

התפנית

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

בתוכן :

- 1 הנך כולהו ברכתא צינהו / הרב דוד פוקס
- 10 עם ישראל ואומות העולם / פרופ' יהודה לוי
- 25 נבואה שנכתבה לדורות (המשך) / הרב יהודה קופרמן
- 41 על מהות קידושי אשה / אברהם אבא וינגורט

על ספרים ועל סופריהם

- ספר דרך אמונה על הלי' כלאים ומתנות
אביונים / הרב קלמן כהנא 58

תגובות

- 71 להגדיל תורה ללא סחד / יונה עמנואל
- 79 על יחסינו כלפי המדינה / הרב משה בוצקו
- 84 תגובה ותשובה / ד"ר משה ארנד



- הגהות על ששה סדרי משנה (המשך) / הרב יצחק דוב הלוי
במברגר זצ"ל (סדר גויקין וקדשים) 85

במ"ד ירושלים תמוז תשד"ט • פרך בד, גליון ד • המחיר — 175 שקל
מנוי שנתי: בישראל — 600 שקל בחוץ לארץ — 10 דולר
כתובת המערכת: רח' צפניה 26, ירושלים, טל. 288883

הנך כולהו ברכתא נינהו

עיון במשנת רשב"י

א

הגמרא¹ מספרת על התרשמות חיובית ביותר של רבי שמעון בר יוחי משני תלמידים שהתארחו אצלו. לאחר שהלכו פנה לבנו רבי אלעזר ואמר: "בני אדם הללו אנשים של צורה הם, זיל גביהון דליברכוך". (עיון רשב"י שם המבאר את התואר "של צורה", כלומר חכמים).

מתפלא הלומד ושואל, למה שולח הרב, האב את תלמידו, בנו להתברך על ידי אחרים? במה כוחם של אלה — אפילו אנשים של צורה — גדול מכוח רבם? האם יש בידם לברך ברכה שאין רבי שמעון יודע לברכו?

אם מאורע זה מתרחש אחרי שלש עשרה השנים שבילו יחד רבי שמעון ובנו במערה², הקושיא גדולה עוד יותר. איפה מצאנו שנים קרובים יותר, בשיטה אחת יותר מאשר רשב"י ובנו? א"כ מי מסוגל לברך את רבי אלעזר, אם לא רבי שמעון? ואפילו אם נניח שכל זה קורה עוד לפני כן, יש להתפלא על הצווי המשונה של הרב, זיל גביהון דליברכוך.

עיון בסוגית הבריחה למערה, וכתוצאה מכך הבירור בשיטתו של רבי שמעון יכולים להבהיר את העניין.

הגמרא³ מביאה את הרקע לאותן שנים במערה. בדיון פוליטי (לכאורה) בענינא דיומא יושבים רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון...

פתח רבי יהודה ואמר: כמה נאים מעשיהם של אומה זו (רשב"י: רומיים). תקנו שווקים, תקנו גשרים, תקנו מרחצאות. רבי יוסי שתק. נענה רשב"י ואמר: כל מה שתקנו לא תקנו אלא לצורך עצמן. תקנו שווקים להושיב בהן זונות, מרחצאות לעדן בהן עצמן, גשרים ליטול מהן מכס.

מחלוקת זו הנוגעת ליחס החכמים לשלטון נכרים בארץ ישראל היתה כנראה לשיחת היום. היו שצידדו בשיטת רבי יהודה. על אף הרע, למרות החורבן הנורא — ובלי סתירה לו, אנחנו נהנים ממעשיהם "הנאים" של אומה זו. תקנו שווקים, סידרו כלכלה יציבה, ומחיר האוכל הוא זול. איך לא נאמר תודה? תקנו גשרים,

1 מועד קטן דף ט'.

2 שבת דף ל"ג:

3 שם.

ומגיעים מהר יותר לבית המדרש. שרידי מפעלים הנדסיים של הרומאים מדהימים את מגלי העתיקות של ימינו. איך לא יתפעלו עוברי הגשרים של אז? תקנו מרחצאות והכל נקי יותר, יש פחות מחלות. איך לא נכיר בטובה הזאת? מתנגדים אנו לשלטון זר, נשאף לעצמאות רוחנית ומדינית; אבל בינתיים חייבים להודות על הטוב שממנו נהנים.

היו בודאי שהבינו את רבי יוסי — ושתקו.

והיו תומכים בשיטת רבי שמעון. איך אפשר לאמר תודה? גם רשב"י קנה בשוק בזול ועבר על הגשר וטבל במרחץ, אבל אינו יכול להעריך מעשה שמטרתו פסולה. עבור מה עשו מעשים אלה? להועיל לאחרים? לעזור לזולת? לא!! לנצל, לספק צרכים בזויים ושפלים. ואם המטרה פסולה, גם המעשה פסול. ממילא אין על מה להודות.

משיחות היום וויכוחים בבית המדרש, התגלגלו הדברים ונשמעו למלכות⁴.

אמרו: יהודה שעילה יתעלה⁵, יוסי ששתק יגלה לציפורי⁶, שמעון שגינה יהרג... אזלו טשו במערתא...

מחלוקת זו בין רבי יהודה ורבי שמעון מופיעה (לכאורה) במקום אחר⁷, בענין אחר, בין חולקים אחרים.

דרש ר' חנינא בר פפא ואיתימא ר' שמלאי: לעתיד לבא מביא הקדוש ברוך הוא ספר תורה ומניחו בחיקו ואומר: למי שעסק בה יבא ויטול שברו...

מיד נכנסה לפניו מלכות רומי תחילה...

אמר להם הקב"ה: במאי עסקתם?

אומרים לפניו: רבש"ע, הרבה שווקים תקנינו. הרבה מרחצאות עשינו. הרבה כסף וזהב הרבינו. וכולם לא עשינו, אלא בשביל ישראל כדי שיתעסקו בתורה!

אמר להם הקב"ה: שוטים שבעולם! כל מה שעשיתם לצורך עצמכם עשיתם. תיקנתם שווקים להושיב בהן זונות; מרחצאות לעדן בהן עצמכן; כסף וזהב שלי הוא...

חייבים לעמוד על ניסוח תשובתו של הקב"ה לרומאים. הוא דומה כ"כ ללשונו של רבי שמעון! את דברי רשב"י שמעו תלמידים נאמנים ומסרום בדיקנות דור אחר דור, עד שנכתבו כפי שאנחנו קוראים במסכת שבת שם. מי שמע מפי הקב"ה את הניסוח שבו ישיב לאומות העולם לעתיד לבא? לא בנבואה עוסקים כאן חז"ל, כי אם בחכמת התורה אומרים את אשר מבינים. אם מכניסים את לשונו הידועה של רשב"י לפיו של הקב"ה, מתכוונים ללמדנו שאלו דברי אלקים חיים. לשיטה זו מצטרף

4 ע"ש תוס' ד"ה ה"ג.

5 ולכן קרו ליה ראש המדברים בכל מקום.

6 עיין רב גסים גאון שם דף ל"ח.

7 עבודה זרה דף ב'.

בורא עולם! מה יעשה רבי יהודה? האם נאלץ לאמר שהוא אינו מקבל בכלל אפשרות של דיון זה בתחילת מסכת עבודה זרה?

גם טענת רומי באותה סוגיא דורשת הסבר... וכולם לא עשינו, אלא בשביל ישראל כדי שיתעסקו בתורה. עד כאן החוצפה? איך מעיזים לטעון ככה? הרי לא הרומאים של אז עומדים לפני כסא הכבוד, אלא נשמת מלכות רומי לעתיד לבא הרואה באור הגדול את האמת. באותו מעמד אין אשליות, אין אפשרות, ואין רצון לשקר. איך נבין את דבריהם?

מפתח לבירור הנושא כולו אפשר למצא במחלוקת נוספת בין רבי יהודה לרבי שמעון. על הפסוק מברכות ה' אם בחוקותיו נלך בסוף ויקרא⁸ "והשבתי חיה רעה מן הארץ", מובא בתורת כהנים שם:

רבי יהודה אומר: מעבירם מן הארץ.
רבי שמעון אומר: משביתן שלא יזיקו.

מחלוקת בהלכות גן חיות! תהיינה או לא תהיינה חיות רעות, האם בזה חולקים עמדי עולם אלה?

הגאון הרוגאצ'ובי, רבי יוסף ראזין⁹ מפענת תעלומה זו בדרך האופיינית לו. "והנה בתו"כ פרשת בחוקותי על קרא דהשבתי חיה כו' מביא שם פלוגתא דר' יהודה ור"ש אם ההשבתה ר"ל כמות הדברים, וס"ל לר' יהודה ואזיל לשיטתו (פסחים כ"א). דאין ביעור חמץ אלא שריפה, ר"ל דצריך שלא תהא הכמות. וכמבואר בירוש' פ"ב דפסחים השבתה שיהא בלא יראה כו'. אבל ר"ש ס"ל דהשבתה הוי ג"כ ביטול איכות הדבר". עכ"ל¹⁰.

הרי בעוד מקום¹¹ משתמשת התורה בפועל "להשבית", אך כיום הראשון תשביתו שאור מכתים". אם רבי יהודה מפרש את ההשבתה שם, אין ביעור חמץ אלא שריפה, ר"ל כמות הדברים; חייב הוא לפרש את השבתת חיה רעה באותה צורה — השבתת הכמות, החומר. אבל רבי שמעון, רוח אחרת עמו. אין התורה מתכוונת לביטול חומר, אלא לביטול איכות הדבר. הוא הולך בשיטת החכמים¹². "אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים". פירושי חמץ אלה, מבחינת החומר — בבדיקת מעבדה ביאולוגית, נשארו כפי שהיו. אבל לשיטת רבי שמעון העיקר הוא היחס לאיכות הדבר. אם יעודו האיכותי של החמץ בטל, כבר קיים את מצות "תשביתו". וכן בעקביות מסביר ר"ש את השבתת החיה הרעה. זאב ונמר יהיו, אך לא יזיקו. אין עוד חיה רעה!

קשה להתאפק, ולא להמשיך הלאה בדרך הגאון הרוגאצ'ובי. לא רק בשני

8 כ"ז, ר'.

9 שו"ת צפנת פענח נ"י סימן נ', מובא בצפנת פענח על התורה ויקרא שם.

10 ע"ע בן לוייתו של הרוגאצ'ובי, הגאון רבי מרדכי קאלינא במכתבי תורה מכתב ק"ח ובשרית חלקת יואב אר"ח סימן כ'.

ראה גם משך חכמה ויקרא שם לדרך אחרת.

11 שמות י"ב, ט"ו.

12 משנה פסחים שם.

מקומות אלה משתמשת התורה בפועל ש.ב.ת. "ויום השביעי שבת לה' אלקיך לא תעשה כל מלאכה"¹³. וגם שם חולקים ר"י ור"ש!

החופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה¹⁴ עושה מלאכת החפירה (תולדת חורש או בונה) שהתורה אסרה, אבל אינו עושה לאותו צורך כעין שהיו צריכין לה במשכן. את הפעולה החומרית עשה. יש חור באדמה בדיוק כפי שהיה אילו היה צריך לגומא לנעוץ בה או לדבר אחר¹⁵.

רבי יהודה מחייב! אבל רבי שמעון פוטר, כי לא התכוין לאותה מטרה שהתורה אסרה. אין להתייחס לפעולה החומרית בלי כוונה.

והנה עוד שם בהלכות שבת, אמנם במישור איסורי דרבנן¹⁶. דתניא, רבי שמעון אומר: גזר אדם משה כמא זספסל, זבלכד שלא יתכוין לעשות חריץ¹⁷. אם אינו מתכוין, מותר לכתחילה! ורבי יהודה אוסר. גם אם אינו מתכוין, שמא יעשה חריץ. שוב אותה מחלוקת, הפעולה לבד אסורה או רק עם מחשבה וכוונה.

אם נבדוק עוד, נראה שלא רק בהלכות פסח ושבת חולקים ר"י ור"ש; אלא באינו מתכוין של כל התורה כולה. בסוגיית הנאה הבאה לאדם בעל כרחו¹⁸ תולה הגמרא דין הנאה מקודש¹⁹, מאבידה²⁰, ומכלאים²¹ באותה מחלוקת. המשנה²² מביאה מחלוקת זו בענין הטלת מום בנכור. הגמרא²³ מעמידה את המשנה "נזיר חופף ומפספס, אבל לא סורק" כר"ש דאמר דבר שאין מתכוין מותר; אבל לרבי יהודה אסור²⁴.

לא רק בהגדרת מילה אחת בתורה, אלא במחלוקת יסודית בנושא השייך לכל מצוות התורה עוסקים רבי יהודה ורבי שמעון. מה החשיבות של פעולה בידיים, בגופו של אדם בלי כוונה? על כן מגיע בעל שו"ת אבני נזר²⁵ למסקנה שרבי יהודה ורבי שמעון חולקים אם מצוות צריכות כוונה, מחלוקת תנאים ואמוראים בסוגיות רבות בש"ס. לכל הדיעות חייב אדם לכתחילה לעשות מצוה בכוונה שמקיים את רצון הבורא. אבל בדיעבר, תקע בשופר שלא בכוונה²⁶ או היה קורא בתורה פרשת ק"ש והגיע זמן המקרא²⁷ יצא או לא יצא? לרבי יהודה יש משמעות למעשה. בדיעבד

13 שמות כ', י'.

14 שבת דף ע"ג :.

15 עיין תוס' שבת דף צ"ד. ד"ה רבי שמעון.

16 לרוב הראשונים, אבל עיין ברמב"ן שבת דף ע"ה. שלר"י חייב חטאת.

17 שם דף כ"ב.

18 פסחים דף כ"ה :.

19 שם כ"ו.

20 שם כ"ו :.

21 שם.

22 בכורות דף ל"ג : ובברייתא שם.

23 נזיר דף מ"ב.

24 עיין תוס' שבת דף מ"א : ד"ה מיחם ועוד.

25 הרבי מסאכטשאב בהקדמה לספרו אגלי טל.

26 ראש השנה דף כ"ח : . 27 ברכות דף י"ג.

יצא, כי עשה את פעולת המצוה. אבל לר"ש לא יצא. כגוף בלא נשמה, ולא המתים יהללו י"ה! אין ערך של מצוה גם בדיעבד בלי כוונה.

ב

על סמך כל זה נבין אחרת את הדיון ה"פוליטי" שקיימו רבי יהודה ורבי שמעון ביחס לשלטון רומי. בשיטה עקבית של חכמת התורה דן כל תנא לשיטתו. רבי יהודה יכול לאמר "כמה נאים מעשיהם של אומה זו", הוא יכול לאמר תודה גם על מעשה בלי כוונה. רבי שמעון מתנגד בתריפות לדרך זו: "כל מה שתקנו לא תקנו אלא לצורך עצמן!" אם מחשבתם פסולה, אם למטרה שפלה פעלו, אין ערך למעשיהם, אי אפשר להודות להם.

כל זה בעולם הזה! אבל לעתיד לבא (הסוגיא בתחילת מסכת עבודה זרה), כשנשמה עומדת לפני בית הדין הגדול של מעלה; גם רבי יהודה מודה. גם הוא יכריז "שוטים שבעולם! כל מה שעשיתם לצורך עצמכם עשיתם". רק בהרכב גוף עם נשמה רואה רבי יהודה ערך למעשה בלבד. כשקיבתו נהנית מהשוק, רגליו בגשר, וגופו במרחץ, הוא מוכן לאמר את שאמר. אבל לעתיד לבא אין לו מחלוקת עם רשב"י, כל שכן שלא עם בורא עולם. חידושו של רבי שמעון הוא שגם בעולם הזה, גם כשהגוף נהנה בפועל, אין לראות בחיוב מעשה בלי כוונה טהורה.

ובזה יש להבין את טענת מלכות רומי, "זכולם לא עשינו, אלא בשביל ישראל כדי שיתעסקו בתורה". לכאורה חוצפה שלא שמענו כדוגמתה. אבל יתכן להיפך. לפני האור הגדול, רואה מלכות רומי שכל מעשיה בטעות יסודה. הנשמה מכירה שאין מקום לבקש שכר, הכל אבוד... חוץ מהטוב שיצא בלי כוונה ממעשיה. בכל זאת זכו ישראל לעסוק בתורה יותר הודות לשוק שתיקנו, לגשר שבנו, ולמרחץ ששיכללו. נגד רצונם יצאה טובה לעוסקים באמיתה של תורה. את השכר שהוא יבקשו. כעין זה מוסרים בשם הגר"ח²⁸ ע"פ דברי הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשנה.

"... מדוע המציא הקב"ה כל האנשים אשר לא יציירו מושכל לנפשם? ... מפני שהאדם חסר מאד ומצטרך לדברים רבים. והיה נצרך ללמוד תחרישה והקצירה... ואין בחיי מתושלת מה שיספיק ללמוד אלו המלאכות... על כן נמצאו שאר בני אדם לתקן אלו המעשים הצריכים אליהם במדינה, כדי שימצא החכם צרכו מזומן לפניו ותתישב הארץ ותהיה מצויה... יצוה לעבדיו לבנות ארמון... ואפשר שיהיה הארמון ההוא מזומן לאיש חסיד יבא באחרית הימים ויחסה יום אחד בצל קיר מן הקירות ההם... וכן מנהג הקב"ה וחכמתו...".

הגר"ח היה אומר שמסילת הברזל שנשללה מפטרבורג לברלין, הרי היא בשביל שבן ישיבה יוכל בנקל לנסוע ע"י לוואלזין. א"כ יוצא שבאמת כל מה שעשו, לא עשו אלא בשביל ישראל²⁹ כדי שיתעסקו בתורה — אפילו אם לא הבינו כך בשעת מעשה. לטיעון זה עונה הקב"ה, "שוטים שבעולם!" שכר זה כבר קיבלתם בחייכם. שכר

28 חדושי רבנו הגר"ז סאלאווייציק מפי השמועה, הוצאת סטנסיל נ"י.

29 בראשית ברא... בשביל ישראל שנקראו ראשית תבואתה (רש"י בראשית א', א').

מעשה בלי מחשבה קיבל גוף בעולם העשייה. גשמה עומדת בדין על הכוונה והמחשבה. א"כ, "כל מה שעשיתם לצורך עצמכם עשיתם..." ונידחים מלפניו יתברך.

בכל הסוגיא הזאת אין מחלוקת בין רבי יהודה לרבי שמעון. אחרי הקדמה זו, נחזור לרבי אלעזר ששלחו אביו להתברך ע"י שנים מתלמידיו. הוא לא התמהמה ולא דן בכל הבירור בשיטת אביו, רבו; אלא אזל אשכחינהו דקא רמו קראי אהדדי... נדלג על הדיון בין שני התלמידים שהגמרא הביאה כאן³⁰.

... אמרו ליה: מאי בעית הכא?

(גם הם לא הבינו למה שלחו רשב"י?)

אמר להו: דאמר לי אבא, זיל גבייהו דליברכוך.

(יתכן שגם הוא מתפלא.)

אמרו ליה: יהא רעוא דתורע ולא תחצד

(יהי רצון שתורע ולא תקצור).

תעייל ולא תיפוק

(תכניס ולא תוציא).

תיפוק ולא תעייל

(תוציא ולא תכניס).

ליחרוב ביתך וליתוב אושפיזך

(ביתך יחרב ותשב בארעיותך).

לבלבל פתורך

(שלחנך יתבלבל).

ולא תחזי שתא חדתא

(ולא תראה שנה חדשה).

(איזו ברכה! לזה הלך בתמימות במצוות אביו.)

כי אתא לגבי אבוה, אמר ליה: לא מבעיא דברוכי לא בירכוך,

אבל צעורי צעורן.

(בעדינות הדיבור. עיין תדושי אגדות למהרש"א שם.)

אמר ליה: מאי אמרו לך?

הכי והכי אמרו לי.

אמר ליה: הנך כולהו ברכתא נינהו!

(כל אלו ברכות גדולות הן! חבל שלא הבנת את כוונתם.

נזכור שמדובר בדור שלאחר חורבן; עם הצרות והעלילות,

המגיפות והמחלות).

תזרע ולא תחצד; תוליד בנים ולא ימותו.

תעייל ולא תיפוק; תעייל כלתא, ולא לימות בנך דליפקון.

30 לא בכדי מאריכה הגמרא בדיון בין השנים; יש לעמוד על הקשר לנושא.

תיפוק ולא תעייל; תוליד בנתא, ולא ימותו גוברייהו וליהדרו לותיך.

ליחרוב ביתך וליתוב אושפיזך; דהאי עלמא אושפיזך וההוא עלמא ביתא...

לבלבל פתורך; בבני ובנתא.

(סימפונית המהומה בשלחן ברוכת ילדים.)

ולא תחזי שתא חדתא; דלא תמות אנתך, ולא תנסב אינתתא אחריתי³¹.

א"כ באמת הנך כולהו ברכתא גינהו; אבל מותר לשאול, מדוע ברכו כך? למה לא "עד מאה ועשרים... במזל טוב... בשעה טובה..."? למה ברכות שאפשר להבינן רק בפירוש רשב"י? ולמה לא ברכו רשב"י בעצמו לאריכות ימים ושמחת בניו ובנותיו?

אם, כפי שנתבאר למעלה, שיטתו של רבי שמעון היא שלא להתייחס לכמות הדברים, לחומר, לצורה החיצונית. אם סובר כך גם בסוגיות ההלכה, גם באגדה, גם בעניני דיומא בחדשות היום. אם אצלו קובעת הכוונה, המחשבה הפנימית, (את הזוהר ותורת הסוד), איכות המטרה והיעוד; היה רוצה למסור תורה זו לבנו. ואם בסוגיות הרבות הצליח להדריך את בנו, תלמידו בשיטתו; יתכן שכמחנך הגדול שהיה נבצר ממנו להעביר שיעור אחד מיוחד.

יש דברים שאין ללמדם בהרצאה או בשיעור רגיל. חוויית החיים, ההתמודדות העצמית הפרטית היא תבנה את היסוד החינוכי האמיתי. רשב"י רוצה שבנו חביבו יבין שגם חדשות היום, הנראות לעתים כמצערות ומכאיבות; כל מה דעביד רחמנא לטב עביד³². הנך כולהו ברכתא גינהו, גם כשעל פני השטח נראים אחרת³³.

את זה היה יכול לספר לבנו, תלמידו; אבל בלי אותה עוצמה. כששמע רבי אלעזר מה שנראה כקללה, בהלם המכה שספג מאלה הזורים לו; יכול היה לחשוב שאת רעתו הם מבקשים. רק אח"כ יבין שבאמת ברכוהו. אילו אביו היה מנסה תרגיל כזה, לא היה הבן חושד לרגע בכוונתו. הוא היה מחפש את הכוונה הפנימית והיה לומד, בלא החווייה הנפלאה וממילא בלי העומק, עד כמה ששכלו יכול לתפוס בלי שיתוף כל הווייתו. ורבי שמעון, אדון הפנים, רוצה שלימוד חשוב זה יעבור לפנימיותו של רבי אלעזר. כשהבחין בשני תלמידיו שקנו את שיטתו העיקרית, "אנשים של צורה הם", שלח אליהם את בנו. הם הבינו שעליהם להשלים מה שהרב, האב אינו יכול בעצמו לעשות, וברכוהו הנך כולהו ברכתא.

ג

יש ענין לעמוד על עוד שני מקורות (לפחות) לבירור שיטת רבי שמעון שלא הוכנסו למעלה, כדי לא להפריע לרצף הדברים.

31 רש"י שתא חדתא: זו שנה ראשונה של נישואין, דכתיב "כי יקח איש אשה חדשה לא יצא וגו'" (דברים כ"ד).

32 ברכות דף ס: מתורת רבו ר"ע.

33 ע"ע פתח עינים לחיד"א מועד קטן שם דרכים אחרות להסבר.

הר"ן³⁴ מסביר מדוע דבר שיש לו מתירים אינו בטל ברוב; לא כדברי רש"י³⁵ המפרש "הואיל ויש לו מתירין לאחר זמן, שיכול לאכלו אחר יו"ט בהיתר גמור, לא יאכלנו באיסור על ידי ביטול". הר"ן³⁶ תולה את הדין במחלוקת רבי יהודה וחכמים³⁷ בענין ביטול איסור ברוב. וז"ל, וכך נראה לי בטעמו של דבר, דחזינו לרבנן ולר' יהודה דאיפלגו במין במינו אי בטיל או לא... וקסבר ר' יהודה דהיינו טעמא משום דמין במינו לא בטיל, לפי שכל דבר שהוא דומה לחבירו אינו מחלישו ומבטלו, אלא מעמידו ומחזקו. ומשום הכי סבירא ליה לר' יהודה בכולהו איסורי דמין במינו לא בטיל. ורבנן לא משמע להו הכי, דמכל מקום מין במינו דאיסור והיתר אין דומין זה לזה, כיון דחד אסור וחד שרי. שאין ראוי לילך אחר דמיונם בעצם, אלא אחר חילוקן באיסור והיתר... דכי היכי דר' יהודה אזיל אחר דמיון העצם, אזלו רבנן אחר דמיון ההיתר. ולפיכך כל שחלוקין באיסור והיתר, אפילו מין במינו בטיל, דהוה ליה כמין בשאינו מינו. ומשום הכי אמרינן דבדבר שיש לו מתירין נטו רבנן משום חומרא לדברי יהודה, דכיון שאין דבר זה חלוק מן ההיתר לגמרי באיסור והיתר, שאף הוא סופו להיות ניתר כמוהו, אמרינן שאינו בטיל במינו... ע"ש.

גם כאן רבי יהודה לשיטתו סובר שראוי לילך אחר דמיונם בעצם — כחומר. אם נבדוק במעבדה, לא נמצא הבדל בין האיסור ובין ההיתר; ולכן נשארים מין במינו שאינו בטל. אבל רבנן (= רבי שמעון) אזלו אחר חילוקן באיסור והיתר. כיון דחד אסור וחד שרי. האיסור הוא מין אחר מההיתר! מעבדה של תורה מבחינה בהבדל איכותי ביניהם, ודינם כמין בשאינו מינו שבטל ברוב.

הגמרא³⁸ מביאה ברייתא הדנה בשאלת מעמדם של שמונה פסוקים אחרונים בתורה.

דתניא, "וימת שם משה עבד ה' "³⁹, אפשר משה חי, וכתב ימת שם משה? אלא עד כאן כתב משה, מכאן ואילך כתב יהושע... מאידך שואלים... אפשר ספר תורה חסר אות אחת? וכתוב "לקוח את ספר התורה הזה"⁴⁰; אלא עד כאן הקב"ה אומר ומשה כותב. מכאן ואילך הקב"ה אומר ומשה כותב בדמע...

שני הצדדים צודקים! גם למשה רבינו אין היתר לכתוב אלא האמת. משה ימות. ה' יקבור, אפשר לכתוב; לא וימת שם משה. מאידך, ספר תורה חסרה אות אחת פסולה. אם חסרים שמונה פסוקים על אחת כמה וכמה. והרי משה מוסר ספר תורה שלם לשבטו. התשובה, "משה כותב בדמע", מעוררת תמיהה נוספת. ואם מוזיל דמעה בשעת כתיבה, מותר כבר לשקר?

34 נדרים דף נ"ב. ד"ה ונתערב באחר.

35 ביצה דף ג: ד"ה שיש לו מתירין וד"ה אפילו באלף לא בטיל.

36 בא"ד שם.

37 מנחות דף כ"ב.

38 בבא בתרא דף ט"ו.

39 דברים ל"ד, ה'.

40 שם ל"א, כ"ו.

מפורסמים דברי הגר"א להסבר הברייתא. אין ה"דמע" כאן אותו נוזל היורד מן העין; אלא לשון עירבוביא, כפי שמופיע במשנה⁴¹ "והמדמע בתרומה ובערלה וכלאי הכרם" וכן⁴² "המטמא ומדמע והמנסך". "עוד יש בידינו קבלה של אמת, כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה. שהתיבות מתחלקות לשמות בענין אחר...⁴³ והתורה קדמה לבריאת העולם, אין צריך לומר ללידתו של משה רבינו; כמו שבא לנו בקבלה שהיתה כתובה באש שחורה על גבי אש לבנה⁴⁴. והנה משה כסופר המעתיק מספר קדמון וכותב...⁴⁵"

אותה תורה של אש שחורה כתובה ע"ג אש לבנה עם כמעט אין סוף⁴⁶ אפשרויות של צירופי אותיות לשמותיו של הקב"ה ראה משה בהר סיני. מכל צירוף למד משה מתורה שבעל פה ומסוד פנימיותה. שיבוץ אחד של אותיות הוא שהקב"ה הכתיב לו, למ"ד תורה מגילה מגילה ניתנה או למ"ד תורה חתומה ניתנה⁴⁷, לרשום בדיו על קלף כפי שנמסר לנו⁴⁸.

לדברי הגר"א אין מחלוקת במציאות בברייתא. שתי הדיעות מקבלות שרק משה רבינו הוריד תורה מן השמים, תורה עם כל מיליארדי הצירופים של רצון הבורא. שתיהן מבינות שלמשה נמסר שיבוץ אחרון של אותיות לפסוקי התורה כפי שהוא מופיע אצלנו היום מבראשית ברא עד הפסוק התשיעי לפני סוף התורה. שני התנאים מסכימים שיהושע הוא שסידר, בצווי אלקי אחרי מות משה, את האותיות בשמונה פסוקים האחרונים. המחלוקת היא — למי לייחס שמונה פסוקים אלה, למשה או ליהושע? ומי חולקים בברייתא שם? רבי יהודה ורבי שמעון! רבי יהודה סובר מכאן ואילך כתב יהושע. פסוקים אלה בדיו על קלף מסר לנו יהושע. אבל רבי שמעון חולק. אמנם יהושע סידר את האותיות גם לשיטתו, אבל מי הוריד משמים את כל צירופי האותיות לשמותיו של הקב"ה, את הפנים והסוד שבתורה? ממי קיבלנו את התורה שקדמה לבריאת העולם? רק ממשה! א"כ גם שמונה פסוקים אחרונים מתייחסים למשה, אפילו שיהושע רשם אותם למעשה עבורנו. גם כאן לשיטתם. ואידך⁴⁹ זיל גמור.

41 ערלה ס"ב מ"ד. 42 גיטין דף נ"ב :.

43 רמב"ן בהקדמה לתורה.

44 ירושלמי שקלים פ"ו ה"א דף ס"ז : ע"ש !

45 רמב"ן שם.

46 מילים בנות שתי אותיות, שלש, ארבע, ...

47 גיטין דף ס :

48 עיין רש"י סוכה דף מ"ה. ד"ה אני והו למראה חסוף בתורת הנגלה שלנו לאותו עולם של רזי תורה.

49 שבת דף קי"א. רבי שמעון אומר: כל ישראל בני מלכים הם (לר"י רק בני מלכים בפועל).

פסחים דף כ"ח. לרבי שמעון חמץ שעבר עליו הפסח אינו בלאו (לר"י עובר, כי נשאר אותו חומר). ועוד...

ברור שיש ליוזר מלתלות יותר מדי על גורם אחד בשיטת התנא. התורה היא הרבה יותר מורכבת ועמוקה, אבל יתכן שיש בדברים אלה להאיר על מקצת דרכו.

עם ישראל ואומות העולם

אחד האתגרים הכבדים שגלותנו מטילה עלינו הוא לעמוד נגד השפעות הגוים ולהחזיק בתורתנו הק' בלי לנטות ממנה ימין ושמאל. יחסנו לגוים גם הוא נקבע על ידי התורה ולגביו במיוחד הגלות מקשה את השמירה על הדרך שצונו בה. כאשר אנו שרויים בין גוים אוהבי ישראל¹ מאיימת עלינו הסכנה שנתקרב אליהם יותר מדי. ומאידך — וזו לדאבונו הסכנה השכיחה הרבה יותר — שמתוך הרדיפות התכופות והאכזריות נבוא לשנוא אותם יותר מהראוי. במיוחד, כאשר אומה כולה, כגון הערבית, צרה על קהליה יהודית שלמה, כגון מדינת ישראל, כמעט אי אפשר להנצל מזלזול, חשד, והצקה של אנשים פרטיים של אותה אומה, אף בלי שנדע להם שום פשע. מאידך, מצב כזה עשוי לחייב אותנו במדות תקיפות אשר לכאורה נוגדות כללי אהבת הבריות.

1 לאור הרדיפות הקשות והתכופות שבהן אומות העולם פוקדים אותנו, קל מאד לשכוח את החסד שהגוים עשו לנו — מימות יתרו, יועצו של פרעה (סוטה י"א.) ורחב הזונה עד לכומר רויכלין שהציל את התלמוד משריפה במסירות נפש, ועד ימינו אנו שהרבה גוים הצילו יהודים ואף סכנו את חייהם בזה, וזאת בו בזמן שסבלנו את הרדיפות האיומות ביותר של הנאצים בימי מלחמת העולם השנייה. מטבע האדם לנסות להשתחרר ממשועבדות כלפי מי שעשה לו טובה — במיוחד כאשר המיטיב שייך לקבוצה זכרית. אבל, מאידך, נזכור שכפיית טובה היא מן המדות המכוערות ביותר ואף הוקשה לכפירה בעיקר (כפי שנלמד מפרעה שהתחיל במה שלא ידע את יוסף ולבסוף אמר: לא ידעתי את ה').

על פגישת עשו עם יעקב אמר רשב"י (ספרי בהעלתך ט', י' [סי' ס"ט]; מובא ברש"י בראשית ל"ג, ד'): "הלכה בידוע שעשו שונא ליעקב, אלא נהפך רחמיו באותה שעה ונשקו בכל לבר". ברור שהכונה לעשו ולשנאתו ליעקב. אמנם השתמשו במימרא זו לתאר רוב שנאת הגוים לנו, והיינו דרך מליצה. ואין בזה אלא מליצה. המלה "הלכה" ודאי קשה, ויש שגרסו "והלא" (עי' אנצ' תלמודית, ערך הלכה, הערה 44). אבל ודאי שלא יתכן שכונתה כאן להלכה, דהיינו דבר שמחוייבים לעשותו. והרי מפורש כתבו הראשונים שאין הלכה שייכת בעניני אגדה: "כל מחלוקת שלא חייב המחלוקת במעשה, אלא בדעת בלבד, לא נגדור בו הלכה כפלוגי" (ר' שמואל הנגיד, מבוא התלמוד, בסוף). וז"ל הרמב"ם (פיהמ"ש סוטה פ"ג סוה"ג): "זכבר אמרתי לך לא פעם, שאם נחלקו חכמים באיזה השקפה דעה שאין תכליתה מעשה מן המעשים, הרי אין לומר שם הלכה כפלוגי". ועי' בשדי חמד, כללים, מע' הה"א אות ל"ב.

עם כל זה, שומה עלינו לנסות להיות חזקים בדעותינו, ולא לתת לאויבינו לעוות את השקפותנו, פן נסור מדרך התורה ימין או שמאל.
הבה נברר לעצמנו את דעת תורתנו הק' בענין זה. לא באתי לחדש דבר לקורא היקר, "אלא להזכירו את הידוע לו כבר", כדי שנתחזק בהשקפת התורה בתנאים הקשים של היום.

א. יצירת עם ישראל

אם רצוננו לברר את יחס ישראל לגוים, אין די שנעיין בלקט מאמרי חז"ל. עלינו לגשת ל"סוגיא" במקורה, לסיפור התורה על יצירת עם ישראל, ואחר כך נבין מאמרי חז"ל לאור אותו ספור.

עד דור ההפלגה העמיד ה' רק יחידים להורות לאנשי דורם את הדרך. אחרי ההפלגה, האנושות היתה מורכבת מאומות, במקום להיות מורכבת מיחידים, ומאז והלאה נכתבה ההיסטוריה בעיקר על ידי אומות. מלכיות עולות ויורדות, מלחמות פוקדות את האנושות עד אשר יקבלו העמים על עצמם עול מלכות שמים. ומי ידריכם וינחם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון — וזאת לא במאמרים, נאומים, והסברים, אלא על ידי מעשה, יפה דורש ויפה מקיים?

היה צורך באומה, דוגמה ומורה דרך לאומות, ולכן אין פלא שכעשרים שנה אחרי ההפלגה קרא ה' לאברהם ללכת מארצו על מנת ליעשות לגוי.

וכאשר נתבונן במה שנאמר לאברהם בעת שנצטווה "לך לך" נראה שכל מה שנאמר לו אחרי המלים הללו היו הבטחות וברכות ואין שם אלא צווי אחד: "היה ברכה" (בראשית י"ב, ב'), ופירושו חז"ל (בר"ר ל"ט, י"ב): "קרי ביה בריכה, מה בריכה זו מטהרת את הטמאים, אף את מקרב רחוקים ומטהרם לאביהם שבשמים". הרי שמבחינת מעשה של אברהם, מטרת הקריאה לא היתה אלא להיות מורה דרך לגוים. וכן למעשה עשה. חז"ל הרמב"ם (הל' ע"ז א', ג'): "והתחיל לעמוד ולקרוא בקול גדול לכל העולם ולהודיעם שיש שם אלה אחד לכל העולם, ולו ראוי לעבוד. והיה מהלך וקורא ומקבץ העם מעיר לעיר ומממלכה לממלכה... היה מודיע לכל אחד ואחד כפי דעתו עד שיחזירהו לדרך האמת, עד שנתקבצו אליו אלפים ורבבות".

וכן במעמד הר סיני, כאשר ה' בקש ממשה להסביר לישראל את משמעותו של מתן התורה, אמר לו שעל ידי שמירת התורה נהיה לו סגולה, ומסיים: "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמות י"ט, ו'), והרי אין הכהן אלא שליח ה' אל בני אדם (מסקנת הגמרא קדושין כ"ג:), "ועל עם ישראל הוטל לשמור על תורת ה' בתוך האנושות, ככהן בתוך עמו" (לש' רש"ר הירש, אגרות צפון ח')².

2 במכילתא דר"י (יתרו פ' ב' ס"י ו'): "... כהנים, יכול בליוטים (פי' שרים) כענין שנא' ובני דוד כהנים היו (ש"ב ח', י"ח). מכאן אמרו ראויין היו כל ישראל לאכול בקדשים... " ובמכילתא דרשב"י: "... כהנים, יכול בטלנים, כענין שנא' ובני דוד כהנים היו, ת"ל וגוי קדוש, מכאן אמרו ראויין היו ישראל לאכול בקדשים". משמע משניהם כהנים ממש, וכן פירש גם ר"ע ספורנו. אבל ברש"י: "כהנים, שרים, כמה דאת אמר ובני דוד כהנים היו". וכן ברשב"ם, והוא כנגד המכילתא לפ' הנ"ל. וכנראה

גם עצם העובדה שהתורה נתנה במדבר רומזת לנו שהיא נחלת כל אומות העולם: "נתנה תורה דימוס, פרהסיא, במקום הפקר. שאילו נתנה בארץ ישראל היו אומרים לאומות העולם, אין להם חלק בה" (מכילתא, שמות י"ט, ב'). ובסיגנון יותר מפורש (מ"ר תנחומא דברים ג'): "נתן הקב"ה התורה לישראל כדי שיוכו בה לכל האומות".

וכאשר הקב"ה רצה לזכותנו בפרשה קטנה שעל ידי קריאתנו בה נחשב כאילו יגענו בתורה יומם ולילה, לא מצא אלא פרשת שמע (מד' שוחר טוב א', ד"ה כי אם בתורת ה' ועג"כ מנחות צ"ט): שהיא תמצית התורה, ומה היא אומרת לנו: "ה' שהוא אֱלֹהֵינו עתה, ולא אֱלֹהֵי האומות, הוא עתיד להיות ה' אחד, שנא' או אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' " (רש"י, דברים ו', ד' ע"פ ספרי סוס"י ל"א). כלומר, השיעור הראשון שהיהודי צריך לחזור עליו תמיד הוא: יעודנו הוא להביא לקבלת עול מלכות שמים בעולם כולו.

וכן ישעיהו הנביא מכנה אותנו כאור גוים (ישעיה מ"ב, ו'). וכאשר הוא מתאר את אחרית הימים, הוא רואה (שם י"א, ט'): "כי מלאה הארץ דעת את ה' כמים לים מכסים". וכן צפניה (צפניה ג', ט'): "כי אז אהפוך אל העמים שפה ברורה, לקרוא כולם בשם ה' לעבדו שכם אחד". וכן מעידים לנו חז"ל (ברכות ג"ז): שכאשר רואים מקום שנעקרה עבודה זרה ממנו, מברכים: "ברוך שעקר עכו"ם מארצנו... והשב לב עובדיהם לעבדיך", ואמנם נחלקו תנאים אם אומרים כן גם בחז"ל, אבל נפסקה ההלכה כדברי רשב"א: "אף בחז"ל צריך לומר כן מפני שעתידים להתגייר". ומפורש כתב הר"ן (דרשות ד"ז ד"ה ואחד — עמ' קכ"א בהוצ' פלדמן): "שכל האומות ישובו לאמונתנו, בכל פרטי המצות ודקדוקיהן".

מכל הנ"ל משמע שקבלנו את תורתנו הק' לנחותנו ביעוד הזה. "ושמרתם ועשיתם, כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים אשר ישמעון את כל החקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה" (דברים ד', ו'). ולשם כך קבלנו גם את ארצנו הקדושה להופכה להר ה' כדברי הנביא (ישעיה ב', ב-ג): "והיה באחרית הימים, נכון יהיה הר בית ה'... ונהרו אליו כל הגוים... ואמרו לכו ונעלה אל הר ה', אל בית אֱלֹהֵי יעקב, ויורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו, כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים". ועצם השם ירושלים, משמעותו ששם יראו את השלום הכפול הנובע מן "בהר ה' יראה" (בראשית כ"ב י"ד. עי' רש"ר הירש, "אב", כתבים מלוקטים, ח"א).

התורה והארץ דרושות לנו כדי שנוכל לבצע את יעודנו זה במלואו, שהרי עלינו להיות דוגמה לאומות העולם והיינו לחיות לעיניהם חיי אומה מושלמים אשר לזה אנו זקוקים להנחיות להתנהגות הכלל, כולל מוסדות ממשלתיים, ולהתנהגות הפרט, וכל אלה התורה מעניקה לנו. וכן אנו זקוקים לארץ שתשמש לנו כבמה לחיי אומה מושלמים אלה (משמעות הגלות נפרט אי"ה בסוף המאמר).

היתה להם גירסא אחרת שם. ורמב"ן סי' ממלכת כהנים, ממלכת משרתי, גראה שגם הוא מפרש כהנים ממש. והרש"ר הירש פירש: "ויפיץ דעת ה' וכניעה לה' על ידי אמרי פיו ומופת מעשיו", ובאגרות צפון (אג' ט'): "כל בן ישראל משמש כהן למופת", והיינו כמו שכתבנו בפנים.

הרי שתפקידנו מכובד מאד. ועם כל זאת אינו אלא מעין שירות לאומות העולם: "כמדומין אתם ששררה אני נותן לכם, עבדות אני נותן לכם" (הוריות י"א:). וכשם שנאמר אצל המלך, כמובא שם: "וידברו אליו לאמר אם היום תהיה עבד לעם הזה" (מלכים א' י"ב, ז'). אם האנושות דומה לגוף אשר כל אומה ואומה בו כאבר; יהיה עם ישראל לב האומות (כוזרי מ"ב סי' ל"ו—מ"ב). או, במונחי היום, המח אשר הוא המכובד שבאברים, אבל עדיין תפקידו לשרת את הגוף כולו.

וז"ל הנצי"ב (העמק דבר, שמות ד', כ"ב): "בני בכורי ישראל, דאע"ג שכל אומות העולם המה בתכלית הבריאה... אבל ישראל נמשל לבן בכור של המלך, שהוא יורש הכתר, שעוד בחיי המלך מסייע בהנהגת המלוכה, כך ישראל מסייעים כ"י להשגחה ולהליכות עולם". וכעין זה (דברים ל"ג, ג'): "אף חובב עמים. אע"פ שהקב"ה חבב כל אומות העולם... מכל מקום אינו דומה לחבה יתרה של ישראל". ומה שכתב "שכל אומות העולם בתכלית הבריאה" לכאורה צ"ע מדברי רש"י (ריש בראשית): "בראשית ברא... ובשביל ישראל שנקראו ראשית תבואתו", אשר לכאורה משמע מדברים אלה שכל העולם, עם אומות העולם, לא נברא אלא בשביל ישראל ושהם התכלית; ולא אומות העולם. אבל כאשר נעיין במקור דברי רש"י נבין אותם על נכון, והיינו שבזכות ישראל נברא העולם, וז"ל המדרש (ויק"ר לו, ד; וכעין זה גם במ"ר תנחומא [הוצ' ר"ש באבער] בראשית י'): "שמים וארץ לא נבראו אלא בזכות ישראל, דכתיב בראשית ברא א-להים, ואין ראשית אלא ישראל... הרי שלא בא המדרש אלא ללמדנו שבלי קבלת התורה על ידי ישראל לא היה כדאי לברוא את העולם ורק בזכותנו נברא, ואין כונתו כלל לקבוע את תכלית בריאת העולם.

