

אתר דעת - מכללת הרצוג

הפעני

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

הוצעק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org

בתוכן: ע"י חיים תשס"ט

- 1 תקון העולם בומן הסתר פנים / הרב משה חיים לוצטו זצ"ל .
- 3 הרב יעקב ק' הלוי במברגר זצ"ל / הרב נ' רפאל אוערבך .
- 12 תשובה בענין נתוחי מתים / הרב יעקב ק' הלוי במברגר זצ"ל .
- 21 שורייני דעינא באובגתא דליבא תלו / ד"ר יעקב לוי
- 26 לדמותו של אחאב מלך ישראל / אלי' מנחם גויטיין
- 39 מבוא לפירוש „משך חכמה“ (המשך) / הרב יהודה קופרמן
- 62 עיוני מקרא / יעקב אורבך
- 68 הערות והגהות למסכת סנהדרין / הרב אברהם סופר

בס"ד ירושלים ת"ו תמוז תשל"ה * כרך טו, גליון ד * המחיר 4.50 ל"י

מנוי שנתי: בישראל — 15 ל"י בחוץ לארץ — \$ 6

כתובת המערכת: רח' צפניה 26, ירושלים, טל' 288883
www.daat.ac.il

תקון העולם בזמן הסתר פנים *

יש הנהגה אחרת, וזמן אחר, שהיא ברבות הזכות בישראל, וכמו שביארנו לעיל, בעת התתקן העולם תיקון גמור, והוא שיהיה הקב"ה משנה מצב העולם לטובה, ויבטל ממנו כל רע, והיינו שלא יהיה יצה"ר בנשמות, ולא נזק והפסד בשום בריה, ואז ינהג העולם בתיקון גדול. והנה זה יהיה תיקון לעולם, לפי שיהיה העולם מזומן ומוכן להנהגה הזאת, כי יבטל ממנו הרע, ואז לא יצטרך עוד המשפט, אלא יתנהג ברחמים גמורים ובהטבה שלמה. וכל מה שעכשיו נסתר מיושבי הארץ, מפני שהמקום גורם להם כן, להיותו מקום שהחושך גובר בו לצורך העבודה, דהיינו לנסיון של האדם כמו שביארנו, הנה לעתיד לבא יגלה, שנאמר (ישעיהו מ, ה): „ונגלה כבוד ה' וגו'."

אמנם יש זמן שהקב"ה מתרחק, כביכול, מעולמו, ואין משפטו נעשה, ואין ממשלתו מתגלית, והיה ראוי שיחבר העולם; אלא שגם בזמן ההוא הקב"ה רוצה בקיומו של עולם, ואז מקיים אותו רק בכח ממשלתו, כי מצד המשפט אינו ראוי להתקיים, ומשתמש מרוממותו שאינו נפגם ואינו חסר בעוונות בני האדם, לקיים העולם שלא יאבד. אבל אינו מרבה לו טובה והרווחה, אלא אדרבא, אינו נותן לו כי אם קיום מצומצם לבד, מה שאי אפשר בלאו הכי, בכדי שיתקיים. כי אין העולם מתוקן שיתנהג בהטבה זאת, אלא אדרבא, לא די שאין הרע סר ממנו, אלא שגובר בו יותר; אלא שהקב"ה רוצה שלא יאבדו מעשיו, ובכח ממשלתו היחידה מקיימו, אפילו שהדין נותן שיחבר, אמנם רק בצמצום גדול, כמו שביארנו.

והנה אז נודע שהעולם ראוי להתנהג על פי דרך משפטו ית', ותיקונו תלוי בזה, ומורה על זה הצמצום הזה שזכרנו, והרע שגובר, שאין הטבע מתעלה לטובה כמו שיהיה לעתיד לבא, אלא אדרבא עומד בחוקות שחקק בו האדון ב"ה לפי סדר ההנהגה המשפטית. אלא שלפי שהקב"ה נתרחק ונסתר מן העולם – אין המשפט נעשה,

* אנו מביאים כאן קטע מספר דעת תבונות לרמח"ל. ספר זה על יסודות האמונה והנהגת ית"ש הופיע לפני שנתים עם ביאורים ועיונים מאת הרב חיים פרידלנדר שליט"א, בני ברק והשנה הופיעה כבר מהדורה שניה. עם הופעת מהדורה מבארת זו, רבו הלומדים בספר יסודי זה, הן בין לומדי התורה בישיבות, הן בין בעלי בתים משכילים. למהדורה החדשה של ס' דעת תבונות מצורף „ספר הכללים" מאת רמח"ל ע"פ חכמת האמת.

הקטע המובא כאן לוקט מפרק „דרכי הנהגות המשפט והאהבה" סי' קמב וסי' קמו.

אתר דעת - מכללת הרצוג

והארץ היתה תוהו ובוהו, והרשעים שולטים בעולם בעזות פניהם, כחיה רעה שביער, ואין דורש ואין מבקש, והכל מעוות ומקולקל, ורק הקב"ה מקיים עולמו בכח רצונו הבלתי משועבד לשום חוק, קיום גרידא עד שייצא לאור משפטו, כמו שכתוב (ישעיהו נא, ד) : „ומשפטי לאור עמים ארגיע“.

**
*

ואמנם, יש לך לדעת הקדמה גדולה, והיא : שבאמת אין הקב"ה מואס יגיע כפיו לעולם ח"ו, ואינו עוזב ומניח את העולם ; אלא בשעה שגדאה כאילו העולם עוזב ממנו, הענין הוא שאדבא, הרי הוא מחדש טובה לעולמו, ונפלאותיו ומחשבותיו תמיד כל היום רק לתיקונו של עולם, לא לקלקולו ; אלא שהוא מסתיר עצתו הסתר גדול מאד, ואז נמצא העולם כמו עוזב, ובני האדם סובלים עונשי חטאתיהם. וכך אמרו רז"ל (ב"ר, צא, יג) על יעקב אבינו ע"ה : „ויאמר ישראל למה הרעותם לי' (בראשית מג, ו), ר' לוי בשם ר' חמא בר חנינא : מעולם לא אמר יעקב אבינו דבר של בטלה אלא כך אמר הקב"ה : אני עוסק להמליך את בנו במצרים, והוא אומר : למה הרעותם לי'. הדא הוא דאתמר (ישעיהו מ, כז) : „נסתרה דרכי מה' וגו'“. והיינו, כי כל זמן שהיה יעקב אבינו בצער על פרישת יוסף ממנו, הקב"ה לא היה אלא מגלגל גלגולים להמליך יוסף ולהחיות את יעקב בשלוה, אלא שמתוך שעצה עמוקה היתה, היה הצער עובר על יעקב. וזה בנה אב, שלכל עילוי שרוצה הקב"ה לתת לאדם או לעולם, הנה כל זמן הזדמן הטוב – אינו מזדמן ובא אלא מתוך עומק עצה נסתרת, ועל כן יקרה קודם לו צער, והרי זה כענין שאמרו ז"ל (ברכות ה.) : „שלש מתנות טובות * נתן הקב"ה לישראל, וכולן לא נתן אלא על ידי יסורין“.

* תורה, ארץ ישראל והעולם הבא.

והנה אם באמת כוונת הקב"ה היה רק לייסר הרשעים, כבר היה העולם נחרב בעבורם. אך כיון שאין כוונתו אלא להיטיב, ואין מוסרו ותוכחתו אלא מאהבה, כמו שביארנו, על כן רצה לכונן קיום מציאות לעולם אפילו בזמן שאין זכות, שהקיום הזה לא ישתנה ולא יתמוטט. והנה ישתמש לצורך זה מרוממותו ושליטתו, שהוא אינו משועבד לשום חוק, ואין לו שום כפיה, על כן יוכל לקיים את העולם גם שאין בני האדם הגונים.

דעת תבונות לרמח"ל, סי' קמב

הרב יעקב קאפיל הלוי במברגר זצ"ל

„הכל תלוי במזל...“ (זהר גשא קל"ד). גראה שאימרה זו באה לידי בטוי הולם כאשר עוסקים בחקר תולדותיהם של גדולי ישראל, מעשיהם וספריהם. ישנם רבנים וגדולי תורה אשר זכו ששמים יתגשא בפי כל אף לאחר דורות והם „נתאורחו“ בכל אנציקלופדיה ובכל ספר הדן ועוסק בתקופתם. וישנם אחרים, אשר לא עמדה להם זכות היותם בין מנהיגי דורם ולאחר פטירתם נשכחו מלב. באנציקלופדיות לא הוזכרו, אל חוקרי דורם לא הגיעו, ולעתים אך בקושי ניתן להציל משהו אודותם מפייהם של שרידי זקני ארץ מוצאם. ולא בגדולתם או ברבוי-אי-מעוט ספריהם תליא מילתא. גראה, כי גזירה היא על האחד שיזכר לדורי-דורות, ואילו על האחר — שישתכח מן הלב...

גדולי תורה רבי-מעש עמדו ליהדות אשכנז לפני כמאה וחמשים שנה, עת נאבקה במסירות נפש על דמותה הרוחנית כנגד המנסים לחבל בכרם ה'. מהם גודעים אשר נתפרסמו פעליהם ומהם אשר מעט מאד ידוע אודותם, כמעט ולא כלום. בין המשתייכים לסוג השני, גמנה גם הרה"ג ר' יעקב קאפיל הלוי במברגר זצ"ל — אב"ד דק"ק וורמייזא. לשוא חפשתי במכלול הספרים העוסקים בדברי ימיה של יהדות גרמניה ורבניה, בקשתי אך לא מצאתי. אמנם ישנה סקירה אודות תולדות חייו שנתפרסמה עם מותו¹, וכן נודמנה לידי חוברת קטנה אודות המשמשים-בקודש בק"ק וורמס² שבה הוקדשו עמודים אחדים לרב גדול זה, אך תו לא. את רוב הפרטים נאלצתי להשלים בעצמי ע"י חיפוש עד מקום שידי מגעת, ואכיר תודה לכל מי שיהא בידו להוסיף על המתפרסם כאן³.

רבי יעקב קאפיל הלוי במברגר⁴ נולד בה' בחשון תקמ"ד⁵

1 תרכ"ז, Der Israelit No. 15. 13 April 1864. וראה גם גליונות מס' 21 ומס' 22 של אותה השנה.

2 S. Rothschild: Beamte der Wormser Juedischer Gemeinde (Frankfurt a. M. 1920) הוברת זו, וכן חומר נוסף (מכתבים ואגרות) נמצא בארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי, ירושלים (עובן אויגן מאיר מפפד"מ, p 101 א' ב'). תודתי נתונה על העמדת החומר לרשותי והרשות לפרסמו.

3 באורח מופלא נתגלו לי צאצאים של הרב זצ"ל, אך לא היה בידם להוסיף פרטים נוספים. תודות לעו"ד יונתן לבני אשר העמיד לרשותי את המסמכים שברשותו.

4 לא ידוע לי על קשר משפחתי כלשהו לרב מווירצבורג — ר' יצחק דב הלוי במברגר זצ"ל. שמו לא מופיע באילן היחוס של משפחת במברגר וכן אין הוא מתייחס במכתביו כלפי הרב מווירצבורג כאל קרובו. גם במכתבים של הרב מווירצבורג אליו, אין רמו לקשר משפחתי.

5 בידי מצויים חידו"ת ומכתבים אחדים אשר כתב לתלמידו — הרב צבי בנימין אויערבך

אתר דעת - מכללת הרצוג

בנעקרבִישׁופֿסהיים (Neckarbischofsheim) — באדן, לאביו הרב יהודה משה במברגר ולאמו רבקה שהיתה בתו של הלמדן המפורסם רבי שמעון פֿלהינגר — רבה של מירינגן (Muehringen)⁶. משפחתו התייחסה על בעל ה„תוספות יום טוב“, ובעל ה„חוות יאיר“⁷.

הנער יעקב קאפיל היה בן יחיד להוריו ומשום כך לא רצו לשלחו מחוץ לבית — לישיבה. בכדי להשלים את הלימודים, נשכרו עבורו טובי המלמדים והנער המוכשר והממושמע עלה עד מהרה במעלות התורה והיראה. בטרם מלאו לו שמונה-עשרה שנה הוסמך להוראה על ידי הגאון ר' אשר וואלרשטיין זצ"ל מקארלסרוה⁸. הוא המשיך בשקידתו העצומה בלימוד ש"ס ופוסקים ולא התפנה כלל לענינים אחרים. נטייה זו היתה בו כל ימי חייו — לא רק שלא פנה בצעירותו ללימודים אקדמאים (כרבנים אחרים בני דורו, ביניהם הג"ר יעקב עטלינגר זצ"ל — ה„ערוך לנר“) אלא לא גילה כלל התענינות בנושאים כלליים. כל זמנו היה קודש לעסוק בתורה, במיוחד ש"ס ופוסקים. ידיעותיו התורניות הקיפו שטחים רבים, כגון התרגומים ותולדות גדולי ישראל. יש לראות בר' יעקב קאפיל במברגר רב גדול בתורה שהתנזר מלימודים כלליים, אבל שלט בתחומים שונים של המחקר התורני, כגון תולדות התנאים והאמוראים והגאונים. עיונים במנהגים הותיקים של הקהילות הראשונות באשכנז הביאו

ז"ל (בעל „נחל אשכול“). באחד ממכתביו הוא כותב (כתאריך ה' מרחשון ב'ר"ת): „היום יום ד' ה' מרחשון מלאו לי ע"ח שנה מיום שנולדתי בעזרי' ונתתי שבת הודי לדי' שהחיני וקיימני לשנים אלה ואתפלל על העתיד שיוסיף לי שנים רבות ללמוד ולהורות את בני חוקים ומשפטים ויחזק את כוחי ללחום מלחמת מצוה נגד המהרסים ומחבלים את כרם ד' צבאות, ויאיר עיני בתורתו הקדושה א"ס“. תאריך לידתו הוא, אפוא, ה' חשון תקמ"ד.

6 אודות משפחת פֿלהינגר (Flehinger) ראה בספרו של ד"ר ל. לונגשטיין: דברי ימי היהודים בקורפפלק, עמ' 253 — 252.

7 במבוא לפרושו על תרגום יונתן על התורה („שומר ציון הנאמן“ מנ"א תר"ח, מס' נ"ו) הוא כותב פעמיים: „ויעויין מ"ש דודי זקני בתוי"ט...“, וכן במאמרו על תולדות הקליר: „...ובאמת שיפה השיב ע"ז דודי זקני במעוני מלך...“. ר' יו"ט ליפמן הלוי הלר נפטר בשנת ת"ד (1654) וקשה להניח שהיה ממש דודו—זקנו של ר"ק במברגר, אלא אחד מאבותיו.

במבוא לפיוטי הג"ר שמשון בכרך (שצ"ה מס' נ"ד) הוא מזכיר: „ואמרת, מצוה הבאה לידי אקיימנה להביאם לדפוס, וביותר שאני ממשפחתו של הגאון ז"ל“.

8 בנו של הגאון ר' ארי' לייב בעל „שאגת אריה“. נפטר בשנת תקצ"ח בגיל למעלה מגבורות. בין תלמידיו המובהקים נמנה ר' יעקב עטלינגר זצ"ל. וראה בהסכמת ר"י עטלינגר לספר „גבורת ארי“ (של בעל השג"א): „הנה בימי חרפי כאשר יצקתי מים ע"י אדמו"ר הגאון מוה"ר אשר זצ"ל, לעת ישב על כסא הוראה בק"ק קארלסרוה יע"א, עיר מולדתי לשמוע אזני תמיד תבענה שפתיו תהלות חבורי אביו ואבי אביו זלה"ה... וכאשר כבר הגיע לגבורות בשנת תקצ"ו בהפרדי ממנו, לשבת על כסא הרבנות בפה...“.

את רי"ק להנחה, „שנתפשת אבנר ליעות דר ינומ כלהלמה הרצח שלמי קודם שנתפשת אצלם התלמוד בבלי“ (שומר ציון הנאמן, כרך א, גליון טו). מתוך תשובה עתיקה שמצא בוורמס הוכיח רי"ק שלקהלות הראשונות באשכנז היה קשר עם אנשי ארץ ישראל ולכן שלחו את טאלותיהם דוקא לארץ ישראל.

בשנתו התשע-עשרה נשא לאשה את מרת ייטלע (Jitle), בתו של רבי געטשליק אלזענס (Alsens) — רבה של מנהיים⁹. זמן קצר לאחר נשואיו הועברה לו הרבנות בעיר היידלברג והמחוז, ובאותה העת הזמינו רבו — ר' אשר וואלרשטיין, לבוא לקארלסרוה בכדי להתייעץ עמו בדבר נקיטת צעדים משותפים נגד החדרת תפילות בגרמנית המלוות בעוגב עם פתיחתו של ה„היכל“ בעיר. לאחר פטירת אביו בשנת תקפ"פ (1820), נקרא למלא את מקומו, תפקיד אשר מילא — כמו בהיידלברג — במסירות ובנאמנות. שנים רבות לאחר עוזבו את המקום, עדיין הוזכר שמו ביראת כבוד ובהערצה¹⁰.

9 בספר הנ"ל של לוונשטיין (עמ' 272) מועתקת הפסקא אודותיו מתוך ה„מעמורבוך“ של ק"ק מנהיים: „יזכור אל' נשמת הרב הגאון מופת דורנו מורנו ורבנו כמוהר"ר אליקום געטשליק יעקב בן היקר כ"ה אברהם כ"ץ אלזענץ זצ"ל רב פעלים פרי קודש הלולים. אשר מעת היותו לא מש מאהל של תורה. למד להורות לבני ישראל כדת וכשורה. ירד לעומקו של הלכה בטעם וסברה. קו לקו שם לצרף קטן וגדול בכור השכל ובודעת ברורה. ולא נטה מדרך סלולה וישרה. ממעי אמו נבדל לנור ותפארה. זו תורה וזו שכרה. ואף כי כמה הרפתקאוי עברו עליו דעת ה' וחמדת תורה בלבו קשורה. בחמדה גדולה ויתירה. וראשון לציון נאמר כי בתוך דיינים המצוינים גם לו הוכן כסא יקרה. ואחר זה נתקבל לר"מ בבה"מ הגדול של החסיד המנו' ר' לעמלה ר"ג זצ"ל. להיות להם לנור ועטרה. ואחר זה נשא דגלו על עדתנו והגליל ניעדערהיין להיות לנו לרב ומורה. ומעת היותו עד גויעתו לא שינה את תפקידו. תמה היתה מלאכתו. ופקודת משמרתו במסלול הדעת והיראה סלולה. נקי מכל סיג ועולה. וגם ידו לא רפה להניף תנופה. ולהעריך מערכת דברים עם גאוני זמננו מהם נוחי ארץ בשאלות ותשובות עמוקות. כי יחיה דעת ויגידו תעצומת הודו. ובעתים מזומנים ה' דורש טוב לעמו. דברים יסולו מפנינים. ולזמנים שונים בתחלת הקיץ וחורף בלמוד הלות"ו היה מציע דברים עמוקים ושנונים. בכור הדעת נצרפים ונבחנים. וכבוד עשו לו במותו בהספד מר ובכ"י רבה אשר בהן ניכר חשיבותו. מקטן ועד גדול כמר תייליל גנוחים גנח וילולי ליל על אבידתו. וצדק לפניו יהלך, כי נתן פור לאביונים לחלק בין מיתה לקבורה לעני' הגונים. וב"ז תנצב"ה לחסות בנעימים. מחסה אברת צל צח שוכן מעונים. עד יקומו שוכני עפר ברונים. נפטר לעת ערב נגהי יום כ"ב מנחם ונקבר ביום גימל כ"ג מנחם תקפ"ד לפ"ק. ונקרא בפי כל הרב מוהר"ר געטשליק כ"ץ אלזענץ ר"מ דבה"מ הגדול רב ואב"ד דק"ק מאנהיים והגליל ניעדערהיין“.

10 מתוך מאמרו של ר' משה מאנהיימר ב־Israelit מס' 15, 1864. הרב יהודה משה במברגר נפטר בד' אב תקפ"פ (14.7.1820). על מצבתו נחרתו הדברים הבאים:

אתר דעת - מכללת הרצוג

למדנותו ומסירותו הקנו לו שם ובשנת תקפ"ד (1824) נקרא לכהן פאר בוורמייזא העתיקה¹¹. בשמחה קיבל את המשרה הנכבדה בעיר-ואם-בישראל זו, מתוך תקוה להרחיב בה את פעולותיו ולהרביץ תורה ברבים. אולם, "ביקש יעקב לישוב בשלוה וגו'" — בעוד אשר פעילותו הסתעפה לכל שטחי החיים הדתיים — הוראה, כשרות, סעד וכו', נתקל במאבקים קשים מצד „הגוטים לרוה הזמן". רוחות חדשות החלו לנשוב גם בקהילה עתיקת יומין זו ורבים החלו לתבוע שינויים. אמנם כולם העריכו את רי"ק ואת מסירותו, אולם לא היה בכך לשנות את היחס לרב מ„הטיפוס הישן" שאין לו יד בהשכלה כללית. רי"ק התקשה להילחם בזרמי הזמן ומצא את נוחמו בישיבה אשר הקים בוורמייזא מיד עם בואו. תלמידים רבים נאספו בכדי לשמוע תורה מפיו של גדול זה, ואחדים מהם זכו לכהן פאר בקהילות אשכנז¹². הרבצת התורה והאתגר

הרב הגאב"ד כמוהר"ר יהודה משה סג"ל זצלה"ה

פ"ט

יפעת הודינו פנה מאור דורינו
הרים בחכמתו העתיק הזיל מי התבונה
ותהי זאת דרכו עד עלה לשמים מנו
דבוק במעגל הצדק עם ישורון לחנכה
הלוך מעלות רמות דרך הקודש יפנו
מספד מר קשרו על זאת אדמת קודש
שרי התורה תבונות ממנו דרשו
הגיונו סלל להם הדרך בקשו
האספו לספור ולבכות יקרת עם קודש
הרב הגה"ג החסיד המפורסם נ"י ע"ה
פ"ה מ"ה כש"ת מוהר"ר יהודה משה
במו"ה יעקב קאפיל סג"ל זצוקלה"ה
שהי' אב"ד ור"ם בק"ק בישאפסהיים
והמדינה יע"א הלך לעולמו בליל
ש"ק ד' אב ונקבר ביום א' ה' אב
תק"פ לפ"ק

ת' נ' צ' ב' ה'

אשתו רבקה, נפטרה ב־16.5.1845 (הפרטים נמסרו ע"י ד"ר ש. יסלון מציריך).

11 בכתב הרבנות צוינה השנה — „ישמח יעקב יגל ישראל" לפ"ק. בראש החווה מובעת שמחת הקהילה על שזכתה ש„נשיא אלקים" זה ישכון בתוכה. להלן נמנות הזכויות והחובות של הרב וביניהן משכורתו (אשר היתה מצומצמת). בין היתר התחייב לפרנס במשך 3 שנים את אלמנת הרב הקודם — ר' אייזיק אדלר. (פרטים אחרים מתוך החווה מובאים במאמרו של S. Rotschild הנ"ל. והעתק של החווה נמצא בידי צאצאו — עו"ד י. לבני).

12 ביניהם הרב ד"ר צ. ב. אויערבך, אב"ד דארמסטט והלברשטט, אשר היה תלמידו

להעמיד דור של מנהיגים אתרופה תשובה מכלילת היצגו את הרב באכובתו בוורמס.

אין בידינו פרטים אודות ישיבתו של הרב במברגר בוורמס. לעומת זאת ישנו מבחר עשיר של חידושי תורה ומחקרים אשר השאיר אחריו ובהם מתגלית למדנותו הגדולה ודיעותיו הרבות של תלמיד חכם אשר לן כל ימיו באהלה של תורה.

בעתון „איזראעליט“ הנ"ל ישנה רשימה של כתבי ידו של הרב במברגר זצ"ל:

„אורח צדקה“ ו„זבחי צדק“ — חידושים לש"ס ופוסקים (4 כרכים).

„ליקוטי שושנים“ — חיבור הליקוטים משמעתתא ואגדתא.

דרשות לכל שבת ושבת.

ספר „שמחת לב“ — ביאור על מגילת אסתר.

ביאור על קהלת.

חקירות על תרגום יונתן בן עוזיאל.

שאלות ותשובות.

מכל הנ"ל הגיעו לידינו — עד כמה שידוע לי — רק החקירות על תיב"ע ותשובות אחדות בהלכה. הערותיו על התרגום פורסמו בכתב-העת התורני „שומר ציון הנאמן“ (כרך א, גליונות: גו—נח, סא, סג, סח, ע, עא, פ—פג, פו—פט. כרך ב: גליון קה) והן כוללות מבוא לזהותו של מחבר התרגום והערות מאליפות ומחכימות.¹³

על מעמדו הרם של רי"ק בין רבני אשכנז מעידה העובדה ש„שומר ציון הנאמן“ פתח את גליונו הראשון (י"ג תמוז תר"ו) במאמר „מאת הרב מהור"ר יעקב קאפיל לבית הלוי גר"ו אב"ד דק"ק ווארמס יע"א“. גם בחמשת הגליונות הבאים של כתב עת תורני זה, הופיעו מאמרי רי"ק בראש הגליון.

תשובות ומאמרים רבים פורסמו ב„שומר ציון הנאמן“, ביניהם שו"ת בענינים אקטואליים. כדאי לאגור כאן יחדיו את רשימת כל המאמרים שנדפסו ולוסיף עליהם את הנמצאים בכת"י, ואולי נזכה ליום בו יפורסמו כל חידושי של גאון בהלכה ולוחם מלחמת ה' זה בקובץ מסודר.

המובהק, הוסמך על ידו והיה קשור אליו במשך כל ימי חייו. חלופי המכתבים ביניהם נמשכו כמעט עד לפטירתו של רי"ק. כן הוסמך על ידו הרב ד"ר מאיר לעהמאנן, אב"ד מגנצא (מיינץ). — מתוך הערת הרב לעהמאנן עצמו בגליון ה„איזראעליט“ הנ"ל.
13 באחד ממכתביו לתלמידו רצ"ב אויערבך, מזכיר רי"ק במברגר את חיבורו „תשועת יהונתן“ על תיב"ע ומציין שהמדפיס מאיץ בו לסיים את מלאכתו. נראה, שהספר לא יצא לאור וקטעים ממנו נתפרסמו ב„שומר ציון הנאמן“.

אתר דעת - מכללת הרצוג

„שומר ציון הנאמן” — כרך א :

שנת תר"ו	א—ו	(א) כל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו.
		(ב) אין ב"ד יכול לבטל וכו' אא"כ גדול וכו'.
תר"ז	יא—טו	ביאור תשובה ישנה מתקופת הגאונים שהועתקה בספר המנהגים של ק"ק וורמס.
תר"ז	לא	תשובה בענין איסור פיגוי המת ממקום למקום.
תר"ח	לג	בענין החקירה על שיעור הדם להתחייב עליו.
תר"ח	לו	בענין החקירה אי מקריבין אע"פ שאין בית ¹⁴ .
תר"ח	לז	בענין שיעור הדם הנ"ל.
תר"ח	נד	בענין ביעור אסורי הנאה.
תר"ט	עד—עה	בענין מלאכת שויו"ט בעד ישראל.
תר"ט	עז	אי שרי למוהל לילך בשויו"ט מחוץ לתחום לצורך מילה בומנה.
תר"י	צ—צא	בדין נזירות שמשון.

כרך ב :

שנת תרי"ב	קלב, קלג, קלד	תשובה בדין ניוול המת מפני פיקו"נ ¹⁵ .
	קעא, קעב, קעג	ביאור מימרא במס' ב"ב קנו: א"ר לוי קונין משכ"מ וכו'.
	רח	תשובה להרב בער אפפענהיים ז"ל בענין ניתוח מתים.

ברשותי גמצאים מכתבים אחדים ובהם ביאורי סוגיות, בענין חציצה בתפילין¹⁶, בענין ניתוחי מתים ובענין מצות-מכונה¹⁷. בשנת תרע"ד הדפיס יעקב גינצבורג בבאברויסק (רוסיה) רשימת כת"י מעיזבוננו של ר' בן ציון עטלינגר (בנו של ר"ע) אשר הוצעו למכירה. ברשימה זו נזכרו יותר מעשרה חיבורים מר"ק במברגר, ביניהם גם על סדר קדשים ועניני הקרבנות (מס' 80). לא ידוע מה עלה בגורלם של כת"י אלו¹⁸.

14 ראה התחלת הדיון ב„שומר ציון הנאמן” תר"ו, טו. בענין זה היה לר"ק במברגר מו"מ ארוך עם הגר"י עטלינגר זצ"ל. על נושא זה כתב בהרחבה הר"ר יונה עמנואל הי"ד ב„המעין” ניסן תשל"ב.

15 בענין זה ראה ב„שומר ציון הנאמן” תשובותיהם של הגר"י עטלינגר ומהר"ם שיק זצ"ל. כן האריך לפלפל בדבריהם הרב צ"ב אויערבך (נחל אשכול, ח"ב הלכות מילה עמ' 117. „...ודכרנא שאלוף נעורי הגאון מו"ה קאפיל במברגר סג"ל מווארמס אמר לי...”, „...וכן נ"ל להלכה אבל לא למעשה באשר שא"נ הגאון דווארמס לא הסכים עמי...”). העתק תשובתו של הרב דורמס מופיע בגליון זה של „המעין”.

16 ראה באריכות ב„נחל אשכול”, הלכות תפילין (ח"ב עמ' 92).

17 כן נמצא בידי העתק של „דין תורה” אשר הופנה אל הרב מקהילת ניו-אורליאנס שבאמריקה (המקור בידי עו"ד י. לבני).

18 מתוך הערתו של מר יונה עמנואל, המעין, טבת תשל"ב, עמ' 49, הערה 2. חלק גדול

התשובות מצטיינות באותיות הנקראות כללית וכן מצבאים חידושים רבים ופירושים בפירוש, נחל אשכול" על ספר, "האשכול" אשר הוציא לאור תלמידו הרב צ"ב אויערבך וכן ביתר ספריו. בנוסף לאלו, פירסם ר"ק במברגר ב, "שומר ציון הנאמן" קונטרס פיוטים מאת הגאון ר' שמשון בכרך זצ"ל, בעל שו"ת, "חוט השני" (אביו של הג"ר יאיר בכרך, בעל, "חוות יאיר") בצירוף הקדמה (גליונות: ג, נה, נט, ס, סו, סט, עח). מאמר ארוך על תולדות הקהילה העתיקה בוורמייזא נמצא אף הוא בכת"י, וכן מחקר מקיף אודות הפייטן רבי אלעזר הקליר¹⁹. ב, "שומר ציון הנאמן" (כרך א, גליון טו) הזכיר ר"ק, "קונטרס שער המנהגים שכתבתי לבאר מנהגי ק"ק וורמייזא", ואף הוסיף: "ובדעתי להדפיס הקונטרס הזה בעלים אלו", אך לא זכינו לכך.

יש להניח שהמאבקים התמידיים הסבו לרב עגמת נפש מרובה. בצד הקשיים הרוחניים, נוספו גם קשיים כלכליים. אמנם משכורתו של הרב לא היתה גדולה מראשית כהונתו, אבל במשך השנים הורע המצב. היו חדשים בהם לא שולמה המשכורת כלל על אף מצבו הדחוק של הרב, ובשנת 1849 הגיעו הדברים לידי כך שועד הקהילה התקשה בתשלום ורצה לתבוע מאת קהילות המחוז לשאת בחלק מההוצאות.

מאיך השתדלו אנשי קהלת וורמס לעזור לקהלות המחוז בעניניהם הרוחניים. ר"ק הסתפק אם מותר לאנשי עירו לתת ספר תורה במתנה לעיירה קטנה בסביבה בה אין ספר תורה כשר (שו"ת יד הלוי ח"א, חיו"ד סי' קמז). ר"ק חשש משום דמתנה היא כמכר כמובא בבית יוסף או"ח סי' קנז בשם הריב"ש. רבה של וורמס הסתפק, כנראה, אם אפשר לסמוך על דעתו המקילה ה, מגן אברהם" בנידון (שם ס"ק כז). פניתו של ר"ק בשאלה זו אל ר"ד הלוי בוויצבורג מעידה על כך שבזמן ההוא לא היו רגילים להעביר ס"ת מעיר לעיר — תופעה די נפוצה בזמננו.

כבר בשנת 1836 באה התביעה מצד הקהילה שהתפילות ושעורי הדת יגוהלו על-ידי מטיפים ומורידת משכילים בעלי תואר אקדמאי, אשר יעמדו לצידו של הרב. מובן שהרב החרדי מזה בתוקף בידעו את הכוונה העומדת מאחורי דרישות אלו, אך הדבר לא הועיל לו, ובלית ברירה נאלץ להשלים עם ה, "שותפים" הללו. בחכמתו השכיל ר"ק להשלים עם המצב החדש. בעוד אשר בעת היבחרו היה הנוהג המקובל לשאת דרשה רק בשבת, "שובה" ובשבת ה, "הגדול", הפכה כעת ה, "דרשה" לציר המרכזי בבית הכנסת. ר"ק נוכח בזאת ודרש אף הוא מפעם לפעם לצידם של המטיפים החדשים. בריחה מן המציאות

מרשימת הכתבים שפורסמה בעתון "איראעליט" מופיע ברשימה זו. הבאור על מגלת קהלת מופיע שם בשם "דרך חכמה". במאמרו כותב S. Rothschild שספרייתו הגדולה של הרב במברגר וכרכי חידושיו בכת"י עברו לאחר מותו לרשותו של הברון צוקרמן במהליב. לא ידוע לי אם גם כתה"י מעוזו של רב"צ עטלינגר עברו לרשותו של הברון. 19 כתה"י נמצא בספריית Rosenthaliana, אמסטרדם, והעתקו נמצא במכון לתצלומי כתה"י העבריים באוניברסיטה העברית, ירושלים. בע"ה יפורסם בקרו.ב.

אתר דעת - מכללת הרצוג

החדשה לא היתה מועילה, ואדרבא, רק מסייעת לשוחרי ה„קדמה“. לכן השכיל הרב להתחשב בבעיות חדשות ולברר אותן לפי ההלכה, וכך הצליח לא לאבד את הקשר עם אנשי קהילתו. רי"ק הקל באיסור תספורת בספירה לאותם יהודים שבפרנסתם באו במגע עם הגויים, „אבל לאותן שאינם בעלי מו"מ ואינם באים אצל א"י לא ידעתי מקום לבטל המנהג, הן לאהר י"ז בתמוז, הן בימי הספירה“ (שומר ציון הנאמן, תרו, ה). רבים מחרדיי אשכנז הסתמכו הלכה למעשה על הוראה זו.

ואכן, לא קל היה לנווט את הספינה במים העכורים. מחד, המשיך הרב בפעילותו, בלימודיו ובהרבצת תורה לאותם החרדים אשר המשיכו לראות בו את מורם היחיד, ומאידך, נקט כלפי החוגים הרפורמיים בעקרון של „לעולם תהא שמאל דוחה וימין מקרבת“. אמנם, דרכו היתה ללא פשרות, וכך מוצאים אנו אותו בין למעלה ממאה הרבנים אשר חתמו על כתב מחאה נגד איספת הרפורמים בבראונשווייג בשנת תר"ד (1844). המחאות פורסמו בקובץ „תורת הקנאות“ אשר יצא לאור בשנת תר"ה. המכתב הראשון בקובץ זה²⁰ חתום ע"י הרב אברהם אויערבך (לפנים אב"ד בונא), הרב יעקב קאפיל הלוי במברגר, הרב צבי בנימין אויערבך (אב"ד דארמסטט), הרב אהרן אויערבך (מ"מ של הרב אברהם א. כרב הקונסיסטואר בבונא), הרב מאיר פרענקעל (אב"ד וויצנהויזן, גיסו של רצ"ב אויערבך) והרב וואלף מוהר (אב"ד מיכלשטט).

