

הקדמה

ישתבח הבורא והיוצר העושה שמים וארץ וכל אשר צומח ונע עליה, את המלאכים ואת האדם מעל הכל-נזר הבריא, אשר עזרני להגיע עד הלום ולהתגבר על כל משברי גלי החיים. ועוד זיכני שלא אמוש מאהלה של תורה יומם ולילה וסיפק לנו ברוב רחמיו המרובים וחסדיו הגדולים, את כל צרכנו וסיפוקנו, הכל במתנת חנם מידו הקדושה והרחבה, ולואי שלא נבוש ולא נכלם לעולם ועד. עוד הגדיל עלינו ברוב רחמיו וחסדיו ועזרנו להוציא לאור מהחידושים והביאורים שיש לנו על התלמוד בבלי וירושלמי והביאורים והחידושים עמ"ס ברכות.

חידושים וביאורים אלו נכתבו בצעירותנו לאחר נישואנו ב"כולל ש"ס" ביהוד, אשר זכינו להיות בין מייסדיו. אמנם, מפאת עומס החזרות על המסכתות מידי חודש ומדי שלשה חדשים וחצי שנה, כתבנו רק בקיצור את מה שהתחדש לנו ומה שהלב חושק הזמן עושק ורק זעיר פה וזעיר שם הרחבנו מעט הדברים. ורק כשסיימנו סיבוב של לימוד הש"ס בבלי ומעט תלמוד ירושלמי, לאחר כמעט שבע שנים, התפנינו לסדר את הדברים כפי שהם מובאים כאן לפנינו.

בסוף כל מסכת, בדפוס וילנא מובאים פירושיהם של כשמונים מגדולי ה"ראשונים" ובעיקר ה"אחרונים". השתדלנו בספרנו זה להביא מכל "השלמת הש"ס" שבכל מסכתות הש"ס את מה שהזכירו והתייחסו אותם מפרשים למסכת ברכות ולעתים נשאנו ונתנו בדבריהם.

במסכת בבא קמא (ל.) מובא בגמרא-,,אמר רב יהודה האי מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דנזיקין. רבא (ס"א-רבינא) אמר מילי דאבות ואמרי ליה מילי דברכות".

חלק ממשמעות הכוונה ב"לקיים" משמעו גם לימודם של הדברים וליבונם. לכן כאשר השלמנו ספר זה של פרק ראשון על מסכת "ברכות", הדן ב"מילי דברכות", הבאנו מספר נספחים, לפי הסדר הנ"ל. ראשית הבאנו מ"מילי דנזיקין" את סיכום שיטות הסמ"ע, הש"ך, "קצות החושן" ו"נתיבות המשפט" ובירורן בסוגיית "דינא דגרמי" המובאת בשו"ע חלק חו"מ, ריש סימן שפ"ו וס' כ"ה, לגבי חלות דינא דגרמי על נזקי דיין שטעה. סיכום זה נעשה במסגרת השיעור היומי אותו אנו מוסרים (ואשר מסרנו בשיבת "אהבת אהרן") ב"חו"מ" עם נושאי הכלים-סמ"ע, "ש"ך", "קצות החושן" ו"נתיבות המשפט". לאחר מכן הבאנו שלושה נספחים ב"מילי דאבות", שלובנו בשיעורים לפני תלמידים מקשיבים, אותם הוצאנו לאור גם בנפרד. נספח ראשון הובא על אבות אומתינו, אברהם, יצחק ובעיקר יעקב אבינו, לגבי הברכות שקיבל מיצחק אבינו ועל המנחה ששלח לעשיו והשלכותיה על דברי ימי אומתינו. לאחר מכן הבאנו נספח נוסף על יחסי ההשגות בין אבות העולם-משה רבינו ורבי עקיבא, ומי היו אחי משה רבינו.

הנספח האחרון ב"מילי דאבות" הוא סיכום, בירור וביאור של הקדמות המהר"ל בפירושו על הפרק הראשון של מסכת אבות-"דרך חיים", הדן באבות העולם-הזוגות. היות שהפרק הראשון הוא היסוד המוסד עליו בנויים שאר הפרקים במסכת "אבות", כדברי המהר"ל שם. אחר כל זאת שבנו והבאנו מ"מילי דברכות", ע"פ הסדר הנ"ל, המובאים במסכת "ברכות" לגבי הלכות שימור וכן מכל ענייני הסכנה בדרך. מכיוון שחתן וכלה, חולה ותלמידי חכמים הם בכלל אלו הצריכים שימור, ביררנו בהרחבה למה דוקא הם צריכים שימור יותר מכל אחד אחר. כיוון שמסכת "ברכות" היא מסדר "זרעים", הבאנו בסוף הנספחים מו"מ שהיה לנו עם הגאון הגדול רבי חיים קניבסקי שליט"א על הגבול הדרומי של ארץ ישראל, לגבי מה שכתב בספרו הגדול "דרך אמונה", על חלק זרעים שב"יד החזקה".

לאחר מכן בחלק השני הבאנו ביאורים וחידושים על שאר פרקי מס' ברכות וכיון שהפרק האחרון של מס' ברכות עוסק כמעט כולו במילי דאגדתא, הבאנו בסופו גם את ההערות שהתחדשו לנו בפרק חלק במס' סנהדרין, העוסק גם כן כמעט כולו במילי דאגדתא.

בסוף הספר הבאנו "הדרן" על הש"ס, אשר אותו סיימנו באחת הפעמים, במסגרת סיום הש"ס של שיעור ה"דף היומי", שזכינו להקימו לעלוי נשמת אבי זצ"ל וללמד בו במשך תקופה מסויימת עד לביסוסו בבית מדרש "חניכי הישיבות" במרכז בני ברק, גפ"ת בתמצות של ה"ראשונים" וה"אחרונים" על הדף.

ספר זה כתבתי לעלוי נשמת אבי מורי הרב אהרן ברקוביץ זצ"ל בן הרה"צ ר' דב הי"ד ברקוביץ וקראנו את שם הספר "דבר אהרן", הלקוח מתוך הפסוק בספר שמות (טז,י), כאשר משולבים בשם ספר זה שמם של אבי זצ"ל וסבי הי"ד ושמי.

בפתחו של ספר זה הבאנו גם בקיצור את מסכת תולדות חיי אבי זצ"ל ופועלו למען הצלתם הרוחנית של יהודים לאחר השואה.

תולדותיו ופעליו של אבי מורי הר"ר אהרן ברקוביץ זצ"ל

משפחתו וחינוכו בימי צעירותו

אבי מורי הר"ר אהרן זצ"ל נולד לאביו הרה"צ דב הי"ד ואמו מירל הי"ד בכ"ד תמוז ה' תרס"ד לפ"ג, בברעזעוו שבאוקראינה, אשר עד מלחמת העולם הראשונה, היתה בשליטת הממלכה האוסטרו-הונגרית ובין ב' מלחמות העולם עברה לשליטה צ'כית.

בבית בו גדל ספג במיוחד יראת שמים עצומה ואמונה ובטחון בצורה תמימה ומוחשית.