ב. מעלות הגוי חבויותיו

"חביב אדם שנברא בצלם... חביבים ישראל שנקראו בנים למקום... (אבות ג, יד) הרי שכל אדם, אף הגוי, נברא בצלם א-להים ובגלל זה זוכה בכבוד הקשור בזה. ואולי לא מקרה הוא שמה שכתוב בתורה (דברים כ"א, כ"ג): "לא תלין גבלתו על עץ... כי קללת א-להים תלוי", ופי' רש"י (שם, ע"פ סנהדרין דף מ"ז): "זלזולו של מלך [הקב"ה] הוא שאדם עשוי בדמות דיוקנו", — שהדין הזה קיים לראשונה אצל גוים (יהושע ח', כ"ט; י', כ"ז).⁴

3 ממה שברישא הוזכר "אדם" ובסיפא "ישראל" משמע ש"אדם" כולל גוים, וכן משמע מהמקרא המובא, שהוא מדבר על בני נח. ונראה שכן פירשו גם כל הראשונים. וז"ל ה"ר יונה (שם): "כי האדם חביב לפניו מכל הבריות כי בצלם נבראו, וישראל יודעים שהם חביבין מכל שאר האומות, כי נקראו בנים למקום". וכן משמע מלשון הרשב"ץ (מגן אבות, שם). וכן פירשו הר"י אברבנאל והר"י יעבץ, ועי' במדרש שמואל שמסופק בדבר ומביא בשם ר"ח די וויטאל דמיירי רק בצדיקים. ומה שהמקרא מיירי בבני נח משום שגם מהם יכול לצאת צדיק. ועי' תוי"ט באריכות שגם הוא מוכיח דמיירי בבני נח. וכן משמע בפירוש מהר"ל שם.

4 ועי' רמב"ן (דברים כ"א, ל"ב), ובמנחת חנוך (קומץ המנחה מצ' תקל"ז), ובתאפרת

חז"ל אף מדגישים (סנהדרין ד', ה — דף ל"ז.): "לפיכך נברא אדם יחידי... ומפני שלום הבריות, שלא יאמר אדם לחברו, אבא גדול מאביך". — [כנראה כבר אז היו מודאגים מן הגזענות אשר היום ידועה היא לשמצה ואשר בחובה טמונה הסכנה הגדולה לשלום הבריות!]. ועי' עוד בזה לקמן ס"ד.

ובס' חסדים כתב (סי' שנ"ח): "נכרי הזרין בן מצוות שנצטוו לבני נח, הזהר מטעותן שטעותן אסור, ותשיב לו אבדה, ואל תולזלהו, אלא תכבדהו יותר מישראל שאינו עוסק בתורה".

וכאשר הגוי עושה רצון ה' כמעט אין גבול לרמה שיכול להשיג. לא רק "כל המקבל ז' מצוות ונוהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא" (לשון רמב"ם, הל' מלכים ח', י"א), אלא "אפילו נכרי ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול" (ע"ז ג' ב"ק ל"ח.), עד כדי כך! ואף בזה עדיין אין בו די, אלא המדרגה הגבוהה ביותר שאדם יכול לזכות בה (חוץ מתחיית המתים) הרי היא רוח הקודש (ע"ז כ'; ע"פ נוסח מסילת ישרים), וגם לגבה העידו חז"ל שהגוי זוכה בה באותה מדה שישראל זוכה בה: "בין ישראל בין עכו"ם, בין איש בין אשה, בין עבד בין שפחה, הכל לפי המעשה שהוא עושה, כך שורה עליו רוח הקודש" (תדב"א פ"ט). [מה שמימרא זו נראית סותרת אמרם ז"ל (קדושין ע'): : שאין הקב"ה משרה שכינתו אלא על משפחות מיוחדות שבישראל, ראה לקמן ס"ד].

וכאן צריכים אנו לעיין בשטת הכוזרי "בענין הא-להי" שנדבק בעם ישראל, ורק בעם ישראל. הוא חוזר על הנושא בכמה מקומות בספרו. במאמר א' סי' ל"ז — מ"ג הוא מיצג את דרגת ישראל לעומת הגוי, כמו זו של גוי לעומת בעלי חיים. שם בסי' צ"ח וק"ג הוא מתאר את תהליך הויכוח מדור לדור; תמיד היו בודדים שהיו מסוגלים לקבל את הענין הא-להי והיו בתור גרעין לעומת אחיהם שהיו בתור קלפה, עד שבאו בני יעקב שכולם היו ראויים לענין הא-להי. ונראה ברור שמדובר כאן על ענין תורשתי שאינו כלל תוצאה של קבלת התורה ושמירת מצוותיה. והשיטה הזו צ"ע לאור כל המובא לעיל, במיוחד שמשמע ממנה כאילו הוא אומר לגוים: "אבא גדול מאביך". ועדיין לא מצאתי לו סמוכין בדברי חז"ל. רק הדים משטתו מצאתי בכתבי המהר"ל — אולי. ואי"ה נדבר על זה עוד לקמן ס"ד.

ומהן זכויותיו של הגוי? שבע מצוות נצטוו בהן נח ובניו (רמב"ם הל' מלכים ט', א'). והן לא בטלו מישראל על ידי קבלת התורה (אף על פי שיתכן ועונשן הוקל), ביניהן דינים, שפיכת דמים, וגזל ולכן שפיכת דמים וגזל הגוי אסורים⁵. ואפילו גניבת דעתו של גוי בלבד אסורה (חולין צ"ד.), וכן נתינת שוחד להטות דין (שר"ת חת"ס ח"ו סי' י"ד).

ישראל (אבות ג', ס"ק פ"ח), אבל עי' סה"מ של הרמב"ם מ"ע רל"א דמשמע ששייך רק בישראל.

ובענין הנאה ממת אינו-יהודי, עיין מאמרו המקיף של פרוס' אברהם (המעין תשרי תשמ"א, 52—60).

5 "גזל כנעני אסור, אבדתו מותרת" (ב"ק קי"ג:), "אסור לגזול או לעשוק, אפילו כל שהוא, בין מישראל בין מעובד כוכבים" (טוש"ע סי' שנ"ט ס"א). "אחד הנושא ונותן עם ישראל או עם גוי עובד ע"ז, אם מדד או שקל בחסר, עובר בלא תעשה וחייב להחזיר,

ג. זכויות ישראל יתר על הגוים

על אף חשיבותם של הנכרים, יש לנו חובות כלפי אחינו בני ישראל שאיננו מחויבים בהן כלפי גוים. אפשר להסביר את ההפליה הזו בכך שאנו, בני ישראל שותפים ביעד הגדול שתיארנוהו לעיל, של קריאה לכל העולם לעבודת ה', וביחס לשותף כה קרוב קיימות חובות מיוחדות. הבולטת בין החובות המיוחדות הללו היא האחריות ההדדית, שכל ישראל ערבים זה לזה, על זה נרחיב את הדבור לקמן ס"ה. אבל גם חבלי אהבה מיוחדת צריכים לקשור יחד את השותפים, ולכן המצוה (ויקרא י"ט, י"ח): "ואהבת לרעך כמוך" אינה חלה אלא על "רעך במצוות" כלומר יהודי. אמנם בס' הברית (ח"ב פ"ו) מביא את הגמרא (ברכות י"ז.): "מרגלא בפומיה דאביי, לעולם יהא אדם... ומרבה שלום... ועם כל אדם, ואפילו עם נכרי בשוק. כדי שיהא אהוב למעלה ונחמד למטה. אמרו עליו על ר' יוחנן בן זכאי שלא הקדימו אדם שלום מעולם, ואפילו נכרי בשוק". ומדייק ממנה "כי חז"ל קרבו גוים וכללו אותם באהבת רעים". וכן ר' חיים ויטאל (שערי קדושה א', ה') כתב: "יאהוב את כל הבריות, ואפילו נכרים". ונראה שכוונתם לאהבה סתם, אבל לא אהבה "כמוך" — "כמוך ממש" (לשון מסילת ישרים פי"א).

ונראה שמקורם בירושלמי (גדרים ט', ב'): "ואהבת לרעך כמוך, ר' עקיבא אומר זה כלל גדול בתורה. בן עזאי אומר, זה ספר תולדות אדם, זה כלל גדול מזה". ופירש בקרבן העדה: "זה ספר תולדות אדם, שכל בני אדם באים מאב אחד, הוא כלל גדול מואהבת לרעך כמוך, דלא קאי אלא על רעך". הרינו כאן מצווים לראות כל בני אדם כאחים וזה נחשב כלל גדול בתורה (וכלל גדול היינו שכולל דברים הרבה. ע"י שבת ס"ח ורש"י שם בתחלת הגמרא, הרי במה שכולל יותר אנשים הוא נחשב כגדול יותר).

אפשר לחלק את המצוות בין אדם לתברו לאלה הנובעות מדרישות הצדק (כמפורט בהערה 5 לעיל) שאוסרות עלי לפגוע באחרים, ובין אלה הנובעות מאהבה,

וכן אסור להטעות את הגוי בחשבון, אלא ידקדק עמו שנא' [אצל גוי] וחשב עם קונהו, ואע"פ כבוש תחת ירך, קו"ח לגוי שאינו כבוש תחת ירך. והרי הוא אומר: כי תועבת ה' אֵלֶיךָ כל עושה אלה, כל עושה עול. מכל מקום" (רמב"ם הל' גניבה ז', ח'). וז"ל ראב"ן (ב"ק קי"ג — דף קצ"ד ע"ד בהוצ' אבן שלמה): "דאסור לגנוב דעת הגוי וכל שכן שאסור לגנוב לגוי, דלא תגנוב — דומיא דלא תרצח ולא תנאף — דהוי בין לישראל בין לגוי. ועי' דברי הרמב"ם בפיהמ"ש (כלים י"ב, ז') שהאריך בזה.

רציחת הגוי אסורה מן התורה, ודינו מסור לשמים (מכילתא פ' משפטים כ"א, י"ד — בהוצ' המלבי"ם ס"י ג"ח). וכן דעת הרמב"ם (עי' כ"מ הל' רוצח ב', י"א, שמביא את המכילתא ומסיק: "וזהו שכתב רבנו אינו נהרג עליו בבית דין, כלומר: אבל בדיני שמים חיב"), וכן במאירי (סנהדרין נ"ז:). וכתב על זה במשך חכמה שני דברים: (א) "נראה דאדם המזיק לעכו"ם חייב לשלם". (ב) "ויתכן משום דישראל שהרג בן נח איכא, מלבד הרציחה, עוד עון דחלול השם ית'. . . ובזה אמרו אין יום הכפורים ותשובה יסורים וכו'. . . נמצא דין עונש מיתה על חלול השם, ואיך יכופר לו על ידי מיתה חטא הרציחה. ועל כרחך דינו מסור לשמים".

המחייבות אותי לעזור לו. באלה הנובעות מן הצדק — שמירה על זכויות של הזולת — אנו מחויבים גם כלפי גוים, בעוד אלה הנובעות מאהבה, מחייבות אותנו רק כלפי יהודים. באלה האחרונות נכללות מצוות כמו גמילות חסדים וצדקה, שמטת כספים ואיסור רבית, השבת אבדה ופקוח נפש, נקימה ונטירה. נפרט טיבן קצת בהמשך.

ברור הוא שגמילות חסד וצדקה אינן זכויות שניתנו לחבוע. אדרבה, תביעה כזאת היתה פוגעת בזכות הנתבע לתת היום או לא לתת, לפי שקול דעתו. אבל מאידך, אף על פי שכל פעולה מסויימת של חסד איננה חובה עלינו, גמילות חסד באופן כללי אנו כן מחויבים בה חובה גדולה. כנראה חובה הזאת נובעת מזה שעלינו לחזק את השותף למפעלנו הקדוש, ומובן שכעין זה אינו שייך אלא בישראל.

מצוות שמטת כספים ואיסור רבית גם הן מטעם זה שהרי ההלוואה נתנה על מנת להחזיר את החוב והשמטתה אינה אלא מתנת חנם. וגם ברבית אין שום פגיעה בצדק. כמו שמותר לי להשכיר את ביתי שיוחזר לי בעין, יהיה מותר לי ל"השכיר" את כספי על מנת שיוחזר לי ערכו. וכן כתב הרמב"ן (דברים כ"ג, כ'): "הרבית שהוא נעשה לדעת שגיהם וברצונם לא נאסר אלא מצד האחות והחסד, כמו שצוה ואהבת לרעך כמוך... חסד ורחמים יעשה עם אחיו כאשר ילוננו בלא רבית ותחשב לו לצדקה, וכן השמטה חסד לאחים".

וכן השבת אבדה. איך יחייבני בן אדם לשרתו בזה? אין זה אלא חסד שעושה עם חברו, והוא הדין בהשבת אבדת גופו, ולכן גם "לא תעמוד על דם רעך" (ויקרא י"ט, ט"ז) אינו שייך אלא אצל יהודי⁶.

ומענין שאף על פי שהג"ל איננו מחויבים בהם כלפי נכרי מטעם חסד, מטעם דרכי שלום אנו כן מחויבים. וז"ל הרמב"ם (הל' מלכים י', י"ב): "אפילו העכו"ם [שלא קבלו עליהם ז' מצוות בני נח] צוו חכמים לבקר חוליהם ולקבור מתיהם עם מתי ישראל ולפרנס ענייהם בכלל עניי ישראל, מפני דרכי שלום. הרי נאמר טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו. ונאמר דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום". וכן רבית של גוי אסורה מדרבנן (הל' מלוה ולוה ה', ב') וכן המחזיר לו אבדה כדי

6 הרמב"ם (הל' גולה ואבדה י"א, ג') כתב: "אבדת הגוי מותרת... והמחזירה, הרי זה עובר עבירה מפני שהוא מחזיק ידי רשעי עולם". ודייק מכאן באר הגולה (ח"מ סי' רס"ו סק"ב): "דס"ל דלא אמר רב שם בסנהדרין אלא בעכו"ם עובד כוכבים ומזלות... ולא בעכו"ם שבזמן הזה שמודים בבורא עולם ונימוסיהם להחזיר אבדה". והמאירי (ב"ק קי"ג.) מסיק: "כל שהוא מעממין הגדורים בדרכי הדת ועובדי האלהות על איזה צד, אע"פ שאמונתם רחוקה מאמונתנו, אינם בכלל זה, אלא הרי הם כישראל גמור לדברים אלו, אף באבדה, ואף בטעות, ולכל שאר הדברים, בלא שום חילוק".

ועי' בתורה תמימה (דברים כ"ב ג' ס"ק כ"ב ופ' ל"ג ב' ס"ק ג') שכתב: "כל המפרשים כתבו בכלל הדין הזה [היתר אבידת גוי] דאיירי בעובדי אלילים הפראיים" ומצא מקור לדבר מהגמרא (ב"ק ל"ח.): "ראה הקב"ה שאין האומות מקיימות ז' מצוות, עמד והתיר ממונן... אבל אלה המקיימים ז' מצוות, והם רוב האומות שבזו"ז ובכל המדינות הנאורות (!) נעלה על כל ספק שדינם שוה בכל לישראל", — אבל כל זה לא מובא בשו"ע.

שיתקדש שם שמים, הרי זה משובח (הל' גולה ואבדה י"א, ג'). ועי' באר הגולה (חו"מ סי' שמ"ח סק"ה) המביא את דבריו ומוסיף דברים מרגשים. איסורי נקימה ונטירה גם הם אינם אלא מתוך חובת האהבה. הרי גם ה' מעניש מדה כנגד מדה, ולמה יהא לנו אסור. ומסבירים לנו חז"ל את האיסור (ירושלמי נדרים ט', ד'): "למה זה דומה? הרי שחותך בשר והכה הסכין בידו — האם יחזור ויכה בידו?" בעוד ואני רואה את עצמי ואת חברי כחלק מאותו גוף, אטפל בחטאיו דרך תיקון ולא דרך נקימה, מה שאינו כן בבן אדם אחר שאינו חלק מאותו גוף. וכן בענין טומאת מת באוהל יש "יתרון" ליהודי על הגוי לפי דעה אחת. ביבמות (ס'., ס"א.): "תניא. וכן היה ר' שמעון בן יוחאי אומר קברי עו"כ אינן מטמאין באוהל שנא' (יחזקאל ל"ד, ל"א) ואתן צאני צאן מרעיתי, אדם אתם — אתם קרויין אדם ואין ע"כ קרויין אדם". והחכמים מטמאים (ונחלקו הפוסקים בדבר, עיין תוס' שם. ובשו"ע גפסק "נכון לזוהר"). התוספות (שם ובב"ק לח. תד"ה אלא) מביאים הרבה פסוקים בהם גוים נקראים אדם, ועיין שם תירוצים שונים. ור"ת פירש שאדם היינו ישראל דוקא, אבל האדם כולל גם את הגוים (וגם על זה הקשו בתוס' שם). ודבריו צריכים הסבר. ובתפארת ישראל (אבות פ"ג בועז אות א') מסביר שלא ייתכן שהדברים ככתבם אלא שישראל נקראים אדם שהם — דומה לאדם הראשון — ייצורו של הקב"ה ולא תולדת הקודמים להם. והיינו שהשם אדם שייך לאדם הראשון דוקא והוא שם עצם פרטי, ובשם עצם פרטי אין ה' הידיעה שייך בו. ולכן "האדם" כולל גם גוים בעוד "אדם" כולל רק ישראל.

"ישראל ועכו"ם [באים לפניך לדין] אם יש זכות לישראל בדיניהם דנין לו בדיניהם. ואומרים לו כן דינכם. ואם יש זכות לישראל בדינינו, דנין לו דין תורה, ואומרים לו כך דינינו" (לשון רמב"ם הל' מלכים י', י"ב, והוא מב"ק קי"ג.). ונראה להסביר שדין כזה אינו מבורר אם שייך לדיניהם או לדינינו. ולכן הרי מוטל על הדיין לבחור באיזה מהם לדון ומאחר והוא מצווה לאהוב את היהודי יותר ממה שהוא מצווה על הגוי, אינו מן הראוי לבחור את הדין בו יפסיד היהודי.

ועל הדין הנ"ל כתב הרמב"ם (פיהמ"ש ב"ק ד', ג') דברים המפליאים, לכאורה. "ואל יקשה בעיניך דבר זה ואל תתמה עליו > כמו שלא תתמה על שחיטת בעלי חיים, אף על פי שלא עשו שום דבר רע < לפי שמי שלא נשלמו בו התכונות האנושיות אינו אדם באמת > ואין תכליתו אלא לאדם [האמתי] < והדבור על ענין זה צריך ספר מיוחד?". הדברים מפליאים שהרי לכאורה משמעותם להשוות את הגוי לבעלי חיים וכאילו אין רע בשחיטתו. וזה ודאי לא יתכן לאור כל הנ"ל. אבל דבריו העניינים במקום זה, עשירים הם במקום אחר, בהקדמתו לסדר זרעים (הוצ' ר"י קאפח, עמ' כ"ב ד"ה וכאשר) וז"ל שם: "והמדע הוא שמוסיף במהותו ומעתיקו ממצב למצב, מצב שפל למצב נעלה, לפי שהיה אדם בכח ונעשה אדם בפועל, שהאדם לפני שילמד אינו אלא כבהמה, כי לא נבדל האדם משאר בעלי חיים אלא בהגיון... [דהיינו] השגת המושכלות... והדבור על הענין הזה בשלמות יארד

7 הנוסח ע"פ הוצ' הר"י קאפח, הכולל קטעים שחסרים בדפוס הש"ס, וסימנתי בסוגריים משולשים. המלים בסוגריים המרובעות הוספתי לבירור הדבר.

מאד". כונת הרמב"ם נראת ברורה: המדע (בתרגום המודפס: החכמה) הוא שהופך את האדם לאדם, את האדם בכח לאדם בפועל, והשתייכות לעם ישראל אינה אלא גורם ברכישת המדע. והשוה דברי חז"ל (פסחים מ"ט:): "ולא ישא בת עמי הארץ... ועל בנותיהן הוא אומר, ארור שוכב עם כל בהמה... א"ר אלעזר, עם הארץ מותר לנוחרו ביום הכפורים שחל להיות בשבת". ומסתבר שכאן מקור לדברי הרמב"ם הנ"ל. ויש עוד הפלאה לרעה נגד הגוי, וכך מספרת לנו הגמרא (ב"ק לח.): "וכבר שלחה מלכות רומי שני סרדיוטות אצל חכמי ישראל: למדונו תורתכם. קראו ושנו ושלשו. בשעת פטירתם אמרו להם: דקדקנו בכל תורתכם ואמת היא, חוץ מדבר זה שאתם אומרים, שור של ישראל שנגח שור של כנעני פטור, של כנעני שנגח שור של ישראל, בין תם בין מועד, משלם נזק שלם, ממה נפשך... ודבר זה אין לנו מודיעים למלכות". בגמרא שם מוסברת ההפלאה הזו במה שהקב"ה ראה שהגוים לא שמרו את ז' מצוות בני נח והענישם בדבר הזה. וברמב"ם (הל' נזקי ממון ח', ה') פירש יותר: "לפי שאין הגוים מחייבין את האדם על בהמתו שהזיקה, והרי לנו דנין להם כדיניהן. ושור של נכרי שנגח שור של ישראל, בין תם בין מועד, משלם נזק שלם. קנס הוא זה לגוים לפי שאינן והירין במצוות אינן מסלקין הזיקן, ואם לא תחייב אותן על נזקי בהמתן אין משמרין אותה ומפסידין ממון הבריות".

ד. יתרונות האזרח על הגר

אנו עם סגולה לה' אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו. בחירתנו זו היא בעיקרה בחירה לתפקיד ואין בעצם הבחירה משמעות של יתרונות שנמצאים בנו, "וידעת כי לא בצדקתך ה' אלהיך נתן לך את הארץ הטובה הזאת, כי עם קשה עורף אתה" (דברים ט', ו'), אלא רק קבלתנו על עצמנו קיום מצוות התורה, היא היא מקדשת אותנו. עם כל זאת מסתבר שתהיינה תכונות לאומיות בישראל, כמו שאנו עדים לתכונות כאלה גם אצל אומות העולם. ומהן התכונות הלאומיות שלנו? אמרו חכמינו (יבמות ע"ט:): "שלושה סימנים באומה זו: הרחמנים, הביישנים וגומלי חסדים... כל שיש בו שלושה סימנים הללו, ראוי להדבק באומה זו". כדי לשמור על תכונות לאומיות אלה, מומלץ להרחיק גוים שתכונותיהם מתנגדות לאלה מלהתקבל בעם ישראל. מאידך למדונו חז"ל (ביצה כ"ה:): "מפני מה נתנה תורה לישראל, מפני שהן עזין... שאלמלא נתנה תורה לישראל, אין כל אומה ולשון יכולין לעמוד בפניהם". ומפרש בעל דברי חיים מצנו (שו"ת דברי חיים ח"א יו"ד סי' ל'): "היינו בטבעם הם קשים במדות ולכן נתנה תורה לשבור קושי הטבע באזהרות וגדרות יתירות לגאווה וניאוף וגזל וכד' כדי לשמור דרך המיצוע, כי המה בטבעם עלולים לעזות, לזה גדרה התורה הק' בגזירות יתרות. אולם האומות אינן צריכות לחומרות יתרות, כי אינם עזים בטבעם, ודי להם בז' מצוות".

אבל עם כל הערך הגדול של אותן התכונות, אין להן השלכות הלכתיות. כל היתרונות שדננו בהם בסעיף הקודם נובעים מקיום מצוות התורה בפועל, או מהתחייבות לקיימן, דהיינו מקיום המצוות בכח. "ההבדל שבו הורמו עם בני ישראל משאר הגוים הוא באמצעות קבלת התורה. שזולת זה, הנה ככל הגוים בית

ישראל" (לשון אור החיים, ר"פ חקת). ולכן כל הגוי המתגייר וקבל עליו את החובה לקיים את מצוות התורה, הרי הוא יהודי לכל דבר. עם כל זה קיימות כלפיו הגבלות. כגון בענין מלכות ושררה, וז"ל הגמרא (קדושין ע"ו): "שום תשים עליך מלך מקרב אחיך — כל משימות שאתה משים לא יהיה אלא מקרב אחיך... ר' זירא מטפל בהו [מתעסק בהם לכבדם ולהושיבם בשררה. רש"י], רבה בר אבוא מטפל בהו, במערבא אפילו ריש כורי לא מוקמי מינייהו, נהרדעא אפילו ריש גרגותא לא מוקמי מינייהו". הרי שנחלקו חז"ל בדבר. והרמב"ם פסק (הל' מלכים א', ד'): "אין מעמידים מלך מקהל גרים אפילו אחר כמה דורות, עד שתהיה אמו מישראל... ולא למלכות בלבד, אלא לכל שררות בישראל". טעם הדבר כתב בס' חנוך (מצ' תצ"ח [תק"ט]): "כי מהיות הממונה לראש נשמע לכל בכל אשר ידבר, צריך להיות על כל פנים מזרע ישראל שהם רחמנים בני רחמים, כדי שירחם על העם שלא להכביד עולם...".⁸

עוד הבדל למדונו חז"ל (קדושין ע'): "כשהקב"ה משרה שכינתו, אין משרה אלא על משפחות מיוחסות שבישראל". השראת השכינה קשורה בקדושה מיוחדת הבאה מטוהר המשפחה וכנרמז שם בגמרא: "בעת ההיא נאום ה' אהיה לא־להים לכל משפחות ישראל — לכל ישראל לא נאמר, אלא למשפחות ישראל", ונראה שגר בעל כרחו נמנע מזה, מבחינת מוצאו.

וכן התורה פוטרת בני גיורת (שהורתם שלא בקדושה) מיבום וחליצה, שזרע הגוי הפקר לענין זה. שוב הטעם מפני שאין יחוס האב די בריא (יבמות צ"ז:; צ"ח.). [מה שהרבה מצטטים לגבי גוים: "שובו לכם פה עם החמור — עם הדומה לחמור" (יבמות ס"ב.), אינו נכון, שהרי המימרא הזו נאמרה לגבי עבדים דוקא, שבהם כולי עלמא מודים שאין להם יחוס].

והנה ר' יהודה הלוי כתב בכוזרי (מ"א סי' קט"ו): "ועם כל זה לא ישתוה הגר הנכנס בתורתנו עם האזרח, האזרחים לבדם הם ראויים לנבואה, וזולתם — תכלית ענינם שיקבלו מהם ושיהיו חכמים וחסידיים, אך לא נביאים", והיה מקום לחשוב שזה יצא לא מהמימרא שהבאנו לעיל בסמוך, אבל קשה לומר כך שהרי חז"ל דברו על יחוס משפחה ורק ממילא נמעט הגר על ידי זה. וקשה על דברי הכוזרי מהגמרא (סנהדרין ל"ט): האומרת שעובדיה הנביא גר אדומי היה, וכן ממה שכבר הבאנו לעיל דברי חז"ל (תדב"א פ"ט): "בין ישראל בין עכו"ם... הכל לפי המעשה שהוא עושה, כך שורה עליו רוח הקדש"⁹. גם לדברים אלה של הכוזרי עוד לא זכינו למצוא מקור בש"ס.

8 אולי נוכל להוסיף עוד טעם. המלך העשוי להשפיע יותר מכל אדם אחר על העם ועל ררכו, ודרך תגובתו לאתגרי הזמן, איש כזה חייב להיות מעורה מעומק נפשו בכל היסטורית עם ישראל, וכי שלא גדל בסביבה כזו, אינו יכול לקלוט הבנה כזו וכן אינו יכול להורישה לבניו.

9 לכאורה שתי המימרות הללו סותרות מה שלמדנו שאין השכינה שורה אלא על משפחות מיוחסות בישראל. ואולי צריכים לחלק בין רוח הקודש (וכן נבואה) ובין השראת

ה. ערבות וחובת תוכחה

התורה חיבה אותנו לרתום בני אדם לעבודת אביהם שבשמים, וזאת מכמה בחינות, מהן שייכות רק לגבי אחינו בני ישראל ומהן שייכות לכל בני אדם. בשב-ואל-תעשה נצטוינו (ויקרא י"ט, י"ד): "ולפני עור לא תתן מכשול". ופירשו חז"ל (ע"ז ר': ועוד) דהיינו שאסור לסייע לאדם לעבור עבירה אשר בלעדי הסיוע לא היה יכול לעובר. איסור זה שייך כלפי גוים כמו לגבי יהודים, כמפורש שם.

מאידך, בקום-ועשה למדנו (שבועות ל"ט.): "כל ישראל ערבים זה בזה", כלומר שכל האומה היא כגוף אחד לקיום התורה, ועבירה שלכל יהודי נחשבת כחוב לצבור כלו — במדה ואינם אנוסים בדבר, והיינו שיהודי אחד נענש על עבירת חברו במדה והיה בידו למונעה, וזה שייך רק אצל יהודי. וכן חובתנו להרחיק אדם מן העברה כתובה (ויקרא י"ט, י"ז) בלשון: "הוכח תוכיח את עמיתך", והיינו יהודי דוקא.

אבל אפילו בקום ועשה אמרו (פסחים פ"ז): "לא הגלה הקב"ה את ישראל לבין האומות, אלא כדי שיתוספו עליהם גרים", ואפילו עונש נאמר בדבר, שהרי אמרו במדרש (ויק"ר י, ה'): "אם לא תגידו אלהותי לאומות העולם, הרי אני פורע מכם".

ונראה שלגבי גוים חובתנו זו איננה בגדר מצות תוכחה אלא בגדר מצות אהבת ה'. וז"ל הרמב"ם במצוה זו (סה"מ עשין ג'): "שנהיה קוראים לבני אדם כלם לעבודתו ולהאמין בו... ולשון ספרי ואהבת את ה', אהבהו על הבריות כאברהם אביך, שנא' ואת הנפש אשר עשו בחרן". והרי אברהם אבינו נשתבח מאד על הנפשות שעשה לקונם (בראשית י"ב, ה') (ועי' באריכות רמב"ם הל' ע"ז א', ג'). לאור הנ"ל צ"ע הגמרא (ב"ב י'): במה שאסרה לקבל צדקה מגוי משום שכתוב (ישעיה כ"ז, י"א): "ביבש קצירה תשברנה", ופירש רש"י: "כשתכלה זכות שבידו וייבש לתלוּחית מעשה צדקה שלהן, אז ישברו". משמע לכאורה שיש למנוע מגוי עשית צדקה. והרי גם גוי מחויב בעשית צדקה; כך משמע מדברי הנביא (יחזקאל ט"ז, מ"ט): "הנה זה היה עון סדום... ויד עני ואביון לא החזיקו" (ר' יונה, שע"ת ש"ג סי' ט"ו). ואם כן יהיה אסור לנו לסייע לעבור על זה, ואדרבה, עלינו "לכוף את כל באי העולם" לקיים חובתם זו. ועוד צ"ע מה שנפסק בשו"ע (יו"ד סי' רנ"ד ס"א) שבצנעה מותר לישראל לקבל צדקה מגוי (ומשמע דמיירי אפילו בהיה יכול

השכינה. ואולי כונתם להשראת שכינה על כלל ישראל וכמו שלימדונו (יבמות ס"ד... ב"ק פ"ג ג.): "שאינן השכינה שורה על פחות משני אלפים ושני רבבות מישראל", ובא להודיענו שאין הגרים ובני משפחות בלתי מיוחסות נכנסים למנין הזה. ובס' חנוכת התורה (מאת ר' העשיל מקראקא, פ' בהעלותך) הביא מדרש הסוך מזה: "ת"ר ובנוחה יאמר... אין השכינה שורה אלא על שני אלפים ושני רבבות. הרי שהיו ישראל כאן חסר אחד, ובא גר והשלים, נמצא גורם לשכינה שתשרה על ישראל", ומקשה מכאן על דברי ר"י (קדושין ע'. תד"ה קשים): "דלפיכך קשים שנטמעו בישראל ואין השכינה שורה אלא על משפחה מיוחסת".

להתפרנס מיהודים), ובהמשך שם (ס"ב) נפסק: "מלך או שר עו"ג ששלח ממון לישראל לצדקה, אין מחזירין אותו, אלא נוטלין ממנו וינתן לעניי עכו"ם". והרי פסק כאן כי האי שדרשו "ביבש קצירה תשברנה" ואם כן איך התיר לקחת מגוי אפילו בצנעה? [גם המאירי (סנהדרין נ"ט.) כתב שאמרו לקבל צדקותיו של גוי; אבל אולי כונתו בזה לתרומות לבית כנסת וכד', אף שמסתימת לשונו "צדקותיו" לא משמע כך]. ועיין מה שפירש הדרישה שם ומה שהקשה עליו הט"ז (שם סק"ב), ותירץ שיש לחלק בין כאשר הגוי גותן לתוך יד העני היהודי — שמותר לקבל; ובין נתינה לידי הגבאי היהודי — שאסור לקבל. והסביר שכאשר הגוי גותן ליד העני היהודי, אינו מקפיד שיגיע לידי יהודי דוקא, בעוד במסרה לידי הגבאי היהודי, כאשר הגוי יודע שחלק מהכסף ילך לעניים גויים (כמו שהוא בעצמו מפרש שם), בזה התכון דוקא לעניים יהודים. וזה צ"ע, שלכאורה, אדרבה, איפכא מסתברא.

בשו"ת דעת כהן (סי' קל"ב) רוצה לתרץ שהקרא "ביבש קצירה תשברנה" שייך רק להמשך מלכות של גוים ולכן האיסור שייך רק כאשר בית המלך נותנים. ולפי זה היה מתורץ לא רק למה היחיד מותר לו לקחת, אלא מתורץ גם למה דרשו "ביבש קצירה תשברנה" בלי לחשוש ממניעת מצוה מן הגוי.

לפני הסוגיא הג"ל דנה הגמרא בשאלה של צדקה וחסד של גוים בכלל, והיינו בהקשר לפסוק (משלי י"ד, ל"ד): "צדקה תרומם גוי, וחסד לאומים חטאת". כאשר בקש ר' יוחנן בן זכאי מתלמידיו לפרשו, כלם פירשוהו: "כל צדקה וחסד שאומות עובדי כוכבים עושים, חטא הוא להם". ואז ר' יוחנן בן זכאי עצמו פירש: "כשם שחטאת מכפרת על ישראל, כך צדקה מכפרת על אומות העולם", ולמסקנה הוא משבח את פירושו של ר' נחוניא בן הקנה שלדבריו הפסוק מדבר רק בצדקה וחסד של ישראל. במשלי רש"י פירש שחסד לאומים חטאת, שהיו נוטלים מזה ונותנים לזה. ר"א אבן עזרא, וה"ר יונה פירשו כריב"ז דלעיל, שחסדם מכפרת כחטאת, רלב"ג מפרש את הפסוק על התחסדות של הגוים, שכל מה שמענים את עצמם, הוא חסרון, ולא תוספת, בעבודת ה'.

ו. היחס בשעת מלחמה

כל הנאמר עד כה אינו אלא בשעת שלום ובגוי שאין לו עלינו מחשבות רשע. אבל בשעת מלחמה ובגוי צר ואויב, אדרבה, צריכים ליזהר מאד פן נסכן, ח"ו, חיי ישראל; פן נהיה רחמנים על האכזרי, ובוזה נהיה אכזריים על רחמנים בני רחמנים. לא נשכח "כי בחמלת שאול על אגג נולד אויב". גם נזכור היטב מעשה אחאב, מלך ישראל, כאשר הסגיר ה' בידו את בן הדד, מלך ארם. ואמרו לו עבדיו "הנה נא שמענו כי מלכי בית ישראל, כי מלכי חסד הם, נשימה נא שקים... ויבואו אל מלך ישראל ויאמרו: עבדך בן הדד אמר תחי נא גפשי. ויאמר... אחי הוא" (מלכים א' כ', ל"א-ב'), ונשלח דבר ה' אל אחאב: "כה אמר ה', יען שלחת את איש חרמי מיד, והיתה נפשך תחת גפשו... " (שם מ"ב). ואמנם בסוף: "ומלך ארם צוה... לא תלחמו... כי אם את מלך ישראל לבדו" (שם כ"ב, ל"א) וכך נפל בגלל רחמנותו המוטעת.

להנה במכילתא (בשלח על י"ד, ז' — בהוצ' מלבי"ם סי' ז'): "ויקח שש מאות רכב בחור. משל מי היו הבהמות שהיו טוענין המרכבות", ומסיק שהיו מאותם מצרים שהיו יראים דבר ה', "מכאן היה ר' שמעון אומר, טוב שבמצרים הרוג, טוב שבנחשים רצוץ את מוחו". ובמס' סופרים (סוף פט"ו) גרס: "הטוב שבעו"כ, בשעת מלחמה, הרוג". והתוס' (ע"ז כ"ו: ד"ה ולא) מביא כן בשם ירושלמי קדושין (כנראה שם ד', י"א — אבל אצלנו חסר). וכן מובא להלכה בש"ך (יו"ד סי' קנ"ח סק"א) בשם הב"ח. וכן מרומז בלשון הרמב"ם (הל' רוצח ד', י"א וכ"מ שם). והטעם בכל אלה, משום דמיירי בעובדי כוכבים שהם בעצם חייבים מיתה אלא שכל זמן שלא דנום, אסור לסבב להם את המיתה — והיינו בשעת שלום אבל בעת מלחמה מותר להורגם. אבל מסתבר שגם בגוי שאינו עובר כוכבים צריכים לשקול היטב איך להתנהג. מחד גיסא, לא לזלזל בשפיכת דמים, ומאידך שלא לסכן חיי ישראל, ח"ו. וידוע היטב מעשה הל"ה הי"ד. וטוב איש יכלכל דבריו במשפט (ע"פ תהלים קיב, ה).

ז. הרחקה מן הגוים

לפי דברינו, תפקיד עם ישראל הוא לקרב את אומות העולם לעבודת ה', ולכאורה מלוי תפקיד זה דורש מגע וקשר אתם. ולפי זה צ"ע כל ההרחקות שהתורה וחז"ל הטילו עלינו, כגון צווי התורה (דברים ז', ב'): "לא תכרות להם ברית ולא תחנם", ודרשו חז"ל (ע"ז כ'.). (א) לא תתן להם חניה בקרקע, (ב) לא תתן להם חן (שלא יאמר כמה עכו"ם זה נאה. רש"י), (ג) לא תתן להם מתנת חנם. ואע"פ שלפי פשוטו, המקרא נאמר רק לגבי ז' העממים, כבר פי' התוס' (שם, ד"ה דאמר), שבאלה שלושה "אין שום טעם לחלק בין שאר עובדי כוכבים לז' עממין". וכן ההרחקות שחדשו חז"ל, כגון "גזרו על פתן משום שמגן, ושמגן משום ייגון, ועל ייגון משום כנותיהן וכו'" (שבת י"ז:).

הטעם להרחקות ברור שהוא כדי למנוע השפעתם של הגוים עלינו. אבל, מאידך, במה שאנו גמנעים מנגע אתם, האם איננו מוגבלים, בו בזמן, מלהשפיע עליהם? אמנם נכון הוא שבמדת מה ההרחקות ממעטות את יכולתנו ללמד ולהדריך את הגוים, אבל ההמעטה הזו איננה אלא במישור הפרט — גבי הדרכת הפרט על ידי הפרט, אבל כאשר נעיין בנביאים נוכח לדעת שהאומה הישראלית, כאומה לדוגמה, יושבת על אדמתה, היא אמורה להיות מורת דרך לאומות העולם. הוראה כזו לאומות העולם יכולה להצליח רק אם נשכיל להקים מדינה המתנהלת על פי התורה ואשר אהבה אחוה ושלום ישלטו בשעריה. לכן מגמתנו ושאיופותינו צריכות להיות בראש ובראשונה לזכות להקים מדינה כזו, דהיינו לביאת משיח צדקנו.

בו בזמן שאנו משתדלים בתיקון עצמנו, אין ספק שכל השפעה להטיב את המצב הרוחני של הגוים, רצויה וברוכה ובמיוחד כל מי שאהבת ה' אמיתית שוכנת בלבו, ישאוף לקראת זה. וההשפעה הזו הינה אף אחת מטרות גלותנו. אבל נראה שהיא מטרה משנית ולכן עלינו להזהר שלא נשיגנה ח"ו על חשבון שלמות רוחנית פנימית על ידי התבוללות בין הגוים.

ח. גלות וגאולה

גם בתורה — בתוכחות שבה — גם בנביאים נאמר לנו שעזיבת התורה תגרור אחריה גלות. "השמרו לכם פן יפתה לבבכם וסרתם... ואבדתם מהרה מן הארץ הטובה אשר ה' נותן לכם" (דברים י"א, ט"ז-י"ז). ונראה שהגלות היא יותר מסתם עונש. גם בארץ יכול ה' להענישנו עונשים חמורים, כמפורט בתוכחות. אלא נראה שהגלות היא הכרחית למניעת חלול השם עצום. אמנם, גם בעצם היותנו בגלות הרינו מתללים את השם: "ויבואו אל הגוים אשר באו שם ויחללו את שם קדשי, באמור להם עם ה' אלה ומארצו יצאו" (יחזקאל ל"ה, כ'), אבל אילו לא הגלנו ה' היה השארנו בארץ הופך לחלול השם עוד יותר גדול. שהרי, אילו היו ישראל מצליחים, על אף עיזבתם את ה' ואת תורתו, היה זה הופך להודעה לגוים: עזיבת ה' היא מצליחה ח"ו — ואין לך חלול השם גדול מזה. ולכן ברור, שכדי להציל יעודנו הלאומי היה מוכרח להגלותנו על עזיבתנו את תורתנו. בגלות המר הזו, חובתנו העקרית היא לבטל את גורמיה ולחזור להיות ראויים לגאולה, ראויים להיות דוגמה לגוים¹⁰.

בהיותנו בארצות הגוים אמנם חובה עלינו לדרוש את שלום העיר אשר הוגלנו שמה ולהתפלל בעדה אל ה', כי בשלומה יהיה לנו שלום (ירמיהו כ"ט, ז'). יש, במיוחד במדינות שטובות לנו, שהיהודים מתמסרים לתגועות סוציאליות שמטרתן היא לישר ולתקן את אנשי המדינה. ובאמת ככל שאנו מתנהגים בין הגוים בדרך התורה נהיה דוגמה להם ונוכל להשפיע עליהם להתנהג כשורה, הרינו בזה מקדשים שם שמים — אבל אל לנו לשכוח שעיקר התמסרותנו חייבת להיות חזק חיי תורה בתוך עמנו אנו, ולזכור שזו הדרך הארוכה-הקצרה גם להצלת האומות. שהרי כנראה הם אף פעם לא יגיעו לדרך ה' ממש אלא דרך עם ישראל בארצו החי חיינו על פי רצון ה'. לכן כל התקדמות לקראת המטרה הזו היא סוף סוף גם לאומות העולם תיקון — תיקון יסודי ובר-קיימא.

אילו היינו, בזמן שהייתנו בגלות, מנסים ללמד את אומות העולם איך לנהל אומה בדרך הנכונה, ודאי היו צוחקים עלינו. הרינו במצב של איש עסקים שהקים עסק ופשט את הרגל, התאושש ושוב הקים עסק ושוב נכשל, מה עשה אותו איש עסקים? הקים בית ספר לניהול עסקים. ולא יצחקו עליו אנשי העסקים? "הרי אתה נכשלת פעמיים. מה תוכל ללמד אותנו?" ולכן אין לנו אלא להתאמץ לזכות בגאולה. לאור כל האמור לעיל, ברור שהגלות מונעת מאתנו מלוי עיקר יעודנו וסיבת היותנו לעם. ונדמה שזה עיקר האסון שבגלות המר הזו, וכן עיקר אבלותנו בט' באב. ואולי כינו חז"ל את האבלות הזו כאבלות על ירושלים — "כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה" (תענית ל':) לרמוז לנו שאבלותנו היא על כך שאין עתה ביכולתנו להביא את השלום הכפול לעולם.

10 המקדש הראשון נחרב מפני ע"ז, גלוי עריות ושפיכת דמים (יומא ט:). וכאשר נגאלו ובנו מחדש את בית המקדש, אמנם שחטו את יצר הרע של ע"ז וסימו עיניו של יצר הרע של עריות (יומא ס"ט:). הבית השני נחרב מפני שגאת חנם, ואולי עלינו במיוחד לשרש את העון הזה מתוכנו כדי לזכות בגאולה.