על התמסרותו לעניגי הקהילה יעיד מכתב מעניין אשר שלח רי"ק אל ר' שלמה יהודה לייב הכהן ראפופרט — אב"ד פראג²¹ בחודש סיון ה'תרי"ג²². במכתב זה מבקש הרב במברגר מרש"י ראפופרט — בהיותו אישיות מקובלת בעולם התורני ובעולמם של החוקרים כאחד — שיתמוך ב„קול קורא“ למען הצלת שכיות החמדה של ק"ק וורמס. הרשימה כוללת רבות כאלו ונציין אחדות מהן: בנין הישיבה של רש"י ובית הכנסת דרש"י, מצבת קברו של מהר"ם מרוטנבורג אשר נקבר בוורמס, מצבת קברו של מהרי"ל, מצבת קברו של המקובל ר' אליהו לואנץ (המכונה „בעל שם“), מצבת קברו של ר' משה שמשון בכרך בעל „חוט השני“ ובנו — ר' יאיר חיים בעל „חוות יאיר“, ועוד. במכתבו מקונן רי"ק על המצב הנורא של אבני-קדש אלו ועל אזלת ידה של

20 המכתב פורסם במלואו ב„המעין“ טבת תש"ג. וראה גם את מכתבו לתלמידו בהערה 5.
21 החכם שי"ר (לבוב תק"ן 1790 — פראג תרכ"ח 1867) היה חתנו של הגאון ר' אריה לייב, בעל „קצות החשן“ ושימש כראב"ד בפראג. שי"ר היה מגדולי החוקרים היהודיים במאה ה'19 ופירסם ספרים ומאמרים רבים. רי"ק במברגר העריך את שי"ר, על אף שלא תמיד היה תמים דעים עמו (רוב מחקרו של הרב ב"ב אודות הקליר נועד לסתור את הנחותיו והוכחותיו של שי"ר), ובמכתבו הוא מכתו: „הרב המה"ג החכם המפורסם בתורה ובדעות ונשגבות, החוקר הגדול, דורש טוב לעמו, כש"ת כמהור"ר שלמה יהודי, לייב כץ ראפאפארט נ"י נצה, ראב"ד דק"ק פראג יע"א“.

22 המכתב לא נכתב בכתב ידו של הרב ב"ב, אלא בשמו, והוא הוסיף עליו הערות ותיקונים בכת"י. המכתב נמצא בארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי. ירושלים, באוסף הני"ל.

קהילת וורמס לתקנם עקב מאבת הוספת הקמטה לענין פונמוק למצב הדחוק —
„... וזה לסיבה כי מוטל על הק"ק דכאן משא כבד לשלם סך עצום ישנים
מזמן הגירושים שהיו כאן בימים קדמונים". אי לזאת הוחלט לפנות ב„קול קורא“
לקהילות ישראל לסייע בשיקום המקומות הללו ורי"ל ראפפורט נתבקש
לתמוך בקריאה זו.

בין אוצרות קהלת וורמס יש לציין ספר תורה עתיק, כתוב על קלף צבי,
מתקופת הראשונים. לא ברור מי הביא בזמנו ספר תורה זה לוורמס. רי"ק
הכיר היטב ספר תורה זה ואת השינויים שבו.²³

בנוסף למאבקיו על צביונה החרדי של קהילתו, באה עליו צרה עם פטירת
אשתו, בהיותה לביקור בעיר במברג.²⁴ פטירתה באה עליו כהלם ועם הסתלקותה
גותר בודד במצבו הקשה באשר אשתו עמדה לימינו עת היה גרדף ע"י הרפורמים.
כותב המאמר בעתון „איוראעליט“ — ר' משה מאנהיימר, מספר שהוא טיפל
ברב המדוכא ודאג לכל מחסורו, עד אשר בשנת 1850 נשא אשה שניה —
עפ"י הצעת תלמידו ואיש אמונו,²⁵ הרב צ"ב אויערבך מדארמשטט — את
יוהנה לעהמאנן מדארמשטט. מנשואים אלו נולדה לו בת אשר בה מצא גיחומים.
היסורים החלישו את גופו של הרב הישיש אשר היה בשנתו ה-80.
בתענית אסתר תרכ"ד (22.3.1864) בא לבית הכנסת, ועם שובו הביתה — תוך
כדי הסברת מגילת אסתר לבתו הקטנה — התעלף, ושעה לאחר מכן עלתה
נשמתו למרומים.

בהלוייתו אשר נערכה בוורמס השתתף קהל רב והלוייה כזו טרם נראתה
בעיר. כל החוגים היו מיוצגים, לרבות המתנגדים לו ואף הנוצרים השתתפו
בהלוייה. גם נציגי השלטון והצבא באו לחלוק כבוד אחרון לרב אשר שמר את
משמרת הקדש בעיר במשך 40 שנה. מעניין, כי גם המספידים היו מבין
הזרמים השונים, אך כולם העלו על נס את מסירותו לתפקידו, יושרו ומידותיו
הנעלות. עם פטירתו של הרב יעקב קאפיל הלוי במברגר הסתיימה תקופה
בתולדות רבני גרמניה. הרב במברגר היה הרב האחרון בוורמס מן „הטפוס
הישן“ — תלמיד חכם מופלג ללא תואר אקדמאי וללא התענינות בהשכלה
כללית. הבא אחריו היה בעל תואר דוקטור ושימש בתפקידו כמטיף (Prediger).
גם הרבנים החרדיים בני הדור הבא היו בעלי השכלה אקדמאית (כרש"ר
הירש, ר"ע הילדסהיימר, רצ"ב אויערבך, ר"מ להמן ועוד רבים אחרים)
בהווייתם כי רק בעזרתה יצליחו ללחום את מלחמת ה' כנגד הרפורמים המנסים
לחבל בכרם.

יהי זכרו של גאון זה ברוך בתוך שאר גדולי ישראל שומרי משמרות
הקדש בכל הדורות, זכר צדיקים לברכה.

23 „נחל אשכול“, הלכות ספר תורה, עמ' 56 הערה ה'. וכן ב„תולדות קהילת הלבפשטט“
(בגרמנית) עמ' 184.

24 אצל בתה רגינה שהיתה נשואה לז"ר פרנסדורף. ראה בספרו הנ"ל של לונשטיין, עמ'
273 הערה 2.

25 הגדרתו של הנ"ל ב„איוראעליט“.

תשובה בענין נחוחי מתים *

בס"ד. תשובת שאלות לתלמידי חביבי כבבת עיני הרב המה"ג
כמו"ה צבי בנימין א"ב¹ ב"י אב"ד דק"ק ד"ש² והגליל יע"א.

מה ששאל אותי, אם לא נכתב לי מאת אדון מעדיצינאל דירעקטאר³
משם אודות נתוח המתים ב"מ מישראל בשפיטאל⁴? — יפה כיוון, שאלו היה
שואל אותי, הייתי אוסר, כי האיך יעלה על דעתי להתיר מה שאסר רשכב"ה
הגאון המחבר שו"ת נודע ביהוד' במהדורא תנינא חי"ד סי' ר"י. ואף שיש
לחלק בין נדון שלו ונדון דמעלתו ב"י, וכמו שיתבאר בדברי, מ"מ הוא מנהג
של ישראל מימים קדמונים לאסור (והגאון מו"ה לייב פישלס זצ"ל עלי' על
דעתו להתיר, והתמרמר הגאון בעל נודע ביהוד' ע"ז מאד, וכ' לו ששגגה יצאה
מתח"י על שמיהר להתיר), אבל מעולם לא נשאלתי ע"ז, לא מאדון מעדיצינאל
דירעקטאר ולא מאדם אחר, ואלו נשאלתי ע"ז, הייתי מודיע למעלתו ב"י.
ובאשר שמוחזקני במעלתו ב"י שהוא ירא את ד' מרבים, אמרתי אכנוס בזה
במו"מ של הלכה, ולאחרים חוקה, שמא ח"ו מתוכו ילמדו להקל, אף שמסקנת
היא להחמיר.

הנה בשו"ת נודע ביהוד' אמר, שאם נתיר זה יהיו כל מלאכות של רפואות
מותרות בשבת. ובאמת שיש להשיב ע"ז ולומר שעכ"פ אין מזה ראי' בנדון
שבא לפני מעלתו ב"י שהי' שם חולי עפושי שולט. והי' אפשר שיגיע עיני'ז
הצלה, וזה הי' אפשר בנקל, דשאני גבי מלאכות של רפואות דלא שכיח כלל
שיזדמן חולה בשבת, וכמ"ש התוס' בפסחים דמ"ו ב' ד"ה רבה אמר כו', וז"ל:
„וא"ת אי אמרינן הואיל א"כ בטלת כל מלאכת שבת הואיל וראוי לחולה
שיש בו סכנה וי"ל כיון דלא שכיח כלל ל"א הואיל" עכ"ל. (וגם מעלי' ב"י
הביא התוס' הזה). ועוד יש לדחות קצת, שהלא במילה שדוחה שבת, היא גדחית

* תמצית תשובה זו מוזכרת בספר „נחל אשכול" לרב צ. ב. אויערבך ז"ל (ח"ב) הלכות
מילה עמ' 117 — „...ודכירנא שאלוף נעורי הגאון מו"ה קאפיל במברגר סג"ל מוארמס
אמר לי...", „...וכן ג"ל להלכה אבל לא למעשה באשר שאינן הגאון זוארמס לא הסכים
עמי...". ומובאת כאן לראשונה במלואה. תודה לבעל כתה"י — הר"ר מרדכי רוזנטלר הי"ד,
ירושלים, על העמדתו לרשותי. בענין זה פירסם הגר"ק במברגר זצ"ל תשובה ב"שומר
ציון הנאמן" (קל"ב—קל"ד, ר"ח) והאריכו שם לדון בדבריו הגר"י עטלינגר ומהר"ם
שיק זצ"ל.

1 אויערבך.

2 דארמשטט.

3 מנהל רפואי.

4 בית חולים.

במלאכות שאפשר לעשות מעט מעט, מפני שכל אחד מהם עשו אותם מערב שבת, וה"ה שאסור לעשות מלאכות של רפואות בשבת על סמך שיזדמן חולה ש"ב סכנה, כיון שאפשר לעשותם מערב שבת, אע"פ שאין ספק בזה שאם יזדמן באמת חולה שיש בו סכנה מישראל, ואין כאן סממנים מצויים לרפואתו ואי אפשר שיעלה בידנו סממנים לצורך רפואתו כי אם שישחק אותם ישראל וכדומה, שיותר לישראל לעשות אותם מלאכות וידחה איסור שבת מפני פיקוח נפש (ועי' ר"ן ר"פ ר"א דמילה ד"ה והיכא דאישתפוך כו). מיהו הנודע ביהודי' כ' שפיר לפי גידון שלו שמת א' בחולי האבן והיו רוצים לפותחו מפני שאפשר שיארע בכיוצא בזה ושפיר אסר ושפיר הביא רא"י כנ"ל, ושייכים בזה דברי התוס' בפסחים דמ"ו ב' ד"ה רבה אמר כו' הנ"ל שהביא ג"כ מעלתו נ"י. אבל בגידון שהביא מעלתו נ"י כפי מה שהבגתי ממכתבו הי' שם חולי עפוש שולט, ועי' פתיחת וניתוח המתים הי' אפשר למצוא תרופה לפי שעה ובעתה, לכאורה הי' אפ"ל אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש, ואודא לה ההוכחה מאיסורי שבת, וכמו שכתבתי למעלה.

אך אע"פ שגם הנב"י החזיק בגידון שלו בהך סברא דאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש (אלא שדחה זה בגידון שלו מפני הך הוכחה מא"י שבת) אעפ"כ נלע"ד שיפה הורה מעלתו נ"י, ותחילה גבאר אם הגידון שלפנינו, דהיינו ניתוח המתים, הוא איסור דאורייתא או איסור דרבנן. ונלע"ד דהאי איסור ניתוח המת הוא בודאי איסור דאורייתא כדמשמע מהש"ס דחולין דף י"א ב' וכמו שהביא מעלתו נ"י, וגם מוכח זה מהש"ס דסנהדרין דף מ"ו ב' דהא עכ"פ גם לרב חמא שם איכא לימוד מן התורה שיניחוהו עכ"פ בארון, ומשמע מהש"ס דמ"ו ב' דאיכא בזיונא להמת אם אינו נקבר, ועיין תוס' שם ד"ה קבורה משום בזיונא כו' בסה"ד, ועיין ח"י הר"ן שם ד"ה למאי ג"מ דאמר כו' שכתב בפירושו, „דבזיונא לאו משום בזיונא דחיי לחוד, אלא אף בזיונא דמת איכא“ עכ"ל, ומכ"ש כשמנתחין את המת אין לך בזיון גדול מזה; אבל האי ניוול דבש"ס בבא בתרא דקנ"ה נראה דאין כאן בזיון כל כך, ובשביל כך נראה דאינו אסור אלא מדרבנן. ושאר אנשים שיש להם תביעת ממון אין להם לחוש לניוולו זה רק היורשים צריכים להשמר מניוולו וכדאיתא התם.

ומעתה אני אומר בגידון שלפנינו שהוא איסור דאורייתא, אף שבין החיים אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש, זהו דוקא מה שנעשה מן החיים ובחיים שעל כל א' המצוה רמיא לעשות כל מה שבכחו להצלת נפש, ד"מ לחלל שבת משום פיקוח נפש, על כל א' מישראל רמי' המצוה של הצלת נפש, וככה שאר ענינים, אבל מה שיעשה ע"י המתים, דהיינו בהם, שהם חפשים מן המצוות, מאן יימר שהרשות בידנו לעשות להם ובהם דבר שהוא להם לבזיון גמור ומצווים אנחנו להזהר בזה; ואף שהחיים המצווים עושים הדבר, מ"מ עכ"פ מגיע לבזיון המתים שאינם מצווים, שבמתים נאמר חפשי שהם חפשים מן המצוות וגם מצות פיקוח נפש בכללם, ומש"ס דחולין הנ"ל אין רא"י כמו שיתבאר לקמן כדברי.

אתר דעת - מכללת הרצוג

ולכאורה הי' נראה להביא רא"י, שאינו שייך במה שנוגע למתים אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש, והוא דבש"ס יבמות דף ע"ט, בהך מעשה דמיתת בני שאול על דבר הגבעונים, מקשה הש"ס והא כתיב לא יומתו בנים על אבות (ועיין מהרש"א בחדא"ג), ומתוך מוטב תעקר כו' ואל יתחלל כו' ושוב מקשה והא כתיב לא תלין כו' ומתוך מוטב תעקר כו' ויתקדש כו'. ויש להקשות בשלמא מהך קרא דלא יומתו מקשה שפיר, כיון דלא היו חייבים מיתה מצד הדין, ואף לא מדיני שמים, כיון דהך פוקד עון אבות כו' גאמר דוקא באוחזין מעשה אבותיהם בידיהם, שפיר מקשה, אף דגאמר לדע"ה שהרעב הי' בעון שהמית שאול את הגבעונים, ומסתמא ע"י הרעב מתו כמה נפשות מישראל, והוי המיתה של בני שאול צורך פקוח נפש, מ"מ הא דינא הוא ד,, בכל מתרפאין חוץ כו' ושפיקות דמים", ואף דגהרגו ע"י הגבעונים שהם בקשו מישראל שימסרו אותן להם כדאי בקרא (ש"ב כ"א ו') שם שאמרו: ,,והוקענום לדי" וכ"כ לקמן (שם ט'): ,,ויתנם ביד הגבעונים ויקיעם בהר כו' ,, והוי לכאורי דומי' דהך ברייתא דפ"ה דתרומות בירושלמי ,,סיעת בני אדם המהלכים בדרך ופגעו בהם עכו"ם ואמרו תנו לנו א' מכם ונהרגו אותו ואם לאו נהרגו כולכם — אפי' כולם נהרגים לא ימסרו נפש א' מישראל. יהרו להם א' כגון שבע בן בכרי ימסרו להם ואל יהרגו" עכ"ל. והכא הרי הגבעונים ייחדו להם את בני שאול הנזכרים למיתה, מ"מ הרי ריש לקיש ס"ל ,,והוא שיהי' חייב מיתה כשבע בן בכרי" והכא לא היו חייבים מיתה, דלא יומתו בנים על אבות. ואפשר ליישב בזה דעת הרמב"ם דפסק כריש לקיש בזה נגד דעת ר' יוחנן שהקשה עליך בהגמיי" (עיין רמב"ם פ"ה מהל' יסודי התורה הל' ה'), וי"ל לפי"ז דהוכיח זה מכח קושיית הש"ס זה דאל"כ לק"מ ק' הש"ס וכנ"ל; מיהו י"ל דגם לר' יוחנן דס"ל אע"פ שאינו חייב מיתה כשבע בן בכרי פריך הש"ס שפיר, דהתם ודאי הוא שאם לא ימסרו לו את זה ימותו כולם, אבל הכא קרוב לומר אף שהי' עוד הרעב כמה שנים היו יכולים בני שאול אלו, שהיו בני מלכים, להציל עצמם מפני זלעפות רעב.

יהיה איך שיהי', פריך הש"ס בזה שפיר, ולכך הוצרך הש"ס לתרץ מוטב כו' ואל כו', אבל על הקושי' מלא תלין כו' קשה למה לא מתרץ הש"ס בפשיטות, כיון דהגבעונים לא נתפייסו בזולת זה, הוי צורך פקוח נפש לכמה וכמה מבני ישראל והי' מותר לעבור על לאו דלא תלין כו'. וע"כ צ"ל מדלא מתרץ הש"ס בכה"ג דכל מה שיבוא להמת בזיון עיי"ז מדאורייתא אינו נדחה מפני פקוח נפש וכנ"ל, ובהלגת המת איכא בזיון, עי' ש"ס סנהדרין דמ"ז א' (ואין להקשות לפי"ז לתירוץ הש"ס דמוטב כו' אלמא משום סיבה דחינן הך דלא תלין כו' ולמה לא אמר בקצור משום פקוח נפש, י"ל דהך חילול שם שמים בפרהסיא הוא ענין חמור יותר מאד יותר מפקוח נפש — ולכך נדחה אפי' בזיון המת — דהא חילול השם מיחיד הוא חמור מפקוח נפש, כדאי בש"ס יומא דפ"ד א' ר' יוחנן חש בצפדינא כו' ומקשה הש"ס והא איכא חילול השם

5 צ"ל: לא יומתו אבות על בנים.

כוי, אף דהתם משום פקוח נפש עבדך כדאי' בהש"י שם דהיי' חולי מסוכן וגם משמ' בש"ס דהיי' שכיח ודו"ק). ויש לדחות, דבלא"ה יש לשאול לכאורה, מאי מקשה הש"ס בשתי הקושיות, הלא יש לתרץ בפשיטות דהכל נעשה ע"פ הדיבור — וכ"כ באמת ר' ישעיה בפירוש שבמקראות גדולות — והיי' מותר לעבור על דברי תורה לפי שעה. וצ"ל, משום דאין סברא שיבוא הדיבור לעקור דברי תורה אף שהוא לפי שעה במקום שלא יגיע מזה תועלת עצמי לקיום התורה בכללה, ולכך הוצרך הש"ס להנהיג תירוצי דמוטב כוי. והשתא לפ"ז גם קושיתי דלעיל מתורצת דאין סברא שתעכב הסתלקות הרעב ע"י שלא יעשה כרצון הגבעונים שהוא כנגד דברי תורה דלא תלין כוי, לולי דהיי' כאן תועלת גדול כללי דיתקדש כוי כמו שתירץ הש"ס. ועוד יש לתרץ קרוב לדרך זה, דכיון שגלוי וידוע הי' לפני מי שאמר והיי' העולם, שהגררים הגרורים האלו יבקשו להמית את בני שאול ושלא לקברם, הי' קשה להש"ס אלו הי' זה עקירה⁶ בלי טעם לענין בנים לא יומתו כוי וללא דלא תלין כוי, לא הי' להם להעשות נס שבא הרעב בשבילם, ושנסתלק הרעב בהוציאם מחשבתם אל הפועל, כי הקב"ה לא עביד ניסא לשקרי. ודו"ק. ובלא"ה גודע מהירושלמי פ"ב דפאה דאין למדין הלכה מן האגדה. ועי"ל, דהנה לאו דלא תלין איכא מ' חלול השם (כי קללת אלדים כוי) כדאי סנהדרין.....⁷ עדיף מפ"ג כנ"ל⁶.

והנה ידעתי שאפשר שיאמר עלי, ראו הביא לנו סברא חדשה⁶ לעמוד בין המתים ובין החיים בענין פ"ג, ונעלם ממנו ש"ס ערוך ושגור גם בפי בעלי אגדה. והוא מה דאיתא ביומא דפ"ה (ע"ב) דנפקא לי' לשמואל דפ"ב דוחה שבת מן וחי בהם ולא שימות בהם, הרי דהותרה הרצועה לעבור על כל המצוות במקום פ"ג, ואפילו במקום ס' פ"ג כדאי' התם, וממילא דסברתי נפרכת, דכיון דאין כאן חילוק ממילא דגם האיסור שלא לבזות המתים הוא ג"כ בכלל. אמנם על זה אשיב, ודאי זה הי' אמת אלו הי' זה חוק ולא יעבור על כל המצוות האמורות בתורה, אבל הלא הוציאו מן הכלל ע"ז וג"ע ושפיכות דמים, וזה האחרון דהיינו שפיכות דמים, דאינו נדחה מפני פ"ג הוא רק מכח סברא משום דמאי חזית דדמא דידך כוי כמבואר בש"ס יומא דף פ"ב א' וסנהדרין דף ע"ד א', אלמא דמה דהוא נגד הסברא הוציאו מן הכלל, וה"נ יש לומר דהך דביזוי המת יצא מן הכלל מכח סברתי דלמעלה. ואף שבכ"מ פ"ה מהלי' יסודי התורה הלי' הי' כי דלריש לקיש הי' להם זה דש"ד אינו נדחה מפני פ"ג בקבלה, מ"מ הוא כתב ג"כ דהש"ס נקיט הך סברא עכ"פ כדי ליתן טעם לזה, רק הוא לאו דוקא, א"כ מודה הוא ג"כ דהיכא דאיכא סברא אינו נדחה מפני פ"ג, וגם התם הלא בשו"ת הב"ח סי' מ"ג ובס' מעשה רוקח נתנו ג"כ סברא אפי' לריש לקיש יע"ש. ועוד, דהא איכא ג"כ גדולי הפוסקים דפסקו כוי יוחנן כדהביא בשו"ת הב"ח מקום הרמון. ויעוין בס' בנין שלמה שכתב בפלפול שלו בסופו, דזה הטעם דשלא תדחה ש"ד מפני פ"ג הוא מסברא, תליא בפלוגת'

6 הכתב מטושטש.

7 הדיף קרוע בכמה מקומות בכתב היד.

אתר דעת - מכללת הרצוג

דר' יוחנן ור"ל, ויחיד הוא הרב בנין שלמה נגד גדולי המחברים ובפרטות הרב"י בכ"מ דלא ס"ל זה. ומלבד כל זה י"ל, דהרב בנין שלמה מודה ג"כ דגם לר"ל בכל מצוה דאיכא סברא דלא תהי' נדחית מפני פ"נ לא דחינו אותה. ועוד, דהא כתבתי למעלה דאיכא כמה פוסקים דפסקו כר' יוחנן (וכ"כ בשכנה"ג בשם הרב המאירי), א"כ הרי מבואר הוא עכ"פ לר' יוחנן דלא דחינו.

ולכאורה יש להביא רא"י מסוגי' דחולין הנ"ל די"א ב' איפכא, דגם מה שיארע בזיון להמת מותר מפני פקוח נפש, ממה דקאמר הש"ס, „וכ"ת משום איבוד נשמה גניוולי' כו'". אכן רא"י זה בכללה כבר דחאה הנב"י עצמו וז"ל: „והנה בנה אמינא דלכאורה דברי הגמרא תמוהים, דאיך קאמר משום איבוד נשמה דהאי גניוולי' דאדרבה ע"י הגניוול' אנו רוצים להמית הרוצח ואם לא נגיוולנו ינצל הרוצח דאמרינן טרפה הרג. ואמנם פירוש הדברים הם כך, דאם אתה אומר שלא התירה התורה לגיוול, א"כ על כרחך צוותה להמיתו בלי בדיקה ולא לחוש כלל לשמא טרפה הרג, יותר גכון לומר שהתורה צוותה, „והצילך העדה" לחוש שמא טרפה הרג ולא להרגו בלי בדיקה ולגיוול, שאם התורה התירה לגיוול אין לנו לחוש לגיוולו, הא חדא. ועוד, דאי אמרינן שלעולם לא יהרג הרוצח בלי בדיקת הנהרג, א"כ גיוול זה לכבודו של הנרצח וכל מה שהוא לכבודו אין בו משום גניוול", עכ"ל. והנה, אף שדבריו נכונים מאד ובפרט זה הענין האחרון, מ"מ לא היה צריך לזה, כי י"ל דודאי לפי ההר"א דלא אזלינן בתר רובא הוי מוכרחין לומר דמשום איבוד נשמה כו' גניוולי', אבל לפי האמת דאזלינן בתר רובא, ומדוייק הוא, הדרינו לסברא דלא אמרינן דמשום איבוד נשמה כו' גניוולי'.

והנה לכאורה יש להביא עוד רא"י דגם נדון שלפנינו נדחה מפני פקוח נפש, והוא מירושלמי פ"ח דתרומות (הבאתיו למעלה): „תני סיעת בני אדם שהיו מהלכין בדרך כו' ייחדו להם א' כגון שבע בן נכרי ימסרו אותו ואל יהרגו. אר"ש בן לקיש והוא שיהא חייב מיתה כשבע ב"ב, ור"י אמר אע"פ שאינו חייב מיתה כשב"ב", והובאו ב' דיעות אלו ברמ"א סי' קנ"ד. והשתא ק' — הלא ידוע שאותן הנהרגים, כמה פעמים מתבזים לאחר מיתה וננתחים לאיברים ואיכא בזיונא לאחר מיתה, ותיקשי לר' יוחנן דס"ל אע"פ שאינו חייב מיתה כשב"ב — למה רשאינן למוסרו משום פ"נ. ועכצ"ל אפי' היכא דאיכא בזיונא לאחר מיתה נדחה מפני פ"נ. אך גם זה אינו, דכיון דבחייה רשאינן למוסרו מפני פ"נ וגם עלי' דידי' רמי', האי בזיונא דנעשה בו לאחר מיתה הוי מילתא דאתי' ממילא ואין אנו אחראין לזה, ובלא"ה כבר הכריעו הרמב"ם והב"ח והט"ז כדעת ריש לקיש, וליכא רא"י מעיקרו.

ובחפשי בספרים ראיתי בס' חסידים סי' תנ"א וז"ל: „כשיש דבר בעיר ומחפשים על אותם המתים שמא יש מהם שבלע הבגד והוא סכנה או ידיו אין פשוטות שנאמר אחריו כל אדם ימשוך, כל דבר שהוא משום פקוח נפש יכול לעשות למת" עכ"ל. והך דכשיש דבר ב"מ בעיר דמחפשים אחר המתים, הובא במחברים האחרונים ע"ש ס"ח. והנה מזה אין רא"י, דהא דפותחים את הקברים ומחפשים את המתים אף דהוי גניוול, כדאיתא בש"ס ב"ב הנ"ל, אפ"ה שרי בכה"ג דכבר הוכחתי לעיל דגניוול כזה הוי רק דרבנן ובודאי בכה"ג לא

גורו (וכ"כ בב"י סי' שס"ד) ~~הפנינו דעותינו~~ ~~מזללת~~ ~~הן~~ ~~צוג~~ ~~אין~~ ~~הרבנו~~ ולא חילק בין כשפותחין את הארון או לא).

הגה"ה: וראיתי בשו"ת ח"צ סי' מ"ז שהשיג ע"ד הגאון מהר"ד אופנהיים שבסוף שו"ת חו"י, ובאמת יש ליישב דברי הגאון מהרד"א שאיהו ס"ל ג"כ מכח סברא דלא שייך בלבול קשה למתים רק כשמפנין אותן ממקום למקום, רק לא רצה להשיג מכח סברתו זו על רבו הגאון בעל עה"ג. ומש"ס ב"ב הנ"ל לא רצה להשיג ד"ל דאיירי דעדיין לא הגיע לבן כ', ולכך הביא הש"ס דשם דמבואר דאיירי בהגיע לבן כ' (וע' בשו"ת שב"י חי"ד סי' ס"ד). כך יש ליישב דבריו בדוחק. ע"כ הגה"ה.

ובלא"ה ג"כ לק"מ, כיון דהא דפותהים את הקברים ומחפשים כו' הוא כיון דאפשר דנעשו בהם בהמתים שינוי וזה גורם להדבר, והוא דמסלקים את השינוי הוי כבוד המתים, א"כ במה שהוא לכבודו לא שייך גיוול, וכמו שכתב הנב"י שהעתקתי דבריו למעלה ודו"ק. ואע"פ שהבלבול קשה למתים אע"פ שאין מפנין אותן ממל"מ וכדעת העה"ג והשב"י מותר בכה"ג. אך אמנם, הנה הספר חסידים סיים שם: „כל דבר שהוא משום פקוח נפש יכול לעשות למת“, משמע שכללא כ"ל והוא ענין בפני עצמו, ולפ"ז ה' נפשט הספק שלי. אך אני אומר, אף אם נניח שתהי' כוונתו כזה, ולא יהי' גמשך על הנדון שלמעלה „כשיש דבר בעיר כו'“ (מה שיש ספק), עפר אני תחת כפות רגלי רבינו יהוד' החסיד ז"ל, אמנם אני בעניי איני יודע ראי' לזה מהש"ס, ורבינו החסיד ז"ל אם אמרה לא אמרה אלא מסברא גרידא, דמש"ס דיומא הנ"ל אין ראי' ברורה, וכיון שלא מצאנו לו חבר בזאת הסברא משארי פוסקים אשר מימיהם אנו שותים ומפיהם אנו חיים, ודאי אין לנו לסמוך ע"ז בענין חמור כזה לבנות את המתים אשר מאד החמירו בזה רבותינו חכמי האמת, ועיין בס' גשמת חיים. בשגם שכבר נודע, שאין כל הדברים האמורים בספר החסידים מפי רבינו יהוד' החסיד ז"ל, ואפשר שגם על זה ההיתר לאו ר"י החסיד חתום עלי. ואף שיהי' איך שיהי' מפי א' קדוש מדבר יצאו הדברים, מ"מ אני אומר מאן דיביא לי ראי' מפורשת מן הש"ס להתיר בנד"ז, מובילנא לי מאני לבי מסותא. ולזאת כיון שמעלתו נ"י נשאל בדבר זה אם יש להתיר, יפה עשה שאסר, וכל כי הנהו מלתא ליתאמרו משמי'. וגם כל מורי הוראה שראיתי אסרו בנדון כיוצא בו תמיד.

ומה שהביא מהש"ס דפסחים דל"ח א' ברש"י ד"ה או דלמא חד הואיל כו' דאף באיסור מקרי הואיל, יפה הי' אומר, לולי דמצינו בירושלמי פ"ג ממעשר שני (ד"ח מדפוס אמשטרד') „ר' פנחס מסאב לה ופדה לה“, וחש לת"ק דס"ל מתנות שלא הורמו כאלו הורמו דמיין (ויע"ש בפי' רא"פ). ונראה דמיירי כשכבר הופרש מן הטבל הוה תרומה, רק הוא טבול למעשר שני, עיין ש"ס גטין דס"א. ואף ש"ל דר' פנחס לגרמי הוא דעביד (ועיין ש"ס יבמות ע"ד), מ"מ אין להביא ראי', ד"ל דהך איכא דאמרי כו' דבש"ס פסחים הנוי ס"ל נמי כר' פינחס.

ומה שתמה, למה לא הביאו הפוסקים דאשישה פסול למצה של מצוה (עי' ש"ס פסחים ל"ו) ורמ"י ג"כ אהח"י סי' ת"ס. הנה לכאורה תגדל התמיהה

אתר דעת - מכללת הרצוג

בוה על הטור, שהרא"ש הביא הך ברייתא דאשישה ואפ"ה השמיט הטור ברמזים הך דינא. אבל לענ"ד יש לתמוה לאידך גיסא אהש"ס שהביא הך איסור, הלא במכילתא איתא שזה דעת יחיד וחכמים חולקים ומתירים, ואף שהברייתא דש"ס אינה הברייתא דמכילתא הוי לן לומר דאתי כדעת יחיד שבמכילתא. וז"ל המכילתא פ' בא (הובא ג"כ בילקוט): „ומנין שלא יצא בלחם הפנים ולא בשיירי מנחות כו' ת"ל בכל מושבותיכם משמע מוציא אני את אלו ומביא האספגין והדובשנין כו' וחלות משרת ואשישה ת"ל לחם עוני דברי רבי ישמעאל, וחכמים אומרים יוצא בס ובמ"ש ומת"ל לחם עוני שלא ילוש לא ביין כו' ולא בשאר משקים כו', ר' אליעזר אומר יוצא בס כו'". ובס' מחנה ראובן הבין דברי חכמים כפשטן שקאי אכל מה שאמר ר"י משמע מוציא אני את אלו כו', אמנם המג"א בז"ר* כתב וז"ל: „בהם פ"י בלחם הפנים ואינך פ"י ובמעשר שני ומת"ל לחם עוני דמשמע שנאכל באנינות כדלקמן" עכ"ל. אמנם גם לדבריו עכ"פ חכמים מתירים באשישה יצא י"ח כיון דמתירין לצי"ח בלחם הפנים. וידוע דכל חלה מלחם הפנים הוי משתי עשרונים והוי שיעור אשישה. והשתא הו"ל לפסוק כחכמים וכו' אליעזר, נגד דעת ר' ישמעאל דהוא יחיד ואין...? דמשום דלית הלכתא...? אלו בלחם הפנים, לפי העולה מסוגיתנו דצריך מצה הראוי לז' (דל"ח ב') מה שאינו בלחם הפנים דהוא נפסל בלינה...? (לפי המחנה ראובן)...? הלכתא כוותיהו באשישה (והנה ברייתא דבש"ס נראה דהיא הברייתא דספרי פ' ראה אלא דשם היא...? ר"ש) והנה ברי"ף שלפנינו איתא...? האי חלוט דאמרינן מצה היא כו' התם שחלטו ברותחין הכא שחלטו בדבש...? אלא דחלוט דכאן איירי בדבש רותח (כמשמעות חלוט מדבר שחולט) ומאי דאמר התם שחלטו ברותחין היינו במים רותחין. ולפ"ז מיושב הש"ס, כיון דזה הוי בכלל מי פירות, א"כ קיימא בוה ר' עקיבא דלעיל דאמר במצה שגלושה במי פירות אינו י"ח מצה כות', דר' ישמעאל והוי ג"כ רבים ופסק כוותי, ואתיין גמי הפוסקים שפיר שהשמיטו דין אשישה, כיון דכבר כתבו דין דמי פירות. והרמב"ם הזכיר ג"כ דבש בתוך הנהו דאינו י"ח לחד גירסא עיין ס' מעשה רוקח בפנים⁶. אכן מדברי בעל המאור נראה דלא גריס זה בדברי הרי"ף, רק הוא מדברי ר' אפרים, והלשון של ר' אפרים, הוא משונה מלשון זה של הרי"ף שלפנינו ואין לו משמעות דאשישה הוא מדבש, וכן משמע מדברי הרמב"ן במלחמות שהוא אינו גורס זה ברי"ף וגם אינו מפרש כן פירוש אשישה, והדרן הקושיות לדוכתייהו.

אכן לאחר העיון נראה, דגם בש"ס לא הכריע כהך ברייתא, דנראה ודאי דאשישה הוי פת גקי' כיון דהוי דבר של חשיבות כדכתבו הראשונים. ובדף ל"ז א', ת"ר יוצאין בפת גקי' ובהדראה, מדלא חילק בפת נקיה ומשמע אפי' גדולה בכמות כמו שתהיה, משמע דלהך ברייתא יוצא ג"כ באשישה. והשתא אתי שפיר דהכריעו הפוסקים כהך ברייתא האחרונה מחמת דחכמים דבמכילתא ס"ל כוותה, וכנראה דמפרשי כפי' ה,זית רענן" וא"כ לא פליגי חכמים בחלוט.

* ב.נ"ת רענן" (פרוש על הילקוט).