אביו הי"ד היה נוהג בפרישות כל היום, תוך כדי מספר טבילות, לימוד ספר תהלים וסיומו כל יום, אשר היה שגור בפיו על פה וגם בלכתו בדרך קיים "בלכתך בדרך" ולא הוה פסיק פומיה מאמירת מזמורי תהלים. רבים וביניהם גם גויים מהסביבה היו משחרים על פתחו, כדי להתברך מפיו. התייחסותו לנכסיו ובהם שדות ויערות הזכירו את התייחסותו של רבי אליעזר בן חרסום לנכסיו המרובים [יומא (לה:)].

מאמו הי"ד, ספג במידה גדושה, לא רק אהבת חסד אלא גם רדיפת חסד, כגון אותו מנהג נאצל שהיה לאמו, כאשר היתה קמה מוקדם מאד בבוקר וחולבת בעצמה את הפרות והולכת עם כדי החלב אל בתי עניים, כדי לא לביישם ומניחה להם את החלב על פתח ביתם באין רואים.

לאבי ז"ל היו שבעה אחים ואחיות, לפי סדר זה: הבכורה-חנה הי"ד, קטן ממנה בחמש שנים היה אבי ז"ל, קטנה ממנו בשלש שנים היתה בתיה פריידא הי"ד, קטן ממנה היה אליהו ז"ל [אשר נפטר מיד אחרי השחרור ממחנה הרכוז בטרזיינשטט, כתוצאה מאכילה לא מבוקרת אחרי שנות רעב איום, דבר שהמשחררים האמריקאים לא השכילו להדריך בו את הניצולים. אשתו וילדיו הי"ד נספו בשואה].

קטנה ממנו היתה גיטל'ה הי"ד, קטנה ממנה היתה שיינדל'ה ז"ל, וקטן ממנה בחמש שנים היה יעקב ז"ל ותאום שנולד עמו ונפטר תוך זמן קצר יחסית. מכל אחיו ואחיותיו שרדו מהשואה רק שיינדל'ה ע"ה ויעקב ז"ל.

ע"פ חוק חינוך חובה, נאלצו גם היהודים לשלוח את ילדיהם לבתי ספר שנוסדו ע"י הממלכה האוסטרו-הונגרית והורה שלא שלח את ילדיו ללמוד שם היה צפוי למאסר. סדר הלימוד שהיה נהוג אז-וכך אבי ז"ל למד-החל משש בבוקר ב"חידר". עד שמונה בבוקר למדו שם וגם התפללו, אח"כ הלכו בשמונה וחצי לבית הספר הכללי ולמדו שם עד שעה אחת ומשעה שלש עד שבע וחצי למדו שוב ב"חידר".

בשלהי מלחמת העולם הראשונה אבי ז"ל נכנס בעול המצוות. כאשר הגיע הזמן שאבי ז"ל יכנס לשיבה גבוהה, נשלחו הוא ואחיו הצעיר אליהו ע"י הוריו לקיים את-,,הוי גולה למקום תורה" [מס' אבות (ד,יח)], לשיבת פרשבורג שהיתה רחוקה מאות קילומטרים מביתם. אבי ז"ל התבקש ע"י אביו הי"ד להיות אפוטרופוס על אחיו הצעיר ושידאג לכל מחסורו ולעלייתו הרוחנית. בזמנם בחורי השיבה לא התגוררו בתנאי פנימיה אלא התארחו אצל בעלי בתים שרצו לזכות בחלק של לימוד התורה של הבחורים ולכן אכלו הבחורים פעמים רבות כל יום אצל מארח אחר [ולכן קראו לנוהג זה "ימים"]. הבחורים היו צריכים לדאוג לעצמם- כדי לא להשאר רעבים-ופעמים רבות לא מצאו מארח ורעבו ללחם או שהיו צריכים להסתפק בסעודה שאינה מספקת את בעליה. כיוון שאבי קיבל אחריות על אחיו, נאלץ לפעמים להפסיק

ואבי תמיד היה ביניהם. ניסים גלויים אלו שהתרחשו עם אבי ז"ל נמשכו עד שנפל בשבי הרוסי. גם אצל הרוסים היו זקוקים מדי יום לנסים גלויים, כי הרוסים שיכנו אותם בתנאים תת אנושיים. הם שכבו על דרגשים בכמה קומות מתחת לאדמה, כאשר בתחלה הכינים מכל הסוגים והעכברושים מכלים בהם את זעמם ובעקבותיהם כל המחלות המסוכנות-חולירע, טיפוס, קדחת, דיזנטריה וכו'. התוצאות לא איחרו לבוא, כל בוקר מימינו ומשמאלו של אבי ז"ל משכו השומרים מעל הדרגשים את גופותיהם של הנפטרים, כשאבי הוא היחיד בסביבתו שהמשיך לשרוד. אבי ז"ל חווה את כל אותן המחלות. בשלב מסוים הוא מצא חתיכת לחם. הוא לקח אותה ושרף אותה לגחלים וכך אכל אותה ונרפא מאחת המחלות. מאוחר יותר נודע לו, כי אילו אכל את אותה חתיכה כפי שמצא אותה, היה מת

תוך זמן קצר, ומן השמים הנחו אותו לשרוף את הלחם וכך לאוכלו, בלא לדעת מדוע הוא עושה זאת. באותה שנה הוקמה בריגדה של הגנרל הצ'כי סבובודה למלחמה בנאצים. מי שהיה מוכן להתנדב לבריגדה גם מבין היהודים, איפשרו לו הרוסים להתנדב. אבי ז"ל התנדב מיד, כדי להנצל מן התנאים שהוא שהה בהם אצל הרוסים, שהיה בהם כל יום שאלה של פקוח נפש. זמן קצר אחרי שהתגייס, הוא ניגש למרפאה של הבריגדה ואמר שיש לו בעיה רפואית של "בקע". הרופא שבדקו אישר זאת והוא שוחרר לזמן בלתי מוגבל, וזה היה למעשה שחרורו הסופי. בחודש תשרי שנת תש"ה (10.44 למנינם) הוא מיהר לנסוע חזרה לביתו. באחד המקומות הוא ראה איכר נוסע עם סוס

את לימודיו הסדירים בישיבה ולהשכיר עצמו בבתי עשירים כדי ללמד את ילדיהם חומש, משנה וגמרא. אחיו הצעיר התעלה בישיבה, ואף קיבל תואר "מורנו" ונטל חלק במסירת שיעורים לבחורים הצעירים יותר בישיבה.

נשואיו הראשונים

בהיות אבי ז"ל בן כ"ג שנים, בשנת תרפ"ז נשא את אשתו הראשונה ונולדו לו שמונה ילדים ותוך זמן קצר נפטרו שלושה מהם. הוא התיישב במקום מגורי הורי אשתו בסמוך למקום הולדתו. תנאי המקום שם אלצוהו לשלוח יד במסחר. הוא סחר בסחורות שונות כאשר הוא משווקן ברחבי אירופה, וכך יכל לפרנס בכבוד את משפחתו ולבסוף גם את הוריו ואת משפחת אשתו.

