אדם קדמון, והוא הסדר של שם הויה ב"ה לעולם ולעולמי עולמים, וזהו ענין שכל הסדרים והחוקים כולם נמשכים ובאים תחת סדר ארבע אותיות אלו (פתח לא).

כל מה שנסדר בגוף... צריך שיהיה נכלל בפנים... אמנם מה שיש באדם קדמון עצמו לא נוכל לדעת... אך הארה שהוא משלח וזיו. (כ' ע"א) הספירות הם הם האורות מאירות מן הא"ס ב"ה מודיעות חכמה כוחותיו של א"ס ב"ה בפעלו עם נבראיו. נמצא כל ספירה מודיעה כח מן הכוחות האלה שבהארה היא נודע ונראה הכח ההוא. (שם).

מהדברים הצריכים לגלות הפנים עשויים להאיר מה שנסדר בפנים בתוך הגוף... נמצאו כל העולמות רק זיו והארתו של א"ק, וא"ק נשגב מהם יותר ואינו מושג. (פתח לב).

הספירות הם האורות שנתנו לראות מה שלא ניתן אור הפשוט א"ס ב"ה. כל ספירה היא מדה מן המדות של א"ס ב"ה... עשה שכל מדה תראה בסוד הארה אחת שבראות אותה מבינים המדה היא. (פתחים ה'ו). עולם הנקודים הוא מה שהאצילות עם כל ענפיו היו הולכים ונעשים, כאומן העושה כלי עץ מחתיכת עץ, שבתחילה הוא גולם ואח"כ בהשתלם צורתו או נראה היופי שלו בצורה הראוי לו. (פתח ל"ו).

עולם הנקודים הוא מה שהאצילות עם כל ענפיו היו הולכים ונעשים. אמנם סדר העשותם היה כאומן העושה כלי שעושה אותה מעט מעט, ועושהו בתחלה גולם ואח"כ נתון לו צורה אחת בלתי שלימה, ועוד שלימה יותר וכן עד שמשלים אותה לגמרי. (כ"ו ע"א—ע"ב).

שורש מציאות קלקול ותקון הוא ענין שבירת הכלים ותקונם, כי אם לא היה קלקול בהם לא היה קלקול בעולם, ועם תקונם היה נשלם לגמרי היה סוף הכל. אך בהיות שהיה הקלקול בא ואח"כ התקון ולא גמר... וסוף הכל יהיה תקון שלם שלא יהיה אחריו עוד קלקול כלל. (פתח לז).

כל הקלקולים נשתרש בענין השבירה וכל התקונים בענין המלכים. שאם באמת היו המלכים כולם נתקנו לגמרי לא היה עוד קלקול בעולם, אך הם לא נתקנו כולם אלא נקרא שהתחיל התקון... אך כשיהיה סוף סוף תקון שלם... וע"כ לא יהיו עוד קלקולים (כ"ו ע"ב).

כללות ענין אבי"ע הוא עולם אחד עם שלושה לבושים... אמנם כשנבחין הלבושים כל אחד בפני עצמו נקראים כל אחד עולם בפני עצמו, ובאמת יש לכל אחד פעולה בפני עצמה. (פתח לח).

כללות אבי"ע כשנבין אותו היטב נראה שהוא רק עולם אחד עם שלושה לבושים... אמנם הם לבושים שלכל אחד יש פעולה בפני עצמו... אך כשנבחין פעולות הלבושים בפני עצמם נקרא לכל לבוש עולם בפני עצמו. (כ"ו ע"ב).

אתר דעת - מכללת הרצוג

כמו חומר אחד שממנו צריך לפרוט אח"כ כל הפרטים... כל נכרא הוא רק לכבוד הבורא והוא ענין כל פעל ה' למענהו (פתח לט).

זה החומר הכללי היה לו ליחלק לפרטיו, ואז ראשית הכל היה המונח הכללי ונקרא אצילות עם שלשה לבושים, ואח"כ היה מגיע שליטה לכל לבוש בפני עצמו והיו נקראים שלשה עולמות. (פתח מ)

המונח הזה הכללי היה צריך לקבל אורו בתחילה בסוד הקו המתחבר עם הרשימו, אך בתחלה היה צריך להשתלם, כי מפני כך היה הצמצום בתחלה כדי שימצא מקום לרע שיהיה נתקן, וסוף הכל יהיה טוב. ולכן האור שהוא מן הא"ס ב"ה צריך להמתין ג"כ שיהיה הרע נשלם, שבו כושר ענין הרע, ואח"כ יאיר בו, ואז יהיה הכל נשלם. ע"כ לא נתחבר בתחלה האור עם הכלים, אלא נעלם למעלה עד שישלימו הכלים את ענינם והוא שיתנו מקום לרע לשלוט, וגם תשלם שליטתו, ויבוא תקונו לחזור הכל לטוב, אז יאיר בו האור. (פתח מא).

הכל הולך לתכלית אחד, והוא כמו כלל שמתחלק בהלקיו... אינו אלא אחד מהדברים הצריכים לגלות כבוד יחוד של הא"ס ב"ה, והוא כל הנקרא בשמי ולכבודו. (שם)

כמו חומר אל כל הנמצאים והיה צריך למפרט לפרטים, והיו נעשים מפרטיו כל אבי"ע עם כל מה שבהם... בתחלה המונח הזה הכללי... נקרא אצילות... לבושים עמו שהם ביי"ע רק שאינם עולים בשם כלל, והיה צריך לשלוט כך... ואח"כ היו צריכים הלבושים כל אחד בפני עצמו. (כ"ז ע"א) בתחלה נעשה החומר הזה הכללי רק בסוד הכלים, בסוד הרשימו שבחלל, והיה צריך שיתפשט בו הפנימיות בסוד הקו המאיר והמתפשט ברשימו ומחיה אותו. אמנם כדי שיוכל לקבל האור הזה היה צריך בתחלה להשתלם, כי הלא מפני כך היה הצמצום בתחלה כדי שימצא מקום לרע לשיהיה נתקן, וסוף הכל יהיה טוב בפעל. ולכן האור שהוא מן הא"ס ב"ה הנה צריך להמתין ג"כ שיהיה הכל נשלם שבו מושרש ענין הרע, ואח"כ יאיר בו האור ג"כ. וע"כ לא נתחבר בתחלה האור עם הכלים, אלא נעלם למעלה עד שישלימו הכלים את ענינם, והוא שיתנו מקום לרע לשלוט, וגם תשלם שליטתו, ויבוא תיקונו לחזור הכל לטוב, אז יאיר בו האור. (שם)

לא נאריך בצטוט ההקבלות. בהמשך האגרת, בדף כ"ז ע"ב, מובאות לשונות הפתחים מ"ד, מ"ה, נ, קכ"ג, נ"ב, נ"א (לפי סדר כתיבתם באגרת). בדף כ"ה ע"א — פתחים מ"ז ומ"ה ובדף כ"ה ע"ב — פתחים מ"ט ונ"ג. השאלות ששואל רמח"ל בפתח אגרותיו חוזרות בפי החוקר בחלק השלישי של המאמר: נשווה שתיים מן השאלות. בפתח האגרת הראשונה (י"ט ע"ב) שואל רמח"ל:

„ואפילו בחלל עצמו אמר הרח"ו שיש עולמות לאין חקר, ושדברו הם בענף אחד לבד שהוא אדם קדמון, ומיד נשאל: אם זה הענף שווה כמו אחרים, למה נקח זה ונניח כל האחרים? ושאלת החוקר: „כתוב בדברי הרח"ו ז"ל, שבחל הנשאר מן הצמצום יש כמה עולמות לאין קץ, אבל אין מדברים

אתר דעת - מכללת הרצוג

אלא מפרט אחד. וקשה לי מיה נפטר, או ייש לשאר העולמות האלה פעולות בבדיאה ובהנהגה או לא. אם תאמר לא, אם כן היו לבטלה, ואם תאמר שיש להם פעולה, א"כ כשידענו פרט אחד ומה הרווחנו, והוא אינו כטפה מן הים לעולמות שאין להם קץ?"

הוסיף רמח"ל וטאל (שם): "אח"כ כל אבי"ע הם הם גקודים, ואז אורות דאח"פ לא נדע מה ענינם, מה תועלתם, מה פעולתם?" והחוקר שואל: "אני רואה באורות הפה מקרה אחד, דהיינו: יציאה וחזרה. הנקודים מקרה אחר, דהיינו שבירה. הלא טעם ושרש צריך שיהיה לכל זה". שאלות החוקר מפורטות יותר, הותרות להסבר שיכלול כל הפרטים כאחד: "ידעתי כי תירוצים לא יחסרו לתרץ כל דבר בפני עצמו, אך לא אאמין שיהיו דברים אלה כל-כך נפרדים שיהיה כל אחד מהם חכמה בפני עצמה, אלא אני אאמין שיש סדר אחד כללי בסדר כל הדברים האלה כאחד", גם באגרת מציג רמח"ל את ידיעת הסדר הכללי כמטרת הלמוד: "אבל הידיעה האמיתית אחר שקבל האדם הדרושים [ה]רבים, ידע הקוטב שעליו סובבים כולם, כי זה הקוטב ישנו בודאי, ולא היו מגלים החכמה דברים כך מפוררים ונפרדים בלי חבור, אבל האמת הוא שכולם תלוי בשרש אחד".

נמצינו למדים, כי כללים ראשונים הם האילן ששלה רמח"ל לרבו בתפ"ט, כללים שניים מקבילים ל" פרקי המשניות ונכתבו בת"ץ, שתי האגרות שבפתחי חכמה ודעת מקבילות לקל"ה פתחי חכמה ולשאלות שמציג החוקר בחלק ב' ממאמר הוכות. מאמר הוכות עצמו נכתב בתצ"ב, ושנתיים לאחר מכן הותחל בהכנות להדפסתו.

מכאן שהחומר למאמר הוכות נכתב בתהלה כחדושים וכללים שעלו בעת למודו של רמח"ל ונשלחו לרבו, ואחר זאת חשב המחבר לכתב ספר כולל שיגן על חכמת הקבלה מפני כתקיפות, בכך שייסביר את עמקה ונמשלה — ההנהגה האלוהית. לכן, רמח"ל כתב חלק ראשון ממאמרו כדושיה העוסק בשאלות ראשוניות-מבואיות על חכמת הקבלה; חלק שני — תמצת את הכללים השניים ל" פרקי משניות וקבעם כהצגת קצור קבלת האר"י ע"י המקובל, הרחיב את שאלותיו שלו שבפתח אגרותיו והוסיף תביעות נמרצות יותר להסבר הקבלה ונתנם בפי החוקר בחלק זה של המאמר, כשאלות על " פרקי המשניות הנ"ל. סדר את התשובות שבאגרותיו לקל"ה פתחים גדורים בלשון ברורה, ואת הרחבת הביאור כתב בפירושי להם, והציג שני אלו כתשובות המקובל, קל"ה הפתחים בחלק השלישי של המאמר ובאורם בחלק הרביעי. בחלק החמישי הוסיף את המשל והגמשל בדרך קצרה, למתחיל בחכמה, וכפי שהודה בהקדמתו שממנו יתחיל הלומד, אף שהוא אחרון בסדר הוכות. אפשר שגם ההקדמה נכתבה בתהלה כחבור עצמאי, כפי שעולה מאגרת רמח"ל לרבו: "כי ההקדמה לא שניתיה, מאשר ראה אותה כ"ת כבר וערבה בעיניו". (אגרות, עמ' רמ"ג).