והשתא מדייק הטור שפיר, כיון דהרא"ש מביא שתי הברייתות (וכן הרי"ף הזכיר שתייהם) ולא הזכיר פ"א את הברייתא דבש"ס וכן הרא"ש לא הזכירו, ש"מ שדעתם לפסוק כברייתא האחרונה וי"ח באשישה, ואין להם נפקותא בהביאם הברייתא הראשונה רק לענין חלוט ולא לענין אשישה. אכן מהרי"ו לא נחית לזה והביא הרמ"א דעתו לחומרא, וממילא משמע לכאורה דלדבריו אינו יוצא באשישה. ובאמת לפי דברי מהרי"ו נראה דאשישה היא רחבה מאד, א"כ י"ל דאינו דומה ללחם הפנים, דיי"ל דאשישה רחבה יותר מהשיעור רוחב האמור בלחם הפנים בש"ס מנחות דף צ"ו א', א"כ י"ל דפירש דברי המכילתא כפירושו של הו"ר, וליכא ראי' השתא דחכמים מתירים באשישה ודו"ק.

אכן הנה עיינתי בלבוש בסי' תנ"ד וראיתי שכתב וז"ל: „ויוצאין במצה העשויה מסולת גקי' ואפי' היא כמצותו של שלמה, אע"פ שקראתה הכתוב לחם עוני, כבר ריבתה התורה מצות מצות הרבה פעמים לרבות אפילו כמצותו של שלמה כו', טוב ליוהר לכתחילה שלא לעשותה רחבה יותר מדאי שאז שמה אשישה ולא מצה בלשון הקדש" עכ"ל. והנראה מדבריו, דאשישה איסור רק ללקחה לפתחיה, ואף שבירושלמי איכא חד מ"ד דס"ל כזה לענין מצה העשויה ממי פירות, מ"מ כיון דאנו לא קיי"ל כוותי' בודאי אין כוונתו על זה המ"ד. ונראה דס"ל להלבוש כיון דהפסול הוא מצד גודל הכמות של הרוחב, אין סברא דהוי פסול בדיעבד, כיון דאם שובר חתיכה ממנה ומיעט רחבה חלף לה הפסול. ואין זה דומה לחלוט וכלישה במי פירות דהפסול הוי באיכות ודו"ק. אכן צריך ביאור, והוא ז"ל אמר מחמת שאינה נקראת מצה, ובש"ס ממעט מדכתיב לחם עוני. אכן למעיני בדבריו יראה דלק"מ, דאף דאינה נקראת לחם עוני מ"מ הוי לן לרבווי ממצות מצות הרבה פעמים כמו דמרבינן העשויה מסולת גקי' אפי' כמצותו של שלמה, ולכך איצטריך לומר דאין זה קרוי מצה ודו"ק. והשתא לפ"ז מיושבים דברי הפוסקים שהשמיטו דין אשישה, דהא דאמרינן דאינה נקראת מצה הוא דוקא אי אמרינן דאשישה כתיב בקרא לשנא דחשיבותא כו', אבל אי אמרינן כשמואל דאשישה גרבא דחמרא, י"ל דהך מצה העשויה כתואר וככמות הוה נקראת ג"כ מצה בלשון הקדש כיון דאין לו השם המסוים אשישה לפ"ז ודו"ק. אכן בהרי"ף והרא"ש א"א לומר כן מדלא הביאו דברי שמואל, ויקשה על הטור ברמזים כנ"ל, וצ"ל לדידי' כתירוץ קמא שלי.

ובדברי הלבוש הללו נתיישב לי הש"ס ירושלמי (פסחים דף ט' מדפוס דעסא עם פי' קרבן העדה) וז"ל: "יכול שאינו יוצא בפסח אלא בפת הדראה כו' א"כ מת"ל לחם עוני פרט לסורסי' ולחלת המכרת ולאשישה יוצאין במצה עבה עד טפח כלחם הפנים כו'" עכ"ל (ופי' קרבן העדה "כלחם הפנים שאסור לבוא חמץ דכתיב כל המנחה אשר תקריבו כו' לרבות לחה"פ לחימוץ לאזהרה שלא יחמיץ ואפ"ה עובי דפנותיו טפח דהיינו לחם שיש לו פנים, ואין פנים פחותין מטפח" עכ"ל). ויש להקשות לכאורה כיון דהא דאמר דאין יוצאין ביותר מטפח היינו למצה של מצוה כדמשמע לישנא דיוצאין כו', א"כ מג"ל דיוצאין עד טפח מלחם הפנים, דהא טעמא דאין יוצאין ביותר מטפח צ"ל דלא הוי לחם עוני, ובלחם הפנים לא כתיב לחם עוני (ודוחק לומר משום דכה"ג

אתר דעת - מכללת הרצוג

לא מיקרי שימור, משום דא"כ אין לו ענין לשארי ענינים האמורים בברייתא זו, אבל לסברת הלבוש י"ל ג"כ לפי הירושלמי דביותר מטפח לא מקרי מצה ובלהם הפנים צ"ל דוקא מצה כדפירש רבינו תם במנחות דף ג"ב ע"ב בתוס ד"ה מנין לכל המנחות כו' יע"ש ודו"ק היטב כי קצרתי מאד. את זה ראיתי להשיב על שאלותיו בד"ת והי"מ.⁸

יעקב קאפיל ב"ב הלוי חבק"ק וורמק

ה ש מ ט ה : הנה לעיל כתבתי בתירוץ על הקושי מיבמות דף ע"ט בהך מעשה דמיתת בני שאול כו' וז"ל: „ועי"ל דהנה לאו דלא תלין כו' איכא מ' חילול השם כו' כדא"י בירושלמי" כו'. וצריך להוסיף בסוף הדיבור: „אמנב גראה דדברי הירושלמי הללו תליין בב' הטעמים שבמשנה סנהדרין דף מ"ן א' ויעויין היטב במהרש"א בהד"א שם. גם י"ל דאינו דומה הך חילול השם של לא תלין כו' להך חילול השם הנ"ל ביומא דף פ"ד א' ודו"ק".

נגמרה התשובה פק"ק ווארמס יו' ה' פ' משפטים תר"ג לפ"ק.

יעקב קאפיל ב"ב הלוי הנ"ל

ומ"ש שרוצה לאסור מצות שנעשו במאשינען⁹ מ' דברי מהרי"ל כלל לא ידעתי כוונתו, אם היא לאסור כל המצות כאלה, הנה בשטראסבורג ובפאריז וברוב מדינת צרפת עושים מצות כאלה, וכ"כ בק"ק פראנקפורט, מענץ ומנהיים וכמה מקומות, וכבר אמרתי לו פא"פ שכתבתי להרב מש"ט¹⁰ אודות דברי מהרי"ל, שאני חושש שיקחו השיורים כמה פעמים, והשיב לי שבמאשינע כבדה כזאת לא שייך חששא כזאת, ושהוא לא התיר רק לעשות השיורים לעצמם ולא יותר מפעם א'. ובודאי כן עושים בכל המקומות שיש להם מורה הוראה, וכן נודע לי שעושים בק"ק מאנהיים. א"כ למה נאסור? — אכן אם דעתו רק לאסור המצות כאלה שבאים בגליל שלו ממדינת רהיינבאיערן, ובודאי שמע או ידע ששם אינם עושים כתקון חכמים, הנני מוכן להסכים אתו ויישר כחו וחילד לאורייתא. ויודיעני נא זה לעת מצוא.

החותם שלישיית בשים שלוי מוקירו ואוה' יעקב קאפיל

8 וה' יצילנו משגיאות.

9 במכונות.

10 משטראסבורג.

שורייני דעינא באובנתא דליבא תלו

מחלות עינים מסוכנות הן ביותר. כלל זה בא לידי ביטוי גם בהלכות שבת¹. וגם בהלכות מילה². היסוד לכלל הזה הוא מאמרו של שמואל, „שורייני דעינא באובנתא דליבא תלו“, המובא בגמרא³ בקשר למעשה באשה מסוכנת. ההיא אמתא דהואי בי מר שמואל דקדחה לה עינא בשבתא. צוחא, וליכא דאשגח בה. פקעא עינא⁴. למחר נפק מר שמואל ודרש: עין שמרדה⁵ מותר לכוחלה בשבת. מאי טעמא? דשורייני דעינא באובנתא דליבא תלו. ואח"כ ממשיכה שם הגמרא ומביאה דוגמאות למחלות עיניים רציניות. הרבה דברים בלתי מובנים במאמרו של שמואל, הן מבחינה לשונית הן מבחינה עינית.

רש"י מפרש (ד"ה אפילו מטחק ואיתויי כו'), „שורייני דעינא בליבא תלו — מאור העין מעורין ואחוזין בטרפשי הלב“. לא ברור מדבריו איך הוא מבין את המושגים „שורייני דעינא“ ו„טרפשי הלב“. וכן טעון ביאור דקדוק לשינו, „מאור“ בלשון יחיד ו„מעורין ואחוזין“ בלשון רבים. לעומתו מפרשים בתוספות (ד"ה שורייני), „ולי נראה באובנתא דלבא תלו, כלומר, ראיית העין תלוי בהבנת הלב“. לכאורה הרעיון דומה — מאור העין תלוי בפעולת הלב, והמחלוקת אינה אלא בביאור המלה „אובנתא“. ובעיקרו של דבר יש לברר איך מוסבר, לפי שתי השיטות, עצם המעשה

- 1 רמב"ם הלכות שבת פ"ב ה"ד וה"י; שו"ע או"ח שכ"ח ס' ט' (וב„משנה ברורה“ שם)
- 2 רמב"ם הלכות מילה פ"א ה"טז; שו"ע יו"ד רס"ב ס' ב'.
- 3 עבודה זרה כ"ח ע"ב. בכ"י מינכן וכ"י סמינר אין גורסין כלל „באובנתא“, וכן רש"י שם ד"ה אפילו מטחק. בדברי הפוסקים בימי הביניים מוצאים אנו גם את הנוסח „שורייני“ — בקו"ף, שמובנו בדרך כלל „כתמים“, אבל יכול להיות גם „חוטים“ (לפי „ערוך השלם“), כפי שנמצא „חוטין חוטין“ במקום „גידים“, „ורידים“. (תודתי למנהל „יד הרב הרצוג“ עבור עזרתו).

4 הביאור הרגיל הוא שהעין יצאה מחזרה או שהעין התפוצצה ונבקעה. אבל ביאורים אלה לדעתי אינם קולעים, כי אינם מסבירים את הקשר בין העין לבין הלב, ולכל היותר הם מנמקים סכנת אבר או עורוץ. בערוך השלם (קאהוט, הוצאת פרדס ניו יורק, תשט"ו) יש ביאור המתקבל על הדעת, והוא לשון סיבוב. כאשר רואה רופא שעין החולה מסתובבת, הוא יחשוש כבר לסכנת כל הגוף. מחלת העין כבר הפריעה למחזור הדם, שמקורו בפעולת הלב, ודבר זה נתן סימניו במוח. (Augen verdrehen).

5 פירוש רש"י: שרוצה לצאת, כאדם המורד ויוצא. לפי „הערוך השלם“ הוא מלשון ערבי, ומובנו „נזל“. הדלקת שבעין גורמת להפרשה נוזלית-מוגלתית. פירוש זה מתאים יותר לעובדות הרפואיות שבתביאור הגמרא. הדלקת המוגלתית היתה כבר בשבת (קדחה לה עינא), ושמואל אסר לחכות בטיפול עד שייגרם נזק חמור. לעומת זאת, לפי פרש"י היה מותר לטפל ר קאם העין כבר עומדת לצאת. (עי' גם Dr. Julius Preuss

Biblich-Talmudische Medizin Berlin 1911 p 310)

שבביתו של שמואל וההלכה שדרש אותה למחרת. מה זה מעלה ומה זה מוריד לגבי סכנת המחלה, אם ראיית העין תלויה בהבנת הלב? ולבסוף, שואל אני כרופא על מהות דרשתו של שמואל. מהו הקשר בין מרידת העין לבין הסכנה? האם הוא מתכוין לסכנת אבר (עורונו), או בימוקו הוא סכנת נפשות?

חכמי הדורות כבר דנו בנושא, ופרשו כל אחד לפי הבנתו והשקפתו. ובכן, שאלתי את עצמי אם להכניס את ראשי בין ההרים, האם עוד להורות לנו את הדרך להבנת הדעות השונות של קדמונינו. לכן אנסה בתחילה להבין כרופא את המושגים העקרוניים שבמאמרו של שמואל.

שורייני. הפירוש הרגיל הוא שהכוונה לגידים או לעורקים⁶. הרופאים הקדמונים לא הבדילו תמיד בין שניהם. יש אפילו המתרגמים את המלה במובן של שרירים⁷. פרופ' יהושע ליבוביץ יודע שמחברים בימי הביניים השתמשו במלה „שוריאן“ במובן של עורקים⁸. לפע"ד אין הכרח לקבל השערה זו, כי הקשר בין עורקי העין לעיני הלב אינו ברור כל צרכו (פקקת⁹ וכד').

לכן נראה לי יותר להבין את המלה שורייני כעצבים¹⁰. העובדות שנמצאו ע"י המדע הרפואי מאפשרות פירוש כזה, גם מבחינה פיזית — שהעצבים נראים כחוטים ממש — וגם מבחינת פעולות העצבים. יש עצב הנקרא „עצב נודד“¹¹, והוא אחד משני העצבים החשובים שבמערכת העצבים הויגיטיטיבית¹², המסדרת את תהליכי האיברים הפנימיים. חלקים ממנו נמצאים בעין, ושלוחותיו מעורים גם בלב ובסרעפת. השפעת עצבי העין על הלב ניתנת להוכחה ע"י החזר¹³ מיוחד. לחץ על גלגל העין גורם להאטה של קצב הדופק. ועוד, תרופות המשפיעות על עצבי אישון העין משפיעות גם על עצבי הלב, המסדרים את קצב הדופק, כגון, בלדונגה המכילה חומר התרופה הרעלית „אטרופין“¹⁴. חמרים אלה משתקים את האישון ומרחיבים אותו, ויש להם גם כוח ארסי העלול להשפיע על הלב עד כדי גרימת מוות.

6 ערוך השלם ע' 167; ע' פרויס (הערה 5) ע' 81; (לפי פרנקל יש גם בלשון ערבי מלה כזו הלקוחה מלשון ארמית).

7 מילון של יסטרוב ע' 1542 (Dictionary. Pardes N. Y.). בעקבותיו הולך גם הרב ד"ר עמנואל ישקוביץ (הרפואה והיהדות, ירושלים תשכ"ו, ע' 83, הערה 34). להשערה כזו אין לדעתי כל יסוד רפואי.

8 ע"י J. Leibowitz. The history of coronary. heart disease 1970 p. 48
Thrombosis 9

Nervi 10

Nervus vagus 11

vegetativ 12

Reflex oculo-cardialis (Aschner ע"ש) 13

Belladonna (= אשה יפה, העיניים מבריקות יותר ע"י התרחבות האישון). Atropin
ובדומה לזה גם Scopolamin הנמצא ב-Mandragora (דודאים?).

מתקבל איפוא על הדעת שאתרי יידידות עצמית הולכים בלב עלולים להעביר מחלות מסוכנות¹⁵.

אין בדעתי לטעון שכבר בימי האמוראים טיפלו במחלות עיניים בתרופות כנ"ל. יש להניח שעיקר הטיפול בכחל היה בחומרים המדכאים את הדלקת, וכך למנוע סיבוכים מסוכנים.

אובנתא. גם במובנה של מלה זו חלוקות הדעות, ונדון בתחילה בפירושו של רש"י: טרפשי הלב¹⁶. בספרות התלמודית מוצאים אנו שני מיני טרפש — א. טרפש הלב, ב. טרפש הכבד או טרפש סתם. לפי דעת הערוך השלם (ערך טרפש) טרפש הוא קרום ודוק. לפי זה טרפש הלב הוא הקרום החיצוני של הלב¹⁷. ידוע לרופאים שקרום מכסה את הלב עצמו, צמוד לו, והוא נמשך ומתקפל עד שהוא יוצר בצורה זאת את כיס הלב, אשר בו מונח ופועם הלב. כיס זה מעורב בחתיכות חלב, ולכן מובן פירושו של רש"י בענין הלכות טריפות, בשאלה אם טרפש הלב יכול לסתום נקב¹⁸: טרפשא דלבא — שומן הלב עשוי ככובע, והלב נחבא בו, אינו סותם וכו'. וכן נקרא טרפשא דליבא בשו"ע¹⁹ הקרום שעל הלב.

טרפש הלב הזה הוא בקרבת טרפש הכבד, שגם אליו מסתעף העצב הנודד. את הפסוק בתורה²⁰ ואת היותרת על הכבד, מפרש רד"ק²¹: הוא הנקרא

15 פרופ' יהושע לייבוז'ן הודיע לי במכתבו (י"ד מנחם אב תשל"ג) שדעתי על הקשר עם העצב הנודד מתיישבת על הדעת. אחיב נוכחתי לראות שהשערת נמצאת כבר בספרו של ד"ר דוד מרגלית (חכמי ישראל כרופאים, מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ו, ע' 171) המפרש שם את ספרו של ר' יצחק למפרונטי "פחד יצחק". ד"ר מ. אומר בקיצור שאותם העצבים השולטים על פעולות הלב חיסותו הם גם עצבי העיניים. עכ"ל. על פרטי הקשר ועל נימוקי הסכנה לא מדובר שם, כי בפירושו אין מקום להרחיב את הדיבור על ממצאים רפואיים. תודתי נתונה לפרופ' לייבוז'ן על הערותיו, ולד"ר מרגלית שעורר את תשומת לבי למאמרו הנ"ל.

16 ע"ז כ"ח ע"ב, ד"ה אפילו מישחק וכו'. במילון של יעקב לוי: חדרי הלב, מלשון סורית: חדר ודירה. (ע"י ערוך השלם ע' 15). בעקבותיו הולך גם פרויס (ע' 80). לפי זה יש להבין את דברי שמואל באופן סמלי, כי מבחינה רפואית אין קשר בין חדרי הלב לעינינו. לי נראה שרש"י אינו מדבר פה על דבר סמלי, אלא על דברים של ממש, כאשר הוא מפרש שהשורייני דעינא מעורין ואחווין בטרפשי הלב. לכן הטרפש צריך להיות אבר אחר בגוף.

17 Pericard.

18 חולין מ"ט ע"ב, ד"ה טרפשא דליבא ע' גם ב"כסף משנה" על הרמב"ם הלכות שחיטה פ"ו ה"י.

19 יו"ד סימן מ"ו, סעיף א'.

20 ויקרא ג', ד'.

21 ספר השרשים, סוף אות יו"ד: יותרת.

אתר דעת - מכללת הרצוג

בלשון רבותינו ז"ל (חולין מו) טרפש, ובלעז אבר"ש²². ואמר „עלי" הכבד
ופירושו עם הכבד, כי מעט מן הכבד היה נוטל עם היותרת.

כדי לצאת ידי חובתנו עלינו עוד לברר את דברי רש"י בענין שורייני
דעינא²³ מבחינה דקדוקית. (מאור העין = בלשון יחיד; מעורין ואחוזין =
בלשון רבים). ונראה עכשיו לבאר את דבריו בצורה אחרת מאשר חשבנו
בתחילת דברינו. הבנו לכאורה, כי המלים „מאור העין" הם תרגום למלים
„שורייני דעינא". אבל קשה לקבל זאת, כי „שורייני" הוא בלשון רבים, ולכן
אינו יכול לתרגם בלשון יחיד — מאור העין. לכן נראה יותר שנושא המשפט
הוא „שורייני", והם מעורין ואחוזין בטרפשי הלב, והכוונה לעצבי העין,
ולאותם עצבים המסדירים את מאור העין. המלים ד„עינא בליבא תלו" אינם
אלא מובאה מדברי הגמרא. ולפי דרכנו נבאר את דברי רש"י בצורה כזאת:
עצבי מאור העין, המסדירים את הראייה באישון העין, אחוזים ומשפיעים על
טרפשי הלב. ולפי הנחתנו הם ה„עצב הנודד" ומגנונויו.

על יסוד ההשערה הזאת דברי רש"י יכולים לבוא על מקומם בשלום.

כל הפירושים האלה בדברי רש"י עולים בקנה אחד עם השערת מאמרנו
ש„שורייני דעינא" הם העצב הנודד עם הסתעפויותיו אשר מעורין ואחוזין
בכיס הלב. לפיכך עלולה כל מחלה רצינית של העיניים לפגוע בלב, ואם כן
אינה סכנה רק לאבר העין, העלולה לגרום לעוורון, אלא היא יכולה להיות
סכנה לכל הגוף, סכנת גפשות. ולכן מובן פסק דינו של שמואל: עין שמרדה
מותר לכוחלה בשבת. מאי טעמא, דשורייני דעינא באובנתא דליבא תלו.

**

לעומת שיטתו של רש"י, שמאמרו של שמואל מדבר על הקשר הגופני
בין העין ללב, עומדת שיטת התוספות. היא מבוססת על פירוש שונה של
המלה „אובנתא", שלפי דעתם שורשה ב„הבנה". ואלו דבריהם²⁴: ולי נראה,
באובנתא דליבא תלו, כלומר, ראיית העין תלוי בהבנת הלב; שורייני בשי"ן
כמו (במדבר כד, יז) אשורנו ולא קרוב, אי נמי סורייני בסמ"ך מלשון סירך
נכסיה (חולין קה); באובנתא בבי"ת, לשון הבנה, כדאמרינן במרכבה (מגילה
כד) באובנתא דליבא הוי חזי. עכ"ל.

ובכן, מתעוררת השאלה שהזכרנו כבר, איך חתקשר שיטתם עם המעשה

²² לפי השערת ר' אברהם ברלינר ז"ל (רש"י על התורה, הוצאת קויפמן, פראנקפורט א. מ.,
תרס"ה; צילום בהוצאת קריה נאמנה, ירושלים, תשכ"ב, ע' 455) הוא בלשון צרפתית
עתיקה, לשון רבים „איברישי", לי יחיד אברא (חיפוי, מסך). גם רש"י בתורה מפרש
(ויקרא ג, ד'): היותרת, הוא דופן המסך, שקורין איברישי, ובלשון ארמי חצרא
דכבדא. והוא המסך המבדיל בין איברי הנשימה ובין הזקים, שקוראים אותו סרעפת
(Diaphragm).

²³ שורייני דעינא בליבא תלו מאור העין מעורין ואחוזין בטרפשי הלב.

²⁴ ע"ז כ"ח ע"ב, ד"ה שורייני דעינא.

בביתו של מר שמואל, שמחלת העיניים סיכנה את הלב, וכן איך היא תתקשר עם ההלכה של שמואל שעין שמרדה מותר לכהלה בשבת, מאי טעמא? דשורייני וכו'. מה ענין סכנת נפשות להבנת הלב? ²⁵.

בחפשי פתרון לביורור הדבר, עלה בדעתי רעיון שארצה להציעו לפני הקוראים המומחים.

המימרא של שמואל „שורייני דעינא וכו'” אינה חידוש משלו, אלא אלו היו דברים מקובלים וידועים לעם, כעין פתגם, שמובנו היה באמת שראיית העין תלויה בהבנה. הדברים שאדם רואה אותם, ואיך שהוא רואה אותם, תלויים בהבנתו ובשכלו. לרעיון מובאת הוכחה ²⁶ מדברי הנביא ישעיה ²⁷: השמן לב העם הוזה ואזניו הכבד ועיניו השע, פן יראה בעיניו ובאזניו ישמע ולבבו יבין (ועי"ש פירש"י: פן יראה בעיניו — נתנו לבם שלא ישמעו דברי נביאים וכו'), ז.א. שהלב מבין מה שהעין רואה, והלב שמן, העם רוצה לסתום את לבו, וממילא גם עיניו יהיו סתומים, ולא יראה את האמת. וכן שם בענין אחר ²⁸: הוציא עם עור ועיניים יש.

ומה גוגעת השקפה זו לענין ההלכתי שבגמרא שלפנינו? מר שמואל ראה מעשה הסכנה ונזכר בפתגם. ועלתה המחשבה בלבו שאפשר להבין את הפתגם לא רק בדרך חד-סיטירית, השפעת הלב על העין, מההבנה אל הראייה, אלא גם בדרך ההפוכה, מהעין אל הלב, ממחלת העין אל הסכנה בלב. את פסק דינו — עין שמרדה וכו' — הוא פסק לפי נסיונו כרופא, ויחד עם זה נתן לעם גם טעם והסבר לפי פתגם שהיה שגור בפייהם — שורייני דעינא וכו'.

**

נסיתי להראות במאמרי, שידיעות הרופא עשויות לעזור להבנת דברי חז"ל — בפירושו של רש"י, ורעיונותיו עשויים להביא להשקפות הנוגעות לדברי חז"ל — לשיטת תוספות.

25 באנציקלופדיה תלמודית (ערך „חולה”, כרך י"ג, ע' רסו, הערה 451) מובא הסבר שיש חשש לסכנת שגעון. לענין אין להשערה זו שחר. אין הוכחה לכך מהעובדות (לא מסופר שהאמתא דבי שמואל הותקפה בשגעון), ובכלל אין יסוד רפואי לחשש לתופעה רחוקה בלתי שכיחה כזאת.

26 ע"י פרויס ע' 80.

27 ישעיה ו', י'.

28 ישעיה מ"ג, ח'.

לדמותו של אחאב מלך ישראל

ראשי פרקים:

הקדמה = סקירה כללית לדמותו של המלך אחאב.

א אחאב כמדינאי.

ב 1 אחאב ואליהו, = (יחסי המלך והנביא על רקע פעולותיו ומעשיו של אלי')

2 דמותו של אחאב כמסכת על שני הסעיפים.

3 השגחה גלויה ברורות ההם.

ג אחאב כמנציא מלחמה = (נצחונותיו בקרבות שניהל עם ארם).

ד פרשת כרם נבות הירזעאלי.

ה הקרב האחרון.

הקדמה

„רק לא היה כאחאב אשר התמכר לעשות הרע בעיני ה' אשר הסתה אותו איזבל אשתו“¹.

ר' לוי דרש תחילת פסוק זה רק לא היה כאחאב וגו' ששה חודשים לגנאי, בא אליו אחאב בחלום ואמר לו: מה חטאתי לך ומה סרחתי לפניך, מדוע הנך דורש רק את תחילת הפסוק ולא את סופו. אשר הסתה אותו איזבל אשתו?! וחזר ר' לוי לדרוש באחאב ששה חודשים לשבח עפ"י סוף הפסוק².

בחבור זה נשתדל לעסוק יותר במה שדרש ר' לוי בששת החודשים האחרונים... אולם לא נוכל להתעלם מציון דברי חז"ל העומדים על דמותו הדו צדדית. והקובעים את דמותו לשלילה בצורה המשתמעת לעיתים כחריפה ביותר, ודי אם נזכיר כבר בפתחה את דברי המשנה בסנהדרין³ = שלושה מלכים וארבעה הדיוטות אין להם חלק לעוה"ב, שלושה מלכים: ירבעם אחאב ומנשה וכו' ושואלת הג' בירושלמי (שם) וכי מה עשה אחאב? והיא עונה: כתוב „ויהי הנקל לכתו בחטאת ירבעם בן נבט“⁴ אמר ר' יוחנן קלות שעשה

1 מלכים א' פרק כ"א כ"ה.

2 ירושלמי פרק י' ממסכת סנהדרין, הלכה ב'.

3 פרק י', משנה ב'.

4 מלכים א' פ' ט"ז. לא.

אחאב כחמורות שעשה ירבעם ארנפנך נתת תלך לרפתך הַצַּהָרָעַם מפני שהוא היה תחילה לקלקלה.

כלומר, אחאב לא היה תחילת הרעה והגורם הראשוני שלה, רק המופעל כתוצאה של השפעה ולימוד מאחרים. ובתוך קונפליקט זה של תכונות פנימיות געלות, לבין השפעות חיצוניות שליליות, ובעיקר של אשתו איזבל בת מלך צידון. חי אחאב את חייו הסוערים בהם העליות והירידות משמשות בערבוביה. לכן גם סקירת אשיותו דורשת הליכה זהירה על חבל דק. כדברי הגמ' בסנהדרין⁵ א"ר נחמן אחאב שקול היה. ומפרש רש"י שם: שהיו לו מחצה עונות ומחצה זכויות. ובבאנו לסקור את דמותו לאור מעשיו ומפעליו המגוונים, גשתדל להאיר את המחצה זכויות שבו אשר לרוב הם חבויים בין השיטין שבפרקי התנ"ך. בעוד מעשיו הרעים מפורסמים בגלוי, ומתגלים בפרהסיה ע"י נביא תקופתו — אליהו, הנותן לנו שיעור מאלף בדרכי ההשגחה הגלויה של אותם דורות, כפי שנעמוד ע"כ בהרחבה בהמשך חבורנו.

אמר להו [רב אשי] לרבנן נפתח ברבותא [נתחיל לדרוש ברבותינן]. אחאב — „אח" לשמים ו„אב" לעבודת כוכבים וכו'.⁶ חכמים ראו בשמו אף את מהותו, הוא מכיר ומאמין במי שאמר והיה העולם, ועם זאת נפתה הוא ליצרו ואהב גם את העו". = מעין „אפיקורס לתיאבון". כיצד ניתן להבין כי אדם גדול כמלך ישראל „פוסח על שני הסעיפים" כדברי אליהו לעם ישראל בהר הכרמל. ואכן היתה בדורות ההם משיכה „לוהטת" אחר עבודת האלילים. כפי שמבטא זאת מגשה בהתגלותו בחלום לרב אשי, וא"ל: „אי הוה התם הוה נקיטנא בשיפולי גלימא ורהטת אבתראי" ? כלומר לו היית חי בומני היית מגביה את שפת חלוקך כדי שתוכל לרוץ ביתר קלות לבית הע"א. ומסביר רש"י על המקום את טעם הדבר: „מפני יצר ע"ז שכל כך היה שולט!"

א אחאב כמדינאי.

אחאב בתור מלך נחשב לאישיות בעלת מעוף, ועם עליתו על כס המלוכה הוא מנסה בדרכים שונות להרחיב ולבסס את שלטון ישראל, וראשית חכמה, הוא משתדל לנטרל את ארם אויבו הצפוני של עם ישראל, ע"י התקשרות משפחתית עם מלכות צידון: „ויקח אשה את איזבל בת אתבעל מלך צידונים".⁸ בכך אולי הצליח במדיניות החוץ שלו, אולם כלפי פנים נכשל הוא בצעדו זה כשלון חרוץ. ואותה אשה שהביא לביתו, הביאה עמה את פולחן הבעל והאשרה. ובהמשך הפסוק המובא בזאת נא', „וילך ויעבוד את

5 דף קב:

6 שם.

7 סנהדרין דף קב:

8 מלכים א', פרק ט"ז, פסוק ל"א.

הבעל... ויקם מזבח לבעל... ויעש אחאב את האשרה... וגו' המלך אחאב לא רק שלא מיחה על מעשי אשתו אלא אף נתן לה יד חופשית בהפצת והגברת עבודת הבעל והאשרה בישראל. עד שנהפך הוא להיות פאסיבי בבית המלוכה, והיא נהפכה להיות הקובעת והמחליטה בעניני המלכות. עובדה זו, היתה לו לרועץ כל ימיו, למרות שיתכן ולא רצה לקלקל את יחסיו עם מלכות צידון, ע"י הצרת צעדיה של אשתו, ברם, נתינת היד חופשית לנהוג בשרירות עד כדי התערבות ישירה בשלטון, שינתה את כל יעודו ומעמדו בתור מלך. והורידה אותו מהשורה הראשונה של מלכי ישראל בה היה בודאי נשמר לו מקום נכבד ביותר. ומצב זה הגדיר רב¹⁰ באומרו: „כל ההולך בעצת אשתו נופל בגיהנום שנא' אשר הסתה אותו איזבל אשתו". על השפעתה והתערבותה בעניני המלוכה והשלטון, נעמוד להלן בפרקים הבאים, ונציין את חלקה בכל מאורע על מקומו.

כשם שדאג אחאב במדיניות החוץ שלו, לחיזוק גבולה הצפוני של ממלכת ישראל, כן דאג הוא במדיניות הפנים שלו ליחסים תקינים עם יהודה והוא המלך הראשון לאחר התפלגות המלוכה בישראל, המשלים עם מלך יהודה, ומהדק את יחסיו עם יהודה ע"י קשרי חיתון של בתו עתליה עם בן מלך יהודה¹¹. לקירבה זו בין מלכות ישראל ליהודה היתה גם השפעת גומלין שלילית, של לימוד דרכיהם הרעות של מלך ישראל ואשתו ע"י יורש העצר שבמלכות יהודה, וכה נא' על יהורם בן יהושפט בספר מלכים ב'¹²: „וילך בדרכי ישראל כאשר עשו בית אחאב, כי בת אחאב היתה לו לאשה, ויעש הרע בעיני ה'". אולם אין להתעלם גם מכוונתו הטובה של אחאב בקשרים אלה עם יהודה, שתכליתם היתה מניעת מלחמת אחים, ובכך חסך שפיכות דמים מיותרת שהיתה נחלת הדורות שקדמו לו. ושנית הוא הצליח לאחד חזית פנימית של כל עם ישראל נגד האויב החיצוני = ארם. אחד שהתבטא ביציאה משותפת לקרב אף בדורות שבאו אחריו.

ב. 1 אחאב ואליהו

פרשה מופלאה בימי אחאב משמשת פעולתו ומעשיו של אליהו הנביא. אלי' המכונה בתלמוד „תלמידו של משה רבינו"¹³. ולפי המדרש היה אף שווה לו¹⁴, הוא דמות אגדתית ומסתורית הופעתו הפתאומית של אליהו לפני אחאב בפעם הראשונה מוסיפה נופך של מסתורין לאישיותו המופלאה והדגולה. וכה מתפרץ

9 שם פסוקים ל"ב, ל"ג.

10 מסכ' בבא מציעא, דף נ"ט.

11 לפי אותה השיטה שנהג עם איזבל אשתו.

12 פרק ח', פסוק י"ח.

13 סוטה דף יג.

14 ילק"ש מלכים א', כ"ט. פסיקתא רבתי ד' י"ב.

הוא בסערה כלפי אחאב באומר **אלו דעותי ב'מלך ישראל אשר עמדתי לפניו אם יהי' השנים האלה טל ומטר כי אם לפי דברי' 15**. בכתוב אין מצויינים פרטים כלשהם לרקע נבואה זו, ובשל מה באה. חז"ל¹⁶ השלימו את החסר בכתוב בתארם את הרקע לכך. בפגישה של הנביא והמלך אחאב, כאשר באו לנחם את חיאל בית האלי אשר שיכל את כל בניו בעוברו על שבועת יהושע כי ארור האיש אשר יבנה את העיר יריחו¹⁷. וכה שח אחאב לפני אליהו שמא כשקלל יהושע ככה קלל! לא יריחו על שם עיר אחרת ולא עיר אחרת על שם יריחו. אמר לו אלי' כן [נכון]. א"ל אחאב וכי מי גדול ממי משה או יהושע? ענה לו משה. ושאל אחאב, כתוב בתורת משה, „השמרו לכם פן יפתה לבבכם וכו' ועצר את השמים ולא יהיה מטר וגו'". ואני לא הנחתי ע"ז בעולם שלא עבדתי [ועל כל תלם ותלם הקמתי ע"ז] והגשמים יורדים בדורי בשפע עד שהם מפריעים ללכת ולעבוד אותם. וקללת יהושע כן נתקיימה?! מיד, „ויאמר... אם יהיה טל ומטר כי אם לפי דברי' — ביקש רחמים ומסרו לו מפתח הגשמים. לאחר מעשה זו מתכסה אליהו שוב באלמוניותו ויורד למחתרת בדבר ה': „לך מזה ופגית לך קדמה ונחבית בנחל כרית אשר על פני הירדן"¹⁸. ושתי סיבות לדבר: אליהו הבין שהוא עתה הגורם לעצירת הגשמים וממילא ירצה המלך להתנקם בו בשל כך. לכן־מן הראוי לא להמצא בקרבנו. ומאידיך כבר יצאה הגזירה מאת המלכה המרשעת = איזבל, להכרית את כל נביאי ה' מהארץ בהיותם (ע"י נבואותיהם) מטרד ומכשול להפצת פולחנה האלילי. ע"כ קוראים אנו — בפגישתו של אליהו עם עובדיה האיש הממונה על חצר בית המלך, הפונה אליו בשאלה רטורית: „הלא הגד לאדוני את אשר עשיתי בהרוג איזבל את נביאי ה', ואתביא מנביאי ה' מאה איש, חמשים חמשים איש במערה ואכלכלם לחם ומים"²⁰. כאן מגיעים אנו לאחת מנקודות האור היפות בדורו של אחאב. העם יודע מגזירת המלכה על נביאי ה'. הוא יודע מקיומם והמצאם של אלו ואין פוצה פה בדבר. וכה שנו רבותינו: דורו של אחאב עובדי ע"א היו ועל שלא היו בהם דילטורין (בעלי לשון הרע) היו יוצאין למלחמה ונוצחין. שכן אליהו מכריו בהר הכרמל אני גותרתי נביא לה' לבדי וכל עמא ידעין ולא מפרסמין למלכא²¹. יש להנחית כי גם המלך עצמו העלים עין מגביאי ה'²². שכן האיש שהחביאם ולקח את הסיכון של התנגשות עם צו המלכה לא היה אחר מאשר עובדיה

15 מלכים א', י"ז, א'.