סבלותיו בתקופת השואה והצלתו

הניסית

כאשר פרצה מלחמת העולם השנייה כבשו הנאצים ימ"ש את כל האזור. כיוון שהצ'כים לא שיתפו פעולה, הועבר כל האזור לשליטת המשטר ההונגרי הנאצי-"צלב החץ" לאחר הדחתו של הורטי. בשלהי שנת ת"ש, נתפס אבי על ידי הנאצים ונשלח לחזית להלחם ברוסים. לפני צאתו לחזית הוא עבר במקום בו שהה בעל ה"אהבת ישראל" מויז'ניץ. הוא נכנס אליו כדי לקבל את ברכתו, והוא הבטיחו-,,אהרן אתה תחיה". את בר המצוה של בנו הבכור אליעזר מרדכי [שנקרא ע"ש גדול תלמידי ה"ייטב לב"] כבר חגגו בלעדי אבי. יום יום היו צריכים אלפי יהודים להסתער על הגבעות החשופות, מול אש התופת בראש הגבעה. כל יום ניצלו מעט מאד

ועגלה. הוא ביקש מהאיכר שיסיע אותו והאיכר הסכים. אבי ז"ל הניח את חבילתו על העגלה והתכונן לטפס לתוכה, או אז הצליף האיכר בסוסיו ונמלט מאבי ז"ל, בחושבו שהוא ימצא בחבילה דברים יקרי ערך. בתרמילו של אבי ז"ל היה רק דבר אחד יקר ערך, לאבי אבל לא לגוי, היו אלה התפילין והטלית העבה מצמר טורקי, אותם הוא הצליח להחזיק במסירות נפש כל זמן המלחמה ויכל כל יום להתעטף בטלית ולהניח תפילין, כדי שלא יעבור יום ויהיה בחזקת ספק "קרקפתא דלא מנח תפילין" [ר"ה (יז.)]. ועי"ש בגי' הרי"ף-לעולם". הרא"ש שם (לו.) והתוס' כתבו, שגירסה זו אינה בספרים אלא אפי' יום אחד משמע, אך רק אם מצוה זו בזויה עליו.]. כדי להתעטף בטלית זו, היה גם צורך בהקרבה נפשית, כי היתה מלאה בכינים.

הוא כל הלילה, והתמסר אליו כל כולו בדברי נוחמים ובדרכי שכנוע שונים, להניא את אותו יהודי ממעשה נואל זה. בפעולה זו כשלעצמה סיכן אבי ז"ל את חייו, כי היה אז ידוע, שמי שמנסה להניא יהודי ממעשה זה, מתחייב בנפשו. לפנות בוקר עם עלות השחר, כאשר נראו מרחוק הכמרים מתקרבים עם צלמי הטומאה שלהם, הצליח אבי ז"ל לשכנעו להמנע ממעשה תיעוב זה ויהודי זה ואבי נשאו את רגליהם וברחו משם, למקום אחר. יהודי אחר ניגש אל אבי ז"ל והחל לשכנעו שהם יחפרו בור כל אחד לעצמו וישימו קץ לנפשם בתוך הבור. גם אותו אבי ז"ל החל לשכנע והבטיח לו, שכל מחסורו יהיה על אבי ואין לו מה לדאוג. אחרי שעות של שכנוע החיה את נפשו של אותו יהודי, והוא עזב את המקום והיגר לארה"ב. כדי להחיות את נפשו אבי החל לעסוק בשיווק סוגי סחורות והצליח בעסקיו.

נשואיו השניים

בחשון תש"ו הוא נסע ברכבת לפראג אך החליט לעשות תחנת ביניים בברטיסלבה שם פגש את אמי שתחי'. הוא נסע משם לפראג ובחודש כסלו הוא טילגרף לאמי שתיסע אליו. היא ארזה את מעט מטלטליה ושכנעה את כל הקבוצה לנסוע לאבי. הם הגיעו כולם אליו והוא כלכל את כולם תקופה מסוימת עד שהם הצליחו להתארגן לבד. בטבת תש"ו (9.12.45 למנינם) נישאו הורי ועברו להתגורר בקארלסבאד, ובאיר תש"ו (5.46 למנינם) הם עברו להתגורר בדייגנדרוף. אבי ז"ל עסק שם בפעילות ענפה של שיקום יתומי השואה. הוא דאג שימולו את הילדים שלא נימולו בגלל תנאי המלחמה, אירגן להם לימוד

התגברותו כארי לשקם את עולמו

שלו ושל הכלל

מכה זו היתה הראשונה שספג לאחר המלחמה, וכשהגיע סוף סוף לביתו ספג מכה אנושה נוספת. התברר לו שכל משפחתו נלקחה לאושוויץ והגויים בסביבה שם בזזו ורוקנו את ביתו. הזכר היחיד שמצא, היה נעל בודדת של אחד מילדיו.

בינתיים הגיעו לשם עוד כמה ניצולים, אודים מוצלים מאש, והתחושה היתה מעיקה ואיומה. יהודי אחד סיפר לאבי ז"ל, שלמחרת בבוקר הוא הולך להתנצר. אבי ז"ל הזדעזע כולו. הוא זנח את כל צרותיו וישב עם היהודי

ביהודיה, לאחר מכן עברו לראשון לציון ותוך זמן קצר עברו להתגורר בסמוך לראשל"צ, בנחלת יהודה, על אם הדרך בין בית דגון לראשל"צ תמורת דמי מפתח. בתחלה בדירת חדר בקומה שניה, כאשר השירותים והאמבטיה משותפים עם שכנים, וכאשר השכנים התפנו משם קיבלו הורי את חדרם ואז היו להם ב' חדרים עם שני מטבחים, מרפסת ושטח פנוי של דירה, שלא נבנתה, בסמוך לדירתם. בשנת תשי"ב בחג שמחת תורה נולדתי ונתנו לי את שמו של אב אבי-דב.

אבי ז"ל גייס את חושו המסחרי ואת ניסיונו בעסקים. הוא גילה, שבישובי העולים בחבל לכיש ובדרום אין חנויות בגדים. הוא היה קונה ביגוד בסיטונאות ב"בית רומנו" (מרכז עסקים) בת"א, נוסע לדרום ומוכר בגדים בישובי העולים, כאשר גם אמי תח' תופרת בגדים, אשר גם אותם הוא היה מוכר שם. כיוון שהכבישים אז לא היו עדיין מפותחים דיים, היתה הנסיעה אורכת זמן רב, מביתנו לדרום ובין הישובים, ולכן היה לעתים נשאר ללון שם למשך לילה.