כך נכתב מאמר הוכות, היוצא נגד ארי נהם, כמהדורה מאוחרת של כתבי רמח"ל הבאים להסביר את חכמת הקבלה בגלוי פנימיותה. שורות אחדות שכתב רמח"ל לרבו, כשהפצירו בו להסכים לספרו, מוכיחות את הצעת סדר

אתר דעת - מכללת הרצוג

הכתיבה: „וכבר ספר מעט הכמות הוא וגם כבר עינו ראתה דרכו מאז ואין יש פה אלא חדוש לשון“. (אגרות, עמ' רמ"ג). כלומר, ר"י באסאן ראה חלקים ממנו כאגרות וכללים שנשלחו אליו, ועתה ישנה רק עריכה חדשה וסגנון חדש. יתכן שרמח"ל ערך שוב וחדש סגנון מאמר הוכוח, כי מבקש הוא מרבו: „אם יכול לקרות הוכוח אשר בידו, יקרא מהר וישלחהו לי, ואם אין ישלחהו בלא קריאה... יחנני ואל יאחר, כי כבר הלשון של הספר שהוא אפשר שלא יובן כולו בלעדי. וכבר אני רוצה לחדש כל הענינים ההם בדרך אחר מובן הרבה“. (שם, עמ' רמ"ה).

עריכה חוזרת נעשתה בידי רמח"ל גם לחבורו הראשון, לשון למודים, שיצא בשתי מהדורות, השניה קצרה מקודמתה, ולבסוף בקצור נמרץ יצא כ„ספר המליצה“.

ה.

נכתבו גם ספרים אחרים כהגנה על חכמת הקבלה, ואותם הזכיר ר' ישעיה באסאן באגרת לרמח"ל תלמידו: „אף אם אין בחבור מאמרך דברים אשר לא כן, מ"מ גם מועיל אין בם. כי לא דבר חדש הוא, וכבר היה לעולמים ספר „מצרף לחכמה“ למהר"ר ישר מקאנדיא ז"ל, מלא על כל גדותיו משענות ואותיות מחכימות, מליצות יושר על החכמה. גם בא אחריו מהר"ר אביעד בחבורו שהדפיס מחדש³, ומה יתן ומה יוסיף חבורך? האם חשבת למשפט, שמי שלא יטה אוזן לשני המחברים הנ"ל יעשו רושם בלבבו דברי מאמרך? אם אתה מאמין זה, אני איני מאמין; כי עקוב לב בני האדם ואנוש הוא, מי ידענו“ (שם, עמ' רמ"ה י"ו).

אך, דוקא ספר שלא הזכירו ר"י באסאן, „שומר אמונים“ לר' יוסף אירגש, הינו קרוב למאמר הוכוח. ספר זה נכתב בשנת תפ"ה לערך, כפי עדות מחברו, באגרתו לר"י באסאן, (שם, עמ' ק"ב), אבל, נדפס רק בשנת תצ"ו. ר"י אירגש טוען כי רמח"ל בכללים שלו לקח מספרו, ואכן הקירבה גדולה: בשני הספרים מוצאת חכמת הקבלה מהמשל אל הנמשל, ונודעה עמדת ר"י אירגס בפירוש הצמצום שבכתבי האר"י ז"ל, בנגוד למקובלים אחרים. גם סגנון החבורים קרוב: בשניהם וכוח בין חוקר למקובל, בתחלה מקבל החוקר את הגיונה של הקבלה בכללותו, מתחיל ללמד ספריה ואח"כ שב המקובל ומבאר את פרטי הקבלה. אבל, הבדל גדול ישנו בדרך שבה מתבאר נמשל הקבלה בשני החיבורים. שומר אמונים מבאר כהסברת ר' משה קורדוביו, וכל המגמה היא לסלק את ההגשמה והרבוז וכו' בכך שהנמשל הוא שכל ותאריז. מאמר הוכוח מבאר את הנמשל כהנהגה אלוקית, אף „אור“ עצמו משל ודמיון לתוך שבו — לכוחות ההנהגה. מאמר הוכוח כולו עוסק בקבלת האר"י, מתוכח הוא לא רק עם המתנגדים לקבלה, כי אם, ובעקר, עם לומדיה שלא ירדו לעומק נמשלה, ובכלל זה „שומר אמונים“, ובכך חדושו ויחודו.

פשוטו של מקרא ואומדנא הלכתית הערות למאמרו של הרב יהודה קופרמן¹

לעלוי נשמת מו"ר הרב שלמה הלוי
שפייער ז"ל בעל „פשטיה דקרא“.

בחוברת „המעין“ האחרונה יצא הרב יהודה קופרמן שליט"א (להלן: הרב ק') לתרום תרומה לפתרון „שאלה גדולה ומרכזית המטרידה את הלומד האינטלגנטי“ (ע' 5), היא „שאלת המדויק“, דהיינו (שם עמ' 5 ועמ' 6).

א. מדוע (בענייני הלכה) כתבה התורה את הדברים בצורה כזאת שולא להלמוד של תורה שבעל פה היינו מבינים את הענין לגמרי אחרת?

ב. מדוע (בעניינים שאינם הלכה אלא סיפור דברים) כותבת תורה שבכתב את מה שלא קרה (!) ואינה כותבת את מה שכן קרה?!

כותב שורות אלה יכול לאשר מנסיונו, ששאלות מעין אלה אמנם מעסיקות את צבור הלומדים מקרב הנוער שבדורנו, אך העלאתן על הכתב בצורה מפורשת וקיצונית כזאת מחייבת להציע להן פתרונות משכנעים ומבוססים, כבר השיג הראב"ד את הרמב"ם (הלכות תשובה ה, ה) על שהתחיל בדבר, שלדעת המשיג „לא ידע להשלימו“. אמנם אין ביכלתנו להעריך כאן את תשובות הרב ק' בכל העיון וההתעמקות הדרושים, אך יורשה לנו להעיר הערות אחדות.

א.

הרב ק' תובע, ש„נשתחרר מן המשוואה מדרש-פשט“ (ע' 11), ותביעתו נראית מאד, שכן במאות מקומות העמידו גדולי המפרשים את „מדרשו“ של מקרא בצד „פשוטו“, לומר לך שאין שניהם פרושים זהים, כי אם פנים שונות של הכתוב. הלא דבר ה' הוא „כפטיש יפוצץ סלע“ (סנהדרין לד.) ו„שתים זו שמעתי“ (שם), ו„שבעים פנים לתורה“ (במ"ר י"ג, ט"ו), והדברים עתיקים וידועים.

אך נדמה לנו, שכדאי להשתחרר גם מן העימות של „הפרוש האמיתי של חז"ל“ עם „הפשט הפשוט של הכתוב“ (עמוד 7 סוף הערה 11), עימות שמשתמע ממנו, שהפרוש של חז"ל (כלומר: מדרש ההלכה או מדרש האגדה) הוא לבדו הפרוש האמיתי. אין הדבר כן: אמנם מצאנו, שהראשונים מציינים את פרוש

1 המעין י"ד-טז, תמוז תשל"ד, עמ' 3-26; המובאות שבהמשך דברינו מתייחסות לעמודים אלה.

אתר דעת - מכללת הרצוג

חז"ל כתואם את „האמת” (למשל ברמב"ן המובא בע' 15, וראה הערה 61 שם), אך אפשר ואפשר למצא בדברי ראשונים את השימוש במלה „אמת” גם כדי לציין פשוטו של מקרא בניגוד למדרשו. ונסתפק בדוגמה קיצונית אחת לכך, מפרוש ר' יוסף קרא — מבית מדרשו של רש"י — לספר שמואל (א, א, כ) ²:

וידוע אני שילינו על פתרון זה כל בעלי אגדה ותלמוד שלא יניחו מה שפתרו רבותינו... אך המשכילים ישכילו לנתיבות הקרייה (= המקרא) להעמיד דבר על האמת.

לע"ד אין מנוס מן ההבחנה בין האמת הפילולוגית של הטקסט המקראי, שהיא תמיד אחת ויחידה והיא מכונה „פשוטו של מקרא”, לבין האמיתות השונות והרבות, המבוססות — בדרך הדרש או האסמכתא או הרמז או הסוד ועוד — על אותו מקרא. מובן מאליו, שאין האמת הפילולוגית זהה תמיד עם משמעו של הפסוק, ויש פסוקים רבים שאין „פשוטם כמשמעם”, אבל האמת הפילולוגית אינה אלא אחת והיא זו התואמת את הכתוב על כל מרכיביו (כולל הקשרו הענייני ומקביליו) ואינה מתחשבת במסורות „שמחוצה לו” אפילו תהינה מקודשות כ„פרושים מקובלים” או „הלכה למשה מסיני” וכיו"ב. לפי „פשוטו של מקרא” אמר יעקב אבינו „אנכי עשו בכורך” ולא „אנכי... ועשו (הוא) בכורך”; לפי פשוטו של מקרא היתה חטאת הנערים בני עלי גדולה מאד, ובני שמואל נטו אחרי הבצע, ודוד הכה בחרב את אוריה החתי ואת אשתו לקח לו לאשה³. — בעיני הרב ק' ברור הוא, שכל הדברים האלה „לא קרו”, והוא נוזף ב„מורי הדור הקודם”, אשר „לא שמו לב לכך כי רבים הם הזכאים במקרא וחייבים בדברי חז"ל” (ע' 7 הערה 11), כאילו יש ללמוד מכאן, שחז"ל לא ביקשו לא ליזכות ולא להייב, אלא לתאר „דברים כהווייתם” ותו לא. אך אחד מן הגדולים, שבקורת זו בודאי אינה תופסת לגביה, הוא מהר"ץ חיות, שהקדיש לשאלה זו את כל פרק 20 של ספרו „מבוא התלמוד”⁴; והנה מדבריו יוצא ברור, שידעתו חז"ל אמנם „היו מגמתיים” והשתדלו להצדיק הצדיקים ולהעמים התועבות האפשריות על הרשעים, — יעוין שם.

נדמה לנו איפוא, שאין זה מן הראוי לכתב בפשטות, שחז"ל גילו את „הפרוש האמיתי” בכתובים. חז"ל לא ביקשו בעיקר את האמת הפילולוגית וההסטורית, אלא — בראש ובראשונה — את האמת המחנכת, את האמת „המשלמת אותנו” (= העושה אותנו שלמים). הם ביקשו לחסן אותנו נגד ההרהורים מן הסוג: „אם גדולי עולם כיעקב אבינו, כשמואל וכדוד, חטאו, מה רוצים מאתנו? ברור, שגם אנו הוטאים!” — נגד קריאה כזאת בתנ"ך,

2 מהדורת עפשטיין של פירושי רבי יוסף קרא לנביאים ראשונים, מוסד הרב קוק תשל"ג, עמ' מה.

3 וחז"ל אומרים על כל אלה שלא חטאו (שבת נה—נז); ועיין מדרש „שכל טוב” לבראשית כ"ז 19.

4 עיין כל כתבי מהר"ץ חיות, כרך א, ירושלים תשי"ח, עמ' שכ"ב—שכ"ג.

אתר דעת - מכללת הרצוג

המשפילה את אבותינו לדרגתנו, ביקשו הם להעמיד את הקביעה המטהרת והמרסנת: „כל האומר... חטא אינו אלא טועה“; כלומר: האומר: גדולי עולם חטאו, אך יאחזא אף אני! — מוטב שלא יקרא בתנ"ך כלל, שכן „אינו אלא טועה“ — אין ללמוד ממאמרים אלה לא את האמת ההסטורית („מה שקרה באמת“) ולא את האמת הפילולוגית („פשוטו של מקרא“), אלא את „האמת“, היינו את רצון הקב"ה מאתנו ואת כל התורם למלוי רצון זה, רצונו של מי שחותמו „אמת“ (ללא שם-תאר מצמצם!).

המודה בקיומן של אמיתות שונות, כלומר באמיתות מוחלטות המשתייכות למישורים שונים, בקשר לאותו פסוק — פטור מליישב את הנגודים שביניהן, זה פרוש המאמר „שבעים פנים לתורה“.

ב.

הרב ק' כותב (ע' 21 הערה 76, ובדומה לכך ע' 26): „נראה לומר כי הרשב"ם מתכוון כאן לשני אספקטים של לימוד תורה אשר הוזנחו: הראשון — עומק פשוטו של מקרא, הלא הוא לימוד כיצד מדרשי ההלכה דרשו מתוך הכתובים את אשר למדו באמצעות המידות. והשני — פשוטו של מקרא, כלומר הפירוש הפשוט של הפסוק לעומת פירושו במישור המדרש...“ צר לנו לקבע, שהבחנה כזאת בין המונחים „עומק פשוטו של מקרא“ ו„פשוטו של מקרא“ לא רק אינה מסתברת, אלא היא מופרכת מעצם לשונו של הרשב"ם. הלא משתמש בהם, וכן במונח „עיקר עומק פשוטו של מקראות“, במקומות, שאין בהם כל מדרש הלכה (בראשית ל"ז 28; שמות ג' 15) ובמקום שבו „עומק פשוטו“ עומד בנגוד חריף וחמור לפרוש ההלכה (שמות י"ג 9, ועיין בראב"ע שם).