ותורשה לי מילתא אגב אורחא. כמדומני שמודעות לדבר הזה יש בה כדי להדריך כל אחד ואחד מאתנו גם ביחסו למדינת ישראל של היום. החלטת ועידת סאן רימו, וכנראה גם החלטת האו"ם, סילקו את העכוב שנבע מהשבועה שהושבענו בה שלא למרוד בגוים (כתובות קי"א). [כך היא דעת בעל אור שמח וכן משמע מדברי אבני נזר, וחבלים בנעימים¹¹; ובס' ויואל משה חולק]. אולי עלינו לראות באלה אף רמו מה' שנתן לנו עכשו את הכלים לקדש שם שמים על ידי ניהול מדינה לפי רצונו. כל אחד הגר בארץ — ובמדת מה גם מי שיכול לגור בה — הרי הוא שותף במדינה עקב האפשרות שהוענקה לו. הוא יכול לפעול לשיפורה הרוחני או לחרול ממנו, זו בחירה שמסר ה' לידו. אבל עליו לדעת שעצם האפשרות עושה אותו שותף. באותה מידה שהיה בידו למחות ולתקן (עי' שבת נ"ד: ונ"ה.), שותף בקדוש השם או הפוכו, ח"ו.

וכן עלינו לדעת שכל השחיתות בעולם וכל המלחמות, מבחינה מסויימת, הן באשמתנו, שהרי, אילו עשינו את שמוטל עלינו, מזמן היו באים אלנו הגוים ללמוד. וכאשר עורכים טבח בניאפרא או בבנגלא-דש או בקמבודיא, צריכים אנו להרגיש במחדלנו ולהאזר בגבורה לזכות בביאת המשיח בב"א.

11 וז"ל בעל אור שמח במכתב שפורסם ב"התור" בשנת תרפ"א: "אמנם כעת הסבה ההשגחה אשר באספת הממלכות הנארות בסאן רעמא ניתן צו אשר ארץ ישראל תהיה לעם ישראל, וכיון שפר פחד השבועות וברשיון המלכים... " ובאבני נזר (חיו"ד סי' תנ"ו): "שאם יותן רשות לכולם לעלות, לא יהיה שבועה [בתוקף]". ובשו"ת חבלים בנעימים (סי' קלב): "דהשביעם ה' שאסור לקיים מצוה זו בסכנת נפשות. אבל אם אין... ויהיה להם רשיון מאוה"ע לעלות לא", אין שום הוכחה מכאן [מהשבועות]". ובס' ארץ חמדה (ס"א ש"א סי' ו' א"ד) הסביר למה התנגדותם של הערבים איננה נוגעת לשאלה, וכן למה בטול תוקף השבועות חל גם על שטחים נוספים שנכבשו אחר כך.

ועוד אמרו חז"ל במדרש שתוקף השבועות לא היה אלא לאלף שנים וז"ל ר' חיים ויטאל (הקדמה לס' עץ חיים, ד"ה אמר עוד [ב.]): "וכבר אמרו רז"ל כי זמן השבועה היא עד אלף שנים כמ"ש ז"ל בבריתא דר' ישמעאל בפרקי היכלות ע"פ דניאל (ז', כ"ה) וז"ל ואיתהבון בידיה עד עידן ועידנין".

נבואה שהוצרכה לדורות ונבואה שנכתבה לדורות

[המשך]

פרק ג

עד כה עסקנו במקומם של ספרי הנביאים במסגרת נצחיות ההלכה — זו אשר תחילת חיובה לעם ישראל בסיני ותוקפה לנצח נצחים. אבל מקובל לראות — ובצדק — בספרי הנביאים דוקא לא ספרים הלכתיים כי אם ספרים העוסקים בתולדות ישראל וב"מסר" לדורות שיש ללמוד מן ההיסטוריה. גם כאן נשאלת השאלה: במה שונה ההיסטוריה הכתובה בספרי הנביאים מזו הכתובה בתורה מחד גיסא ומזו הכתובה בכתובים מאידך גיסא¹. אלו ואלו רשומים לפנינו בטכסט מסוים, והיות ויש רק היסטוריה אחת בלבד — שהרי "העובדות" הן לכאורה נתון אובייקטיבי קבוע² — עלינו לשאול מדוע חלק זה מן ההיסטוריה של עם ישראל רשום בחמשה חומשי תורה, חלק אחר על אותה תקופה ידוע לנו מספרי הנביאים, וחלק אחר המדבר על אותה תקופה שספרי הנביאים כותבים אודותיו כתוב דוקא בספרי הכתובים. הלא דבר הוא! ועל ארבעה לא אשיבנו — הרי חלק רביעי (הגדול ביותר) שיש בו יותר מאשר בכל שלושת חלקי התנ"ך, מופיע אצלנו בספרי חז"ל (ש"ס בבלי, ש"ס ירושלמי, מדרשים וכו'). הגאון רבי יהושע העליר³ בפירושו למסכת אבות (תולדות יהושע) פרק ב' משנה ב' מבאר, וזה לשונו: —

וראיתי להעתיק פה מה שכתוב בספר הנעלה ויקר מאוד, אמונת חכמים להגאון הצדיק וחכם אלקי כמהור"ר אבי ער שר שלום שהיה בזמן מהר"י אבויר ז"ל שנת תפ"ט, אשר נכון מאוד להיות הספר ההוא נמצא בידי מבקשי אמונה בה' ובתורתו

- 1 ומענין לענין באותו ענין — מן ההיסטוריה הידועה לנו מספרות חז"ל.
- 2 ובלמדי משפטים באוניברסיטה בדבלין אירלנד עיר מגדתי לימדונו: העובדות אינן יכולות לשקר — הן רק יכולות להטעות!
- 3 יש להצטער על כך שכתביו של הגאון הנ"ל אינם ידועים די צרכם בין לומדי התורה. פירושו למסכת אבות הוא ביאור קלאסי לעומק פשוטן של המשניות. חיבורו מעוז הדת לא גם ליחו כקובע מסמרים בכל הקשור בתורה שבכתב והיחס בינה ובין תורה שבעל פה. הדרושים שלו אהל יהושע מדגימים ומאפינים את גדלות הלימוד של תורה בנוסח ליטא (הגר"א, הנצי"ב, משך חכמה ואחרים) ועוד ועוד. כולם נקבצו חברו יחדיו בספר קטן אחד וצולם מחדש כאן בארץ כמאה שנה אחרי שהגאון המחבר הביא אותם לראשונה אל בית הדפוס.

שבעל פה, וזה כשנתיים גדפס מחדש לזכות הרבים⁴. וזה לשונו שם: שכשאחד מחטיא, גם אחרי מיתתו לעונשו אין קץ, אפשר שילכו ויתרבו מאוד אותם האנשים שיחטאו בשבילו, ורבים אשר ימית במותו מאשר המית בחייו. ועל זה ביאר כהר"ר משה זכות מה שאמר הכתוב (ירמיה לב, יט): "גדול העצה ורב העלילה אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם, לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו", שכאשר הקב"ה משכיר⁵ ומעניש איש אחד, הנה עיניו יתברך פקוחות על כל דרכי בני אדם אשר בעולם⁶, לראות אם מעשיו עשו פירות והוא היה בעוכריהם, או יעניש אותו על כולם, והוא "לתת לאיש (הנדון) כדרכיו וכפרי מעלליו"⁷. ושם פרק כב בסוף הפרק הפליא לתרץ ולבאר הטעם למה לא נזכרה במלכים תשובת מנשה, ובדברי הימים ב, לג נכתבה⁸. והטעם הוא, מפני כי כל הוטא ומחטיא את הרבים אין מספיקים בידו לעשות תשובה, ואין תשובתו מקובלת, כדי שלא יהיה הוא בגן עדן ותלמידו בגיהנום. והנה מנשה החטיא רבים והדיחם מעל ה'⁹, וכששב אל ה' לא השתדל בכל כוחו להחזירם בתשובה, כמו שעשה חזקיהו אביו לבער גלולי אחז אביו, רק אמר הכתוב "ויאמר ליהודה לעבוד את ה' אֱלֹהֵיהֶם" — אמירה בעלמא¹⁰, לכן כל עוד שישראל בעבור חטאתיו שהחטיאם התמידו הם ובניהם ובני בניהם לעבוד עבודת גילולים ולחטוא, לא נחשבה תשובתו לכלום, ולכן לא נכתבה תשובתו בספר מלכים, אבל כאשר ספו תמו מן העולם אחר חורבן הבית כל עובדי גילולים ונתבטל יצר הרע של עבודה זרה מן העולם ולא היה שום אדם שיחטא בשבילו, אז נתנוצצה תשובתו לפני המקום והועילה לו. עד כאן דבריו הנעימים, שפתים ישקו. והנני¹¹ מוסיף, דכן תניא (בבא בתרא טו, א) ירמיה כתב ספרו וספר מלכים, עזרא כתב ספרו וספר דברי הימים. ובימי ירמיה עדיין לא נעקר היצר הרע דעבודת גילולים, ובימי עזרא שהיה

4 ואולי בדור עני זה ימצא זה אשר ידפיסו שוב מחדש לזכות את הרבים.

5 נותן שכר, על משקל מעניש = נותן עונש.

6 ולכן יכל דרכי בני אדם" מחד ו"לאיש" מאידך.

7 הרי לסנינו לימוד יסוד בהשקפה של תורה, שהוא יסוד בדרכי ה' בשכר ועונש. יסוד זה לא מתורת משה רבינו למדנוהו אלא מדברי נביאים.

8 ובזה הגענו לשאלה כוללת אודות היחס בין ספר מלכים וספר דברי הימים — השינויים, הוספות ומגרעות שבשני הספרים. ברור כי תשובת אבי עד שר שלום (והוספת רבי יהושע העליר) הינה רק אחת הדרכים לפתור בעיה זאת, ואף אינה ניתנת ליישום לכל המקרים המרובים בהם ספר מלכים וספר דברי הימים אינם עולים בקנה אחד. ובענין תשובת מנשה כתוב בדברי הימים ב, לג, יב—יח "וכהצר לו חלה את פני ה', א'. ויכנע מאוד מלפני אֱלֹהֵי אבותיו, ויתפלל אליו ויעתר לו... ויסר את אֱלֹהֵי הנכר... וישלך חוצה לעיר, ויבן את מזבח ה' ויזבח עליו זבח שלמים ותודה ואמר ליהודה לעבוד את ה' אֱלֹהֵי ישראל, אבל עוד העם זובחים בממות רק לה' אֱלֹהֵיהֶם...".

9 דברי הימים שם פסוקים א—יא, ומלכים ב, כא, א—יח.

10 לעומת דיבור שהיא לשון קשה (מכות יא, א ותורת כהנים פרשת שמיני). ועיין משך חכמה לשמות טו, א ד"ה או ישיר משה.

11 מכאן דברי הגאון ר' יהושע העליר.

מאנשי כנסת הגדולה עקרו ליצרא דע"ז (יומא סט, ב). לכן בספר מלכים שכתב ירמיה לא נכתבה תשובת מנשה, ובספר דברי הימים שכתב עזרא נכתבה (עכ"ל). הידיעה אודות תשובתו (אמנם בלשון רפה) של מנשה היתה ידועה לירמיה הנביא כשם שהיתה נהירה לעזרא הסופר. ההבדל ביניהם אינו הבדל מהותי סגולי בין נבואה ובין רוח הקודש של ספרי הכתובים, אלא הבדל היסטורי בין ירמיה ובין עזרא. אילו היה הענין כתוב בספרי הנביאים של בית שני, יכלו אף הם לכתוב את פרשת תשובתו של מנשה, באשר כבר עבר יצרא דע"ז מן העולם. אין עוד פרי מעללי של מנשה (אלה שהחטיא אותם) ולכן תשובתו שנדחתה עד כה¹² יכולה עתה להתקבל.

אבל לא כך אפשר לפרש את ההבדל בין דברי השירה של דוד המלך בשמואל-ב, פרק כב ובין אותה שירה ("עם שינויים קלים") בתהלים יח. הרי לפנינו אותו מחבר, אותה תקופה — אין זאת אלא שהגירסא בשמואל — בבית מדרש של נבואה יסודה, ואילו הגירסא בתהלים משקפת את תפיסת רוח הקודש של ספרי הכתובים. לא הרי הראיה דרך המשקפים של נבואה כהרי ההסתכלות דרך המשקפים של רוח הקודש, ולא הרי זה והרי זה כהרי נבואתו הסגולית של משה רבינו.

וכך כותב רבינו בחיי בפירושו לויקרא צו ח, ח ד"ה ויתן אל התושן את האורים ואת התומים.

כתב של שם המפורש היה... ומדרגה היתה ממדרגות רוח הקודש, למטה ממדרגת הנבואה ולמעלה מבת קול¹³. ודע כי ההפרש שיש בין נבואה לרוח הקודש הוא שהנביא בעת שתבא בו הנבואה, כל הרגשותיו וכוחותיו בטלות, והוא משולל מכל דרכי העולם הזה ומופשט מן החומר ומתבודד עם השכל לבדו, והנה זה בהקיץ וזו היא מעלת שמונה נביאים¹⁴. ורוח הקודש הוא שלא תתבטל אחד מהרגשותיו, והוא מדבר כדרך כל אדם, אבל יעורר אותו רוח עליוני ויפיע הדברים על לשונו, וידבר עתידות¹⁵ בסיוע אֱלֹהִים. וזו היא מעלת הכתובים¹⁶. אבל מעלת התורה שצוה לנו משה — למעלה מכל זה, כי נבואתו של משה למעלה מכל הנביאים כולם. ומטעם זה תמצא לרז"ל שיזכירו בכל מקום: — תורה נביאים וכתובים בסדר המעלות ומדרגות הנבואה. ובפירוש אמרו: מניחים תורה על גבי נביאים אבל לא כתובים על גבי נביאים. כל זה הוצרכו החכמים ז"ל להעיר על מדרגות הנבואה, כדי שיתבונן האדם, והחי יתן אל לבו מאין תוצאות הנבואה, ואיך המעלות זו למעלה מזו, ומה בין נבואת משה לשאר הנביאים כולם (עכ"ל רבינו בחיי).

12 באשר אינו בדין שישב הוא בגן עדן וישבו אלה שהחטיאם בגיהנום.

13 שהיה נהוג בתקופת בית שני לאחר שפסקה נבואה וגם פסקו אורים ותומים.

14 רמב"ם מורה גבוכים ב, מה: המדרגה השמינית שיבואו חזון במראה הנבואה ויראה משלים כאכרהם במראה בין הבתרים, כי משלים ההם היו במראה היום.

15 כי גם בכתובים יש "נבואות", כלומר הגדת עתידות (ולא רק דברי חכמים ודעת אֱלֹהִים) אלא שהן נאמרות בדרגה אחרת ובדרך שונה מן הנבואות שבספרי הנביאים.

16 וכך הרמב"ם שם: ובוה המין מרוח הקודש חיבר דוד תהלים, וחבר שלמה משלי וקהלת ושיר השירים. וכן דניאל ואיוב ודברי הימים ושאר הכתובים בזה המין מרוח הקודש תוברו. ולזה יקראום "כתובים", רוצה לומר שהם כתובים ברוח הקודש.

ולא רק בנביאים ובכתובים אלא גם בתורה ובכתובים מצינו כי אותו סיפור מופיע בשתי "מהדורות" אשר בהשקפה ראשונה אינן עולות בקנה אחד זו עם זו. הנה בשמות י, יד כתוב "ויעל הארבה על כל ארץ מצרים וינח בכל גבול מצרים כבד מאוד, לפניו לא היה כן ארבה כמוהו ואחריו לא יהיה כן". פרשנדתא רש"י מפרש: ואותו שהיה בימי יואל שנאמר בו (יואל ב, ב) "כמוהו לא נהיה מן העולם", למדנו שהיה כבד משל משה — על ידי מינים הרבה שהיו יחד, ארבה ילק חסיל גזם¹⁷, אבל של משה לא היה אלא מין אחד, וכמוהו לא היה ולא יהיה (עכ"ל רש"י). על פירוש זה מקשה הרמב"ן: וקשה עלי מאמר הרב, שהרי כתוב (תהלים עת, מו) "זיתן לחסיל יבולם ויגיעם לארבה", וכתוב (שם קה, לד) "אמר ויבא ארבה וילק ואין מספר" . . .¹⁸. ספרי הכתובים מעידים לכאורה שאף בזמנו של משה היו יותר מאשר מין אחד, ולכן הקושיא אינה על רש"י בלבד ('אבל של משה מין אחד') אלא על עצם ספרי התנ"ך — מהו הקריטריון הקובע מה יהיה כתוב בתורה, ומה ישאר להיות כתוב באותו ענין בשאר ספרי תנ"ך, בחינת עד דאתא דוד המלך ואסמכיה אקרא¹⁹. ונראה כי על זה השיב בעל דברי דוד (הט"ז) בעמדתו העקרונית בנושא זה, הקובעת כי אמנם צדק רש"י באמרו 'אבל של משה מין אחד', וכי עמדה זאת אינו עומדת בסתירה למקראות מפורשים בספר תהלים. וזה לשונו: —

ונלע"ד דודאי בימי משה לא היה אלא מין אחד דהיינו ארבה, אלא שהיה שמו גם כן 'ילק' ו'חסיל' מאיזה טעם, כמו שאתה צריך לומר גבי חנמל²⁰ שדרשו רז"ל (שמות רבה יב, ו) 'חנמל' — שהיה בא חן ומל²¹, והיה מולל את ירק העץ ועשב לאכלו. הכי נמי אלה שלושה שמות שהיו לארבה בשביל איזה טעם²². ומשום הכי

17 יואל א, ד "יתר הגזם אכל הארבה ויתר הארבה אכל הילק ויתר הילק אכל החסיל".
ועיין במפרשים של רש"י ובמפרשי הנביא אשר תירצו את קושית רש"י באופנים שונים.
18 עיין שם נסיונו ליישב את רש"י, נסיון שאינו מוצא חן בעיני הרמב"ן עצמו ("אלה דברים בטלים") כשאח"כ מפרש על פי רבינו חננאל ומביא את "דעתי בפשט הכתוב".
סוג זה של מחלוקת ראשונים מיוחד בכך שהקושיא כה בולטת שאין להעלות על הדעת שהצד השני לא הביאה בחשבון! כלום יעלה על הדעת שאישתמוטי מרש"י מקראות מפורשים בתנ"ך? מעין זה מצינו, למשל, במחלוקת רמב"ן ורמב"ם (בפרשת עשרת הדברים ביתרו ד"ה א-ל קנא) בענין משמעות המלים קנאה, כעס וכדו' אצל הקב"ה. גם שם מביא הרמב"ן מקראות מפורשים בתנ"ך הסותרים, לכאורה, את עמדת הרמב"ם. גם שם כמו כאן חומרת הקושיא ("מקרא מלא דיבר הכתוב") מחייבת למצוא תשובה של לכתחילה, ולא דוחק של דיעבד (ועיין שם דעתו של ר"י אברבנאל במורה נבוכים, ועיין מאמרו של ר"ק כהנא שליט"א בסוף ספר הזכרון — מהדורת מוסד הרב קוק — המשאיר ענין זה כולו בצריך עיון).

19 ושוב, מה לא יהיה כתוב בכלל באף אחד מספרי התנ"ך ויודע לנו מתוך ספרות חז"ל.
20 תהלים עת, מז "ושקמותם בחנמל".

21 'בחנמל' לשון נוטריקון ב (= בא) חן (= נח) מל (מלשון 'אמילם').

22 כלומר, רק "ארבה" הוא שם עצם, ואילו שאר השמות הם תואר המבארים אספקטים מסוימים שונים של פעולת הארבה כמכה על מצרים.

- לא הוזכר בתורה רק ארבה²³, אלא שבתהלים כפל הענין במלות שונות²⁴ כדרך הפסוקים בהרבה מקומות...²⁵ (עכ"ל הט"ז).
- ראינו לעיל כיצד ירמיה הנביא גילה לנו יסוד בתורת שכר ועונש²⁶ וכיצד הגדיר מחדש מצוה מן התורה²⁷ עד כדי ביטולה לעתיד לבא²⁸. אבל עוד הגדיל לעשות בזה שבטכסט של נבואתו קבע לנו מסמרות בעצם חלוקתה של "תורה" לסוגים שונים של מצוות.
- ירמיה יט, ה: ובנו את במות הבעל לשרוף את בניהם באש עלות לבעל, אשר לא ציויתי ולא דברתי ולא עלתה על לבי. ותרגם יונתן בן עוזיאל: ... דלא פקדית באורייתא, ודלא שלחית ביד עבדי נבייא, ולא רעוא קדמי²⁹.
- הרי לפנינו אישור מפורש כי נוסף על "ציויתי" יש עוד "דברתי", ונוסף על "דברתי" יש עוד "עלתה על לבי" — הלוקה משולשת למצוות "התורה". תפיסתנו במצוות התורה היתה מאז ומתמיד תפיסה דו-מימדית: — דאורייתא דרבנן, שכליות שמעיות, בין אדם למקום בין אדם לחבירו, עשה לא תעשה ועוד ועוד. אין לנו מקום בקונספציה היסודית שלנו למצבי ביניים, לאותו אפור שבין השחור והלבן, ואף לאותו למחצה לשליש ולרביע³⁰. והנה בא הנביא ומצביע על כך שתורתנו היא (לפחות) תלת-מימדית באשר יש בה מצוות מדאורייתא ומצוות מן הנביאים³¹
- 23 כי זוהי המכה עצמה, ובוה עוסקת הפרשה בחומש, ולא בצורת הפעולה של אותה מכה.
- 24 כלומר, ספר תהלים מבאר לנו אספקטים שונים של הענין, אותם אספקטים אשר לידי כתיבה בתורה שבכתב לא הגיעו, כי לא היו מענינה של תורה.
- 25 ועיין בשפתי חכמים המבאר בשם נחלת יעקב: לעולם בשל משה לא היה אלא מין אחד, ובתהלים עשה כן ליפות המליצה (!). ומקשה בעל משכיל לדוד, ר' דוד פארדו: אטו כדי ליפות המליצה לימא מילי דשקרא? ! לפי עניות דעתנו בעל שפתי חכמים התכוון לשיטתו של הט"ז, באבחנה שבין שם העצם ושם התואר. בדרגת כתיבה של תורה שבכתב אין מקום 'ליפות המליצה' באשר כל אות ואות נדרשת בשבעים פנים של תורה. היה זה דוד המלך אשר גילה לנו בצורה ברורה (מליצה יפה) את אשר היינו לומדים באחת המידות שהתורה נדרשת בהן מתוך האותיות של תורה שבכתב, אותן האותיות שאין להן מליצה.
- 26 הן על ידי מה שכתב ("כדרכיו וכפרי מעלליו") והן על ידי מה שלא כתב (תשובת מנשה בספר מלכים).
- 27 זכירת יציאת מצרים. 28 'לא לימות המשיח' (ועיין לעיל בפרק ב).
- 29 וכסוגיא העוסקת בקרבנות ילדים, הבינו חז"ל כי הנביא מתיחס במישרין לעקידת יצחק. בזה קשור הענין בפרשת "והעלהו שם לעולה" לעומת "אל תשלח ירך אל הנער", ודברי רש"י "וכי אמרתי לך 'שחטהו', הרי אמרתי לך 'העלהו' — אסיקתיה, אחתיה"!
- 30 ועל זה ידובר בהרחבה בפרקים הבאים כאשר ניוכח לדעת כי גם אורייתא עצמה הראתה לנו לדעת כי אותם שלבי ביניים קיימים בכל דרג של תורה. אמנם נקבעו גדרים קבועים מאז "חתימת תרי"ג" (כי זאת נראה אי"ה, שכשם שהיתה "חתימת התלמוד" כך היתה "חתימת תרי"ג"). אבל עד לאותה חתימה היו 'אופציות פתוחות' (כשם שעד חתימת התלמוד היה מקום לעמדות מעמדות שונות לפני קביעת הלכה לדורות).
- 31 ובוה הדרה קושיא לדוכתה — הלא אין לנביאים מקום בתהליך ההלכתי, שהרי נאמר

ומצוות שעלו על לבו של הקב"ה. ועלינו לברר מהי אותה קטיגוריה "עלתה על לבו" של הקב"ה שיונתן תרגם "רעוא קדמי".

הרב אלחנן וסרמן הי"ד קונטרס דברי סופרים³² וזה לשונו:

נראה מדברי הרמב"ן ממה שהוכיח מדמצינו שדבריהם (של חז"ל) קלין יותר מדאורייתא³³, שלדבריו אין בדבריהם שום דאורייתא כלל. דאם נאמר שהרמב"ן לא חלק על הרמב"ם רק לענין קרא ד"לא תסור", אבל גם הוא מודה שנצטוינו מן התורה לשמוע לדברי חכמים מקרא או מסברא או מהלכה למשה מסיני, אם כן הקושיות שהקשה על הרמב"ם מפני מה דבריהם קלים משל תורה, נאמר לו ולטעמיה גם כן יקשה זאת הקושיא בעצמה³⁴. ומה נפקא מיניה בזה אם נצטוינו לשמוע לדברי חכמים מקרא ד"לא תסור" או מקרא אחרין או מהלכה למשה מסיני — דגם בהלכה למשה מסיני אולינן בספיקו לחומרא. אלא על כרחך צריך לומר, לכאורה, לדעת הרמב"ן שלא נצטוינו כלל מן התורה לשמוע לדברי חכמים.

ותימה גדולה לומר כן, דאם כן מאיזה טעם אנו הייבים לשמוע להן, ושלא לעבור על דבריהם, אחרי שאין לנו שום ציווי בתורה על זה — לא מקרא ולא מהלכה (למשה מסיני) ולא מסברא. דאם נאמר שהסברא נותנת כן³⁵, הדר הוי ליה דאורייתא, כדאמרינן בכל דוכתי: הא למה לי קרא — סברא היא, אלמא דסברא וקרא חד דינא להם³⁶.

והנה ביבמות דף סב, תניא: שלושה דברים עשה משה רבינו עליו השלום מדעתו, והסכימה דעתו לדעת המקום: — פירש מן האשה, ושיבר את הלוחות, והוסיף יום אחד...³⁷ ונראה דהא דהוסיף יום אחד אינו אלא מדרבנן, ומן התורה לא היתה מצות פרישה רק שני ימים, והיום השלישי היה מדרבנן... ומכל מקום הסכימה דעתו לדעת המקום, דכן היה גם רצון השי"ת. אלא שלא ציווה על זה בציווי מסורש. ואם כן יש לומר דהוא הדין בכל המצוות והאיסורים של דבריהם הסכימה דעתם

(ויקרא כז, לד) "אלה המצוות" — מכאן שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה (שבת קיד, ב).

32 בהתייחסו למחלוקת רמב"ם ורמב"ן בשורש הדאשון לספר המצוות. הרמב"ם טוען שנצטוינו מן התורה ("על פי התורה אשר ירוך תעשה", ו"לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל") לשמור את מצוות דרבנן ("ושמרתם את משמרתיי"). טוען כנגדו הרמב"ן שלפי זה היתה כל מצוה דרבנן חמורה ממצוה רגילה דאורייתא. לכך מסקנתו כי "לא תסור" מוסב על פירושי חז"ל את המצוות בתורה שבכתב, ואילו מצוות דרבנן קשורות בפסוק זה רק "סמך בעלמא לחזק, לא שיהיה בהן מן התורה אזהרה כלל כאותו לאו".

33 שהרי אתי דאורייתא ודחי דרבנן, וזה לא יתכן אם כל מצוה דרבנן היא גם שתי מצוות דאורייתא. הוא הדין לגבי ספק דאורייתא לחומרא וספק דרבנן לקולא.

34 בבחינת 'מום שבך'!

35 לשמוע לדברי חכמים.

36 אלא ששוב הדרא קושיא ראשונה של רבינו לדוכתה — הרי מצוות דרבנן הן עתה דאורייתא, ומדוע ספק דאורייתא לחומרא, וספק דרבנן לקולא ??!

37 בשלושת ימי ההגבלה לפני מתן תורה.

לדעת המקום... ומהאי טעמא אנו חייבים לעשות כדבריהם, שהרי אנו מקיימים בזה רצון השי"ת, שהסכימה דעתם לדעתו. ומכל מקום, כיון שלא בא עליהם ציווי מפורש בתורה הם קלים מדברי תורה מפורשים³⁸.

ובזה יובן ענין סתום מה שמצינו גזירת חכמים גם קודם מתן תורה. ד"עכו"ם הבא על בת ישראל היא מגזירת בית דין של שם במעשה דיהודה ותמר, ומאיזה טעם היו חייבים אז לשמוע לדברי חכמים³⁹, דהרי קודם מתן תורה לא היו מצווים אלא בשבע מצוות בני נח, ומילה וגיד הנשה⁴⁰, ומצוה זו לקיים דברי חכמים אינה מכללן. וכן קשה במה שהוסיף משרע"ה יום אחד מדעתו, שהוא מדרבנן כנ"ל, דהרי אז היה גם כן קודם מתן תורה, ובמה נתחייבו (בני ישראל י. ק.) אז לשמוע לדבריו? אמנם לפי הנ"ל אתי שפיר, דכל מה שציוו חכמים אנו יודעים שכן הוא גם רצון ה', ודבר זה לעשות רצונו ית"ש — כל באי עולם מצווים ועומדים מתחילת ברייתם על זה, דכל הנמצאים נבראו לעשות רצון קונם...

ובזה אפשר לפרש כוונת הכתוב בירמיה יט, ה... ופירושו בתרגום... הנה בכתוב הזה מפורש כי יש שלושה חלקי תורה: — (א) הנקרא "ציווי"⁴¹, (ב) הנקרא "דיבור"⁴², (ג) שאין עליו לא "ציווי" ולא "דיבור" אלא רצון ה' בלבד — והם כל המצוות דרבנן.

ולפי פשוטי המקראות, נראה שזה היה עונו של בלעם הרשע, דלכאורה אחרי שאמר "אם יתן לי בלק מלא ביתו כסף וזהב לא אוכל לעבור את פי ה'" מה היא רשעתו? אבל באמת אף שידע בלעם היטב כי הליכתו לקלל את ישראל היא נגד רצון ה'⁴³, לא חשש על זה כל זמן שלא היה לו ציווי מפורש שלא לילך. ועל כן אמר "לא אוכל לעבור את פי ה'" — "פי" דייקא, אבל רצון ה' לא היה חשוב בעיניו לעשותו, וזוהי רשעתו. עכ"ל ר' אלחנן וסרמן הי"ד⁴⁴.

38 ולהלן כותב רבינו: ... דכיון שאנו רואים שהתורה האריכה בדבר זה יותר מחבירו מסתמא הוא חשוב יותר... רז"ל העירונו בזה בדבר שהוא יותר חשוב לפני המקום בו האריכו הכתובים יותר. ואם כן כל האיסורים של דבריהם שלא נאמרו כלל אפילו ברמיזה (בתורה שבכתב י. ק.) אלא שאנו יודעים מדברי חכמים שכך הוא רצונו ית"ש הם קלים עוד יותר כדברים הנלמדים בדרש בתורה שבעל פה [וכל זה תואם את דרכנו בסגנון הכתוב — עיין בלפשוטו של מקרא עמודים 96 עד 160].

39 כאשר טרם נאמר "ושמרתם את משמרת" ומצוות "לא תסור".

40 עיין רמב"ם הלכות מלכים ט, א. ועיין במאמרנו "ואל מעלת אבותם ישובו" (המעין תשרי תשמ"ג) פרק א.

41 הלא המה תרי"ג מצוות דאורייתא.

42 הלא המה דברי הנביאים.

43 "לא תלך עמהם, לא תאר אח העם כי ברוך הוא" (במדבר כב, יג). ועיין במשך חכמה שאפילו ההיתר שקיבל בלעם ללכת ("קום לך אתם") ניתן לו במסגרת חלום לילה ("ויבא אליהם אל בלעם לילה") בעוד הסירוב ההחלטי ("לא תלך עמהם") ניתן לו בנבואה רגילה ("ויאמר אליהם אל בלעם"). הרי מכאן היה בלעם צריך לדעת כי רצון ה' הוא שלא ילך, ואילו ההיתר ללכת הוא בעל משקל גמוך ממנו (דרגת לילה).

44 ולפי זה אפשר, אולי, להבין את שאלת חז"ל (אבות ה, יט) מה בין תלמידיו של אברהם

ר' אלחנן הסביר, איפוא, מה פשר הדבר שמצינו גזירות עוד קודם מתן תורה. על פי הסברו יש לנו הבנה מחדשת באותו פסוק המשבח את אברהם (בראשית כו, ה): "עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמר משמרתי מצוותי חוקותי ותורותי". ותמוה מנין ידע אברהם את כוחן של גזירות ("משמרת"), ומה ראתה התורה להקדים את הגזירות למצוות ולחוקות ולתורות⁴⁵. אולם לפי דברי ר' אלחנן ההסבר הוא פשוט: — הרי כל באי עולם מצווים לקיים (וממילא קודם לגלות) את רצון ה'. רצון זה גילו לנו חז"ל ב"משמרת" שקבעו הם לתורה. טבעי, איפוא, שאברהם אבינו אף בהיותו בן נח, כאשר נעשו שתי כליותיו כשני מעינות והתדבק אל בוראו, גילה בזה את רצון ה' והחל בקיום אותה "משמרת". רק אחרי שתחל בקיום את רצון ה' ("משמרת"), ציווה אותו הקב"ה באותן המצוות, החוקות והתורות שלא רצה להשאירם במסגרת אינו מצווה ועושה⁴⁶.

פ ר ק ד

כפי שראינו¹, האלמנט של לדורות בדברי הנביאים אינו בתוכן בלבד, שהרי גם תורה שבעל פה ניתנה לדורות — והיא, הרי, לא נכתבה. בעל כרחנו נאמר, איפוא, כי חידוש נבואה שנצרכה לדורות שנכתבה היא בנכתבה. לשון אחרת: ספרי הנביאים שלנו שונים מאותן הנבואות שלא הגיעו אלינו במסגרת ספרי הנביאים, ואף מאותן הנבואות אשר הגיעו אלינו במסגרת ספרי הכתובים, כגון דניאל וכדו', בכך שקדושתם

אבינו לתלמידיו של בלעם הרשע. שהרי עצם השאלה תמוהה — מהו המשותף לשניהם ששואלים מה ביניהם? ! ונראה שכך פירושו: כמו בלעם גם אברהם נצטווה בציווים סותרים מאת ה' ("כי ביצחק ייקרא לך זרע... והעלהו שם לעולה... אל תשלח ידך אל הנער") וגם עליו היה להחליט בין "פי ה'" ובין "רצון ה'". אילו רצה הוא להקפיד רק על 'פי ה' (קורקטיות) יכול היה לנהוג כפי שתירץ הקב"ה בעצמו לקושיתו ("אתמול אמרת לי") באמרו: 'וכי אמרתי לך שחטהו, אמרתי לך העלהו, אסיקתיה — אחתיה! גדלותו של אברהם אבינו היתה, איפוא, בזה שבהתמודדות שבין פי ה' ורצון ה' ניצח רצון ה', הלא הוא הנסיון לשחוט את בנו. כך עולה גם מהרמב"ם מורה נבוכים (חלק ג פרק ד) הכותב: "... להודיענו עד כמה אמיתי אצל הנביאים מה שבא להם מאת ה' בחזון... חש לשחוט את בנו יחידו אשר אהב... ואילו היה פקפוק... לא היו ממהרים למה שהטבעים מתנגדים לו...".

45 ועיין בפרשנות הקשורה בסוגיא זאת במאמרנו "אל מעלת אבותם ישובו" עמודים 22 עד 25. כאן במאמרנו אנו נותנים גישה חדשה להבנת ענין זה.

46 בבחינת "פתחו לי כפתחו של מחט ואני אפתח לכם כפתחו של אולם". ועיין בזה בדברי הרא"ם לבראשית יז, כד ד"ה הוזקק, המבאר שבגלל זה לא מל אברהם אבינו את עצמו בגיל מוקדם יותר — שהרי ידע על מצוות מילה כשם שידע על מצוות אחרות בכוונתו אל רצון ה' — משום שרצה להיות מצווה ועושה.

1 כפרק הראשון של מאמרנו.

היא עתה כמכספ ולא רק בתוכן. ביטוי מוחשי לאספקט זה של ה'לדורות' מצינו בדבריו של הנצי"ב מוולוז'ין, הדן בשאלת 'העריכה' הסופית של ספרי הנביאים, וכיצד 'העורכים' ידעו לשמור על כל קטע וקטע, כל שבריר של מכספ, אשר בו נמצאה ונשמרה קדושת הטקסט של נביאים² (עקב חשיבות המקורות האלה נביאים במלואם, תוך כדי ביאורם בהערות המתלוות אל המקורות).

פירוש הנצי"ב למכילתא ריש פרשת יתרו³ (עמוד קסג). מכילתא: נתקבצו כל מלכי אומות העולם אצל בלעם הרשע, אמרו לו: בלעם, שמא המעשה הזה עושה לנו כשעשה לדור המבול, שנאמר (תהלים כט, י) "ה' למבול ישב וישב ה' מלך לעולם". אמר להם: שוטים שבעולם, כבר נשבע הקב"ה לנח שאינו מביא מבול לעולם, שנאמר (ישעיה נד, ט) "כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי מעבור מי נח עוד על הארץ"⁴. . . ומפרש הנצי"ב ד"ה בי מי נח זאת לי וגו': אל תתמה דהאי קרא "אשר נשבעתי וגו'" ישעיה אמרה, דכיוצא בזה איתא בבבא בתרא כא, ב גבי יואב⁵, אמר ליה, דכתיב (ירמיה מח, י) "ארור עושה מלאכת ה' רמיה" (עכ"ל הגמרא). וירמיה אמרה!⁶ וכתב הרמ"ה שם בזה הלשון: ואע"ג דהני קראי ירמיה אמריגהו

2 לעומת קדושת המכספ של כתובים, ולעומת ה'מסר' של נביאים אשר לידי טכסט לא הגיעו.

3 נדפס בראשונה מתוך כתב יד הגאון המחבר (אשר ברחמי שמים נותר לנו לפליטה מן השואה) בירושלים שנת תש"ל — טכסט המכילתא, הגהות הגר"א ופירוש הנצי"ב בשם ברכת הנצי"ב (מהדורה זאת באה אחרי הוצאת פירוש הנצי"ב לספרי בשלושה כרכים שהמביאים לבית הדפוס קראו בשם עמק הנצי"ב).

4 רד"ק. אמר, כמו דבר מי המבול שהיו בימי נח שנשבעתי שלא יעברו עוד על הארץ, והיא גזירה שלא תיבטל, כן נשבעתי אחרי צאתך מהגלות "מקצוף עליך ומגער בך". ופירושו, זאת הגלות והשביה היא לך כמו מי נח, כמו שהם לא יהיו עוד, כן לא יהיה לך גלות עוד. ושבועת נח (וזהו בעית הנצי"ב — היכן מצינו שבועה אצל נח פרט למה שנאמר על כך כאן בספר ישעיה י. ק.) היא שאמר שתי פעמים (א) "ולא יכרת כל בשר עוד ממי המבול", (ב) "ולא יהיה עוד מבול לשחת כל בשר" — כך פירשו רבותינו. ולמדו מזה כי 'לאו — לאו' שבועה. ומד'לאו — לאו' שבועה, 'הן — הן' נמי שבועה. ויש לפרש כי הברית היא השבועה, כמו שאמר "והקימותי את בריתי אתכם", והברית הוא קיום הדבר, וכן שבועה היא קיום הדבר. עכ"ל הרד"ק. שלא כלמוד של חז"ל, ובלי להיזקק למשוואה של הרד"ק (ברית = שבועה), מבאר רבינו כי השבועה אמנם כן היתה, אלא הידיעה עליה היתה במסורת בעל פה עד דאתא ישעיה ואסמכה אקרא.

5 מאי טעמא עבדת הכי (שלא הרגת את הנקיבות — רש"י) ? אמר ליה, דכתיב "תמחה את זכר (פעמיים קמץ) עמלק". אמר ליה, והא אנן זכר (צירה סגול) קרינן ! אמר להו אנא זכר אקריון. אזל שייליה לרביה, אמר ליה: היאך אקריתון ? אמר ליה 'זכר' (קמוצה), שקל ספסירא למיקסליה. אמר ליה, אמאי ?

6 והרי יואב זמן רב לפני ירמיה ! [אולם, יש לציין כי ספר מלכים (א, פרק יא) אשר שם מסופר על מבצע יואב "עד הכרית כל זכר באדום" נכתב (לפי חז"ל בבבא בתרא טו, א) על ידי ירמיה. סביר, אפוא, שמעשיו של יואב כפי שהם כתובים בספר מלכים

לבתר כמה דורות (מדורו של דוד ויואב) כולהו גמירי להו (הלכה למשה מסיני, ואתא ירמיה אסמכינהו אקראי, לומר לך כמה קשה עונש הסופרים ומלמדי תינוקות וכיוצא בהן העושין מלאכת השם רמיה, שהם בארור וחייבים מיתה בידי שמים — עכ"ל הרמ"ה). וכן ⁸ כתבו בתוספות גיטין סח, א' ד"ה וכתוב זנות ויין ותירוש. אף על פי שזה הפסוק ¹⁰ לא נכתב עדיין, היו יודעין, כמו "ארור עושה מלאכת ה' רמיה" בפרק לא יחפור (בב"ב כא, ב) גבי יואב ¹¹ (עכ"ל התוספות). והנביאים הביאו הפסוקים המקובלים ¹² בהמשך דבריהם על פי רוח הקודש. ויותר מזה איתא ברבה ויקרא פרשה ו' (פיסקא ו): אמר ר' סימון, בארי ¹³ לא נתנבא אלא שני פסוקים ¹⁴, ולא היה בהם כדי ספר, וניטפלו בישעיה, ואלו הם (ישעיה ח, יט) "וכי יאמרו אליכם (דרשו אל האבות ואל הידעונים המצפצפים והמהגים, הלא עם אל אלהיו ידרוש בעד החיים אל המתים", וחברו ¹⁶. עכ"ל המדרש). הרי שהיו מקובלים

שמחברו הוא ירמיה, יקבלו צידוק והצדקה מיסוד אמונתי והשקפתי בענין 'עושה מלאכת ה' רמיה'. לכן קושית רבינו 'וירמיה אמרה' צ"ע קצת).

- 7 א"ל כתיב (ירמיה שם) "וארור מונע חרבו מדם".
- 8 וכך גם צויין במסורת הש"ס.
- 9 בסוגיא של מלאכת הבניה של בית המקדש על ידי שלמה המלך. כי אתא (אשמדאי) סייריה לגושפנקיה (ומצאו שלם — רש"י) גלייה אשכחיה חמרא. אמר כתיב (משלי כ, א) "לץ היין הומה שכר וכל שוגה בו לא יחכם" וכתוב (הושע ד, יא) "זנות ויין ותירוש יקח לב".
- 10 מספר הושע, לעומת הפסוק הראשון שכן היה ידוע בזמנו של שלמה בעל ספר משלי!
- 11 ועיין ברבי עקיבא אייגר גליון הש"ס גיטין נה, ב המעיר: אקמצא ובר קמצא — אסמכיה אקרא דמשלי ("אשרי אדם מפחד תמיד ומקשה לבו יפול ברעה") ענין מעשה שהיה אח"כ (בזמן החורבן). וכן בסנהדרין צד, ב "מארת ה' בבית רשע" — זה פקח בן רמליהו זכו'.
- 12 כפי שהנצי"ב ובאר להלן, כוונתו אמנם לפסוקים (= טכסטים) שהיו מקובלים במשך הדורות. שונה, איפוא, תהליך זה מאותו תהליך הידוע בשם עד דאתא... ואסמכיה אקרא. שם הקבלה שנמסרה במשך הדורות היתה תורה שבעל פה, שאח"כ באה לידי כתיבה בטכסט אצל הנביא. כאן מדבר הנצי"ב על כתוב מסוים אשר היה מקובל אצלם בתור כתוב, ואשר אח"כ מצא את מקומו בספר של נביא מסוים.
- 13 אביו של הושע הנביא.
- 14 כלומר, מכל נבואותיו לא נשארה נבואה לדורות שבמילא נכתבה אלא טכסט של שני פסוקים בלבד.
- 15 פסוק כ: "לתורה ולתעודה אם לא יאמרו כדבר הזה אשר אין לו שחר". ועיין רש"י ורד"ק המבארים שניהם את הכתובים הן על דרך המדרש בעקבות חז"ל (מוסב על גלות עשרת השבטים) והן על דרך הפשט (גמר נבואתו הקודמת) — כי טכסט הוא, ולהפשיט ולדרוש ניתן. ועיין במדרש בהמשך הפיסקא (עד סוף הענין) כיצד חז"ל דורשים את שני הפסוקים האלה שישעיה צירף אל ספרו הוא מנבואתו של הנביא בארי.