16 במסכ' סנהדרין דף ק"ג. ובירושלמי פרק י. ה"ב.

17 יהושע פרק ו', פסוק כ"ו.

18 דברים י"א, י"ז.

19 מלכים א', י"ז, ג'.

20 מלכים א' י"ח. פסוק י"ג.

21 ילק"ש מל' א', רי"ג. ירושלמי לפאה פ"א ה"א.

22 ראה פרוש המלבי"ם לפסוק י"ח המובא בזאת, כי אחאב ידע מהסתרת נביאי ה', והעלים עיניו מהם, כי לא הוא גור עליהם.

אתר דעת - מכללת הרצוג

הממונה על בית המלוכה²³. כמו כן מוצאים אנו בחקופת מלכותו של אחאב פגישות רבות שהיו לו עם נביאי ה' [בלא להזכיר את שמם, וחז"ל אמרו: כי היה זה מכיהו בן ימלה]. ונושאי הנבואות, שנאמרו לו, לא היו תמיד לרוחו של המלך. בכל אופן המלך לא נגע בהם לרעה, אלא הקשיב לדבריהם. אף בפגישותיו עם אליהו, המלך מקשיב לו ומקבל את דבריו בהבנה ובהכנעה, מתוך הכרת גדולתו ואמונתו בשליחות האלוהית שהוא גושא. ולכן גם יחסי המלך עם אליהו הם יחסים של הערכה וחלוקת כבוד הדדית²⁴.

אליהו הנביא מדבר עם המלך בלא משוא פנים, כדבר איש לרעהו. וכשהמלך שואלו: „הא אתה זה עוכר ישראל“? ²⁵ עונה לו אלי' באותה מטבע לשון וביתר חריפות: „לא עכרתי את ישראל כי אם אתה ובית אביך! בעונכם את מצות ה' ותלך אחר הבעלים“²⁵. כאן מקבל מלך ישראל את משפט הנביא, ומתוך הכרה בצדקת דבריו, הוא משתף עמו פעולה בנסיון הגדול על הר הכרמל, והוא מקבץ את כל ישראל, וכל נביאי הבעל, אל הר הכרמל. וכאשר יורדת אש ה' מן השמים ואוכלת את העולה אשר הכין אלי', והעם קורא בקול: „ה' הוא האלקים!“²⁶, מצוה אלי' לעם: „תפשו את נביאי הבעל איש אל ימלט מהם — ויתפשו. ויורידם אלי' אל נחל קישון וישחטם שם“. המלך אינו מתערב ע"י סמכותו בשחיטה המונית זו של נביאי הבעל, הוא נשאר פאסיבי ונותן לאלי' להשלים ולבצע את פעולת הטיהור נגד נביאי הבעל. כנראה גם הוא התרשם מהמעמד שלא ה' דוגמתו מאז מתן תורה בהר סיני, וקרא אף הוא עם כל העם: ה' הוא האלקים, והאמין בצדקת דברי אלי'. או גם מגיעים הנביא והמלך לשיא הידידות שביניהם. כאשר מבשר אלי' לאחאב כי ילך לאכול ולשתות בשמחה, מאחר והעם חזרו בתשובה בא יבוא הגשם. ואכן הנביא מזורו לאסור רכבו ולרדת לביתו לפני שהגשמים יעכבוהו בדרכו.

„ויד ה' היתה אל אליהו וישנס מתניו וירץ לפני אחאב עד בואכה יזרעאלה“²⁶ — שרץ רגלי לפני אחאב כדי לחלוק כבוד למלכות²⁷.

את האדיליה הזאת מפרה כמצופה — איובל, וכשמעה את אשר עשה אליהו לנביאיה, מבקשת היא להגקם בו. אולם הוא חומק מפניה ובורח דרומה ככוון למדבר סיני. [מן הראוי לציין כאן כי לא המלך רודפו אלא רק איובל: „ותשלח איובל מלאך אל אליהו לאמור... כי כעת מחר אשים את נפשך כנפש אחד מהם“].

בתוך המעמד הנשגב הזה של קידוש ה' ההמוני בהר הכרמל, רואים אנו את חששותיו של הנביא מפני כוח טומאת עבודת האלילים שגשתרשה בתוך

23 ובזכות מעשהו זה, זכה אף הוא לנבואה, כדברי ר' יצחק בסנהדרין דף לט:

24 המלבי"ם בפרושו לפסוק ב' פרק י"ט. כתב: „...ותשלח איובל — ראתה כי לב אחאב נוטה אל אליהו ומצדקו וכו'“.

25 מלכים א', פרק י"ח, פסוקים י"ז—י"ח.

26 מלכים א', פרק י"ח, פסוק מ"ו.

27 ראה זבחים קב. ורש"י על התורה, בראשית מ"ח ב'.

עם ישראל, והוא קורא לה' בקריאה כפולה: „ענני ה' ענני”²⁸. — אמר רב אבהו למה אמר אלי' ענני ב' פעמים? אמר ר' יוחנן: „הקב"ה: רבש"ע ענני שתדך אש מן השמים... וענני שתסיח דעתם, כדי שלא יאמרו מעשה כשפים הם”²⁹. עד כדי כך הגיעה הלהיטות והדביקות בע"א עד שהנביא בשיא המעמד חושש כי העם לא יראה את יד ה' העליונה, והעם יתלה את הצלחת הנביא במעשה כשפים כביכול. אכן זה היה הדור „שפסח על שני הסעיפים”. הוא הכיר בבורא והאמין בו, ועם זאת הלך שבי אחר הלכי התקופה, ו„אופנת” עבודת האלילים סיגוררה את עיניו מראות רק את הטוב והאמת.

פגישת אלי' ואחאב האחרונה הנזכרת בתנ"ך נערכת בכרם נבות האיזרעאלי כאשר המלך, „ירד שם לרשתו”³⁰. גם כאן מלות הפתיחה בין השניים נשמעות כדברי רעים-יריבים (ולא כויכוח בין רודף ונרדף). והמלך שואל את אלי': המצאתי אויבי? כלומר מצאת לי מקום להאשימני³¹. ואלי' עונה לו: „מצאתי יען התמכרך לעשות הרע בעיני ה'”. וכאן באה נבואה עם האשמות אישיות כבדות ביותר, נגד אחאב, והחריפה ביותר שניתן להשמיע בפני המלך. וזהו תורף הנבואה: „הנני מביא אליך רעה ובערתי אחרריך... ונתתי את ביתך כבית ירבעם בן נבט, וכבית בעשא בן אחי"ה... המת לאחאב בעיר יאכלו הכלבים והמת בשדה יאכלו עוף השמים”³². דברים כדורבנות הצורבים עד עמקי הנפש, אשר אדם שאינו מאמין בהם, ובנושא דברם חייב היה להתפרץ כלפי הנביא בחמת זעם ולהענישו ע"כ. לא כן נוהג המלך באשר בתוככי ובעמקי נפשו מאמין בה' ומכיר ויודע את מעשיו³³. הוא מקבל עליו את הדין, ונכנע מפני הדברים הקשים האמורים כלפיו: „ויקרא בגדיו וישם שק על בשרו ויצם, וישכב בשק ויהלך אט”³⁴. לאחר תגובה זו של אחאב הי' דבר ה' אל אלי' התשבי לאמר: „יען כי נכנע מפני לא אביא הרעה בימיו...”. ואמר מר זוטרא במסכת יומא³⁵ על פסוק זה: „לא טוב לו לאחאב שנשא לו הקב"ה פנים בעוה"ו... וטוב להם לצדיקים שאין נושא להם הקב"ה פנים בעוה"ו”. כאן עומדים אנו שוב בפני חוט השערה של „השקול” שבאחאב — הוא שב בתשובה³⁶, ומכפרים לו מחצה, דהיינו אין הקב"ה מביא עליו את הרעה בימיו,

28 מלכים א', פרק י"ח פסוק ל"ו.

29 ברכות ט.

30 מלכים א', פרק כ"א, י"ח.

31 הרד"ק בפרושו לפסוק כ', פרק כ"א.

32 שם פסוקים כ"ב, כ"ד.

33 ראה להלן בפרק פרשת כרם נבות.

34 שם פסוק כ"ו.

35 דף פו.

36 ואולי לזה התכוון הפיטן בסליחות [לצום גדליה, בחבורו „בין כסה לעשור”] פרץ גדרות עולם בן עמרי ברשע, צלמי אשרים חשך והוסיף על חטאתו פשע, קרעת גור דינו בשבוב מלפשע, רוחם כמודה ועוזב ובך נושע” (ועיין בפרקי דר"א, שקבל עליו מלקות ארבעים וכו', ונתרצה לו — להודיעך כח התשובה).

אתר דעת - מכללת הרצוג

או לפי דעה אחרת במסכת סנהדרין³⁷: אמר רב נחמן... אחאב ותרן בממונן היה ומתוך שההנהגה תלמידי חכמים מנכסיו כיפרו לו מחצה. אכן דברים אלו של ר' נחמן תואמים את הנאמר לעיל על יחסו האשי של המלך לנביאי ה' בכלל ולאלי' בפרט.

ב. 2 דמותו של אחאב כפוסח על שני הסעיפים

בנקודת שפל זו של אחאב כאשר המלך נשבר לחלוטין, ומגלה את עמקי נבכי נפשו כלפי הנביא, בהגיבו בצער ובצום על דבריו האחרונים, תמהים אנו על איש זה, הנראה לו מתוך דברי חז"ל כאיש הקצוות. וכך דרש ר' נחמן בסנהדרין (שם): „מפני מה זכה אחאב למלכות כ"ב שנה, מפני שכיבד את התורה שניתנה בכ"ב אותיות שנא' (מלכים-א פרק כ): „וישלח מלאכים אל אחאב מלך ישראל העירה ויאמר לו: כה אמר בן הדד כספך וזהבך לי הוא ונשיך ובניך הטובים לי הם... כי כעת מחר אשלח את עבדי אליך ותפשו את ביתך ואת בתי עבדיך והי' כל מחמד עיניך ישימו בידם ולקחו. ויאמר למלאכי בן הדד אמרו לאדוני המלך כל אשר שלחת אל עבדך בראשונה אעשה, והדבר הזה לא אוכל לעשות". (שם) ושואלת הגמ' מאי מחמד עיניך? ועונה: לאו ספר התורה! חז"ל הגיעו למסקנה זו אחר שבכתוב מוזכר דו שיח כפול בין עבדי בן הדד למלך אחאב. בפעם הראשונה מסכים המלך לדרישותיו של בן הדד. ובפעם השניה כאשר הוסיף לדרוש גם את „מחמד עיניך" שהיא התורה, כפי שרש"י מפרש על המקום: „והלא כל הראשונים [בניו, בנותיו וכו'] דברי חמדה הן... אלא זה ס"ת שנא' בו הנחמדים מזהב ומפז רב"³⁸. זאת סרב המלך לתת להם באומרו: „דבר גדול זה מבקש, אין זה שלי לבדי, של זקני ישראל היא, לפיכך ויקרא לכל זקני הארץ... ויאמרו אליו... אל תשמע ולא תאבה"³⁹. ואת טעם סרובם זה הסביר רש"י (שם בפסוק): „אעפ"י שהיו עובדין ע"ז היו מכבדין את התורה". — האם אין קוטביות גדולה מזו של כבוד התורה מתוך מסירות נפש עילאית, כאשר היא חשובה ועדיפה על בנים, נשים, כסף וזהב. והנה הפארדוקס הגדול שרש"י הביא בזאת: „אעפ"י שהיו עובדי ע"ז היו מכבדין את התורה"? ויתר מזאת אותו ר' נחמן דרש באותה הגמ' בסנהדרין (שם) על הפסוק: „ויעש אחאב את האשרה ויוסף... להכעיס את ה' אלקי ישראל מכל מלכי ישראל אשר היו לפניו"⁴⁰. א"ר יוחנן שכתב על דלתות שומרון אחאב כפר באלוקי ישראל לפיכך אין לו חלק באלוקי ישראל. היתכן שמלך ישראל כאחאב שדרשו בו רבנן כי היה שונה שמונים וחמש פנים בתורת כהנים⁴¹ [= שהיה מחדש כמספר הזה בספר ויקרא

37 דף קב:

38 תהילים י"ט, י"א.

39 שם מ"א, פרק כ', פסוק ח'.

40 מלכים א', פרק ט"ו, פסוק ל"ג.

41 סנהדרין דף קג:

כל שנה ושנה וכו' – רש"י **שנת ידועה – המלכות הראשונה** שהיה אף מתנהג בכשרות. ודרשו זאת חז"ל על הפסוק: „והעורבים מביאים לו (לאלהו) לחם ובשר”⁴², אמר רב יהודה אמר רב שהיו מביאין לו מבי טבחי (מבית מטבח) דאחאב. והוא גם מהנה תלמידי חכמים מנכסיו כאמור לעיל. כיצד א”כ יתכן שכפר בעיקר ועבד עוד בדביקות יתירה עבודת אלילים? ! תשובה ברורה וממצה בענין קשה לתת, אולם כבר עמדנו בפתיחה לחבורינו כי לא הוא היה הגורם ההתחלתי של העו”ז, קדמו לו בכך ששה מלכים שהיו שלשה בתי מלוכה, בית ירבעם, שהחל בהחטאת ישראל בית בעשא, ובית עמרי, אביו של אחאב. העו”ז הושרשה בעם כ”כ חזק באותם הדורות עד שעל יהוא אשר השמיד את הבעל מישראל, והכחיד את בית אחאב, נאמר: „רק חטאי ירבעם בן נבט אשר החטיא את ישראל לא סר יהוא מאחריהם, עגלי הזהב אשר בית-אל ואשר בדרך”⁴³. העו”ז הוכנסה ע”י ירבעם באיצטל אשהעגלים הם לשם ה' ובאמתלא של שמירה על הממלכה מפני מרד פנימי. ולאחר שהחל פולחן „האמצעי” בעבודת ה', החלה אף התדרדרות מהירה לעבודה זרה של הבעל והאשרה המגיעה לשיאה בתקופת מלכותו של אחאב. ואעפ”כ תלו את הקולר בירבעם ולא בו. כדברי חז”ל המובאים בהקדמה שהיה ירבעם תחילה לקלקלה.

את ירידתו הדתית-מוסרית של אחאב ניתן א”כ לכנות בכינוי: „שנה ופירש – קשה מכולן”. דהיינו כאשר יחד עם גדולתו בתורה והכרתו באמיתותה הניצחית, יכול הוא גם לכפור במי שנתנה, הרי שכפירה זו אף הגיעה לממדים הגדולים ביותר שניתן בכלל לשער!⁴⁴.

3. השגחה גלויה בדורות ההם

בסוף ההקדמה הזכרנו כי בדורות ההם השגחת ה' על עמו היתה בדרך גלויה ומפורסמת. ונעמוד עתה בקווים קצרים על כמה דוגמאות המורות בעליל עד כמה גלויים היו דרכי ההשגחה. מטרת הבאתם היא, בראש ובראשונה, להציג את גדולת השגת הדורות ההם. ומאידך, התביעה הגדולה כלפיהם על ההדרדרות מאגרא רמא לבירא עמיקתא. מלך ישראל הראשון לאחר פלוג האומה – ירבעם (שהיה גם הראשון לקלקלה), כאשר בא להקריב במזבח

42 מ”א, פרק י”ז, פסוק ו’.

43 מלכים ב’, פרק י’, פסוק כ”ט. והגמ’ בסנהדרין קב. הדנה בפסוק זה מסבירה מה ראה אותו יהוא להשאיר את עגלי ירבעם? אחר שהכתוב העיד עליו: „כי היטיב לעשות בעיני ה'”. ומתרצים שם כי ראה את חתימת הסכמת אחיה השילוני, שאף היא היתה בטעות וכו’.

44 וכדברי הגמ’ בסוכה נב. „כל הגדול מחברו יצרו גדול הימנו”. כלומר כשיהצטרך שולט הרי שמירת השפעתו שונה מאדם לחבירו, והיא תלויה בגודל אישיותו של האדם המושפע.

אתר דעת - מכללת הרצוג

שבנה בבית אל⁴⁵, קורא אליו איש אלוקים מיהודה בנבואתו, כי קץ פולחן זה והעובדים בו יגיע כאשר יאשיהו ישמיד את עבודת האלילים מן הארץ, ואת הכוהנים יזבחו על אותו המזבח. המופת שניתן ע"י הנביא לאשור אמיתת דבריו היה: כי המזבח יקרע וישפך הדשן אשר עליו. וכך גם הווי. דברים אלו לא נעמו כלל למלך ירבעם, וכשהניף את ידו כלפי הנביא לתופשו בשל גבואה קשה זו, היא פשוט יבשה... ולא חזרה לחיותה רק לאחר שהמלך בכבודו ובעצמו ביקש מן הנביא כי יתפלל לה' כי יחלים מך. בהמשך אותו פרק כאשר הנביא עצמו מפר את צו שליחותו הוא נענש ע"כ, ואריה מכהו. כל זה והרקע למותו גודע ברבים, אולם הכתוב מציין כי „אחר הדבר הזה לא שב ירבעם מדרכו הרעה...“⁴⁶, כלומר המלך והעם רואים ניסים גלויים שנעשו בדבר ה' והם לא משפיעים עליהם לטוב. בדברי הימים ב' ⁴⁷ מסופר על מלחמה גדולה שהיתה בין יהודה לישראל, ומלך יהודה אביה ⁴⁸ קורא לירבעם מלך ישראל שהיה עדיף עליו בכוחות (פי שנים): „... כי שומרים אנחנו את משמרת ה' אלקינו ואתם עובתם אותו... אל תלחמו עם ה' אלוקי אבותיכם כי לא תצליחו“⁴⁹. ולמרות עצה זו נגשו בני ישראל למלחמה — שהיתה ליהודה מפגים ומאחור. ברם ה' נתנם ביד יהודה, ובאותו קרב נפל מִיִּשְׂרָאֵל „חמש מאות אלף בחור!“⁵⁰.

הזכרנו לעיל את שלושת בתי המלוכה שקדמו למלכותו של אחאב. והם בית ירבעם, בעשא ובית עמרי. שלושתם נאבדו בדבר ה' ביד גביאיו: אחיה השילוני, יהוא בן חנני, ואלי' לאחאב. על אשר לא שמרו ללכת בדרכי ה', אולם לפני השמדת כל בית אב קדמו לכך נבואת אוהרה. ומשהמלך לא סר מדרכו הרעה, אכן באה אליו הרעה.

ומענין לראות כאן עד כמה דומות הנבואות שנאמרו ביד אחיה השילוני לירבעם, ולאחאב ביד אליהו הנביא:

מלכים א' כ"א

יען התמכרן לעשות הרע בעיני ה'... אל הכעס אשר הכעסת ותחטיא את ישראל. הנני מביא אליך רעה ובערתי אחריך, והכרתי לאחאב משתי בקיר ועצור ועזוב בישראל. המת לאחאב בעיר יאכלו הכלבים והמת בשדה יאכלו עוף השמים.

מלכים א' י"ד

ותרע לעשות מכל אשר היו לפניך ותלך ותעשה לך אלהים אחרים... להכעיסני... לכן הנני מביא רעה אל בית ירבעם והכרתי לירבעם משתי בקיר, עצור ועזוב בישראל. המת לירבעם בעיר יאכלו הכלבים והמת בשדה יאכלו עוף השמים כי ה' דבר.

45 מלכים א', פרק י"ג.

46 שם פסוק ל"ג.

47 פרק י"ג.

48 במלכים א', י"ד. הוא נקרא אביס.

49 שם בדה"י פסוקים י"א, י"ב.

50 שם פסוק ט"ז.

זהו לקח של רצף היסטורי מוחשי, ובדורו של אחאב הגיעה יד ההשגחה העליונה לשיא ההתגלות שבדורות ההם. ע"י הנסים והנפלאות שחוללו הנביאים ביד ה', ובעיקר מעשיו של אליהו הנביא: עצירת הגשמים, החיאת מתים, ומעמד קידוש השם ההמוני בהר הכרמל. כמו כן היציאה למלחמות לוותה תמיד בנבואת חווק, ובשורת תוצאות הקרב מראש ע"י הנביאים, כפי שנעמוד ע"כ בהרחבה בפרק הבא. כל הדברים הללו חייבו את המלך והעם באמונה שלמה בבואה. לאחר שראו כי נתאמתו דבריו ביד עבדיו הנביאים. מצב זה שראשי העם לא למדו לקח מדרכי ההשגחה הגלויה, הגדיר יפה רש"י בהסברו לסמיכות פרשת צרעת מרים לפרשת המרגלים. וכה נא' בפרושו לתורה⁵¹: „לפי שלקתה (מרים) על עסקי דבה שדברה באחיה, ורשעים הללו ראו — ולא לקחו מוסר!"⁵².

ג אחאב כמצביא מלחמה

בתחילת חבורנו עמדנו על הצלחתו של אחאב בזירה המדינית ע"י קשירת יחסי ידידות עם צור וצידון, וביחסי פנים — השלמה עם יהודה. ואכן הוא היה פוליטיקאי נבון ורודף שלום, שדאג בראש ובראשונה לחסוך במלחמות ובקרבות מיותרים, אולם בהגיע שעת המבחן שלו, כשלא היה מנוס ממלחמה, הוא לא אכזב ויצא בראש מערכות ישראל כגבור חיל. ונחל תמיד נצחונות ללא תבוסה אחת! כדברי התלמוד המובאים לעיל: דורו של אחאב עובדי ע"ז היו, וע"י שלא היו להן דילטורין היו יוצאין למלחמה ונוצחין⁵³. אף בקרב האחרון בו נפל היה הוא הקרבן היחיד⁵⁴, ועל עמידתו באותו קרב נעמוד בסוף ההיבור.

הקרב הראשון שניהל, נערך כאשר היה הוא נחות ביותר, הן בכוח אדם והן בצידוד מלחמתי מול מלך ארם שצר על שומרון בתגבורת של שלושים ושנים מלך⁵⁵! בהחילה מתנהל מו"מ בין שליחי בן הדד מלך ארם למלך ישראל — אחאב, על תנאי הכניעה. ומלך ישראל שהכיר בעדיפות הכמותית והאיכותית של הצבא הצר עליו, הסכים מיד לכל התנאים, מלבד נתינת ספר התורה כמוזכר לעיל בפרק ב' 2. ומשלא קיבל מלך ארם את מבוקשו שהיה כנראה רק עילה למלחמה, הוא עולה על שומרון בתרועת גאווה של שכור נצחון, על התרברבות זו ענה לו אחאב, בפתגם — מהמפורסמים בתנ"ך: „אל

51 במדבר פרק י"ג, פסוק א'.

52 ועניינינו בגמ' בסנהדרין דף ק"ג. חיאל בית האלי שבנה את יריחו, ועבר על שבועת הושע. והיה מקבר את בניו מאבירים עד שגיב, והיה לו לאותו רשע ללמוד מהקורות

אותו — ולא למד!

53 ירושלמי פאה, פ"א, ה"א.

54 ירושלמי סנהדרין פרק י"א, הלכה ה'.

55 מלכים א', פרק כ"י.

אתר דעת - מכללת הרצוג

יתהלל חגר כמפתח". (שם) ובקבלו את דברי העודד של נביא ה' ⁵⁶ המבשר לו: ,כה אמר ה' הראית את כל ההמון הגדול הזה הנני נותנו בידך היום וידעת כי אני ה' ⁵⁷ הוא יוצא למלחמה בראש נערי שרי המדינות ⁵⁸, וכל העם אשר עמו היו בס"ה שבעת אלפים איש ⁵⁹. ,ויך את הסוס ואת הרכב, והכה בארם מכה גדולה". מיד לאחר נצחון גדול זה, נגש אליו הנביא שוב באזהרה וזרוז ,לך התחזק ודע וראה את אשר תעשה כי לתשובת השבה מלך ארם עולה עליך". הגויים יחסו כמובן את תבוסתם למקרה, וטענו למלכם! ,אלוהי הרים אליהם על כן חזקו ממנו ואולם גלחם אתם במישור אם לא נחזק מהם... ועוד סבות טכניות להם, על כי המלכים שבאו לעזרתם הוו למעשה מכשול במלחמה היות וחסו על עורם ולא היו מוכנים להסתכן יתר על המידה בקרב. לכן מן הראוי למנות שרי מלחמה תחתם, אשר יהיו מוכנים לרדת בעומק המלחמה ולהסתכן בה למען הנצחון.

,ויהי לתשובת השנה ויפקוד בן הדד את ארם ויעל אפקה למלחמה עם ישראל... וארם מלאו את הארץ... ובני ישראל התפקדו וכלכלו" = שהיו אלו החיל אשר יצא למלחמה הראשונה לא נפקד מהם איש ⁶⁰.

ועתה לפני הקרב נגש שוב איש האלוקים וקרא אל מלך ישראל: ,כה אמר ה' יען אשר אמרו ארם אלוהי הרים ה', ולא אלוהי עמקים הוא ונתתי את כל ההמון הגדול הזה בידך וידעתה כי אני ה'. ומפרש הרד"ק פסוק זה: ,כלומר לא בצדקתך וביושר לבבך, כי לא עזבת הבעלים בראותך התשועה הגדולה שעשה לך ה'. ועורך ברעתם. אלא להקדיש שמו יעשה ה' עמכם נס לפי שאמרו אלוהי הרים הוא ולא אלוהי עמקים, וידעתם כי אני ה', כי אולי בתשועה הראשונה חשבתם כי מקרה הוא עתה תוכלו לדעת כי מה' היתה התשועה ⁶¹. ,ותקרב המלחמה ויכו בני ישראל את ארם מאה אלף רגלי ביום אחד". ויבוסו הנותרים אפקה אל העיר ותפול החומה על עשרים ושבעה אלף איש הנותרים, ובן הדד נס, ויבוא אל העיר חדר בחדר". כאן באה פרשת הצלתו של בן הדד ע"י מלך ישראל כשהרקע לכך הוא ידיעת העמים את תכונות מלכי ישראל ,כי מלכי חסד הם". ועבדי בן הדד יצאו חגורים שקים במתניהם וחבליים בראשיהם, ויבואו אל מלך ישראל, ויאמרו עבדך בן הדד אמר תחי נפשי ויאמר [מלך ישראל] העודנו חי אחי הוא... ויעלהו על המרכבה, ויכרות לו ברית

56 שהי' לדברי חז"ל מכיהו בן ימלה.

57 שם פסוק ט"ו.

58 הם בני התערבות שהיו כל השרים של שאר המדינות נותנים בניהם תחת ידו ערבות שלא ימרדו בו = רד"ק לפסוק י"ד.

59 אלו שבעת אלפים איש היו אלה, שלא כרעו לבעל כדברי ה' לאל"י בפרק י"ט.

60 רד"ק רלב"ג ומצודות לפסוק כ"ו.

61 ומשלים את באור הענין המלביים לפסוק כ"ה, ואומר: ...הגם שמצד זכות אחאב לא היה עוזרו עתה, בכ"ז ינתנו בידו שנית מצד רשע ארם שכפרו בכוח ה' ואמר אלוהי הרים הוא.

וישלחוהו". אחאב עשה זאת, למרות אוהרה מהנביא לא לחמול על בן הדד, כמבואר במדרש⁶²: כשיפול בן הדד בידך, לא תחמול עליו.

חמלה דומה על מלך אויב מוכרת לנו משאול המלך החומל על אגג מלך עמלק, ויחמול שאול והעם על אגג וגו' (שמ"א ט"ו) ובשני המקרים נענשו מלכי ישראל ע"כ בעונש הכבד ביותר, נטילת המלכות מהם.

ומשלא עמדו מלכי ישראל בשעת מעשה, במבחן שהעמידום הנביאים בתחילת הקרב, — הרי שבאו גם הנבואות הקשות של גמר וחסול מלכותם.

מלכים א' כ'

...ויכר אותו מלך ישראל כי מהנביאים הוא.
ויאמר אליו: כה אמר ה' יען — שלחת את איש חרמי מיד, והיתה נפשך תחת נפשו ועמך תחת עמו. וילך מלך ישראל אל ביתו סר וזעף ויבוא שומרונה.

שמואל א' ט"ז

ויאמר שמואל אל שאול... יען מאסת את דבר ה' וימאסך ממלך. ועוד... קרע ה' את ממלכות ישראל מעליך. ושאל עליה אל ביתו... ולא יסף שמואל לראות את שאול עד יום מותו.

נטילת המלכות על חטאים אלה מוסברת היטב בספר העקרים⁶³: „ואולם למה נענש שאול שהוסר המלכות ממנו לפי חטאו ולא נענש עונש אחר, כמו שנענש דוד על ענין בת שבע ולא הוסרה המלכות ממנו? הטעם בזה לפי דעתי הוא: שדוד לא חטא במצוה פרטית שנצטווה בה אחר שהיה מלך, או במצוה פרטית, שנצטווה בה בתורה מצד שהוא מלך, אלא במצוה כוללת אותו עפ כול האנשים... אבל שאול חטא במצוה פרטית אליו מפי שמואל אחרי שהי מלך או מצד שהי מלך, שאמר לו שמואל שבעת ימים תוחל עד בואי אליך⁶⁴. ואמר ג'כ: לך והכית את עמלק⁶⁵ ובעבור זה נענש בהסרת המלכות מורעו ושימות בלוא עתו... ויש מי שכתב בזה טעם אחר. והוא ששאול חטא באומנות המלכית, וראוי שיאבד האומנות ההוא, אבל דוד לא חטא באומנות המלכית, שחטאו היה חטא אחר, שאין לו התלות באומנות המלכית, ולכן ניתן למחילה“.

ומשלים את באור הענין הרד"ק בפרקנו⁶⁶ בהסבירו את גודל חטאו של אחאב בהשאירו את בן הדד בחיים. ועבר בכך על פי ה'... „הלוא ראה כי הנותרים שנסו אל אפקה הרגם ה' כדי שלא יותר מהם אחד, ולא השאיר בן הדד, אלא לנסות בו אחאב, והוא הי' לו להבין כי לא רצה הקל יתברך שיותר אחד מהם. וחמל על בן הדד והחמלה על הרשעים אכזריות! כי ידוע שסופם לעשות מלחמה. וכן שאול שחמל על אגג חרה בו אף ה', וכמו שהאריה הכה איש שמאן להכות הנביא בדבר ה' כי כן הי' דינו וכו'⁶⁷.

62 מדרש תנחומא, בילק"ש מלכים א', ר"כ.

63 מאמר רביעי פרק כ"ו.

64 ש"א פרק י', פסוק ה'.

65 שם פרק ט"ו, פסוק ז'.

66 פרק כ', פסוק ל"ה.

67 וראה באורם של האברבנאל והמלבי"ם לפסוקים ל"ב—ל"ג. המבליטים את גישתו

אתר דעת - מכללת הרצוג

בשתי המלחמות המוזכרות בזה, הפכו נצחונות עם ישראל לכשלון אישי חרוץ עבור מלכם, על אשר לא שמרו את דבר ה' במלואו⁶⁸. ואומנם אצל שאול מיד לאחר מלחמת עמלק שומע הוא את גזר דינו מפי שמואל הנביא, בעוד אצל אחאב עדיין לא נסתם הגולל על מלכותו, ונבואתו הקשה של אליהו אליה, שבשרה לו את קץ מלכותו והשמדת כל בני ביתו, נאמרה רק לאחר הפרשה המסעירה של גבות היזרעאלי.

(סיום בגליון הבא)

«התבוסתנית» של אחאב כלפי אויבו — בן הדד. ובמקום להסכים עם מה שקיבל על עצמו מלך ארם להיות לו לעבד הרי הסכיל עשו, שמלבד שהיה ראוי שלא להחיותו עכ"פ ה" לו לכבושו לעבד. והוא אומר איני רוצה להחזיקו, לעבד, רק «אחי הוא». ואחר זה, שרצה בן הדד להכניע עצמו קצת ולהשיב לו הערים, השיב לו אחאב: «ואני בברית אשלחך» כלומר שלחו בברית אחוה. ובאמת לא החזירם לו, וזה ה" לו למוקש אח"כ. 68 דה"י א. פרק י' פסוק י"ב.

נתקבל במערכת

דעת תבונות על יסודות האמונה, הנהגותיו ית"ש מראשית הבריאה עד תחיית המתים, תכלית האדם והבריאה. ספר הכללים, שש מערכות כללים מקובצות מתוך ספריו. מאת רבנו רבי משה חיים לוצטו זצ"ל. הוגה מתוך כתב-יד, מבואר ומסודר ע"י הרב חיים פרידלנדר. מהדורה שנייה, בני ברק תשל"ה.

אם בישראל, כתבי שרה שנירה, תולדות חייה, מאמרים, ספורים ומחזות. מהדורה חדשה עם הוספות. שלושה חלקים. הוצאת נצח בני ברק — תל אביב, תשל"ה.

ברית אברהם סדר המילה, תפלותיה ופיוטיה ונלוה אליהם חקירות על נוסח הפיוטים, על מחבריהם, על רבי אליעזר ממגנצא ועוד מאת הרב צבי בנימין אויערבך. יצא לאור מחדש ע"י צאצאי המחבר בשנת תשל"ה, ירושלים ת"ו.

מבוא למסכת שבת תקציר מסכת שבת והלכותיה וסכום דינים ע"פ משנה ברורה. מאת הרב אברהם יהודה ליכט. הוצאת נצח תשל"ד.

הדרום קובץ תורני. יוצא לאור ע"י הסתדרות הרבנים באמריקה. בעריכת הרב חיים דוב שעוועל. חוברת מא. ניו-יורק ניסן תשל"ה.

מבוא לפירוש „משך חכמה“

(המשך)

פרק ז.