ג.

עיקר דבריו של הרב ק' מוקדשים לבעיית „הפונקציה של הפשט“, לאמור: אם מצד אחד מדרש ההלכה הוא המודיע לנו את הדרך גלך בה, ומצד אחר הפשט אינו תמיד זהה עם מדרש ההלכה ולפעמים אף מנוגד לו, אם כן — לשם מה קיים הפשט בכלל? „על דרך הפשט מאי עבדינן ליה? (ע' 15)“ את מה בא הפשט ללמד?

המחבר משיב, שיש לפשט „פונקציות“ שונות: פעמים הוא מלמד את הראי, את הרצוי והמחייב (עיין במאמריו המרובים המוזכרים עמ' 11 הערה 24); פעמים הוא מלמד הלכה לשיעה שאינה הלכה לדורות, ופעמים — הלכה לדורות בנוסף על ההלכה הנלמדת בדרך מדרש ההלכה.

והנה במאמר „שבו אנו דנים, מחדש הרב ק' את המושג „אומדנא הלכתית“, הנשען על המידה „דיבר הכתוב בהוה“ ועל לשון הרמב"ן, „כמין משל בהוה“ (ע' 11—13). — האומדנא ההלכתית, המיוצגת ע"י פשוטו של מקרא, או שהיא באה להראות לנו כיצד להגשים את ההלכה הנלמדת ממדרש ההלכה, או שהיא לקבע הלכה באותן נסיבות, שבהן אין ההלכה הרגילה — זו המבוססת על מדרש ההלכה של חז"ל — תופסת, משום שאי אפשר להגשימה. — כך, למשל,

אתר דעת - מכללת הרצוג

קובעת ההלכה, ששומר חנם פטור בגנבה ושומר שכר חייב בהן; אך מה לעשות, כאשר לא ברור, אם השומר הוא שומר-חנם או שומר-שכר? באה לשון הכתוב וקובעת, שכל בסתמא — שומר „כסף או כלים” הוא שומר חנם, ושומר „חמור או שור וכל בהמה” הוא שומר שכר. — כך מציע הרב ק’ ע”פ הרשב”ם.⁵

אמנם אין אני בטוח, שהידוש זה ניתן להאמר ושאינו הוא סותר את ההלכה, (האמנם הלכה היא, ששומר בהמה הטוען „שומר חנם אני ונגנבה ממני”, יתא חייב לשלם, כשהמפקיד טוען: „שומר שכר היית?”); אף פזאת: אין הרשב”ם, שהרב ק’ מייחס לו כוונה זו, אומר אותה במפורש. — אבל במבט ראשון הדברים נראים ומאירים.

לא כן הדבר בדין גנב שנמצא במחתרת, שעליו הכתוב אומר (משפטים כ”ב, ב): „אם זרחה השמש עליו דמים לו”. גם כאן יש ניגוד בין פשוטו של מקרא (ביום — חייב; בלילה — פטור) למדרשו (אם ברור כשמש שלא בא הגנב על עסקי נפשות — חייב; אם לא ברור הדבר — פטור), שכן חז”ל פירשו את הפסוק כעין משל. והנה נחלקו הרמב”ם והראב”ד⁶, אם פירוש חז”ל זה בא לבטל — לצרכי ההלכה — את פירושו הפשוט של הפסוק (רמב”ם) או אם פירוש חז”ל בא רק להוסיף על הפשט בלי לבטלו (ראב”ד). במלים אחרות: לדעת הראב”ד כך הם הדברים:

ביום — אסור לבעל הבית להרוג את הגנב;

בלילה — תלוי הדבר: אם ברור כשמש וכו’ — אסור,

אם לא ברור... — מותר.

ואילו לדעת הרמב”ם אין הבדל בין יום ללילה, והדין תלוי תמיד בכך, אם ברור לבעה”ב, שאין הגנב בא להרגו או אם לדעתו יש סכנה, שהגנב יתקוף אותו, ואז נאמר: הבא להרגך השכם להרגו. לא זכינו להבין, על שום מה הרב ק’ מוציא את דברי הראב”ד ממשמעם ומייחס להם כוונה שונה לגמרי, שאין לה כל אחיזה בלשונו של הרב בעל ההשגות (עמ’ 24—26).

ומכאן לדין „יום או יומים” (משפטים כ”א, כ”א), שבו הפליא הרב ק’ להראות מה גדול הפער בין פירוש הפסוק על פי הפשט לדעת הרמב”ם לבין פירושו על פי מדרש ההלכה של חז”ל.

נזכיר את הדבר:

לשון הפסוק: אך אם יום או יומים יעמד...

הפשט (רמב”ן): אך אם יקום (ממשכבו) ביום הראשון או השני...

המדרש: אך אם יחיה 24 שעות...

5 ובדומה לכך ניסח הרב ד”צ הופמן וצ”ל את פרוש הרמב”ן לענין „בעיר — בשדה”; עיין פרושו לדברים כ”ב 23—24.

6 עיין הלכות גניבה פרק ט’ הלכות ז—ח.

לפי ההלכה, אם אמדו את העבד למיתתוֹךְ-מעת-לעת, אין האדון יוצא נקי אלא לאחר שעברו 24 שעות והעבד עדיין חי; לעומת זאת, אם אמדוהו לחיים, אפילו לחיי 24 שעות, האדון פטור מיד. — לפי „הפשט” שברמב”ן האדון יוצא נקי אם העבד קם ממשכבו או אם הוא חי 48 שעות. אין הרמב”ן מזכיר כאן את ענין „אמדותו לחיים”, והרב בעל „משך חכמה” (דבריו מובאים בעמ’ 16) מציין, שכמוכן אם אמדוהו לחיים, אפילו לחיי שעה, האדון פטור מיד.

ואמנם קשה להבין מה ראה הרמב”ן להציע פירוש מנוגד להלכה ולפרש „יעמד” — יקום על רגליו, בשעה שענינו ראות, ש„יעמד” עומד בניגוד ל„ומת תחת ידו”, כלומר שהפשט מחייב להבין „יעמד” — יתקיים. ועל כך כתב בעל „משך חכמה”, שלשון עתיד רומזת לאומדנא, והשימוש בשרש „עמד” במשמעות „התקיים” רומז לקומה ולעמידה על רגליו.

והנה, לדעת הרב ק’ בא הפשט של הרמב”ן ללמד, איך אומדים את העבד לחיים או למיתתו. כלומר: רוצה אתה לדעת, אם הוא יחיה 24 שעות או לא, לך ואמור, אם סביר הוא שיעמד על רגליו היום או מחר! — לפי זה פשוטו של מקרא בא לתלות אומדנא באומדנא!

אין דברים אלה רמוזים ברמב”ן רמז כל שהוא, שכן הרמב”ן לא דיבר כלל בשאלת האומדנא. ומניין לו לרב ק’, שקל יותר לאמוד, אם העבד יקום על רגליו היום או מחר, מאשר אם ימשיך לחיות 24 שעות?

ל ס י כ ו ם : רבותינו הראשונים לא ראו בעייה בכך, שדברי הכתוב על פי פשוטו נוגדים וסותרים לפעמים את דברי הכתוב לפי מדרשו. דעתם רחבה היתה, ולא עלה על ליבם לומר, שהפשט חייב למצא לו בעולם ההלכה איזו פינה אפלה ונידחת, שבה יוכל להתקיים ולומר את דברו. מכל מקום אין רשות לתלות בראשונים כוונות כאלה ללא ראייה מפורשת בדבריהם⁷. ואשר לשאלה: מהי הפונקציה של הפשט? — נענה עליה בשאלות נגדיות: אם הלכה כבית הלל, מהי הפונקציה של דעת בית שמאי? אם הפשט כפירוש רש”י, מהי הפונקציה של פירושי רשב”ם וראב”ע? — על כגון דא אמרו: אילו ואילו דברי אלהים חיים, גם כשיש ניגוד ביניהם וכאשר מבחינה הגיונית הם מוציאים אלה את אלה מן הכלל.

ונסיים בדברי הרב ק’ עצמו (עמ’ 26):

„במקום לאלץ את הפשט אל תוך מסגרת המדרש או להיפך, הוא (= ה„מבין”) ילמד תורה הן מהמדרש והן מהפשט וישמשו יחד בהרמוניה באין מפריע”.

⁷ עיין רמב”ם, הלכות רוצח ושמירת הנפש, פרק ב’, י”ב—י”ג.

⁸ הרב ק’ טוען (ע’ 15 הערה 60) ש„נכון” פרושו אצל הרמב”ן „מכון אל הטקסט” ותואם את הכתוב לפי פשוטו. לכשיוכח הדבר, „נסבול את הדוחק לקבלו”! במקרה מיוחד זה ייתכן מאד, שהרמב”ן התכוון לומר, שפרוש חז”ל „יעמד” — יתקיים תואם את שמוש הלשון במקרא, ובכך הוא הנכון.

אשר מרזה

על הוצאות הבית ומעשר כספים

ב"המעין", תמוז תשל"ד, רוצה הרב שילה רפאל נ"י להוכיח שחוב מעשר כספים אינו חל על הוצאות הבית, ובין השאר הוא מביא ראיה מדברי מרן החפץ חיים ז"ל בספרו, "אהבת חסד" פ"ה אות ג'. אמנם מעיר בעל המאמר שלדברי הגאון רש"ז אוערבך שליט"א, "ייתכן שהפירוש בדברי הא"ה הוא בדיוק להיפך", אך הוא דוחה את דבריו.

ברצוני להעיר שלא רק, "ייתכן" שהפירוש הוא להיפך אלא שאין כלל אפשרות לפרש אחרת את דברי הא"ה, ולטעם כך נביא אותם במלואם. וז"ל הא"ה שם: "...והנה כל זה טוב אם יש לו עסק פרטי שיוכל לכתוב הריוח שמזמין לו ד' בכל פעם אבל אם הוא איש חנוני כמעט א"א לכתוב בכל פעם את מעט הריוח שמזמין לו ע"כ העצה לזה שבכל שנה יעשה חשבון מסחורותיו דרך כלל וחשבון פנקסו השייך להעסק וידע את מה שניתוסף לו גם יחשיב לערך את הוצאות הבית על מזונותיו ומלבושיו יהיה לו במשך הזמן הזה ולעומת כל זה יחשוב מה שכתוב בפנקסו שהוציא על צדקה גם כל עניני צדקה שרגיל ליתן בתוך ביתו לעניים", עכ"ל.

וההסבר הוא פשוט. יש שתי שיטות לפיהן אפשר לקבוע את הריוח ממנו יש להפריש מעשר כספים:

א. אפשר לרשום את הריוח מכל עסקא ואז אין צורך בשום חשבונות נוספים כי סיכום הריוח מכל העסקות שנעשו במשך השנה הוא הריוח ממנו יש להפריש מעשר. אך בשיטה זו יכול לנהוג מי שעושה כמה עסקות בודדות במשך השנה והריוח מכל עסקא הוא ברור. אך לא כן חנוני המוכר את סחורתו לעשרות אנשים יום יום. והחנוני אין כל אפשרות לקבוע בדרך זו את הריוח השנתי וע"כ עליו לנהוג בדרך השניה, דהיינו:

ב. עליו לסכם את ערך רכישו, המורכב בדרך כלל מסחורות ומחובות הקונים (בלשון הא"ה, "חשבון פנקסו" —, "החנוני על פנקסו"), בתחילת השנה ובסופה ואז הוא קובע בכמה גדל ערך רכישו העסקי במשך השנה וזה הוא לכאורה הריוח. אבל רק לכאורה, כי אם קובעים את הריוח בדרך זו יש להוסיף לסכום בו גדל ערך הרכוש גם את ההוצאות הפרטיות שהוציא מקופת העסק ושחיסרו את רכישו. שניים אלה — גידול ההון וההוצאות הפרטיות — מהווים הריוח החייב במ"כ. זהו הפירוש האמיתי והיחיד האפשרי של דברי הא"ה. מה שכתוב אח"כ על ענין הצדקה אינו סותר ואינו מסייע למה שאמרנו אלא שיש להעיר שלמעשה, אם הצדקה ניתנה מכספי העסק, הרי כדי להגיע לריוח הכולל, יש להוסיף לסכום הריוח שחושב לפי השיטה השניה גם את הצדקה שניתנה כאמור. לעומת זאת יש כמובן לנכות את סכום הצדקה שניתנה ממעשר הכספים החל על כל הריוח כאמור.