בשני פסוקים אלה שהיו מוקדמים לישעיה, ובא ישעיה וטפלן בספרו ברוה"ק¹⁶. זהרי איתא במדרש תהלים¹⁷ דאחיתופל מצא לדוד לומד בפני עצמו, אמר לו כתוב (ירמיה נ, לו) "תרב על הבדים ונאלו" — חרב לתלמידי חכמים שלומדים בד בבד¹⁸. הרי ידוע היה אותו מקרא בימי אחיתופל, ועל אותה כוונה שאמר אחיתופל¹⁹, ובא ירמיה הנביא וטפלה בספרו לענין אחר²⁰ ברוח הקודש¹⁶. ומזה באים כמה מדרשי אגדות לדרוש מקראות שאמר דוד וכדומה על עצמו בתפילתו, על דורות הקודמים²¹, היינו משום שהיו מקובלים או הבינו בחכמתם²² דלפי הענין שנכתב אותו המקרא לא היה ראוי להיכתב כך אלא באיזה דיוק לשון אחר¹⁹. אלא משום שהיה מקובל לדוד וכדומה מכבר²³, ובשעה שיצא אותו מקרא לאור היה מדויק יפה לפי אותו ענין²⁴ והיה מקובל על פה²⁵. ובאו בדורות המאוחרים ואמרו וגם כתבו

16 כוונתו, אולי לרוח הנבואה — והעיקר שהצירוף נעשה על ידי נביא כנביא (ולא ח"ו על ידי 'רדקטור' חיצוני).

17 לפנינו בילקוט לירמיה רמז טו, וכן בכלה רבתי ח (ביחס אל המשנה באבות ו, ג —

דוד מלך ישראל לא למד מאחיתופל אלא שני דברים בלבד קראו 'רבו אלופו ומידעו').

18 ובמדרש כלה רבתי: למה אתה יושב לבדך ועוסק בתורה, אין דברי תורה מתקיימים אלא בחברים.

19 ואין הנצי"ב רואה מקום לפרש את המדרש 'כמדרשו', דהיינו שחז"ל השתמשו בפסוק

זה מירמיה במשמעות זאת של בד = לבד, והם אשר שמו את הפסוק בפיו של אחיתופל

כדי להמחיש את תוכחתו — שהיא בעצם תוכחתם — בענין האיסור ללמוד תורה ללא

דיבוק חברים. מכאן מגיע הנצי"ב לתפיסה חדשה לגמרי לגבי כל אותם המדרשים

המביאים פסוקים בפיהם של דמויות בתנ"ך, פסוקים אשר נכתבו בתנ"ך בתקופה

מאוחרת מתקופת אותן הדמויות. אין הנצי"ב רואה בציטטות אלו מעין שימוש ב'חופש

ספרותי' להשתמש בפסוקים כמשגלים ולא כמבאיות, ואף אינו רואה בציטטות אלה כל

אנכרוניזם. אלה מובאות ישירות אשר תחילתם באותה תקופה קדומה, וסופם (בלבוש

חדש בקונטקסט חדש ובספר חדש) באחד מספרי הנ"ך בטכסט סופי, אחרי גסיעה

היסטורית ארוכה במשך מאות רבות של שנים.

20 רד"ק: "הבדים", שפירוש הכוזבים מן "בדיך מתים יחרישו" והם הקוסמים. ועתה

בבוא הרעה עליהם נואלו ולא ידעו דבר ולא הועילו להם קסמיהם.

21 כגון בראשית רבה לריש פרשת ויצא (סח, ב) ר' שמואל בר נחמן פתח (תהלים קכא,

א) "שיר למעלות אשא עיני אל ההרים" [שהמדרש דורש את כל המזמור הזה על יעקב

בשעה שברח ללבן במצות הוריו — עיין שם, ש"הרים" = הורים, "עזרי" = אשה (עזר

כנגדו), "שומר ישראל" = שומר יעקב ועוד].

22 כי שני מקורות לנאמנות דברי חז"ל — או קבלתם האמיתית או חכמתם הרבה (אשר

לדעת ר' אלחנן וסרמן הביאה אותם לכוון ממש אל רצון ה' במצוותיו).

23 מן הקונטקסט המקורי אשר בו הוטבע מטבע לשון מקרא זה בניסוחו הראשון.

24 כגון המזמורים אשר 'נאמרו' על ידי גדולי עולם אשר קדמו לדוד המלך ('העורך' הסופי

של ספר תהלים) כמו אדם הראשון, משה רבינו ועוד. ועיין בזה להלן בשיטת הנצי"ב

בסוגיא זאת של עריכת הספר.

25 לא רק התוכן אלא גם הסגנון, כלומר מובאה מדויקת (אמנם לא כתובה עדיין בטכסט

גם בענין שלפניהם באותו לשון המקובל מכבר²⁶. וכן מקרא (דברים ו, ד) "שמע ישראל ה' אֱלֹהֵינוּ ה' אחד", ונתקשה בזה הרמב"ן אמאי לא כתיב "ה' אֱלֹהֵינוּ" כמו לשון כל הפרשה²⁷. אבל מזה מבואר כדרשת חז"ל בפרק מקום שנהגו²⁸ שפסוק זה נאמר בימי יעקב ובניו לפני מותו. משום הכי כתוב בתורה באותו לשון עצמו שאמרו יעקב ובניו, ונכתב בתורה "על פי ה' ביד משה"²⁹. ונראה דמזה הגיע כמה קרי וכתוב בנביאים וכתובים³⁰, באשר היה מקובל מכבר בזה הנוסח³¹, וכשהגיע

של תנ"ך). לאפוקי מתורה שבעל פה אשר התוכן בלבד היה ידוע עד דאתא יחזקאל ואסמכיה אקרא באותם המקרים שחז"ל ציינו אצל הנביאים השונים.

26 כלומר, תהליך הכתיבה הסופית (אחרי תקופה ארוכה של מסירת הציטטה בעל פה) הביא בחשבון הן את המשמעות (קונטקסט) המקורית, והן את הישום לסיטואציה החדשה. והרי כך דרכה של כתיבה אשר "כפטיש יפוצץ סלע". רק הטכסט ניתן לאינטרפטציות שונות — פשט, רמז, דרש סוד וכדו'. כל עוד המובאה נשארה בעל פה, היתה משמעותה רק ב'פשט' ההיסטורי שלה. כאשר ניתוסף מימד חדש על ידי העתקתה לכתב — טכסט, יש בכוחה של אותה ציטטה שהיא עתה בכתב, להקיף את מירב המשמעות באמצעות כללי הפרשנות המקובלים בפירוש התנ"ך.

27 ואתה צריך להתבונן בזה, כי שינה הכתוב כאן לאמר "ה' אֱלֹהֵינוּ" ולא אמר "אֱלֹהֵיך" כמו שאומר בכל מקום (דברים ט, א) "שמע ישראל אתה עובר היום...". (פסוק ג) "כי ה' אֱלֹהֵיך". (שם כ, ג) "שמע ישראל אתם קרבים היום...". (שם פסוק ד) "כי ה' אֱלֹהֵיכם". וכן בכל הפרשיות שידבר עם ישראל יזכיר "ה' אֱלֹהֵיכם" או "ה' אֱלֹהֵיך", וגם בכאן אמר "ואהבת את ה' אֱלֹהֵיך".

28 פסחים נו, א תנו רבנן, כיצד היו כורכין את שמע... אלא שלא היו אומרים "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". ואנו מאי טעמא אמרינן ליה, כדדריש רבי שמעון בן לקיש... ביקש יעקב לגלות את הקץ לבניו... שמא יש במיטתי פסול... אמרו לו בניו "שמע ישראל... כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד. באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר "ברוך שם...".

29 כאן דייק הגצ"ב ולא כתב 'ברוח הקודש' ואף לא 'ברוח הנבואה', כי דרגת תורה שבכתב היא 'מפיו של הקב"ה לאזנו של משה' (הקדמת הרמב"ן לתורה), ובלשון הכתוב 'על פי ה' ביד משה'. (כידוע המשפט "וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל — על פי ה' ביד משה", אינו פסוק בתנ"ך, אלא מורכב משני פסוקים שונים. עוד יותר תמיה הוא המשפט בתפילותינו "ה' מלך ה' מלך ה' ימלוך לעולם ועד", שאינו פסוק בתנ"ך אלא מורכב משלושה חלקי פסוקים שונים. ועיין בזה את הסבר המשך חכמה במדבר בלק יג, כא ד"ה ותרועת מלך בו).

30 בזה חידוש גדול מבית מדרשו של הגאון מוולוז'ין בסוגית קרי וכתוב בתנ"ך. שיטה זאת רחוקה ת"ק פרסה מזו של הרד"ק הרואה בקרי וכתוב מעין 'חילופי נוסחאות', וזה לשון הרד"ק בהקדמתו לנ"ך: — ונראה כי מלות האלה נמצאו כן לפי שבגלות ראשונה אבדו הספרים ונטלטלו, והחכמים יודעי התורה מתו, ואנשי כנסת הגדולה שהחזירו התורה ליושנה מצאו מחלוקת בספרים והלכו בהם אחר הרוב לפי דעתם. ובמקום שלא השיגה דעתם על הבירור, כתבו האחד ולא נקדו, או כתבו מחוץ ולא מבפנים, וכן כתבו בדרך אחד מבפנים ובדרך אחר מבחוץ... (עכ"ל הרד"ק). ועיין

לכתבו לפי הענין³², נדרש לעשות איזה שינוי במקרא זה³³, ובא הנוסח הישן ככתיב³⁴, ושניהם עומדים להידרש, באשר כי בשני העתים נאמר ברוח הקודש (עכ"ל הנצי"ב³⁵).

הצהרת בני יעקב בפני אביהם (במענה לחששו ולחשדו שמא נמצא ביניהם פסול) לא זכתה להיכתב במקומו ההיסטורי, כשם שגם תגובת אביהם הזקן, בחיר האבות, בהיודע לו שאמנם מיתתו שלמה, אף היא לכלל כתיבה לא הגיעה. בהדי כבשי דרחמנא לא בעינא, ואין אנו יודעים על מה נדחתה כתיבה זאת. אבל זאת אנו כן יודעים, ע"פ הנצי"ב, שכתוב זה נשמר ככתוב אצל בני המשפחה, עד אשר נמצא כשר לבא בקהל כתיבת התורה בזמן הרצאת הפרידה של משה רבינו, כאשר הואיל לכאר לבני בניהם את תורת ה'. תורה שבכתב מוכנה עתה לקלוט את המלים האלה בלבושן החדש ובמשמעותן החדשה (ציווי לעם ישראל, ולא פניה לאב זקן). אולם דוקא כאן נשמרה הצורה המקורית ("ה' א-לוקינו"), היא אשר קבעה את מטבע הלשון בזמן הקדום.

אבל, בעוד דברי הבנים זכו להיכתב, כאשר ניתוסף להם האלמנט של תורת משה רבינו, הרי תגובת אביהם ("ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד") נשארה מחוץ לסכסס של התנ"ך כולו. מסורת הטכסט (ולא רק התוכן) נשמרה בהקפדה על ידי בעלי המסורת בכל הדורות — שמא ייפתח הפתח לקליטתו בדרגת תורה מן השמים או נביאים או כתובים. כאשר תם ונשלם התנ"ך, התברר כי לא נמצא למשפט הזה כל בית אחיזה בקדושת התנ"ך. נשאר לנו לומר אותו בקונטקסט ההיסטורי של פעם אחת בשנה, כאשר אנו בדרגת מלאכים — וכך נאה וכך יאה כי לא ניתנה תורה למלאכי השרת! אבל לולא חטאו... מי יודע היכן היה משפט זה כתוב כפסוק בתנ"ך.

כך "התגלגלו" הטכסטים מדור לדור, עד אשר הגיע כל אחד אל מגוחתו ואל נחלתו עם כל הדינים של קדושת הטכסט — הנלמד בפשט והנדרש במדרש. ה"שמע ישראל" של בני יעקב 'התגלגל' כעצמותיו של יהודה עד אשר במשנה תורה של משה רבינו יכול היה לנוח תוך שינוי קל מ'אלוהיכם' ל'אלקינו'. בארי אביו של הושע (הוא, הבן, אשר הנחיל לנו שלושה עשר פרקי נבואה בדרגת הנצח של לדורות) זכה להוריש לנו שני פסוקים בלבד. רק בעלי רוח הקודש בשעור קומה של אנשי

בהרחבה במכתב מאליהו כרך ד (ירושלים תשמ"ג) במכתבו של הרב דסלר בענין דרשות ואגדות חז"ל, קרי וכתוב ועוד (עמודים 353 עד 355), ועיין בהערות המאלפות של העורך הרב אריה כרמל שליט"א, ברור כי שיטת הנצי"ב סוללת דרך חדשה לגמרי בהבנת תופעה מיוחדת זאת של קרי וכתוב על כל גווניה השונים.

31 דהיינו נוסח הכתיב הוא לפי מקורו של הכתוב בהיסטוריה.

32 כלומר, כאשר ניתוסף המימד ההיסטורי השני, כאשר אז בא חורו של כתוב זה (שעז כה לא נכתב בספר) להיכתב כטכסט.

33 להתאימו לענין השני.

34 והקרי מיצג את החדש.

35 וראויים הדברים למי שאמרם! (ועיין והשוה דבריו בפירוש המכילתא עמוד קכו ד"ה והלא כבר נאמר, ויש לחלק).

כנסת הגדולה ידעו לשלב פסוקים מיותמים אלה במסגרתם הסופית אצל נביאים אחרים (לא בנו!). 'השתלה' זאת היתה לאין ערוך קשה מכל השתלת אבר של ימינו. לולא ההתאמה המוחלטת למקומו הסופי, היה הטכסט של הנביא המאמץ דוחה את ה'גוף הזר', והיה ממשיך להתגלגל עד אשר ימצא את מקום מנוחתו — או שמא לא ימצאנו בכלל, וישאר בדד יושב מחוץ למחנה התנ"ך כולו.

וכך אמנם מצינו שחז"ל ציטטו לנו 'פסוקים' אשר אינם בתנ"ך כלל ועיקר! וכך מבאר הנצי"ב (בפירוש למכילתא עמוד קפח). והנה אמרו ביבמות דף פו, ב: אמר ר' חגיגא, בתחילה לא היו מעמידים שוטרים אלא מן הלויים, שנאמר (דברי הימים-ב, יט) "ושוטרים הלויים לפניכם". עכשיו אין מעמידים שוטרים אלא מישראל, שנאמר 'שוטרים הרבים בראשיכם' (רש"י: דהיינו ישראל שהם רבים מלויים). והמקרא הזה אע"ג שאינו בכתובים היה מקובל אצלם.

כדי שענין מסוים יוכל להיכלל באתר מחלקי התנ"ך, הוא צריך להיות בעל תוכן נצחי ("לדורות") ובעל אפשרות של כתיבה בטכסט העומד להילמד בכל האופנים שטכסט התורה או הנביאים נלמד ונדרש. רק כאשר נתמלאו שני תנאים אלה "נוחת" הטכסט ממקומו באטמוספירה של תורה, ולובש צורה של טכסט אשר נתקדש בקדושת טכסט התנ"ך. כענין ענן האוגר בחוכו מים, ונע על פני השמים, ולאט לאט מיתוסף לו אדים נוספים הממלאים את הענן ומקרבים אותו לקראת יעודו להוריד מטר על פני הארץ. עם התמלא הענן ועם פגישתו בתנאי אקלים נכונים, נשפך מטענה על הקרקע הצמאה לרויה. כך 'גלגולו של פסוק' — בראשית דרכו לא היה בו 'כדי שמיעה' — או מחמת חסרון בתוכן הנצח שלו, או מחמת חסרון במספר 'הפנים' של לימוד שניתן לדרשו וללמדו. האנרגיה שבכתוב נשמר היטב, ובשמי ההיסטוריה של עם הנצח הוא נע לאטו, כאשר מידי תקופה ותקופה הוא אוגר אל תוכו תכנים חדשים המעשירים את מטענו התורני. והנה עם פגישתו באטמוספירה הנכונה, 'מוריד' אותו הקב"ה אל תוך כתבי הקודש, כשהוא מתחבר אל הטכסטים הנצחיים הקולטים אותו בדיוק במקום הנכון ובהקשר הנכון.

כך 'גלגולו של פסוק'. תחילה נוסח, אבל לידי כתיבה לא הגיע³⁶. וכאשר הגיעה אמנם שעתו להיכתב, היה זה משום שכבר ניתוספו לימודים נוספים במשך הדורות אשר כולם יחד גלמדים ונדרשים מן הכתוב הזה בניסוחו הסופי. ונשאלת השאלה: מה מידת ה'עריכה' של הכותב הסופי אשר הכניס פסוק זה אל תוך קדושת הטכסט של התנ"ך. האם היתה רשות לישעיה ולירמיה, כאשר 'טפלו' פסוקים מסוימים אשר נאמרו לפני כן על ידי אחרים לתוך הספר שלהם, לשנות את נוסח הפסוק כדי להתאימו למקומו החדש כחלק אינטגרלי מטכסט נבואתם. השאלה נשאלת במלוא חריפותה דוקא באותה סוגיא שחז"ל העידו עליה שחומר עתיק של כמה דורות 'נערך ונסדר' סופית על ידי אדם אחד — הלא הוא ספר תהלים שדוד המלך 'ערך' ברוח הקודש, ואשר פרקיו נאמרו על ידי עוד תשעה אנשים. וכך משיב הנצי"ב

36 אם תקופת ניסוחו ההיסטורית היתה תקופת התורה, לא קשה להבין מדוע לידי כתיבה לא הגיע, שהרי הקריטריונים של כתיבה במסגרת ההיא מחייבים אפשרות של לימוד בכל שבעים הפנים של תורה. ועוד ידובר בזה בפרק הסיכום.

בפירושו למכילתא³⁷, ריש פרשת שירת הים (עמוד קד) ד"ה השמינית שאמר שלמה...

זה אחד מחמשה שירים שכתוב בספר מלכים-א ה, יב ("וידבר שלושת אלפים משל) ויהי שירו חמשה ואלף"³⁸. ופירושו שעשה חמשה שירים נפרדים ברוח הקודש: — ארבעה בספר תהלים, היינו (תהלים ל) "מזמור שיר חנוכת הבית" וגו' ותני במכילתא כאן דשלמה אמרו. ותהלים עב "לשלמה אלהים משפטיך למלך". ו(תהלים קכז) "שיר המעלות לשלמה", ו(תהלים צב) "מזמור שיר ליום השבת", דמרומו בראשי תיבות שלמה. ואע"ג שהוא מי"א מזמורים של משה רבינו (ילקוט שמעוני), ובזוהר הקדוש פרשת תרומה דף קלח איתא דאדם הראשון אמרו, ועל כרחך משה רבינו הוסיף בו דבר, והכי נמי שלמה הוסיף בו, כמו מקרא (פסוק יד) "שתולים בבית ה' וגו'", ובימי משה לא היה 'בית' אלא אהל. והחמישי הוא "ה' אמר לשכון בערפל" במלכים-א, ד ובדברי הימים-ב, ו. או מזמור (תהלים כד) "לה' הארץ ומלוואה" שאמרו במסכת שבת דף ל, א שאמר שלמה (פסוק ז) "שאו שערים ראשיכם". זהו פירוש "חמשה"³⁹. "ואלף"⁴⁰ — היינו ספר שלם והוא שיר⁴¹, והיינו שיר השירים. והכי פירש רבינו בחיי הא דכתיב "שלושת אלפים משל" היינו שלושה ספרים⁴¹.

ובפירושו לשיר השירים א, א מבהיר הנצי"ב את שיטתו בנדון, תוך כדי השוואת מלאכת 'העריכה' של שלמה המלך עם זו של אביו דוד⁴²: —

"שיר השירים" — אשר נתחבר מהרבה שירים נפרדים, אשר כמה מהם נתחברו ברוח הקודש על ידי אחרים⁴³, כמו "הגידה לי" וגו' נאמר על ידי משה רבינו, כדתניא בספרי פרשת פנחס. גם מקרא "ישקני" וגו' היה מקובל לרבותינו במדרש שהיה מוקדם לשלמה, וחקרו מתי נאמר. וכן שיר "אחות לנו קטנה" נאמר בימי אברהם אבינו כמבואר בבראשית רבה פרשת לך לך... אבל שלמה אסף השירים ברוח הקודש וגם הוסיף הרבה משלו, ועשאן שיר נפלא אחד. והרי זה כמו ספר תהלות

37 ד"ה את השירה הזאת, וכי שירה אחת היא, והלא עשר שירות הן... השמינית שאמר שלמה, שנאמר (תהלים ל) מזמור שיר חנוכת הבית לדוד...

38 בעוד הרד"ק פירש "אלף" כמשמעו ("אינם נמצאים אצלנו... כי רבים הספרים אבדו לישראל בגלותם") היה זה רש"י אשר פירש "אלף" מלשון ללמד, כך שפירוש שלושת אלפים הוא 'שלושה לימודים', וכן "חמשה ואלף" פירושו "בכל אחד כדי הוא ללמוד". ועיין פירוש הנצי"ב להלן בעקבות רבינו בחיי.

39 כלומר, החמשה שירים.

40 כלומר, הספר כולו הוא שיר שחובר על ידי שלמה, ואין השיר חלק מספר אחד שחובר על ידי אחרים.

41 ומעין זה ברש"י: שלוש פעמים כתוב "משלי שלמה" בספר משלי.

42 בפירוש הקצר: שיר שנתחבר מהרבה שירים נפרדים ומהרבה משוררים. "אשר לשלמה" — הוא בחכמתו וברוח הקודש קנצם ותקנם ועשה מהם שיר אחד.

43 כלומר, לא רק מלאכת העריכה נעשתה ברוח הקודש, אלא אף המקורות אשר שימשו בסיס לאותה מלאכה, אף הם נכתבו בשעתם ברוח הקודש.

שעשה דוד אביו ונקרא כולו על שמו, כדכתיב (תהלים עב, כ) "כלו תפילות דוד בן ישי", אע"ג שיש בהם מזמורים שאמרום אתרים, היינו עשרה זקנים, אלא שדוד גם כן אמרם ברוח הקודש והגיה בהם והוסיף משלו, כמו (תהלים צ) בתפילת "משה איש הא־להים" כתיב "ימי שנותינו בהם שבעים שנה", ואמרו על זה ביבמות (דף סד, ב) : והא בימי דוד אימעוט שני שנאמר "ימי שנותינו" וגו'...⁴⁴ והכי מוכרח מדכתיב במזמורי משה רבינו (תהלים צו, ח) "שמעה ותשמח ציון", (שם, צט, ו) "ושמואל בקוראי שמו". והיינו דאיתא בפסחים דף קיז, א : כל התשבחות שבתהלים דוד אמרם, שנאמר "כלו תפילות דוד בן ישי", והוא משום שדוד הגיה והוסיף בהם⁴⁵. והכי נמי שלמה⁴⁶ קבץ השירים שהיה מקובל בידו והוסיף הרבה משלו, ועשה מהם שיר אחד. ולא עשה כדוד אביו שהשאיר כל מזמור על צורתו הראשונה⁴⁷, אבל שלמה עשה שיר אחד מן השירים.

44 הרי שמשא לא היה כותב כך, ולא מעטו יצאו מלים אלה. אבל עיין ספורנו לשמות ז, ז ד"ה ומשה בן שמונים שנה : ועם כל זקנתם השכימו והודרו לרצון קונם. כי אמנם מי שהגיע לשמונים גם בימים ההם כבר עבר ימי השיבה והגיע לגבורות כמו שהעיד בתפילתו באמרו "ימי שנותינו בהם שבעים שנה" וגו'.

45 ואין הכוונה שכתב את כולם במקורם.

46 ברא ברעא דאבוהי, ומעשה אביו סימן לבן.

47 כי אמנם "הגיה והוסיף בהם", אבל כל זאת בתוך מסגרת הצורה המקורית של כל מזמור ומזמור. לכן נשארו מאה וחמשים מזמורים. לא כן עשה בנו שלמה אשר השכיל לשלב יחד את כל השירים, והיו בידיו לשיר אחד בעל מבנה אורגאני אחיד.

על מהות קידושי אשה

לימוד סוגית "אין אשה מתקדשת בחליפין"
ע"פ דברי הרב יחיאל יעקב וינברג זצ"ל

הרב יחיאל יעקב וינברג (הגריי"ו) מעיד על עצמו שהרבה חידושי תורה וביאורי סוגיות שלו, שהיו מוכנים לדפוס, אבדו בשואה. לצערנו לא זכינו לראותם ערוכים ומסודרים, ולכן נצטרכתי ללקט שרידים אחד לאחד, מתוך מחברות שמצאתי בעזבונו, בהן כתב ראשי פרקים לקראת שיעורים שנתן, מתוך הקלטות של שיעורים שנשתמרו עמי, מתוך רשימות ומחברות סיכום של תלמידיו, מתוך מכתבים * ומתוך כתביו השונים שהודפסו (בעיקר בשו"ת שרידי אש). זוהי עבודת תשבץ ושחזור תוך כדי השוואת המקורות השונים. הוספתי ביאורים והערות כדי לנסות ולהבין את הסוגיות ע"פ היסודות שהניח הגריי"ו. הכוונה היא להביא את דרך לימודו של הרב וינברג לכלל הלומדים, כי הם לא יחפשו את ביאוריו לסוגיות הש"ס בתשובותיו בהן הם מובלעים בין השיטין, או במחברות שאינן בהישג יד.

המאמר שלפנינו הוא נסיון זעיר לבאר סוגיה ע"פ דבריו המקוטעים. מובא פה רק קטע קטן מדברי הגריי"ו, האופיני לשיטת לימודו, ועל פיו הוא מבאר סוגיות נוספות בקידושין. (דברי הרב וינברג נדפסו באותיות גדולות. באותיות רגילות וקטנות: ביאורי והערות). רצוני בזה לעורר את כל מי שיש בידו מכתביו, משיעוריו וממכתביו של הרב וינברג למוסרם לי, על מנת שאוכל להרחיב ולהוסיף על מה שיש בידי.

*

הגמרא מסיקה שהמשנה שמנתה ג' דרכים לקידושי אשה באה למעוטי קידושין ע"י חליפין. ומקשה הגמרא "ואימא הכי נמי"? ומתרצת: "חליפין איתנהו בפחות משה פרוטה ואשה בפחות משה פרוטה לא מקניא נפשה", ופירש"י: "דגנאי הוא לה הלכך בטיל לה לתורת חליפין בקידושין ואפילו בכלי שיש בו שוה פרוטה אי יהיב לה בלשון חליפין עד דיהיה לה בתורת לשון קנין או קיחה או קידושין" (קידושין ג. : .).

והנה הראשונים מעוררין כמה שאלות על פירש"י ונציין שתיים מהן:
(א) א"כ פשטה ידה וקיבלה תתקדש בפחות משה פרוטה? !

* ר' שמשון הלר ז"ל טרח ועזר לי באיסוף חומר, ויהיו דברי התורה המובאים כאן לעילוי נשמתו.

1 תוס' קידושין ג. ד"ה "ואשה בפחות משה פרוטה לא מקניא נפשה" בשם רבינו תם. ובתוס' הרא"ש — הוצ' הרב משה שמואל שפירא ת. א. תשכ"א — שם, תירצו "וגראה

(ב) נימא בפחות משה פרוטה ליתנהו באשה, בשה פרוטה איתנהו, דכיון דבפחות משה פרוטה לא נתבטלו מחמת פסול קנייתן אלא מחמת קפידתה של אשה, כי אית בהו שוה פרוטה דלא קפדה אמאי ליתנהו בה? ותוס' הלכו בדרך משלהם בהבנת הגמ', דבה"א חשבה הגמ' דחליפין (דאית בהו שוה פרוטה) איתא בכלל כסף ולכן הקשתה: "ואימא הכי נמי" שתתקדש אשה בחליפין. ומשני "חליפין איתנהו בפחות משה פרוטה" וזהו סימן שחליפין אינם מטעם כסף אלא קנין אחר, וכלשון הריטב"א "וזו ראייה דחליפין אב בפני עצמו הם ולא תולדה דכסף הם" ³. ולשיטת התוס' הגירסא בגמ' "בפחות משה פרוטה לא מקניא" ולא גרס נפשה. ודרך זאת אינה מתיישבת כלל עם פירש"י דלתוס' ה"פחות משה פרוטה" אינו קשור כלל וכלל לרגשות האשה ("דגנאי הוא לה") אלא הוא מהווה גילוי לגדרו המשפטי של קנין חליפין ⁴.

שיש ליישב גירס' הספרים, דכיון דסתם נשים לא מקנו נפשייהו בפחות משה פרוטה, אפילו פשטה ידה וקיבלה קידושין בפחות בטלה דעתה". וכן בתוס' לרבינו אליעזר מטוך — הוצ' מכון ירושלים תשמ"ב — קידושין ג. ד"ה ואשה בפחות משה פרוטה לא מקניא נפש'. וכן איתא בבית הבחירה לרבינו המאירי — הוצ' אברהם סופר ירושלים תשכ"ג — קידושין ג. ד"ה ולענין ביאור זה שאמרו איתתא בפחות מש"פ לא מקניא נפשה "... ואין צורך לשנות הגירסא שאף כונת גדולי הרבנים שגנאי הוא לכל הנשים, ואפילו פרשה בטלה דעתה". ובתוס' ר"י הזקן, קידושין ג. ד"ה לא מקניא נפשה: "הלכך אע"פ שהיא רוצה להתקדש בפחות משה פרוטה אין הקידושין כלום והפקיעו תורת חליפין בקידושי אשה".

ועי' ג"כ בחידושי הריטב"א קידושין ג. ד"ה סד"א מה שדה מיקניא בחליפין, מש"כ לענין קידושי כסף: "וגזירת הכתוב דבעינן כסף או ממון ואע"ג דאיכא איניש דחשיב ליה פחות מש"פ כסף או ממון בטלה דעתו אצל כל אדם ולא משגחינן ביה".

2 עי' חידושי הרמב"ן קידושין ג. ד"ה למעוטי חליפין; וכן חידושי הרשב"א — הוצ' מוסד הרב קוק, ע"י הרב א. ליכטנשטיין, ירושלים תשמ"ג — שם.

3 ריטב"א קידושין ג. ד"ה סד"א מה שדה מיקניא בחליפין. ועי' ג"כ בחי' הרמב"ן שם ד"ה למעוטי חליפין: "כיון דאשכחן חליפין בפחות מש"פ לאו בתורת כסף הם קונין אפי' כשיש בהם ש"פ אלא חדוש הוא שחדשה בהם תורה כלומר דין אחר הוא שאינו בכלל כסף ולא שוה לו ואשה לא אמרה בה תורה קנייה אלא בכסף". וכן בחי' הרשב"א שם "כיון דאשכחן חליפין בפחות מש"פ על כרחין לא מדין כסף הן קונין ... ואשה לא אמרה בה תורה קנייה אלא כסף הלכך אין חליפין קונין בה". ועי' לקמן הערה 11 המשך דברי הרשב"א.

ומיהו במרדכי לר' מרדכי בר הלל אשכנזי, קידושין ג. ד"ה ואשה ... כתב "ואשה בפחות משה פרוטה לא מקניא דלאו כסף הוא ומשום הכי בטלי להו תורת חליפין לגמרי אפילו בכלי שיש בו שוה פרוטה, דלא ליתי לשיקני בפחות", ומשמע שזה רק בגדר גזירה. וכן בתוס' הרי"ד לר' ישעיה דטראני — ירושלים תשל"ד — קידושין ו: ד"ה שמא יאמרו אשה נקנית בחליפין, עיי"ש מה שעלה בדעתו במהדורא קמא.

4 כפי הנראה, בעקבות רבינו תם, עמדו שתי הגירסאות בפני הראשונים. ראה רמב"ן

והאמת דקשה ג"כ על רש"י דפירש "דגנאי הוא לה", והאם כשזה שוה פרוטה אין כאן גנאי לאשה? וטענה זאת משמשת בעצם כאחד ההסברים לשיטת בית שמאי דאמרי "בדינר ובשוה דינר" (עי' קידושין יא. — יב.). וצ"ל דבית הלל, דאמרי בפרוטה ובשוה פרוטה, טוענים: ובדינר אפשר לקנות אשה? ובעשר דינרים אפשר?! אלא בע"כ שהכסף הוא רק סמל של קנין.

במילים אחרות, זה גופא שקיימא לן שאפשר לקנות אשה אפילו בפרוטה מוכיח שהכסף הוא רק סמל של קנין.

קידושין ג. ד"ה למעוטי חליפין: "ולפי פי' זה (עי' בהערה הקודמת) הכי גריס ואשה בפחות משוה פרוטה לא מקניא. אבל מקצת הנוסחאות שכתוב בהם מקניא נפשה נוטות לפרש"י ד"ל והיא גירסת ההלכות... "וכן במרדכי, קידושין ג. ד"ה ואשה... מובאות גיר' רש"י וגיר' רבינו תם. וכן בתוס' הרא"ש ובמאירי עי' לעיל הערה 1. וכן בריטב"א קידושין ג. ד"ה סד"א מה שדה מיקניא בחליפין... ויש ספרים שכתוב בהם ואתתא בפחות מש"פ לא מקניא נפשה...".

ובתוס' ר"י הזקן מובאת רק הגירסא "לא מקניא נפשה" — עי' לעיל הערה 1. וכן בפי' רבינו יהונתן ב"ר דוד הכהן מלוניל — הוצ' משה יהודה הכהן בלוי ניו יורק תש"ל — קידושין ג: ד"ה לא מקניא נפשה. וכן משתמע ברשב"א, עי' לקמן הערה 11. וכן בפסקי הרי"ד לרבינו ישעיה דטראני — הוצ' מכון התלמוד הישראלי, ע"י הרב אברהם ליס, ירושלים תשל"ז — קידושין ג. ד"ה מנינא דרישא למעוטי מאי, ושם הערה 11, גרס נפשה.

והנה, מקור קדום לגיר' לא מקניא נפשה מצינו בספר ההלכות לרי"ף, כפי המובא ברמב"ן ("והיא גירסת ההלכות"). ואמנם בפי' הר"ן על הל' הרי"ף, ריש קידושין ד"ה מנינא דרישא, מובא שהרמב"ן לא גרס מקניא נפשה בהלכות, וז"ל: "ונדחק הרמב"ן ז"ל לתרץ קושיות הללו ולפי מה שכתב נראה שעיקר הגירסא היא ואשה בפחות משוה פרוטה לא מקניא ולא גרסינן מקניא נפשה בהלכות... "ועיי"ש בהגהות הב"ח (בית חדש) לר' יואל סירקש, אות א', שע"פ הר"ן ע"ש הרמב"ן יש למחוק תיבת נפשה בהלכות. וכן הנוסחא בפי' הר"ן דפוס קושטא, מראשית המאה ה"ט"ז למספרם, "ולא גרסינן מקניא נפשה בהלכות" (אם כי בהלכות שם הגי' היא "לא מקניא נפשה"!); ואולם בלשון הרמב"ן שלפנינו קשה לשחזר נוסחה ע"פ גירסת הר"ן. ונציין ג"כ שבכתב יד של חי' הרמב"ן על קידושין, בודפסט-קויפמן A 451 (מאה ט"ז—י"ז), מופיע הנוסח "... מקניא נפשה... והיא גירסת ההלכות" כבנוסח הדפוס שבידינו. וכן בכת"י מנטואה 74 (מאה י"ז). ואולי צריך לגרוס בר"ן ע"פ התיקון המופיע בסוגריים בדפוס ווילנא: "... ולא גרסינן מקניא נפשה (כמו שכתוב) בהלכות".

גירסת הרמב"ן בהלכות (לא מקניא נפשה) מופיעה ג"כ בכתבי יד של ההלכות מהמאה הי"ד שיש בידינו (פריס HEB 311; פריס HEB 313.1; לונדון 474/1; לונדון 477/1; ובכת"י מנטואה 30.1 הגירסא לא מקניא נפשה). וזוהי הגיר' המופיעה בדפוסים.

אך בכת"י עתיק יותר של ההלכות, מהמאה ה"ג — ניו יורק ACD 0220; RAB 695 — הגיר' היא כגיר' רבינו תם "חליפין איתגהו בפחות משוה פרוטה ואשה בפחות משוה פרוטה מקניא" (וברור שתיבת "לא" חסרה שם וצ"ל "ואשה בפחות משוה פרוטה לא

והנה ידועה מחחלוקת הסמ"ע והט"ז בחו"מ ריש ק"צ בהגדרת קנין הכסף בקרקע⁵. לסמ"ע קנין כסף הוא משום פירעון, שיווי המקת, והפרוטה שנותן הלוקח למוכר הוא תחילת פירעון בעד החפץ הנקנה, דהא קנין כסף נלמד משדה עפרון וכסף הנזכר בשדה עפרון היה דמי שיווי השדה. לט"ז כסף הוא קנין כמו שטר חזקה וסודר, לא בתורת שיווי המקת, דהא קנין

מקניא⁶), וזה מערער קצת את היסוד למקור קדום לגיר' "נפשה".

והנה ברש"י הגי' לא מקניא נפשה מופיעה בכתבי היד שבידינו — פרמא 1299/1 (מאה י"ג—י"ד); VAT EBR 158 (מאה י"ד); לונדון 410 (מאה י"ד); אוקספורד-בודלי 367/2 (מאה י"ד—ט"ו) — ושם כתוב לא מקניא נפשה משום דגנאי הוא לה... — אך א"א לדעת מתוך כתב היד אם תיבת "נפשה" שייכת לדיבור המתחיל או שהיא פירוש של רש"י לדיבור המתחיל "לא מקניא".

ועי' בשרידי אש ח"ד, הוצ' מוסד הרב קוק ירושלים תשל"ז, עמ' קטז—קיח, (ע"פ "מחקרים בתלמוד" של הגריי"ו, הוצ' ביהמ"ד לרבנים בברלין, תרצ"ז/תרח"ץ, עמ' 166—169) מחקר ב' על "פירושי רש"י בפנים הגמרא", בו מתבאר שלא רק את הגהותיו ותקוני נוסחאותיו של רש"י הכניסו המעתיקים לנוסח הגמ' (ועל כך כבר מתריע רבינו תם בהקדמתו לספר הישר — חלק הפירושים), אלא לעיתים — פירושו וביאוריו. וא"כ ייתכן שתיבת "נפשה" היתה רק פירוש של רש"י (כעין המופיע בדפוסים שלנו בגירסת הר"ן: לא מקניא. נפשה דגנאי הוא לה), שהוכנס אח"כ לתוך דיבור המתחיל ומתוך כך לנוסחאות הגמ', שגירסתן "לא מקניא נפשה".

והנה בכתב יד מינכן 95 (מאה י"ד), הגירסא בגמ' היא אכן "לא מקניא נפשה". וכן בכתב יד VAT EBR 111 (מאה י"ד); וכן בכתב יד אוקספורד-בודלי 367/2 (מאה י"ד—ט"ו).

הנאמת ששתי הנוסחאות — "לא מקניא נפשה", "לא מקניא" — יותר ממה שהם משמשים כמקור להבנת הסוגיא, הרי הם, בפי הפרשנים, ביטוי לשתי הדרכים (רש"י — רבינו תם) בהבנת הגמ':

והראיה, דהרי גם אם הגירסא המקורית היא "לא מקניא נפשה" ניתן להסביר את הגמ' ע"פ שיטת רבינו תם. עי' ריטב"א קידושין ג. ד"ה סד"א מה שדה מקניא בחליפין: "... ויש ספרים שכתוב בהם ואתתא בפחות מש"פ לא מקניא נפשה ולא למימרא דתליא בקפידתא של אשה ובדעתה כדמשמע מפירוש"י ז"ל דא"כ למה אין חליפין קונין באשה מיהת כשיש בהם ש"פ... אלא הכי פירושא ואתתא הנקנית בכסף לא מקניא נפשה בפחות מש"פ אפי' מדעתה דפחות משהו פרוטה אינו חשיב כסף ולא ממון ואינו קונה בקרקע וא"א לה להקנות עצמה בדבר שאינו כסף ולא ממון...".

וכן, גם אם הגירסא המקורית היא "לא מקניא" ניתן לפרש שה"לא מקניא" קשור לגנאי (דוגמת האפשרות שהעליתי לעיל ש"נפשה" הוא פירוש של רש"י). והדבר מונח ג"כ בביטוי הגמ' ואשה בפחות משהו פרוטה לא מקניא, דהרי גם לרבינו תם המשפט הזה איננו מתפרש בלי הוספת "סוגריים", וכוונת המשפט לר' תם: ואשה (שנקנית בכסף) בפחות משהו פרוטה לא מקניא (כי פחות מש"פ אינו בכלל כסף).

5 ספר מאירת עיניים לר' יהושע פלק הכהן, חושן משפט ק"צ ס"ק א'; טורי זהב לר' דוד הלוי, חו"מ ק"צ סעיף ב'.

כסף בקידושין נלמד ג"כ משדה עפרון. "זה פשוט דבאשה קונה אותה דרך נתינה לחוד לא בתורת שיווי מה שהוא שוה". ומעתה לט"ז וודאי הוי כסף סמל של קנין אך גם לסמ"ע נראה דדווקא במשא ומתן הוי הכסף תחילת פירעון אך באשה לא שייך פירעון ובע"כ קנין הכסף הוא רק סמל לקנין.

6 ועי' לקמן מה שהעלינו דשמא גם לפי הט"ז יש גפקא מינא בין מקח וקידושין במשמעות הסמל (ועי' ג"כ מה שהעלינו בדעת האבני מילואים לר' ארי' לייב הבהן הלר, סי' כ"ט, הסובר, בעקבות הסמ"ע, דכסף הוא כסף שיווי בכל מקום כולל קידושין).
ובעצם נראה דהקנין, באופן כללי, הוא הביטוי המוחשי לגמירות דעת של שני הצדדים. כלומר, ה"גמירות דעת" היא הפועלת בעצם את החלות המשפטית החדשה. ומעשה הקנין הוא רק הוכחה לגמירות דעת. ויש לקרב זאת להסבר שנותן הגריי"ו לרמב"ם הל' גזילה ואבידה פ"א ה"ט המחשיב לא תחמוד ל"לאו שאין בו מעשה" על אף שנדרש מעשה כדי לעבור עליו: "... כוונת הרמב"ם שלא הונח הלאו לא תחמוד אלא על החמדה שבלב החומד, ורק משום שיש כמה מדרגות בחמדה כמו בכל דבר המסור ללב, ואי אפשר לשער את מידת החמדה שבו כי אם ע"י מעשה חיצוני המגביל את כמות החמדה ומידתה, נתנה התורה שיעור לדבר, שאם נתגברה בלבו החמדה והגיעה למדרגה כזו שהניאתו לעשות השתדלנות, להכביד עליו רעים ולהפציר בו כ"כ עד שלקחו ממנו, או הגיעה החמדה למידה שאסרתה התורה ועובר בלאו לא תחמוד. כמו בכל עבירה שיסודה במעשה שבגוף כגון אכילה ושתייה ונשיאת משא בשבת, שנתנה התורה שיעור לדבר — כזית, ככותבת וכו', כמו"כ גבי עבירה שיסודה בלב האדם נתנה התורה שיעור ומידה, והקני' ממנו הדבר הנחמד איננה מעשה העבירה, אלא מידת החמדה והגדרת כמותה" עכ"ל (שרידי אש ח"ג עמ' שעת). כמו"כ ניתן לומר שמעשה הקנין הוא רק שיעור ומידה להגדרת "כמות" ה"גמירות דעת" של שני הצדדים. נמצא א"כ דהקנין הוא בעצם לכוש חיצוני, סמל, לגמירות דעת של הצדדים ליצירת חלות משפטית חדשה, וכך יש להבין ג"כ את הלשון "קנין" — האשה "נקנית", וכו' — (ועי' ג"כ נדרים כו: "והלכתא אסמכתא קניא... והוא דקנו מיניה בפי' השז"ב). ומצאנו שם דמעשה חיצוני בעל חשיבות יכול להוכיח על גמירות דעת במקום שהנתונים מורים שאין כאן גמירות דעת. ואכמ"ל).

הסבר הגריי"ו שהכסף הוא סמל של קנין משתלב איפוא בהגדרת הקנין ומהותו. ולמדים אנו מהגריי"ו שגם הסמ"ע יקבל הגדרה זאת של כסף בקידושי אשה. (ואולי ניתן להוסיף שגם במשא ומתן, שבו הכסף הוא פירעון לדעת הסמ"ע, פירוש הדבר שהפירעון משמש כ"שיעור" וכמידה לגמירות דעת). כן למדים אנו, מהמשך דברי הגריי"ו, על החשיבות המירבית שבמשמעות הסמל, ועל התוצאות ההלכתיות המסתעפות מכך: "הכסף הוא סמל קנין לאישות אבל הליפין דומה למשא ומתן...".