גילוי מקור בכתוב למקובל בתורה שבעל פה (ראורייתא ודרבנן)

בפרק הקודם ראינו את דרכו של רבינו לדייק מתוך פשוטו של מקרא, העוסק בספורי האבות, דיוקים הלכתיים אודות נוהג האבות, על פי קריטריון של הלכה מחד, ולימוד יסודות לתקנות וגזרות חז"ל מאידך. במקביל ללימוד מתוך ספורי האבות יש לציין את תרומתו המיוחדת של רבינו, כנציג נאמן לבית מדרשו של הגר"א, בתחום אחר והוא העיון מחדש בחלק ההלכתי של התורה, לגלות בתוך הטכסט עצמו את היסודות עליהם בנו חז"ל את תקנותיהם וגזרותיהם במשך הדורות, וזאת אף במקרים שחז"ל לא ציינו כל מקור לדבריהם הם. כך הוא מגלה מקור בתורה שבכתב לדברי חז"ל האמורים ללא מקור, שדין נפל הוא עד שלושים יום¹, לעמדתם הידועה כי גר שנתגייר כתינוק שנוולד דמי², לדין הירושלמי שמקום הכיור וכנו במשכן מעכבים³ ועוד ועוד. כריע לאותה אסכולה מצינו שהנצי"ב מביא לנו מקור בתורה שבכתב לדברי חז"ל על הקדמת מועד הקרבת עולת התמיד בחג לפני זמנה הקבוע במשך כל השנה⁴, לדבריהם ששתי וערב של פשתים מקבל טומאה לפני

- 1 ויקרא יב, ו. ד. ה. „לבן או לבת“ (ולא נאמר „זכר או נקבה“ כמו בפסוקים הקודמים).
- 2 דברים ואתחנן, ה. כו. ד. ה. „שובו לכם לאהליכם“: החתם סופר בחידושו למסכת עבודה זרה כתב כי נתקשה כל ימיו מהיכן הוציאו רז"ל הא דגר שהתגייר כקטן שנוולד דמי ולדעתי פשוט, דיצא להם דמסתמא היה להם ליוצאי מצרים נשים הרבה שהיו מאותן שאין בני נח מוזהרים עליהם, ועמדם יוכיח שגדול הדור היה ונשא דודתו. וכן אמרו ביומא פרק יום הכפורים בהגך דאסירי לא פריצי להו. ועיין ברש"י (בהעלותך דהה. „בוכה למשפחותיו“) שבכו על הנוספות („על עסקי עריות“). ואם לא היו רגילים (בעריות הללו המתורות לבני נח ואסורות לבני ישראל — י. ק.) לא היו בוכים! ואיך אמר רחמנא אחר מתן תורה „שובו לכם לאהליכם“ — ואין אהלו אלא אשתו, הלא אלו שנשאו קרובותיהם צריכים לפרוש מהם! על כרחך (מוה שהתיר להם לשוב לנשותיהם — י. ק.) שהמתגייר כקטן שנוולד דמי. עכ"ל רבינו.
- 3 שמות כי תשא, ל. ה. דה. „ועשית כיור וכו' ונתת אותו כו' ונתת שמה מיס“ (כי לא נאמר „ונתת בו מיס“).
- 4 במדבר כח, כג. ד. ה. „מלבד עולת הבקר אשר לעולת התמיד“: אריכות לשון הוא והוא ללמדנו דברגלים מקדימים עולת התמיד לכל יום חול, וכדתנן ביומא פרק א, דברגלים לא היה קריאת הגבר מגעת עד שהיה עורה מלאה מישראל, ומשמעות „הבוקר“ בהשכמה, וזוה הרגל למדנו כל הרגלים.

אתר דעת - מכללת הרצוג

שתי וערב של צמר⁵, ולדין בפרק טבול יום בענין הבגדים של המתעסקים בשריפת החטאות הפנימיות⁶, ועוד כהנה רבות.

אמנם, ניתן למצוא אצל נציגי בית מדרשו של הגר"א פירושים רבים בדרך, "הכתב והקבלה" והמלבי"ם. רבינו אף הפסיק את פירושו הוא לפרשת כי תצא וכתב: "מכאן עד סוף הפרשה על דרך ספר התורה והמצוה (= המלבי"ם)". הרי מכאן ראייה שאין עליה פירכא לאבחנה הברורה בין האסכולה האחת ובין השניה. לא ייש ביניהן מחלוקת או ניגוד⁷, אלא "משמעות דורשים איכא ביניהו", כשהגמטיות מצד הכתב והקבלה והמלבי"ם מכוונת את הפרשן להדגשת המשוואה תורה שבכתב = תורה שבעל פה, ואילו השני, הפנוי והפטור מן הלחץ החיצוני הזה, מתמסר להבנת ולהבהרת השלמות הטוטאלית של "תורה" המחולקת לשתיים — בכתב ובעל פה. לפעמים יצביע באופן טבעי כיצד קבע הקב"ה, נותן התורה, כי הלכה מסוימת אשר מסר בעל-פה למשה רבינו קשורה בטכסט של הכתוב קשר דקדוקי טהור⁸, ועתים יעסקו

5 ויקרא יג, מה, ד. ה. "לפשתים ולצמר". ככל הפרשה הקדים הכתוב צמר לפשתים, זולת בזה המקום, ולא דבר ריק הוא! ונראה דמזה למדו חז"ל דשתי וערב של פשתים מקבל סומאה קודם שתי וערב של צמר, וכדתנן בנגעים פרק י (צריך להיות פרק יא משנה ח) השתי והערב מטמאים בנגעים מיד, רבי יהודה אומר השתי משישלק והערב מיד (משיטו) והאונין (= האגודות) של פשתן משיטלבנו.

6 ויקרא טו, כז, ד. ה. "יוציא אל מחוץ למחנה". "יוציאו" מבעי, כמו דכתיב "ושרפו" ("ושרפו באש את עורתם ואת בשרם ואת פרשם" — סוף הפסוק)! ובאו ללמד דיציאת אחד נקרא יציאה, וכדתנן פרק טבול יום (ובחים פרק יב משנה ו) "היו סובלין אותם (הפרים הנשרפים לבית הדשן, מחוץ לירושלים) במוטות. יצאו הראשונים, והאחרונים לא יצאו, הראשונים מטמאים בגדים, והשניים אינם מטמאים בגדים" (עכ"ל המשנה). ומשום הכי כתיב "יוציא", דביציאת האחד מיקרי יציאה. ובזה למדנו עיקר דין סומאה במוציא, שאינו מפורש במקרא אלא השרץ, אלא משום דיוק "יוציא" למדנו.

7 כי אף בדברי הכתב והקבלה ניתן למצוא חידושים על הדרך שהבאנו למעלה בשם רבינו והנצי"ב בגילוי מקורות בתורה שבכתב לדבריהם של חז"ל הנאמרים ללא מקור בכתוב. עיין בזה "הכתב והקבלה" ויקרא יח, יז, ד. ה. "שאר הנה" (החל במלים "ואף דלרבותינו" עד סוף הדיבור), דברים טז, ג, ד. ה. "לחם עוני" (שם מביא מקור אחר מזה שחז"ל ציינו!). גם בפירושו של הרב הירש אנו מוצאים מקורות חדשים בתורה לדינים, ראה למשל בפירושו לבמדבר ט, יג, וראה שם יט, כא, מקור לפסק הרמב"ם (הל' בית הבחירה ו, יד) עליו כתב הראב"ד: "סברת עצמו היא זו ולא ידעתי מאין לוי".

8 כמו הדוגמא הקלאסית של הרמב"ם בפירוש המשניות לחולין פרק שילוח הקן משנה ג ד. ה. "שלחה וחזרה ושלחה אפילו ד' והי' פעמים חייב שנאמר שלח תשלח: "שלח" מקור, והמקור נופל על המעט וההרבה, לפיכך חייב מצד שהוא מקור לשלוח אותה אפילו אלף פעמים", עכ"ל. אגב, גם מכאן ראייה פסוטה לכך שסיטה זו של לימוד אינו "חידוש" בית מדרשו של הרב מקלנבורג ואחרים. יסודה בדברי הראשונים, ופותרה עקב מגמותיהם, אצל האחרונים שעסקו בה.

בענין מיוחד העומד ברומו של עולם מחשבתם, והוא לראות את הרציפות
ההסטורית של ההלכה כהולמת ומתאמת לתכנית האלוהית, כפי שהיא כתובה
בתוך התורה שבכתב. כי כתיבת התורה היא נצחית⁹ וניתנה לנו, „כימי השמים
על הארץ“, ולכן היה זה „מחכמת הכתוב“, שהוא כולל בתוכו את כל יסודות
ההלכה ומסגרתה בשלמות מופלאה. הכתוב הזה, הוא הוא ה„קונטרול“, כשחז"ל,
גאונים, ראשונים ופוסקים באו לגלות מענה ותשובה לשאלות שהתעוררו
ביישום ההלכה לבעיות זמנם. מיוחדת, איפוא, האסכולה הזאת בכך שהיא
לא רק מציינת מקורות בתורה שבכתב לדברי חז"ל הנאמרים ללא מקור, אלא
אף מצביעה על „הדרכת“ תורה שבכתב את דברי התורה שבעל-פה בדורות
מאוחרים יותר¹⁰.

בעיון מעמיק ומחודש זה בפשוטו של מקרא מגלה רבינו את המקורות
לשני סוגי דברי חז"ל: (א) דברי הלכה, היכולים להיות קביעה הלכתית

9 אור החיים ויקרא כד, י, ד. ה. „ואיש מישראל“: טעם שלא הוזכר שמו (של המקלל
במפורש בתורה שבכתב), אולי שלא רצה להזכירו משום שעל ידו היה הדבר שנקב
בן הישראלית את השם, ומגלגלים (חובה על ידי חייב), ואין הקב"ה חפץ לגנות אדם,
ומה גם בתורה, שנשאר הרושם לעולם ועד, ע"ל. ועיין עוד דברי הנצי"ב („העמק דבר“)
לבראשית מו, ז, ד. ה. „בנותיו ובנות בניו“. פרש"י, „יוכבד ושרה“. והפלא לומר שבני
יעקב לא הולידו לעולם רק זכרים לא נקבות! אלא נראה דגם המה הולידו הרבה
נקבות, אלא שלא היו בכלל „שבעים נפש“. ולא עוד, אלא דיעקב עצמו היו לו עוד
בנות מנשיו כמשמעות הכתוב לעיל „ויקומו כל בניו וכל בנותיו“, אלא שלא נזכרו
בשמן, כי גם באברהם אבינו איכא תנא בכבא בתרא דף קמא שהיתה לו בת, ולא נזכרה
איפוא (אותה בת במפורש) בתורה, משום שלא יצא ממנה זכרון לישראל לדורות... ע"ל.

10 אמנם אצל „הכתב והקבלה“ כבר מצינו שצ"ן את התאמת פסק דינו של הרמב"ם
לפשוטו של מקרא (עיין למשל, דברים יז, יח, ד. ה. „מלפני הכהנים הלוויים“), וכעין זה
עשה גם הנצי"ב (עיין, בין היתר, ויקרא טו, י, ד. ה. „יעמוד חי“; במדבר ו, טו, ד. ה.
„ועל מצות“). אבל אצל הפרשנות המגמתית הופך ענין זה להמשך טבעי של המגמתיות —
כלומר, לא רק דברי חז"ל הם פשוטו של מקרא, אלא אף פסק ההלכה בין שתי שיטות
הולם אף הוא את עקרונות הפשט! לולא דמיסתפינא הייתי רואה בזה משום טעם
לפגם, באשר מתעוררת ההרגשה כאילו הקריטריון לקביעת ההלכה בין שתי דעות חלוקות
בחז"ל היה התאמת הפירוש לעקרונות הפשט. מבחינה לימודית, קריטריון זה אינו
בהכרח המחייב, ואילו מבחינה חינוכית (בהוראה בבית הספר) הרי הגענו לאפולוגטיקה
ולסגידה לפני הפשט. בעלי הפרשנות המגמתית השכילו לדבר בלשון בני דורם (בחינת
„ענה...“), ויצויין כי עצם המגמתיות בדבריהם אינה מעלה ואינה מורידה מערכם התורני.
נכון הוא, איפוא, לומר בהרבה מקרים כי הדעה בין דעות חז"ל הנפסקת להלכה תואמת
יותר את פשוטו של מקרא — אבל אין זאת אומרת כי בגלל זה נקבעה ונפסקה כך
ההלכה. על ההבדל בין שני בתי המדרש האלה, עיין בהרחבה בספרנו לפשוטו של מקרא
עמודים 76—93.

אתר דעת - מכללת הרצוג

דאורייתא, כאשר חז"ל לא מסרו לנו את מקור דבריהם. גילוי זה של מקום הדברים בתורה שבכתב הוא בבחינת ההלכה הקודמת למדרש, כאשר גילוי מקור ההלכה מאפשר לנו לדרוש את הפסוק מחדש, על פי הבנתנו המחודשת עקב ידיעת ההלכה המקובלת מחד, והכרתנו את צור מחצבתה בכתוב מאידך. (ועיין בזה בהרחבה בפרק ב בסוף). (ב) תקנות וגזרות אשר לכולי עלמא מדרבנן הן.

גילוי מקור בכתוב לתקנות וגזרות דרבנן הוא על פי שיטת הריטב"א¹¹ וז"ל: והא דקאמר, אמר הקב"ה, „אמרו לפני מלכיות זכרונות ושופרות“, משום דאע"ג דפסוקי מלכיות זכרונות ושופרות אינם מן התורה אלא מדרבנן כדפרישנא, מכל מקום ממה שאמרה (תורה), „זכרון תרועה“ (ויקרא כג, כד) יש ללמוד שראוי להזכיר פסוקי זכרון, ומלכיות נפקא לן כמו שדרשו רז"ל בספרא מפסוק¹², „והיה לכם לזכרון לפני אלוקיכם אני ה' אלוקיכם“, שאין תלמוד לומר „אני ה' אלוקיכם“? אלא זה בנה אב בכל מקום שאתה אומר „זכרונות“ אתה סומך לן „מלכיות“ (עכ"ל הספרא). ומהכא סמכו רבנן לתקני הכי פסוקי דתקיעתא. ומשום הכי אמר ר' עקיבא שאמר הקב"ה, „אמרו לפני מלכיות זכרונות וכו'“ אבל מי שיש לו אסמכתא מן הפסוק, העיר הקב"ה שראוי לעשות כן, אלא שלא קבעו חובה, ומסרו לחכמים, וזה דבר ברור ואמת. ולא כדברי המפרשים האסמכתאות שהיא כדרך סימן שנהנו חכמים, ולא שכונות התורה לכך, ח"ו ישתקע הדבר ולא ייאמר! כי זו דעת מינות היא, אבל התורה העירה בכך ומסרה חיוב הדבר לקבעו חכמים אם ירצו, כמו שכתוב¹³: „ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך“. ולפיכך תמצא החכמים נוהגים בכל מקום ראיה או זכר או אסמכתא מן התורה, כלומר שאינם מחדשים דבר מלבם. וכל התורה שבעל-פה רמוזה בתורה שבכתב והיא תמימה, וחם ושלום שהיא חסרה כלום, עכ"ל הריטב"א.

בפרשו את הכתוב¹⁴, „ואם שלש אלה לא יעשה לה ויצאה חנם אין כסף“ על פי פשוטו, כלומר, ש„שלש אלה“ איננו מוסב על שלוש האלטרנטיבות העומדות לפני האדון (לקחתה לאשתו, לקחתה לאשה לבנו או לסייע בפדיונה) אלא ש„שלש אלה“ מוסב על „שאר כסות ועונה“, אנו מגיעים ליסוד של חז"ל הכופין את הבעל „עד שיאמר רצה אני“ להוציא את אשתו בגט בנסיבות מסוימות. היסוד שהניחה כאן התורה בפשוטו של מקרא הוא שאם הבעל לא יעמוד בהתחייבותיו, אותן ההתחייבות של שאר כסות ועונה שהוא חייב בהם מדאורייתא, או יש לדאוג לכך שהיא תצא „חנם אין כסף“. נכון, ההלכה תדרוש גט, משום שאשת איש אינה משתחררת ללא גט, אבל היציאה „חנם אין כסף“ היא הרומזת לחז"ל להכריח אותו לתת את הגט. זהו, איפוא,

11 ראש השנה טז, א. ד. ה. „תניא רבי עקיבא“.

12 במדבר י, י.

13 דברים יז, יא.

14 שמות משפטים כא, יא.

יסוד הדין של רבה ביבמות סה, א, שניקח אדם נשתי על אשתו והוא דמצי למיקם בסיפוקיהו". כלומר, רבה מתיר אשה שניה רק בתנאי שהוא יוכל לעמוד בחובות שהתורה הטילה על הבעל. ההלכה הזאת של רבה מובנת היטב על פי פסוקנו, לשיטת רבינו, האומר שאם הבעל לא יעמוד בדרישות של שאר כסות ועונה, שהתורה מצווה לדאוג לכך שהיא תצא, "חנם אין כסף". אם עליה לצאת מבעל שאינו עומד בהתחייבויותיו, אל לו לבעל לקחת אשה כזאת, אם מלכתחילה לא יוכל לעמוד בדרישות. יצויין, אגב, כי בעל, "רביד הזהב" (בן דורו של הגאון מוילנא וראש בית הדין בוילנא בזמנו של הגאון) אף הוא מצא מקור בפסוקים אלו לדין של רבה שתנאי בלקיחת אשה שניה הוא היכולת לעמוד בדרישות התורה מהבעל כלפי אשתו. פירושו את הפסוק הוא כדלקמן: „אם אחרת יקח לו, שארה כסותה ועונתה לא יגרע", כלומר, אם הוא לוקח אשה שניה, אל יגרע מן הראשונה. לשון אחרת — אל יקח אשה שניה אם יגרע מן הראשונה! מכאן, איפוא, יסוד בתורה שבכתב לדין של רבה, והוא דמצי למיקם בסיפוקיהו". בהמשך דבריו של בעל, "רביד הזהב" הוא עוד מרחיק לכת וטוען כי הגזירה של רבינו גרשום מאור הגולה נגד לקיחת אשה שניה היא למעשה המשך טבעי של האינטרפרטציה הנ"ל בפסוק. מה שרבינו גרשום עשה, לפי בעל, "רביד הזהב", היה להפוך את דין היחיד לדין הכללי. כלומר, התורה עצמה אינה נותנת ליחיד לקחת אשה שניה, אם על ידי כך הוא יפגע בזכויותיה של הראשונה. רבינו גרשום, כגדול הדור, ידע לאמוד את דרגתו של דורו ודורות באים, והגיע למסקנה שיש להכליל את הדין הזה הפרטי על עם ישראל כולו. סבור היה רבינו גרשום שסתם בעל אינו מסוגל לעמוד בדרישות הגדולות שהתורה דורשת מאת הבעל כלפי אשתו, אם ירצה לקחת אשה שניה.

מקור לדין המצטער הפטור ממצות סוכה מוצא רבינו בפסוק¹⁵ „וחגותם חג לה' שבעת ימים", וז"ל: לא כתוב כאן „בסוכות תשבנו" כמו שכתב „מצות יאכל" בפסח, ובראש השנה, „יום תרועה יהיה לכם", משום דבחג היו צריכים כולם להראות לפני ה' בשילה או בבית העולמים, וכי יעלו כולם או פטורים (מדין סוכה) מדין הולכי דרכים, ומשום מצטער, ופטורים מסוכה, לכן לא הזכיר זה. אולי מכאן סמכו חכמים לזה, עכ"ל. לגזרת חכמינו¹⁶ שלא ימכרו מעשר בהמה, אפילו לאחר שחיתו, מוצא רבינו יסוד בפסוק¹⁷ „רק בכל אות נפשך תזבח ואכלת הטמא והטהור יאכלנו וכו'", מזה שלא כתוב „יחדיו" כמו שכתוב אצל חולין בפסוק כב ואצל בכור בעל מום¹⁸. כלומר, מעשר בהמה אף פעם איננו מגיע למצב של „יחדיו", והוא מיוחד אך ורק לבעל המעשר ומשפחתו.

15 במדבר כט, יב.

16 בכורות לא, ב.

17 דברים יב, טו.

18 דברים טו, כב.

אתר דעת - מכללת הרצוג

רבינו אף מוכן להכריע בשאלה הלכתית על פי עיון בפשוטו של מקרא. כך מצאנו את דעתו שחוקה תופסת אפילו במקום שאיתרע, וזאת על יסוד הפסוקים¹⁹ על הנביא או חולם החלום, כאשר הוא עוד נקרא „נביא” אף על פי שעבר לנבואת שקר. בפסוק²⁰ „אשר ירימו לה' תרומה נתתי ללויים לנחלה”, מגלה רבינו מקור לגזירת עזרא אשר הייב את הלויים להמשיך בעבודתם במסגרת בית המקדש, אף על פי ששלל מהם את מתנותיהם, וכך לשונו: וזה רמז בתורה²¹ „חוקת עולם לדורותיכם”, פירוש אף בדור שלא יטלו הלויים מעשר, כי את מעשר בני ישראל אשר ירימו לה' תרומה נתתי ללויים לנחלה — ובירושה לא יוכל לומר איני נוטל ואיני נותן, כי זה רק במתנה ולא בירושה, שהיא בעל כורחו. ולכן יעבוד באהל מועד בעל כורחו אף אם לא יטול מעשר, עכ”ל. מטענת בני ישראל²² „זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים במצרים חנם” מוצא רבינו את המקור לכך שאין דיני איסור באכילת דגים (פרט לעצם הסוג עצמו) וזה לשונו: וירמוז כי דג כולו היתר ואף דמו, כדתנן כריתות פרק דם השחיטה²³, עכ”ל. כלומר, היות ובני ישראל טענו על הדגים שהם „חנם”, וחז”ל דרשו „חנם מן המצוות”, מכאן שאין כביכול רשות לחז”ל לגזור גזירות בקשר עם אכילת הדגים, מאחר והתורה קבעה את גבולותיה — „חנם מן המצוות”, וזו בניגוד לבהמה, חיה ועוף. לשון אחרת: תורה שבכתב היא שתחמה את ההום אפשרויות הפעולה של חז”ל בקשר לדגים.

ולא רק לתקנות וגזירות דרבנן מוצא רבינו מקור בתורה שבכתב, כי אם גם ל„מעלות דרבנן”, שהם בעצמם לא חייבו, הוא מוצא מקור, כגון שטבילה של חולין (לעומת טבילה של תרומה וכד') אין בה צורך כוונה, וז”ל²⁴: ואם כי מעלות דרבנן, התורה רמזה לזה, עכ”ל. כלומר, התורה רמזה לכך על ידי כך שלא כתבה דין „רחיצה במי” (אלא, וכבס את בגדיו) כפי שכתבה בשאר הפרשיות, כלומר, אין צורך בכוונה לטבילה הזאת.

ולא רק למצוות דרבנן הנאמרות ללא מקור בתורה גילה רבינו את מקורו, אלא אף לדינים של הרמב”ם הנאמרים ללא מקור בחז”ל מצא הוא את מקורם המדויק בתוך דברי תורה שבכתב! כך בפירושו לשמות ג, ו, ד. ה. „אלוקי אביך”, הוא מוצא את המקור לדברי הרמב”ם בהלכות מלכים פרק ט הלכה א שגם „עמרם נצטוו במצוות יתרות”²⁵, באשר הקריטריון של קריאת „אלוקי” על אדם מסוים הוא, לפי רבינו, זה שהוא נצטוו במצוה ע”י הקב”ה. כאן „אביך” הוא אביו של משה הלא הוא עמרם, וממילא למדנו כי נצטוו במצוות.

19 דברים יג, ב'ג.

20 במדבר יח, כד.

21 הפסוק הקודם כג „ועבד הלוי הוא את עבודת אהל מועד והם ישאו עונם”.

22 במדבר בהעלותך יא, ה.

23 דף כא, א.

24 במדבר יט, י, ד. ה. „וכבס האוסף את אפר הפרה את בגדיו”.

25 לא נתבאר מה הן המצוות אשר בהן נצטוו — רדב”ז.

אתר דעת - מכללת הרצוג

של מדרש ע"י חז"ל בגמרא. על דרך זאת של פרשנות בדרך הפשט, כאשר חז"ל למדו בדרך המדרש, והם עצמם לא הסתפקו בפשט, מנסח המהר"ל מפראג את עמדתו בזה הלשון³⁴: ועוד דרש"י פשטיה דקרא מפרש, ולפי פשוטו, כיון דמצאנו כפל בטוען טענת גבב, יש למילף בקל וחומר דיש כפל בגבב. ולפי פשוטו אין לנו לומר דין, רק דבתלמוד כיון דאיכא למיפרך דין, צריך לדרשא דבכלל ופרט, ומכל מקום, לפשוטו אין צורך. וכן אחר שמצאנו בין דבר שיש בו רוח חיים, ובין דבר שאין בו רוח חיים יש בו כפל, סברה שאין לנו לומר דעופות לא הוי בכלל כפל לפי הפשט, ואין צריך ללמוד עופות מכלל ופרט, רק כשאנו באים לברר הדבר שלא יהיה שום תשובה עליה, ואין צריך לפי הפשט, עכ"ל. לשון אחרת: ישנה הוכחה וישנה הוכחה, ביתן ללמוד תורה בדרך של הוכחה סבירה במישור הפשט, ומפרשים אשר הציבו לעצמם למטרה לפרש המקראות בדרך הפשט יכולים להסתפק בהוכחה מעין זאת. הוכחה זאת אינה גופלת מכל הוכחה סטאטיסטית של היום אשר על פיהן אנו חיים ומנהלים את חיינו היום יומיים, כאשר כל אחד יודע שהוכחה על פי סטאטיסטיקה אינה סופית ואבסולוטית, אלא, "מתקבל על הדעת" בלבד. לעומת לימוד זה, היה זה תפקידם של חז"ל, כפי שמעיר המהר"ל, ללמוד סוגיא בצורה כזאת שאין אח"כ שום ספק ושום אפשרות של פירכה (ולברר הדבר שלא יהיה שום תשובה עליו"). לימוד שכזה יכול להיעשות רק באמצעות המדות שהתורה נדרשת בהן, אותם הכלים, אשר הם הם המשוכללים בכל הקשור עם לימוד ודרשת הכתובים.

וגראה לומר כי מקור נאמן לשיטת המהר"ל מצינו בדברי הרמב"ן, בפירושו לסוגיה עין תחת עין בפרשת משפטים³⁵. וזה לשונו: והריאה לדברי חכמים (אשר פירשו שעין תחת עין הוא ממון ולא ממש) מה שאמר למעלה³⁶, "רק שבתו יתן, ורפא ירפא". ואם נעשה באיש אשר יכה את רעהו כאשר עשה בו, מה ישלם אחרי כן, והוא גם הוא צריך שבת וריפוי? עכ"ל. ותמוהים דברי עד למאד, הרי הוכחה זאת הובאה ע"י חז"ל במסכת בבא קמא פרק החובל פד, א, ושם חז"ל דחו את ההוכחה בטענה, "דילמא איכא דסליק בישריה היא, ואיכא דלא סליק בישריה היא, למאי נפקא מיניה? למיתב ליה היאך דביבי ביני". כלומר, ניתן עוד לקיים את הפסוק כפשוטו ש, "עין תחת עין" הוא ממש, ואם ישאל השואל מדוע עדיין צריכים לשלם שבת וריפוי, התשובה היא שיתכן והמוזק יתרפא מהר יותר מאשר הניזק, ולכן עליו לשלם את ההפרש בשבת ובריפוי בין החלמתו הוא, לבין החלמתו של הניזק. חש, איפוא, הרמב"ן בכך שהוא מפרש על פי פירוש שחז"ל דחו, ושהוא מקבל מחז"ל הוכחה שאין חז"ל מוכנים לקבלה (!) לכן הוא מוסיף וכותב (שם): ואין טענה מפני המתרפא מהרה, כי אין זה פשוטו של מקרא, אבל הכתוב ידבר בכל אדם. עכ"ל. לשון

34. שמות משפטים כב, ג. ד. ה. כל דבר בכלל תשלומי כפל וכי'.

35. שמות כא, כד, ד. ה. "עין תחת עין".

36. פסוק יט.

אחרת: רשאי הרמב"ן להביא הוכחה מפשוטו של מקרא לכך ש"עין תחת עין" הוא ממון, באשר רשאי הוא לפתור את הפסוק "על המקור והרגיל ולא על המקרה החרגי. אבל מה שרשאי הרמב"ן לעשות במישור של פשוט, אין חז"ל מוכנים להסתפק בו, באשר ההוכחה שלהם חייבת להיות הוכחה שאין אחריה כל תשובה וכל פירכא. לכן המשיכו חז"ל במסכת בבא קמא פרק החובל גם בדף פג, ב, וגם בדף פד, א, תוך כדי דחיית "הוכחות" אשר אח"כ הובאו על ידי כל גדולי המפרשים (!) עד אשר הגיעו להוכחה האחרונה שע"י גזירה שוה, "תחת", "תחת" אנו לומדים את הדין של "עין תחת עין" — ממון. לא הרי תפקידים של חז"ל, כמלמדי הלכה לדורות, כהרי תפקידים של המפרשים כמבארי הכתובים. לכן אין להתפלא מכך שכל גדולי המפרשים לא ראו את עצמם כצמודים לברור ההלכתי של הכתוב בלבד, ובזה כתב הרב אליהו מזרחי³⁷: ולכן יחוייב לומר שהמפרשים כולם לא יכוונו בפירוש התורה רק (= אלא) לישוב המקרא, יהיה כהלכה או שלא כהלכה, עכ"ל.

ונשוב לדברי רבינו. מלשון הכתוב³⁸, "כף אחת עשרה זהב", ולא נאמר "כף זהב אחת" כדוגמת "קערת כסף אחת" באותה סוגיא, לומד רבינו את המקור לדין שהכלי מצרף את כל מה שבתוכו, ואף על פי שאינו לת, כאשר "האחת" באה לציין שהיא מאחדת את כל מה שבתוכה³⁹. את היסוד לדין שלושים יום לנפל לומד, כאמור, מדברי הכתוב⁴⁰, "לבן או לבת", ולא נאמר "לזכר או לנקבה" כמו בפסוקים הקודמים: אבל בשעת הלידה אינו אלא זכר או נקבה שעדיין ספק נפל, ונפל אינו "בן", כמו ששנינו פרק ב דגזיר⁴¹. עכ"ל. מזה שכתוב⁴², "כי יגח שור", ולא כתוב "כי יגח שור איש", לומד רבינו את הדין ששור הנסקל אסור בהנאה לכל אחד, ולא רק לבעל השור, עליו נאמר "בעל השור נקי". נפקא מיניה — אם השור המזיק היה הפקר, והוא זכה בו אחרי שכבר הרג את האדם. כי אילו היה זה דין של עונש לבעלים, במה חטא זה שהשור שזה עתה זכה בו פעם אחת הרג את הנפש?! בפירושו לפסוק⁴³, "ונתת את מזבח הזהב לקטרת" מעיר רבינו: כן דע, דאף על גב דבגמרא לא נזכר מהיכן למד שמזבח שנעקר מקטירים במקומו, נראה דיליף דבשמן המאור כתיב בפרשת אמור, ויקחו אליך שמן זית זך... על המנורה הטהורה", ובפרשת כי תשא כתיב גבי קטרת, ושחקת... לפני העדות באהל מועד", ולא זכר את המזבח לאמור, "על המזבח יקטירו". לכן מורה לנו דרך מקומו מעכב, אבל המזבח לא מעכב, דאם נעקר מקטירים במקומו, וזה דיוק

37 שמות משפטים כב, ה.

38 במדבר ז, יד.

39 חגיגה כג, ב.

40 ויקרא יב, ו.

41 יג, א.

42 שמות כא, כח.

43 שם מ, ה.

אתר דעת - מכללת הרצוג

נכון. עכ"ל. את המקור לדין שחז"ל למדו⁴⁴ שלחם הפנים חייבים להיות שלמים ואם נפרסה חלה אחת מהן אבדו כולן, מוצא רבינו בכתוב⁴⁵: „והקרבנות על הלחם שבעת כבשים תמימים בני שנה“, כאשר „תמימים“ מוסב גם על הלחם.

ביטוי חזק ביותר לדרכו של רבינו לגלות מקור בתורה שבכתב, ליסודות איתנים של דינים דאורייתא ודרבנן, מצינו בפירושו לויקרא טז, לא, ד. ה. „שבת שבתון היא לכם“ וז"ל: בכל מקום אצל יום הכפורים כתיב לשון זכר, „היום הזה“, „שבת שבתון הוא“, וכן בכל מקום, לבד כאן שכתוב בלשון גקבה, ומה יאות הדבר לפי מה שדרשו ריש פרק יום הכפורים⁴⁶: מנין ליום הכפורים שאסור ברחיצה, בסיכה, ותשמיש המטה, ונעילת הסנדל? ת"ל „שבתון— שבות“. ועיין רבינו נסים שפרש בשם הרמב"ם דהוי דבר תורה, רק שמסר זה הכתוב לחכמים כפי מה שיראו ג"כ להוסיף מה שהוא עיני, ועיין שם. ולכן אמר „שבתון היא לכם“ פירוש השביתות בפרט לפרשן תלוי בכס ומסור לכם, כפי מה שיתראה לכם על פי דרכי התורה ושיקול הדעת הישר. ולשון „היא“ קאי על השביתה עצמה, היא מסורה לכם, ולא מדבר על הידם, שלהלן מדבר על היום ואמר „שבתון היא לכם“, היינו היום, עכ"ל.

עינו החדה של רבינו עוברת על פרשיות הלכתיות מובהקות בדיוקים גלויים לעיניו בתוך עצם פשוטו של מקרא, אשר לפעמים משתומם הקורא מדוע עד כה לא שם לב אליהם. לא על דיוקים קטנים ונסתרים מדובר, כי אם על אבחנות לשוניות ברורות לעין, כאשר כל בעל מקרא אשר פשוטו של מקרא קרוב אל לבו, חייב להתייחס אליהם. כך מעיר ומפרש⁴⁷: בכל סדר ויקרא גבי קרבנות כתיב גבי בהמות או „זכר תמים“ או „נקבה תמימה“, לבד בקרבנות עולה ויורד לא כתוב גבי בהמות „תמים“, משום דדל מביא עופות דאין בהם מומין⁴⁸ לכן לא כתב גם גבי בהמות. עכ"ל. בדרך דומה⁴⁹ מעיר רבינו בד. ה. „שעירת עיזים תמימה נקבה“: לפלא דבכל התורה כתוב „זכר תמים“, „נקבה תמימה“, וכאן כתוב „תמימה נקבה!“ עכ"ל. בפרשת ויקרא הפנה רבינו את תשומת לבנו לכך שבפר העלם דבר של צבור לא כתיב „הקדש“⁵⁰, ומתרץ רבינו: ונראה דאתי ספיר לפום מה דקימא לן בסוף פרק הטאת⁵¹ דחובת יחיד לא קרב בבמה גדולה, אם כן, דוקא כשהיה הארון באהל מועד או היה פר העלם של משיח, לכן רמו „פרכת הקדש“.

44 מנחות יב, ב.

45 ויקרא כג, יח.

46 יומא עד, א.

47 ויקרא ה, ו.

48 כלומר אין להם דין מום, כי תמות וזכרות בבמה ואין תמות וזכרות בעופות.

49 שם, ד, כח.

50 והוזה שבע פעמים לפני ה' את פני הפרוכת, לעומת פסוק ו. את פני פרוכת הקודש.

51 וזבחים קיז, א.

שיש „קדש” — הוא הארון שבשביל הפרכת הוא מכוסה, עכ”ל. להלן, באותה סוגיא⁵² על הכתוב, „ואת כל אלטרפד עהטאם כליב” ממשגמ מעיר רבינו את תשומת לבנו לכך, „שבכולו הקטרת-אמורים כתיב, „וייר” לבד בפר העלם דבר של כהן ושל צבור”, עכ”ל. להלן, באותה פרשה⁵³ על הכתוב, „ואת כל חלבה יסיר כאשר יוסר חלב הכשב” מפרש רבינו: פרוש אף האליה, ולכן כתיב „כאשר יוסר” ובשעירה כתיב „כאשר הוסר”, משום „כאשר הוסר” מורה ענין מקרי ו„כאשר יוסר” מורה ענין תמידי. והנה שלמים מן העזים הוא קרבן שבה על צד הזדמנות ולא בחיוב. לא כן כבש שלמים הוא ענין הכרחי ותמידי, שבכל שנה בעצרת מקריבים צבור שלמים כבשים, כתב „כאשר יוסר” וזה ברור. עכ”ל. וכן להלן בחטאת יחיד⁵⁴ מפרש רבינו: הנה בעשירות לא כתב „ונסלח לו”, רק בדלות, שהכוונה בקרבן עולה ויורד הוא מה שדי לעני בקרבן זה, אף דעסיר שהקריב קרבן עני לא יצא כמבואר סוף כריתות, משום דקרבן זה בלא העניות אינו מכפר, שכל מי שרואה דקדוקי עניות אינו רואה פני גיהנום⁵⁵, ואם כן ע”י „אשר לא תשיג ידו”, שזה שהוא עני מכפר עליו, וע”י זה „ונסלח לו”, שנגמר הכפרה ע”י העניות. עכ”ל. כך בכל פרשיות הקרבנות מעיר רבינו הערות בעומק פשוטו של מקרא, כאשר הוא מגלה לעינינו שינויים, תוספות וגרעון, וכל זה במסגרת הקריאה הרגילה של הפסוקים, על מנת ללמוד מהם או כללים בפרשנות המקרא או הלכות או עניני מחשבה.

פרק ה.