עצם הרעיון לפטור הוצאות הבית ממ"כ הוא תמוה כי מי יקבע כמה מותר לנכות עבור הוצאות הבית. ואם נאמר שאין שיעור לדבר נמצא שמי שמבזבז את כל רווחיו על צרכיו הפרטיים יהיה פטור מהמצוה וזה דבר שאין הדעת סובלתו.

על ספרים ועל סופריהם

בצלאל לנדוי

ספר מקוואות לאדריכל יוסף שנברגר

מקוואות נבנו בישראל בכל הדורות בכל מושבות ישראל, בארץ ובתפוצות הגולה. שרידי מבנים נתגלו בחפירות ארכיאולוגיות, ומהם שנשמרו מהרס והורבן ונשארו כמעט כבזמן פעילותם. תרשימים ותמונות של בניי מקוואות מפורזים באוספים היסטוריים ובמוזיאונים מקומיים. חומר זה המקיף תקופה של אלפי שנים, מימי הבית השני עד הדור הזה ועד בכלל, נאסף ע"י האדריכל ר' יוסף שנברגר, בספרו זה. מתוך הכרת חומר זה אנו למדים כיצד היו קדמונינו מתגברים על בעיות טכניות ישנות וכיצד המציאו פתרונות מבוססים על יסודות ההלכה הקבועה.

הספר כולל פרטים מיוחדים על תכנון המקוואות בדורות קדומים ביהוד בארץ ישראל בתקופת הבית השני, תקופת המשינה והתלמוד, בסביבות ירושלים (הר הבית), מעין השלוח, ליד קברי המלכים ועל פסגות מצדה והרודיון וכן ליד בית הכנסת במעון בחצר רביצת גירים (שימע).

מפני הטאגו גלינו מארצנו ונתרחקנו מעד אדמתנו, והנה לפנינו תכניות מקוואות מימי רש"י ובעלי התוספות בקהלות גרמניה העתיקות: קולוגיה, וורמיוא, שפיירא, פרידברג, אנדג, אופנבורג ועוד.

בראשית האלף השני החלו גלויות להתקבץ בארץ הקודש, ביהוד מתקופת גולי ספרד, והרי תכניות מקוואות שנבנו בארצות החיים צפת, טבריה וירושלים, מימי האר"י ועד ימינו.

נוסף על הלכות מקוואות, מתוך שלחן ערוך יורה דעה סימן ר"א, נוספו כאן הגדרות ומונחים טכניים, ביהוד הסבר היסודות ההלכתיים, סוגי מקומות טבילה, כללים בהכשר מקוה, כללים בפסול מקוה, הכשר מקוה על ידי המשכה, הכשר מקוה על ידי היסקה או זריעה, מבנה המקוה והאוצרות, והפרק המרכזי „הנחיות תכנוניות האור ההלכה", וכן סעיף מיוחד מוקדש לבעיות תכנון פרוגרמה ולתכנון מקוואות על בסיס מודולרי.

ברכה מיוחדת קובעים לעצמם הנספחים, וביניהם תשובתו של הגאון רבי יואל טייטלבוים האדמו"ר מסאטמאר (להרב יצחק שנברגר אחיו של המחבר שנטל חלק בהיכור הספר), תשובת הגר"ח פאדווא מלונדון (מתוך ספרו „חשב האפוד"), פרטי בניית מקוואות בירושלים, כפי שהוכנו ע"י הגר"מ סוקצנינסקי ופורסמו על ידי לפני שנים שנה בירחון התורני „המאסף", וכן תקנות משרד הבריאות ותמצית פסק דין אודות אחריות האדריכל.

תנאי הטכנולוגיה וחמרי הבניה עשויים להשתנות ולהתחדש, ברם יסודות ההלכה אינם משתנים. לפיכך כל חידוש מודרני בארכיטקטורה וכו' בהכרח ישייה מותאם עם ההלכה הקבועה. תיאום זה הוא אתגר נכבד לאדריכל

כן זמננו, כשהוא בא היום לבנות מקוה טהרה לדרישת הציבור הממשיך במסורת העם ולסיפוק צרכיו.

הספר נועד לתת לראשי הציבור, לאדריכלים ולמהנדסים, אפשרות לימוד בעיות מיוחדות של תכנון מקואות, להכיר פרטי מבני מקוה היסטוריים שנשתמרו ונתגלו, להסביר את היסודות ההלכתיים בשפה מובנת לכל ולהציע פתרונות תכנוניים ופרטיים.

מתוך נסיונו הרב של המחבר בהקמת מבני מקואות מוצעים פתרונות על בסיס מודולי, וכן מבנים מיוחדים על פרטיהן, אוצרות המים להכשר מי המקוה הצמודים לבריכות טבילה וכל פרטי ההלכה הנוגעים לכך, שכן תכנונם וביצועם מותנה בידיעה המקיפה של הלכה ומעשה וידיעות אלו ניתנות בספר זה ליוזם ולמתכנן כאחד.

הספר עשוי להיות לעזר גם לרבנים שמתפקידם לפקח על בנין המקוה, במגעם עם המתכנן, אשר לא תמיד מבין בקלות את השפה המורגלת בלשון ההלכה. כן מקיל ספר זה על המגע בין הרב והמהנדס לגבי שיתוף הפעולה ההכרחי ביניהם, החל מן התכנון הכללי דרך הביצוע של כל הפרטים הטכניים וההלכתיים, ועד להפעלת המקוה למעשה על פי ההלכה.

כותב טורים אלה אינו רואה עצמו מוסמך לסקור את הספר מבחינה תורנית או מבחינה אדריכלית, אולם לרגל מלאכתו בדברי הימים נתקל בפרסומי עתונות לפני עשרות בשנים, מהם אנו למדים על בעיות התכנון שהעסיקו את בני הדורות הקודמים.

כדוגמא בלבד נצטט כתבה „תוכחת מגולה” בחתימת שרה בת טובים, שפורסמה בעתון היומי „המליץ” לפני כתשעים שנה, בה פונה אשה תושבת מינסק בקריאה: „על שלושה דברים נשים מתות בשעת לידתן על שאינן זהירות וכו' אמרו חז"ל והנה לאפרושי מאסורא שלא יתרבו ח"ו בני הנדה בישראל, ושלל תמותנה המפונקות בדמי עלומיהן, לדעתי כדאי וראוי כי ישתדלו בזה טובי עירנו להרים המכשלה ולהסיר המות מקרבנו”.

בפיה דברים בשבחו של גדול הדור: „טעמו וראו, ראו וקחו מוסר השכל מהגאון רב פעלים מורנו ורבנו ר' יצחק אלחנן בקאוונא לקרב את הרחוקות, בבנותו מקוה טובה יפה והמהודרה, כולה של שיש, עד כי גם נשים עדינות, עגונות ומפונקות כמטרוניות תטהרנה בה”, ועל סמך זאת היא תובעת מראשי יתר הקהילות ללכת בעקבותיו.

מו"ל העתון הוסיף בשולי הדברים: „מה נעים לכל אוהב עמו לראות בת ישראל למודת ה' כמוך סופרת נכבדה, לא נדע אם כן שמך באמת, בת טובים, או רק כנוי בחרת לך להעלים שמך, איך שיהי', לך גאה ולך יאה השם הזה, ברוכה את לך, וברוך טעמך כי טוב, אכן בת טובים את, הורים טובים גדולך ויחנכוך לתורה ולתושיה, על כן דבריד טובים ונכוחים. לבנו לא יסיתנו בספק, כי מאמר הנאמר בצדק יעשה רושם גדול בעירך, ומנהליה ישקדו לתקן הכל בדבריד”.

והנה לפנינו מודעה שפורסמה ב„המליץ” תרמ"ד, לפני כתשעים שנה,

בחתימת ר' אהרן זאב וואלף וייל רבה של קיוב, המאשר „להיות לראיה ביד הנכבד הד"ר יצחק עליאש טאם טעכניק מריגא, אשר בבית הטבילה הכללית בעירנו, שנבנה מקרוב בתכלית היופי, בנה חמש מקוואות העומדות על הרצפה, וישב יצחק ויחפור באר מים חיים חוץ לחומת הבית הנ"ל, אשר מהבאר ההוא יעלו ויבואו המים תוך החמש מקוואות הנ"ל, ובעינינו ראינו כי חפצו בידו הצליח באופן מאד נעלה, אשר ברגעים אחדים יבואו המים לתוך המקוואות, וברגעים מעטים יצאו מהמקוואות חוצה, ונעשה הכל ע"פ ד"ת הק', בלי שום חשש ופקפוק, והמים יהיו נקיים וטהורים תמיד, ומהראוי לכל אחינו ב"י בעיירות גדולות, לעורר בצדק ולדרוש את המעכניק הרי"ץ הנ"ל, אשר יעשה להם מקוואות כאלה".

רבי צבי הירש רבינוביץ בנו של רבי יצחק אלחנן, ששימש כרב קהילת מיטווי מעיד אף הוא: „אשר גם בעירנו בנה בשנה העברה מקוה מהודרת, כשרה בלי חשש ופקפוק, מלבד ידיעתו הגדולה באומנתו, הנה נודעו לו היטב דיני מקוואות, ולא יצא מת"י דבר שאינו מתקן, ומקוואות כאלו סודרו גם בריגא פרידריך-שטאט, קריצבורג, דינאבורג, גרייווע וויטעבסק".

בעיסוקו בבעיות התכנון שצצו לפני עשרות דורות, נמנע המחבר מבעיות היסטוריות החורגות מתחום התכנון, אולם כותב טורים אלה רואה זכות לעצמו להעלות על גס מסירותן של אלפים מבנות ישראל ברוסיה הסובייטית, ששמרו על קדושת בית ישראל בתנאים של מסירות נפש בפועל. היה זה לאחר המהפכה הבולשביסטית ברוסיה, כאשר השלטון הקומוניסטי התבסס ברחבי המדינה, וה"יבסקציה" החלה להפעיל את מדיניותה. מאלפי קהילות ישראל שנסגרו מאחורי מסד הברזל נשמע, „קול שוועת וועקת אחינו בני רוסיא ואוקראינה הסובייטית, אשר ממשלת זדון מושלת שם, וכבר פשטו ופרשו ידם על כל מחמדינו, לסגור את כל מוסדות התורה ובתי החינוך הדתי, ופשטו גם ידם — — — לבטל את המקוואות". הגיעה זעקה „מאות קהלות, גדולות וקטנות, אשר אי אפשר להשיג עצים וגחלים, כי אם ע"י מוסדותיהם או רשיון ממשלתם הרשעה, והם אינם נותנים ומוכרים עצים בשום מחיר לחמם את המקוואות, ובכמה מקומות אי אפשר להשיג אף במחיר היותר גדול".

היו ביניהם „יחידי סגולה ויראי ד' שהיו מוכרחים לילך ולאסוף חתיכות עצים או גחלים, מבית לבית או להשיג במחשך, באופן בלתי רשמי, במחיר היותר גדול". הם נאלצו איפוא להמציא „מכונות (סאמאורן) חדשות שנעשו באומנות והתחכמות גדולה, לצמצם שלא יצטרכו עצים הרבה לחמם המקוואות, כי אם חלק היותר קטן, ומתוך בטאונה של אגודת ישראל בשם „הדרך", שהופיע בימים ההם, אנו למדים על ועד מיוחד שהוקם בפרנקפורט דמיין כדי לסייע לקהילות היהודיות תחת השלטון הקומוניסטי, לספק להן דודים כאלה כדי שיוכלו לשמור על קדושת ישראל, גם בתנאים קשים ביותר.