והמקומות בהם מצאנו שלא נדרש מעשה קנין כדי שתיווצר חלות משפטית חדשה מהווים הוכחה ליסוד הנ"ל שה"גמירות דעת" היא הפועלת את החלות. עי' למשל: — תוס' בכורות יח: ד"ה אקנויי קא מקני ליה מקום בחצרו: "ואפי' בלא קנין קא קני דגמר ומשעבד ליה חצרו" (וכעין זה עי' בשבת יח: ד"ה דמפקרא להו אפקורי). — בבא מציעא צד. "ומתנה שומר חינם להיות כשואל... ור' יוחנן אמר אפי' תימא

ומטעם זה אין אשה נקנית בחליפין, שאין האשה חפץ שמתחלף בדבר אחר. האישות הוא ענין של איסור וקדושה והכסף הוא סמל של קנין לאישות, אבל חליפין דומה למשא ומתן, חילוף דבר בדבר, וזה הוא הגנאי לאשה שהזכיר רש"י. ומה שאמרה הגמ': אשה בפחות משה פרוטה לא

בשלא קנו מידו, בהיא הנאה דקא נפיק ליה קלא דאיניש מהימנא הוא גמיר ומשעבד נפשיה".

— ריטב"א קידושין ז. ד"ה ערב: "... דאע"ג דלא מטי לידיה הנאת מעות שהוציא המלוה ולא הגיע לידו של ערב לא כסף ולא שו"כ אפ"ה משתעבד בהנאה דמטי ליה במה שהלוה לזה על אמונתו".

— חי' הריטב"א החדשים, בבא מציעא צט. ד"ה אמר רב הונא השואל קרדום מחברו: "... דהא ס"ל השתא דאין משיכה קונה בשומרים... אלא טעמא משום דאדם משעבד עצמו בכסף, ובהיא הנאה דאושלה גיהליה ואפקה מרשותיה לרשות שואל גמר ומשעבד ליה נפשיה באחריות כאילו קיבל ממנו שכר לשמור ולהתחייב באונסיה"

— קידושין ט: "... דאמר רב גידל אמר רב כמה אתה נותן לבנגך כך וכך, לבתך כך וכך, עמדו וקדשו הן הן הדברים הנקנים באמירה" (רש"י: בלא קנין שהקידושין הן גמר הדבר דבהיא הנאה דקא מתחתני אהודי גמרי ומקני).

ונראה שיש לחלק בין שני סוגים של "קנינים" הפועלים בלי מעשה קנין:

— כשיש הוכחה "חיצונית" על גמירות דעת, כבעובדא דבכורות יח: הג"ל, שיש אומדנא שבעה"ב רוצה להקנות לרועה הכהן מקום כחצרו כי "ניחא ליה דליתעביד מצוה בממוניה" עיי"ש. ועי' בענין זה במנחת חינוך לרב יוסף באב"ד, השמטה למצוה של"ו— בסוף מצוה שמ"ב.

— כשה"משעבד" מקבל דבר (למשל הנאה) עוד לפני חלות הקנין, ואז הקבלה היא מקור ל"נתינה", להשתעבדות, ואין צורך בהוכחה אחרת לגמירות דעת. וכן הוא בבבא מציעא צד. ; בריטב"א קידושין ז. ; ובריטב"א ב"מ צט. המזבאים לעיל. כי בכל קנין הקבלה היא תוצאה של חלות הקנין (למש' הקונה שדה זוכה בשדה בעקבות חלות הקנין) אך במקרים הג"ל יש כבר קבלה מקודם!

את הגמ' בקידושין ט: "הן הן הדברים הנקנים באמירה" ניתן להבין משני הכיוונים. אפשר לומר שיש כאן אומדנא חיצונית ("דקא מתחתני אהודי"), ואפשר ג"כ לפרש שכבר קיבלו חיבת קידושין ומתוך כך משתעבדים (ועי' ג"כ גיטין יד. "בהיא הנאה דקא משתניא ליה בין מלוה ישנה למלוה חדשה גמר ומשעביד נפשיה").

ועי' עוד ב"מ מז. "חליפין במה קונין רב אמר בכליו של קונה דניחא ליה לקונה דליהוי מקנה קונה כי היכי דלגמר ולקני ליה, ולוי אמר בכליו של מקנה... בהיא הנאה דקא מקבל מיניה גמר ואקני ליה". ואמנם שם יש מעשה קנין ("בכליו של קונה... בכליו של מקנה"), אך המעשה מופיע כאמצעי ליצירת גמירות דעת אצל המקנה. ואולי זה גם קשור לייחוד של קנין חליפין שתכליתו השתעבדות. עי' יד רמ"ה לר' מאיר בר' טהרוס הלוי אבולעפיה, בבא בתרא קיד. ד"ה ברם: "... וכיון דלא מטיא הנאה לידיה דמקנה בהאי קנין גופיה אלא לקיומיה למילתא כהא קנין בעלמא... " ועי' ג"כ בריטב"א קידושין כב: ד"ה ואפשר: "... אין הקנין אלא לקיים הדברים ודברים לא מהני בעבד כנעני לקנין איסור שבו". ועי' עוד בברכת שמואל לר' ברוך דוב

מקניא נפשה, פחות משהו פרוטה הוא סימן מובהק לחליפין, שמחליף דבר בדבר, וכל אדם מחליף מה שיש לו ברגע זה לדבר אחר שרוצה בו, וזה שייך במסחר, אבל אשה אינה חפץ של מסחר ז'.

לייבאוויץ, חלק ב' סי' י' מה שהביא בשם רבו רבינו חיים הלוי מבריסק: "... דהא בחליפין הקונה אינו נותן כלום למקנה אלא דדין חליפין הוא דעת המקנה שמקנה לו בחליפין..."

ליסוד הנ"ל שה"גמירות דעת" היא הפועלת את חלות הקנין תהיינה השלכות לתוקף של קנין סיטומתא, המובא בבא מציעא עד., ובענין קנין זה עי' ג"כ בדבר אברהם לרב אברהם דובער כהנא שפירא, סי' א'.

7 וגם אם תרצה, הרי אין בכוחה להתקדש בקידושין שהם נגד רוח התורה, וכעין שכתב תוס' ר"י הזקן — עי' לעיל הערה 1 — שהפקיעו תורת חליפין בקידושי אשה. או י"ל, ע"פ הראשונים לקמן הערה 11, שמכח הגנאי, הרי אין קידושי חליפין נכללים בגזירה שוה. ועי' בשרידי אש ח"ג סי' נ"ו.

ההסבר על משפט הגמ' "ואשה בפתות משהו פרוטה לא מקניא נפשה" אופיני לדרך לימודו של הרב וינברג, המנסח לנו רעיון מפתח בלימוד הסוגיה, אותו הוא מגלה בפרט הלכתי או בדוגמא או בטיעון חריף המובאים בשקלא וטריא, ולדבריו, כל תפקידם להבליט את הרעיון. והרי לך כמה דוגמאות:

1. בסוגית "מחצה על מחצה כרוב" — הסבר הפיסקה "תרי רובי בחד מנא ליכא" (חולין כח:) — שרידי אש ח"א עמ' קצה.

2. בסוגית עדי בן גרושה, הסבר הפיסקה "לו ולא לזרעו..." בעינן כאשר זמם לעשות וליכא" (מכות ב.) — שרידי אש ח"א עמ' שלט.

3. בדיני שטרות, הסבר הפיסקה "שטרך בידי מאי בעי" (בבא בתרא ע.) — שרידי אש ח"ג עמ' שפח (וקרוב לזה, הסבר המושג "מזוייף מתוכו" — שרידי אש ח"ג עמ' שסא בהערה).

4. ביסוד חיוב תשלומין בנזקי שורו, הסבר הפיסקה "אם אמרתם בשורי וחמורי שאין בהם דעת תאמרו בעבדי ובאמתי שיש בהם דעת, שאם אקניטם ילך וידליק נדישו של אחר ואהא חייב לשלם" (ידים פ"ד מ"ז; ועי' ג"כ ב"ק ד.) — שרידי אש ח"ד עמ' קכח.

נציין ג"כ שרעיון המפתח הוא לעיתים ביטוי משפטי-הלכתי לרעיון מוסרי-השקפתי. וכך דברי הרב וינברג מכוונים אותנו לשלב בלימוד הסוגיה את הרעיון המוסרי. הדבר בולט בסוגיה שלנו, בה מזדקרת, תוך כדי הדיון ההלכתי, ההשקפה המוסרית על מעמד האשה וקדושת האישות. ומענין לציין כיצד הסברו בסוגיה משתלב עם הנאמר בספרו "לפרקים": "לגבי היהדות אין במשפחה משום שתוף אישות בלבד אלא בעיקר משום שתוף הרעיון ומשאת נפש. איש ואשה באים בברית כדי לעבוד יחד לרעיון וחזון משותף, כדי לגשם בחייהם את הרעיון הזה. אין האשה לגבי הבעל קנין והפקן, לא נוי וקישוט אלא עזר כנגדו" (הוצאת קריה נאמנה, ירושלים תשכ"ז, עמ' פו. ועי' ג"כ במאמרו "אשת חיל", שם עמ' צ—צג).

וליתר העמקה בשיטת רש"י ע"פ הבנת הגריי"ו, נציין כאן את מהלכם של הרשב"א והר"ן בסוגיא, המתיישבים ג"כ עם גירסת הגמ' "ואשה בפחות משוה פרוטה לא מקניא נפשה".

1. וזה לשון הרשב"א: "... דכיון דעיקר חליפין אפי' בפחות משוה פרוטה איתנהו, כי עביד להו בכלי שוה מנה לא ייפה כחו מכת כלי שאינו שוה פרוטה, דשם חליפין חד הוא, דבשלמא אי חליפין לא ניתנו לחזרה הוה אמרינן כי יהיב לה פחות משוה פרוטה לא מקניא נפשה אבל כי יהיב לה שוה פרוטה מקניא נפשה. ואי נמי אי עיקר חליפין ליתנהו כלל בפחות משוה פרוטה הוינן אמרי' כיון דקנייה חשובה היא מקניא בת נפשה, אבל השתא דקי"ל דחליפין קני ע"מ להקנות הוא⁸ ולא דידה נינהו, אפילו כי יהיב לה חליפין שוה מנה מאי הוי, הא מ"מ לא בגופן היא נקנית אלא בדינן, ודינן אפילו בפחות משוה פרוטה איתיה, וכיון שדין חליפין איתיה בפחות משוה פרוטה לא חשיבא לה וגנאי הוא לה להקנות עצמה בקנייה פחותה כזאת שעיקרה בפחות משוה פרוטה"⁹.

8 עי' גדרים מח: "ורב נחמן אמר קני, דהא סודרא קני על מנת להקנות הוא".

9 ועי' ברמב"ן קידושין ג. ד"ה למעוטי חליפין "... אבל מקצת הנוסחאות שכתוב בהם מקניא נפשה נוטות לפירש"י ז"ל והיא גירסת ההלכות. ויש ליישב בה דכל חליפין דגבי אשה כחליפין דפחות משוה פרוטה נינהו דמתנה ע"מ להחזיר לא קניא באשה, דבחר הנאה דבסוף אזלה ולא מקניא נפשה". ודרך זאת מתיישבת עם הגירסא בקידושין ו: בענין מתנה ע"מ להחזיר "בכולהו קני לבר מאשה לפי שאין אשה נקנית בחליפין" — ובכתב יד מינכן 95 "בכולהו קני לבר מאשה שאין אשה נקנית בחליפין"; וכן בכתב יד VAT EBR 111 — (וזה שלא כגירסת רב האי גאון בספר המקח והממכר, וזין תק"ס, ריש שער יח, המובאת ברמב"ן קידושין ו: ד"ה אלא אמר רב אשי — ועי' מש"כ ב"זר זהב" לר' אליעזר פילץ בהגהותיו לספר המקח והממכר שער י"ח, אות א' — "גזירה שמא יאמרו אשה נקנית בחליפין", וכן הביא ר' יצחק בעל העיטור במאמר שלישי אות כ"ח בשם נוסחה ספרדית, וכן גירסת פסקי הרי"ד קידושין ו: ד"ה אמר רבא, וכן בכפתור ופרח לרב אישתורי בן משה הפרחי, הוצ' אברהם משה לונץ ירושלים תרנ"ז סוף פרק טז, ועי' ג"כ בבית הבחירה לרבינו המאירי קידושין ו: ד"ה אע"פ שבכל אלו, ובהי' הריטב"א שם ד"ה הכי גרסינן), כי היסוד המשותף למתנה ע"מ להחזיר ולחליפין הוא ד"לא מתהניא בהו ואפי' התהנה בהו בש"פ קודם לתורה, איהו לאו בההיא הנאה קא"ל" (חי' הרמב"ן קידושין ו: ד"ה אלא אמר רב אשי. והשווה עם הרמב"ם הל' אישות פ"ה הל' כד, ועם חי' הרשב"א קידושין ו: ד"ה אלא אמר רב אשי. ועי' ג"כ בר"ן על הל' הרי"ף, שם ד"ה הא לך מנה על מנת שתחזירנהו לי).

הדין "חליפין ניתנו לחזרה" מהווה א"כ יסוד לפסילת חליפין באשה הן לרמב"ן והן לרשב"א, אך מסיבה שונה: לרמב"ן — מכיון דניתנו לחזרה אין כאן הנאה של שוה פרוטה; לרשב"א — "ניתנו לחזרה" מגלה "דלאו בגופן היא נקנית אלא בדינן". וקרוב לשיטת הרמב"ן, ב"שיטה לא נודע למי" — הוצ' הרב ניסן זקס ירושלים תשל"ו (על זהות המתבר עיי"ש בהקדמה, ועי' ג"כ בקרית ספר כ"ה עמ' 131—126; כ"ז עמ' 243—242 ושם הערה 54) — קידושין ג. ד"ה חליפין "ואשה בפחות משוה פרוטה וכו', ואע"ג דמקניא בשטר התם לא נחתה לתורת הנאה".

שני שלבים איפוא בהבנה למה אין אשה מתקדשת בחליפין מכל וכל (אפי' ביש בהם שוה פרוטה):

(א) ההלכה ד"איתנהו בחזרה" מגלה ד"לאו בגופן היא נקנית אלא בדינן", דהיינו שקנין חליפין בכלל, הוא רק "סמל של קנין" (כלשון הגריי"ו בענין קידושי כסף). וצ"ל שהגמ' יצאה מהגחה זאת.

(ב) מעתה נשאר לראות האם יש כאן סמל חשוב או מזולזל וההלכה ד"איתנהו בפחות משה פרוטה" מגלה שחליפין הוא קנין פחות, מזולזל, והתורה לא תסכים לקנין שכל עצמותו גנאי הוא לאשה להתקדש בזה.

2. וז"ל הר"ן: "... דמעיקרא הכי מקשינן ס"ד אמינא שקנין חליפין הוא בכלל קיחה הכתובה בקידושין דחליפין מתורת כסף מהני, ואע"ג דהשתא נמי ס"ל דחליפין איתנהו בפחות משה פרוטה אפ"ה אפשר דכיון דבעינן בהו כלי דבר המסויים כדאיתא בפרק הזהב (ב"מ מז.) דבר חשוב הוא אף על פי שאינו שוה פרוטה כדאמרינן מה כלי דבר חשוב, דמשום הכי אמרינן דטענו שני מחטין והודה לו באחד מהם חייב דיצאו כלים למה שהן כדאיתא בפרק שבועת הדיינין (שבועות מ:), וכיון שכן איכא למימר דמתורת כסף קונין ובכלל כי יקח גינהו, ומהדרינן דאי אפשר דקנין חליפין איתיה בכלל כי יקח דאנן סהדי דאשה בפחות משה פרוטה אפילו בכלי שלם לא מיקניא נפשה הלכך ודאי כשאמר הכתוב כי יקח אין קנין חליפין בכללו שאילו כן היה אף פחות משה פרוטה בכלל¹⁰ ואי אפשר ומעתה בדמים דיבר הכתוב ולא בחליפין".

פי' הר"ן הוא איפוא כעין צירוף של דרך רש"י (בחינה הנפשית: "גנאי") ודרך תוס' (בחינה משפטית: גדר הקנין) בסוגיא. בה"א חשבה הגמ' שחליפין בכלל כי יקח (וזה קרוב לתוס' — אם כי לתוס' הה"א שלחליפין יש שייכות לקנין כסף מצומצמת לחליפין שיש בהם שוה פרוטה — אך הר"ן לא יכול לקבל את פי' תוס' בתירוץ הגמ' ש"איתנהו בפחות משה פרוטה" בא ללמדנו דאין חליפין בכלל כסף דהרי להר"ן חשיבות הכלי מחפה על חיסרון הערך!). והגמ' תירצה דמכח הגנאי שיש בפחות משה פרוטה בע"כ שאין חליפין בכלל כי יקח. (וצ"ל שהסברה של חשיבות הכלי דיה אולי לתת לפחות משה פרוטה תורת כסף מבחינה משפטית אך אין בכוחה להשפיע על דעת האשה, שתרצה להתקדש בזה!). ויש לציין ג"כ דלתוס' הגילוי של פחות משה פרוטה הוא שחליפין אינם כלל תולדה דכסף, בעוד שלר"ן הגילוי הוא שחליפין אינם בכלל כי יקח. וייתכן שלר"ן עדיין נחשבים חליפין מעין תולדה דכסף, גם במסקנת הגמ', אלא שהגילוי מלמדנו שה"תולדה" איננה נגזרת אחרי האב¹¹.

10 והשווה עם פסקי הרי"ד לקמן הערה 19 "... וכיון דבפחות מש"פ ליתנהו, בשה פרוטה נמי ליתנהו שאין גזירה שזה למחצה". וזה בעצם מונח בלשון רש"י "... הלכך בטיל לה לתורת חליפין בקידושין ואפילו בכלי שיש בו שוה פרוטה ...".

11 והאמת שגם לרשב"א יש כאן צירוף בין דרך רש"י לדרך תוס', דאחרי שביאר את הגמ' בדומה לתוס' — עי' לעיל הערה 3 — הקשה למה א"כ הגמ' תירצה שזה תלוי באשה, והרי גם אם האשה תיאות להתקדש בפחות מש"פ זה לא יועיל "דהא כיון דלא מדין כסף הן קונין מנא אתיאן באשה" (מתוך שאלה זאת משתמע שהרשב"א גרס "לא מקניא

והנה גם לרשב"א וגם לר"ן נכנס ענין ה"גנאי" בתירוץ הגמ' אך לרשב"א הגנאי הוא על כל הקנין, שהינו קנין מזולזל, ולפי הר"ן הגנאי הוא רק על פחות משה פרוטה אך מתוך כך נפסל כל קנין חליפין באשה.

ומובאים כאן א"כ ג' דרכים בהבנת גירסת הגמ' "ואשה בפחות משה פרוטה לא מקניא נפשה". ובעוד שלר"ן הגנאי מוסב על "פחות משה פרוטה", הרי גם לרשב"א וגם לרש"י (לפי הבנת הגריי"ו) הגנאי הוא על כל הקנין. אך לרשב"א ה"פחות משה פרוטה" הינו מרכיב מהותי ב"גנאי", כי הוא הגורם להגדרת עצם קנין חליפין כקנין מזולזל; לרש"י (לפי הבנת הגריי"ו) ה"פחות משה פרוטה" רק משמש כסימן מובהק להבנת אופי המסחרי של קנין חליפין, ואין הקנין כשלעצמו מזולזל ורק במקרה הפרטי של קידושין יש כאן גנאי לאשה בגלל האופי המסחרי שיש לקנין חליפין. והנה, לפי הרשב"א הביטוי "ואשה בפחות משה פרוטה לא מקניא נפשה" משמעו דאשה לא מקניא נפשה בקנין כזה שבו ההלכה ד"פחות משה פרוטה" מגלה את אופיו המזולזל. ולפי רש"י (ע"פ הבנת הגריי"ו) משמעו דאשה לא מקניא נפשה בקנין כזה שבו ההלכה ד"פחות משה פרוטה" מגלה את אופיו המסחרי.

ויש לציין שהן לתוס' הן לרשב"א והן לרש"י (לאור פירוש הגריי"ו) ה"פחות משה פרוטה" משמש כסימן ולא כסיבה. לתוס' זהו סימן שקנין חליפין אינו בתורת כסף. לרשב"א זהו סימן שיש כאן קנין פחות, ולרש"י זהו סימן שיש כאן קנין מסחרי מובהק, החלפת חפץ בחפץ.

ויש לציין עוד שדרכם של הרשב"א ושל הר"ן בסוגיא מתיישבות לכאורה ג"כ עם פירושו של רש"י. אך אם נבין את רש"י כנ"ל שמשמעות ה"גנאי" הוא האופי המסחרי שבקנין, נפתח לנו פתח בהבנת קטעים אחרים של רש"י בסוגיא :

בענין אין אשה נקנית בחליפין פירש רש"י (ד"ה חליפין) : "קנין פודר". וקשה, למה צמצם פה רש"י את הגדרת קנין חליפין, הרי קנין חליפין מסתעף לשני סוגים :

נפשה" בגמ' — עיי"ש בהערות הרב א. ליכטנשטיין הע' 99 — ואמנם אפשר גם לומר שעיקר שאלתו היא מכח התחלת משפט הגמ' "ואשה בפחות מש"פ לא מקניא", ועי' מה שכתבתי בסוף הערה 4, שניתן להבין ש"לא מקניא" קשור לגנאי גם בלי "נפשה". וביאר הרשב"א דשאלת הגמ' דכיון דאשכחן דהוקשו קצת קניותיהן של אשה לשדה "אף אנו נאמר לכל שאר הקניות שבשדה שיהיו נוהגות כן באשה". ומתרצת הגמ' : כיון דחליפין איתנהו בפחות מש"פ ואשה בפחות מש"פ לא מקניא דגנאי הוא לה, הא על כרחין לא הוקשו אלא לקנית כסף בלבד דאיתא בהדיא (ועל כך הקשה הרשב"א דנימא דתתקדש לפחות בחליפין שיש בהם ש"פ ותירץ כנ"ל דחליפין לאו בגופן היא נקנית אלא בדינן, ויש כאן קנין מזולזל).

נמצא דגם הרשב"א למד שמכת הגנאי שיש באשה א"א ללמוד אשה משדה, אך לר"ן הגנאי מגלה שא"א להכליל חליפין ב"כי יקה", ולרשב"א הגנאי הוא גילוי לכל שאר קניני שדה, והוא מלמדנו שא"א להרחיב את ההשואה בין אשה לשדה מעבר לקנין כסף. ולכאורה, ע"פ ביאור זה של הרשב"א, הרי גם בשאלת הגמ' — בניגוד לתוס' ולר"ן — וגם בתירוץ, הגחת הגמ' היא שאין חליפין בכלל כסף. ועי' ג"כ לקמן הערה 19 מה שיש להוסיף בביאור הר"ן.

בתורת "שוה בשוה", ובתורת "קנין סודר" — שאינו דמי לחליפין אלא שנותנין אותו לקיים הדבר לבד (עי' רש"י ב"מ מז. ד"ה גאולה זו מכירה וד"ה זו חליפין, ותוס' שם ד"ה גאולה זו מכירה, ורשב"א קידושין כח: ד"ה הניחא לרב ששת), ולכאורה גם זה וגם זה פסול באשה דהא תרתי איתנהו בפחות משה פרזטה.

ונראה שאפשר להבין את רש"י בג' אופנים:

א

בחליפין "שוה בשוה" אין שום ה"א דיועיל באשה ואין צורך לתת טעם "דאיתנהו בפחות משה פרזטה", דכיצד תהיה האשה חליפי הדמים הרי אין לו בה שום קנין הגוף, והוה כעין שהביא הרשב"א (קידושין ג.) דלא מועיל קנין חזקה באשה, דכיון דאין גופה קנוי לו לא שייכא בה חזקה. וכן מצינו לענין איסורי הנאה דמכרן וקידוש בדמיהם והדין דמקודשת וכתב רש"י דזהו דין מיוחד לגבי קידושי אשה, ומבארים תוס' (ע"ז נד:) "ויש ליתן טעם ולחלק שאין האשה דומה כל כך לחליפי הדמים"¹².

אך ב"קנין סודר" שנותנים אותו לקיים הדבר בלבד ה"א דיועיל באשה כיון דאינו אלא סמל¹³, ועל זה בא החידוש דאינו מועיל, מפני שיש כאן סמל שכל משמעותו הוא חילוף דבר בדבר והראייה: "דאיתנהו בפחות משה פרזטה"! ויש להמתיק את הדברים, דהנה מצינו דרישות שונות לגבי ה"סודר" שאינו קיימות בחליפין "שוה בשוה" (עי' תוס' ב"מ מז: ד"ה ולרבן נחמן; מז. ד"ה גאולה זו מכירה): שיהא כלי, שיהא שלם. ורואים אנו א"כ שבתורת סמל ישנן דרישות מיוחדות לגבי צורתו, אך מענין שאין דרישה שה"סודר" יהיה ג"כ שוה פרזטה. ואפשר להסביר זאת בב' אנפין:

(א) ע"פ הר"ן הנ"ל, ריש קידושין, י"ל דכיון דיש כאן כלי שלם הרי "יצאו כלים למה שהן" וחשיבות הכלי מתפנה על חיסרון הערך והוה כאילו שוה פרזטה¹⁴.
(ב) ע"פ הגרי"ו, הא דאין נותנים חשיבות יתרה לערך זהו סימן מובהק לחליפין וכיטוי לעצם מהותו, דמחליף דבר שיש לו ברגע זה לדבר אחר שרוצה בו, והסודר הוא סמל לקנין חליפין ומן הנמנע שתהיה דרישה לשוה פרזטה!
ויש סמוכין לדבר דעצם מהותו של חליפין הוא שלערך התפץ אין חשיבות מכרעת:

12 והשווה ג"כ עם הריטב"א קידושין ו: ד"ה ופרקינן לא צריכא דארווח לה זימנא: "... ואם מפני שמקנה לו עצמה הרי הוא קונה אדון לעצמו..."

13 ועי' הנאמר לעיל בסוף הערה 4 בשם הרמ"ה, הריטב"א וברכת שמואל על הייחוד של קנין חליפין, שתכליתו השתקבדות לקיום הדבר. ולכאורה מוכח שזה פועל בגדר סמל. ואולי רק בסודר, שקנינו נלמד מלקיים כל דבר, (עי' תוס' ב"מ מז. ד"ה גאולה זו מכירה) נאמרו הדברים. ואולם לרש"י גופיה ב"מ מז. ד"ה הוה לקיים כל דבר, "לקיים כל דבר" מוסב גם על שוה בשוה, כפי שיתבאר להלן.

14 ועי' ג"כ באבני מילואים סי' לא ס"ק ו בענין קידושין כפלי שאין בו שוה פרזטה, וכן באותו ענין בחי' רבי' שמעון יהודה הכהן שקאם, קידושין סי' ב.

— עי' ב"מ מזו. מחלוקת האם חליפין וקפדי עלייהו הוי חליפין, ויש צד שלא הוי כלל בגדר חליפין, ואף למ"ד דהוי חליפין, הרי זה מפני שבכל עיסקה — אף של חליפין — יש לכה"פ קפידא קצת, עיי"ש ברש"י ד"ה בשופטני עוסקין ובתוס' ד"ה כל חליפין מיקפד קפדי. ואף לראשונים דסברי דחליפין צריכי שומא, זה רק כדי שתהיה סמיכות דעת (עי' גימוקי יוסף על הרי"ף שם ד"ה קנה), היינו שא"א להתעלם כליל מגורם הערך, אך המרכיב המכריע בעיסקת "חליפין" הוא הרצון בחפץ הזולת, וצריכי שומא אין פירושו דאח"כ חייבים להיות שוים בערך ואדרבה, כששוים, אז המחלוקת בגמ' לפי תפיסה זאת.

— מדש"י שם ד"ה "דמכור לי קאמר" משמע דאין אונאה בחליפין (שלא כחי הריטב"א החדשים שם ד"ה ויש לו אונאה), ועי' בנימוקי יוסף שם ד"ה ויש לו אונאה.

— אף לתוס' דהיכא דשוה כפליים לא הוי "שוה בשוה" (ב"מ מזו: ד"ה ולרב נחמן) פירושו שכדי שיהיה שוה בשוה צריך שתהיה כאן תמורה ואם שוה כפליים א"א לקרא לזה תמורה וע"כ החפץ שנותן הוא בגדר "סודר" והשאר הוי מחילה¹⁵. — ועי' ג"כ קידושין ח. "לא מיבעיא כסף דאי אית ביה שוה פרוטה אין אי לא לא אבל תבואה וכלים אימא מדמקרבא הנאתייהו גמר ומקני נפשיה קמ"ל", ומשמע ברור דהיכא דמטרת ה"עיסקא" הוא חפץ אחר שרוצה בו ("מקרבא הנאתייהו") אז ה"שוה פרוטה" נעשה חסר משמעות — וזה חופף בדיוק לפי הגריי"ו בקידושין ג. על "חליפין איתגהו בפחות משוה פרוטה" — ומכאן ה"א דיקנה בתבואה וכלים אף בפחות מש"פ, קמ"ל דרק בשוה פרוטה יש להם תורת כסף.

ואחרי שהעלינו ע"פ הגריי"ו דסודר פסול בקידושין אע"פ דהוי רק סמל של קנין, וזאת מפני משמעותו ה"מסחרית" (חילוף דבר בדבר) יש עדיין לשאול מהו א"כ משמעותו וכוחו של קנין כסף הכשר בקידושין¹⁶.

ואולי י"ל דכסף מסמל את הנתינה והיא היסוד לבנין וקדושת בית בישראל. ועי' ג"כ בלשון הט"ז חו"מ ריש ק"צ המובא לעיל, המוכיח מקידושין דכסף הוא קנין כמו חזקה ולא פירעון "דבאשה קונה אותה דרך נתינה לחוד לא בתורת שיווי מה שהוא שוה".

ושמא לפי הט"ז יש נ"מ בין קידושין ומקח במשמעות הקנין. בקידושין כסף הוא פמל לנתינה ובמקח הוא סמל לפירעון.

והנה לדעת הגריי"ו, גם הסמ"ע מודה דבקידושין הוי הכסף פמל של קנין ורק במשא ומתן הרי הוא משמש כתחילת פירעון. אך האבני מילואים סי' כ"ט גורס בדעת הסמ"ע דבכל מקום משמש הכסף כפירעון וגם באשה שייך שיווי. וצריך

15 ועי' ג"כ בחזון איש לר' אברהם ישעיהו קרליץ, חו"מ ב"מ מזו: דדייק מתוס' ב"ס עו: שגם חליפי שור בתאנה מיקרי "שוה בשוה". ועי' עוד בתוס' ב"מ מזו. ד"ה שמע מינה מטבע נעשה חליפין: "... דדרך חליפין שאינם שוים מעות המקח". ועי' ג"כ בנתיבות המשפט לרבינו יעקב מליסא, חושן משפט רג ביאורים ג.

16 ועי' ג"כ ב"מ יא: "מתנות כהונה נתינה כתיבא בהו, חליפין דרך וממכר הוא, ועיי"ש ברש"י. ויש לחקור האם שייך להקנות מתנות כהונה ע"י כסף ואכמ"ל.

להבין בדבריו דאין הכוונה שיווי לאשה, דהרי אין לבעל קנין הגוף באשה, והכוונה שיווי להסכמתה, להתרצותה להתקדש, וכלשונו "שיווי הקידושין". ומעתה אפשר דגם לאבני מילואים ניתן להבין ברש"י את הפסול של חליפין לאור מהלך הגריי"ו: אפשר להתליף חפץ בחפץ אך לא חפץ ברצון ובע"כ כשמקדש בחליפין כוונתו על גוף האשה וזה לא ייתכן. וגם כשמקדש בסודר, ויש כאן רק סמל, הרי עצם משמעות הסמל גנאי הוא לאשה כנ"ל.

ב

ליתר ביאור נקדים את דברי הגריי"ו על שיטת התוס' רי"ד בקידושי סודר.

שיטת התוס' רי"ד דאי נתן לה סודר שוה פרוטה, אע"ג דהזכיר לה שם חליפין, כיון דנקיטא ביה ג' על ג' ¹⁷ והיא רשאית לעושקו ¹⁸ הרי היא מקודשת ¹⁹, אבל בנתן לה סודר ואמר לה התקדשי במנה, ומנה אין כאן, בכי האי גוונא אינה מקודשת כיון דחליפין איתנהו בפחות משוה פרוטה ²⁰, והקשה הבהרי"ט ²¹ דמ"ש מהתקדשתי לי במנה ונתן לה דינר דמקודשת וישלים, וכ"ת הכא דעתה אמנה, א"כ מטעם מלוה אינה מקודשת ולא משום גירעון דחליפין! ועיי"ש שתירץ דבהתקדשי לי במנה ונתן לה דינר יש

17 עי' ב"מ ז. אמר רב משרשיא ש"מ האי סודרא כיון דתפיס ביה שלש על שלש קרינן ביה ונתן לרעהו דכמאן דפטיק דמי וקני.

18 עי' גדרים מח: אמר רב אשי ומאן לימא לן דסודרא אי תפיס ליה לא מיתפיס . . .

19 והר"ן גדרים מט. ד"ה ולענין הלכה, תפס ג"כ בפשטות שלפי ההנחה דהיא רשאית לעושקו הרי היא מקודשת. אלא שדעת הר"ן שדברי רב אשי הג"ל נאמרו רק כדיחויא בעלמא. וכן בנימוקי יוסף על הל' הרי"ף שם בסוגיא, ד"ה ועוד. ולפי"ו צ"ל שרק כשקידשה בתורה פודר, שלפי קושטא דמילתא אינה רשאית לעושקו לדעת הר"ן — וממילא א"א להחיל עליו תורת כסף — אינה מקודשת. ואמנם הא דאינה מקודשת איבנו מטעם "דכל חליפין דגבי אשה כחליפין דפחות משוה פרוטה" — עי' הסבר הרמב"ן לעיל הערה 9 — אלא מטעם שהביא הר"ן בקידושין, ש"כת" הפחות משוה פרוטה שיש בסודר מונע להכליל חליפין ב"כי יקח" — עי' לעיל הערה 11.

20 וז"ל פסקי הרי"ד קידושין ג. ד"ה מנינא דרישא למעוטי מאי: "אי קשיא ואם נתן אדם סודר לאשתו (בתוס' רי"ד הגי' לאשה) שיש בו שוה פרוטה אע"פ שנותנו בתורת חליפין אמאי אינה מקודשת והרי יש כאן שוה פרוטה וכיון דנקיטא ביה שלש על שלש והיא רשאית לפוסקו (בתוס' רי"ד הגי' לעושקו) אמאי אינה מקודשת . . . נראה לי שאם בזה הסודר בלבד נתרצית לו לקדשה אע"פ שהזכיר לה שם חליפין מקודשת היא, והכא במאי עסקינן כגון שהתנה עמה לקדשה במנה ולא הי' נותנו לה עכשיו אלא התפיסה את הסודר שנתקדשה לו (בתוס' רי"ד הגי' שתתקדש לו) ולא תוכל לחזור בה והוא יתחייב ליתן לה מנה לאחר זמן, בכי האי גוונא ודאי אינה מקודשת . . . דכיון דחליפין איתנהו בפחות משוה פרוטה ואשה לא מקניא נפשה בפחות מש"פ להתקדש לו שלא תוכל לחזור בה וכיון דפחות ליתנהו, בשוה פרוטה (בתוס' רי"ד נוסף "נמיי") ליתנהו שאין גזירה שוה למחצה ואינה מקודשת עד שיתן לה את המנה.

21 ר' יוסף מטראני, בחידושיו על הרי"ף, קידושין שם, ד"ה והא דאמרינן למעוטי חליפין.

תנאי ואם רוצה שלא לקיים יכול וא"כ הוא כסף משא"כ בנותן לה סודר ואמר לה שרוצה לקרשה בסודר שלא יוכלו לחזור (לא הוא מנתינת המנה ולא היא מהקידושין), א"כ זה הוא חליפין, אבל כשנותן לה סודר בלי התחייבות למנה מהני מטעם כסף ואע"ג שאמר בלשון חליפין. ובאבני מילואים סי' כ"ט ס"ק ב' התקשה בדברי המהרי"ט ופי' באופן אחר את התוס' רי"ד עיי"ש.

ואמנם י"ל דיש ג' מיני קנין, כרבינו תם המובא ברשב"א קידושין כח: ד"ה הניחא לרב ששת, מכירה, שוה בשוה, נעל, ונפקן מקרא: "על הגאולה" זו מכירה, "ועל התמורה" זו חליפין שמחליף דבר בדבר שוה בשוה, "לקיים כל דבר ושלף איש נעלו" היינו קנין נעל וסודר, שאינו דמי החליפין, אלא שנותנים אותם לקיים הדבר לבד. ופירש רשב"א דכל המחלוקות, אי מטבע נעשה חליפין (ב"מ מה:), אי פירי עבדי חליפין (ב"מ מז.), ואי בכלי של קונה או בכלי של מקנה (שם) הם רק בקנין נעל אבל בקנין של שוה בשוה לא פליגי ומהני גם בפרוטה, בפירי, ובכלי של קונה (ועי' ג"כ ב"מ מז: תוס' ד"ה ולרב נחמן; שם מז. תוס' ד"ה גאולה זו מכירה).

ולכן אם נותן לה פרוטה או סודר בתורת חליפין מהני מדין שוה בשוה, ולדעת הפני יהושע ב"ה מה: הוא כמו כסף²².

אבל אם נתן לה פרוטה או סודר ופסק לתת לה מנה וא"כ גילה דעתו לעשות קנין של שוה בשוה עם המנה²³, ורק רוצה לעשות קנין חליפין לקיים הדבר, להכי לא מהני, וזו כוונת המהרי"ט, דהתם (בהתקדשי לי במנה ונתן לה דינר) הוא רק תנאי ויכול שלא לתת ולבטל הקידושין, אבל הכא גילה שאינו רוצה בתנאי ורק רוצה לעשות השוה בשוה ביחד עם המנה, ומנה אינו נותן לה, וע"כ דרוצה לעשות הקנין בפרוטה וזה הוא חליפין כי בע"כ הפרוטה פועלת מדין סודר²⁴.

22 ויש לציין שר' יעקב יהושע פלק (בעל ה"פני יהושע") חולק על הרשב"א, ודעתו דשוה בשוה מהני מתורת שוה כסף כסף, וממילא אליבא דר' יוחנן דדבר תורה מעות קונות אין צורך בקרא ד"על התמורה". ובחי' הרי"ם לר' יצחק מאיר אלטר מגור חו"מ רג ס"ג ג מסיק שהכתוב בא ללמדנו שמועיל מטעם כסף.

ועי' ג"כ במרדכי קידושין ג. שהביא בשם ר' אליעזר בר' יואל הלוי (ראבי"ה) ש"אם קדשה בסודר בתורת שוה פרוטה ולא בחליפין מקודשת". ובבית שמואל לר' שמואל פייבוש, אבן העזר כט ס"ק ב כתב דמשמע מהמרדכי כשיטת התוס' רי"ד. ובארץ צבי לר' צבי הירש מברודא בפ"י על שולחן ערוך אבן העזר כט, א ס"ק ב כתב דדבריו לא מוכרחים דאדרבה לדעת המרדכי היא רק מקודשת אם נתן לה הסודר 'בתורת שוה פרוטה'.

23 לכאורה הסבר הגריי"ו יפה ג"כ אם נגיד דהמקדש גילה דעתו לעשות קנין של כסף עם המנה.

24 וליתר הרחבה בביאור שיטת התוס' רי"ד עי' באוצר הפוסקים כרך יא עמ' סב וכו'.

והנה אף אם נימא דלדעת התוס' רי"ד גם שוה בשוה מהני מתורת חליפין ולא מתורת כסף (דלא כפני יהושע וחי' הרי"ם הנ"ל), ניתן להבין דמקודשת אם נתן לה סודר ולא פסק לתת לה מנה. ושני הסברים לדבר. א) מה בכך דנתן בתורה חליפין, סוף סוף כיון דאי תפיס ליה מיתפיס (גדרים מח:), כלול בנתינה ג"כ דין כסף, וכעיו שאמרו (ב"מ יב.) "חצר איתרבאי משום יד ולא גרעה משליחות", י"ל דשוה בשוה איתרבאי משום חליפין ולא גרע מכסף. ורק בפסק לתת לה מנה ונתן לה סודר לקיים הדבר, דהוי מילתא דלא שייך בכסף, איתעקר מיניה תורת כסף; ב) אין להקפיד על הלשון²⁵ ומה שהזכיר בשקידשה לשון חליפין הוא לאו דווקא, וכוונת המקדש דהכסף ניתן כדמי חליפתה ותמורתה. הסבר זה משתמע לכאורה מלשון המהרי"ט עיי"ש.

ועתה חוזרים אנו לשיטת רש"י שהגדיר כאן חליפין כ"קנין סודר". ויש לפרש כוונתו דרק ב"סודר" אינה מקודשת דשם זה פועל מדין חליפין, והדין ד"אי תפיס ליה מיתפיס" אין דין, לדעת רש"י, לתת לנתינת הסודר תורת כסף דסוף סוף לכתחילה לא נתן לה על דעת שתתפוס; אך אם נתן חפץ בתורה שוה בשוה (וכמובן שאז החפץ נהיה שלה לא בגלל זכות תפיסה אלא מכח עצם טיב הנתינה), א"כ אדרבה היא מקודשת, דהרי יש כאן תורת כסף²⁶.

לסיכום נמצא דסתם סודר לרש"י חופף לסודר ע"מ להקנות מנה לדעת התוס' רי"ד, דבשניהם מה שאינה מקודשת הוא דבע"כ הסודר פועל מדין חליפין ולא מדין כסף.

ונראה דהבנה זאת אפשרית ג"כ ע"פ מהלך הרשב"א הנ"ל על ה"גנאי" בקידושי חליפין, דשמא רק בסודר נחשב חליפין לקנין מזולזל דשם "לאו בגופן היא נקנית אלא בדינן" (לשון הרשב"א) כיון דאיתיה בתורה, אך בשוה בשוה הרי בגופן היא נקנית ולכן אם איכא שוה פרוטה היא מקודשת.

ג

הנראה ברש"י דאין כאן כלל צמצום של הגדרת חליפין, ואדרבה הביטוי "קנין סודר" כולל, בלשונו של רש"י, את שני סוגי החליפין, שוה בשוה ו"סודר". דהנה רש"י ב"מ מז. ד"ה "ההוא לקיים כל דבר" פירש דהקרא "לקיים כל דבר" —

25 עי' לקמן דמרש"י קידושין ג: ד"ה "לא מקניא נפשה" ניתן להבין דאדרבה יש חשיבות יתרה ללשון.

26 הן לפי הפני יהושע וחי' הרי"ם והן לשני ההסברים הנ"ל. והשווה ג"כ עם שיטת הר"ן לעיל הערה 19. אמנם לפי רש"י המוזכר בהערה הקודמת משתמע אולי דלא יועיל חליפין בכל צורה שהיא, דעצם הזכרת שם חליפין מקלקלת את הקידושין. וכן דעת ר' ישעיה אחרון ז"ל דטראני בפסקי הרי"א"ז (הודפסו יחד עם פסקי הרי"ד, הוצ' מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים תשל"ז) קידושין פ"א הל' א (י"ד), שחולק על זקנו בעל התוס' רי"ד, וז"ל: "... וכדברי המורה (רש"י) נראה לי שאע"פ שלא היה דעתה להתקדש אלא בקנין הסודר, הואיל והזכיר לשון חליפין... אינה מקודשת".

דאיירי ב"סודר" ("נעל" בקרא) — מוסב הן על מכירה הן על שוה בשוה²⁷. וכך יש לדרוש לדעת רש"י: גאולה זו מכירה, "שמכר לו מכירה גמורה בדמים ולא קיבל מעות ובאין לקיים מכירתן על ידי קנין", תמורה זו חליפין, "שמחליף כלי זה בחפץ שכנגדו" (לשון רש"י), לקיים כל דבר — גאולה ותמורה — שלף איש נעלו, שבגאולה, היינו מכירה מקנה לו נעלו ומתקיימת המכירה מיד, ונותן לו דמים שפסק עמו לכשירצה, ובתמורה, היינו שמחליף הנעל בחלוק, מיד שמשך בעל החלוק את הנעל נקנה החלוק בכל מקום שהוא²⁸. ומכאן דהביטוי "סודר" או "נעל" משמש לדעת רש"י לשני סוגי החליפין, הן בתורת קיום למכירה ואז ה"סודר" מהווה רק סמל, הן בתורת תמורה בקנין שוה בשוה ואז ה"סודר" הוא גופא סמל ותמורה. וכך נראה ג"כ בלשונו של רש"י ב"מ מזו. ד"ה חליפין ומקפיד עליהן וז"ל "נתן לו חפץ בחפץ בתורת חליפין לקנות כדין שקונין בסודר וזה מקפיד לראות שיהא הסודר שוה כל כך", ומסתבר דה"סודר" משמש שם כ"תמורה" בחליפין שוה בשוה, וכך מיושבת תמיהתו של הריטב"א שם דהקשה: אטו אינשי קפדי בסודר?

וכן משמע ג"כ מלשון רש"י על המשנה קידושין כח. עיי"ש היטב.