פשוטו של מקרא — הלכה לשעה

הבדל גדול בין האסכולה האפולוגטית ובין בית מדרשו של הגר”א מוילנא, כפי שהוא מיוצג על ידי רבינו, בא לידי ביטוי בולט בחידוש בית מדרש זה בלימוד מתוך פשוטו של מקרא על הלכה שהיתה נוהגת לשעה אחת בלבד (בדרך כלל תקופת דור המדבר) לעומת הלכה לדורות. כבר ראינו כי ניתן ללמוד הלכות חדשות דאורייתא מתוך פשוטו של מקרא, כאשר הלכות אלה אינן עומדות בסתירה אל המקובל מדברי חז”ל, בבחינת „אחת דבר אלוקים שתים זו שמעתי”. אבל כאשר הדבר הזה אינן ניתן, וכאשר על פי כללית הדקדוק והתחביר פשוטו של מקרא עומד בסתירה אל מדרשי חז”ל, היתה זו מלאכתה של האסכולה האפולוגטית לנסות בדרכים מדרשים שונות (החל בחדושים גפלאים בדקדוק לשון הקודש וכלה באקרובטיקה לשונית) לנסות להוכיח כי אמנם מדרש חז”ל הוא הוא פשוטו של מקרא. לא כך דרכו של

52 ויקרא ד, ת.

53 שם ד, לה.

54 ויקרא ה, ו, ד. ה. וכפר עליו הכהן מחטאתו.

55 עירובין מא, ב.

אתר דעת - מכללת הרצוג

רבינו. המקבל את הפשט כאחת הפנים הלגיטימיות של לימוד תורה, אשר מלמד חלק אינטגרלי של המסכת הכללית של לימוד תורה. משוחרר מכל נסיון להתאים את קבלת חז"ל לדברי הפשט, יכול רבינו לשאול לא, "מהו הפשט" (כי זה דבר הידוע על פי כללים וקריטריונים די אוביקטיביים), כי אם, "מהי הפוקציה של הפשט" בפסוק זה. לשון אחרת: איזה חלק של תורת ה' רצה הקב"ה ללמד מתוך הפשט עצמו, ואז הפשט הופך להיות תורה, ובמקרה דבן לא הלכה, באשר הוא עומד בסתירה אל ההלכה, אשר היא נלמדת מתוך מדרשי חז"ל, באמצעות המדות שהתורה נדרשת בהן. אחת הפונקציות אשר גילה רבינו בפשוטו של מקרא היא ללמד הלכה לשעה, כאשר אותו פסוק, הנדרש במדות שהתורה נדרשת בהן, ילמד הלכה לדורות. כך הוא מפרש¹ מדוע בכל העולות בפרק א בויקרא נאמר, "ריח ניהוח", ואילו בשלמים אין התורה מזכירה את הסגולה המיוחדת הזאת. וזה לשונו: והטעם משום דבעולה כתיב, "יקריב אותו לרצונו", אבל בשלמים שהיו אסורים לאכול בשר תאוה במדבר, רק שלמים לבד, לא היה הקדש לרצונו, רק שיאכל בשר. לכן כתיב בלשון ציווי ובקשה בפרשת קדושים, "וכי תזבחו זבח שלמים — לרצונכם תזבחוהו", כיון שעל כרחק אתה מקדישו, זבח אותו לרצון בלב גמור! ולכן לא כתיב, "ריח ניהוח", דריח ניהוח מעורר על הרצון דמתקבל ברעוא קדם ה', עכ"ל. הדינים המיוחדים לשעה של המשכן במדבר באים לידי ביטוי בלשון מיוחדת חד-פעמית שהתורה כותבת², ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח", כאשר רבינו מעיר: "הנה לא נזכר אהרן הכהן רק כאן". כלומר, הביטוי השגור בתורה הוא "בני אהרן הכהנים". כתוצאה משאלה זו מחדש רבינו שיט לפרש את הוי"ו במלה, "ונתנו" לא כוי"ו ההפוך, כי אם כוי"ו החיבור, כאשר משמעותו תהיה שכבר נתנו³. וכך פתרונו: ולכן אמר שכבר נתנו אש להתמיד, היינו שכבר כיהן אהרן בזה שהקריב תמיד של שחר וקרבתו שלו ושל העם, או אחרי זה יתנו אש ועצים לתמיד. ולכן דריש הגמרא⁴ והתורה כהנים, "וערכו עצים" על תמיד של בין הערבים, שקודם תמיד של שחר של שמיני לא נתנו אש ועצים רק כשכבר כיהן אהרן, וזה עומק הפשט בסיעתא דשמיא, עכ"ל. ובהסבר ציווי משה לבני אהרן הנותרים אחרי שמתו גלב ואביהוא כאשר ציום⁵, "ואכלו מצות אצל המזבח", מפרש גם כאן רבינו על פי שיטת ההלכה לשעה, וזה לשונו: לפי שהיא מנחת ציבור והיא מנחת מצות שעה, שלדורות אין בצבור מנחת נאכלת, והוא אמינא דדינא כמו מנחת הנאכלת בציבור, וזה שתי הלחם,

1 ויקרא ג, א, ד. ה. - אם זבח שלמים קרבנו".

2 ויקרא א, ז.

3 ובשמוש זה של העבר הפשוט במשמעות של עבר של עבר (פסט פרפקט) עיין רש"י לבראשית כא, א, ד. ה. "וה' פקד את שרה" ומפרשי רש"י שם.

4 יומא כו, ב.

5 ויקרא י, יב.

דאיקרי מנחה⁶, דנאכלים חמץ. כן הכא, הוה אמינא דרק הקטרה מצה, אבל שרייה נאכלים חמץ, קא משמע **אתר דתת** - מכללת הרצוג

ההבדל בין תקופה לתקופה מתחבר עם הבדל אחר, בין יהודי לשאינו יהודי, ובין יהודי לגר. וכך מתאר רבינו את השתלשלות שינוי ההלכות⁷: הנה בפרשת ראה⁸ אמר „כי ירחיב ה' את גבולך ואמרת אכלה בשר וכו'“, ופירושו בחולין⁹ דבמדבר נאסרו בבשר תאוה משום דאיקרבו למשכן וכו'. וכן יתכן דהגר שאינו מקושר להאומה — וכמו חובב הקיני ששלח אותו לארצו ואין לו חלק בארץ ישראל — ולא היה לו תקוות להעתידות מהאומה, אצלו לא נאסר בבשר תאוה. לכן כתוב „וכי יגור וכו' בארצכם וכו' חוקה אחת לכם“ וכן „כגר כאזרח הארץ“ וכו' — הכל דוקא בארץ היה דין אחד להם. אבל במצוות שנהגו רק במדבר, כמו איסור בשר תאוה, היה הגר מותר, וכמו שהיה טרם שנבנה המשכן אחר מתן תורה שאז היו מותרים כולם בבשר תאוה, ופשוט. ולכן כפי מה שפרש הרמב"ן דפרשה זו נאמרה להזהיר שלא ישחטו חולין גם כן חוץ למשכן, כיון שנאסרו בבשר תאוה, וכל בהמות דין קדשים להם להאסר בשחיטת חוץ, וזה שוחט להדיוט, היינו לאכילת אדם. לכן כתיב רק מ„בית ישראל“, אבל הגר אינו בכלל דין זה. אבל בהעלאה שאינו רק על הקדשים לגבוה, שזה שוה גם בגר במדבר כתוב „ומן הגר וכו'“, עכ"ל.

ומענין לענין ובאותו ענין¹⁰ מבאר רבינו מדוע חז"ל בתורת כהנים לומדים על ידי ריבוי לרבות העוף, אשר אינו כתוב בפשוטו של מקרא המדבר רק על בהמות, וז"ל: לפי הרמב"ן שהבאתי דבמדבר שנאסר להם בשר תאוה היה אסור לשחוט חולין חוץ למקדש, והיה חייב כרת, לכן לא כתוב „עוף“, שאף כל המינים אינם קרבים למזבח ותורים ובני יונה דבאים למזבח, אינם באים שלמים. ולכן לא ציוותה להביאם למזבח רק בקר וצאן שיכול לעשותם שלמים. אמנם לדורות הוא נוהג אף בעוף ובמוקדשים וברור. עכ"ל. על פי העקרון של פשוטו של מקרא המלמד הלכה לשעה, מתרץ רבינו את פשוטו של מקרא שרבינו אברהם אבן עזרא היה רוצה לבאר אף במישור ההלכתי אלא שנסוג „לולא דברי הקבלה“. בפרוש הפסוק¹¹, „ודבר משה אל אהרן ואל בניו ואל כל בני ישראל“ המסיים והמסכם את דיני בעל מום, כותב אבן עזרא: „וטעם ואל בני ישראל, שלא יובח להם שלמים בעלי מום, לולא הקבלה“. רבינו מצטט את אבן עזרא בלשון מלאה יותר, וכך לשונו: „יתכן כי בא להזהיר

6 מנחות מו, א.

7 ויקרא יז, ג. ד. ה. „איש איש מבית ישראל אשר ישחט וכו' במחנה וכו' מחוץ למחנה“, לעומת פסוק ח' „ואליהם תאמר איש איש מבית ישראל ומן הגר אשר יגור בתוכם, אשר יענה עולה או זבח“.

8 דברים יב, ב.

9 דף יז, א.

10 ויקרא שם, ד. ה. „או אשר ישחט מחוץ למחנה“.

11 ויקרא כא, כד.

אתר דעת - מכללת הרצוג

שגם בני ישראל השוחטים לשמים לא יהיו בעלי מומים, לולא דברי הקבלה" ¹². רבינו אינו נותן לאותה הוה אמינה הבנויה על פשט ללכת לאיבוד, וממנה הוא בונה הלכה לשעה, וכך לשונו: ובאמת משנה ארוכה ¹³, "כל הפסולים ששחטו, שחיתתם כשרה". אולם לעניות דעתי נראה על פי מה דאמרו סוף זבחים דאין כהונה בבמה ומומים פסולים בבמה, ועיין ריש פרק ב דף טז דבעלי מומים פסולים לעבודה בבמה, ועל זה שפיר ציוה אל בני ישראל. וכן מורה קרא דמדבר על ההקרבה דבבמה לא יקריבו בעלי מומים ישראלים. והטעם ד, "כל אשר בו מום לא יקרבו" גם במושב שרים, והקריבו נא לפחתיד" ¹⁴, לכן גם בבמה אסור, עכ"ל רבינו. כלומר, פשוטו של מקרא מלמד כי גם באותה שעה שהקריבו בבמות, והרי אין דין כהונה בבמה, ולכן יכולנו לחשוב שהישראלי המקריב את קרבנו, כשם שאיננו כהן גם איננו חייב בדיני בעל מום, קמ"ל פשוטו של מקרא, "אל אהרן ואל בניו ואל כל בני ישראל" שבדין בעל מום שווין כל ישראל המקריבים בבמות לכהנים המקריבים בכל מקום שצריך כהן להקריב.

ההלכה לשעה מלמדת אותנו כי אפילו במצוה כגון פדיון בכור, לא הרי ההלכה בתקופה מסוימת כהרי ההלכה כפי שהיא נהוגה היום. רבינו מבאר מדוע כתוב ¹⁵, "פקד כל בכור זכר לבני ישראל", לעומת הביטוי המקובל "מבני ישראל". הלשון מציינת את הדיון המיוחד בבכורה אשר היה נוהג לפני שנתקדשו הלויים. וז"ל: יתכן דקיימא לן ¹⁶, "לויה שילדה מישראל, בנה פטור מחמשת סלעים", מאי טעמה דבפטר רחם תלה רהמנא, ורחם דילה דלוי הוא. וגראה לי דזהו דוקא השהא דנקדשו הלויים וזלדוהיהם בין זכר בין נקבה קדושים ופטורים, אבל במדבר דעדיין לא נתקדשו בקדושת לויים, אם כן הנקבה שגולדה עדיין לא היו הלויים קדושים, ואחרי זה לא נתקדשו רק הזכרים. אם כן לוייה שילדה, בנה חייב בפדיון הבן. ולכן אמר, "בכור זכר לבני ישראל" ואף על גב שאמו לוייה או כהנת, עכ"ל.

הדיוק הקל והעדין בפשוטו של מקרא מלמד לא רק על דרגת בני ישראל באותה תקופת המדבר, כי אם גם על דרגת מנהיגיהם. בפרשו את הפסוק ¹⁷, "פר אחד בן בקר וכו'" מעיר רבינו: הא דגבי פרשת מועדות כתיב, "פר בן

¹² יצויין כי בעל מחוקקי יהודה על אכן עזרא במקום, פירש את אבן עזרא בדרך אחרת, כאשר הוא הבין שאבן עזרא העלה הוה אמינא שכתו בעל מום יוכל לשחוט שלמים עבור בני ישראל. ולא כן מכין רבינו, כאמור, כי אם שההוה אמינא היתה שבני ישראל השוחטים, ושחיתה כשרה בור, יוכלו להיות בעלי מום.

13 זבחים לא, ב.

14 מלאכי א, ח.

15 במדבר ג, מ.

16 בכורות ד, א.

17 במדבר ז, טו.

בקר אחד" 18, וכן ראוי לכתוב לפי משפטי הלכות, נראה משום שהנשיאים היו מגדלים הפרים לקרבנות, והבאת האחדות מצד המזבח למנוחה צונן אבני השוהם 19 ויעקב נטע ארזים 20, כן היו מגדלים את הפרים. ובברכות פרק ג (דף כה, ב) אמרין שורים כיון דמנגחן אהדייהו זכיח דנפיל בהו מומא, לכן כיון שהיו מגדלים הפרים לקרבנות היו מגדלים כל פר בפני עצמו, ולא בהדי הדדי, כי היכי דלא ליתי לידי מום. וזה שאמר „פר אחד“ — שהיה כל פר בפני עצמו, ומשום הכי שינה להדיע לנו זה, ד„פר בן בקר אחד“ הוא סימן המנין 21.

רבינו מצוין בצדק כי מקור שיטתו ויטודותיה איתנים בשיטת רבינו הגאון ר' אליהו מוילנא, בפירושו לסוגית עבודת הכהן הגדול ביום הכפורים (ויקרא טז). אולם רבינו מוסיף באור, ובעקבות רבינו עובדיה ספורנו אף מוסיף הסבר מהשבתי, להבדיל בין ההלכות המיוחדות לדור המדבר ומנהיגיהם, ובין ההלכות לדורות, מסיום נתינת התורה ועד ביאת המשיח. וזה באורו: במדרש 22 „אמר לו הקב"ה למשה לא כשם שאתה סבור וכו' אלא בכל שעה שהוא (אהרן) רוצה להכנס יכנס רק שיכנס בסדר הזה“. הנה בספר „גביע הכסף“ הובא בשם הגר"א דפירושו פשוט, דאהרן היה יכול להכנס תמיד בסדר הזה 23, רק שבניו לא היו רשאים רק (= אלא) ביום הכפורים 24. ונתגלה לנו טעמו על פי מה שכתב הספורנו בסוף פרשת אמור, מה שכתוב בקטורת ובהטבה 25 „אהרן“, משום שבאותן ארבעים שנה היה הענין שורה על המשכן יומם ולילה, כמו שכתוב 26 „כי ענין ה' על המשכן וכו'“. ולכן בעבודות שבהיכל ששם היה ענין ה', היה דיני אותן ארבעים שנה כמו ביום הכפורים, שכתוב בו „כי בענין אראה על הכפורת“. לכן, כל אותן ארבעים שנה היה לו רשות להכנס בסדר הזה כמו כהן גדול ביום הכפורים. ולכן כתוב בסוף הפרשה (פסוק לד): „והיתה זאת לכם לחוקת עולם לכפר על בני ישראל ככל חטאתם אחת בשנה“, שלדורות הוא רק ביום הכפורים שאז ישראל כמלאכי השרת, וראויים לכפרה זו, ולשכינת הכבוד על הכפורת בענין. ואם כן, אף אלעזר אחרי מותו, היה לו רשות כן... עכ"ל. הידוע גדול חידש כאן רבינו, שלא לפי הפירוש המקובל

18 שם כס, ב.

19 שבות לה, כז.

20 תנחומא תרומה פרשה ט.

21 ואינו מצוין את היהוד.

22 ויקרא רבה כא, ז.

23 כלומר, הכדר של פשוטו של מקרא בויקרא פרק טז, אשר לפיו אין חמש טבילות ועשר קידושי ידים ורגלים.

24 ואז הם נכנסו על פי מדרש פסוקים ולא לפי פשוטם, כאשר המדרש הופך את הסדר בפסוקים כג—כח על מנת להניע לחכש הטבילות ועשר קידושי ידים ורגלים שהיתה קבלתם הנאמנה של חז"ל.

25 הטבת הנרות, יערוך אותו אהרן... והיתה לאהרן.

26 סוף פרשת פקודי פרק מ, לח.

אתר דעת - מכללת הרצוג

בדברי הגר"א. נוהגים לומר, לפי שיטת הגר"א, שיש שלושה דינים לגבי הכניסה לקדש הקדשים: — (א) משה רבינו, אשר יכול להכנס כל אימת שהוא רוצה ללא כל טקס²⁷; (ב) אהרן הכהן אשר יכול להכנס כל אימת שהוא רוצה, בתנאי שיבוא באמצעות הפרוצידורה הרשומה בפרק טז — על פי פשוטו של מקרא; (ג) כהן גדול לדורות, אשר יכול לבוא רק פעם אחת בשנה, בתנאי שגם אז יבוא באמצעות הפרוצידורה של פרק טז — על פי מדרשי ההלכה. אחרי הביאו את הטעם המחשבתי של הספורנו, מסיק מכאן רבינו הלכה לשעה והיא, שבמשך כל אותה תקופה שהיתה השכינה נרויה על המשכן בצורה אינטנסיבית לפי דרגת בני ישראל שבמדבר, היה דין אחר לכהן הגדול שבתקופה²⁸, לכן מסיק הוא כי גם אלעזר הכהן, אשר שימש אחרי אביו אהרן, גם לו היה הדין של אהרן, ולא הדין של כהן לדורות.

ובזה מוסיף רבינו לחדש פירוש בפסוק האחרון של פרשת תצוה²⁹: „וכפר אהרן על קרנותיו אחת בשנה מדם חטאת הכפורים אחת בשנה יכפר עליו לדורותיכם קדש קדשים הוא לה”³⁰. ואמנם קשה מדוע התורה מדברת ברישא של הפסוק על „אחת בשנה” וחוזרת על אותו דין בסיפא של הפסוק, כאשר שם היא מוסיפה את הדין של „לדורותיכם”. וזה ביאורו: וזה פרוש הפסוק בתצוה, „וכפר אהרן על קרנותיו אחת בשנה”, שזה מחויב לכפר אחת בשנה גם אהרן, אבל רשאי יותר מאחת בשנה, בכל שעה שהוא רוצה ומוצא עצמו מוכן לזה. רק שנה מוכרח לכפר אחת בשנה. אכן לדורות, „מדם חטאת הכפורים, אחת בשנה יכפר עליו לדורותיכם וכו'”, שרק אחת בשנה, לא פעמיים בשנה רשאי לכפר. שלדורות שאין הענן שורה, אין רשאי להכנס רק אחת בשנה, לכן כתוב „אחת בשנה יכפר” שיעקר הדיוק שרק אחת יכפר, לא פעמיים, עכ"ל. ביאור רבינו יקבל סיוע מפירושו של הרב אליהו מזרחי³¹ המבאר כי כאשר הפועל קודם לשם העצם, הפועל עצמו מהווה משפט בשפה העברית, כגון: „לא תחסם” — מכל מקום. רק אח"כ כתוב „שור בדישו”, וזה בא לחדש דינים נוספים. לעומת זאת, בפסוק כגון „את ספיח קצירך לא תקצור” לא דרשו חז"ל „מכל מקום”, באשר המילים „את ספיח קצירך” אינן יכולות לעמוד ברשות עצמן, באשר אינן מהוות משפט בשפה העברית, לכן בהכרח הן קשורות אל הפועל „לא תקצור”, ומגבילות אותו. לפי זה נוכל לבאר בדברי רבינו שהרישא של הפסוק „וכפר אהרן אחת בשנה” אפשר לפרש „וכפר אהרן” בלי ההגבלה של „אחת בשנה”, באשר זהו משפט עצמאי. לעומת זאת, בסיפא של הפסוק אין לפרש „יכפר” ברשות עצמו, משום שהמילים הקודמות לו „מדם חטאת הכפורים אחת בשנה”, אינן מהוות משפט, וממילא בהכרח הן

27 אהרן בכל יבוא ואין משה בכל יבוא.

28 דין המנהיג כתוצאה מדין האומה.

29 שמות ל, י.

30 ועיין בבאור רבינו לפסוק הזה בחומש שמות ובביאורו שם.

31 דברים כה, ד, ה. „לא תחסם שור בדישו”.

קשורות אל הפועל „יכפר עליו לדורותיכם” כאשר הוא מחובר אליהם — כלומר, דוקא אחת בשנה ולא יותר.

ולא זו בלבד רואה רבינו אפשרות לפרש פסוקים על פי פשוטו של מקרא, כאשר הפשט מלמד הלכה לשעה, אלא אף מוצא לשונות מיוחדים במקרא המעידים על הלכה לשעה דוקא. כלומר, התורה עצמה משתמשת בלשונות מיוחדים לציין בהם הלכה לשעה בלבד. וכך מבאר רבינו³² את הביטוי „זה הדבר”: דע דבכל מקום במילואים³³ ובמשכן³⁴ ובמנ³⁵ נאמר „זה הדבר”, משום דאינו נוהג לדורות. וכן הוכיחו מ„זה”³⁶ ד„לא תסוב נחלה”³⁷ אינו לדורות³⁸.

פרק ט.

פשוטו של מקרא מלמד על המעבר מהלכה לשעה להלכה לדורות

פשוטו של מקרא מלמד לא רק על ההלכה לשעה, אלא אף מלמד על מעבר מדרגה לדרגה אצל בני ישראל (עליה או ירידה), וזאת ע”י השינויים שבפשט הכתוב. לא הרי כתיבת דין מסוים במקום אחד כהרי כתיבתו במקום אחר. כאן מלמד רבינו, שהמקום בתורה בו כתוב הדין יכול לשקף את הדרגה הרוחנית שהיתה קיימת באותה שעה ובאותו זמן, אשר עליו מדברים הפסוקים. איסור מלאכת שבת כתוב גם בפרשת כי תשא וגם בפרשת ויקהל, ולא הרי הסגנון במקום האחד כהרי הסגנון במקום השני. רבינו עומד על התופעה הזאת¹ ומבאר על פי הכלל הנ”ל, וזה לשונו: הגה בכל מקום דכתיב מיתה כתיב „מות יומת”, לבד ממקומות יוצאים מן הכלל, וכתיב² „השור יסקל, וגם בעליו יומת”, וזה מיתה בידי שמים כדריש במכילתא³... והא דלא כתיבא כאן („מות יומת”) נראה דעל מלאכת המשכן קאי, וטרם שהוקם המשכן לא היה נוהג דיני נפשות, שאין כהן ואין משפט כדריש פרק ד מיתות (סנהדרין נב, ב). ואז לא היה עדיין המשכן ולא היה אהרן כהן ורק מיתתו בידי שמים. אבל בפרשת כי תשא דכתיב „לדורותיכם”⁴ כתיב: „כל העושה בו מלאכה מות יומת”, וזה ברור, עכ”ל. כלומר, המעבר מדין חילול שבת לפני הקמת המשכן לדין חילול שבת לאחר הקמת המשכן הוא המעבר מיתה בידי שמים אל

32 במדבר ל, ב.

33 ויקרא ט, ו

34 שמות לה, ד.

35 שמות טז, לב.

36 בבא בתרא דף קכ, א.

37 אותו איסור לבת יורשת להינשא לבן שבט אחר, כרי למנוע הסבת נחלה משבט לשבט.

38 בפרשת הסבת הנחלה נאמר (במדבר לה, א) „זה הדבר אשר ציוה ה' לבנות צלפחד”.

1 שמות לה, ב, ד. ה. „שבת שבתון לה' כל העושה בו מלאכה יומת”.

2 שמות כא, כט.

3 משפטים, שם.

4 שמות לא, יג.

אתר דעת - מכללת הרצוג

מיתה בידי אדם, מהלשון „יומת“⁵ אל הלשון „מות יומת“, אשר פירושו מיתה בידי אדם.

את המעבר מהקרבת קרבנות ע"י הבכורים להקרבתם ע"י הלויים מוצא רבינו⁶ בשינוי לשון בפשט הכתוב, וזה לשונו: משום דמצאנו שהבכורים הקריבו בסיני זבחים שלמים פרים⁷ באהל מועד אמר בכקר „וזרק בני אהרן הכהנים“ ופשוט. מה שאין כן בצאן ועז לא הזכיר הכהנים, עכ"ל. כלומר, התורה חייבת להדגיש את הזריקה על ידי כהנים בקשר עם השלמים פרים, ולא בקשר עם הצאן והעז בהמשך הפרק, כדי לציין את המעבר מהעבודה אשר נעשתה כבר על ידי הבכורים ולא הכהנים בחומש שמות (כלומר, בתקופה שלפני המשכן) אל המצב החדש של הקרבת הקרבנות במשכן אך ורק על ידי הכהנים. באותה שיטה של פרשנות אף משכיל רבינו להעמיד אותנו על ההבדל בין עשרת הדברים בחומש שמות פרשת יתרו, ובין עשרת הדברות שבחומש דברים פרשת ואתחנן, כאשר בראשונים נאמר „זכור“ ובשניים נאמר „שמור“, וז"ל⁸: דע שהדת הישראלית נחלק לשני דברים בדעות ובמעשים. הנה בדעות הלא תעשה הוא קל במושכל, כמו האמונה בעבודה זרה ובשיתוף, שזה הבל ושוא נתעה לכל במושכל הראשון. רק העשה הוא חמור, וצריך להאמין בהשגחה פרטית, וזה מרומז ב„אנכי ה' אלוקיך“ וכו'. והנה „מדוע דרך רשעים צלחה“ כבר שאל משה „הודיעני נא את דרכיך“, ולכן פותח הכתוב ב„אנוכי“ ואחרי זה „לא יהיה לך אלוהים אחרים“, וזה חמור יותר. אולם במצוות, הנה הקום ועשה קל יותר, דגוח לאדם לעסוק בתפילין וציצית. לא כן הסור מרע, כבד מאוד, כמו הזהירות ממאכלות אסורים — בפרט במקום שאין ישראל — וכן הביטול ממלאכה בשבת ויום טוב בזמן חריש וקציר וכיוצא בזה. אמנם, במדבר שהיו ניוונים מלחם שמים, ואכלו משלחנו של מקום, הרי לא היו צריכים מאומה וכמו שאמרו בספרי על פסוק „צדקת ה' עשה“, אם כן לדידהו היה לא תעשה בשבת קל. לכן בדברות הראשונים כתוב „זכור“ היינו, לקדשו ולברכו, כי זה היה חמור במדבר והיה נחוץ האזהרה עליו ביותר. ובדברות השניים, כתוב „שמור“ קודם כניסתם לארץ, שזה היה נחוץ האזהרה על ביטול מלאכה בו, אם כי „נאמרו בדבור אחד“, והבן, עכ"ל.

כך מלמד פשוטו של מקרא על הלכה שהיתה נוהגת בזר מסויים, ועל ידי שינויי הלשון במקומות שונים הוא מלמד על המעבר מהלכה מסוימת להלכה אחרת, וגוון זה של הלכה לגוון אחר של אותה הלכה. רבינו אף משכיל להראות לנו כיצד אותו פשוטו של מקרא הוא המלמד מראש („מגיד מראשית אחרית“) על שינויים, אשר עוד עתידים לחול בהלכה לתקופה ארעית זאת

5 ועיין ברמב"ן שמות משפטים, שם, אשר כתב כדברי רבינו ש„יומת“ פירושו בידי שמים.

6 ויקרא ג, ב, ד. ה. „וזרק בני אהרן הכהנים“.

7 שמות כז, ה.

8 שם כ, ב, ד. ה. „אנכי“ הסעיף המתחיל בלשון „דע“, ועיין שם בבאורנו בהרחבה.

או אחרת במשך הדורות. הגה בשמות⁹ כתוב: „וזבחת עליו את עולותיך... את צאנך ואת בקרד“, ובצדק מעל רבינו „היה לך לכתוב מצאנך ומבקרד“¹⁰. ועל זה באה תשובתו: „רק הכוונה לרמוז שבמדבר יאסר להם בשר תאווה, וכן הצאן והבקר יזבחו על המזבח לה' לעולה ולשלמים, לכן כתוב, את צאנך“¹¹. וכן בעקבות התורה כהנים¹¹, המפרש כי עתידה שתפסיק ותחזור, מפרש רבינו כי הלשון „אם“ שהיא אחת משלש „אם“ שהן חובה ולא רשות, בכל זאת כתובה בלשון תנאי וספק, כדי ללמד על אותן התקופות אשר בהן מנחת בכורים לא תהיה נוהגת בכלל.

בעקבות רבינו עובדיה ספורנו (המחלק את התורה שבכתב לפי „תקופות“, כא"ר כל חומש מציין את הרמה הרוחנית של האומה באותה תקופה, כפי שייראה להלן), מפרש רבינו סוגיות רבות בתורה, ואף על ידי כך פותר בעיות הלכתיות — הסטוריות, כגון ההלכות שנתעלמו ממשנה רבינו¹². כי אמנם נשאלת השאלה מדוע לא ידע אדון הנביאים את ההלכה של פסח שני כאשר נשאל על ידי הטמאים לנפש אדם. מדוע התורה, אשר כתבה כה הרבה על פסח מצרים ופסח דורות בספר שמות, לא העלתה על הכתב רמז דרמו לאפשרות כי זה אשר איננו יכול להביא פסח ראשון יוכל להשלים במועד השני. על פי שיטת הספורנו משיב רבינו על השאלה הזאת, ומענין לענין באותו ענין מסביר תופעה נפלאה, והיא שלא מצינו בכל פרשת משפטים רמז אחד לאותו עונש חמור — כרת, אשר מופיע כל כך הרבה פעמים בשאר חומשי התורה. וכך הוא מבאר¹³: הא דלא נאמר פרשת פסח שני במתן תורה בסיני, נראה דלפי מה שנתבאר במדרשות ובגמרא עבודה זרה פרק קמא, וביחוד הרבה לדבר בזה הרב עובדיה ספורנו בספרו, דכפי מתן תורה אם היו שומרים צורחם, לא היו צריכים למקום מוגבל מקודש לשמו, אשר בו יתאחדו ויתכללו כל הכנסיה הישראלית, רק „בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך“¹⁴, „אם מובח אבנים תעשה לי“¹⁵. רק אחרי אשר הטאו בעגל היו תמיד בסכנה, אחרי אשר פסקה זוהמתם¹⁶ חזרו לסורן¹⁷ ולכן היו צריכים

9 כ, כא.

10 וכן ברש"י: את עולותיך ואת שלמיך אשר מצאנך ומבקרד. „את צאנך ואת בקרד“ פרוש „לאת עולותיך ואת שלמיך“. ועיין בבאורנו לדברי רבינו שם.

11 ויקרא, ב, יד, ד. ה. „ואם תקריב מנחת בכורים“ וכו'.

12 ואלו הן: המקושש, המקלל, פסח שני, בנות צלפחה, מעשה זמרי, הרה"ג ר' ראובן מרגליות ז"ל נתן בהם סימנים: מיניציפד: מ=מקושש, נ=נוקב שם ה' =מקלל, צ=צלפחה, פ=פסח שני, כ=כזבי.

13 במדבר ט, י, ד. ה. „איש איש כי יהיה טמא לנפשו“.

14 שמות כ, כד.

15 שם כה.

16 בשעת מתן תורה.

17 עם הטא העגל.

אתר דעת - מכללת הרצוג

למשכן ולמקדש, אשר אליו פונים כל לבבות בני ישראל. כן ויש הגמרא פרק קמא דברכות¹⁸, „מגין אפילו אחד שיושב ועוסק בתורה ששנה עמו? שנאמר: בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתך” – ב (לשון) יחיד. לכן היו ראויים כל יחיד ויחיד מישראל¹⁹ להשראת שכינה בפרהסיא. כמו ששרתה במשכן ובמקדש בימי שלמה, „וירא כל העם וירועו”²⁰. וזה²¹ „אני אמרת, אלהים אתם”, והיה כל יחיד מישראל חשוב כצמח ובספרא ובמכילתא, מקומות אין ספור, „ונכרתה הנפש ההיא” – ולא הנטר, שאין צבור נכרתין. וכיוון שקודם העגל, אחר מתן תורה, היה כל יחיד ואי למשכן הכבוד כמו צבור, „בכל מקום אשר יזכיר את שמו”, לא היה דין כוח ביחיד²². רק אחרי העגל גפסקה המעלה²³ מן היחיד, וחזר אל הצבור בכללו, ולכן היחיד נכרת מישראל... ולכן אינו עושה יחיד²⁴ בטומאה, דהשוכן אתם בתוך טומאתם²⁵ עליו דורשים חז”ל, „אף על פי שטמאים הם”, וזהו דווקא בטומאה צבור. לכן קודם העגל לא היה דין כרת של יחיד ודין דחיית היחיד לפסח שני. דהיו כמו צבור והיו עושים בטומאה, כמו בטמאה. לא כן אחרי העגל, חזר לזוהמתם, ונתחדש אצלם דין יחיד ודין כרת, עכ”ל.

הטיפול בשני הכתובים המכחישים זה את זה על ידי תורה שבעל פה המתברת ומיישבת אותם והיו למצוה אחת, אינו בא לסתור את תפיסת פשוטו של מקרא בכל מקום אשר בו לובשת המצוה גון מיוחד ושונה מן המקום השני. כך, למשל, מבאר רבינו עובדיה ספורנו את הכתובים המכחישים זה את זה בענין מקום השראת השכינה. הרי בשמות כ, כא, מדובר על „בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתך”, ואילו בדברים יב, ה, נאמר „כי אם אל המקום אשר יבחר ה'”. רבינו עובדיה ספורנו מבאר כי הכתוב בשמות על פי פשוטו מראה את דרגת בני ישראל לפני חטא העגל, כשאמנם השראת השכינה יכלה להיות „בכל מקום אשר אזכיר את שמי”, ואילו הכתוב בדברים מצביע על ההלכה הסופית שנקבעה עקב חטא העגל – „ועשו לי מקדש”²⁶. פירוש

18 דף ו, א.

19 אחרי מתן תורה – שמות פרק כ – ולפני חטא העגל.

20 ויקרא ט, כד.

21 פירוש הכתוב בתהלים פב, ו.

22 כשם שאין דין כרת בצבור.

23 הזאת שאין כרת.

24 קרבן.

25 ויקרא ט, טז – עליו דורשים חז”ל במסכת יומא נב, ב.

26 תפיסה זו בפשוטו של מקרא אומרת כי הפשט במקום מסוים בתורה משקף את ההלכה או המצב שהיו נוהגים באותה תקופה עליה מדבר הכתוב. בעוד שמצאנו כדבר הזה ארבה מן האחרונים, נראה לציין מקור לשיטה אצל הראשונים בדברי רבינו בחיי בשם יא, ב, ד. ה. „וישאלו איש מאת רעהו (ואשה מאת רעותה)”: ... ומה שהזכיר לי „רעהו” ו„רעותה” יראה לי שקודם מתן תורה היו כל הבריות חברים כאחד, אבל לא

זה על דרך הפשט אינו סותר את דברי הר"ל בספרו "מקום", בכל מקום
 סלקא דעתך?! אלא מקרא מסורס הוא: בכל מקום אשר אבוא אליך וברכתך
 עם אוכיר את שמי, והיכן אבא אליך — בבית הבחירה. תפקידו של מדרש
 הלכה הוא ללמד את ההלכה, ותפקידו של פשוטו של מקרא במקרה דגן ללמד
 בה שיכלה להיות הוצאות ההלכתיות — לולא חטאו²⁷. הוא אשר אמרנו: לא
 "בהו הפשט" היא השאלה המטרדית, אלא "מהי הפונקציה של הפשט". אלה
 הרואים סתירה בין פשט ובין מדרש לא תפסו את יסוד היסודות של לימוד
 תורה כי גותן התורה הוא בעצמו כיוון ללמד חלק מסוים מתורתו באמצעות
 הפשט וחלק אחר מתורתו באמצעות המדרש (וכן ברמז, סוד וכו'). טעו, איפוא,
 טעות יסודית וקרדינאלית אלה אשר דחו את המדרש מלפני הפשט וקבעו כי
 הפשט הוא "הנכון", ולא הבינו כי הפשט מלמד את הנכון במישור של פשט,
 ואילו, במקביל לו, המדרש הוא המלמד את הנכון במישור של מדרש. אחד
 הסממנים המובהקים של לימוד תורה בימינו אנו היא הסגידה לפני הפשט,
 וההתעלמות מן המדרש (אם לא זלוול מפורש בו), וכל זאת מתוך בסיס
 אכסיומאטי כי הפשט הוא הפירוש הנכון בכתוב. המבין אל נכון את המשמעות
 האמיתית של המושג, "תורה מן השמים" יודע כי, "זה אמת וברור הוא שכל
 התורה כולה מתחילת ספר בראשית עד לעיני כל ישראל הגיע מפיו של הקב"ה
 לאזנו של משה... וכל הנמסר למשה רבינו בשערי הבינה הכל נכתב בתורה
 בפירוש או ברמזיה בתיבות... הרמזים האלו לא יתבוננו אלא מפה אל פה עד
 משה רבינו"²⁸. כשם שנותן התורה התכוון למה שניתן ללמוד מתוך הפשט —

מתן תורה שהחזיר הקב"ה את התורה על כל אומה ולשון ולא קיבלוה (עבודה זרה ב,
 ב) עד שקיבלוה ישראל, יצאו כל האומות מן האחזה והריעות ונשאר השם הזה בעם
 ישראל בלבד שנקראו אחים ורעים למקום, הוא שכתוב "למען אחי ורעי" (תהלים
 קכב, ח). ודרשו רבותינו ז"ל (בבא קמא ק"ג, ב): אבידת אחיך (דברים כב, ג) — אחיך
 ולא גוי, וכן "לא תשיך לאחיך" (שם כג, כ) — אחיך ולא גוי (בבא מציעא ע, ב).