הרב שמעון אלעזר זוסמן סופר פירסם ב„המודיע", גליון ערב שבועות תשל"ד, מאמר מקיף שבו סקר את פרקי הספר, ומתוך נסיונו הוסיף ידיעות חשובות להסבר השטות השונות בהלכות מקוואות ובנינם. לדברי המחבר הטוען

אתר דעת - מכללת הרצוג

בהקדמתו שספרו מיועד לרבנים, אדריכלים ואישי ציבור, הוא מוסיף את ציבור הלומדים, ומציין בצער שדיני מקואות וכל הקשור בהם הם בעיני הרבה לומדים נושא שאין מתעסקים בו. נושא זה משאירים הם לרבנים ולמורי הוראות, מבלי להתעניין לכל הפחות לידע את עיקרי הדינים והיסודות עליהם בנויים המקואות שבהם הם טובלים כל ימי חייהם. בלי משים לב, מצער לראות למדנים שמסכתות של סדר נזיקין שגורות על פיהם עם כל פירושי האחרונים ומגלים אי ידיעה מדהימה בעניני מקואות ובמושגים בסיסיים עליהם בנויים הדינים שביו"ד סי' ר"א על ע"ה סימניו. גם ללומדים אלה שאין עיסוקם יסייע בהלכות אלו יסייע ספר זה, כדי לתת בידם מפתח להבנת דיני מקואות.

הספר הראשון מסוגו ראוי לסקירה תורנית מדעית, אולם לפי שעה נסתפק בציון העובדה כי הספר שלפנינו מהווה נסיון, הסבר שיטתי של הסינטזה בין דרישות ההלכה לגבי טהרת המשפחה ודיני המקוה לבין הניתוח התכונני והקונסטרוקטיבי של מבנה המקוה לפרטיו השונים. ההסבר נעשה על סמך נסיון בהקמת עשרות מקואות בישראל במשך שנים רבות, ועל סמך לימוד ומעקב מתמיד אחרי הבעיות שהתעוררו במשך הזמן, ואין ספק שהוא ישאר הספר הראשוני בשטח זה.

**
*

ונרשה לעצמנו לסיים בברכה לידידנו הר"י שניברגר שהברכה תשרה במעשי ידיו ותהיינה עריבות לפני המקום, כדברי חז"ל (ויקרא רבה יט ג): פרשיותיה של תורה אף על פי שהן נראות כאילו כעורות, כאילו שחורות, לאומרן ברבים, כגון הלכות נדה ויולדות, אמר הקב"ה הרי הן עריבות עלי, היינו האי דכתיב וערבה לה' מנחת יהודה וירושלם (מלאכי ג, ד).

בגליון הבא נשתדל להתחיל בסקירות קצרות על ספרים חדשים. מחברים ומו"ל מתבקשים לשלוח ספרים חדשים למערכת „המעין“. כמובן שאין המערכת מתחייבת לסקור כל ספר.

מערכת המעין

מחקר חדש על משנתו של ר' יצחק ברויאר

"יש להודות לו, להקב"ה, על שכרא בחכמתו את הפילוסוף עמנואל קאנט. כל יהודי נאמן, הלומד כראוי את ביקורת התבונה הטהורה, חייב להוסיף: אמן". דברים אלה נאמרו על ידי יצחק ברויאר, לפי עדותו של "שלמה אהרמן, בביוגרפיה שלו. מכל מקום, כתבי הפילוסוף הנכרי הזה תורגמו רובם ככולם ללשוננו; כמו כן, יש לנו בעברית רוב כתבי הפילוסופים היהודיים הגדולים, שגונו ממשנתו של קאנט ותיקנו אותה: הרמן כהן ופרנץ רוזנצווייג. ואילו כתבי יצחק ברויאר, שחשיבותם בתחום ההגות היהודית ההדשה נודעת לכל, עדיין לא זכו לתרגומים ולמחקרים רבים.¹

הרב שארל פרידמן ז"ל, מצרפת, שהיה בקי בשפה הגרמנית, בתורת המשפטים ובפילוסופיה המודרנית, ואין צריך לומר במורשת ישראל, שהתעמק בה בתוקף תפקידו, נרתם למשימה זו, והתחיל בחקירה יסודית ובלבון משמעותם של כתביו הפילוסופיים של יצחק ברויאר. פעולה זו נעשתה במסגרת המכון ליהדות שבאוניברסיטת סטרובור (שטראסבורג) שבצרפת, תחת פיקוחו של הפרופסור אנדרה נהר. אחרי גמר השלב הראשון של עבודה זו, כלומר קריאה מקיפה של כתבי יצחק ברויאר וסקירת משמעותם הכללית, עלה הרב שארל פרידמן לישראל והתמסר לעבודה חינוכית בכפר הנוער הדתי, שלמרגלות הכרמל. הוא היה מורה בחסד עליון, ושבא ליבם של התלמידים ושל המבוגרים כאחד. אולם, כפי שכתוב בפרקי אבות: "לא עליך המלאכה לגמור..." — נפטר ההוקר במיתה חטופה; הסיכום הראשון של עבודתו חותם את כל תרומתו האישית לנושא. עם זאת, יש להניח שאחרים ימשיכו באותו כיוון, לאו דווקא בצרפתית, ויאפשרו לציבור הרחב לזכות בהבנת משנתו של יצחק ברויאר. סיכום עבודתו של הרב שארל פרידמן פורסם בריבעון למדעי היהדות, המופיע בפריס (כרך קל"א, עמודים 127—160)². העיון בחיבור זה מעלה שלמרות הערצתו הכנה את הפילוסופיה של קאנט, הסתייג ממנה יצחק ברויאר בנקודות עיקריות, והעתיק אותה למסלולים חדשים.

בראשית דבריו מבלוט המחבר את קוצר יכולתו של המשפט להושיע את האנושות מן הפורענות החברתית, כי אין בין תורת המשפטים ובין דרישות

1 ר' יצחק ברויאר עצמו פירסם חלק מיצירותיו בעברית, ועכשיו מבשרים לנו על קובץ מיצירותיו בתרגום אנגלי, הנמצא תחת מכבש הדפוס.

2 Revue des Etudes Juives. תדפיסים הופצו בספריות. אפשר לקרוא את המאמר בספרייה הלאומית בירושלים או בספרייה של האוניברסיטה בראילן. למאמר צורפו פרטים על קורות חייו של ר' יצחק ברויאר ורשימת ספריו הפילוסופיים. לתדפיס צורפו פרטים על חייו של הרב שארל פרידמן והקדמה מפרי עטו של הפרופסור אנדרה נהר.

המוסר שום גשר אמיתי. ברויאר מבסס את דיעותיו בענין זה על פרשנות מיקראית מבריקה בעיקבות סבו, הלא הוא הרב שמשון רפאל הירש. כיוון שכך, הפילוסופיה של עמנואל קאנט מהווה באמת מהפכה שבאה בעיתה, והיא סללה את הדרך לתיקון עולם במלכות שדי. ואמנם, כפי שאמר הפילוסוף, הכללים שמכוונים את היחסים בין בני האדם, אסור לבדות אותם באופן שרירותי ולהבנות משיטות מלאכותיות, אלא יש לגלות אותם כפי שהם עומדים בזכות עצמם. הציות ל„ציווי המוחלט“ מבטא את הירותו של האדם, כי הוא מוציא אותו משעבוד חוקי הטבע וחוקי המוסר המזוייף. חז"ל אמרו כבר בשעתם (רבי שימלאך, בבלי נדה ל:): „אין לך ימים שאדם שרוי בטובה יותר מאותם הימים (שלפני הלידה)“, כלומר שכל חכמה אמיתית היא מלידה, אפילו אם מלאך מסיטרא אחרא סתר באופן זמני חכמה זו. מכל מקום, ברור שיש להבחין בין „מה שיש“ ובין „מה שצריך להיות“ על פי טוהר המידות עצמן, ו„מה שצריך להיות“, בשיטתו של קאנט, זוכה למלוא הסכמתו של יצחק ברויאר, במעין אוטונומיה מוחלטת לעומת חוקי הטבע וחוקות החברה.

אולם, רק עד כאן הסכמתו. כפי שאמר הפילוסוף היהודי, קאנט לא היה נוכח במעמד הר סיני. כאמור, הפילוסוף הנכרי הכריז על האוטונומיה של האנושי שבאדם כדי לשים את הדגש על השיעבוד של הסדר הטבעי והחברתי; אבל הוא לא השכיל לקדש את החירות שחנך. בנדון זה מביא ברויאר את הפסוק: „מעוות לא יוכל לתקון, וחסרון לא יוכל להמנות“ (קהלת א' 15). או, בלשון אחרת: „קאנט החמיץ את ההודמנות לקדש את השבת“.

יש במשנתו של יצחק ברויאר מימד מיסטי, ודבר זה לא נעלם ממחקריו של גרשום שלום. עם זאת, לא התכוון המחבר להרחיב את הדיבור בעניין זה. הציור שעליו סובבת כל הגותו הוא, שהתורה היא בעולם כמותי-שהוא כמו חוקי הטבע בעולם התופעות. ובכן, הסדר של התורה איננו שרירותי, כביכול, אלא מושא ישיר של רצון האל יתברך. כך אפשר להבין את דברי הנביא (ירמיה ל"ג 25): „כה אמר ה' אם לא בריתי יומם ולילה, חוקת שמיים וארץ לא שמתי“. לפי פרשנות זאת, ה„ברית“ היא התורה, ואילו ה„חוקות“ הן שילטון הסיבתיות המוחלטת שבטבע. היחס בין שניהם הוא שהתורה היא „כלי חמדה“, „כלי המדה שבו וברא העולם“.

לולא ההקבלה הזאת בין המשפט האלוקי מחד, וסיבתיות הטבע מאידך, גיסא, נמחץ האדם בחוקי סביבתו ללא אוטונומיה משלו. לכן אפשר לומר, בעיקבות המקובלים מימי הביניים, שהקב"ה „צמצם“ את עצמו, וחירותו של האדם משתרעת בפער שבין שתי הרשויות: הבורא והנברא. לכן הדגישו תמיד כל הפילוסופים היהודיים את חשיבות האמונה בבריאה יש מאין, כפי שלמדנו אותה מכתבי הקודש, בניגוד לדיעה שהחומר הוא קדמון והאל סידר אותו כביכול בצורת קוסמוס יפה.

הבאנו כאן ראשי פרקים בלבד מסקירתו של הרב שארל פרידמן, שהיא עצמה מרוכזת ותמציתית. יש בה כיווני מחקר רצויים לפי קווי יסוד עמוקים ומגוונים. יש להצטער על כך שרק יחידי סגולה, תלמידי־חכמים שהם גם בקיאים בשטחים שונים של מחשבת ישראל החדשה ובפילוסופיה כללית, ושיש

אתר דעת - מכללת הרצוג

להם גישה בלתי אמצעית לטקסטים הכתובים בגרמנית, יכולים ליהנות מהגותו המעמיקה של יצחק ברויאר. יהיה רצון ויקומו עוד חוקרים מחוננים כמו שארל פרידמן ז"ל, וימשיכו את עבודתו כדי לזכות את הרבים בחכמה זו.

צבי יאיר אור מאפל

לזכרו הזוהר של

רבי יצחק ברייער נ"ע

את מי לא טחננו
שני הזמן?
את מי לא הדקנו
מלתעות החלוף?
לא נשאו פנים
למלך אדיר
ונחם חרשים
לא חוננו.

אך יש
ורגע אחד
נכרי לאחיו,
כפליט-קרב
מידם ימלט.
יש דמות בודדה,
נזירת שכנותיה,
זמן וחלוף
לא שלטו בה.

הערב
ברק תמונתה
ממאפלי נשיה
גנה בנפשי -
ובזכר חמלה
שפתי רחשו
את שמך.