מידותיו הטובות והאמונה והבטחון

שלו בה'

אבי ז"ל התחבב מאד על העולים החדשים בעיקר משום טוב ליבו, אשר היה גם נסוך על פניו. הוא היה מתחשב מאד במגבלותיהם הכספיות, והיה מוכר להם בהקפה ומאד בזול, אף שדבר זה היה פוגע בו בהכנסה החודשית ויצר קשיי חיים כלכליים אצלנו בבית, בעיקר בשנותיה הראשונות של המדינה, כאשר שר הפנים דאז דב רוזן הנהיג את "תקופת הצנע",

מסודר של תלמודי תורה והכין יתומים לבר מצוה. הוא נתבקש ע"י הועד הראשי של מחנות העקורים לשמש כחבר ועדת הביקורת (בת ב' חברים), אשר מתפקידה היה לבקר ולהגיש דוחות על פעילות הועד הראשי ומוסדותיו. תפקיד זה ניתן לו מתוך הערכה ליושרו ועל שנתן את ליבו ונפשו לארגון אוכלוסיית המחנות ע"י סעד נפשי, גשמי ורוחני והגשת תוכניות יעול ומניעת מעילות בכספים הרבים שזרמו מהממשלה האמריקאית ומהקרנות השונות (הג'וינט ועוד), לשם שיקום היהודים לאחר

השואה. נראה, שפעילות ענפה זו התאפשרה לאבי, היות שהגיע תוך זמן קצר למצב כלכלי איתן. ב"א בחשון תש"ז נולדה אחותי מלכה רבקה שתח'י, ע"ש סבתי הי"ד, אמה של אמי שרה הנדל שתח'י. היות שאמי שקלה 36 ק"ג בלבד ומצבה הפיסי היה חמור, שלח אותה אבי לעיירת נופש-פיסן, ומפעם לפעם היה נוסע אליה ומביא לה במזוודות אוכל משובח ומיני מתיקה. בחודש חשון ה' תש"ט החליטו הורי לעלות ארצה. במקום לעלות באוניה, בה ארכה הנסיעה זמן רב וטלטולי דרך מרובים, קיבל אבי אז-מתוקף תפקידו הבכיר-כרטיסי טיסה לו ולמשפחתו, ותוך זמן קצר הם נחתו בשדה התעופה לוד במטוס קונסטליישן. כשיצא אבי מן המטוס הוא השתטח על הארץ ונישק את עפר ארץ ישראל.

עלייתו עם משפחתו לא"י וקשיי

הקליטה

כשהגיעו הורי ארצה עברו עליהם כל אותם חבלי קליטה שעברו על העולים החדשים. בתחלה הם התגוררו במבנה רעוע ללא תנאים

כאשר מצרכי המזון במדינה היו מחולקים ע"פ נקודות וקרטיסים. על אף המצב הכלכלי הקשה, היה אבי ז"ל תמיד שמח בחלקו ותמיד כאשר היה נשאל על מצבו, היה עונה "ברוך ה'", כאשר היה ניכר באמת שיש לו כל טוב. אמי שתחי' אמרה לו פעם שהיא חוששת מעין הרע, היות שאצל כולם היה המצב הכלכלי קשה ביותר וכאשר שמעו כיצד אבי היה אומר בבטחון ואמונה כאלו "ברוך ה'", נראה היה לבריות שהוא מליונר. אבי השיב-,,מה אני יכול לעשות אבל אני באמת מרגיש כך". ואכן, האמונה והבטחון שלו בהקב"ה היו לא רק חזקים, אלא שהיתה לו גם אמונה חושית ומפעם לפעם אפשר היה לשמוע כיצד הוא אומר באידיש-,,נישט שווער זייען דרבוננו של עולם" (לא קשה לראות את רבוננו של עולם).

מעולם לא היו לו טרוניות על מצבו, אף שירד עשרות מונים ממצבו הכלכלי והחברתי ממצבו בעבר בחו"ל והוא היה אומר-,,גם כשהקב"ה נותן סטירה הוא נותן עם זאת את הלטיפה". הוא היה מסביר זאת לגבי עצמו, שהנה בשואה הוא איבד את הכל-את אשתו וילדיו, הוריו, אחיותיו וקרובי משפחה, בית ופרנסה, ועם כל זאת ה' זיכהו שוב להקים בית בישראל ויש לו ולמשפחתו מה לאכול וללבוש, והכל בעזר ה' וברוב חסדיו.

כאשר נולד לו הנכד החמישי, פגש את הרה"ג ר' א. מנדלסון ואמר לו ,,אני חייב תודה להקב"ה. הוא לקח ממני חמישה ילדים וכעת החזירם לי".

חינוך בני ביתו לתורה ויראת שמים

על אף שהוא נאלץ לעבוד קשה למחייתו, הרי שיום השבת היה קודש ללימודי תורה, ולא רק עם עצמו למד, אלא גם אותנו-ילדיו- הוא הדביק בחשק התורה ובמתיקותה. עם אחותי שתחי' הוא היה לומד את פרשת השבוע עם

רש"י ומפרשים וכן עמי הוא היה לומד זאת ובקיץ היתה שעה קבועה בשבת שהיה לומד עמי פרקי אבות במתיקות גדולה והיה מוסיף

נופך משלו על גדולי הדורות, כגון על הש"ך הקדוש וה"חכם צבי" הקדוש. בתוספת זו של ה"קדוש", חניכני גם כיצד להתייחס אל גדולי הדורות. כיוון שבאמצע השבוע לא היה לו זמן ללמדני, הוא דאג שהרב המקומי של נחלת יהודה, הרה"ג א. מ. יעקובוביץ זצ"ל-נכדו של הגה"צ רבי אריה לוי זצוק"ל-ילמד אותי גמרא שלוש פעמים בשבוע. היינו לומדים בחדר הלימוד שלו, שקירותיו היו מכוסים בספרי קודש, והא גם החדיר בי, מלבד לימוד הגמרא, גם מוסר וכיצד יש על בן תורה להתנהג. הוא גם הביא פעם אחת לבהכ"נ בשמחת תורה את סבו הגה"צ רבי אריה לוי זצוק"ל-חמיו של מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א. אישיותו וריקודי הדבקות שלו עם ספר התורה עשו עלינו רושם אדיר. בביתנו היתה הערכה מיוחדת לרב והיו לנו קשרי ידידות עמו ועם הרבנית, מעבר לקשר הרגיל שיש אל רב מקומי, קשר שנמשך עד היום.

אבי ז"ל היה גם בעל תפילה בימים הנוראים, בבית הכנסת של הרב. גם כשעברנו לגור בתוך ראשון לציון, שכרה קבוצת אנשים אולם גדול וביקשה מאבי ז"ל שישמש כבעל תפילה בימים הנוראים. בעוברו לפני עמוד התפילה, היתה תפילתו עם הרבה רגש ומעומק הלב, תפילה

אבי ז"ל היה אדם נוח עם טוב לב. היתה לו בבית סמכותיות ובכל דבר של תורה ומצוות היינו מקבלים את דבריו ללא צורך בכפיה.