ומכאן ביסוס להנחה דרש"י מקיף בביטוי "קנין סודר" את שני סוגי החליפין, כלומר הן אם נתן לה בתורת שיווי (סמל ותמורה) והן אם נתן לה רק לקיום הקידושין (סמל גרידא) הרי הם פסולין בקידושין, דיש כאן גנאי לאשה כפי המוסבר לעיל.

וע"פ מהלך הגריי"ו על טיב ה"גנאי" בקידושי חליפין נפתח לנו ג"כ פתח להבנת סוף דברי רש"י קידושין ג: ד"ה לא מקניא נפשה ח"ל: "דגנאי הוא לה הלכך בטיל לה לתורת חליפין בקידושין ואפילו בכלי שיש בו שוה פרוטה אי יהיב לה בלשון חליפין עד דיהיב לה בתורת לשון קנין או קיחה או קידושין".

והנה, אריכות הדברים של רש"י תמוהה: למה לא חילק בפשטות בין נתן לה בתורת חליפין או נתן לה בתורת כסף, ומה ענין לשונות הקידושין לכאן, הרי זוהי סוגיא ארוכה לקמן (קידושין ה: ו:), ואטו אי יהיב לה בתורה חליפין לא יוכל לומר לה לשון קנין או קידושין²⁹.

ושמא י"ל דהלשון מורה על מהות הדברים, על הרוח שבו נעשים הקידושין. הלשונות המקובלות בקידושין מכוונות אותם לאפיק הרצוי, לענין של איסור וקדושה

27 ועי' בפני יהושע ב"מ מה: שתפס כך בפשטות דהקרא "לקיים כל דבר ושלף איש נעלו" אתרוייהו קאי, וממילא התקשה בשיטת רבינו תם הנ"ל — המוסברת ברשב"א קידושין כח: — המחלק בין הלכות שוה בשוה והלכות "סודר", ועי' במקנה לר' פנחס הורביץ, קידושין כח. מה שיישב בזה.

28 עי' בפני רבינו יהונתן ב"ר דוד הכהן מלוניל על הל' הרי"ף (הודפסו בש"ס הוצאת "אל המקורות, ירושלים תשכ"ג) בסוגיא שם, ד"ה וזאת לפנים בישראל, שדרש כך.

29 ועי' בהגהות הרש"ש לר' שמואל שטראשון שמתקשה בזה ומפנה ללשון הר"ן המתוקן יותר לדעתו. וז"ל הר"ן: "ואע"פ שקידשה בכלי שיש בו שוה פרוטה, אי יהיב לה בתורת חליפין לא מקניא עד דיהיב לה הכלי לשום כסף". אך בכתבי היד של רש"י המובאים לעיל הערה 4 לשון רש"י הוא כמו זה שלפנינו (בכת"י פרמא הגי' "... עד דיהיב לה בלשון קנין או קיחה או קידושין" ותיבת "בתורת לשון קנין ... " איננה).

שבו הנתינה מהווה סמל של קנין לאישות. ויש כאן חידוש דאפי' לשון קנין, שיש בו לכאורה אופי מסחרי, כשר בקידושין, כי משמעותו גם "חלות משפטית"³⁰, וכשקידשה בלשון זה הרי הסכימה דעתו לדת משה וישראל הרואה ב"קנין" ביטוי לחלות המשפטית של האישות.

אך ברגע שהופיף ללשונות אלו לשון חליפין, הרי הפנה את הקידושין לאפיק לא רצוי, לאפיק מסחרי, שהוא גנאי לאשה. ורש"י, בדקות לשונו, לא הצטמצם רק בהבחנת שני סוגי קנין, קנין חליפין וקנין כסף, אלא בהדגישו ענין הלשון הוא בא להבליט את ההבדל המהותי שביניהם, שהוא המקור לפסילת קנין חליפין³¹.

30 עי' לעיל הערה 6.

31 וברוח הדברים האלו שמעתי הסבר על הגמ' קידושין ו. "איבעיא להו מיוחדת לי מהו, מיוחדת לי מהו עזרתי מהו... " ולבסוף "לעולם במדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה ואי דיהיב לה ושתיק ה"נ, הב"ע דיהב לה ואמר לה בהני לישני, והכי קא מיבעי ליה הני לישני לקידושי קאמר לה או דילמא למלאכה קאמר לה תיקו". ולכאורה קשה למה לא הכריעה גמ' דלקידושי קאמר לה, הרי אם דיבר אתה קודם על עסקי קידושין יש רגליים לדבר דכוון בלשונות אלו לקידושין ולא למלאכה? ויש ליישב בכמה אנפין. והרב צבי א. נויגרשל שליט"א הסביר דלגמ' לא היה ספק בדבר שכוונתו היתה להתחתן אתה, אך שאלת הגמ' היא האם לשונות אלו מבטאות את הקידושין כפי שהתורה רוצה בהם או האם הן מפנות את הקידושין לאפיק לא רצוי, לאפיק מסחרי, וזוהי כוונת הגמ' "או דילמא למלאכה קאמר לה"!

על ספרים ועל סופריהם

משנה ברורה להלכות זרעים

הגאון ר' שמרי' יוסף חיים קניבסקי שליט"א, בנו של הגאון ר' ישראל יעקב שליט"א בעל קהילות יעקב, זיכה את קהל הלומדים בספר שהרבה שייאמר בשבחו לא יוכל להיחשב כהפרזה, והוא ספר דרך אמונה פירוש וביאור על ספר משנה תורה ספר זרעים לרמב"ם*.

בהקדמה לספר אנו קוראים, שהפוסקים קיצרו מאד בדיני המצוות התלויות בארץ, כי בחו"ל לא היה זה נוגע למעשה, וגם בארץ בזמנו לא היו שדות לישראל, וחלק מהמצוות לא היה נוגע כ"כ למעשה. "ובזמנינו שזכינו בעזרה"י, שנתרבה הישוב בא"י, וגם רוב הקרקעות שייכים היום ליהודים בעזרה"י חזרו כל הדינים למעשה כמעט בכל יום. והיות וקשה למצוא הלכה פסוקה, ובדורנו זכינו שמרן בעל החזו"א זצ"ל בירר בספריו רוב עניני זרעים ובפרט הנוגעים למעשה", אך הלימוד בספריו קשה ומצריך עיון רב וגם יש "דברים שמרן ז"ל לא דבר בהן ונתבארו בשאר ספרי רבותינו ז"ל". מתוך שהגהמ"ח ראה בעצמו "רוב העמל והטירחא" כשחיפש דין, עלה בדעתו ללקט כל הדינים וסידרם על סדר הרמב"ם, שהרי בשו"ע קיצר מאד בדינים אלה. הגהמ"ח מזכיר ספרים ומפרשים שהגיעו לידינו, וגם דברי מרן זצ"ל בכתב ובעל פה, נוסף על דבריו שבדפוס. ויצוין שהנו מסתמך גם על כתבי יד מהירושלמי, ועל כתב יד מפירוש הר"ש — והכוונה לכת"י פריז שעל פיו יצא הר"ש למס' שביעית, וכן כתבי יד מהגר"א שעל פיהם פורסם ירושלמי שביעית עם הגר"א — וכן הנו מזכיר העתקה חדשה מפיה"מ לרמב"ם — ומשום מה לא הוזכר שם המתרגם והמו"ל ר' יוסף קאפח שליט"א. — אלה עם כל ספרי ראשונים ואחרונים שמזכיר הגהמ"ח שימשו כאמור יסוד לספרו. "ובמקומות שמרן החזו"א הכריע ופסק להלכה" כתב הגהמ"ח כדעתו "כי הוא בתראה ומרא דארעא ישראל ועמוד ההוראה", אך יחד עם זאת הובאו גם שאר הדיעות ומה שה"י להגהמ"ח להעיר.

והנה אין כל ספק שהיקף זה ומעוף זה של הגהמ"ח יחד עם בקיאותו המפורסמת ועינו החדה הולידו לנו חיבור בעל ערך גדול ורב שראוי להתברך בו, וראוי הוא שימצא בכל בית בישראל שיש בו המעיין בדברי תורה.

כותב שורות אלה שמח לציין את העובדא שכתבי יד מסוימים נכללו בין החומר שבו השתמש הגהמ"ח, ובמיוחד שזכה הרה"ח ר' זליג שפירא ז"ל, שהי' מבאי ביתו הנאמנים ביותר של מרן ז"ל, שהחברות שהדפיס על פי מרן נכללו בספר ושימשו

* חלק ראשון הלכות כלאים — הלכות מתנות עניים... חברתי בעזרה"י שי"ח בהגרי"י [קניבסקי] שליט"א שנת כל המצוה שהיא תלויה בארץ (= תדש"ם) לפ"ק, נדפס בעיה"ק בני ברק ת"ו.

מקור נאמן לבירור הכרעותיו של בעל חזו"א. וכנראה יש גם חלק להופעתו של הספר לאותם חקלאים שומרי מצוה, אשר במסירות מרובה השתדלו ומשתדלים להחיות שממות ארצנו בדרך התורה והמצוה, והם הם שזכו גם כן למתנה נאה זו.

הספר שלפנינו, כפי שכותב הגהמ"ח, סודר "כסדר מרן המשנה ברורה זצ"ל". כל הפותח ספר זה יראה שהנו בסידורו חיקוי מושלם — עד כמה שאפשר — לספר משנה ברורה. גם גדלו וצורתו וצורת אותיותיו וסדר הדפסתו, הכל בדוגמת המשנה ברורה. ואף השער של הספר סודר כדרך המשנה ברורה והועתקו בו לשונות שלמים משער ספר משנה ברורה. לדוגמא: "עוד צירפתי בצדו כמה ענינים נחוצים ובשם ביאור ההלכה יקרא" — העתק לשון מדברי המ"ב, בשינוי קטן "יקרא" במקום "יכנה". וכן גם "תחת הדרך אמונה פתחנו שער רחב בשם ציון ההלכה ובו יצויין על כל דיבור ודיבור לדעת מבטן מי יצאו הפנינים האלו", שהנו כמעט העתק מלא מהדברים שבשער המשנה ברורה.

ואכן מתחלק הספר לביאור "דרך אמונה" והוא מקביל לביאור משנה ברורה, לביאור ההלכה המקביל לבאור הלכה של המ"ב, ולציון ההלכה המקביל לשער הציונים שבמ"ב.

והנה חיקוי זה, וקריאת שם ביאור ההלכה בה"א הידיעה שניתוספה על שמו של באור הלכה של בעל המ"ב, וכן קריאת שם ציון ההלכה בה"א הידיעה שנקרא על שם שער הציון של בעל המ"ב, יש להם משמעות גם כלפי הקורא והמעין. אמנם מדגיש הגהמ"ח, הן בשער הספר, הן בהקדמה, — ושם אף שתי פעמים — ש"ח"ו להורות הלכה למעשה מספר זה", אבל אין להתעלם ממה שצוין לעיל, והספר תובע בצורתו ובסידורו לראות בו "משנה ברורה" לסדר זרעים.

אלא שעלינו לזכור את המיגבלות. המשנה ברורה נתחבר אחרי שלאחר היד החזקה נתחברו הטורים, והשולחן ערוך ע"י מרן הב"י ונתוספה לו המפה של הרמ"א. וצורפו להם נושאי הכלים באר הגולה, והטורי זהב והמגן אברהם ומפרשיהם כפרי מגדים ומחצית השקל, ועוד ועוד מחברים.

ומתוכם קוצר באר היטב, בשתי מהדורות שונות ומשני מחברים, ושערי תשובה ואז בא בעל משנה ברורה וסילת סולתו מהם. ובבואו להדפיס השו"ע עם המפה צירף להם את באר הגולה, באר היטב ושערי תשובה, ורק בצירופם הדפיס את המשנה ברורה ובאור הלכה ושער הציון.

אך בסדר זרעים, ובספר זרעים לרמב"ם, חסרנו כל אלה. ומלבד מה שחסרנו, הרי מה שהיה אפשר להדפיס לא הודפס. כותב מרן בעל החזו"א (שביעית ז' ל'): "הראב"ד בהשגותיו לא כיון להשיג, אלא להשלים התורה ושיהיה הר"מ יחד עם דבריו ז"ל ספר מבואר בו הלכות כל התורה". והנה הודפס במהדורא שלפנינו הרמב"ם בלי הראב"ד, והוא אף בניגוד למקובל בכל המהדורות (ולא טוב עשו גם במהדורת מוסד הרב קוק שהשמיטו את הראב"ד בהוצאתם).

אמנם מציין הגהמ"ח "על כל דבר בציון ההלכה מאין מקורו", אבל המדובר במקורות הדברים שבאו בדרך אמונה ומקורותיו של הרמב"ם נשארו במהדורא זו בלתי חשופים, על אף שאחד מהתפקידים הראשיים של נושאי כליו של הרמב"ם היה לחשוף מקורותיו. והנה כבר גלי דרעיה בעל דרך אמונה בספרו קרית מלך, בו

הוסיף על מקורותיהם של נושאי כלי הרמב"ם הרבה מקורות נוספים, ואין כל ספק שמקומו של קרית מלך, כמובן, נוסף על מה שגילו קודמיו, היה בשולי הלכותיו של הרמב"ם גם במהדורא זו של ספר זרעים.

ויש מקום לשאול למה בהקדמת המחבר, במנותו את הספרים שהשתמש בהם, נעדרו לגמרי ספריו של הגאון מוהרי"צ לוי זצ"ל, אשר חיבר ספרים על כל חלקי מצוות תלויות בארץ ורב החומר שנאסף בהם. וכן הכרכים של כרם ציון על אוצרותיהם תמוה הוא שנעדר זכרם.

בסוף הספר הודפס קונטרס קיצור מהלכות כלאים שנדפס ע"י הרה"ח ר' זליג שפירא ז"ל בחיי מרן זצ"ל ועל פיו. ומכיון שבחלק ראשון זה הודפסו גם הלכות מתנות עניים, נראה שהיה מן הנכון להדפיס גם סדר הפרשת תרו"מ שי"ל ע"י ר' זליג שפירא, היות ובהלכות מתנו"ע נידונו כמה ענינים שיש בהם הכרעה בסדר הפרשה זה.

מתוך הערות אלה נדמה לי כי טוב היה עושה הגהמ"ח לולא היה בוחר בצורת הספר שבחר, ולולא היה הולך מבחינה סידורית בעקבותיו של המשנה ברורה. ספרו החשוב היה מתקבל הודות למהותו, תכנון והעות היקפו, והודות למתברו המפורסם בסבר פנים יפות, ללא כל ספק, בלא לעורר, במודע או בלא מודע, ביקורת השוואתית למשנה ברורה. מאידך אין כל ספק שהידע הרב המתגלה בספר, ההבנה הקולעת לבירור הבעיות וגם המעשיות, הרצאת הדברים בלשון מסבירה וסידורם הנוח של ההלכות לפי סדר הדברים של הרמב"ם מקנים לספר הזה חשיבות מיוחדת ותועלתיות גדולה ביותר.

לאחר הערכה כללית זו מתבקשות הערות מספר, אשר אפשר לומר, שבאופן מקרי נודמנו לידי. אין הן באות חלילה להמעיט מערכו של הספר, אלא דוקא בגלל ההערכה הגדולה לספר, יש צורך לבחון ולבדוק הדק היטב את הדברים ולהפנות תשומת לב להן.

נתקלנו בשלשה מקומות בהם מדבר הגהמ"ח על חזרה, ולנו נראה שלא היתה בהן חזרה. פעמיים יוחסה החזרה למרן בעל חזו"א, ופעם אחת הוסבר, שהחזו"א סובר שהרמב"ם חזר בו.

ונתחיל מהאחרון.

בפ"ו מהלכות מתנות עניים ה"ה פירש בדרך אמונה ס"ק כ"ח, דעמון ומואב המעשרין מ"ע בשביעית, לפי דעת רוב ראשונים, לא איירי בעמון ומואב שטיהרו בסיחון, דההוא יש לו דין עבר הירדן, ונוהג שם שמיטה מדרבנן וליכא דין מעשרות, אלא מיירי בחלק עמון ומואב שלא כבשוהו ישראל מעולם. ואין נוהג בו שביעית ורק מעשרות מדרבנן.

בציון ההלכה אות כ"ד הביא להקת ראשונים שפירשו כן, וציין שבתחו"א שביעית כ"ח ג' משמע, שגם דעת הרמב"ם כן, "וחזר בו ממש"כ בפיה"מ". וכוונת דבריו למה שכתב הרמב"ם במס' ידים פ"ד, שהמדובר בארץ עמון ומואב שכבש סיחון ועוג. אך בחזו"א שביעית אין שום רמז לכך, שהרמב"ם חזר בו מפירוש המשנה. ובצה"ל שם אות כ"ו כתב ביותר זהירות: "וכנראה דנקט דגם רבנו חזר

בו". אך ע' בחזו"א שביעית ג' כ"ה, ד"ה שם הכ"ח, שכתב על דברי הרמב"ם בפיה"מ "ונראה שהוא ט"ס". וברור שבכוונה כתב כן. שהרי הסביר מרן למה אי אפשר לומר שאירי בעמון ומואב שטיהרו בסיחון, ואם כן קשה היאך כתב בפיה"מ כן. ולכן כתב דנראה שהוא טעות סופר.

בחזו"א כלאים ה' ט"ו מובאים דברי הגר"א, שהזרע כלאיים לבדוקן מותר. משום שלא יקיימן עד שיעשו פשתן, אלא יעקרום בהיותם קנים — ופי' מרן, כשזרע לבדוקן עוקרן בתחילת צמיחתן, ואין הצמח של תחילת הצמיחה נוח לבני אדם ואין רוב בני אדם זורעין לזה, וכל שאין דרך לזרעו אין בו משום כלאיים. והנה ההיתר הוא, משום שלא יקיימן. וכן הוא בלשון הרא"ש, שאין מקימו. אבל אם מקימו עד שיתבשל, אין כונת הבדיקה גורמת היתר. אח"כ הביא שם לשון הרמב"ם פ"ג הי"ז שמותר לזרוע תלם אחד של פשתן בצד חטים שלו סמוך לשדה חטים של חברו, שהרואה ידע שאין דרך העם לזרוע תלם אחד של פשתן, ולא נתכוון זה אלא לבדוק שדהו, אם ראויה היא לזרוע פשתן אם לאו, ונמצא כזרע להשחתה. וכתב מרן, שאם כוונת הרמב"ם להשחיתן טרם שיתגדלו ניחא — והרי הוא כפירושו של הגר"א, וכמשתמע מן הרא"ש.

אח"כ דן מרן בכך למה אם דעתו לא לקיימן עד שיגדלו אין בהם משום כלאיים, ופירש דמחשבה מראש לעקרו קודם שבכרו, משום שאין חפצו אלא לבדוק, עושה אותן כמין שאין מקיימין, ואם כן יש לומר, שגם אם משאירן בארץ ליכלות עושה אותן כמין שאין מקיימין, ואם נפרש כך יעלו דברי הרמב"ם כפשוטם, כלומר שאף אם התכוון להשחיתן רק אחר שיגדלו מותר. וסיים בצ"ע. והוסיף דאפשר דגוטע לסייג, על מנת שלא ללקטו, אין בו משום כלאיים מן התורה.

ולפי זה מסקנת הדברים היא שלהגר"א מותר לבדוק אם הכוונה לעקור לפני גידול. וכן אפשר לפרש דברי הרמב"ם. אמנם אם נפרש דברי הרמב"ם כפשוטם, ומתוך סברא שנאמרה מה הוא הגורם שאין בזריעה זו משום כלאים, הרי כשבדוק, אם כוונתו, להשחיתן רק אחר שיגדלו, או אף להשאירן בארץ שיבלו, מותר.

ומזה נובע דאפשר, שזרע לסייג על מנת שלא ללקטו אינו אסור מן התורה: והנה בד"א כלאים א' ס"ק א' הסיק: ואפשר דגם הזרע צמח לסייג ע"מ שלא ללקטו, או הזרע ע"מ להשאירו בארץ לבלות ולא ילקטנו, דמותר מן התורה:

ובציון ההלכה שם נאמר: "ונראה דמרן חזר בו ממש"כ בשביעית סי' כ' סק"ה דהזרע להתלמד לוקה משום כלאים דלפ"ז אין לוקה רק אם דעתו ללקט הפירות". אך הרי במהדורא ראשונה של חזו"א שביעית (ירושלים תרצ"ז) חסר כל אותו קטע בסי' כ' סק"ה אשר לו מתייחס בציון ההלכה. הוא גדפס רובו ככולו בהוספות שביעית שבסוף חזו"א נגעים פרה (ירושלים תרח"ץ). קטע זה (בהוספות שביעית ס"ק ל"ד) דן בזרע בשביעית, וכתב שם שכל זריעה העתידה להשתרש חשיבא זריעה, והאיסור כבר נגמר, ואין נפקותא לאיזה תכלית זרעו. והוסיף, דגם במרכיב כלאים להתלמד חייב, וה"נ בכל כלאים. יותר מזה לא נאמר בהוספות שביעית שם לענין כלאים. חזו"א כלאים הודפס אח"כ בשנת ת"ש. ולפי הכתוב בכלאים, והמובא לעיל, הזכרו שם שתי דיעות, האחת שאם זרע לבדוק וכוונתו לעוקרן לפני שיגדלו — וזה פירוש זרע להשחתה ברמב"ם — אינו אסור. והפירוש השני ברמב"ם שאם זרע לבדוקן וחושב להניח ליבלות מותר. והיה אפשר לומר, שיש סתירה בין האמור

בשביעית, שכוונת הוריעה לא מעלה ולא מורידה, ובין מה שהתיר בכלאים בזורע שלא על מנת לגדל פירות. אך בשנת תשי"ב הודפסה מהדורא שניה של הלכות שביעית, ושם הודפס כל הקטע מהוספות שביעית בסי' כ' ס"ק ה', ונוספו שם עוד מילים מספר, ואלה הן: "מידא בכלאים אם דעתו לעוקרן קודם שיעשו פירות אין חיוב דבכלאים בעינן זריעה הרגילה ברוב בנ"א (= בני אדם), ע' כלאים ס"י ס"ק ט"ו". והרי שהכריע מרן כאן כדיעה ראשונה שבכלאים, וכתב דאין חיוב אם דעתו לעוקרן קודם שיעשו פירות, ולא כתב שאין חיוב אם זרע וחשב להניחן ליבלות בארץ. ובפירוש התייחס במהדורא אחרונה של שביעית למה שכתב בכלאים. ואין כאן מקום להשערה, שבכלאים חזר בו מרן ממה שכתב בשביעית, כאשר בשביעית מהדורא בתרא בפירוש התייחס לדבריו בכלאים. ובדרך אמונה כלאים פ"ג הי"ז ס"ק צ"ד הביא כל דברי חזו"א מכלאים, ואינו מתייחס כלל למש"כ מרן בשביעית מהדורא אחרונה שהתיר רק בחושב לעקור, כלומר דאינו מתיר בחושב להניחן ליבלות.

והנה דברי חזו"א לפי פירוש השני ברמב"ם מתייחסים לדברי הרמב"ם המתיר לזרוע להתלמד, כלשונו "ומותר לו לזרוע", והוסיף בחזו"א שלסייג אפשר שיהיה ג"כ מותר מן התורה, והוסיף בדרך אמונה: רק מדרבנן אסור, והערה מקורו בצה"ל מחזו"א כלאים ב' ס"ק ד'. והנה אף שם דן ע"פ הדיעה שדעתו לעקורן מותר, ואינו דן בחושב להניחן שיבלו.

ובצה"ל שם הוסיף עוד מקור למה שכתב, דאין לוקה רק אם דעתו ללקט הפירות, "וכן מצאתי בתשו' רדב"ז ח"ו סי' ב' אלפים רנ"ג, דהזורע כלאים לא לאכילה אלא למראית עין אין לוקה, אבל אסור כיון שראוי למאכל אדם". והנה המעיין בדברי הרדב"ז יראה ראשית שהנאמר "כיון שראוי למאכל אדם" לא שייך כלל הנה. הרדב"ז מציע שם לזרוע דשאים שאינם ראויים למאכל אדם, ואוסר משום כלאים המינים הראויים, ובהקשר זה הזכיר "שראוי למאכל אדם". ולעניננו: נשאלה שם השאלה בזורע מיני זרעים, ואינו מכוון בהם לאכילה כלל, אלא למראית העין (ז"א לנזי), אם מותר. והתשובה היא: לא מצאתי מקום לשאלה זו, וכי באכילה תליא מילתא, והלא מי שזרע כלאים, אע"פ שעבר, מותר לו לאכלן, כי אין האיסור תלוי אלא בזריעה, או המקיים אותו, וכיון שהדבר תלוי בזריעה מה לי שיזרע לאכילה או למראית העין. ותו מי שרזאה אותם כלום יודע אם הם לאכילה או למראית העין; ואם עבר וזרען עבר על שדך לא תזרע כלאים ואסור לקיימן אבל אינו לוקה. והרוצה לעשות כן יזרע מיני דשאים שאינם מאכל אדם.

הנה הרדב"ז אומר בפירוש, שלא תליא באכילה כלל, וכתב דהזורע עבר על שדך לא תזרע. אמנם כתב דאינו לוקה — ופיסקא זו טעונה הסבר, אך אינו נראה שמכאן יש להוכיח שכוונתו דאסור מדרבנן וע"כ אינו לוקה, כשבפירוש כתב שלא מצא מקום לשאלה זו, כיון שאינו תלוי באכילה רק בזריעה, ועובר על שדך לא תזרע. וכנראה יש כאן אינו טעות סופר בקשר לגאמר דאינו לוקה. ואיך שלא יהיה אי אפשר להביא ראיה מדבריו לכך, שהתורה לא אסרה אלא אם זרע לאכילה.

ומכאן לדוגמא אחרת של "חזרת" מרן מדבריו.

בה' מתנות עניים פ"ב ה"ב בדרך אמונה ס"ק ז' דן הרהמ"ח במינים החייבים בפיהא מן התורה. לדבריו דעת הרמב"ם שכל המינין חייבין מדאורייתא. בצה"ל ס"ק

ל' הגו כותב: חזו"א מעשרות סי' א' סק"א ולא כמו שמצדד בשביעית סי' ז' ס"ק כ"ז, דאפשר דרבנו מודה לדעת התוס'.

בהמשך דבריו בס"ק זה בדרך אמונה כותב, שדעת הרבה ראשונים, דמה"ת אינו חייב בפאה אלא דגן תירוש ויצהר, והשאר כולם אין חייבין אלא מדרבנן, ולכן פסק החזו"א כשיטה זו. ובס"ק ל"ג בצה"ל נרשם: שביעית סי' ז' ס"ק כ"ז כ"ח, וכתב שם דרוב הפוסקים סבירא להו כר' תם [כלומר שרק דגן תירוש ויצהר הם מז התורה] ולפי מה שכתבתי [כלומר בס"ק ל"א בצה"ל] צ"ע, [ששם כתב דדעת בה"ג, רש"י, רבנו פורת, רמב"ן, רא"ה, חינוך, רשב"ם כדעת הרמב"ם שכולם מה"ת], אך יש לומר כיון דרוב הראשונים שהיו אחרי ר"ת מסכימים לדעתו (והם הר"ש, הרא"ש והרשב"א והריטב"א) אפשר דהלכה כבתראי. [המוקף במרובעים נוסף על ידי להסבר — ק"כ].

והנה אם חזר בו מרן במעשרות מדעתו הקודמת, וגם הרמב"ם סובר שכולן מן התורה, יש מקום רב להסתפק אם פסק עוד מרן נגד דעת הרשב"ם, הרמב"ם, הרמב"ן, הרא"ה והחינוך, הסוברים כבה"ג וכרש"י. כאן אינו מועיל איזון כבתראי, והשיקול של מגיין קולות נראה מפוקפק; ובעל דרך אמונה הוי כרכיב אתרי רכשי. אמנם גם בהבאתם הדברים אינם מדויקים. אכן בשביעית סי' ז' ס"ק כ"ח כותב מרן, דאתרוג אינו מחוייב בפאה שאין לקיטתו כאחד. והוסיף, דאף אם הוא ספק, יש צדדים להקל וביניהם, שפאה כמו תרומות ומעשרות בזמן הזה מדרבנן, "ועוד דהוי דרבנן משום דשאר פירות האילן דרבנן, וכמש"כ לעיל בשם ר"ת והר"ש והרשב"א". ולא כתב מרן דפוסק דשאר פירות האילן מדרבנן, משום דרוב הפוסקים סבירא להו כר"ת, אלא משום דהר"ש והרשב"א מצטרפים אליו, וכנראה משום דבדעת הרמב"ם נוטה מרן לומר דאפשר דמודה בזה לדעת ר"ת, ומתוך מה שהוכיח מרן כן מהגמרא בחולין קל"א ע"א.

ואין כל ספק, שאם נאמר שגם הרמב"ם סובר שכולן חייבין מן התורה, ואף משקל ההוכחה מחולין נתלש ע"י זה, ודאי שאין מקום לומר שמרן, אם חזר בו בהסברו את דעת הרמב"ם, לא חזר בו מפסקו. בכל אופן דבר זה היה צריך להירשם באיזה שהוא מקום כנותן מקום להרהור כעין זה.

אך המעיין בחזו"א מעשרות א' א', ששם כאילו חזר מרן מהאפשרות לומר שלרמב"ם חייבים בפאה רק דגן תירוש ויצהר, ייזכח שאין משם כל ראיה. נאמר שם שמדרבנן חייב כל אוכל וגשמר בתרומות ומעשרות, ומה"ת לר"ש ולרוב הפוסקים אינו חייב אלא דגן תירוש ויצהר, ולרמב"ם כל הפירות חוץ מן הירקות. וכאן כתוב: וע' מש"כ שביעית סי' ז' ס"ק כ"ג, כ"ז, כ"ח, ובכלל מעשר גם פאה וכל שאינו פרי למעשר אינו פרי לפאה, דהא לא חילק ביניהן אלא במכניסו לקיום ולקיטתו באחת, אבל אוכל דתני בתרויהו חד דינא הוא.

למד מזה הגהמ"ח שהשוה החזו"א פאה למעשר לענין חיוב מן התורה. ואז אם לרמב"ם חייבים כל הפירות, חוץ מירקות במעשר, חייבים כולם גם בפאה. אבל אי אפשר לומר כן. שמו של הרמב"ם בהקשר זה לא טוב. ואם דעת החזו"א שצ"ל שהמינים החייבים מן התורה זהים בין למעשר בין לפאה, תישאל השאלה ומה לדעת רש"י והרמב"ן. לדעתם במעשר אינו חייב מה"ת אלא דגן תירוש ויצהר,

ובפיאה דעתם שחייבים כל המינים. ועוד, היתכן שמרן יחזור בו ממה שכתב בשביעית ע"י שציין לעיין שם, ולא יכתוב שהנו חוזר בו, ולא ינסה להסביר הגמרא בחולין. אלא ברור שצינו של מרן לעיין במש"כ במעשרות באה לאשר, שבעת כתיבת דבריו במעשרות סובר הנו כמו שסבר כשכתב דבריו בשביעית. ולדעתו רוב הפוסקים כמו שכתב כאן, וכמו שכתב בשביעית, סוברים שבמעשרות חייבים מה"ת רק דגן תירוש ויצהר, מפני שלבעלי התוספות מצטרפים בזה גם רש"י וגם הרמב"ן. ובפיאה, דעת ר"ת הר"ש והרשב"א ג"כ שחייבים רק דגן תירוש ויצהר מן התורה, ודעת הרמב"ם אינה מוחלטת בענין. ועל כן פסק כמותם.

ומה שכתב להשוות פיאה למעשר הוא לענין למיחשב פרי. וכפי שכתב בלי להפריד בפסיק בין המלים, והפיסוק כאן הוא של מרן: וע' מש"כ שביעית סי' ז' ס"ק כ"ג, כ"ז, כ"ח, ובכלל מעשר גם פאה וכל שאינו פרי למעשר אינו פרי לפאה וכו'. וכוונתו להזכיר, כפי שכתוב להלן ש"מין שהוא גרוע לאכילה ואינו חייב במעשר אינו חייב בפיאה, וה"ה כל שאינו אוכל בתחלתו לענין מעשר אינו אוכל לענין פאה. ואין לתלות סתירות בדברי מרן במקום שאינם קימים. ופשוט גם שמרן דייק בלשונו, ויש להקפיד בהבאת דבריו. בקשר לתרו"מ כתב דרוב הפוסקים סבירא להו דאינו חייב מה"ת אלא דתו"י, וע"כ פסק כמותם. ובפאה כתב דזו דעת ר"ת ר"ש ורשב"א ופסק כמותם, ולא כתב דכן דעת רוב הפוסקים*.

ומכאן לאי דיוק לשוני. בה' כלאיים פ"א הודפס בר"מ: אסור לזרוע כלאיים לנכרי. ובד"א ס"ק י"ג כתב אסור לזרוע כלאי זרעים לגוי. ובזה היה בהחלט מקום לדייק בניסוח, ולא לשנות מלשון רמב"ם. ובעיקר שהר"מ ממשיך: ומותר לומר לנכרי לזרוע לו כלאי זרעים. וכאן מתנקם בנו, שהגהמ"ח לא דייק להביא מקורותיו של הרמב"ם. המעיין בכס"מ יראה שמקורה של הלכה זו הוא בתוספתא כלאים פ"א בסופה, ומובאת בירושלמי סוף מס' ערלה בלשון: "אין עושין עם הגוי בכלאים בין בכלאי הכרם בין בכלאי זרעים". וברמב"ם לא מוזכר שום מקום אחר שאסור לזרוע כלאי כרם לגוי. בפ"ה ה"ה איתא רק דאין עודרין עם הגוי. ואם זרע לגוי כלאי זרעים, עבר על איסור כלאי זרעים, ואם זרע כלאי כרם עבר גם על איסור כלאי כרם. וזה פירושו של הרמב"ם כאן.

ועוד מספר הערות אקראי.

כלאים פ"א ה"א באור ההלכה כתב דבהדיא כן הוא בהשלמה ברכות כ"ב ב' דר' יאשיה מודה בכלאי זרעים דחייב אף בלא מפולת יד.

ול"נ שאין זה כה ברור, דהכי משמע בהדיא בהשלמה דאיתא התם דר' יאשיה אומר דאינו חייב עד שיזרע חטה שעורה וחרצן במפולת יד. וכתב על זה פירוש וחייב שתים אחת משום כלאי זרעים ואחת משום כלאי הכרם. ואם אין שלשתן

* ונעיר אגב: בחזו"א שם הביא מהרש"ס פ"א דפיאה (י"ח ע"ב) דגם שומים ובצלים חייבים בפיאה מן התורה. וכתב שם עוד להשוות לענין חיוב מן התורה פיאה ומעשר זה לזה. וכתב עלה החזו"א דאינו מובן דאכתי מעשר ירק מדרבנן. והנה הרש"ס במעשר שני ס"ה (צ"ה ע"ב) אכן כתב דשומים ובצלים חיובם במעשר מן התורה, שהוא ירק שמכניסו לקיום וחייב בפיאה ותנן כל שחייב בפיאה חייב במעשרות.

במפולת יד, אם זרע חטה ושעורה חייב משום כלאי זרעים ואם חטה וחרצן פטור מכלום.

והנה פירושו יכול בהחלט להיות שאם אין שלשתן במפולת יד, רק שחטה ושעורה במפוי חייב, וחטה וחרצן במפוי פטור. ואמנם, יכול להיות שהשלמה סובר שחייב בחטה ושעורה אף בלא מפוי, אבל לומר שכן משמע בהדיא לא נראה לי.

וכן כתב בצה"ל שם שכ"כ במאירי בקדושין ל"ט, כלומר שחייב בכלאי זרעים אף שלא במפוי. והנה גם במאירי שם לא מצאתי הדברים מפורשים, אף שיש לומר שנוטים דבריו להתפרש כן. ראשית מפני שבדברו על איסור זריעת כלאי זרעים לא הזכיר אלא שזורען בשדהו ולא כתב יחד. ולהלן כתב, שהזורע חטה ושעורה וחרצן במפוי חייב משום כלאי זרעים וכלאי כרם. אבל אם זרע חטה וחרצן או שעורה וחרצן או חטה בכרם או שני מינין בכרם אלא שלא זרעם כאחד אלא זה אחר זה וכן שזרע חטה ושעורה וחרצן אלא שלא זרעם כאחד אלא זה אחר זה אין אלו כלאי הכרם אלא שקצתם כלאי זרעים.

והנה יכול להיות, שמה שכתב שקצתם כלאי זרעים, כוונתו לזרע שני מינין בכרם שלא זרעם כאחד, וכן חטה ושעורה וחרצן שלא זרען כאחד, ואז סובר שכלאי זרעים חייב אף בלא מפוי. אבל אפשר גם לפרש שקצתם שחייב בכלאי זרעים מתייחס רק לחטה שעורה וחרצן שלא זרעם כאחד, אך חטה ושעורה זרע יחד, ועל זה רק נאמר שחייב בכלאי זרעים, והרי קצתם שחייב בכלאי זרעים. והוכחה ברורה לדעת המאירי אין כאן.

אגב ועיר שמשי"ב שמרן פסק דא"צ מפולת יד טעון ביסוח אחר. יש מקום לכתוב חייב אף בלא מפוי, או אסור אף בלא מפוי, ואין כאן מקום לביסוח של צריכותא.

בה' כלאים פ"א בצה"ל ס"ק נ"ג צריך לתקן: חור"א סי' [א' ס"ק] י"א י"ב. ובפ"ג בדרך אמונה ס"ק ק' צריך לתקן: אחד (במקום: אסור).

בפ"י ה"ב דכלאים דן בענין שעטנז, אי פסק הרמב"ם דאו שוע או טווי או נוז הוי כלאים מן התורה, או שפסק דרק שוע וטווי ונוז כאחד הוי מן התורה. והנה היה מקום להביא גירסת הטור (יו"ד ש') בדברי הרמב"ם, ודברי הכ"מ, שבפיה"מ כלאים פ"ט מ"ח היו ג"כ שתי נוסחאות. ובצה"ל שם ס"ק ל"ג הביא ראיה לנוסחא דאו שוע או טווי או נוז הוי מה"ת מפ"י ה"ג בהלכות עדות, ששם מפרש שעטנז מן התורה שוע או טווי או נוז. אך אחרי מה שהובא על ידי מרמב"ם כת"י תימן (מסכת שביעית — חקר ועיון עמ' רפ"ט בהערה) שגורס שוע וטווי ונוז אפשר שכמו שהיו שתי נוסחאות ברמב"ם בין בפיה"מ בין ביד החזקה, בה' כלאים, כן היו שתי נוסחאות גם בה' עדות. ולמהדורא בתרא של הרמב"ם לוקה או שוע או טווי או נוז. ומאחר שלפי ההקדמה היה בידי הגהמ"ח תרגומו של הר"י קאפח היה יכול גם שם לראות שתי נוסחאות בפיה"מ.

בה' מתנות עניים בביאור ההלכה פ"ב ה"ב (ע"ב ע"א) הביא משיטה מקובצת דעת הראב"ד דז' המינים חייבים בתרו"מ מן התורה (ויש כאן טעות דפוס שכתב:

ז' מיני דגן, וכמובן צ"ל: ז' המינים). וכתב שאח"כ מסיים שם דמעשר תאנים דרבנן וכנראה יש שם ט"ס, וצ"ע. ועמד על כך כבר הגריי"פ פערלא בפרחי ציון (ותבל ספרו הדן בהרחבה בארבעה פרקים הראשונים של הכפתור ופרח אינו כלול בין הספרים שהשתמש בהן הגהמ"ח). בדף נ"א טור א' שם הביא את דברי הראב"ד וכתב, שיש קצת ט"ס בסוף לשון הראב"ד, ותיקן הדברים. והיות וספר זה אינו מצוי בכל מקום, ומצוה לתקן הטעות בשט"מ נביא דברי השט"מ והתיקון המוצע בפרחי ציון. השט"מ הביא בב"מ פ"ח ע"א דברי הראב"ד דכל ז' המינים החייבים בבכורים חייבים בתרו"מ, דגמר ראשית ראשית בגז"ש מבכורים. והוסיף "מיהו (ענבים) [תאנים] דאמרינן הכא שיטפא בעלמא היא, אידי דאמר (תאנים) [ענבים] נקט (ענבים) [תאנים], כי אחים הם; ולא היא תאנים מדרבנן ענבים מדאורייתא". כך נראה להגיה לפי הגריי"פ. וכוונתו בזה לומר דמהתם [כלומר מכך שהזכיר בב"מ שם תאנים ונראה כאילו תאנה חייבת מן התורה] ליכא ראייה דלאו דוקא תאנים וכדכתב התם בתוס'.

בה' מתנו"ע פ"ד ה"ו פסק הרמב"ם שספק מתנות עניים לעניים שנאמר תענוב — הנח לפניהם משלך. ובבית"ל מוסבר בקיצור שלר"ש יש מקרא לחוד לכל אחד משלש המתנות, לקט שכחה ופאה, שממנו נלמד שספק המתנה לעניים, ושבבבלי נלמד הדבר מהכתוב עני ורש הצדיקו.

וע' בחובת גדולי הארץ להגריי"צ הלוי סוף הלכה ס"ד (עמ' קנ"ט), שם מובא הירושלמי ותו"כ בענין. ושם מובעת הדיעה שאין למודים אלה שייכים במעשר עני. ועי' בשו"ת חת"ס יו"ד ר"מ, שלדבריו הר"ן והנמו"י סוברים שרק בלש"פ שייך דספק הוא של עניים, ולעומת זאת הלומד מהכתובים עני ורש הצדיקו או לא תטה סובר, שספק בכל המתנות לעניים. והיה מקום להזכיר הענין.

בפ"ו מהמתנו"ע ה"א כתב בד"א ס"ק ד' שצריך ליתן מ"ע עצמו לעני ואינו יכול ליתן דמיו, אא"כ מכירו שנותן לו תמיד וכו'. וציין בצה"ל לחו"א מעשרות סי' ח' ס"ק ה' לענין מתנות כהונה והוסיף מדיליה והוא הדין כאן. והנה ידועים דברי משל"מ בה' מעשר פ"ז ה"ו שמביא ירושלמי השואל, וכי יש מכיר לעני. והענין נידון ארוכות — ע' דברי גדולי הראשונים והאחרונים בענין שהובאו בחקר ועיון ח"ד עמ' קע"ח ולהלן. והגהמ"ח לא נגע כלל בזה אלא כתב בפשטות דין מכיר לעני מבלי לנמקו, ובמראה המקום עלול להיווצר הרושם כאילו הדברים מתבססים על דברי מרן זלה"ה.

פ"ו מתנו"ע ד"א ס"ק ד': וכל הפירות שחייבין במעש"ר ובמע"ש חייבין בשנת מ"ע במ"ע. וציין בצה"ל ח': עה"ש. אך בעה"ש סי' י"ד ס"ג איתא: ופשוט הוא דמכל המינין שמפרישין מעשר ראשון ומע"ש מפרישין מהן מעשר עני. עה"ש מדבר על המינים החייבים ולא על הפירות כולם. ומקורו של הגהמ"ח הוא בדברי הרמב"ם בהלכות מעשר שני פ"א הי"ב שם איתא: כל הפטור ממעש"ר פטור מן השני ומן העני וכל שחייב בראשון חייב בשניהם. ומוסיף עוד: וכל התורם מוציא מעשר וכו'.

שם ה"ב בד"א ס"ק ט' מסביר קריאת תרומה גדולה בשם זה מפני שיש תרומת מעשר שהיא רק אחד ממאה, ועוד שהיא חיוב על כל הפירות, ותרומ"מ אינה חיוב אלא על המעשר הראשון, ולא ציין מקור להסברים אלה. והנה בכו"פ פ"א (מהדורת רייפ"פ כ"ו ע"ב) מוסברת קריאת שם תרומה גדולה, שהיא ראשית לכל הדינין, כענין שם קידושא רבא ועיי"ש בפרחי ציון מה שדן בדברים אלה ומביא הסבר ראשונים. וע' ביראים קע"א, שפירש שהיא חשובה שהיא ראשונה, ועוד שיכולה להיות גדולה שאין לה שיעור. ובספר חרדים כתב דנקראת גדולה על דרך סגי נהור, שהרי חטה אחת פוטרת הכרי, כמו שקוראים לקידוש של שבת בבקר קדושא רבא (וע' כרם ציון אוצר התרומות הלכות פסוקות עמ' ד' שהובאו דברים אך לא כולם בדיוק). והטעם הראשון שהביא הגהמ"ח מוזכר ע"י ר' יוסף קאפח בהערותיו לספר המצוות מ"ע ככ"ו מבלי שצויין לו מקור.