מתוך ספר השירים "מראש
צורים", שיצא לאור
בהוצאת "עקד", תל-
אביב תשל"ג, עם הקדמה
מאת רב פדן.

ספרים נחוצים עם תוכן פסול למחצה

חכמינו ז"ל מסוף תקופת האמוראים ועד תקופת הראשונים ועד ימינו ראו חשיבות בדיעת תולדות גדולי ישראל. עדות נאמנה לכך ספרים רבים שנכתבו בנושא זה: סדר תנאים ואמוראים, אגרת רב שרירא גאון, סדר הקבלה להראב"ד, סדר עולם זוטא, סדר הדורות, ספר יוחסין ועוד. פרק ראשון של מסכת אבות מהווה אולי היסוד הראשון בהבנת תולדות התנאים, כאשר בפרק זה מובאות ידיעות כרונולוגיות על גדולי התנאים, מי קיבל ממי, כלומר מי היה רבו של מי ומי למד אצל מי. הבנה הסטורית בתולדות חכמינו איננה יכולה להיות תהליף ללימוד תורה ממש, אבל אין להתעלם מנחיצותה של הבנה מינימלית בתחום זה. הקדמת הרמב"ם ל"משנה תורה", הקדמתו של רבי משה מקוצי לספר מצות גדול, סמ"ג וכן הקדמתו הגדולה של רבינו המאירי למסכת אבות מוכיחות את חשיבותה של ידיעת שלשלת המסורה ושאין לזלזל בדיעות נכונות בתחום זה.

בשנים האחרונות הופיעו ספרים אחדים בנושא זה. נציין כאן שניים: **אבות הדורות**, מונוגרפיות על אבות המשינה והתלמוד מאת הרב משה דוד גרוס. וכן **ספר מורי הדורות**, מעצבי רוח עמנו מאת פרופ' מאיר וכסמן. שני ספרים אלה הופיעו בהוצאת יבנה, תל אביב וזכו כבר למהדורות רבות. הם מהווים מתנה מקובלת לבר מצוה. אין כמעט היום התן בר מצוה אשר איננו זוכה לספרים אלה.

בספר אבות הדורות מובאים חמישים ושתיים פרקים על גדולי הדורות מעזרא הסופר עד רב אשר ורבינא. הקורא הצעיר ימצא בספר ידיעות רבות על גדולי התנאים ואמוראים. הלשון קלה ושוטפת, ובהערות בשולי העמודים מובאים מקורות לדברי המחבר. אך כל זה עדיין אינו מבטיח ספר הגון, כלומר ספר המתאים לנוער התורני. להיפך! בטוים והסברים מסוימים מוכיחים שהספר איננו נקי מטעויות ושבוישים אשר מקורם בסטיה מדרך המקובלת ביהדות הנאמנה. דברים השייכים לתורה יבעל פה, כלומר פירושים למצוות שנאמרו בעל פה בעת נתינתן בסיני, אין לייחס אותם לאנשי כנסת הגדולה. בנקודה עקרונית זו ובדלות דרכיהם של היהדות הנאמנה מהזרמים האחרים, כגון היהדות הקונסרבטיבית וכתות הרפורמים למיניהם. בפרק "שמעון הצדיק" מוסברת פעילותם של אנשי כנסת הגדולה. ויש כותב המחבר (עמ' 11): "נאמנים לאימרתם", עשו סיני לתורה" עשו גדרים וסייגים לשמירת מצוות התורה, כגון קביעת ל"ט המלאכות האסורות בשבת והגדרתן על-ידי העבודות שהיו בבנין המשיכן וכיוצא בהן". עד כאן דברי המחבר, הנקרא בשער הספר הרב משה דוד גרוס. לא ידוע לי מי זה המחבר, מי הסמיך אותו בתואר "רב", אך ברור שבמשפט הנ"ל כותב, "הרב" המחבר דברי כפירה. המחבר ממשיך שם על אנשי כנסת הגדולה: "והסדירו את חוקי הטהרה והטומאה, אבות ותולדות.

אתר דעת - מכללת הרצוג

חכמי התלמוד החשיבו והוקירו מאד „דברי סופרים“ אלה באמרו: חביבים דברי סופרים מדברי תורה. הסברים „תמימים“ אלה הם דברי ארס לנוער הדתי. לו ידע הקורא הצעיר „ספר זה נכתב ע"י אדם חילוני עם הסברים שאינם תמיד טהורים ואמיתיים, היה מקום לתקוה שצעירי הצאן לא יקבלו כל כך מהר השפעה שלילית מספר כזה. אבל כאשר הקוראים חושבים שהספר נכתב על טהרת הקודש, — והוכחה לכך התואר הרבני של המחבר! — אז ייש מקום להחשיבות כבדים.

לפני יותר ממאה שנה ניטשה מלחמה מרה בנושא זה ביהדות מערב אירופה. מצד אחד נאמני התורה בהנהגתם של הרב שמשון רפאל הירש, הרב עזריאל הילדסהיימר והרב שלמה זאב קליין, ואילו מצד השני של המתרס עמדו אנשי „ברסלאו“, קבוצת מלומדים יהודים מסביב לזכריה פרנקל וד"ר ישראל גרץ. הויכוח היה מר ונוקב, והיו כאלה שלא הבינו את פשר המאבק, במיוחד לאור העובדה שחלק מאנשי ברסלאו היו שומרי מצוות. אולי גם כעת ישנם תמימים אשר מתפלאים על „חיפוש פגמים“ בספרים כנ"ל. אך הויכוח הוא פשוט וחד עד מאוד! האם בסיני נתנה רק תורה שבכתב או גם תורה שבעל פה. מי ימייחס לאנשי כנסת הגדולה „קביעת ל"ט המלאכות האסורות והגדרתן“, וכן „את חוקי הטהרה והטומאה, אבות ותולדות“, עוב את היהדות הנאמנה ועבר ליהדות נוסח „ברסלאו“. ומי שמוציא ספר ברוח זו, עליו להיות הגון ולכתוב ביטע הספר או בהקדמה שהספר נכתב לפי שיטה „מתקדמת“, שאינה מאמינה במקור האלוקי של התורה שבעל פה.

בעמ' 28 כותב המחבר: „מתוך לאומיות רבה ונאמנה לא רצה שמאי להקל על קבלת גרים“. כנראה סובר המחבר שלהלל הזקן לא היתה „לאומיות רבה ונאמנה“. ומכאן להסבר חדש על מחלוקת בית הלל ובית שמאי אם נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא (ערובין יג. ב). למחבר יש הסבר פשוט למחלוקת הזאת: „לבית שמאי הפסימיים נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, ולבית הלל האופטימיים נוח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא“ (עמ' 29). זה הסבר זול, שאולי מתאים לנפשו של קורא צעיר אשר מטבעו נמשך אחרי הסברים שטחיים. בעמ' 38 מובא שרבן גמליאל הזקן נתן ידו למרד נגד הרוכאים. אף על פי כן אין צורך לכתוב על רבן גמליאל הזקן (עמ' 39): „על אף טרדותיו הרבות בעניני המרידה מצא עוד זמן ומרץ לתקן תקנה למניעת ההתקרות“. מנין למחבר שתקנה זו נתקנה „על אף טרדותיו בעניני המרידה“? וממתי כותבים על רבן גמליאל הזקן ש„מצא עוד זמן ומרץ“?

כמו כן יש להצטער על ההגדרות על גדולי האומה. „איש חברתי היה רבי יהושע“ (עמ' 64). „רבי חנינא בן דוסא היה זהיר בהפרשת מעשרותיו“ (עמ' 52). „הבטחון בה' היה אחת ממידותיו הטובות של הלל“ (עמ' 26). „רבן גמליאל האמין בחדושי חיי ישראל“ (עמ' 86). „רבי אליעזר שנא את הגויים, מהריבי מקדשנו וארצנו ורוצחי עמנו“ (עמ' 59). הגדרות כאלו שגרתיות הן. וכי רק רבי אליעזר שנא רוצחי עמנו? וכי רק רבי חנינא בן דוסא היה זהיר בהפרשת תרומות ומעשרות? ומכאן בא המחבר ואף

אתר דעת - מכללת הרצוג

מחלק אות הצטיינות: „רבי חנינא הצטיין באמונה וביראת ה'“ (עמ' 232). על ביטויים מיותרים כאלה אולי אפשר עוד לעבור בשתיקה, אבל כאמור כבר למעלה, אסור להשלים בפגיעות עקרוניות במקורה של תורה שבעל פה מסיני.

עד כאן הערות על ספר אבות הדורות.

הספר „מורי הדורות“ מאת מאיר וכסמן אינו דן בתקופת התנאים והאמוראים בלבד אלא גם בגדולי הגאונים, הראשונים, הפוסקים ועד לחסידים ומתנגדים. ספר זה דורש עיון רב, במיוחד הפרקים על רבי יהודה הלוי והרמב"ם. הספר מיועד יותר למבוגרים. המחבר מתגלה לפעמים כחוקר רציני אשר איננו נרתע מחיפוש אחרי פתרונות חדשים בבעיות הסטוריות. ידוע לנו היחס בין רבי יהודה הנשיא והקיסר אנטונינוס, אבל זיהוי ההיסטורי של אנטונינוס מוטל בספק. המחבר מקבל את השערתו של הרב דוד צבי הופמן בנידון (עמ' 43).

אך יש להצטער צער רב על היסוד ההשקפתי של הספר. משפט פגום מקלקל עבודה רבה. הפרק הראשון על הלל הזקן, ובמיוחד הקטע הדן בתקנותיו של הלל (עמ' 15–17) מהווה כתם שחור על הספר כולו. תקנת פרוזבול של הלל היתה תמיד תחביב של חוקרי „חכמת ישראל“ וגם המחבר דנו מצטרף למקהלה של „התאמת החוק לתנאי החיים“ (עמ' 16). לא כאן המקום להביא את דברי המחבר על תקנת הפרוזבול, אך יש לציין שגיאיה גסה. ידוע הדבר שתקנת הפרוזבול בנויה על הדין „המלווה על המשכון והמוסר שטרותיו לבית דין, אינו משמטין“ (שביעית פרק י', משנה ב). על סמך דין זה מובאה שם במשנה הבאה: „פרוזבול אינו משמט“, ו"א הלל תיקן שאפילו בלי משכון או בלי מסירת השטרות בפועל לבית דין החוב אינו נשמט. לא כן לפי דעתו של מאיר וכסמן ב„מורי הדורות“ אחרי „הסברו“ על תקנת פרוזבול. הוא כותב (עמ' 17): „בשיטתו זו בביאור התורה לפי טעמן של המצוות הראה הלל דרך גם לאחרים לסגל את המצוות לתנאי החיים, שכן אנו מוצאים משנה אחרת (שם, שם), שהמלווה על המשכון אינו משמט“. לפי בעל „מורי הדורות“ הדין של „המלווה על המשכון אינו משמט“ הוא תוצאה של תקנת פרוזבול!



בקורת זו על ספרי הסטוריה אינו באה לשלול את נחיצותם של ספרים בשטח זה. אדרבה, ספרים כאלה, כתובים ברמה נאותה, בנאמנות לתורה ולמסורה, אך בלי מתיקות יתרה דרושים היום לכל בית ישראל. רבה העובדה בתחום הזה. אבל אין להשלים עם העובדה המצערת שספרים המתמרים למלא את החלל הריק מלאים סתירות וסטיית מדרכה של היהדות הנאמנה.

בקורת תהיה!

הערות והגהות למסכת סנהדרין (המשך)

יד, א בגמ': „בין אושא לשפרעם” — הר”ש מקואות פ”ח סוף מ”א כ’: „במקוה שבין אושא לשפרעם שהם תחומי ארץ ישראל”, ולפי”ז ג”ל שלכן הלך ריב”ב שמה על גבול א”י כדי שיהיה לפחות תחום שבת אחד מחוץ לארץ.