יחסי הידידות שלו עם מייסדי

קרית "אור החיים"

את סחורתו קנה אבי ז"ל ב"בית רומנו" בת"א ובעיקר מיהודים חרדים-מהרה"צ ר' רפאל הלל ור' זבולון ורבי משה פרדו זצ"ל, אשר בשנת תשי"ב הקימו את קרית "אור החיים" בבני ברק לבנות העולים החדשים. הם היו עובדים רק על מנת להרוויח שתות (1/6) כפי שהובא להלכה ולאחר מכן היו סוגרים את החנות ומתיישבים ללמוד, דבר שגרם לאבי לרכוש כלפיהם הערכה רבה- מלבד מדותיהם הנאצלות-כיוון שגם אבי ז"ל סלד מחומרנות ורכושנות, ומבחינתו הספיקו לו קורת גג וצרכים מינימליים, וכאשר היו קונים לבית או מביאים הביתה דבר אשר הוא מעבר לכך, הוא היה שואל לשם מה צריך את כל זה.

לאור ההערכה הרבה שאבי רכש להם, כאשר ביקשו מאבי להכניס את אחותי ל"אור החיים" נעתר אבי ברצון, ובאחת הפעמים שאחותי היתה עם אבי בחנותם, פנה רבי משה פרדו זצ"ל לאחותי והסביר לה על מעלות המקום, בו תוכל לרכוש יראת שמים ותוכל לקיים את המצוות בקלות יותר מאשר במקום מגורינו. אחותי אמרה לו שהיא מסכימה ובדרך חזרה שאלה אבי ז"ל-,,האם את מבינה מה שהוא דיבר איתך"? ואכן אחותי נסעה ללמוד שם בתנאי פנימיה ואת השנה החמישית של סמינר למורות היא גמרה ב"סמינר הרב וולף" בבני ברק.

שהשפיעה על שומעיה לקרבם אל אבינו שבשמים. היו גם כאלו שציינו, שגם כאשר היה נאנה בתפלה הם חשו שזה מעימקא דליבא ומתחושת דבקות בבוראו. בימים הנוראים ובחגים אבי ז"ל החדיר בבית את התחושה שיש לחוש בימים אלו. כבר בחודש אלול היה הבית ספוג באווירת הימים הנוראים והיינו חשים רעד לקראת יום הדין הקרב. אבי ז"ל לא הרשה לשמוע מוזיקה או לנהוג בבדיחות הדעת בימים אלו.

אבי ז"ל היה מעיר אותי לפני עלות השחר ל"סליחות". כדי להגיע לביהכ"נ, היינו צריכים ללכת כ- 20 דקות בחשיכה מוחלטת. חלק מן הדרך עבר בשבילים בין פרדסים, כאשר לא נראתה שום נפש חיה באזור ורק יללות התנים נשמעות מרחוק ומתמזגות עם ריחות עצי פרי ההדר והקור של לפנות בוקר. תמיד, כאשר היינו הולכים לביהכ"נ היינו משוחחים בדרך, אך כאשר הלכנו ל"סליחות" היתה שתיקה מוחלטת ואבי ז"ל היה מכונס בתוך עצמו, מאימת יום הדין הקרב ובא. הליכה זו יחד עם אבי ז"ל בחשיכה תוך שתיקה מוחלטת, היה בה הרבה הכנה לפני אמירת "סליחות" ויום הדין הקרב ובא, בו כל אחד צריך ליתן דין וחשבון על מעשיו. אוריה זו הגיעה לשיאה בימים הנוראים עצמם וביום החיתום- "הושענא רבה". אבי ז"ל הקפיד על שתיקה מוחלטת בבית כמו ביום כיפור. אחותי היתה נוסעת לבני ברק לקנות מצרכי מזון שאי אפשר היה להשיג במקומנו עם הכשרות המתאימה ולפני פסח הייתי נשלח גם אני לתל אביב לחנות מכולת מיוחדת בה היו כל מצרכי הפסח המהודרים ביותר.

אין לתאר את שמחתו, כאשר היה רואה כיצד אני שקוע ולן באהלה של תורה ומרגלא הוה בפומיה-,,תורה איז די בעסטא סחורה" (התורה היא הסחורה הטובה ביותר).

כאשר הזמנתו לסיום הש"ס השני שלנו, על אף שהיה כבר זקן מאד וחולה, עשה מאמץ גדול ונסע אלי לכולל, כדי להשתתף עמי בשמחת גמרה של תורה. היינו לומדים מפעם לפעם גמרא בחברותא, וכאשר פרש מעסקיו, הקיף עצמו בספרי לימוד שונים וקבע לעצמו סדרי לימוד, כדי לגמור ולעבור על ספרים אלו ובכל ביקור שלי אצל הורי היה מספר לי בהתפעלות לגבי מה שלמד ואיזה ידיעות רכש.

פטירתו

בגיל שמונים ושנים חלה במחלת הצטפות הכליות. למניעת הצטפות זו, קיבל כדורים אשר יכולת השפעתם היתה למשך חמש שנים. כעבור חמש שנים, בהכנסו לשנת הפ"ז לחייו, החלה הדרדרות מהירה והדיאליזה שניסו לעשות לו היתה בלתי אפשרית במצבו.

הוא אושפז בבית"ח "אסף הרופא", כאשר המטפל בו היה פרופ' מודעי, אשר רכש לאבי כבוד רב. באחת הפעמים ישבתי לידו וכבר לא היה לו כח לדבר. ישבתי לידו ושיננתי דפי גמרא עם גמרא קטנה שבידי, והנה חשתי שאבי לוקח את כף ידי ומלטפה. ראיתי כיצד אורו עיניו כאשר הוא מנסה לחייך אלי להביע את שמחתו על כך שאני עסוק בלימודיי. אמי שתחי' סעדה אותו במסירות ולא משה ממטתו.

בלילה לפני פטירתו הוא פנה לפתע לאמי ואמר לה שהאדמו"ר

אבי ז"ל נקשר מאד לאדמו"ר מקרעטשנף זצ"ל, אשר התיישב ברחובות, בסמוך לראשון לציון. כאשר הוא ואמי היו נוסעים אליו היו לוקחים אותי ואת אחותי, ופעם הוא התבטא ואמר להם-,,יש לכם שתי מרגליות". הורי היו מתייעצים בו בנושאים שונים. פעם, כאשר אבי היה צריך לקבל פיצויים מגרמניה, והיו צריכים לשם כך להמציא להם חתימות של שני עדים, ולו היה רק עד אחד, הבטיחו האדמו"ר, שגם בעד אחד הוא יקבל את הפיצויים, וכן היה. גם בשאר הדברים העתידיים, כאשר פסק כן היה. אבי היה לוקח אותנו אליו להדלקת נר חנוכה וקריאת המגילה, כדי שנספוג יראת שמים אמיתית והתלהבות של קדושה. כיוון שהאדמו"ר זצ"ל היה ידוע בתור עובד ה' גדול, ואכן נחרת בלבי ברכות המגילה, אשר בשעת אמירתו בקול גדול ובדבקות עצומה, היה זוהר פניו כלפיד אש. באחת מנסיעותיו של האדמו"ר זצ"ל להשתטח על קברות אבותיו, לקחני אבי ז"ל לקבל את פניו בשדה התעופה בלוד. היה זה מאד מרגש לראות את קבלת הפנים שעשו לו המוני חסידיו. באחת מנסיעות אלו נפטר האדמו"ר זצ"ל שם בחו"ל בדמי ימיו, והוא בן ארבעים ושמונה שנים בלבד. אחרי פטירתו, זכורני שנסע למרן בעל ה"קהילות יעקב" זצוק"ל. אבי ז"ל ואני נכנסנו אל הקודש פנימה וראיתי את החביבות והשמחה הגדולה של מרן ה"קה"י" זצוק"ל אל אבי ז"ל, משל הכירו והעריכו זה עידן ועידינים, והוא בירכו בכל ליבו.