בה' מתנו"ע פ"ו ה"ג דרך אמונה ס"ק י"ט פירש שהמלים "שנת המעשר" שבכתוב דברים כ"ו י"ב אמעשר עני קאי. אך רש"י בפירושו על התורה כתב: שנת המעשר — שנה שאין נוהג בה אלא מעשר אחד משני מעשרות שנהגו בשתי שנים שלפניה... ואי זה זה מעשר ראשון. ובצה"ל שם ציין על פירושו עי' ר"ה י"ב ב'. והנה רש"י בר"ה ג"כ פירש דקאי אמעשר ראשון. אלא שבהוה אמינא של הגמרא שבשנה השלישית יהיה נוהג רק מעשר עני ויבטל גם מעשר ראשון פירש דשנת המעשר אמעשר עני קאי. אבל אחרי שהגמרא דחתה הוה אמינא זו אין מקום לפירוש זה, ודברי רש"י בפירושו על התורה יוכיחו. וכן איתא בר"ח בר"ה שם: מדכתיב שנת המעשר שנה שאין בה אלא מעשר אחד וזהו מעשר ראשון. ואין כל סיבה לשנות מפירושו של רש"י על התורה.

ועי' בספרי ראה פי' ק"ט דדריש: יכול יהיו שני מעשרות נוהגים בה. ת"ל שנת המעשר, מעשר אחד נוהג בה ואין שני מעשרות נוהגים בה. ופירש בתולדות אדם על פי רש"י בפרשת תבוא דמעשר אחד היינו מעשר ראשון. ובעמק הנצי"ב פירש כך בהסתמך על רש"י בראש השנה. והרי זה כפי שאמרנו. ובספרי הגו ממשיך: אין לי אלא מעשר עני שבו דיבר הכתוב מנין לשאר מעשרות ת"ל תבואתך ריבה. והיה עולה על הדעת שספרי מפרש כפי שפירש הרהמ"ח ששנת המעשר הוא מעשר עני, אלא שגם בתולדות אדם וגם הנצי"ב פירשו שהאי אין לי אלא מעשר עני הכוונה אין לי שיהא בביעור אלא מעשר עני — ואין אצלם כל הוה אמינא לפרש שלא כפירש"י בתורה. ומוכרח פירושם זה דקאי אביעור מלשון הספרי מנין לשאר מעשרות, שאילו היתה הכוונה לכך שינהג מעשר ראשון בשלישית לא היה משתמש בלשון רבים שאר מעשרות.

ומצאתי לו חבר להרהמ"ח בהתלבטויותיו בפירוש שנת המעשר, והוא הגרד"צ הופמן, אשר בפירושו לדברים הגו מציע שלשה פירושים לביטוי שנת המעשר, מתוך שלא מצא סיפוק ביחוס שנת המעשר למעשר ראשון על פי דרך הפשט, שאלה שאף בפירושו.

בה' מתנו"ע פ"ו ה"ה: והלכה למשה מסיני שיהיו מפרישים בארץ עמון ומואב מעשר עני בשביעית. וכתב בד"א ל': והלמ"מ — לאו דוקא, דהא הוא רק תקנה מדרבנן, אלא דבר ברור כהלמ"מ. והנה מקורה של הלכה זו הוא במס' ידים פ"ד

מ"ג: הלמ"מ עמון ומואב מעשרין מ"ע בשביעית. ושם פירש הר"ש דהלמ"מ לאו דוקא אלא כהלמ"מ. וע"פ הר"ש הזה כתב בכ"מ שהרמב"ם העתיק לשון המשנה, ושכוונתו לאו דוקא הלמ"מ.

והגהמ"ח ציין לדברי הר"ש והכ"מ וכתב, שלדבריו הסכים בחזו"א שביעית סי' כ"ח ס"ק ג' ד'. והנה הר"ש הביא שם גם תוספתא בה אמר ר' אליעזר: מקובלני מריב"ז שקבל מן הזוגות והזוגות מן הנביאים ונביאים מן משה, הלמ"מ עמון ומואב מעשרין מ"ע בשביעית. והר"ש אמר בפירוש התוספתא: ונביאים משה — הלמ"מ ממש.

ובשביעית שם עמד מרן על דברי ר"ש אלה. וכתב דאע"ג דהלמ"מ מתפרש דבר ברור כהלמ"מ, מ"מ לא משמע לי' לר"ש לפרש כאילו קבלנו מן הנביאים ונביאים משה. והוסיף דאי היא הלמ"מ צ"ל על דרך שכתב מהרש"ל עירובין ה' ב' שקבלנו שאם יבוא לתקן יתקנו מעשר עני.

והנה לא מוכח מדברי מרן שפירש דברי הרמב"ם כפי שפירשם הגהמ"ח בעקבות הכ"מ, שהרי אחרי שהביא דברי הרש"ל כתב רק שהרמב"ם העתיק לשון המשנה. וע' ברדב"ז ה' תרומות פ"א ה"ו שהביא "מי שכתב" דהלמ"מ לאו דוקא, ומיהו בתוספתא משמע דהלמ"מ ממש קאמר. ותירץ שהראה לו הקב"ה למשה כל מה שעתידין לחדש הנביאים והחכמים ואמר לו כי גזרי דרבנן על ארץ עמון ומואב מעשרות יהיה נוהג מ"ע בשביעית. ואין זה דוחק. עכ"ל.

ואחר שמרן הביא פירוש הלמ"מ ע"פ דברי הרש"ל, הוזהים עם דברי הרדב"ז, ואח"כ הביא את הרמב"ם וכתב שהעתיק לשון המשנה אפשר לפרש לדעתו דברי הרמב"ם כפי שפירשם הרדב"ז.

ואגב נעיר גם לענין אחר שצויין כהלכה למשה מסיני בהלכות כלאים פ"ז ה"א כותב הרמב"ם: היתה שורה אחת של גפנים זו בצד זו אפילו הן מאה אין זה כרם אלא כגפן יחידית. בדרך אמונה ס"ק ט"ו גאמר על זה: דהלכה למשה מסיני הוא דכרם הוא דוקא של ה' גפנים. והנה ידוע הוא שהרמב"ם מונה בהקדמתו לפירוש המשנה את ההלכות למשה מסיני. ובהלכותיו יש שמציין הלמ"מ אף שלא מנאה בפיה"מ (עיין חקר ועיון ח"א עמ' מד"מה). אך לא בפיה"מ ולא במשנה תורה לא הוזכרה הלכה זו דכרם. ובצה"ל צויין כמקור: משנה ראשונה. והנה לפי זה לכל היותר היה מקום לרשום בד"א: יש מי שאומר שהלמ"מ היא, אבל לא לקבוע הדבר בהחלטיות כפי שנקבע. אך דא עקא שהמעייין במשנה ראשונה כלאים פ"ז ה"ה יראה שכתב: ומיהו עיקר הך מילתא... צריך לומר דהלכה היתה בידם כן מפי הקבלה. וכבר מנו אצל הרמב"ם בהלכותיו את הביטוי הלכה מפי קבלה שבע עשרה פעם ואין הוא זהה דוקא עם המושג הלכה למשה מסיני.

והוזכר ענין הכרם הקטן כהלמ"מ עוד פעם בד"א בפ"ז ה"ז דכלאים ס"ק ל"ו שכתב דהלמ"מ שכרם של ב' שתים כנגד שתים ואחת יוצאת זנב ג"כ נחשב כרם. ובצה"ל פ"ב נרשם: ע' בירוש' ובכ"מ לעיל פ"ו ה"ד. והנה לא זכינו שהירושלמי כולו או אף בחלקו יתא פתוח לפנינו ולא ידוע לנו מקומו של הירוש' האומר שכרם קטן הוי הלמ"מ. אבל מתוך כך שמוני הלכות למשה מסיני לא הזכירו ירושלמי זה, ומתוך כך שמרן כפי שגראה להלן לא הזכיר ירוש' זה כשכתב בקשר לכך אחרת,

וכן משנה ראשונה שהוזכר לעיל לא הזכיר דהוה הלמ"מ, ולא הסתמך על הירושלמי, נראה לנו שאין ירושלמי האומר דהוי הלמ"מ.

ובקשר לכ"מ בפ"ו ה"ד נראה לנו שאינו מתייחס לכרם קטן דהוי הלמ"מ, אלא למה שנאמר שם בהלכה שילדה פתותה מטפח אינה מקדשת את הזרעים בכרם קטן ומקדשת בכרם גדול. ועל זה כתב הכ"מ: ומשמע לי שדין זה בכלל שיעורים שהם הלמ"מ. כוונתו ששיעור טפח שאינו מקדש בכרם קטן ומקדש בכרם גדול הוי הלמ"מ, בכלל שיעורים. וכך הבין הדברים בחזו"א כלאים י"א י"א שהקשה על דברי הכ"מ דהו"ל למיחשבי' נדה כ"ו א' בהדי הגי דשיעורן טפח.

וגם בד"א ס"ק כ"ג בפ"ו ה"ד נותן לכרם קטן דין הלמ"מ, כפי הבנתו שהבין בכ"מ. דאיתא התם: והוא הלכה למשה מסיני או שהתורה מסרתו לחכמים לקבוע מה הוא כרם. וציין לכ"מ ולחזו"א י"א י"א בכלאים. והנה כבר אמרנו שאין להבין כן דברי הכ"מ. ובחזו"א אמנם איתא וז"ל דהדבר מסור לחכמים מה נקרא כרם. ותמיהא על בעל דרך אמונה אשר בדרך כלל ובמוצהר הולך בעקבותיו של מרן זללה"ה כאן בענין סיווג דין כרם לא הסתפק בדבריו של מרן, שהדבר נמסר לחכמים, אלא עשאה להלמ"מ בלי מקור ברור.

והנה גרס לו שהוצרך לומר דב' כנגד ב' וא' יוצא זנב הנו הלמ"מ, מכיון שפירש ברמב"ם שצורת כרם קטן הוא שהיוצאת זנב הוא מול הביניים של שתי השורות כזה: : ומאידך כתב הרמב"ם בפ"ו ה"ב שכרם הוא שתי שורות של ג' ג', והזכיר לומר שכרם של יוצא זנב מול הביניים הנו מהלמ"מ. אבל לר"ש המפרש שיוצא זנב הוא שתי שורות של ב' ובהמשך של שורה אחת עוד גפן כזה: :. ורואין כאילו הן ג' על ג', שעיקר הכרם ג' נגד ג', אלא אחת התסירה אינה מפסדת את צורתו וצריך להרחיב ד' אמות אף מהזוית הפנוי (ע' דיני כלאי הכרם בחזו"א יור"ד סעיף ו'). ולדיעה זו אין כל צורך לומר דב' כנגד ב' וא' יוצאת זנב הוי הלמ"מ, שזה כלול בדין כרם קטן. אמנם אם היוצא זנב הוא בינתיים והוא צורה חדשה צריך הסבר לנתינת דין כרם לאחת יוצאת זנב כזו.

והנה מזהר"י קורקוס מפרש גם דברי הרמב"ם כפי הדיעה של הר"ש, וכן מובא בבית"ל לפ"ו ה"ז (דף מ' ע"ב). והביא כן גם בשם תואנ"ש והי' יכול להביא גם בשם מרן זלה"ה שפי' דברי הר"מ בהלכותיו כפי שפי' הר"ש ע' סי' י"א ס"ק א'. וכתב שם שמלשון הרמב"ם משמע דרואין כאילו אחרת נטועה שם. ואין בלשונו של הרמב"ם הכרע כפירוש שפירשו נו"כ אחרים של הרמב"ם, רק בצורה שצוירה בפיה"מ והוא צוירה כן גם מהדורת ר' יוסף קאפח ע"פ כ"י של פיה"מ. וכתב עליו בבה"ל שזה כ"י הרמב"ם עצמו — והדבר אינו החלטי, ויש בזה דיעות שיצא מבית מדרשו אבל לא מכתב ידו, וכמובן שאין מזה הוכחה גמורה. ורק לשון הר"י מיגש בשט"מ בב"ב י"ד ע"א שכתב שתי גפנים כנגד שתי גפנים ואחת יוצאת מביניהם משמע דא' יוצאת זנב הוי שלא בשורה אחת עם שתי חברותיה. ולדעת מרן אין מחלוקת בין הרמב"ם והר"ש בצורת יוצאת זנב ועי' ריבמ"ץ פ"ו מ"ב שהביא רא"י לצורה זו מהתוספתא (ולשונו שלם במהדורת ר"ן זק"ש). והפירושים ברש"י וברמב"ם שמתכונים ליוצאת זנב נגד הביניים אינם מסתמכים אלא על ציורים, וכבר כתב שם בבה"ל דצ"ע אם יש לסמוך על הציורים.

ונשים קנצי למלין. אך לא נוכל לסיים מבלי לציין את המתנה היפה שהעניס לנו הגהמ"ח גם בביאוריו להלכות שאינן מהמצוות התלויות בארץ והכלולות בה' כלאים ומתנות עניים. כל אחד קטן כגדול ייחנה במיוחד מלימוד הפרק האחרון בה' מתנו"ע הדין בענין צדקה עם הסבריו של הגהמ"ח.

אנו בטוחים שצבור לומדי תורה ובמיוחד כל העוסקים — ולצערנו עדיין הם מעטים — בלימוד מצוות התלויות בארץ, יתכו בכליון עינים לחלקים הנאים של דרך אמונה. ולא באו הערוותינו אלא מתוך חביבותא דאורייתא ורצון לראות כלי מפואר מושלם בהדרו.

מעט גלינו מארצנו חסרנו חלק גדול מהמצוות כמו סדר קדשים וטהרות שאין בידינו בעוה"ר לקיימן בזמן הזה ואין בידינו בזה אלא מצות תלמוד תורה, אמנם סדר זרעים אע"ג שבחור"ל אין בידינו לקיימו, מ"מ אלו שזכו לשבת בארץ ישראל יש להם חלק התורה הזו למעשה, מהם מדאורייתא ומהם מדרבנן, וזכות היושבים בארץ ישראל ומקיימים המצוות התלויות בארץ רב מאד כמש"כ ספר התרומה בהלכות ארץ ישראל שהדר בארץ ישראל ומקיים מצוות התלויות בה זוכה ויושב במחיצתו של הקב"ה וכמה התאזה משה רבנו לכניס לא"י כדי לקיים המצוות התלויות בה כמ"ש בסוטה י"ד א'.

מתוך הקדמה לספר דרך אמונה על הלי' זרעים מאת הרב חיים קניבסקי

להגדיל תורה — ללא פחד

א

בגליון כסלו תר"א של "ישורון" פרסם הרב שמשון רפאל הירש זצ"ל מאמר Die Minorität — המיעוט. מאמר זה נדפס שוב ב"אוסף כתבים", חלק ד עמ' 28—49, אך לפי מיטב ידיעותי לא הופיע מאמר זה בתרגום עברי, לא בספר מעגלי השנה (ד' חלקים) ולא במאמר בודד. תוכנו מסביר למה לא פורסם המאמר. הרב הירש דן כאן בבעיה יסודית וכאובה, שהיום אוהבים להתעלם ממנה. במאבקי נגד הריפורם ונגד הריפורם למחצה ולשליש, חש הרב הירש שהמאבק הזה עלול להביא את הנאמנים לתורה ולמסורה לחד-צדדיות, לצמצום פעולות, אם יעסקו בעיקר באותם השטחים שבהם נטוש המאבק בינם והרוב החילוני. יש ברכה מסוימת לציבור בהיותו מיעוט, אבל עליו להשמר מהסכנות האורבות לו. יש סכנה שהמיעוט יחדל להתעסק באותם הענינים שהרוב עוסק בהם, מתוך נימוק שעל המיעוט להתמסר אך ורק לאותם ערכים שהרוב שולל אותם וכך עלולים להגביל את התענינותה של היהדות הנאמנה לשטחי המריבה בלבד.

נביא כאן חלק מדברי הרב ש"ר הירש בנידון. מן הראוי שהמאמר יתורגם במלואו. בחלק הראשון דן הרב הירש בהרחבה בבעיה של רוב ומיעוט ומסביר שכאשר הרוב אינו מקבל את התורה והמצוות כיסוד ראשון, אין למיעוט להכנע לשום לחצים ותביעות. במצב כזה לא חל הכלל של "אחרי רבים להטות". אדרבה, לפני כן הזהירה התורה "לא תהיה אחרי רבים לרעות" ! (שם עמ' 33).

וכאשר דן בסכנות האורבות למיעוט הנאמן לתורה, כתב הרב הירש דברים אלה (שם עמ' 46—49) ¹:

על המיעוט לחשוש מפני סכנה מיוחדת במינה שהיינו רוצים להגדיר כחד-צדדיות במחשבה ובמעשה. וככל שהמיעוט דבוק יותר בעניניו וחרד לקיומו, כן גדולה סכנה זו. כבר נוכחנו לדעת, כי עצם מעמדם כמיעוט מניע את אנשי המיעוט לעורר על ענינם, חזור ועורר, כדי לקיים את רוחו כמציאות חיה בלבבות כל חבריהם. עליהם להתעמק בו בכל נפשם כדי לתפוס את אמתתו ברוחם, ולהפיץ את הכרת הענין בתוכם בשלימות גדולה והולכת. ראינו כי עיסוק עירני זה בעיון בענינם הוא התנאי הראשון לקיומו, ושמחנו לראות כי עיסוק זה הוא היתרון החשוב ביותר אשר ענין אמיתי יכול לזכות בו באשר מיעוט הוא העוסק בו. ואולם, התמסרות רוחנית גמורה זו לענינו, הרי היא קרובה להביא את המיעוט לידי חד-צדדיות

1 תודתי לידידי ר' יצחק ברום נ"י שתרגם את הקטע.

במחשבה. וזו עלולה לגרום לניוון בהתפתחותם של חיי הרוח המיוחדים בתוך החוג. יתירה מזו: ייתכן שאנשי המיעוט יציגו את ענינם בבטלנות, באורח לא מוצלח, וכך ייגרס לו נזק משמעותי. בודאי יפליגו בני המיעוט להעריך את הכרת ענינם, ככל שירבה בו האור, בכל שימצאו בו מקור לא אכזב לפעילות רוחם, ככל שהכרה זו תוסיף אושר, תאיר את הדעת, תקבע את דרכי החיים וצורותיהם. וככל שיפליגו בערך הכרתם, עלולים לראות כל הברה אחרת כמיותרת, חסרת כל ערך, אף ישללו כל עיסוק בידיעות אחרות כחטא בעיניהם, כצמצום ההתמסרות המגיעה לה, כקיפוח צדקתו.

ואולם בזלזול גרידא במגמות רוחניות אחרות, יגיע המיעוט לענינים גרועים יותר. כמוכח שלא יעריך באורח נכון ואמיתי כל אותן מקצועות הדעת בהם אינו עוסק. וכאשר יראה כי עיסוק שקדני בהם מצוי בתוך אנשי הרוב שמולו הוא עומד, הרי יירא, מתוך חוסר ידיעה, את אשר תחלה רק הזניח מתוך זלזול. המיעוט יראה את מתנגדיו משתמשים באותם מקצועות הדעת כדי לנגחו ולנצחו בקלות, שכן קל כל כך להופיע במאבק רוחני כבעל עדיפות במקצוע בו היריב אינו מתמצא, אף אינו רוצה להכירו, מתוך עקרון. התוצאה הטבעית תהיה שהמיעוט יניח כי יש קרבה פנימית בין אותם מקצועות הדעת לבין עקרונותיו של אותו הרוב, אולי אף יאמין כי אותן ידיעות הן הן שורש תעיוותיו של הרוב. מכאן יגיע לירא ולהתמלא פחד ודאגה מפני כל עיסוק בדעת מחרץ לשלו, שמא יסכן את הטוהר והנאמנות של אנשיו. לא יעלה כלל על דעתו, כי כאשר האמת היא דרכו, הרי אין עליו לחשוש מכל הכרה של אמת, אדרבה ימצא ידיו נחרץ בכל אמת, יהא אשר יהא המקום בו תימצא ותוכר. שכן כל האמת אחת היא. המיעוט לא יראה, כי לא אמת היא אשר מציגים נגדו להפחידו, אלא שקר ודברי ריק מקושטים בדברי שטות של שטחיות, ולא יוכל להסיר מהם המסכה של נצחון חוגג, רק משום שמתרחק מן הדעת מתוך חוסר ידיעה, בפחד ללא יסוד...

... ובאשר המיעוט מבודד עצמו מבחינת הדעת, הרי הוא מפסיד כל אותם יתרונות שיכלו להיות לתועלת להתפתחות רוחו, ומצמצם בעצמו את ההכרה בענינו, שכן לא יושג נצחוננו של ענין אמיתי בדרך של רתיעה חששנית, אלא בעליונות מתגברת.

תוצאות עגומות עוד יותר טמונות בחובה של אותה סכנה שהגדרנו כחד-צדדיות במעשה. גישה כזאת תיתכן, ת"ל, רק מצד יחידים בחברה, שכן אילו נמצאה בהיקף יותר גדול, הרי היתה מבטלת את כל קיומו המוסרי של אותה חברה מיעוט. אף על פי כן, ומשום אותו נזק, לא נוכל להמנע מלרמוח עליה במלים מעטות. אם הענין אשר המיעוט מייצג אינו עיוני גרידא, אלא מעורב בחיי המעשה לעומקם, אם הוא דורש ומצווה את מסירת חיי המעשה להגשמת עקרוננו, ואם, יתירה מזו, הוא משיג את מציאותו הממשית האמיתית, בעצם שליטתו במגוון הגילחים של חיי המעשה ועיצוב צורותיהם, אז חייב מיעוט כזה לייחס משקל חשוב ביותר

להגשמה המעשית של עקרונותיו, ויכיר את הנמנים עליו על פי אורח חייהם לפי עקרון זה. אם העקרון שהוא חדר בו אמיתי הוא, הרי יתחרה ברוב העומד מולו בהגשמת כל החסד וכל האמת אשר מכירים בו שניהם גם יחד, יתירה מזו, יאלץ את הרוב על ידי נצחונותיו בזירה זו המשותפת להם, להודות באמיתת העקרון אשר הלה כופר בו. ואולם, דוקא משום שהרוב מכחיש עקרון זה, הרי יקפיד המיעוט במשנה הקפדה, כי העקרון יוגשם בחוגו הוא, יותר מזה, כי יוגשם דוקא בפומבי, ברוב עם. וכאן תיתכן הסכנה, כי יתלקטו בקרבו אנשים מבני חוגו, שאינם מבינים נכונה את העקרונות בטהרתם, וסבורים כי עליהם לעסוק אך ורק בהגשמת העקרונות שעליהם הם חלוקים עם הרוב, וכי הם רשאים לכבד רק אותם הדברים אשר מופיעים כ"סמל מפלגה" כלפי חוץ, את אשר מייחד אותם ומציין אותם כבני המיעוט. גם אם הללו נוהגים בחד-צדדיות מתוך כוונה תמימה, וחוטאים רק מחוסר ידיעה, הם גורמים נזק חמור ביותר. אם חברתם לא תוציא את החד-צדדים האלה מתוכה בהחלטיות, הרי תימצא בסיכון כפול: בחוגה פנימה תועם במשך הזמן תודעת חובתה בטהרתה ושלימותה, ומחוצה לה תיתקל בכל מיני אי-הבנות וחשדות.

בשורות אלה הביע הרב הירש את חרדתו מן האפשרות שהיהדות הנאמנה תפעל בעיקר באותם השטחים בהם היא חולקת על השקפותיו של הרוב החילוני ותגיע למצב שיהודים נאמנים לתורה יזניחו חלק מתיי תורה ומצוות מתוך הנחה מוזרה שבענינים אלה אין הבדלי השקפה בינם והחילוניים. הרב הירש הניח בזמנו שרק יחידים יגיעו לטעות זו והוא הביע את תקותו שרק יחידים עלולים לסכן את היקף פעולות היהדות הנאמנה שהרי אין להעלות על הדעת שאכן רבים יבחרו בדרך מוזרה ומסוכנת זו.

להרב הירש היתה סיבה לאופטימיות זו. ידוע שראשי הריפורם ותלמידיהם הזניחו את לימוד תורה שבעל פה והתעסקו בעיקר בתנ"ך, דקדוק וכו'. והנה, דוקא עובדה זו הביאה אז את גדולי הרבנים ביהדות הנאמנה להתמסר גם כן לפרשנות התנ"ך, כדי להוכיח שאכן לימוד התנ"ך אינו שייך למשכילים. אדרבה, המלבי"ם, הכתב והקבלה, הרב הירש ואחרים במחנה הנאמנים הראו איך ללמוד תנ"ך בצורה הנכונה ואף הצליחו להוכיח את האוילות שבשיטות הריפורם שהפכו את לימוד התנ"ך ללימוד עקר שאין לו קשר עם חיי תורה ומצוות. הדברים ידועים ואינם זקוקים להוכחות.

ומה המצב בדורנו? האם היום אינה קיימת הסכנה שנתמסר רק לאותם דברים שבהם אנו נבדלים מהרוב החילוני? האם המשכנו את דרכם של המלבי"ם והכתב והקבלה? יש לברך על מבחן ארצי לנוער התורני במשנה ובגמרא, אך למה אין מבחן ארצי בתורה עם פירוש רש"י, תהלים עם פירוש רד"ק. ומה עם לימוד יסודי בפירוש הרמב"ן על התורה? ומה עם שיעורים קבועים בפירוש הנצי"ב על התורה? אין להסתפק בידיעה מילולית בתנ"ך, וחייבים אנו להחזיר את הקדושה ללימוד התנ"ך. ובכן הברירה היא: להשאיר את התנ"ך בידי חוקרים והסטוריונים או להחזיר את ההוד והטהור ללימוד התנ"ך.

ב

חוששני שישנן מצוות שחדלנו להזכירן מתוך תחושה שאחרים "תפשו" את המצוה הזאת, ולכן פעילות או עיונים במצוה זו עלולים לגרום לחשד שאנו מושפעים מאחרים.

נסתפק בדוגמאות בודדות, וגם זה בהיסוס רב, יותר נעים לכתוב מאמר תורני, אך חוששני שהשתיקה בנידון כבר התנקמה בנו. יש שתיקה שהיא סייג לחכמה ויש שתיקה שהיא תוצאה של פחדנות.

הגענו ב"ה לכך שמאות אלפי יהודים נאמנים מקיימים היום מצות ישיבת ארץ ישראל ע"י חיי תורה ומצוות במדינת ישראל. דורות רבים לא זכו לכך. יש חיי תורה בערים הגדולות בארץ, בכפרים, במושבות ובקיבוצים. למרות החושך וחיי הפקר מצד אחד, מקיימים יהודים נאמנים את מצוה ישיבת ארץ ישראל וחלק מאותו ציבור מקיים את מצות ישוב ארץ ישראל ע"י עבודה בשדה ובכרם והפרחת שממות הארץ לארץ נותנת את יכולה תוך שמירה על קדושת הארץ.

אך מוזר הדבר שיהודים נאמנים רבים החיים היום במדינת ישראל, חדלו להזכיר את מצות ישיבת ארץ ישראל ומצות ישוב ארץ ישראל. מלמדים בבתי ספר, לומדים בישיבות ובכוללים, מפרסמים מאמרים, אבל מצות ישיבת ארץ ישראל, — הם להזכיר. כותבים מאמרים תורניים, מהדשים סברות ומתעמקים בבעיות חדשות אבל מצות ישוב ארץ ישראל הוצאה אל מחוץ למחנה. והסיבה פשוטה: הרוב החילוני ו"דתי הלאומי" וגם "גוש אמונים" לקחו את נושא "ישוב ארץ ישראל" תחת חסותם וכך חדלה מצוה זו להיות נושא מכובד לעיון. ישנם טובים ושלמים במחננו שתוששים שאיזכור מצות ישוב ארץ ישראל בזמננו חושף אותם כאוהדי ה"ציונים" למיניהם ולכן "מה לנו ולצרה זו", נדבר ונכתוב על מצוות אחרות. בציבור הדתי הלאומי מדברים על ציונות ועל המדינה, אבל גם הם ממעטים לדבר על מצות ישיבת ארץ ישראל. אין שיעורים במצוה זו ואלפי יהודים דתיים מטיילים בארצות תבל, בלי ששמעו על הבעיה ההלכתית הכרוכה ביציאה מן הארץ ללא צורך, אפילו עזיבה לזמן קצר.

איי-הזכרת מצות ישוב ארץ ישראל הפך לאופנה מקובלת עד שאפילו בהודמנויות שמוכרחים להזכיר מצוה חשובה זו, נמנעים מכך. אין חשש לזהות את כותב הטורים כמתנגד לעיר החרדית החדשה העבנית ב"ה כעת בלב שומרון. תעמולה גדולה ופרסומת ענקית מלוות את בנין העיר. ישנן מודעות בעתונות הדתית, חולקו דפי הסברה ופרוספקטים מרהיבים, בהם פונים אל הציבור התורתי להצטרף לעיר החדשה. נימוקים רבים מובאים במודעות ובפרסומים, כגון חינוך תורני, ישיבות וכוללים, בניה טובה, גינון, איכות חיים גבוהה, מנהלה חרוצה ומודרנית, תחבורה טובה ועוד. אך נימוק אחד לא נזכר: מצות ישוב ארץ ישראל. בונים עיר תורה בלב שומרון ואינם מזכירים מצות ישוב ארץ ישראל. האם המארגנים באמת חוששים שיחשדו בהם שהם שייכים לחוג אחר ? !

הדבר מוזר מאוד ואף מכאיב.

הופיעו זה עתה שני ספרים חשובים על מצוות האשה ובנות ישראל, ספר "הליכות ביתה" (ירושלים תשמ"ג, יותר מחמש מאות עמודים) מאת הרב דוד אויערבך שליט"א וספר "הליכות בת ישראל" (ירושלים תשד"מ, כמעט ארבע מאות

עמודים) מאת הרב יצחק יעקב פוקס שליט"א. שני תלמידי חכמים יקרים אספו בספרים אלה חומר רב, עם פסקי הלכה, דיונים ומנהגים, מלווים מקורות והסברים. פה ושם ישנם דיונים אפילו במצוות שאינן מעשיות כרגע, כגון חיוב נשים בבנין בית המקדש ובספר הראשון מובא אף דיון במצות ביכורים של נשים. הכל נעשה יפה בעתו, אך בחומר הרב שבשני ספרים אלה נשכחה מצוה אחת, מצות ישוב ארץ ישראל, או מצות ישיבה ארץ ישראל. משנה מפורשת בכתובות קי, ב "הכל מעלין לארץ ישראל ואין הכל מוציאין, הכל מעלין לירושלים ואין הכל מוציאין, אחד האנשים ואחד הנשים". ושם מובאת ברייתא זו"ל "היא אומרת לעלות והוא אומר שלא לעלות כופין אותו לעלות ואם לאו יוציא ויתן כתובה". אין חולקים על דינים אלה, אף שיש דיונים אם חיוב זה קיים בכל מצב של סכנה והעדר פרנסה בארץ ישראל (ראה שולחן ערוך, אבן העזר סי' עה, סעיף ד"ה וראה שם באר היטב ופתחי תשובה). אולי אי-הזכרת מצות ישוב ארץ ישראל בשני ספרים אלה נובעת רק משכחה, אבל חז"ל התבטאו בלשון חמורה על שכחה כזו (אבות ג, י). אין לדרוש ממחבר ספר על חובות הנשים לדון בכל פרטי מצות ישוב ארץ ישראל לגבי נשים, אבל מכאן עד להשתקה מוחלטת של מצוה זו, שחז"ל העירו שדוקא נשים חבבו מצוה זו (מובא בפירש"י במדבר כו, סד) רחוקה היא הדרך. בספרים הנ"ל מובאים נוהגים חדשים מקרוב באו שאין להם אפילו מעמד של מנהג ישראל², ואילו מצות ישוב ארץ ישראל אינה ראויה אפילו לרמז קל!

זה מה שאמרנו: הדבר כואב מאוד ואף מסוכן מבחינה חינוכית והשקפתית.

2 כידוע יש הבדל בין העדות השונות לגבי המצוות שהנשים נוהגות לקיימן. לכן קשה להמנע ממגמתיות מסוימת בספרי ליקוט הנ"ל, שהרי טבעי הדבר שהרב המחבר ידגיש יותר מנהגים שהנשים בחוגו נוהגות. בס' הליכות ביתה, פרק יג, סעי' יד מובא "מצוה לשמוח ולעשות סעודה בעת שקורא שם לבתו שנולדה". כמקור הובא (שם ס"ק לב) "בטעמי המנהגים שם בשם המאור הגדול זו"ל שמעתי שאפילו בעת שקורא שם לבתו שנולדה, הוא קצת מצוה לשמוח ולעשות סעודה". במקור הובא רק "שמעתי" זאת אומרת לא ראה מנהג זה אלא רק שמע. ומה שמע? "קצת מצוה" ומזה יצאה הוראה מפורשת "מצוה לשמוח ולעשות סעודה", ואפילו לא "יש נוהגים" או "יש מנהג", אלא "מצוה"! וכאשר מצטטים בספר הנ"ל את דברי "בן איש חי" על ברכת שהחיינו של בת מצוה (בן איש חי, ח"א, ראה, סי' יז), היה מן הראוי להביא את כל דבריו "תהיה שמחה אותו היום ותלבוש בגדי שבת". בניגוד לס' הליכות בת ישראל יש בס' הליכות ביתה התעלמות כמעט מוחלטת מיום הבת מצוה, למרות שבשו"ת שונים דנים בדבר.

כאמור, טבעי הדבר שהרב המחבר מושפע ממנהגים מקובלים בחוגו, אבל מן הראוי לא להתעלם לגמרי ממנהגים שונים ביהדות הנאמנה. לכותב הטורים חסר בשני הספרים הנ"ל איזכור של מנהגן של נשים ובנות ישראל המשתדלות, — אם צרכי הבית מאפשרים זאת — לבוא בשבתות ובחגים לבית הכנסת כדי להתפלל ולשמוע קריאת התורה. אין זו רק שאלה הלכתית אם נשים מחויבות לשמוע קריאת התורה בשבת או לא, אלא נוהג מקובל בבתי רבים, שמן הראוי להזכירו. לנוהג זה יש יותר חשיבות מטבילת נשים ובחורות בערב ראש השנה ובערב יו"כ! אגב, ראה מקור חיים לבעל חות יאיר, או"ח סי' תרו סעי' ד בשם קדמונים שמנהג זה "טעות הוא בידם".

התעלמות הבלתי מכוונת זו מקורה בפחד שאחרים יזהו אותנו ב"ציונות" או ב"ציונות" למחצה. והדברים מגיעים עד כדי אבסורד. וכך אנו מוצאים בספר שו"ת חשוב תשובות לרבנים בכל קצוי תבל, לונדון, ניו יורק, אנטוורפן וכו'. אבל תשובה על בעיה תמורה בהפרשת מעשר עני אל רבו של קיבוץ שעלבים, מוזכרת בלי להזכיר שהתשובה נשלחה לרבו של קיבוץ שעלבים. ניו-יורק ולונדון מותר להזכיר, אך השם "שעלבים" מנודה ומותר. עליתי לרב המחבר שליט"א, ושאלתי מה זה ועל מה זה, אך לא קבלתי תשובה. אחרים אמרו לי שכנראה קנאים באו לבית הדפוס ומחקו לפי שרירות לבם, ללא ידיעת הרב המחבר שליט"א. והקנאים כמוכן צודקים. אסור לפרסם שישנם עובדי אדמת ארץ ישראל המדקדקים בכל מצוות התלויות בארץ, על כלליה ודקדוקיה והמקיימים מצוות ישוב ארץ ישראל בצורה הנעלה ביותר. אין התנגדות מצד הקנאים ששולחים תשובות לירושלים ולניו-יורק, מותר לדון בהפרשת מעשר עני, אבל אסור לפרסם שתשובה זו נשלחה לקיבוץ תורני במדינת ישראל. זה יתפרש ח"ו כאהדה ל"ציונים". הרב שליט"א מעורב היטב בחיי תורה בארץ ישראל, ביקר בקיבוץ שעלבים והשתתף שם בשמחת בר מצוה אצל אחד מתלמידיו, אך להזכיר את שם שעלבים בספר תשובותיו — זה לא רצוי. האם זה לא ח"ו קטרוג על היהדות הנאמנה, — עיר של רוב גויים בחו"ל מותר להזכיר, אפילו עיר בחו"ל שרוב היהודים הם מחללי שבת, אבל "שעלבים" אסור להעלות על הכתב!

והנה עוד תוצאה מהחשדנות והפחד.

לדאבונו ובעוונותינו טרם זכינו להגיע אל המנוחה ואל הנחלה בארץ ישראל. יהודים שומרי מצוות משרתים בצה"ל, בשרות סדיר, במסגרת ישיבות הסדר ובמילואים. שאלות הלכתיות רבות מובאות לפני מורי הוראה שליט"א בנוגע לשמירת ההלכה בצבא. הדיונים ההלכתיים בשמירת ההלכה בצבא החלו עוד לפני מאתיים שנה, בזמן בעל חיי אדם, בדיון ב"אנשי חיל יהודים שצריך ללכת על משמר שלו" (חיי אדם סי' סח, סעיף א ושם ב"נשמת אדם" ס"ק א ד"ה והנה). לא ידוע לי כמה עשרות יהודים הלכו אז לצבא וכמה שאלות הובאו אז לפני מורי הוראה. ה"חיי אדם" לא התבייש לכתוב על בעיותיהם ההלכתיות של חיילים. בזמנינו מציעים חיילים רבים שומרי תורה ומצוות שאלות מסובכות לפני רבני דורנו. אך מעטים מאמרי הלכה שנכתבו בעקבות השאלות התשובות הנ"ל. האם אין כאן שוב גילוי של הססנות ופחד להראות "ציוני"? התוצאה היא שאנשים שאינם מוסמכים לכך כותבים מאמרים בנושאים הלכתיים אקטואליים בצבא ומפרסמים פסקי הלכה בשם פוסקי הדור מתוך אי-דיוקים ומתוך עיבוד לפי דעת הכותב. זאת תוצאה של מהלך רוח מקובל היום שזה לא לפי כבודו של מורה הוראה לכתוב על בעיות מעשיות של חיילי צבא, פן יאמרו הקנאים...

גם לבעיה זו אביא דוגמא מאלפת.

לפני כשנתיים פרסם רב מאמר בענין "פקות נפש בשבת כלפי הפורשים מדרך התורה". הרב הביא בשם אחד מגדולי הפוסקים בדורנו "כי החיילים צריכים לצאת בשבת ולחלל שבת כדי לאבטח מקומות ואתרי טיולים שאליהם מגיעים ונמצאים מטיילים רבים, כשקיימת סכנת נפשות באתרים אלה מפני פגוע מחבלים, אע"פ

שאותם מטיילים הם מחללי שבת בפרהסייה". אפשר להסיק מסגנון הדברים שחייל דתי מחוייב ללוות טיולים של מחללי שבת, כאשר המטיילים נוסעים למקומות שאין לנסוע בלי אבטחה. ע"פ הוראה זו אפשר לדרוש מחייל דתי לנסוע בשבת לים המלח כדי לשמור על המתרחצים והמטיילים שם. פניתי למורה הוראה שבשמו נכתב פסק הדין הנ"ל והבעתי את חרדתי מהדברים שפורסמו בשמו ואף הבאתי את סברתי שהוראתו כנראה מכוונת למקרה מיוחד, שמטיילים נמצאים עכשיו בסכנה, אך אין הכוונה ח"ו לחייב חייל דתי לחלל שבת כדי לאפשר טיול של מחללי שבת. אכן מורה ההוראה דרש מבעל המאמר לתקן את הרושם המוטעה בקובץ הבא של השנתון, אך הדבר לא נעשה לפי מיטב ידיעותי. ואולי מן הראוי שפוסקי הדור שליט"א יאסרו פרסום דברי הלכה בשמם והם יפרסמו את הוראותיהם בלשונם ובחתימותיהם. עם ישראל קדושים ראויים לכך; גם החיילים שומרי תורה ומצוות ראויים לכך.

ד

האם יש תרופה לתופעה זו שיהודים שומרי תורה ומצוות מתרחקים מכל פעילות מעשית ורוחנית באותם תחומים חיוביים שיש פעילות דומה במחנה החילוני? דברי הרב שמשון רפאל הירש על סכנה זו מוכיחים על ראייה בהירה של מה עלול לקרות. הוא האיש שעמד בשער בת רבים ולחם את מלחמתו העזה והבלתי פשרנית נגד כל השועלים הגדולים והקטנים בכרם בית ישראל שניסו להרוס חיי תורה ומצוות. אך הוא גם האיש שהזהיר אותנו לא לנטוש פעילות באותם תחומים חשובים שאחינו התועים עוסקים בהם. העדר עיסוק בנושאים אלה יביא בסופו של דבר להתנגדות לעיסוק רוחני ומעשי בתחומים אלה וכך אנו עלולים לנהפך למיעוט שאין פניו לקיים את כל התורה כולה, אלא אך ורק אותן מצוות שאחרים אינם מקיימים. הרב הירש קיווה ששגיאה חמורה כזו תהיה רק טעות של יחידים, אך בכל זאת יש לטפל בעוד מועד בסכנה זו. הוא סבר שיתכן שאין תרופה ליהדות הנאמנה אלא להתרחק מאנשים חד-צדדיים אלה כדי שכולנו נדע שתפקידנו להתמסר לכל התורה כולה ולא להפקיר תחומים, בהם אין לנו חילוקי דעות עם הרוב החילוני. יתכן שיש הפרזה מסויימת ואולי פליטת קולמוס בהצעתו של הרב הירש להתרחק מה"חד-צדדיים", אבל דבריו מוכיחים את החומרה בה ראה הרב הירש את הסכנה שבחוג הזה של ה"חד-צדדיים".

ואולי המצב כיום יותר חמור. בזמנו התריע הרב הירש לא לנטוש עיסוק רוחני רצוני שאין בו סכנה לקיום התורה. הרב הירש התכוון ל"דרך ארץ" וגם לעשיית צדקה וחסד, דברים שאחים תועים עסקו בהם בדורו. בזמננו התרחקות מתחומים משותפים מביאה אף לרפיון בקיום מצוות כמו מצות ישוב ארץ ישראל או השתתפות בבטחון המדינה.

התרחקות זו הביאה כבר לחשדנות כלפי אותם יהודים שלמים העוסקים ב"גם היום במצות ישוב ארץ ישראל על כל צורותיה. וכך הביאה להתרחקות לחשדנות ושלילה. והדבר תמוה מעיקרו. וכי יהודים חשדנים אלה סבורים שבמקומות שעובדים את אדמת ארץ ישראל תוך חילול שבת, אכילת מאכלות אסורים ובלי טהרת המשפחה, מקיימים מצות ישוב ארץ ישראל? דוקא החשדנות והזלזול כלפי אחים שומרי תורה ומצוות העובדים את אדמת הארץ, תוך חשד שיש כאן איזו קרבה עם אחים תועים,

דוקא חשדנות זו נובעת מטעות מצערת על מהותה של מצות ישוב ארץ ישראל. כנראה פועלים כאן רגשי אשמה כלפי עצמם ואולי אף נימה של קנאה. אך רגשי אשמה וקנאה הופכים במשך הזמן לחשדנות והטלת דופי באותם שומרי תורה ומצוות המעיוזים גם היום לדבר על מצות ישוב ארץ ישראל ובנין הארץ.

"ה' חפץ למען צדקו להגדיל תורה ויאדיר" (ישעי' מב, כא). מצווים אנו לא להוסיף על התורה ולא לגרוע ממנה. תפקידנו להגדיל תורה ולהאדירה, לקבל את התורה בכל גדולתה ותפארתה, ללא פחד ולא חשבון קטנוני. כך למדונו רבותינו ורק כך נצליח בהפצת התורה.

תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב

תורה צוה לנו משה — כך ההודעה הלאומית העוברת מדור לדור. התורה הזאת היא המורשה, הירושה האמיתית, לא הארץ ומה שהיא נותנת לנו. התורה היא המורשה היהודית, ואילו הארץ והכוח הם רק התוצאות... לא ליחידים, אלא לציבור נתן הקב"ה את תורתו כמורשה, שהרי רק הציבור הוא נצחי ורק לציבור יש האמצעים עבור הכל, אין ציבור מת ואין ציבור עני. ולא נתנה התורה עבור התקופות הזוהר בלבד ולא רק עבור כל הציבור כולו, גם קהלת יעקב, קהלה — הצורה החלשה של קהל וכיעקב, יש לקבל את התורה וכל קהלה מחויבת לדאוג לקיום התורה.

הרב ש"ר הירש, פירוש לתורה, דברים לג, ד

הרב משה בוצקו

על יחסנו כלפי המדינה

[מכתב]

ב"ה, ר"ח אייר תשד"מ

כבוד ידידי ד"ר משה ארנד, שלום וברכה

רק עכשיו התפנית לקרוא את מאמריך שהופיע ב"המעין" של חדש טבת, בו הנך מטיל ספק בצדקתם של אלו המשתתפים במדיניות הממשלה ובעיקר של המשתתפים בשרות צבאי, מאחר שהממשלה היא בידי יהודים שאינם מקבלים מרות התורה, וממילא החלטותיהם ופקודותיהם אינן נעשות לפי התורה וההלכה. והנך מרחיק לכת עד כדי לעורר שאולי כדאי לצאת ולגור בחו"ל, כדי להשתמט מחובות אלו.