27 במקביל לדוגמה הזאת מן המישור ההלכתי ניתן להביא מקרא מסורס מהחלק ההליכותי
 (= סיפורי) (ראה להלן הערה 29) של התורה בבראשית טו, יג: ידוע תדע כי גר
 יהיה זרעך בארץ לא להם, ועבדום ועינו אותם ארבע מאות שנה. קבלתם הנאמנה של
 חז"ל שהגירות היתה ארבע מאות שנה, ואילו העבדות והעינוי היו בתוך מאתים
 ועשר השנים שהיו במצרים, מתפרשת בפסוק על פי הרמב"ן כדלקמן: זה מקרא מסורס
 ושיעורו: "כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ארבע מאות שנה, ועבדום וענו אותם",
 ולא פירש כמה יהי העבדות והעינוי, והרבה מקראות מסורסות יש בכתוב, עכ"ל. הכתוב
 מעיד נאמנה כי העבדות והעינוי יכלו להימשך 400 שנה, ויחד עם זאת שמר על
 האפשרות לסרס אותו, כך שארבע מאות השנה התיינה של גרות ולא של עבדות ועינוי.
 במהלך ההיסטוריה עשה בעל ההסטוריה את החשבון, והקב"ה הישב את הק"ץ (=190)
 בתוך הארבע מאות, בראותו כי כבר אחרי 210 שנים הגיעו לדרגת מ"ט שערי טומאה,
 וכבר היה צורך להוציא "גוי מקרב גוי".

28 רמב"ן הקדמה לבראשית.

אתר דעת - מכללת הרצוג

כי הפשט היא אחת הפנים הלגיטימיות של לימוד תורה — כך התכוון הוא למה שניתן ללמוד באמצעות י"ג ו"ל"ב המידות שהתורה נדרשת בהן. על ידי גזירה שוה: „תחת—תחת” למדנו ש„עין תחת עין” הוא ממון. זהו לימוד במסגרת מדרש הלכה (גזירה שוה), ותפקידו של מדרש הלכה הוא ללמד הלכה. לימוד זה אינו עומד בסתירה לפשט של הלשון „עין תחת עין” או „כאשר יחז מום באדם כן ינתן בו” אשר לדעת הרבה בעלי לשון הוא „ממש” (ואם לחשך לחלוק על הבנה זו בפשט — טול דוגמא מ„וקצות את כפה” וצרף לכאן!). באשר הפונקציה של הפשט כאן אינה ללמד הלכה כי אם דבר אחר. ואלה דברי הרמב"ם בגדון הלכות חובל ומוזיק פרק א הלכות ב"ג: ... שנאמר „עין תחת עין”, מפי השמועה למדו שזה שנאמר „תחת” לשלם ממון הוא. זה שנאמר בתורה „כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו” אינו לחבל בזה כמו שחבל בחבירו, אלא שהוא ראוי לחסרו אבר או לחבול בו כאשר עשה, לפיכך משלם נזקו... עכ"ל. כמה חסרה היתה תורתנו אילו כתבה רק את הדין של ממון (כגון „דמי העין ודמי השן ישלם”)! ראובן אשר הוציא את עינו של שמעון היה מוכן ברצון לשלם נזק צער ריפוי שבת ובושת, והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה כי שילמתי את המוטל עלי (ממון) ויוסיף ללכת בשרירות לבו ולפי מידת עושרו לשלם עבור מחוסרי אבר! לכן כתבה התורה כי „עין תחת עין” — זהו הדין שהיה ראוי שיעניש בו, אלא שלא ניתנה תורה למלאכי השרת „ועין תחת עין ולא עין וגפש תחת עין” וכו'. פשוטו של מקרא מלמדנו „כך היה ראוי כפי הדין הנמוך שהיא מידה כנגד מידה, ובאה הקבלה שישלם ממון (ספורנו שמות שם). הפשט מלמד חלק אינטגרלי של תורה — אבל במקרה דגן לא הלכה.

ואם ישאל השואל, לשם מה צריכה התורה ללמד על שתי אפשרויות של מצוה, על „הוה אמינא” כיצד יכלה להיות המצוה לולא הטא זה (עגל) או אחר (מרגלים), אשר שינה את דרגת עם ישראל, וממילא את המצוה המחייבת את בני ישראל (כי ישראל ואורייתא חד הוא). פוק חזי בחלק ההליכות²⁹ של התורה אשר בו מובאים סיפורים שלמים (כגון גן עדן וכו') אשר לכאורה אינם יותר רלבנטיים לדורנו מאשר ההוה אמינא של „בכל מקום אשר אזכיר את שמי”, אשר גם הוא אינו עוד רלבנטי באשר כבר חטאו אבותינו בעגל ונשתנו פני הדברים. אין זאת כי אם רצתה התורה ללמד לא רק את מה שהיא מחייבת כהלכות חיים, אלא מה שיכלה להיות ההלכה, דהיינו לאן יכלו בני האדם להגיע אילו עמדו בנסיון החיים באותן התקופות, אשר קבעו לא רק את גורלן הן כי אם גם את גורל הדורות כולם³⁰. וזאת רצתה התורה ללמד לא רק בגלל ערכו ההסטורי והדיקטי — שגלמד ממעשיהם ומטעויותיהם ולא געשה

29 מלשון „הליכות עולם לו” — דהיינו החלק הלא-הלכתי של התורה.

30 ולכן כותב הרמב"ן על ספר בראשית: שהוא ספר היצירה בחידוש העולם ויצירת כל נוצר, ובמקרי האבות כולם שהם כענין יצירה לזרע מפני שכל מקריהם ציורי דברים לרמוז ולהודיע כל העתיר לבא להם. ובעוד הרמב"ן רואה את ספר בראשית על פי שיטתו המיוחדת כמעשה אבות סימן לבנים, רואה המהר"ל את הדמויות בספר

כמעשיהם גם אנו — אלא גם משום ש"אחד תכופה ואתה דרגה רוחנית
 עשויות להזור ולשוב אלינו. עלינו לדעת לא רק את מה שעלינו לעשות, ואף
 לא רק את מה שיכול היה להיות דיננו לעשות, אלא גם את מה שעוד עשוי
 להיות דיננו כאן עלי אדמות³¹. וכך כותב רבינו עובדיה ספורנו³²: תשרה
 שכנתי בתוכם בכל מקום שיהיו כמו שיעד קודם העגל באמרו: „בכל מקום
 אשר אוכיר את שמי אבא אליך וברכתיד“ ע"כ. ובפסוק יב, ד. ה. „והתהלכתי
 בתוכם“: ענין המתהלך הוא ההולך אנה ואנה, לא אל מקום אחד בלבד.
 אמר אם כן „אתהלך בתוכם“, כי לא אל מקום אחד בלבד ירד שפע הכבוד
 כמו שהיה במושכן ובמקדש, כאמרו: „ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם“ —
 כלומר בזה האופן ובאותו המקום בלבד אשכון בתוכם, מבאר זה באמרו:
 „אשר אועד לך שמה ונועדתי שמה לבני ישראל“³³, אבל אתהלך בתוכם
 ויראה כבודי בכל מקום שיהיו שם, כי אמנם בכל מקום שיהיו שם צדיקי הדור
 הוא קדוש משכני עליון שבו תשלם כוונתי כאמרו: „השמים כסאי והארץ הדום
 רגלי... ואל זה אביט אל עני ונכה רוח וחרד על דברי“. ובדיבור המתחיל
 „והייתי לכם לא-לוהים“: אהיה לא-להים מיוחד לכם, לא יהיה לכם א-להים
 ומנהיג זולתי ובכן יהיה נצחיות מציאותכם מפני בלתי אמצעי, וכמו שהוא
 לשאר הנבדלים הנצחיים בהיותם או בצלמי כדמותי, כמו שהיתה הכוונה
 בכריאת האדם ובמתן תורה. ולזה אמר: ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם
 לא-להים“³⁴, כי אמנם במתן תורה לולי השחיתו היתה הכוונה לשום אותם
 במעלת ימות המשיח ועולם הבא שיעד בזאת הפרשה בלי ספק... עד כאן
 דברי ר' עובדיה ספורנו.

(המשך יבא)

בראשית כיסודות, שרשים וגזע הקובעים את תכן ואופן ואופי הענפים אשר יבואו
 אחריהם. כך הוא מסביר מדוע נתקלל כל זרעו של חם עבור מעשי אביהם: דע כי יש
 דבר נפלא במדרש, כי התולדות נמשכים אחר היסודות כמו שהאילן ענפיו נמשכים אחר
 העיקר והיסודות, עכ"ל. ספר בראשית מספר אודות אותם האנשים המניחים את היסודות
 לאנושות כולה, ואין לצפות למצוא בענפים אשר יצמחו מה שאין בכח אצל השרשים
 שנשתרשו.

31 וכאן מקום אתנו לענות מענה חדש על השאלה — מהו הערך הנצחי (שהרי תורתנו
 נצחית היא!) של הסיפורים האלה בתורה. נוהגים אנו לומר כי הערך הנצחי הוא בלימוד
 שכל דור ודור יכול ללמוד משיגאות הדורות ההם ולא יעשו כמותם. לפי דברינו ניתן
 לומר כי מסיפורים אלה אין למדים מה לא לעשות, אלא מה כן לעשות כאשר יתקן
 עולם מלכות שדי" וכ"ו!

32 ויקרא כו, יא, ד. ה. „ונתתי משכני בתוכם“.

33 כלומר, ההדגשה פעמיים על „שמה“ דוקא, ולא במקום אחר.

34 כלומר, פסוק זה (שמות ו, ז) בא לתאר את דרגת בני ישראל לקראת קבלת התורה
 (אחרי „והוצאתי“ „והצלתי“ „וגאלתי“), והוא אותו לשון ממש („והייתי לכם לא-להים“) ש
 שמצאנו כאן בויקרא בתיאור דרגת בני ישראל לעתיד לבא, אשר לפי הספורנו הוא דרגת
 אדם הראשון שלפני החטא.

עיוני מקרא

א.

פרשת „ויחי“ משופעת היא בברכות. לא פחות מ־15 פעם¹ מופיע בדי השרש „ב־ר־ך“: (1) ויברך אתי (מח, ג; 2) ואברכם (מח, ט; 3) ויברך את יוסף (מח, טו; 4) יברך את הגערים (מח, טז; 5) ויברכם (מח, כ; 6) בך יברך ישראל (שם; 7) ואת ש־די ויברכך (מט, כה; 8–12) ברכות — 5 פעמים (מט, כה—כו; 13) ויברך אותם (מט, כח; 14–15) כברכתו ברך (שם). מתוך ה־15 נוטל יוסף שבע ברכות!²

ואמנם יאה ליעקב אבינו לברך עם סיכום מפעל חייו, שהרי „טוב עין הוא יברך“³ ומנין שנותיו של יעקב הוא, עתה, ערב פטירתו — 147 — כמנין „טוב עין“!

ב.

על אף ההלכה המפורשת בדבר יתרון הבכור על אחיו⁴, הרי שתופעת העדפתו או עריפתו של הלא־בכור על הבכור עוברת כחוט השני בספר בראשית ומצויה גם במקומות רבים אחרים במקרא.

א) אצל קין והבל מצינו: „ויבא קין מפרי האדמה מגחה לה; והבל הביא גם הוא מכבורות צאנו ומחלבהן. וישע ה' אל הבל ואל מנחתו, ואל קין ואל מנחתו לא שעה“⁵.

ב) אצל בני נח מצינו: „ויקה שם ויפת את השמלה... ברוך ה' א־להי שם... יפת אלקים ליפת וישכון באהלי שם“⁶.

ג) לגבי ישמעאל ויצחק מצינו: „כי ביצחק יקרא לך זרע“⁷. ועוד: „ויתן אברהם את כל אשר לו ליצחק“⁸.

1 המספר 15 הוא אחד המספרים הסמליים. מקור הדבר, כנראה, בשם ה' ייה (=15), לענין ברכה חשוב, כמובן, לזכור, כי בברכת כהנים 15 תיבות.

2 ראה 3, 7, 12:8.

3 משלי כב, ט. וראה סוטה ל"ח ע"ב: „אל תיקרי, יבורך אלא יבורך.“ וראה עוד במדבר רבה כ"א, ט"ו.

4 דברים כא, טז—יז.

5 בראשית ד, ג—ה.

6 שם ט, כג—כו. ויפת גדול שבאחים היה; ראה סנהדרין ס"ט ע"ב ובראשית רבה ל"ה, ז'.

7 בראשית כא, יב.

8 שם כה, ה.

אתר דעת - מכללת תל אביב
בכורתה, לתעוד צוג

- (ד) מבני יצחק עשו האצה לכן מקפח את בכורתה, לתעוד צוג איש
כִּי יִשָּׁב אֱהָלִים וּזְכָה בָּהֶן!
(ה) ראובן מאבד את ונסה לנסח את המלכות ליהודה¹⁰, ואת הכהונה
לְיוֹרֵי יְיָ.
(ו) „שמעון ולוי אחים; וכל אחד עולה מחדש קרן לוי, ואילו שמעון
בעצם שמאבד את זהותו הנטית”¹¹
(ז) אצל מנשה ואפרים נטו: ירש את אפרים לפני מנשה”¹².
(ח) אצל בני לוי מציעו, כי לא בני גרשון אלא בני קהת זכו ב„משמרת”
הנבבדה ביותר — נשיאת כלי הטהרה”¹³.
לעומת כל אלה נמצא, כי בגולה מקרים שמר האח הגדול על מעמדו:
(א) אברם לעומת נהור והן אחיו”¹⁴.
(ב) יוסף לעומת בנימין — בין בני רחל.
(ג) אהרן לעומת משה.
מעבר לעיון הפרטי בכל נקודה ומקרה נשאלת, איפוא, השאלה: האם יש
כנבדה משותפת לתופעות אלה? וראת זה פלא: בקבוצה הראשונה בכל המקרים
הגדול בשנים גדול גם כניבטיא של שמו, ואילו בקבוצה השנייה הגדול בשנים
„צנועים” יותר כניבטיא של שמו. רק „הצנועים” זוכים לשמור על מעמדם!
ובדרך צחות אפשר לדייק רעיון זה מדברי יעקב לראובן בפרשתנו: „ראובן
כבורי אתה... יתר שאת ויתר עני... אל תותר”¹⁵ מי שהוא יתר — אל יותר,
ומי שאינו יתר — יותר!

ג.

„האספו ואגידה לכם את אשר יקרא אתכם באחרית הימים”¹⁷ — „ביקש
(יעקב) לגלות את הקץ ונסתלקה שכינה ממנו”¹⁸. רבו ההתחבטויות בענין זה:
למה באמת נסתלקה שכינה ממנו? הרי לדברי חז”ל בירר יעקב, בטרם יאסף
אל עמיו, אם ה”ו יש פסול במיטתו, ונתברר לו שמיטתו שלמה”¹⁹; ואם כך,

- 9 שם שם, לב—לה. וכבר נאמר דבר זה בנבואה לרביקה „ורב יעבוד צעיר” (שם שם, כג).
10 דבריהימים א ה א—ב.
11 ראה התרגומים והמדרשים לפסוק „יתר שאת ויתר עז” (בראשית מט, ג).
12 בכרכת משה אינו נזכר כלל. וראה ספרי שמי”ח ד”ה „וואת ליהודה”.
13 בראשית מח, כ.
14 במדבר ג, כח—לא.
15 ראה סנהדרין ס”ט ע”ב.
16 בראשית מט, ג—ד.
17 שם שם, א.
18 רש”י שם עפ”י חז”ל.
19 ראה, למשל, ספחים ג”ו ע”א.

אדרבה, ראויים הם לגילוי הקץ! חז"ל (ובעקבותיהם פרשנים קדמונים) מעלים גם את הרעיון של העדר האותיות ה', ט', ק', צ', (חט[א]ו[קץ]) בשמות השבטים²⁰. ועוד קשה: הרי באמת גילה יעקב לבניו, בברכתו, את הקץ — נבואות לעתיד לבוא — אם כי לא את הקץ האחרון?

נלע"ד, כי לפי הפשט סיבת הסתלקותה (החלקית) של השכינה מיעקב נבעה מכך, שבבואו לברך את בניו נוכח לדעת כי יהיה עליו להתחיל בדברי כיבושין (לראובן, שמעון ולוי); וכידוע „כל הכועס נבואה מסתלקת ממנו”²¹, והנה רמזה לנו התורה בצורה מופלאה על כל הרעיונות האלה במספר התיבות והאותיות של ברכת יעקב בדיוק נמרז.

דוק ותמצא: בברכת יעקב 251 תיבות²² — בכך חתם „יעקב אבינו” (בגימטריא 251) שמו בברכתו; כן רמז לבניו בכך, כי בדבריו „אין קין” (בגימטריא 251); ולבל יחששו כי בחטאם הוא, הוסיף ורמז להם באותו מספר „גם אין בכם לא חי ולא טי” (בגימטריא 251)!

ואילו מספר האותיות של ברכת יעקב — 966 — רמז לעת קץ, עת שיתוקן הפגם, שהיה בלבו של יעקב על חלק מבניו. שהרי מה נאמר שם? „הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא”, ופעולתו הראשונה תהיה: „והשיב לב אבות על בנים”²³ (בגימטריא 966)!
נחכה לו (לקץ) בכל יום שיבוא!

ד.

קריעת ים־סוף, כמוה כמתן־תורה, היא מהמאורעות הניסיים הדרמטיים ביותר בתולדות ישראל ובקורות העולם. בזה כן בזה נתגלה כבוד ה' במוחש. רבים, איפוא, מאמרי חז"ל המבקשים להעמידנו על הויקה שבין שני המאורעות. „עזי וזמרת יי”ה” — אין, עזי אלא תורה שנאמר: „ה' עז לעמו יתן”²⁴. „קומי לך” — לכי כתיב, י”וד—עשרה, (בזכות) י”וד דברות שאתה עתיד לקבל בסיני... ו„עת הזמיר הגיע”... הגיע זמן שתעשה לי זמרה, שנאמר „עזי וזמרת יי”ה”. הגיע זמנה של תורה להנתן, שכתוב בה „וזמירות היו לי חקיך”²⁵. „יבוא זה ויקבל זאת מזה לעם זו. יבוא זה, זה משה... ויקבל זאת, זו התורה... מזה, זה הקב”ה, דכתיב: זה אלי ואגוהו... לעם זה, אלו ישראל, שנאמר עם זו קנית”²⁶.

- 20 ראה בתורה שלמה להרה”ג מ. כשר לבראשית מט, א אות כא. וראה עוד ב„בעל הטורים” (מהדורת רייניץ) לפסוק זה והערה 29 שם.
21 פסחים ס”ו ע”ב; והשווה: שבת ל” ע”ב; פסחים ק”ו ע”א.
22 מ”ראובן בכורי אתה” עד „ולערב יחלק שלל”.
23 מלאכי ג, כג—כד.
24 מכילתא.
25 מדרש תנחומא מהדורת באבער, בא ז’. וראה שם עמ’ 46 הערה עו.
26 מנחות נ”ג ע”ב.

אתר דעת - מכללת הרצוג

המובאות הנ"ל ורבות אחרות שכמותן בספרות חז"ל בנויות על זיקות שברעיון ושבלשון. להלן ברצוננו להצביע על זיקות שבמספר. אך תחילה עלינו להקדים שאלה: על מה ולמה נכתבת השירה בשיטת „אריח על גבי לבנה“²⁷? מה נותן ומה מוסיף הדבר לכתוב? האפשר ללמוד מכך דברים שאי אפשר היה ללמודם אילו נכתבה השירה בכתיבה רהוטה, או בדומא לשירת „האויגו“?

נראה לי להשיב על שאלה זו בחיוב: השירה בדרך כתיבתה המיוחדת מספקת לנו נחומים חדשים לעיון, הלוא הם ראשי השיטין וסופיהן וראשי הסורים וסופיהם. נבחן לאור האמור את טור האותיות הבא:

א(ת השירה), א(שירה), ז(ה), ג(רכבת), י(מינד)... ו(בני ישראל) — ס"ה בגימטריא 1369. ומעתה נשאל: מה למספר זה ולמתן תורה? והתשובה: 1369 הוא בדיוק נמרץ מספר האותיות של פרשת מתן תורה (שמות פרק י"ט, — כל הפרק)²⁸!

נבדוק עתה את סופי השיטין: (ויאמר), (סו), (ל), ... (הי) — ס"ה בגימטריא 1632. ושוב נשאל: מה טיבו של מספר זה? והנה על הפסוק „הים ראה וינס“²⁹ אמרו חז"ל: „בזכות עצמותיו של יוסף“³⁰ — האם דבר זה מרומז בכתוב? אמנם כן: 1632 הוא הגימטריא של „ויקח משה את עצמות יוסף“³¹.

גם לראשי הפסוקים יש, לדעתנו, „משמעות“. ראשי הפסוקים של תשעה-עשר פסוקי השירה עולים בגימטריא 1865. והנה התחבטו חז"ל, ובעקבותיהם פילוסופים ופרשנים, בסוגית „נס וטבע“, שהרי הנס, החריג מדרך הטבע, עומד, לכאורה, בסתירה לרעיון „חק נתן ולא יעבור“³². סתירה זו יושבה באמצעות הקביעה, כי הקב"ה „שיביץ“ גם את החריגים בטבע משעת מעשה בראשית³³. האם יש ראייה לרעיון זה, לענין נס קריעת ים-סוף, ב„שירת הים“? אכן יש! 1865 אינו אלא מספר האותיות של „מעשה בראשית“³⁴! ומידי דברנו בענין מספר האותיות של „מעשה בראשית“ נציין עוד, כי מספר זה חוזר אלינו בפרשה נוספת, וגם שם משמעותי הוא: לדיני כלאים

27 מגילה ט"ז ע"ב.

28 על „משמעות“ של מספר זה ראה ט. וכסלר, „ספורות“, סיני, ספר היובל, תשי"ח, עמ' ש"ב. וראה עוד בספרו „צפונות במסורת ישראל“, 1968, עמ' 93.

29 תהלים קיד, ג.

30 מכילתא בשלח פרשה ג (מהדורת הורוביץ-רבין עמ' 99); בראשית רבה פ"ו, ח'.

31 שמות יג, יט.

32 תהלים קמת, ו.

33 ראה, למשל, בראשית רבה ה, ג; וראה סיכום סוגיה זו אצל א. א. אורבך, חז"ל — פרקי אמונות ודעות, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 92—95.

34 בראשית א, א—ב, ד. וראה ניתוח הטקסט במאמרו של וכסלר, שם עמ' שיא, ובספרו שם עמ' 91.

אתר דעת - מכללת הרצוג

ושעטנו מקדימה התורה את המלים „את חקתי תשמרו“³⁵. ברמב"ן שם יש אריכות דברים, שעיקרם, כי העובר על דינים אלה „משנה ומכחיש במעשה בראשית... (ו) מבטל חקות שמים... ולכך אמר בהם, את חקתי תשמרו, כי הם חקות שמים. וכך אמר רבי חנינא משום רבי פינחס: משום חוקים שחקקתי בהם את עולמי“. ואמנם, המלים „את חקתי תשמרו“ עולות בגימטריא 1865, ובכך נרמזת הזיקה ל„מעשה בראשית“, שהוא „חקות שמים וארץ“³⁶.

ה

איתא במדרש ריש פרשת „חקת“³⁷: „זאת חקת התורה“ — אמרות ה' אמרות טהרות³⁸. אמר ר' יהושע בן לוי וכו' „משאנו קוראים הלאה אנו מבחינים בתופעה מוזרה: אין בכל דבריו של ריב"ל אפילו מילה אחת הנוגעת לפרשת „פרה אדומה“, שעליה מוסבת הדרשה. להלן באות דרשות של חכמים שונים ועל ענינים שונים, ובסיפא מצינו: „ר' יוחנן בן פזי פתר קרא בפרשת פרה, יש בה משבעה שבעה וכו'“. גראה בעליל, שהוא מתייחס בדרשתו לסיפא של הפסוק הג'ל בתהלים, דהיינו „מוקק שבעתים“. אולם אם כך — הרישא למה לו? גלע"ד שר' חנן בן פזי הבחין, כי גם ברישא רמו לענינו, וכך הבין את הפסוק: „אמרות טהרות“ — חסר וא"ו קדמאה כתיב, כלומר, אל תקרי טהרות אלא טהרות, ופירושו: האמרות העוסקות בעניני (טומאה) וטהרה, היינו „פרשת פרה“ — „מוקק שבעתים“ — „יש בה שבעה שבעה וכו'“. כאסמכתא לפירושו זה נציע כאן רמו מפתיע: „אמרות טהרות“ — דווקא בכתיב חריג זה³⁹, חסר וא"ו — עולה בגימטריא 1267. דוק ותמצא: מספר האותיות של פרשת „פרה אדומה“ הוא בדיוק נמרץ 1267! לפרשת „פרה אדומה“ יאה, איפוא, ההגדרה „אמרות טהרות“!

ו

איתא בספרים שונים, בניסוחים שונים, ובשם חכמים שונים, בענין ה„תוכחה“ שבפרשת „כי תבוא“⁴⁰: יש ב„תוכחה“ 676 תיבות ונוכר בה 26 פעם שם הוי"ה (העולה כ"ו [= 26]) — ו- $26 \times 26 = 676$. את העובדה המספרית הזאת הולם יפה הפסוק „רבות רעות צדיק ומכלם יצילנו ה'“⁴¹, שהרי רעות = 676 — ומהן יצילנו ה' (= 26).

35 ויקרא יט, יט.

36 ירמיהו לג, כה.

37 במדבר רבה י"ט, ב.

38 תהלים יב, ז.

39 שאם לא לצורך לימוד כלשהו היינו מצפים כאן לכתיב מלא. וראה דבריו החשובים של הרב י. בארי ז"ל בפתח ספרו „כבודה של תורה“, ירושלים, תשכ"ח.

40 דברים כח, טו—סח.

41 תהלים לה, כ.

פירוש זה נפלא הוא רק לכאורה, כי למרבה הצער פשוט נשתבש אחד
 מחלקיו (ואין אפשרות לקבוע מו) במניין התיבות. בני"ד פסקי ה"חוכחה",
 שנתת ב"היה אם לא תשמע וכו'" ומסיימת ב"ואין קנה", יש בדיוק 775
 תיבות! וגם אבנם נזכר בה שם הוי"ה 26 פעם כנאמר לעיל!
 הוא איכר את הדבר בפני חכם ובקי צמ"ס כהר"ר שמואל אשכנזי שליט"א,
 והשקות הספרותיים, שבהם נזכר הרעיון לראשונה; ועל כך יבוא על הברכה.
 כתב ר אלעזר קאליר" : „והנה ראיתי כתוב משם האר"י ז"ל, דיש בתוכחה
 775 פעמים כו עולה הרעיון, וכנגדן נזכר בו פעמים שם הוי"ה ב"ה העולה בו,
 וצ"ל (= רוצה לומר), שגדול ורב (הוא) מכל רעות, בגימטריא תרעו
 הקללות יצילנו ה', כמות הקדושים של הוי"ה ב"ה, משא"כ מיתת הצדיק היא
 כמות מכל לא כתובה ולא הומתקה והיא הקשה שבכל הקללות ומש"ה היא
 לעומת זאת קללות שהומתקו". — כאן מצויה הטעות, כנראה, לראשונה!
 ויש נקי הקליפות וע"י שם הוי" מתבטלים, כי הוי" פעמים הוי" גי' רעות
 על כספר התיבות ב"חוכחה" וממילא נעדר השיבוש. — כאן לא נאמר דבר
 ועדיין פליאתנו הג"ל בעינה עומדת, וגם השארנו בצ"ע את „משמעות"
 וכספר 775. ומצוה ליישב!

ש שנת יאיר חדש, פראג תקנ"ב, דף מ"ה ע"ב.
 ש קללת יעקב, לעמבערג תל, ערך „רעות".

הודעה לקהל התורני

בעוה"י הוצאתי לאור ספר

חזון למועד

ע ל

הלכות שמחות

על כל פרטיהן ודקדוקיהן בלשון צח וקל

הרב ח. ז. גרוסברג

כובשי קטמון I ירושלים

הערות והגהות למסכת סנהדרין

(המשך)

ל, א בגמרא: אני ראיתי אביכם... של מעשר שני הן... כל שבירו ליטול דבריו קיימין" — פי' רש"י: „דמה לו לשקר אם רוצה נוטלן ונותנן למי שהוא מעיד עליו“, ואינני מבין, הא תינה בשל פלוני הן אבל במעשר שני הן לא שייך טעם זה כמובן, וצ"ע. והנה הרמב"ם הלי' זכיייה ומתנה פ"י ה"ה והלי' ז' כתב כלשון הגמרא ולשון הרי"ף, אבל בהל' ו' שכ': „אני ראיתי את אביכם“ וכי' שינה לשון הגמרא והרי"ף ובמקום „מעשר שני“ כ', „של מעשר הן“. ואולי מטעם שכתבתי, שהרי במעשר באמת בידו ליטלן וליתנן ללוי או לכהן, אבל לשון הגמ', הרי"ף והרא"ש שכ"כ במעשר שני צל"ע (וזה השינה הרמב"ם את סדר ההלכות שבברייתא פירש טעמו התורת החיים בסוגיין ד"ה ת"ר). והנה הרמב"ם בהל' מעשר שני פ"ו ה"ג וה"ו חזר וכתב שם ההלכה השנייה והשלישית שבברייתא שלנו (אלא ששינה את הסדר שבגמרא וכן את הסדר שכתב בהל' זכיייה ומתנה, ואינני יודע טעמו, ופירושו של התור"ח הנ"ל אין לו מקום כאן כלל, ודוק). אבל את ההלכה הראשונה שבברייתא לא כתבה עוד פעם בהל' מעשר, וצ"ב; ודע שמ"ש בעין משפט אות ג: מי' פ"ו מהל' מעשר, היא ט"ס וצריכה להמחק ולכתבה באות ד ואות ה, וצ"ל: „הל' מעשר שני“, ומ"ש שם: „סי' רכה“ צ"ל: „סי' רנה“. ועי' טור חו"מ רנ"ה סי"ד (וכן העתיק בשו"ע שם סי"ט) שכ': „היה פקדון ביד אביהם...“, ולענ"ד הטור קמ"ל שאפילו אם הבנים יודעים שדבר זה פקדון היה בידו, וד"ו ליתא לא בברייתא שלנו ולא בשאר פוסקים, ונושאי כליו לא עמדו על זה; ושם בסעיף יג כ' הטור: „וכן אם בא אחד...“, וכי' הפרישה וז"ל: „וכן שכתב רבינו אינו מדוקדק וליתא בשום פוסק...“ עכ"ל. ודבריו תמוהים, שהרי גם הרמב"ם הלי' זכיייה ומתנה פ"ט ה"ו כ': „וכן אם בא אחד...“, ולפי פירושו של התורת חיים שהזכרתי לעיל לשון הטור הוא בדקדוק גמור, ואכמ"ל.

שם רש"י ד"ה לימא דלא צריך להיות לפני ד"ה עד שיראו.

שם בהגהות ר"י ב"ר רפאל (בסוף המסכתא): „... ואם שמחייבים כותבין... וממילא ידעין דהג' מוכה או מחייב ואין צריך להגיהה פלוני מחייב“ — נ"ל שמרש"י (ד"ה למאן דאמר) שכ': דלהכי כתבין פלוגתא בהדיא, מזה יוצא ברור שלא כדבריו אלא כהגהת הרי"ף ז"ל.

ל, ב רש"י ד"ה דאמר ליה לבתרא — לענ"ד ברור שדיבור זה צריך להיות דיבור אחד עם הדיבור שלפניו, ואין כאן הבאה מן הגמ' אלא דברי רש"י הם.

לא, א במשנה: „ואמר אין לי עדים... ומצא עדים הרי זה אינו כלום“ — הרי"ן בחי' (סד"ה הא קמ"ל) פי' למה שינה התנא ממ"ש ברישא דמתני',

אתר דעת - מכללת הרצוג

„אינו סותר“ (הרש"ש בהגהותיו זכה לכוון לדברי הר"ן עיי"ש). ולענ"ד נראה שפירוש המלים: „ה"ז אינו כלום“, הוא שהב"ד אינו שומע דברי העדים כלל ואינו מקבל עדותן (עמ"ש לעיל כט, א ד"ה שם במשנה (השני)). וראי' לדברי ממ"ש הסמ"ע חו"מ כ סק"ג שכ': „אם הוא גדול ואמר תחילה תו אין מקבלין עדות“ ולכן קשים לי מאד דברי התומים שם (אורים סק"ב) שכ' שגם לתביעה אחרת פסולים הם, „ואם אמרינן דשכרן הרי הם פסולים שהעידו שקר בב"ד...“, וכן קשים לי מאד דברי הנתיבות שם, שהרי בנדון דידן אין העדים מעידים כלל, דהב"ד אינו מקבל עדותן משום דמחזקינן ששכרם, אבל לפסול אותם לעדות אחרת מאן דכר שמה, שהרי לא אמרו לפני הב"ד כלום, ואולי ברגע האחרון יתחרטו ולא ישקרו, וא"כ גם ראיית הנתיבות משטר אינו מובן לי כלל, דכיון דעדים שחתמו על השטר כנחקרה עדותן בב"ד, הוי כאלו העידו כבר בב"ד וכמש"כ הרשב"ם בבא בתרא מט ריש עמ' א, ולכן נפסלו גם לעדות אחרת, ואינו דומה כלל לנדון שלנו. ואכמ"ל.

הב"ח חו"מ כ' מביא שו"ת הרא"ש דתרתו בעינן שהב"ד שאלוהו והוא השיב אין לי עיי"ש. ולענ"ד צ"ב איך הדין אם אמר מעצמו, בלי שאלת ב"ד, אין לי עדים או ראייה ואח"כ שאלוהו ושתק, עי' ב"י חו"מ לב אות כד וש"ך חו"מ פא סקכ"ח, והדברים ארוכים.

שם רש"י ד"ה הלכה כרבן ימיעון: „אקמייתא קאי“ — מזה יוצא ברור שלפני רש"י היתה כל המשנה משנה אחת וכמו שהיא בגמרא שלנו ולא כג"י הרי"ף ור"ח ורא"ש שהרישא היא משנה לעצמה ועליה באה הגמ': „אמר... הלכה כרשב"ג“, ועוד למדתי מדברי רש"י שגם לפניו היה כבגמ' בלי הבאה מן המשנה: „אמר רשב"ג...“, ומצא לאחר שלשים, אבל ביד רמ"ה ישנה בגמ' הבאה זו לפני „אמר רבה... הלכה כרשב"ג“.