אהבתו לתורה

מקרטשנף הגיע ושתכין לו מקום, דבר שהזכיר את המובא בחז"ל [ברכות (כח:)], אדר"ן (כה, א), לגבי רבי יוחנן בן זכאי, אשר,, בשעת פטירתו אמר להם פנו הכלים מפני הטומאה והכינו כסא לחזקיהו מלך יהודה שבא" [ועי' ב"ר קאנטי" (פא.) / הוצ' זכרון אהרן/ירושלים תש"ס, המבאר בהרחבה תופעה זו אצל חולים לפני פטירתם].

ואכן למחרת יום שישי כ"ט אדר, ער"ח ניסן, עלתה נשמתו של אבי ז"ל לגנזי מרומים, כאשר מתקיימים בו כל הסימנים ממס' כתובות (קג:)-,, מת מתוך השחוק סימן יפה לו...פניו למעלה סימן יפה לו...פניו כלפי העם סימן יפה לו...פניו צהובין ואדומים סימן יפה לו...מת בערב שבת סימן יפה לו...מת מחולי מעיים סימן יפה לו מפני שרובם של צדיקים

מיתתן בחולי מעיים,, וכליות בכלל מעיים וקרביים. [עי' תנחומא/פ' וירא (כב) ופס"ר ד"ה שור או כשב-,, וכי יש תחומים במעיים].

עד שהוציאוהו מביה"ח נאמרו לידו פרקי תהלים וכשהוציאו אותו הגיעו בדיוק לפסוק -,, והוא כחתן יוצא מחופתו ישיש כגיבור לרוץ אורח" [תהלים (יט, ו)].

הגה"צ רבי בנימין מנדלסון זצוק"ל, רבה של קוממיות, פגש את אבי מספר פעמים בשמחות. הוא התבטא פעם על אבי זצ"ל-,, שהוא היה יהודי של פעם". ועל "יהודי של פעם" היה אומר מרן הגרא"מ שך זצוק"ל, שכשהולך מן העולם "יהודי של פעם" הוא נוטל עימו תכונות ומידות שאין כבר בימינו, ואכן אצל אבינו זצ"ל ראינו זאת בבירור.

תוכן הענינים**ברכת יראו עינינו**

מתי נתקנה תוספת זו? **לה**
 הטעמים לקביעת תוספת זו. **לו**
האם י"ח אזכרות וברכת "יראו עינינו" מהווים
 חלק מהשמו"ע או מ"השכיבנו" או שתוספת זו
 הינה דבר בפני עצמו? **לח**
 תוספת זו הינה תוספת ל"השכיבנו" וכגאולה
 אריכתא דמיא. **לח**
 תוספת זו היא חלק משמו"ע וכתפילה אריכתא
 דמיא. **לט**

האם תקנו י"ח פסוקים או י"ח אזכרות? **לט**
 האם יש לאומרן בישיבה או בעמידה? **לט**
 האם יחיד אומרה או שנאמרת רק בציבור? **מ**
 כיום אומרים תוספת זו בחו"ל ולא בא"י. **מ**
 בן חו"ל שבא לארץ או בן הארץ שבא
 לחו"ל. **מ**

תד"ה **והא-ג'** קושיות בהבנת התוס'. **מ**

ב:

שיירי הקרבן על הירושלמי. **מא**
 סוטה (ל:) והרש"ש בסוטה חולקים אי ר"א
 שם לשיטתו כאן. **מא**

תד"ה **משהעני נכנס לאכול פיתו**
במלח -האם מכינים לו אוכל או שהוא מקבל מן
 המוכן? **מא**

האם מדובר בעני ישראל או בעכו"ם? **מא**

הקדמה

קווים לדמותו ופועלו של אאו"מ הר"ר אהרן
 ברקוביץ זצ"ל י

פתיחה למס' ברכות

בירור הטעמים לסידורן של המסכתות והסדרים
 וממתי חולקו הסדרים והמסכתות פי שהן לפנינו
 יז

ב.

מאימתי קורין את שמע בערבין משעה
שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן...דברי ר'
אליעזר...קשיא דר"א אדר"א. תרי תנאי
אליבא דר"א-לכאורה איכא תלת תנאי אליבא
דר"א. לד

וחכמים אומרים עד חצות-גירסתו של
הריטב"א במס' קידושין הפוכה
לד מגירסתו כאן.

רש"י ד"ה כדי להרחיק את האדם מן
העבירה-לכן מקדימין וכן בהשמעה על
השקלים. ולמה בשבת מאחרין?
לד

מאי שנא דתני בערבית ברישא-ב' קושיות על
שיטת הנצי"ב מוולוז'ין לגבי קטן שנתגדל. לה

תד"ה **מברך שתים לפנייה-גבולות ה"יום"**
 ושיטת הרמב"ם לגבי זמן ק"ש ע"פ סידור
 הלכותיו ב"יד החזקה". **לה**

האם בזמנם היו רגילים באכילת מלח ולשם מה?

מא

ב' קושיות על ה"חדות יעקב" שהובא ב"גליון הש"ס".

מא

רש"י ד"ה משהעני-מה החשיבות שהעני יאכל לאור הנר?

מב

האם היו רגילים בזמן חז"ל לבשל בלילה? מב

מאימתי מתחילין לקרות ק"ש בערבית-בירור שיטת הפנ"י לגבי זמן שכיבה דאורייתא. מג מתי "זמן שכיבה" בקוטב הצפוני?

מג

אע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר-לגבי לימוד "דברי תורה" מ"דברי קבלה" ו"דברי תורה" מ"דברי תורה". מד

רש"י ד"ה והלא-קושיית גליון הש"ס על רש"י במס' נידה לגבי שיטת רבי יהודה בענין בין השמשות. מד

ג.