שם בגמ': „והאי דלא חשיב להו משום כבודו דריב”ב” — המאירי והר”ן בחי” פירשו „משום כבודו”, שהוא לבדו היה סמוך ולא שנים האחרים שעמו, וז”ל הר”ן: דאי בעי שלשתן סמוכין אמאי לא חשיב להו בהדיה...”, ולולי דבריהם ז”ל נלענ”ד לפרש, שכיון שריב”ב מסר נפשו על הדבר לכן לכבודו לא הזכירו שנים האחרים שהיה בכחם לברות וברחו. הרמב”ם הל’ סנהדרין פ”ד ה”ג פסק ג”כ שדי אם אחד מן השלשה הוא סמוך, אבל הכסף משנה שם כתב מקור אחר לדברי הרמב”ם, לא מעשה דריב”ב, ואולי משום שפירש ג”כ כמו שפירשתי אני לענ”ד.

שם בגמ': „ר”י הוה מצטער על” דרב שמן” — עי’ יפה עינים שכתב שמה שא”ל לעיל ה, ב שא”ל ר”י לרב שמן הרי אתה ברשותנו הוי „רק לענין הוראה”. לענ”ד אישתמיטתיה מ”ש רש”י שם: „ברשותנו רשות נתונה לך לדון”. וכן יוצא ברור מכל הסוגיא לעיל ה, א ש„רשות” ר”ל לדון דיני ממונות והוראה ר”ל איסור והיתר כמ”ש רש”י שם ד”ה יורה.

עוד כ’ שם מירושלמי ביכורים פ”ג: „אוף ר’ יונה הוה בפתקא”, ופי’ הפ”מ שם מקום [בפני משה ילפנינו לא מצאתי פי’ זה], והרא”פ פי’ „ששלח לו כתב התמנות”. — לענ”ד נראה שגם הרמב”ם פירש כהרא”פ ומוזה הוציא מ”ש בהל’ סנהדרין פ”ד ה”ו יסומכין בכתב, עיי”ש בכסף משנה שכ’ שהרמב”ם פסק כן מכח סברא.

שם בגמ': „אנן מדבית עלי” — כתב היפה עינים וז”ל: „בירושלמי ר”ה פ”ב ה”ה וכאן ה”ב איתא דרב כהנא הוא ג”כ מדבית עלי וא”כ לא היה נסמך, וקשה איך דן דיני קנסות בבבל (בבא קמא קיז, א), וי”ל כשם שזכו איזו יחידים להאריך ימים כן יתכן שזכו להיות נסמכין”, עכ”ל. לענ”ד אישתמיטתיה תוס’ חולין קלב, א (ד”ה רב) שכ’ להדיא שרב כהנא בבבא קמא שם לא היה כהן, והיה גם רב כהנא אחר שכן היה כהן (עי’ הגר”פ שם). וכתירוצו של היפה עינים מבואר להדיא ביטני המקומות שבירושלמי שהביא שא”י שם שרב כהנא אימני (ור”ל ינסמך) ונכנס לעיבור שנה, ולעיבור שנה צריך להיות מוסמך וחבר סנהדרין (וכמו שפסק הרמב”ם הל’ קידוש החדש פ”ד ה”ט), ואח”כ אי’ בירושלמי שם שרב כהנא היה מבית עלי, ומשמע שהכוונה על אותו רב כהנא עצמו, וא”כ פלא הוא שתירץ מדיליה (ובלשון „יתכן”) מה שא”י להדיא באותה הסוגיא שהביא בקושייתו.

אתר דעת - מכללת הרצוג

שם רש"י ד"ה משתקד צריך להיות לפני ד"ה לא הוה.

שם רש"י ד"ה פרמיטין צריך להיות לפני ד"ה סרמיסין.

יד, ב בגמ': „הנך דאיכא גואי קיימי כוותיה” — הערוך לנר בקושייתו זכה לכוון להיד רמ"ה, ועיי"ש מה שתי, ועי' גם בחי' רבינו יונה.

שם בגמ': „אפילו באחד מהם בעלים” — הרש"ש כ' ש, בדמיו ידועים דסגי בחד אין בעליו כשרים לו, אבל המאירי בפי' המשנה הרביעית כ': בדמיו ידועים די באחד שקצבת השער ידועה היא ואפילו בבעלים, עיי"ש.

שם בגמ': „בעי ר"י שלשה שמטילין לכיס אחד מהו” — לענ"ד הפי' הפשוט הוא, אם הם נחשבינן כשלשה לקוחות כיון שהם שותפים במעות. וה"ה גם בשנים ומטילים לכיס אחד (ונקט „שלשה” בלשון הברייתא דקאי עליה). ואינני מבין מדוע פי' הגאון יפה עינים ז"ל שהכוונה ששלשה אלר הם בעלי המעשר שני אבל בשנים פשיטא דאין פודין. וכי' שלפ"ז הבבלי חולק עם הירושלמי. ולענ"ד אין כאן שום פלוגתא, ודוק.

שם רש"י ד"ה מצאן צריך להיות לפני ד"ה בית פגי.

שם רש"י ד"ה בית פגי: „מקום לפנים מן חומת העיר” — משמע שמקום מיוחד נקרא כן, אבל בסוטה מה, א (ד"ה אבי פגי) פי' רש"י: „כל שהוא בתוך היקף החיצון של ירושלם”. ואולי חסר ברש"י בסוגיין המלה „כל”, וצ"ל: „כל מקום”... ועי' תוי"ט מנחות פ"ז מ"ג.

שם רש"י ד"ה מצאן: „ללשכת הגזית שהיתה בהר הבית” — ר"ל חצייה שבה ישבו סנהדרין (דאיירינן בהו) אבל חצייה האחר היתה בעזרה כדאי' יומא כה, א. ועי' תוי"ט ביכורים פ"א מ"ה שכ' דהר הבית (שאי' שם במשנה) לאו דוקא... אבל רצה לומר עד העזרה, וא"כ לשון רש"י בסוגיין מדוייק מאד, ומצאתי שרש"י מנחות צח, א (ד"ה בשושן) וכן תוס' פסחים פו, א קראו להר הבית „עזרה”, עי' משנה מדות פ"א מ"ג, ועי' תוי"ט סוטה פ"ג מ"ד שכ' שאפי' התנא במשנה קורא להר הבית עזרה, עיי"ש. ועי' גם בפי' מהר"מ קזיס למס' מדות (שזכיתי להו"ל, ירושלם תשכ"ג) פ"א מ"ח והערה 10 שם. ואכמ"ל.

שם רש"י ד"ה על העיר: „וצריך לקדש התוספות בשתי תודות ושיר” — אינני יודע למה הוסיף רש"י דבר זה ומה רצה לפרש בזה בנוגע לסוגיין. [מהמשנה אין מוסיפין על העיר... אלא ע"פ בית דין של שבעים ואחד אין הוכחה שבי"ד צריך לצאת ממקומו ואולי מספיק הוראת בית דין בשבתו בלשכת הגזית. לכן מוסיף רש"י שצריכים לקדש את התוספת בשתי תודות ובשיר כדאמרינן בשבועות יד, א. לפיכך זאת יציאה לדבר מצוה — הערת העורך].

שם בתוס' ד"ה צינורא: „ועוד יש צינורא... כהן גדול...” — מצינו צינורא שכהנים הדיוטים סלקו והתזירו בהן את האברים ופדרים שלא נתעכלו מבערב, תמיד פ"ב מ"א. ולכן צ"ב קצת למה הביאו תוס' דבר שאי' בגמ'

אתר דעת - מכללת הרצוג

ומקרה נדיר מאד ולא הביאו כמישנה ושנראה שהיה דבר רגיל מאד ואולי יום יום.

טז, א רש"י ד"ה ואדם: „לשומן" — בהגרי"פ כ': „לשומן כצ"ל רש"ל", ברש"ל שלפנינו לר, ועי' ברש"ט.

שם רש"י ד"ה דכתיב כל: „וכהאי נפקא לן בארבע מיתות לרובע זכר" — אינני מבין כוונת רש"י בד"ו ולהביאו מפרק ארבע מיתות הלא בסוגיין נפקא לן מהאי דבר זה, וצ"ע. עי' תוס' ד"ה אם שכ': „כפ' ד' מיתות ילפינן אזהרה...". ולענ"ד צ"ל ברש"י: „אזהרה לרובע".

שם תוס' ד"ה אדם: „ואת' ולוקמא בעבד דקדוש כדאמרינן בסמוך דמועלין בשעורו" — לענ"ד צ"ע למה העמידו קושייתם רק לפי רשב"ג הלא גם לת"ק ס"ל שהוא קדוש אלא שאין מועלין בו כקרקע.

טז, ב רש"י ד"ה מה איש: „מיתרו ואילך" — בערוך לנר כ' וז"ל: ק"ק הרי כשנצטוו אם בהמה וגו' לא יחיה עדיין לא היו סנהדרין... לא נתמנו סנהדרין אלא לאחר שירד מן ההר", עכ"ל. לענ"ד י"ל דרש"י דקדק וכו': „דכבר הוקבעו לישראל סנהדראות מיתרו ואילך", ולא כ' „נתמנו" או „נעשו" כלשון המשנה והגמרא (בסוגיין כמה פעמים), „והוקבעו" ר"ל שנקבעו כמה חברים יהיו בסנהדרין לדיני נפשות וכו' כאשר יתמנו. וגם לקמן יז, א ד"ה ורבנן כ' רש"י: „דסנהדראות קטנות שנאמרו ביתרו" (וגם תוס' בסוגיין ד"ה שור כ' פעמים, תקון", וכוונתם ג"כ כן), אבל פשיטא שכל זמן שמשנה עמד בהר לא דנו כלל כי עדיין לא נתמנו הסנהדרין וביום שירד משה מנה אותם והתחילו לדון גם על מה שנעשה לפני התמנותם. ועי' בגמרא לקמן יז ריש עמוד א.

שם תוס' ד"ה שור: „מאי דהוי הוי" — בערוך לנר כ' וז"ל: „הר"ן בחי' תי' דנ"מ לענין גודר כנזיר... אך בזה צ"ע דא"כ גם ביומא ה, ב ובחגיגה ו, ב לא מקשה הגמרא", עכ"ל. ולענ"ד דבריו צ"ב שהרי בחגיגה שם באמת תי' הגמרא כעין תי' הר"ן.

שם בגליון הש"ס: „פ' ע"א", צ"ל: פ' ע"ב.

שם בהגרי"פ: „תוס' ב"ק טז, ב" — נדפס טז, ב.

טז, א בגמרא: „כל דבריו של גדול קמ"ל" — היד רמ"ה גריס גם כאן מה שא"י בגמ' לקמן יח, ב: „ואימא הכי נמי...". ועי' תורת חיים בסוגיין שמפרש שכאן לא שייך להקשות מה שהקשו לקמן שם.

שם רש"י ד"ה כי כתיבא: „שבאין לשואלו מה יורו" — עי' הגהות הב"ח. לענ"ד צ"ל: שבא לשואל מה יורה", ודוק.

שם בגליון הש"ס: „עי' לקמן יח, ב וצ"ע" — בתוספות רע"ק למשניות בפירקין מ"ג מבאר רבינו את קושייתו זו, עיי"ש. ועמ"ש בעמודי ירושלם תניינא בגליון ירושלמי (ווילנא תרפ"ב) דמסכתין פ"ב ה"א.

אתר דעת - מכללת הרצוג

טז, ב בגמרא: „מאי קרא [פי' רש'': „דבנור ... מקיצו"]... הגבל וכנור
אעירה שחר" — בערכין יג, ב אמרינן דנבל היינו כנור, וא"ש.

שם בגמרא: „וכן תעשו לדורות" — עי' רמב"ן ורא"ם שמות כה, ט מה
שהקשו ע"ז, והנה זקיני החתם סופר בשו"ת חלק יו"ד סי' רלו וכן בתורת משה
מהדורא קמא בפ' תרומה (ד"ה וכן תעשו) עמד ע"ז, שהרי מקדש ראשון
לא הי' בתבנית המשכן וגם בית שני לא הי' כראשון ובנין העתיד בב"א
שבנבואת יחזקאל משונה מכולם, ואין נביא רשאי לחדש וכו', ופירש החתם
סופר פי' חדש, שהקב"ה אמר ככל אשר אני מראה אותך וכו' וכן תעשו לדורות,
דהיינו שכל פעם יעשו משכן ומקדש ע"פ מראה אשר אראה לנביא בנביאות
כמו שאני מראה עתה במראה נבואה, ולכן הי' מותר להאמין לנביא כיון שכבר
נאמר בתורה שתמונת ביהמ"ק יתגלה לנביא תמיד בשעתו, עיי"ש.