לב, א במשנה: „הטמאות והטהרות“ — ברש"י הגי': „הטהרות והטמאות“. וכן הוא במשנתנו המובאה בגטין נט, א וכן בברייתא לקמן לו, א אבל רש"י שם גריס: „הטמאות והטהרות“ וכן היא גירסתו גם בגיטין שם. עיי"ש ד"ה מתחילין, וצ"ב.

שם רש"י ד"ה בדרישה וחקירה: „... את העדים שנאמר... לכם ובדיני“ — נראה לי שהמלה העדים היא סוף דיבור ואחריה צ"ל שתי נקודות, ומן המלה „שנאמר“ מתחיל דיבור חדש וההבאה מן המשנה היא: „שנאמר... לכם“, ואח"ז מתחיל פי' רש"י: „ובדיני...“.

שם רש"י ד"ה ודיני נפשות: „כדאמר לקמן לא תטה“ — עי' מה שהקשה עליו המהרש"א ולא תי' כלום, וזכה לכוון לחי' הר"ן שהקשה קו' זו על רש"י ותירצה עיי"ש, ועי' גם יד רמ"ה שכ' כמש"כ המהרש"א אבל לא כקושיא על רש"י אלא כשני פירושים על המשנה (במהרש"א אפשר לומר שהקשה רק קו' אחת לבד, ואכמ"ל). ואח"כ הוסיף גם הטעם שכ' רש"י, ועי' ערוך לנר, ועי' בחמרא וחיי ד"ה בפירש"י, ואכמ"ל.

שם רש"י ד"ה שומנו כתוב צריך להיות לפני ד"ה באחד בניסן.

אתר דעת - מכללת הרצוג

שם רש"י ד"ה חיישינן שמא אחרוהו: „שלא יביאוהו לידי הזמה“ — הערוך לגר (ד"ה שם בא"ד) כ' וז"ל: „לפי מה שפי' התוס' בגיטין שם דמהיני לשילי יכולים לבוא ביום אחד לא שייך בזה הזמה וצ"ל דעצה טובה היא שלא ישקרו“ עכ"ל. לענ"ד דבריו תמוהים מאד, ולשון רש"י מדוקדק מאד, שהרי אפשר שהעדים המזוימים יאמרו כל היום כולו עמנו הייתם בהיני ומצוה ליישב דברי הערוך לגר ז"ל.

שם רש"י ד"ה אמר רבי: „וברייתא דרבנן בטר תקנתא“ — צ"ע מדוע לא כ' רש"י ומתניתין [שטרי חוב וכו'] וברייתא דרבנן, וביד רמ"ה סד"ה ומקשינן כ': „ומתניתין וברייתא...“.

שם פגמרא: „אור הנר בברור חיל משתה שם משתה שם“ — לענ"ד באור הנר אמרו משתה שם משום שבבית שהיה האור שם באותו בית היה המשתה, אבל בקול ריחיים לא אמרו שם כי לא דווקא בבניין הריחיים היה הברית מילה.

שם פגמרא: „מדברייכם גודכה פלוני“ — ופי' רש"י: „סופו לצאת מב"ד זכאי לפי ראות עינינו“. ולענ"ד צ"ב מה יאמרו אם לא נראה בעיניהם שידוכה. וגם לא נראה להם שכולם יחיבוהו, כי יש סברא לזכות ולחובה. והמשנה אמרה שכל פעם פותחין בזכות. ועמ"ש תוס' חכמי אנגלי, וצ"ב.

שם רש"י ד"ה קרובה: „לעירה“ — הפרישה חו"מ סי' ערב סי"ח, כי שכוונת רש"י לעיר שתרצה ללכת אבל אין לומר לעירה שיצאה משם דא"כ קשה למה שינה רש"י ולא פי' קרובה אל היבשה כמ"ש לעיל ד"ה ואם עיי"ש. ולענ"ד אין משום זה שום הכרע דכיון שדברי הגמרא „שתיהן קרובות“ קאי גם על הספינות וגם על הגמלים לכן מפרש רש"י דבר שנופל על שניהם.

לג, ב הגהות הרש"ש ד"ה גמרא דכתיב: דלשון חמלה גופל... — זכה לכוון לתוספתא המובאה בח"י רבינו יונה (ד"ה וחילופא) שאמרו שם להדיא כדבריו, עיי"ש.

לד, א רש"י ד"ה ר' יהושע: „דרבי יהושע לאו לאיפלוגי אתא“ — ברור שכוונתו לאו לאיפלוגי על רבן גמליאל (וכמ"ש"כ התורת חיים וגם החמרא וחיי, עיי"ש), אבל לענ"ד ק"ק דרש"י הו"ל לפרש זה על רבן גמליאל שלא לאיפלוגי על ר' יהושע אתא, שהרי ר"י הוא הראשון ור"ג הוא השני במשנה, וראה רש"י ותוס' זבחים פג, א.

שם ערוך לגר ד"ה אין מונין — כדבריו ממש כ' להדיא הש"ך חו"מ כה סקי"ט אות ב, ועי' תפארת ישראל לקמן פרק ה אות לה, וגם דבריו כ' כבר הש"ך שם.

לד, פגמרא: „מנה"מ אמר קרא והוקע אותם לה' נגד השמש“ — ע' תורת חיים שפי' ט, נגד השמש" קאי גם על רישא דקרא, והנה לפי דבריו הגי' בגמרא (לקמן לה, א), „וכתוב“ (בוי"ו) נכונה מאד (ע' גם בכוס ישועות), ולא

אתר דעת - מכללת הרצוג

כהגהת מהרש"ל, ועי' גם בחמרא וחיי (לקמן לה, א ד"ה ולקטלי) ועי' ערוך לגר.

שם רש"י ד"ה בלילה — ע' מה שהקשה המהרש"א סד"ה תוס' וכוון בקושייתו לתוס' חכמי אנגליה ולרבינו יונה והר"ן בחי', ועי' תורת חיים (ד"ה ר' יוחנן), ומה שהקשה התו"ח עוד דלמה לי לדרוש דאין רואין נגעים בלילה מן וביום הראות וכו', בקושייתו וזו ותירוצו זכה לכוון לחי' רבינו יונה.

שם תוס' ד"ה יום — ע' הגרי"פ, (ועי' תוס' שבועות ל, ב ד"ה הכל), ולענ"ד קושייתו מיושבת במ"ט המאירי (סד"ה סומא), „שקבלת עדות תחלת הדין וגמר הדין בהם באין כאחד“, ועמ"ש שם בהערותי, שלגבי העדים הוי גמר דין ולגבי הדין כולו הוי תחלת דין, עיי"ש.

שם מהרש"א ד"ה גמרא שחט זורק: „וה"ה דה"מ למימר בהפך העלה זורק“, כדבריו ממש כ' הר"ן בחי' ותי': „אלא דפירוקא דסליק להאי סליק להאי“, ועי' ערוך לגר ד"ה שם ערבינהו.

לה, א בגמרא: וכתוב ותקח... את השק ותטהו לה אל הצור — רש"י פי': „אלמא מגולין היו לפי שתלויין על העצים“, וקשה להבין, שהרי גם אם מושכבים על הארץ יכולים להיות מגולים, ולענ"ד, י"ל שרש"י מפרש ותטהו לה אל הצור ר"ל עליהם שהיו מוקעים בהר (כדכ' שמואל ב, כא, ט. ולא כרד"ק ומצודת שם) וכיון שכי', „ותטהו“, ולשון הטייה מצינו רק באהל לבד, שהיריעה נטוייה מלמעלה למטה עד הארץ וא"כ ע"כ תלויים היו (כי במושכבים על הארץ הול"ל ותכסם), והנה המאירי (ד"ה ארבע) כ' וז"ל: „והוקעה תלייה היא כדכתיב והוקענום... וכתוב ותקח... את השק וכו' אלמא תלויים היו על העצים והיו מגולים“ עכ"ל, (והנה הפך את הסדר שברש"י) ולענ"ד ברור שמ"ש „אלמא תלויים היו“, היינו ממ"ש (בסיפא דפסוקא שרמו במלה, וכו'), „ותטהו לה אל הצור“, וכמש"כ לעיל, ועי' תוס' חכמי אנגליה.

שם רש"י ד"ה חלק להם: „והולך אותם“ — ג"ל דבמקום „והולך“ שצ"ל: „וחלוק“, וכ"ה ברש"י שבעין יעקב.

שם ברש"י: „ועובד ע"ז בסקילה וכל הנסקלין נתלין כדאמרינן“ — ברור לי שכוונת רש"י היא, וכל הנסקלין מחמת עבודת ע"ז, דאיירי ביה, ולא כרש"ש שכי' שרש"י תלי תניא בדלא תניא.

שם רש"י ד"ה מינשי להו: „ודקדקו ביום ראשון“ — לענ"ד במקום „ראשון“ צ"ל: „ששי“.

שם תוס' ד"ה אין: „הכא חשיב תיקון דיש לו כפרה“ — אעפ"י שאי' לקמן מז, ב: הרוגי ב"ד כיון דבדין מיקטלי לא הוי להו כפרה, עיי"ש, אבל לקמן מב, ב קרי להוצאה לסקילה ג"כ מכפר, וק"ל.

שם ערוך לגר ד"ה לגמרי — ע' חמרא וחיי ד"ה ובתוספות.

אתר דעת - מכללת הרצוג

לה, ב בגמרא: „שבת שנדחית מפני עבודה...” — ע' ערוך לנר ובקושייתו כוון לחמרא וחיי, ושניהם ז"ל זכו לכוון בקושייתם לתוס' חכמי אנגליה ועיי"ש שתי' בדרך אחרת.

לו, א בגמרא: „והא הוה דוד הוה עירא היאירי” — בערוך לנר (ד"ה מימות משה) הקשה: לישיני הוה שמעי כמו דמשני לגבי שלמה" עיי"ש, המהרש"א בסוגיין נט, א כ' וז"ל: „וגבי דוד המ"ל דהוה שמעי אלא דניחא ליה למנקט עירא שהיה רבו" עכ"ל.

שם בגמרא: „הטהרות והטמאות” — ע' הערתי לעיל לב, א ד"ה שם במשנה.

שם רש"י ד"ה דרכי זולם — ולא פי' רש"י כלום, וכן בגיטין נט, א כ' רש"י רק את המלה „וולס” לבד, וז"ל זקיני החתם סופר זצ"ל בחי' למס' גיטין: „ציין רש"י וולס ולא פי' כלום ובסנהדרין כ' כך שמו [בגמ' דפוס ווילנא נדפס על הגליון: „ג"א כך שמו"] ושמעתי בשם הגאון מוה' דוד או"ה [= אופנהיים שהיה אב"ד ניקולשבורג ומדינת מעהרן כמאה שנים לפני החתם סופר] ז"ל דרש"י כתב כן לאפוקי לוקס ולוס לעיל יא, ב שהם שמות מובהקים של גויים בחו"ל, [ר"ל שרש"י כ' השם לבד כדי שלא יטעו לכתוב וי"ן לפני הסמ"ך].

שם רש"י ד"ה במקום אחד: שאין כמותו בכל ישראל בתורה ובגדולה" — בגיטין נט, א ד"ה במקום אחד כ' רש"י שאין בישראל גדול בתורה ובעושר כמותו.

לו, ב בגמרא: „אין מושיבין בסנהדרין זקן” — ע' הערתי לעיל טו, ב (ד"ה שם רש"י), גם לקמן לו, א ד"ה הוצרכו וסד"ה ולא היה כ' רש"י רק מתו לבד, א"כ גם משם ראייה דס"ל דמ"ש אין מושיבין זקן ר"ל לכתחלה, עיי"ש.

שם בגמרא: „ודלמא מום ממש” — ע' הערתי לעיל כז, ב ד"ה שם רש"י (הראשון).

שם בגמרא: „אמר רב אחא” — ע' כסף משנה הל' סנהדרין פ"ב ה"ו. שהעתיק לשון הגמ': „אלא אמר רב אחא”, ולענ"ד היא גר' נכונה, ודוק, וכבר נתברר לי ברור גמור שמרן ז"ל דקדק מאד בכתבו לשון הגמ' לכתוב בדיוק הגי' בגמ' שלפניו.

שם רש"י ד"ה לא תטה: „ומה לנו לחוס על שור המועד” — ע' רש"ש בהגהותיו שכ': „לאו דווקא נקיט מועד דאפי' תם ורובע...”, ולי נראה שרש"י נקט „מועד” לבד, כיון שההיקש לבעלים שהשור גדון גם כן בכ"ג (דממנו אייריגן כאן) כ' במועד לבד, שמות כא, כט.

שם בסוף העמוד רש"י ד"ה יושבין לפניו צריך להיות לקמן לו, א אחרי ד"ה שלש שורות.

אתר דעת - מכללת הרצוג

לו, א שם במשנה: „שלש שורות של תלמידי חכמים יושבין לפניו כל אחד ואחד מכיר את מקומו” — צ”ב למה לא כתבה המשנה ד”ז גם על חברי הסנהדרין ומשנתנו מיירי מסנהדרין גדולה וקטנה (ע’ רש”י בראש המשנה) וע’ רמב”ם הלי סנהדרין פ”א ה”ג, ובסנהדרין של כג לא כ’ רק על התלמידים היושבים לפניו, וצ”ב.

שם במשנה: „הוצרכו לסמוך... אחד מן השניה בא לו...” — לענ”ד גם אם יב מחייבין ויא מזכין שהוסיפו שנים שנים כדפי’ רש”י בד”ה ושלש שורות [וכן אי’ בגמרא לעיל יז, א], או באחד אומר איני יודע, היתה ההוספה ג”כ בסדר זה, ואולי פי’ רש”י: „הוצרכו לסמוך כגון שמה אחד מן הדיינים”, משום שהמשנה נקטה כאן לשון יחיד, אבל ה”ה בהוספה.

שם רש”י ד”ה לצאת לעסקיו צריך להיות לפני ד”ה עשרים ושלשה.

שם רש”י ד”ה לצאת לעסקיו: „חוץ ללשכה” — נ”ל שהמלה „לעסקיו” היא פי’ רש”י והנקודה צ”ל אחרי המלה „לצאת”, ולפ”ז נכונים דברי הערוך לנר כי אם „לעסקיו” היא מדברי הגמרא אין מקום לדבריו, ודוק. ולמדתי מפי’ רש”י שאם נשאר בלשכה מותר לו לעמוד אפי’ אם לא נשתיירו כג יושבים בחצי העגולה.

שם רש”י ד”ה טובע צריך להיות לפני ד”ה חותם.

שם רש”י ד”ה בשבילי: „וימשוך ממנה” — נ”ל דצ”ל: „וימשך ממנה”, וברש”י שבעין יעקב: „וימשך הימנה”.

לו, ב בגמרא: „אראה בנחמה — ע’ רש”י מכות ה, ב ותוס’ חגיגה טו, ב, והב’ שלמה קושיצקי נ”י (ראה הערתי לעיל כ, ב בגמרא) אמר, שלא רצה לומר לא אראה בנחמה כי קללת חכם אפילו על תנאי ואפי’ בחנם היא באה (כדאי’ מכות יא, א) ולכן אמר „אראה” שלא לקלל את עצמו.

שם רש”י ד”ה או אני: „שמעון בן שטח קא”ל הכי” — איני מבין מה רצה רש”י להשמיענו בזה, הרי בגמרא מפורש: „ואמרתי לו... או אני”, וצ”ע.

שם רש”י ד”ה נופל מן צריך להיות לפני ד”ה נחש.

שם רש”י ד”ה נופל מן: „וקומה שלו הרי כאן שלש” — ע’ ערוך לנר, ודע שבכתובות ל, ב וכן בסוטה ת, ב לא כ’ רש”י מלים אלה: „וקומה... שלש”.

שם רש”י ד”ה שזה הרגו [כן צ”ל]: „שדרך סוסים מזויינים להכות סוסים שבצדו” — תמוה לי סוסים מאן דכר שמייהו” הלא בגמלים איירינן (ראה רש”י דבור שלפני זה), בשבועות לד, א, לא כ’ רש”י ד”ז כלל, והרשב”ם בבא בתרא צג, א (ד”ה גמל) כ’: „...גמל אחור כנגד אחור ופתם בהמות... ומכין זכרים זה את זה (כך שמעתיה מרבינו זקני מ”כ)”.

שם רש”י ד”ה חבורות חבורות — לפי הגירסא שבגמרא דבור זה צ”ל לפני הדבור פצעים, אבל נ”ל שרש”י גריס בגמרא כסדר דבוריו משום שבפסוק

אתה דעת - חללה פראג
(שנאמר על הריגת קין עי' בבראשית רבה פ"ב אות ח, ועי' רש"י על פסוק זה)
בראשית ד, כג כ' פצעי, חבורתי. וכן שמות כא, כה, וגם ישעיה א, ו.

שם רש"י ד"ה פצעים: „מכת חרב קרי פצעים” — בבראשית רבה פ' כב
אות ח: „רשב"ג אומר בקנה הרגו... ורבנן אמרי באפן הרגו שנאמר כי איש
הרגתי לפצעי” וביפ"ת כ' שגם בתנחומא א"י שבאבן הרגו, ואינני יודע מקור
לדברי רש"י בסוגיין.

לח, א בגמרא: „זרובבל ומה שמו נחמיה בן חכליה” — בהגהות יעב"ץ
תמה שהרי זה נגד שני כתובים וכו'. זכה לכוון ליד רמ"ה לעיל לו, ב (סד"ה
אמר) שכי' וז"ל: „והא מילתא תמיהא לן טובא דהא בעזרא משמע דנחמיה
לאו זרובבל הוא” עכ"ל.

שם בגמרא: „וכמה היו אלף” — בפסוק כ', אלף, אבל לענ"ד שאלו
והשיבו כן משום שבירושלמי במסכתין פ"א ה"ב פליגי בפ"י הפסוק: „ר"ח
אמר החרש אלף והמסגר אלף ורבנן אמרי כולהן אלף”.

שם רש"י ד"ה והיא נתעברה: „אמרה לה” — נראה דצ"ל: „אמרינן לה”
וכ"ה ברש"י שבעין יעקב.

שם רש"י ד"ה משום ערוה: „שלא יתחלף לאשה בבעלה” — יגעתי להבין
ולא מצאתי מדוע לא פ"י רש"י גם שלא יתחלף לאיש באשתו, וביד רמ"ה פ"י
גם חלוף זה.

שם רש"י ד"ה אחר וקדם: „שני צורות דו פרצופין” — לא זכיתי להבין
מה זה שייך למיעטו, ובחגיגה יד, א פ"י רש"י: „אחר וקדם צרתני. שתי
פעמים יצרתני, תחלה גבוה ולבסוף שפל” עכ"ל, ופירושו כאן צ"ע.

לט, א רש"י ד"ה והיכי שביק ליה — ג"ל שהנקודה צריכה להיות אחרי
המלה „בארעיה” ופ"י רש"י מתחיל במלה „א"כ”.

לט, ב בגמרא: ויעבר הרנה במחנה — עי' יפה עינים שמביא הירושלמי
דסוף פירקין: „ויעבר הרינה במחנה מהו הרינה הריני, וכי היפ"ע וז"ל: ופ"י
היפ"מ והפני משה הריני שרוי בצער ואין הבנה לדבריהם ונראה דצ"ל:
הרינה...” עכ"ל, ולענ"ד עד שאנו באים להוסיף אולי מוטב לקרא בירושלמי:
מהו הרינה (כ"כ בירושלמי פעמיים) הריני נה (או הרי נה) שחלקו את המלה
לשנים והמלה נה הוא לשון יללה כמו שפ"י רש"י בשם מנחם בשמואל א, ז, ב
(עי' גם יחזקאל ז, יא גם ברד"ק שם), ומסיים הירושלמי ללמדך... אין שמחה
לפני המקום. בספרי במדבר יח, ח ס"ל שכן שש.

שם בגמרא: והזונות רחצו... למרק שתי חזיונות — המהרש"א כתב:
ודרש ח' במקום ה' שמתחלפים במבטא... „ולענ"ד להוסיף שבירושלמי פאה
פ"ו ה"ה אמרו: „לא מתמנעין רבנן דרשין בין ה"א לחי"ת”.

בן א במשנה: „העובד ע"ז את מי עבד ובמה עבד" — ע' ח' הר"ן שכי בשם בעל המאור, ששאלות אלו הן בכלל בדיקות ואם העד אומר שאינו זוכר אבל יודע בודאי שעבד ע"ז עדותו קיימת, ובשם הר"ר דוד כ' שאם לא שאלו אותן שאלות אלו עדותן קיימת, עיי"ש, ואני בעניי לא זכיתי להבין כלל את דבריהם וז"ל, שהרי לא כל עד יודע דיני עבודת ע"ז, שעל גפוף ונשוק וכו' אינו עובר אלא בלא תעשה והעובד (אפי' בארבע עבודות שבפנים) מאהבה ומיראה פטור כדאי לקמן ס, ב; סא, ב, וצריך אני לרב בזה, והנה הערוך לגר (ד"ה שם בד"ה ובמה) כ': „אבל כשאמרו פלוני עבד ע"ז הרי כבר נכלל בעדותן שדרך עבודה עבד דאל"כ לא מיקרי עבד". והנה גם דבריו תמוהים מאד כנ"ל, וגם שלא זכר שכדבריו כ' בח' הר"ן כנ"ל; עוד כ' שם הערוך לגר: „ויותר נראה לפרש דמכירים אתם אותו קאי ג"כ אעובר עבירה, ולא ציין שהרמב"ם ה' סנהדרין פי"ב ה"א פי' שקאי על ההורג, עיי"ש בלחם משנה ובחמרא וחיאי מ, ב ד"ה גמ' מכירין.

שם רש"י ד"ה בכמה כחדש: „בעשרים או בעשרים וחמשה" — ע' מהרש"א (ד"ה בפירש"י), אבל גם לפי דבריו עדיין אינו מיישב למה לא פי' רש"י בעשרים או בעשרים ואחד כמו שפירש לקמן מא, ב (ד"ה עד רובו), וגם ק' מדוע לא פי' בששה עשר או בשבעה עשר, והלחם משנה ה' עדות פ"ב ה"ד הקשה כן על רש"י דלקמן מא, ב (ולא על רש"י דמתניתין), וע' תוס' חכמי אנגלי' שכי': „פי' הקו' [נטרס] בכ' לחדש או בכ"ב" עיי"ש. דע שהרמב"ם ה' עדות פ"ב ה"ד כ' וז"ל: „עד אחד אומר ברביעי בשבת בשנים לחדש והשני אומר ברביעי בשבת בשלשה לחדש" עכ"ל, ואינני יודע למה שנה סדר משנתנו שהקדימה יום החדש ליום השבוע, והרמב"ם בעצמו שם פ"א ה"ד כ': „בכמה בחדש באיזה יום מימי השבת", כסדר משנתנו, וצ"ב.

שם רש"י ד"ה באיזה יום: „ואין מעלין על לבן..." — עמ"ש המהרש"ל, ועמ"ש על דבריו המהרש"א ושאר רבותינו האחרונים וצ"ל, אבל בדיוק כמהרש"ל כ' גם היד רמ"ה.

שם רש"י ד"ה ובמה עבד: „למרקולים בשחיטה או בהשתחואה" — בד"ה העובד ע"ז כ' רש"י: „את מי עבד פעור או מרקוליס", כי כן פירשו בגמרא לקמן מ, ב (אבל לענ"ד הגמרא גופה צ"ב למה נקטו דווקא שני ע"ז אלו), אבל קשה למה נקט רש"י כאן רק מרקוליס לבד, ומ"ש בחמרא וחי' וז"ל: „אורחא דמילתא נקט [רש"י] שאין דרך לעבוד למרקוליס כי אם בזביחה והשתחואה ודוחק" עכ"ל, לענ"ד אין לדבריו מקום כלל, שהרי בפירוש אמרו במשנה לקמן ס, ב: „הזורק אבן למרקוליס זו היא עבודתה", ולענ"ד רש"י רצה לאשמעינן עבודות אלו אע"פ שהן שלא כדרכה במרקוליס חייב עליהן כיון שמפורשים בפסוק, ע' לקמן ס, ב, סא, א, וע' מאירי ומ"ש בהערתי שם.

שם רש"י ד"ה בעוקצי תאנים: „עוקציה גסין או דקין" — בגמרא שלנו לקמן מא, א הסדר: דקין או גסין, אבל בדקדוקי סופרים שם אות כ' הגירסא: „גסין דקין", אבל לעיל ט, ב (ד"ה בעוקצי) כ' רש"י „דקין או גסין", כגמ' שלנו.

אתר דעת - מכללת הרצוג

שם רשמי ד"ה היו מזדווגין: „שהעבירוהו לדון ממקום” — ג"ל שלפני המלה „ממקום” חסרה המלה „ויצאו”.

שם רשמי ד"ה עד שיראה: „ע"פ עד אחד” — ג"ל ברור שהמלה „עד” ט"ס היא וצריכה להמחק, דהא בדינין עסקינן.

שם רשמי ד"ה ודרשת והקרת: „יפה. ושאלת לא משמע חקירה אלא עד דכתיב היטב בהדיה” — לענ"ד ברור שרש"י ס"ל שבפסוק זה „ושאלת” הוא השלישי, אבל הרע"ב שכי: „ושאלת אינו מן המנין שממנו למדנו בדיקות”, ס"ל שהשלישי הוא „היטב” לבד, ולכן תמה אני על התוי"ט שכתב את דברי רש"י אחרי שכי את דברי הרע"ב, ולא כי שחולקים וע"ז בפירוש הדבר.

מ, ב רשמי ד"ה שכן בסייף: „עד שיחקרו המזימין אותן” — לענ"ד במקום „המזימין” צ"ל „הדיינים”.

שם רשמי ד"ה מדהוה: „בעדים זוממין ודרשו וחקרו” — צ"ב מדוע כי רש"י רק „בעדים זוממין” לבד הלא כוונת הגמרא גם על עובד ע"ז, כדמסיק.

שם תוס' ד"ה שכן — את קו' תוס' על פי רש"י תירצה הרש"ש (סד"ה שם ע"ז להנ"ד). וכן ממש תירצה גם התורת חיים.

מא, א רשמי ד"ה המוצאים: „שקישש עצים לא נאמר אלא מקושש...” — ע' חמרא והיי שכי וז"ל: „ק"ק דבפי' החומש כי הרא"ם ז"ל... דכיון דאמר לעיל וימצאו אותו מקושש הי' די לומר ויקריבו אותו אל משה ולא ראה שכי רש"י ז"ל כאן פי' זה עכ"ל, ולענ"ד דבריו אינם מובנים לי כלל, שהרי כאן פי' רש"י „שקישש עצים לא נאמר...”; ודע שהתורת חיים פי' מדעתו ג"כ כהרא"ם, ושניהם ז"ל זכו לכוון לפי' של יד רמ"ה בסוגיין.

שם רשמי ד"ה בחנות: „מקום היה בירושלם” — ע' רש"ש, וכוונתו שבראש השנה לא סוף עמוד א וגם בעבודה זרה ה, ב פי' רש"י: „מקום בהר הבית וחנות שמו”.

מא, ב רשמי ד"ה עד רובו — ראה הערתי לעיל מ, א ד"ה שם רש"י (הראשון).

מב, ב רשמי ד"ה היון לב"ד: „רחוק מבית דין קצת” — לענ"ד המלה „קצת” צ"ב, שהרי המשנה אומרת: „וסוס רחוק ממנו”, ופי' רש"י „שמרחק מזה שהסודרין בידו מלא עיניו ובלבד שיוכל לראותו” וצ"ב.

שם רשמי ד"ה והכוס רחוק: „לרדוף אחר הנפקלין” — כן העתיק גם המלאכת שלמה, אבל לענ"ד במקום „הנסקלין” צ"ל: „הסוקלין”, וכן נראה מרש"י לקמן ד"ה ובלבד וגם מלקמן מג, א ד"ה מנא ידעי, וראה רש"י במשנתנו ד"ה הלה.

שם רשמי ד"ה אי נמי: „ויצילוהו ויחזירוהו” — לענ"ד המלה „ויצילוהו” מיותרת היא, ודוק.

אתר דעת - מכללת הרצוג

שם רשמי ד"ה פרים הנשרפים: „פר העלם דבר של ציבור ופר כהן משיח” — צ”ב שהרי בפסוק פר כהן משיח כ’ ראשונה, ויקרא ד, ג, יג, הרע”ב בזבחים פ”ד מ”ד פ”י כסדר שכ’ בפסוק.

נג, א רשמי ד"ה מהו: „ולהביא דייגין אחרים” — שלש מילים אלו לא זכיתי להבין, (והר”ן בח”י כ’ תוכן פ”י רש”י ומלים אלו לא כתבן) וצ”ב וי”ל ואכמ”ל.

נג, ב בנמרא: „ארבעה בימי משה ואחד בימי יהושע” — ע’ מהרש”א שכ’ איך משמע ארבעה ויותר נכון גירסת הרד”ק וכ”ה בירושלמי: „שלשה בימי משה”, ולענ”ד י”ל דכפיר משמע ארבעה בימי משה, דר”י מפרש הפסוק (יהושע ז, כ): „אמנה אנכי חטאתי...”, ד„אמנה” ר”ל אמת — וכמו שאמרו בירושלמי בפירקין ה”ג: „מהו אמנה קושטא”, וזה קאי על חטאו עכשיו (כמובן), ומן אנכי וכו’ הכל מיותר, לכן דרשו על ימי משה: אנכי חטאתי, אחד „וכזאת”, שנים, „וכזאת” שלשה, „עשיתי” ארבעה (גם הערוך לגר מפרש „עשיתי” לאחד); ומ”ש היעב”ץ בהגהותיו זכה לכוון להיד רמ”ה וגם להרא”ש המובא בחמרא וחיי.

שם רשמי ד"ה שים נא כבוד: „נא בקשה” — והנה בגמרא ל”י „שים נא כבוד”, וגם ק’ מה מוסיף רש”י על הגמ’ במ”ש „נא בקשה”, לכן ג”ל שדבור זה מקומו לעיל בפירוש המסנה לפני הדבור שהוא מזומם, ורש”י מביא פ”י הגמ’ כדרכו.

מד, א בנמרא: „דהו ידעי ביה אשתו ובניו” — בחמרא וחיי (ד”ה דף מ”ד) כ’ דע”ז מפורסם ה”י הדבר דנשים דברניות הן, ולענ”ד י”ל דיצא מכלל הנסתרות כיון שידעו אשתו ובניו ואמרו בערכין טז, א מילתא דמתאמרא באפי תלתא לית בה משום ליטנא בישא חברך חברא אית ל”י וכו’. כשזכיתי להו”ל את המאירי על סנהדרין מצאתי שכ’ בסוף ד”ה דייגין וו”ל: „וזה שנענשו בעכץ מפני שידעו בו אשתו ובניו, וידעי תלתא ידעי כולי עלמא” עכ”ל וברור לי שכ”כ ע”פ הגמ’ בערכין הנ”ל.

שם רשמי ד"ה בנערה המאורסה: „כתיב כי עשתה גבלה בישראל” — לענ”ד ברור שט”ס יש כאן וההבאה מן הגמ’ היא: „כי עשתה גבלה בישראל”, ועל זה פ”י רש”י: „בנערה המאורסה כתיב”, ודוק.

שם תוס’ ד"ה היישינין: „והיאך אשה מתגרשת בלילה” — ע’ רש”ש, וכוון בראי זו להרדב”ז בשו”ת סי’ פד, ובחמרא וחיי כ’ שבספרו כנה”ג דחה ראיותיו, ובבאר היטב אהע”ז כג סק”ט ציין לכנה”ג סי’ קלז דף קס ע”ב.

מד, ב הגהות הרשמיש ד"ה לעולם יבקש...: „ומזה יש ללמוד זכות על פזמון דמלאכי רחמים...” — ראי’ זו כ’ להדיא התניא (א’ מרבותינו הראשונים) מובא בשבולי הלקט הלי ראש השנה פ”ב (וע’ שו”ת חתם סופר או”ח סי’ קסו),

אתר דעת - מכללת הרצוג
כרך טו, תשל"ה

רשימת המאמרים בכרך טו, גליונות א-ד

הגליון הע"י	שם המחבר	שם המאמר
49 א	מאמר הוכוח לרמח"ל	אביב"י, יוסף
3 ד	הרב יעקב קאפיל במברגר זצ"ל	אוערבך, הרב נ' רפאל
62 ד	עיוני מקרא	אורבך, יעקב
78 3	פירושים להגדה (ליקוט)	אזולאי, הרב חי"ד זצ"ל
76 ג	ישוב לתמיהת הר"א סופר	אפפעל, הרב יוסף י'
59 א	פשוטו של מקרא ואומדנא הלכתית	ארנד, ד"ר משה
11 ג	מעשה אבות סימן לבנים בפ"י הרמב"ן	בזק, חיים
1 ג	משפט מצרים בתהילים	ביברפלד, צבי
12 ד	תשובה בענין נתוחי מתים	נמברגר, הרב יעקב קאפיל
66 ג	אור חדש על תורת ארץ ישראל	ברויאר, ד"ר מרדכי
1 ג	על מהותו של הנבואה ומשמעותה	ברט, פרופ' יעקב ז"ל
26 ד	לדמותו של אחאב מלך ישראל	גויטיין, אלי' מנחם
23 א	עד זומם חידוש הוא ?	הנשקה, דוד
63 ב	תקונים ל"עד זומם חידוש הוא ?"	הנשקה, דוד
69 א	מחקר חדש על ד"ר יצחק ברויאר	כהן-ישר ד"ר יחנן
7 א	מצות ישוב א"י במדרשי חז"ל	כהנא, ד"ר טוביה
51 ג	טבע א"י בזמן התנאים והאמוראים	כהנא, ד"ר טוביה
3 א	תורת חיים — חיי עולם	כהנא, הרב קלמן
35 ג	מכירי עני	כהנא, הרב קלמן
1 ד	תקון העולם בזמן הסתר פנים	לוצטו, הרב משה חיים זצ"ל
18 א	חלצתו החמה	לוי, ד"ר יעקב
21 ד	שורייגתא דעינא באובנתא דליבא תלו	לוי, ד"ר יעקב
65 א	ס' מקוואות לאדריכל י' שנברגר	לנדוי, בצלאל
64 א	על הוצאות הבית ומעשר כספים	מרוז, אשר
75 א	הערות והגהות למס' סנהדרין (המשך)	סופר, הרב אברהם
55 ב	הערות והגהות למס' סנהדרין (המשך)	סופר, הרב אברהם
66 ד	הערות והגהות למס' סנהדרין (המשך)	סופר, הרב אברהם
72 א	ספרים נחוצים עם תוכן פסול למחצה	עמנואל, יונה

שם המחבר	שם הספר	שם המחבר	שם הספר	הגליון העי'
עמנואל, יונה	לא מסרן הכתוב אלא לחכמים	ב	27	
עמנואל, יונה	מידות בהמ"ק להרב עזריאל הילדהסהיימר	ב	49	
עמנואל, יונה	לא מסרן הכתוב אלא לחכמים (המשך)	ג	39	
עמנואל, יונה	תורה שלמה כרך כה — תרגומי התורה	ג	70	
קופרמן, הרב יהודה	פרקי מבוא לפי משך חכמה	ב	9	
קופרמן, הרב יהודה	פרקי מבוא לפי משך חכמה (המשך)	ג	20	
קופרמן, הרב יהודה	פרקי מבוא לפי משך חכמה (המשך)	ד	39	
שישא, אברהם	מכתב של החפץ חיים	ב	42	
שנרב, אריה	ה"ו החסרה בא"ב של מזמור ל"ד	ב	25	

המשתתפים בגליון הזה:

הרב נתן רפאל אוערבך, רח' עורת תורה 6, ירושלים
 ד"ר יעקב לוי, דרך עזה 19, ירושלים
 אלי' מנחם גויטיין, רח' פנים מאירות 6, ירושלים
 הרב יהודה קופרמן, שערי תורה 7, בית וגן, ירושלים
 יעקב אורבך, רח' וייסבורג 3, בית וגן, ירושלים
 הרב אברהם סופר, רח' יורדי הסירה 17, ירושלים

אתר דעת - מכללת הרצוג

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

www.daat.ac.il

דפוס „בהר"ן", רח' סלונים 13 ירושלים