ר' אליעזר...לעולם קסבר שלש משמרות הוי הלילה-ג' המשמרות כנגד משמרות ברקיע או במקדש. מד

ב' קושיות על שיטת התפא"י וברור המשמרות ע"פ ה"רקאנטי". מד

תניא אמר ר' יוסי...ונכנסתי לחורבה להתפלל- שיטות הראשונים בדין תפילה בחורבה וטעמיהם. מח

השגות ה"אחרונים" עליהם. מח

שלום עליך רבי...שלום עליך רבי ומורי-כיצד יתכן שרבי יוסי יהיה רבו של אליהו הנביא? מח

שבועונותיהם החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי מח

בשעה שישראל נכנסים לבתי כנסיות ובתי מדרשות ואומרים איש"ר-בית כנסת בלשון חז"ל הוא מקום תפילה או מקום לימוד? מט

תד"ה ועונין-...על כן נתקן בלשון תרגום שלא יבינו המלאכים ויהיו מתקנאין בנו...". מט

ג:

אשה בדברא לא שכיחא-כיצד שכיחות זו להלכה? מט

תנא אין תיכונה אלא שלפניה ולאחריה-האם "אלא" הוא בדוקא ומה פירוש "אמצע"? מט

שכן דרך מלכים לעמוד בשלש שעות-והרי דרכם גם לעמוד בעמוד השחר ובהנף החמה כדי לסגוד לאיליהם? מט

רב אשי אמר משמרה ופלגא נמי משמרות קרי להו-מתי "מחצה" נקרא דבר שלם ומתי נקרא ממש חצי? נב דוד עד חצות היה מתנמנם כסוס- שיעור שינת הסוס הוא שתין נשמי,, כדמעיל

מפומבדיתא לבי כובי": מה המרחק ביניהם

לשיטת רש"י?

נב

תירוץ ה"תפארת צבי" לקושיית המהרי"ץ חיות

על רש"י והקושיות דיש להקשות על תירוצו.

האם "שתין נשמי" הוא שינת עראי או פחות

מכך?

נג

מהו השיעור של שתין נשמי?

מהם הכמות והיחס בין נמנום-שינת עראי-

לשינת קבע?

הנפק"מ לענין הדינים וההלכות השונות.

גדר מושגים אלו תלוי בכוונת האדם, צורת

שכיבתו, מיקומו וטבעו של האדם (ב"אחרונים"

ובפוסקי זמננו).

נג

הא נשף צפרא הוא...אמר רבא תרי נשפי הוו-

פירושו של נשף זה והאם הכוונה לבוקר או

לערב?

נד

ודוד מי הוה ידע פלגא-וקשה, הרי סימן של

כלבים צועקים הוי סימן?

נד

ודוד מי הוה ידע...השתא משה רבנו לא הוה

ידע-מניין דמשרע"ה כבר אז היו לו את ידיעות

הבריאה?

נד

אלא דאמר ליה בחצות ואתא איהו ואמר

כחצות-מה טעם למכה זו דוקא בחצות ומתי יש

חילול ה' האם גם כאשר השני טועה ואינו יודע

את האמת?

נה

כנור היה תלוי ממעלה למטתו של דוד -איזה

סוג כנור היה וכמה נקבים היו לו והאם הכינור

היה לו לסימן כדי שיקום?

נו

תד"ה רוח צפונית...ממתי ועד מתי היא

נושבת?

נו

אין הקומץ משביע את הארי-מהו אותו קומץ

שאינו משביעו?

נו

ואין הבור מתמלא מחוליתו-מהי אותה חוליה?

נו

ושואלין באורים ותומים נז

אי גדר השאלה באו"ת הוא גדר של נס או של

השתדלות?

נז

מה הם האורים ותומים?

נז

האם הם השם המפורש?

נח

האם הם שם המפורש אחד או יותר?

נח

אם האו"ת לא היו שם המפורש, א"כ מה הם כן

היו ?

נט

שיטת הר"א אבן עזרא ודעת גדולי ה"אחרונים"

על שיטתו ועל פירושו עה"ת. האם יש איסור

הסחת דעת בחושן כבציץ? נט

האם בחושן היה כפל אחד או יותר ומה היו

מידותיו ומידות הזרת והאמה לדעת

ה"ראשונים"?

ס

כיצד ועבור מי שואלין באורים ותומים? ס

האם בדין עשה אחימלך כשנשאל לדוד באו"ת?

האם ניתן לשאול באו"ת רק על מציאות או גם

על איסור והיתר?

סב

כיצד היו נשאלין על ידי רוה"ק השורה על

כה"ג?

סג

האורים ותומים בבית מקדש שני.

סג

הדברים שחסרו בבית המקדש שני והאם יש מחלוקת על כך בחז"ל?

פ

מהם התנאים להשראת השכינה? **פ**
האם היתה השראת השכינה בבית המקדש השני-האם יש מחלוקת על כך? **פא**

למ"ד שהיתה השכינה בבית המקדש השני עד מתי היתה והיכן היתה? **פב**

לשיטת הרמב"ם דקדושה הראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא-האם פירושו שהשראת השכינה היתה ועדיין קיימת בבהמ"ק?

פב

האם קיימת מחלוקת בין ש"ס דילן למדרשים על קיום השראת השכינה בבהמ"ק? **פה**

סיכום לגבי סילוק השכינה ופיסוק הנבואה מישראל. **פה**

ד.

תד"ה בניהו זה סנהדרין-מיהו בניהו ומיהו יהודע וכמה היו? **פו**

כל מה שאני עושה אני נמלך במפיבשת-מיהו מפיבשת וכמה בנים היו לשאול ומי הם? **פז**

מפיבשת רבי יפה דנתי-האם מותר לקרוא לרבו בשמו? **פח**

ואני ידי מלוכלכות בדם שפיר-בגדר דין של מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול. **פח**

יעקב...אמר שמא יגרום החטא-יישוב קושיית ר"י מעמדין, דאין כאן סוגיות מתחלפות. **פט**

מי היו אנשי "כנסת הגדולה"-מניינם של זקנים והנביאים שבהם?

סד

מי היו הנביאים מבין אנשי כנה"ג? **סו**
עזרא הסופר-מדוע נקרא "סופר" והאם הוא מלאכי?

סו

בירור שיטת ה"בניהו".

סז

האם ה"נביאים" ניתנים להכתב בחז"ל כ"כתובים"?

עא

מי כתב את ספרי הנביאים והכתובים? **עא**
סיכום שמות אנשי כנה"ג והנביאים שבהם. **עג**

אביו של עזרא-מי הוא היה ומה שמו?

הנביאים מבין אנשי כנה"ג. **עד**

פיסוק הנבואה-האם קיימת מחלוקת על שנת פיסוק הנבואה?

עה

האם יש צורך בנבואה כדי שניתן יהיה להישאל על ידי אורים ותומים ובאיזו דרגה של נבואה?

עו

האם גדר השאלה באו"ת תלוי בקיום רוח הקודש?

עו

מהו היחס בין רוח"ק לנבואה? **עו**

מהו היחס בין בת קול לנבואה?

עו

מי היה הנביא האחרון?

עז

השראת השכינה היא תנאי לחלות של הנבואה.

עט

סוגי השראת השכינה ודרגותיה.