שם בגמרא: „שופטים לשבטיך ... שופטים לשעריך" — עי' רש"י דברים
טז, יח שפי': „לשבטיך מוסב על תתן לך לשבטיך בכל שעריך". וגם הרמב"ן
שם כ' שכן הוא על דרך הפשט עיי"ש, וא"כ חז"ל בסוגיין דרשו את הפסוק
לפי סדר פשטות הפסוק, ובאור החיים שם הקשה שחז"ל דרשו שלא לפי
סדר הכתוב, עיי"ש.

שם רש"י ד"ה בב"ד: „אבל מתו אלו ונתמנו אחרים עושיין" — מדנקט
רק „מתו" ולא נקט גם „בזדקנו", לענ"ד מזה יש להסיק שרש"י ס"ל שבזדקן
חבר הסנהדרין אין מסלקין אותו. ומה שאמרו לקמן לו, ב, היינו רק להושיב
לכתחילה אבל לא לסלק. והמאירי שם ד"ה כבר כתב כן בשם „יש מפרשים",
אבל רש"י בהוריות ד, ב (ד"ה או שלא), כ' להדיא שמסלקין את הזקן. אבל
לפי השערת רש"י למס' הוריות אינו מרש"י (או שהוא מהדורא קמא שלו).
והארכתי קצת בזה בהערה יב למאירי מס' הוריות (שזכיתי להו"ל בשנת
תרצ"ו) יב, א עיי"ש. וגם מזה יש סיוע לדברי הנ"ל. ודע שרבינו יונה בחי'
לקמן שם וכן הרשב"א בשו"ת (מובא בשער יוסף להוריות שם דף לו עמוד ד
מעמודי הספר, וגם בהגהות ציון ירושלם לירושלמי דמסכתין פ"ד ה"ז)
סבירא להו שבזדקן מסלקין אותו, עיי"ש. וברור לי שאם נתחלפו רוב חברי
הסנהדרין כבר נקרא ב"ד אחר, וגם לקמן לו, א כ' רש"י רק מתו לבד, ואכמ"ל.

יז, א רש"י ד"ה מי שעלה: „ושנים מאותן שבעים שהלכו ליטול עלה
בידו חלק" — קשה לי שהלא אעפ"י כן העמיד משה שבעים איש סביבות
האהל וגם נחה על כל השבעים רוח נבואה (במדבר יא, כד, כה). ונראה לי
שצ"ל, שכיון שרק ששים ושמונה עלה בידם זקן בחר משה אחר כך עוד
שנים אחרים מוקני העם, ואלו לא היו צריכים ליטול מן הקלפי.

שם רש"י ד"ה שכל הנביאים: „אותה שעה ראשונה לבדה" — רש"י
במדבר יא, כה פי': „לא נתנבאו אלא אותו היום לבדו כך מפורש בספרי",
אבל בספרי שלפנינו א': „נתנבאו לפי שעה", וזה נוטה יותר למ"ש רש"י
בסוגיין, וצ"ב.

אתר דעת - מכללת הרצוג

יה, ב רש"י ד"ה עשרה — לענ"ד במקום מחלקין צ"ל: „והמחלקין“.
ולפי"ז אין צורך להגיהה יותר. עי' הגר"פ.
שם רש"י ד"ה בית דין צריך להיות לפני ד"ה רופא.

יה, א בגמרא: „הא ר"י הא רבנן“ — עי' תוס' חכמי אנגליה למסכתין (ירושלם תשכ"ח), שהקשה הרי לעיל יו, א אמרינן דזה שאמר איני יודע כליתי דמי וא"כ לר"י צריך להוסיף מה ולרבנן מט, ועי' מה שתי. וגם היד רמ"ה עמד על זה, והרש"ש זכה לכוון לדבריהם. ולולי דבריהם גלענ"ד שזה שבא במקום שאמר אינו יודע (שהוא כליתי) אינו בכלל הוספה אלא ממלא מקום, ורש"י דייק: „ויסיפו מאלו מ"ז עד שבעים“, ור"ל אחר שמלאו מקום זה שאמר איני יודע. ובמשנה לקמן מ, א נקט „מוסיפין“, משום שמיירי גם ב"ב מחייבין וי"א מוכיח ונשארו כל הכ"ג הראשונים.

שם במשנה: „ויצא עמהן עד פתח שער העיר“ — הרע"ב פי' משום דחוץ לעיר ליכא הכיורא, ולענ"ד י"ל שאפי' אם ישנם בתים ומבואות חוץ לפתח העיר לא יצא (וכן משמע מלשון המשנה, שנקטה לשון מוחלט). משום שמצוה שכהן גדול לא יזוז מירושלם כמו שפסק הרמב"ם הל' כלי המקדש פ"ה ה"ז.

שם רש"י ד"ה הן נכסין — ע' הגהות ר"ש כהן שכ' שרש"י גריס במתני' „הן נכסין...“ פעמיים, ולענ"ד אין הכרע ד"ל דרש"י גריס רק פעם אחת לבד ומפרש את המשך הליכתם, ע' מלאכת שלמה שהר"ר יהוסף הגיה לגרס פעמיים וכן מצא בספר אחד, ולא כ' ראה מדברי רש"י, ועוד כתב שברוב הספרים לא גרסינן אלא פעם אחת, וגי' זו נראית לו. וע' בהגהות הגר"י בכרך שכתב שבתורת כהנים הגי' פעמיים „הם נכסין...“ עיי"ש — והנה נכון שכן היא שם בפ' אמור (ויקרא כא, יב), אבל לא ציין הגר"ב שבתוכ"כ פרשת שמיני (שם י, ו) הגי' היא בדיוק כגי' המשנה שלפנינו.

יה, ב בגמרא: „אם עבר על עשה ועל לא תעשה הרי הוא כהדיוט“ — הערוך לגר הקשה דמה שייך „עונש“ על עשה שכבר עבר, ותי' „דאגב ל"ת נקט נמי עשה“ עכ"ל, ולענ"ד י"ל לפי מ"ש הפרי חדש או"ח תצו ס"א סד"ה ולכן וז"ל: „וכן שאר לאוין... ואיסורי עשה וכיוצא דבכולהו מכין מכת מרדות או מנדין עכ"ל, ע' גם פרי מגדים פתיחה כוללת חלק א אות כה שס"ל ג"כ שאם עבר כבר על עשה מכין אותו מכת מרדות עיי"ש, ואכמ"ל.

שם רש"י ד"ה הרי שהיה מוצא אבידה — ג"ל שרש"י גרס בגמ' כמו שהיא בדקדוקי סופרים אות ס: „הרי שהיה כהן“, ולפי"ז המלים „הרי שהיה“ הן הבאה מן הגמ', ואחריהן צריכה להיות הנקודה ופי' רש"י מתחיל: מוצא אבידה כהן...“, ורש"י מביע דברי הגמ' אבידה בפירושו.

שם רש"י ד"ה לכך נאמר: „זילותא הוא לגבי כהן גדול ליתי לאסהודי לבעל דין“ — גם הרמב"ם הל' כלי המקדש פ"ה ה"ט כ': „אינו כבוד לו שילך ויעיד“, ולענ"ד י"ל שלפי"ז אם הסנהדרין ילכו אליו או ישלחו לביתו שלשה לקבל עדותו מחוייב הוא להעיד (ע' רמ"א חו"מ סי' כה ס"ה), אבל לפ"ז קשה למה לא תירצו בגמ' כן. ודע שבשבועות לא, א פי' רש"י (ד"ה כל שכן) שהבזיון הוא זה שצריך לעמוד בשעת עדותו, עיי"ש בגמ' ל, ב, וי"ל הרבה ואכמ"ל.

אתר דעת - מכללת הרצוג

שם רש"י ד"ה והא לא דנין איתו — הערוך לנר מפרש מדוע לא פ"י רש"י שקו' הגמ' היא מולא מעידין אותו (וכדבריו כ' גם הרש"ש), וכן הקשה גם בגודע ביהודה מה"ת יו"ד סי' עד ד"ה ודע, אבל שם לא כ' תי' ולענ"ד י"ל שרש"י לא גריס בסוגיין את סיפא דמתני' כלל, וגם ביד רמ"ה לא גריס בסוגיין רק את רישא דמתניתין.

שם ברש"ש ד"ה גמרא אר"י: דו"ל דהיינו להובתו וכדמשמע לישנא דאותו" — וכן כתב גם הערוך לנר כאן ד"ה ברש"י, אבל המאירי לקמן כה, א (עמוד 108) ד"ה כ"ש כ': ויש אומרים שאין מעידין זה את זה פירושו לזכות". **שם ערוך לנר ד"ה דף י"ה:** „ע"כ צריך למנות כ"ג אחר... אע"כ מוכח כדעת הריטב"א — אינני יודע מקור לדון, שהכרח למנות כהן גדול אחר במשך כל השנה, לענ"ד רק לפני יום הכיפורים לבד מוכרחים למנותו, ולכן גם מ"ש הגאון ז"ל שיע"כ מוכח כשיטת הריטב"א, צ"ב.

שם ערוך לנר ד"ה מעיד למלך: „ידוע דהרמב"ם לא מביא דינים רק שיתנהגו לעתיד לבא... לא יהיו כי אם מלכים מבית דוד... ומ"ש הרמב"ם מעיד למלך ישראל כוונתו ע"כ... מלך מבית דוד" — אבל מה יענה רבינו על מ"ש הרמב"ם בהל' סנהדרין פ"ב ה"ה: „מלכי בית דוד... ודנים את העם... אבל מלכי ישראל אין דנין ואין דנין אותם", ודוק.

י"ט, א בגמרא: „ורבי יהודה אגב מרריה דלמא מקרי ואתי ונגע" — הר"ן ריש פ"ד דמס' ראש השנה כ' דבמילה בשבת לא גזרינן משום שמא יעבירנו, דשופר ולולב „הכל טרודין בהם ולא מדכר חד לחבריה מה שאין כן במילה", ולענ"ד ק"ק מסוגיין שהרי ר' יהודה ס"ל שאפילו הן נכסין וכו' וישנם שם מלווין אחרים שאין להם מר עליהם אעפ"י כן חושש ר' יהודה שלא יזכירוהו, והלכה כר", ראה רמב"ם הל' כלי המקדש פ"ה ה"ה וכו"מ שם. [לפי הר"ן אין לדחות מו"ע מן התורה כמצות מילה משום השש שמא היחיד המחוויב בדבר לא יזכור איסור הוצאה בשבת משום טרדא דמצות שהרי אחרים יזכירו לו — אבל אין כונת הר"ן שאין לגזור על היחיד גזרה שאין בה משום בטול מ"ע מפני שאחרים בודאי יזכירו לו. — הערת העורך].

המשתתפים בגליון זה:

הרב קלמן כהנא, קיבוץ חפץ היים
ד"ר טוביה כהנא, רחוב תבונים 6, ירושלים
ד"ר יעקב לוי, רחוב עזה 19, ירושלים
דוד הנשקה, ישיבת הכותל, העיר העתיקה, ירושלים
יוסף אביבי, ישיבת הר עציון, אלון שבות, ד"ג הר חברון
ד"ר משה ארנד, רח' ברויאר 3, בית וגן, ירושלים
אשר מרוה, רח' האדמו"ר מגור 21, בני ברק
בצלאל לנדוי, רחוב שומר הכותל 9, ירושלים
ד"ר יוחנן כהן-ישר, רחוב הרב קוסובסקי 5, ירושלים
יונה עמנואל, רחוב צפניה 26, ירושלים
הרב אברהם סופר, רחוב יורדי הסירה 17, ירושלים

אתר דעת - מכללת הרצוג

העורך האחראי: יונה עמנואל, רח' צפניה 26, ירושלים