(א) ג"ל שהעמדת השאלה כפי שכב' מעמיד אותה, בטעות יסודה. כב' חושב שחובת ההשתתפות בצבא נובעת מציווי הממשלה, ומי שאינו מכיר בממשלה זו הוא פטור מאותן החובות. אך לא כן הוא. לבן תורה, ההתחייבות הזאת נובעת מאחריות שיש לכל בן ישראל כלפי עמו ומדינתו.

וכאן הטעות השנית, שכנראה, כב' אינו מבדיל בין המדינה והממשלה, וכיון שאינו רוצה להכיר בסמכות ממשלה זו, גם אינו מכיר במדינה. אמנם פשוט שכחה של מדינה לא נובעת מן הממשלה. בשבילנו, בשביל כל בן תורה, המדינה שייכת לעם ישראל כולו לדור דורות, בין שמלכו יהיה שלמה המלך, בין שיהיה ח"ו אחאב וירבעם, בין שעמו שומר מצוות בין שעובד ע"ז חלילה, בין שנמצא בארצו בין שנמצא בגלות [ככתוב דברים ד', מ' ולמען תאריך ימים על האדמה אשר ד' א-להיך נותן לך כל הימים, ע"ש באוה"ח]. מדינתנו היא מדינת כלל ישראל, והאחריות לשרת את מדינתנו ולהבטיח את שלום עמנו אין לו ענין עם פרצופה של הממשלה. פשוט, א"א להתחמק מן האחריות, כי גם במעשה שלילי ישנה פעולה. ואם למשל יהודי יתחמק מן שרות בצבא, הוא מחזק בזה את כח אויבינו, ויהיה אולי גורם בזה אבידה לאחינו בג"י. ואותו הדבר אם יחשוב להתחמק מן האחריות בצאתו חלילה מן הארץ, דינו יהיה כדין מי שיש בידו להציל חולה מסוכן ומתעלם ממנו, שדינו כדין שופך דמים. ואפילו אם עושה זה מטעמי צניעות, הלא פסקה המשנה בסוטה שהוא נקרא חסיד שוטה.

ועוד, מי שאינו רוצה להשתתף במדיניות הממשלה, מפני שאינו מכיר בה ולא במדינה, הוא רק מחזק בזה את כוחות של אלה שהוא רוצה להחליש, כי המדינה היא מציאות, היא של עם ישראל בחסדי ד', ואנחנו, חובתנו היא, לשתף בה מיטב

כחותינו, כדי שהמדינה תתנהל ברוח התורה, ובטח לא נגשים זה, אם אנו בורחים מכל עשיה, אם אנו מתחמקים מכל שרות.

(ב) אין אני רואה שום פסול לקבל הוראות ולציית לפקודות הניתנות ע"י הממשלה או ע"י מפקדים בצבא, גם אם אינם שומרי מצוות, כי לא מדובר כאן בענין שיש נגוד מהותי בין השקפותיהם והשקפותינו, כי כמונו כמוהם כל החלטותיהם נובעות מן הרצון והחיוב להבטיח את שלומה של מדינתנו ואת חייהם של תושביה. והלא כב' בעצמו ציטט שאם נשאל למשל את הרבנים ואת מורי הוראה אם לצאת למלחמה או לא, הלא תשובתם תהיה ברורה, אין אנו מספיק מומחים בזה. וכמו ששואלים את הרופא בענין חולי, כך שואלים למומחים צבאיים בענין ביטחון. וישנם גם הרבה גדולי תורה שבכוונה הם מסתגרים בביהמ"ד ואין להם שום ענין עם מה שמתרחש חוץ לביהמ"ד.

והנה המדינה עומדת, צריכים להבטיח את שלטונה, את בטחונה, את הכלכלה וכו', אז מי ידאג לזה? את הממשלה כב' פוסל, ושומרי התורה, כב' רוצה שהם לא ישתתפו ולא יתנו ידם ולא יסייעו ל"עוברי עבירה", וכי המדינה תוכל להתנהל בלי שררה, אתמהה. וכי בני תורה לא נהנים מכל המנגנון של המדינה, וכי בחורי הישיבה שלומדים תורה לא צריכים שחיהם יהיו שמורים, ואיך הם יכולים להנות מאבטחה הניתנת ע"י צבא שהם מחרימים אותו? "האחיכם יבאו למלחמה ואתם תשבו פה" (במדבר לב, ו וראה שם גם פי' רע"ס).

והנה עיקר ספקותיו נובעות ממבצע שלום תגליל, שהנה, כפי דבריו, מלחמת "ברירה", ואם היו שואלים לחכמי התורה היו מתנגדים להם. וגם כאן נ"ל שכב' טעה טעות גדולה, ונפל בפח של הפרסומת הגדולה שנעשית להבאיש את הממשלה בענין מבצע של"ג. אני לא ראיתי ולא שמעתי את חכמי התורה שהתנגדו למבצע זה, לא לפניו ולא לאחריו. הפרסומת הגדולה נעשית או ע"י האופוזיציה המנצלת כל ענין להבאיש את הממשלה, או ע"י פציפיסטים למיניהם שבטח לא שאבו את אמונתם בתורה, אדרבה הם בדרך כלל האנטי-דתיים המובהקים, ואם להם נציית, תהפך מדינת ישראל למדינה לא יהודית ח"ו.

נכון, שהמבצע עלה לנו בהרבה אבידות — ואולי הרבה מן האבידות הן התוצאה של כל הצעקות של הפציפיסטים, ואין כאן המקום להאריך בזה — אבל זה לא ראיה שהמלחמה לא הייתה הכרחית גם אם כב' קורא אותה מלחמת ברירה, ואלה שהחליטו מתוך ברירה שהמלחמה הכרחית החליטו בשיקול הדעת, וגם חכמי התורה — לו שאלו אותם — לא היו מחליטים אחרת ע"פ המידע שהיה בידינו.

(ג) אני רואה בחומרא את עמדתו לחלק ה"דתיים" וה"חילוניים" (בכוונה אני כותב את המלים במרכאות) לשני עמים היושבים משני עברי התריס, המנוגדים תכלית הנגוד, ורואה, בכל פעולות והחלטות של המדינאים, פעולות של פורקי עול ואנטי דתיים, וכאילו מי שציית לפקודיהם הוא כבר עשה בזה עצמו מעשה עול. — חלילה לנו לחלק את העם, וחלילה לנו לעשות מחיצת ברזל ביניהם ובינינו. רובם ככולם, הם יהודים טובים — ואין עלינו לתת ציונים מי יהודי יותר טוב — רבים מהם מוסרים את נפשם בעד טובת העם ובטחוננו, ורובם ככולם מכבדים את ערכי היהדות — אפילו אם בחייהם הפרטיים אינם מגשימים את תרי"ג המצוות — הם

פועלים כיהודים למען עם יהודי, למען מדינה יהודית, ונותנים מחשבתם להבטיח את שלום העם כולו ואת בטחונו. איך אפשר לפסול אותם יהודים? ואם יש לנו טענות מוצדקות, שעל פי התורה צריך לנהוג אחרת, אם ביכלתנו להסביר להם כנות ואמתת עמדתנו, אני בטוח שהם יטו אחרת קשבת לדברינו. כי סוף סוף אין פה נגודים מהותיים בין בקשתם ובקשתנו לדרוש לשלום עמנו.

מחובתנו היא להנמיך את המחיצות, לקרב את הבריות, לראות בכל אחד את זריע ויהודי יקר, חביבים ישראל שנקראו בנים למקום, ורק ע"י אהבת הבריות אהבה כנה, ע"י כבוד הבריות — כבוד כן, נביא להדדיות, וגם הם — הם שכבי פוסל — יכבדו אותנו, וכמים פנים אל פנים וכו'. וכן אמרו חז"ל (סנהדרין קו:) מפני מה זכה עמרי למלכות מפני שהוסיף כרך אחד בארץ ישראל, והלא אליהו הנביא קם לפני אחאב ונתן כבוד למלך. וכן אמרו שם מפני מה זכה אחאב למלכות כ"ב שנה מפני שכיבד את התורה שניתנה בכ"ב אותיות.

ובמקום למצוא פגמים וסדקים במנהיגי המדינה וכי לא היה יכול למצוא בהם זכויות, שהם מבטיחים שלום עם ישראל, מוסיפים כרכים, דואגים למצוקה של עניים, וגם מכבדים את התורה? והנה גודה למדינאים השונים אשר תמיד חפשו לשתף את הדתיים בעבודת ניהול המדינה, כי גם להם חשוב — עכ"פ לרובם — שיהיה למדינה צביון דתי, ורק בנו תלוי לשתף פעולה איתם, ולהסביר להם כי ד' הטובה עלינו, את הדרה של היהדות האמיתית, את עליונותה של התורה, את היופי של המוסר הגנוז בכל משפט ובכל הלכה. בנו תלוי לא להרוס את החבל הדק שאנו הולכים עליו, עלינו לבנות הגשרים שנביא להבנה הדדית, לעבודה משותפת, ולאחדות האומה ע"פ התורה.

(ד) תמיד הרגשתי שמלחמת יום הכפורים — למרות האבודות הקשות שסבלנו — הביאה מפנה חשוב בעצוב פני המדינה. אם לפני תקופה זו הרגשנו שניתול המדינה נעשה בעיקר ע"י "החילוניים", ו"הדתיים" היו בטלים ברוב ונגררים בדוחק אחריהם, הלא מאז ואילך נשתנו הדברים. דוקא האדוקים בתורה הם יוצרים ומפתחים את המדינה, ומוסיפים כרכים, הופכים מדבריות לשדות פורחים, עולים ארצה ולא יורדים — והעיקר התחיל במלחמה עצמה, שאנשי ההסדר נלחמו בעוז ובכושר שהיו למופת לכל הצבא, וכל הקצינים שבחו את מסירותם ואת פעילותם. מאז נשחנה ג"כ היחס בין החילונים לאדוקי המצוות, היה זה יחס של כבוד והערצה. ותחת שראו לפני זה בבחורי ישיבה "משתמטים" ראו בהם עכשיו מן הבחורים שבשורותיהם. כבי ידע שכל בוגרי ישיבתנו [שעלו לארץ] משרתים בצה"ל, והרבה עשו את מבצע של"ג, וכולם דוחו לי על יחס של כבוד שנהגו בהם, כשראו אותם ואת בתורי ההסדר, את דבקותם בתורה ובמצוות מצד אחד, ואת דבקותם ומסירותם לעבודה בצבא, שהם עושים אותה במורל גבוה ובמוטיבציה תורתית מצד שני. קצין אחד — ששורשו בשומר הצעיר נעשה לבעל תשובה ע"י המגע שהיה לו עם אותם הבחורים. אז יחשוב כבי, מה יותר חשוב בעיניו, חלול השם או קדוש השם, השתמטות מכל עבודת ייצור ובטחון ובזה נהיה ללעג ולקלס, ומה הבריות אומרות עליו "אוי לו לזה שלומד תורה", או השתתפות מלאה עם אחריות תורתית, להיות למופת ולדוגמא, כדי שיגידו ויאמרו "אשרי אביו שלמדו תורה, אשרי רבו שלמדו תורה".

ה) אשרינו שזכינו שנוכל להשתתף במצוה הכי מכובדת והכי קדושה, הבטחת בטחון ושלוש למדינה, ולהיות שותפים להקב"ה שהנה לא ינום ולא ישן שומר ישראל. ואשרינו שגם אם מפקדים רבים ועוצבי המדיניות עדיין אינם שומרי מצוות כתינוק שנשבה ואולי גם מפני שלא עשינו די להלהיב לבותם לתורה — עכ"ז הם מכבדים כאמור את היהדות ואת ערכיה, ובכל פקודותיהם — אם ללכת למלחמה או לא — אין להם אלא ייעוד אחד להבטיח בטחוננו של העם, וכזה גם הם מזדהים עם רצון הבורא, וגם הם געשים שותפים לשומר ישראל. וכן כל החיילים שנלחמו למען הגנת ארצנו הם חיילי צבאות ד', גבורים אנשי השם.

אני מפחד ידידי, שבמאמרו רק חיזק את ידיהם של אלו שעוד לא הכירו במדינתנו כמתנה שניתנה לנו מאת הבורא ית', ונתן רפיון לאלו הנבוכים.

הנה נאגד כוחותינו להכיר בהתחדשות מדינתנו נס נגלה מאת ד' ושנהיה ראויים להכיר בניסו, להללו ולהודות לו, ולגרום ע"י פעולותינו, מחשבותינו, מן ההגה היוצא מפינו ומן המילים היוצאות מעטנו, אחדות האומה תחת דגל ד', לקדש שם שמים.

ידידו מוקירו,

משה בוצקו

ד"ר משה ארנד

דברי תגובה ותשובה

רשימתי "על בירור דרכנו במדינה" (המעין, טבת תשד"ם), זיכתה אותי בתגובות אחדות, והנני מודה בזה לכל אלה, שקראו דבריי וטרחו להגיב עליהם — בעל פה או בכתב, בין שבאו לתמוך במה שכתבתי, בין שבאו לחלוק עליו מכל וכל או להסתייג ממנו באופן חלקי. מכולם למדתי; יישר כוחם!

יורשה לי להשיב בקצרה על דברי מכובדי, מו"ר הרב משה בוצ'קו, ראש ישיבת מונטריי שליט"א, המתפרסמים בחוברת זו, ועל דברי ידידי אליצור עמנואל נ"י, "דרכו של חייל משיבת ההסדר", שהופיעו בחוברת הקודמת (ניסן תשד"ם).

כשלעצמי, תמים דעים אני עם רוב הדברים, שכתבו כב' הרב בוצ'קו והח' עמנואל. לא באתי "להציב סימן שאלה" על דרך ההסדר, ולא להטיל ספק בצדקתם של המשתתפים בשרות צבאי, ולא "לפסול יהודים" כל שהם; ובוודאי לא העליתי על הדעת — ולא כל שכן על הכתב — ש"כדאי לצאת ולגור בחו"ל כדי להשתמט מחובות אלו".

מוקיר אני ומעריך כ"גבורי כח עושי דברו" את כל הבחורים, המצרפים קיום מצות תלמוד תורה בשקידה עם שרות בצה"ל ומילוי תובתם הלאומית כנאמנות.

— כל מי שקרא רשימתי עד הפוף יכול היה להיווכח, שכוונתי היתה להציב אתגר בפני רבותינו, ראשי ישיבות ההסדר, שיסבירו ויבססו את צדקת הדרך הזאת תוך בירור השאלות שהעליתי — לא רק בשעוריהם ובשיחותיהם שבעל-פה (ואת זאת הם בוודאי עושים), אלא גם במאמרים תורניים המתפרסמים בכתב, שכן דבר זה לע"ד אינו נעשה בימינו במידה מספקת.

כמי שעובד זה עשרות שנים בחינוך, מאמין אני, שאסור להדחיק שאלות חשובות אל מתחת לסף התודעה, גם כאשר אין תשובה מדוייקת ומשכנעת לכל פרט ופרט: שכן הדחקה כזאת עלולה — מיד או לאחר זמן — לתבוע את מחירה ולהביא לידי תיסכול, ספקות ומבוכה, שאינם בריאים לשום אדם ושלגבי אדם צעיר הם עלולים להיות מסוכנים.

סכנה זו של עמדה רוחנית מעורערת קיימת במיוחד בענין הנדון לאור העובדות, שציינתי במאמרי: שהשאלה נוגעת לחיי נפשות ממש; שלפני הצעיר הדתי פתוחה דרך אלטרנטיבית, שהיא במובנים רבים קלה יותר, הלוא היא דרך הלימוד בישיבה מן הטיפוס המסורתי*, ושאותה הדרך מצגת "כטובה יותר וככשרה יותר". לסיכום: לא להטיל ספק באתי, אלא לבקש מאת המוסמכים לכך הסברה תורנית מנוסחת — לצידוק דרכנו במדינה בכלל, לצידוק דרך "ההסדר" בפרט.

* מבקש אני להסתייג מן הנוהג לקרוא לישיבות אלה בשם "ישיבות קדושות", שכן עלול להשחמע מכך, שישיבות ההסדר או ישיבות תיכוניות ומקצועיות חילוניות הן ח"ו.

המשתתפים בגליון זה:

הרב דוד פוקס, רח' חיד"א 28, ירושלים

פרופ' יהודה לוי, רח' בית וגן 46, ירושלים

הרב יהודה קופרמן, מכללה לבנות, בית וגן, ירושלים

אברהם אבא וינגורט, רח' טשרניחובסקי 16, ירושלים

הרב קלמן כהנא, רח' פנים מאירות 9, ירושלים

יונה עמנואל, רח' צפניה 26, ירושלים

הרב משה בוצקו, Rue de Jamon 1, Montreux, Suisse

ד"ר משה ארנד, רח' יצחק ברויאר 3, ירושלים

שלמה במברגר, רח' צפניה 49, ירושלים

הגהות על משניות

מהרה"ג יצחק דוב הלוי במברגר

הרב מוירצבורג

הכל כאשר לכל ענינים יפים נאה אף נעים. הגהות על משניות מגליון המשניות אשר המה מן אאמ"ו הרה"ג אב"ד נר"ו יאיר לנצח. נקבצו כעמיר גורנה, מני הקטן שלמה הלוי פה העירה ווירצבורג יע"א, בשנים תרח"י תרט"י וכת"ר לפ"ק. ה' הטוב יזכנו לישב באהלה של תורה עד זקנה ושיבה מתוך שלום ושלוה ברכה והצלחה, ונגורה באהליך עולמים, אמן ואמן סלה. ונזכה לראות ציון וירושלם בבנינה, בב"א.

(מתוך שער כתב היד משנת כח"ר)

[המשך]

הועתק שנית בתוספת הערות ומראי מקומות

ע"י שלמה הלוי במברגר

עיה"ק ירושלם שנת תשד"מ לפ"ק

לתשומת לב הקורא:

האותיות הקטנות בתוך ההגהות מציינות מספר ההערה
המופיעה בשולי הגליון.

סדר נזיקין

מסכת בבא קמא

פרק ה' משנה זי"ן בתוי"ט ד"ה ולהפרשת כו' "דמאי דהוה הוה".
נעה"ג: ועיין בזבחים פרק בית שמאי דף מה א. ובתוספות שם ב,
עכ"ל.

פרק ט' משנה י"א בר"ב ג "והשתא תו ליכא כפרה".
צריך עיון על רמ"א באורח חיים הלכות יזם הכפורים סי' תרכ"א ד, ועיין
מה שכתבתי בחידושי לזבחים פרק קמא.

מסכת בבא מציעא

פרק ד' משנה י"א "מקום שנהגו להטיל מים ביון כו'".
נעה"ג: עיין אורח חיים סי' תס"ב סעיף ג, עכ"ל.

פרק ה' משנה ז' בתוספות רע"ק איגר ז"ל סוף אות מ"ח "ורחוק להפסד דזולא,
וצ"ע".

נעה"ג: ועיין ט"ז ה סי' קע"ה ס"ק טי"ת, עכ"ל.

פרק ו' משנה ז' בתוי"ט ד"ה מותר אדם, והטור שכתב מדעתיה דנפשיה
אשתמטתיה כו'.

לענ"ד אפשר לומר דכוונת רש"י לרבותא אפילו לאחרים, אף על גב
דסלקא דעתיה דמצי למימר איני רוצה שיהיה משכוני ביד אחרים על
דרך אין השוכר רשאי להשכיר, קא משמע לן, לכן שפיר קאמר הטור
מסברא דנפשיה דדוקא לאחרים מותר. שוב ראיתי בש"ס פרק חזקת
הבתים דף... ז דעל כל פנים בקרקע שרי, יעוש"ה, וצריך עיון.

מסכת בבא בתרא

פרק ב' משנה א' ומשנה ב' לענין טפת, צריך עיון בגדה ח דמני שם דיני טפת.
לא מני הנך דהכא, ומדוע לא מנאן.

א	ושם ברש"י ד"ה הלכתא למשיחא וד"ה א"ל הלכה קאמינא.		
ב	ד"ה הלכתא למשיחא.		
ג	ד"ה הכסף ינתן.	ו	בבא מציעא ס :
ד	סעיף ו'.	ז	לא מצאתי.
ה	יורה דעה.	ח	דף כ"ו .

שם, בר"ב "ואין לו מה לשלם".

צריך עיון למה לא פירש כמו שפירש בפרק חזקת הבתים משנה ח'
משום שאין בני אדם רוצים לדון על עסק ממונם.

שם משנה ג' בתינוקות של בית רבן ט.

וצריך עיון לענין בית הכנסת אי מצי בני חצר לעכב, עיין מסכת
מגילה י.

פרק ה' משנה א' "וחכמים אומרים אין הדמים ראייה".
צריך עיון חכמים היינו תנא קמא.

מסכת סנהדרין

פרק ב' משנה א' "והממונה ממצעו בינו לבין העם כו'".
נעה"ג: עיין מדרש רבה ריש פרשת נשא, עכ"ל.

משנה ד' ברעמ"ב ד"ה אספניא כו' "ויוצאים עמו כל השנה".
נעה"ג: כן הוא בירושלמי יא בשם ר' יהושע בן לוי, ועיין שם, ובלחם
משנה יב, עכ"ל.

שם בתוי"ט ד"ה אספניא כו' "קורין להוצאה אפסניא".
נעה"ג: היה לו להביא קרא דעזרא ד' י"ג "ואפתם, עכ"ל.

פרק ד' משנה ב' בתוי"ט ד"ה הטומאות כו' "ויש לתמוה אמאי לא תני האסור
והמותר כו'".

נעה"ג: אולי על פי ירושלמי דפרקין יג דגם בפסול משפחות מתחילין
מן הצד, עכ"ל.

פרק ח' משנה ב' בתוי"ט ד"ה אכל דבר שהוא מצות.
מה שהניח בצריך עיון יש לומר קצת דקדוש החדש גופיה דאורייתא,
מה שאין כן אבלות כוליה דרבנן למאן דסבירא ליה הכי, אבל
להחולקים צריך עיון, ועיין ברא"ש דברכות יד.

משנה ה' יין ושנה רע לצדיקים וכו'.
צריך עיון בברכות פרק הרואה טו יין לתלמידי חכמים יפה, ויש לישב.

ט ברעמ"ב ד"ה לא מקול.

י אולי כוונתו לפירוש הראשון שבתוספות בדף כו. ד"ה ביון, ועיין במגילה טו: שעה,
אלו תלמידי חכמים שמשכימין ומעריבין בבתי כנסיות וכו'.

יא הלכה ו'.

יב הלכות מלכים פרק ג' הלכה ד'.

יג הלכה ז'.

יד דף טז: מתני' רחץ בלילה הראשונה וכו'.

פרק י' משנה א' בתוי"ט ד"ה בספרים החיצונים כו' "ובמשנה כ"ב טו (כך צריך להיות) פרק ה' דאבות התיר בבית הכסא ובמרחץ".
 נעה"ג: דבר זה צריך עיון גדול דספרי מינין בודאי אפילו בבית הכסא אסורין. וחכמה יונית שכתב הרעמ"ב באבות לענ"ד גם כן אין כוונתו על חכמה יונית שגזרו עליה אלא על שאר ספרי חול שאינן מחכמת התורה אבל אינן מתנגדין לה, וכן כתב רמ"א ביורה דעה סי' רמ"ו סעיף ד', עכ"ל.

משנה ב', יש לדייק דמלכים נקיט תנא בוי"ו באחרון דווקא, ובהדיטות בכל חד וי"ו, ואולי ההפרש בלשון הקדש בין שלשה לארבעה, וצריך עיון.
 משנה ה' בהרעמ"ב יז "תנא אזכותא קא מהדר".
 עיין קידושין יח הגמלין רובן כו.

מסכת מכות

פרק ב' משנה ח' כיוצא בו, עיין תוי"ט יט, לענ"ד יש לומר דקאי אמשנה חמישית דפרק הלזה.

מסכת שבועות

פרק ד' משנה ח' בתוי"ט ד"ה שאמר כו' "עד שיקיים מוצא שפתיו, נראה לי".
 נעה"ג: עיין חות יאיר סי' מ"ד כ דהיינו אחר סיום סימן הג"ל, ד"ה והנה, עכ"ל.
 ועוד נעה"ג: עיין מרדכי ריש פרק בני העיר סי' תתכ"א, ועיין ערכין פרק ה' משנה ד', ובתשובת הרמ"א סי' מ"ח כא, וגטין דף יו"ד עמוד ב', וברש"י ד"ה אלא מתנה, ובתשובת ר' בצלאל אשכנזי סי' ט"ו דף כ"ה עמודה ג' כב, עכ"ל.

מסכת עדיות

פרק ב' משנה ו' "שר' ישמעאל אומר יגמור כו'".
 נעה"ג: עיין רמב"ם בפירוש המשניות, ותוספות שבת י"ט עמוד א' כג, עכ"ל.

טו	ברכות נו .		
טז	בדפוסים ישנים כתוב כ"ג.		
יז	ד"ה הרי אלו מצילין.		
יח	סוף פרק רביעי, דף פב . ועיין נדה יד .		
יט	ד"ה כיוצא בו.		
כ	ובהוצאה מאחרת סי' מ"ה.	כב	עמוד ב'.
כא	ועיין גם בסי' מ"ז.	כג	ד"ה רבי ישמעאל.

פרק ד' משנה ו' "הסך בשמן טהור כו'".

נעה"ג: עיין ש"ך יורה דעה סי' קצ"ח ס"ק י"ד בשם הלכות גדולות, ויש לומר דכאן איירי במיעוט שאינו מקפיד, עכ"ל.

פרק ה' משנה א' בתוי"ט ד"ה רבי יהודה אומר כו' "רש"י פרק ח' דשבת דף ע"ז" כו'.

נעה"ג: עיין מה שכתב התוי"ט בסוף דבור זה בשם הראב"ד, וברש"י פרק כל הבשר דף ק"ד עמוד ב' כה נראה דרש"י סובר גם כן כהראב"ד, וצריך עיון, עכ"ל.

פרק ח' משנה ו' בתוי"ט סוף ד"ה ועוד אחרת כו' "אבל לצנועין ודאי שפרסמה". נעה"ג: וכן כתוב בתוספתא כו' להדיא, עיין שם, עכ"ל.

מסכת אבות

פרק א' משנה י"ג בתוספות חדשים "במי ששונה הלכות כחרה של תורה וכו', עיין שם".

נעה"ג: עיין פירוש המשניות לרש"י מהא דנדרים כו' בר' טרפון, וברמ"א יורה דעה סי' רמ"ו כה ובאבות דרבי נתן סוף פרק י"ב, עכ"ל.

פרק ב' משנה זי"ן בתוי"ט סוף ד"ה מרבה רמה כו' "והחנוטין וכו'". נעה"ג: עיין מדרש רבה פרשת ויחי פרשה ק' כס, עכ"ל. עוד נעה"ג: בתשובת שבות יעקב חלק ב' סי' צ"ז ל תמה על הרשב"א לא בזה שהוא נגד הש"ס דשבת פרק קמא דף י"ג: לב יעוין שם, ובאמת הדין עם השבות יעקב, וגם התוי"ט העלים עין מש"ס זה, ובזה גדחין כל דבריו, ודוק ותשכת, עכ"ל.

משנה י"ד ברעמ"ב לג "לשון הפקר המבוזה כו'". נעה"ג: דאלו על שם אותו המין ששמו כך לא היה מזכירו התנא, אלא ודאי דגם זה נרמז בו, עכ"ל.

פרק ג' משנה ו' בתוי"ט ד"ה חמשה כו' "ועיין לקמן". נעה"ג: עיין פרק א' דבבא מציעא משנה ח' לד, עכ"ל.

כד	ד"ה ר' יהודה אומר.
כה	ד"ה ר' יוסי אומר.
כו	פרק ג' הלכה ד'.
כז	דף סב.
כח	סעיף כ"א.
כט	אות (ד).
ל	בענין שפיכת סיד על המת שלא יסריח ויוכלו להביאו לקברות אבותיו.
לא	עיין בתוי"ט. לג ד"ה לאפיקורוס.
לב	דבר אחר אין בשר המת וכו'. לד "או אגודה של שטרות".

משנה ח' בתוי"ט ד"ה כל השוכח כו' "ובמדרש שמאל כתב אפילו כו'".
 נעה"ג: עיין רש"י פרק קמא דברכות דף הי"ת עמוד ב' לה במה
 שכתב הוזהרו בזקן ששכח תלמודו כו', ועיין פרק כיצד מברכין לו
 בפלוגתת ר' שמעון ור' ישמעאל באדם חורש בשעת חרישה וכו',
 ועיין מ"ש ר' מאיר בעירובין לענין הנחת מזונות לבניו לו והכא מרא
 דשמעתתא רבי מאיר, עכ"ל.

משנה י"ג בתוי"ט ד"ה נדרים סייג כו' "כנדרי כשרים וכו'".
 נעה"ג: ועיין רש"י נדרים דף יו"ד סוף עמוד א', ובאבות פירש רש"י
 כהר"ב, עכ"ל.

פרק ה' משנה ה' בתוי"ט ד"ה לא הפילה כו' "להאכילה בשר קדש".
 נעה"ג: צריך עיון בימא דף פ"ב עמוד א' לח ויש לישב, ועיין כריתות
 דף י"ג לט, עכ"ל.

משנה ו' בתוי"ט סוף ד"ה פי הארץ מ כו' "אלא גם כוונת רש"י כדאמרן כו'".
 נעה"ג: ועיין בפרק במה מדליקין מא, עכ"ל.

משנה כ"א ד"ה בן עשרים.

עיין פירוש המשנה לרמב"ם בסנהדרין פרק שביעי, ובתשובת חכם
 צבי מב ובתשובת תודת שלמים להרב ישעיהו בן ר' ישראל חזקיהו
 באסאן מג.

סדר קדשים

מסכת זבחים

פרק א' משנה ד' בתוספות חדשים אות ב' "בר פלוגתיה דרבי שמעון".
 נעה"ג: וזכיתי לראות בתורת כהנים פרשת צו א גרס להדיא ר' אלעזר,
 עכ"ל.

פרק ב' משנה א' בתוי"ט ד"ה עומד כו' "כדאמרינן לקמן בשמעתין כי קדש
 דוד וכו'".

לה	ד"ה מחמת אונסו.	
לו	ברכות לה:	
לז	לא מצאתי כזאת, ואולי כוונתו לדברי ר' מאיר בעירובין יג. בענין הנחת קנקנתום לדיו "אמר לי בני הוה זהיר במלאכתך וכו'".	
לח	תנו רבנן עוברה שהריחה וכו'.	
לט	התירו לה לעוברה וכו'.	מב שאלה מ"ט.
מ	בהמשכו ד"ה ופי הבאר.	מג חלק שני, לחמי תודה, תשובה ה'.
מא	שבת לה. רש"י ד"ה טהור.	א על פסוק ואם האכל יאכל.

נעה"ג : צריך עיון מדוע לא מביא פסוק דפרשת כי תשא "כל הנגע בהם יקדש", עיין רש"י ב, ובסוף פרק ד' דסוכה משנה יו"ד מביא הרע"ב ראייה להך קרא, וכן לקמן פרק תשיעי משנה זי"ן, ועיין תוי"ט מנחות פרק יו"ד ג, עכ"ל.

פרק ג' משנה ד' ברע"ב קיפה תבלין כו'.

נעה"ג : עיין לקמן פרק יו"ד משנה ז' בתוי"ט ה, ובתוספות חדשים, עכ"ל.

פרק ד' משנה ג' בתוי"ט ד"ה והלבונה כו' "דלא שייך בהו אכילה כלל".
נעה"ג : צריך עיון לענין קורא בריש פרק כיצד מברכין ה ועוד לר' אליעזר בפרק ח' משנה ד' דמכלתין מהו, ועיין עוד מה שכתב תוי"ט פרק ח' משנה ו' ג, עכ"ל.

פרק ו' משנה א' "קדשי קדשים ששחטן בראש המזבח כו'".
נעה"ג : עיין לקמן פרק ט' משנה ד', עכ"ל.

פרק ז' משנה ה' "תורין שלא הגיע זמנן כו'".
נעה"ג : עיין לקמן פרק י"ד משנה ב', עכ"ל.

פרק ח' משנה ו' "נתערב ביין רואין אותו כו'".

נעה"ג : יש לעיין אם משערין בכמות היין נגדו כמות מים הלא יין עב יותר כדאיתא בסוכה ז, אם לא יש הפרש בזה לענין המראה, עכ"ל.

פרק י"ג משנה ו' ברעמ"ב ח "ואין הלכה כר' נחמיה".

נעה"ג : עיין תוי"ט ט דסתם משנה דריש פרק ה' דלא כרבי נחמיה והוי סתם ואחר כך מחלוקת, ויש לומר דלקמן במשנה חי"ת סתם כו' נחמיה והוה ליה מחלוקת ואחר כך סתם, וצריך עיון אם זה דמי. למה לי חד סתמא, מה לי תרי סתמא, או דלמא דבתרייתא עיקר, ועיין ש"ס ריש פרק אלו טרפות, ועיין תוי"ט יא לענין סתמא דרבים עדיף, ועיין מה שכתבתי בחלק ד' יא* — למ"ד עמוד א', עכ"ל.

ב ועיין גם ברש"י על פסוק כל הנגע במזבח יקדש, שבפרשת תצוה.

ג פרק שתי מדות, ובמשניות הוא פרק ט', משנה ה' ד"ה מדות הלח.

ד ד"ה רשאין.

ה דף לו.

ו ד"ה דם.

ז דף מח :

ח בסוף המשנה.

ט ד"ה ר' נחמיה אומר.

י חולין מג. וברש"י ד"ה הלכה כסתם משנה וד"ה אמוראי נינהו, ותוס' ד"ה והא אמר.

יא לא מצאתי.

יא* אינו תחת ידי.

שם בתוי"ט יב "ולמה לא יהא חייב על מה שהוא הלכה למשה מסיני כמו על מה שהוא מדאורייתא כו'".

נעה"ג : עיין ירושלמי דנזיר יג, עכ"ל.

מסכת מנחות

פרק ג' משנה ד' ברעמ"ב "דעביד להו הקטרה פחותה מכזית פסולה".

נעה"ג : עיין פרק ב' דבכורות משנה ו' דהלכה כרבי עקיבא דאי אפשר לצמצם, וכן פירש הרמב"ם פרק טי"ת מהלכות רוצח הלכה ח', ולפי זה הוה ליה להרע"ב לכתוב שמשנה זו לדינא אין לה מציאות. ויש לישב על פי מה שכתב רמב"ם בפרק י"א מהלכות פסולי המוקדשין הלכה ט"ו על פי מה שפירש הכסף משנה שם לבאר הש"ס יד דף כ"ו עמוד ב' יעוין שם הכתוב; ועיין לעיל פרק א' משנה ב' בתוי"ט ד"ה קמץ טו, עכ"ל.

פרק ד' משנה ג' ברעמ"ב טו "לא היה להם לחם במדבר אלא המן".

נעה"ג : עיין תוספות דף מ"ה עמוד ב' ד"ה קרבי, ותוספות דף ס"ט עמוד ב' ד"ה חטין, עכ"ל.

פרק ח' משנה א' ברע"ב כל קרבנות מן החדש כו'.

נעה"ג : עיין ציון תוי"ט עכ"ל.

משנה ג' בתוי"ט יז "וגם בברייתא שהעתקתי לא תני מבושל כו'".

נעה"ג : עיין בש"ס דפרק אין מעמידין יח משחא שליכא, ועיין ת' רמ"א סי' ג"ד, עכ"ל.

משנה ז' בתוי"ט ד"ה משלישה כו' "כלומר מאמצע השליש האמצעי כו'".

נעה"ג : צריך עיון אם שליש לאו לשון זכר הוא, ועוד קשה למה לי משלישה, הוה ליה לומר מאמצעה גרידא, וצריך עיון, עכ"ל.

פרק י' משנה ג' יט "ראשי שבולים מלא אגרוף".

נעה"ג : עיין פאה פרק ג' משנה ו' כ בר"ב, עכ"ל.

משנה ד' בתוי"ט ד"ה רבי עקיבא כו' "יוצא בלא פדיון תוס'".

נעה"ג : צריך עיון אי לא שייך דינא דרבי עקיבא באי יש ברירה או אין ברירה, עכ"ל.

יב ד"ה רבי אליעזר אומר.

יג לא מצאתי שם, ואולי כוונתו למכת מרדות, שם פרק ד' הלכה ג'.

יד מסכת מנחות. יח ע"ן לח :

טו קמץ ועלה בידו. יט ברעמ"ב ד"ה כריכות.

טז ד"ה קרבן. כ ד"ה לקצור ולשנות.

יז ד"ה ולא מן הכבושים.

משנה ו' בתוי"ט כא "ששתק ר' טרפון לאו כהודאה היא כו' ".
 געה"ג : ועיין מאור כב ורמב"ן שלהי מסכת ביצה כג, עכ"ל.

מסכת חולין

[פרק ג' משנה א' בתוספות חדשים ד"ה המסס "וי"ל דאיתא בשבת כו' קודם
 שנשתנה".

געה"ג : ועיין פרי חדש בסי' מ"ח על שלחן ערוך כו, סעיף ז', עכ"ל.]

[משנה ג' ברעמ"ב "ונחמרו בני מעיה כווצו כו' ".

געה"ג : עיין פרי מגדים כה בסי' נ"ב במשבצות זהב ס"ק א', עכ"ל.]

פרק ה' משנה א' "בחולין ובמוקדשין כיצד כו' ".

געה"ג : עיין זבחים פרק ג' משנה ה' ברעמ"ב כו, ובתוי"ט דמשנתנו
 ד"ה אותו, עכ"ל.

פרק ו' משנה ה' "והרוטב בנותן טעם כו' ".

געה"ג : אולי אשמעינן דלא תימא דכל הגידין נעשין גבלה ובעי ששים
 נגד כולן, קא משמע לן דבגיד הגשה לחוד משערינן, עכ"ל.

פרק ח' משנה ו' בתוספות רע"ק איגר ז"ל (אות מ') "אמאי לא חשיב חלב
 שבשלו".

געה"ג : עיין תוספתא כו ועיין עוד מסכת נדרים דף ס"ז עמוד ב'
 חומר מכלל וכו' ובר"ן שם, עכ"ל.

מסכת בכורות

פרק א' משנה ג' ברעמ"ב כה "ופירוש רבותי עיקר".

געה"ג : עיין ש"ך סי' ק"י ס"ק נ"ו, וברמב"ם פרק י"ב מהלכות
 בכורים כט, ובראב"ד ומשנה למלך שם ל, עכ"ל.

פרק ג' משנה א' בתוי"ט ד"ה זה הכלל כו' "כמו שכתבתי שם".

געה"ג : ועיין לקמן סוף פרק ד' לא, עכ"ל.

כא	ד"ה ואם הביא (השני).
כב	מאור הקטן ד"ה וזה שכתב הר"ף.
כג	מלחמת ה' ד"ה אמר הכותב גלוי וידוע.
כד	יורה דעה. כח ד"ה שני זכרים.
כה	יורה דעה. כט הלכה כ"א.
כו	ד"ה השוחט את המוקדשין. ל הלכה י"ט.
כז	פרק ח' הלכה ה'. לא בתוי"ט ד"ה זה הכלל.

פרק ה' משנה ד' בתוי"ט ד"ה הראוין כו' "דהוי מום שאין אדם נחשד עליו כו' ".
 נעה"ג : קשה דהלא אלו מומין אי אפשר לבא בידי אדם ופשיטא דנאמן עליהם, ויש לישב דאולי אפשר על דרך מקלות דיעקב, או כמו שאמרו בפרה אדומה דמעבירין לפניה כוס אדום לב, ועיין בש"ס בענין מותר להטיל מום במעי האם לג ובהא דחיותא דרב גידל לו, ואולי לכך דיקא המשנה ונקט בידי אדם ולא נקט על ידי אדם, עכ"ל.

מסכת כריתות

פרק א' משנה א' ברעמ"ב לה "אבל המפטמו להתלמד או למסרו לצבור כו' ".
 נעה"ג : וקא משמע לן דאף על גב שיש לצבור עדיין שמן וקטורת אחר, עכ"ל.

שם ברעמ"ב לו "כמו שמשחו שלמה מפני מחלוקתו של אדוניהו כו' ".
 נעה"ג : צריך עיון דבש"ס דף ה' עמוד ב' מפרש באפרסמונא דכיא, עכ"ל.

מסכת מעילה

פרק א' משנה ב' בתוספות חדשים "אי נמי כאן מיירי רק מזריקת הדם".
 נעה"ג : במחילת כבוד תורתם, נעלם מהרבנים נשמתם עדן, דברי תוספות במעילה שם בדף זי"ן עמוד א' שכתבו בזה, עיין שם, וספקו של תוספות לענ"ד יש לפשוט דעל כרחך צריך לומר אף בלתי סכין ארוכה, דאי לא תימר הכי אלא בעי בבת אחת ממש, וכמשמעת הרעמ"ב, אם כן היה משמע דרבי עקיבא סובר אפשר לצמצם, ובפרק ב' לו דף טו"ב משמע דלא סבירא ליה כרבי יוסי הגלילי, אלא ודאי דלאו דוקא, וצריך עיון ברמב"ם הלכות מעילה פרק ג' הלכה וי"ו. גם לרש"י במעילה שם לח צריך עיון. ועיין מה שכתבתי על הגליון מנחות פרק ג' משנה ד', עכ"ל.

פרק ג' משנה ב' ברעמ"ב לט "כיון דאיכא נמי שלמים".
 נעה"ג : וצריך עיון לענין בטול ברוב, עכ"ל.

משנה ז' בתוי"ט מ "וצריך עיון למה דחאו מהלכה".
 נעה"ג : ואולי רבנן פליגי ארבי אליעזר בר צדוק מטעם מעלין בקדש כו' וערבה שבלולב כיון דנוהגת ביום ראשון גם בגבולין אולי קדישא טפי, צ"ע, עכ"ל.

לב	ע"ז דף כד .		
לג	בכורות ג : ועוד.	לז	מסכת בכורות.
לד	אולי צ"ל חיותא דרב מרי בר רחל, בבכורות ג :	לח	דף ז .
לה	ד"ה והמפטם את השמן.	לט	ד"ה לא נהנים.
לו	ד"ה והסך בשמן.	מ	ד"ה רבי אליעזר.

פרק ו' משנה ד' "גדול הייתי מבקש כו'".
 נעה"ג: נקיט שני דברים אתרוג וחלוק לרמז הא דתוספתא פרק ב' מא
 דבקטניות אין הדין כן, עכ"ל.

מסכת תמיד

פרק ד' משנה ג' בתוי"ט ד"ה ולא היה מויזה כו' "כדאמרינן לא כל האצבעות
 שוות".

נעה"ג, צריך עיון דלא מביא אצבע א־להים, ואולי על פי דאמרינן
 לשון חכמים לחוד מכ, ועיין מה שכתב ר' וואלף הידנהיים בסדור
 שפה ברורה גבי והחיות ישוררו בשם הראב"ע מג, ועיין מה שכתב
 תוי"ט בריש תרומות מז, ועיין ריש פרק דלקמן דנקט עשרת הדברים
 בלשון זכר, ולא הדברות בלשון נקבה, ועיין פרק דלקמן משנה ד' מה,
 ומה שכתב תוי"ט במסכת מדות פרק ג' משנה ד' מו, עכ"ל.
 פרק ה' משנה ד' בתוי"ט מו "זכרהו ונקבהו".
 נעה"ג: ועיין תשובת רדב"ז חלק א' סי' של"ו מה, עכ"ל.

מסכת מדות

פרק א' משנה ג' תוי"ט ד"ה קיפונוס כו' "גן של וורדים מחוץ להר הבית כו'".
 נעה"ג: והרא"ש כתב בפירושו על מסכת זאת וז"ל לפי שהשכינה
 במערב היה השער הזה ראש לכל השערים, קפי הוא ראש בלשון יון,
 עכ"ל, עכ"ל.

[המשך בגליון הבא]

מא	הלכה ד'.
מב	חולין קלז:
מג	וז"ל: "ישוררו, כן הוא בכל הספרים... במרכבה דיחזקאל דבר על החיות בלשון זכר ברוב, וכבר כתב הראב"ע ז"ל כי העברים יחושו להבדיל בין זכר לנקבה בלשון יחיד, אבל בלשון רבים לא יחושו".
מד	ד"ה לא יתרמו.
מה	והכף... מחזיק שלשה קבין.
מו	ד"ה בכפיס.
מז	ד"ה בתוכו.
מח	בענין קריאת "הוא אחוזתם" כפרשת כהר סיני, בחיריק ולא בשורוק, וז"ל: "אמרו הראשונים כל דבר שאין בו רוח חיים זכרהו או נקבהו... ותו מי הגיד להם כי אחוזה הוא לשון זכר ולא לשון נקבה...".