עט

כיצד נסתלקה השכינה מן המקדש? **עט**

- ד: ר"ה תקיפו ליה מאה דני חמרא...דלא
 שיש בה מפלתן של שונאי ישראל דכתיב
 יתיב מר שבישא לאריסי-מהו
 נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל-מה
 "שבישא" ולמה נענש?
 המיוחד בפסוק זה על החורבן?
 צא פט
- ה: גרמא עשיראה ביר-מהו "ביר"?
 המהרש"א ד"ה מיכאל-סדר המלאכים בשמים
 מטתו בין צפון לדרום בנים זכרים-בנים זכרים
 ובהיותם בארץ.
 צב פט
- ו: שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר-האם
 "תיבה" הוה חציצה ומהו "תיבה"?
 המוכר עצב-באיזה סוג מכירה מדובר?
 צב צ
- ז: המזיקין...כי כסלא לאוגיא-מספרם ומה פירוש
 "לאוגיא"?
 תניא רשב"י אומר- עולם הבא ובן עולם
 הבא.
 צב צ
- ח: כל חד מינן אלפא משמאליה ורבבתא
 מימינה שנ' "יפול מצדך אלף..."-מה
 פירוש "יפול"?
 "א"ל הקב"ה לישראל אתם עשיתוני חטיבה
 אחת ואני אעשה אתכם-לכאורה הרי אין
 הקב"ה מחזיק טובה לישראל?
 צב צ
- ט: כל הקובע מקום לתפילתו-חשיבות קביעת
 המקום ע"פ הגר"א.
 צב צ
- י: אמר רב הונא כל המתפלל אחורי בית הכנסת
 נקרא רשע-בירור כל המקומות שנאמר בהם
 "אחורי בית הכנסת", לאיזה צד מדובר ומהו
 חומר האיסור במקומות השונים?
 צב צ
- יא: תניא ליה ההוא סבא-"סבא" המופיע בכל מקום
 למי הכוונה?
 צא צ
- יב: נגעים ובנים אינם יסורים של אהבה-מתי?
 אין חבוש מתיר עצמו-מתי ולמה?
 צא צ

גמילות חסד עם הנפטר ק"ג	<u>יסוד השתיקה באבלות</u> "טמא"-פירושה ומשמעותה. צה
1 גמילות חסדים של המנחמים עם האבל, כיצד? ק"ג האבלות כמנוף לשבירת המדות ותיקונן, של האבל והמנחמים ק"ח	האם "עצמות", בתנ"ך ובחז"ל, הכוונה לעצמות ממש או שזה רק בטוי מושאל. צו אילו צדיקים נשארו בחיים לאחר פטירתם צז
2 היחס בין אבל היחיד לאבל הכלל על חורבן המקדש וירושלים, ובירור מקור ברכת ניחום האבלים הנוהגת בזמננו. ק"ט 5 בירור מקור ברכת ניחום האבלים הנוהגת בזמננו ק"ט	סגנון התשובות שענו חכמי ישראל להוגי הדעות של הכתות השונות. צט מהות הידיעה והתחושה של הנפטר לגבי המתרחש בעולם הזה קא
ציוני מקורות קכב ז.	היחס בין מושג ה"עצמות" למושג ה"גוף" במשנתם של ה"גאונים" וה"ראשונים". קא
א"ר ישמעאל בן אלישע פעם נכנסתי-האם היו ב' רי"ש בן אלישע? קלב	"בי טמא" האם הכוונה לבית קברות, למקום בו נפטר האדם, לביתו או לכל מקום בו יושב האבל? קד
ואמר ישמעאל בני ברכני-כיצד ולשם מה שייך לברך את ה' ולסייע לו? קלב	"שתיקותא"-האם הכוונה להמנע מדבורים מסוימים או לשתוק ממש. קה
ומי איכא ריתחא קמיה דקב"ה...תנא משמיה דר"מ...וכל מלכי מזרח ומערב-מדוע דוקא ר"מ אמר זאת? קלג	סיכום מובני השתיקה בתקופת האבלות. קיא
הקשר בין כל המלכים ובין הסגידה לשמש. קלג	מקורות האבלות, דיניה, הלכותיה ומעמדה ההלכתי. קיא
17 וכמה רגע-החשבון של רגע וחילוף הגרסאות שיש למספר זה וסכום פסוקי התורה	היחס בין מושג ה"שתיקה" לבין מהות האבל וטעמיו ומי הם המתאבלים. קיג

ראובן...ראו מה בין בני לבן חמי-למה לא
קראה לעשו "גיס" או "בן חמותי"? קמז
קושיית הרהחיד"א הרי בכתוב מובאת סיבה
אחרת לקריאת שמו?

ואילו בני אע"ג דעל כרחיה שקליה יוסף
לבכירותיה מניה דכ' "ובחללו יצועי אביו"-
בירור קושיית תלמיד הגר"א: ,,למה לא
מייתי...אפרים ומנשה יהיו לי"? קמח

מאי רות...שזכתה ויצתה ממנה דוד שריווהו
להקב"ה-מהי שאלת הגמרא? וי"מ ע"ש שקבלה
על עצמה עוד רות מצוות. קמט

שמא ממזר או עבד...כיוון דחזא דאבשלום
הוא שמח-בדין בא על אביו במחתרת. קמט

גדול שימושה של תורה...שנ' פה אלישע-
בתדב"א, למד מפסוק אחר. קמט
וקשה למה לא ללמוד מיב"נ?

ח.
מנין שאין הקב"ה מואס בתפילתן של
רבים קנ

כל מי שיש לו ביהכ"נ בעירו ואינו נכנס שם
להתפלל-ממס' "דרך ארץ" משמע שחייב מיתה.
קנ

קשה שבכולן אסכרה-מהי מחלה זו?
קנ

"לעת מצא" זה בית הכסא...עדיפא מכלהו-
בירור הטעם לכך ע"י המהרש"א. קנ

והנ"ך. קלד

ואימת רתח...כי חיורא דכרבלתא דתרנגולא-
מה המיוחד בידיעת התרנגול? קלד

ההוא צדוקי-לענין "מורידין ולא
מעלין" ומהו "מין", "משומד" ו"מומר"
ומיהו יעקב מינאה? קלה

צדיק וטוב לו...צדיק ורע לו
קלז

כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה לטובה
אפילו על תנאי לא חזר בו-תירוצ' על קושיית
הרש"ש בקידושין על ר"מ בענין שיטתו לגבי
"תנאי כפול". קלז

ז:
לא היה אדם שקראו אדון, עד שבא אברהם-
פירוש אדנות ושאר שמות ה' שהשתמשו בהם
האבות. קלח

למה לא השתמשו כולם באותם שמות? קלח
הבדלי ההשגות בין אברהם אבינו למלכי צדק.
כיצד החל העולם להאמין באלילים? קמב
הר המוריה-האם הכוונה לירושלים? קמד
האם היה גדל שם קנמון? קמד

לא היה אדם שהודה להקב"ה עד
שבאתה לאה והודתה-למה דוקא לאה
ולא האבות? קמו
הקשר בין הכרת ה' והודאה לו.

לכאורה אין הפרסיים צנועים ובמה
צריך להיות צנוע בבית הכסא? קנג

תניא אלו פרסיים שמקודשים
לגיהנם-כיצד זה מתיישב עם זה שהם
בנו את בית המקדש?
קנד

ט.

וראב"ע מלא תותירו ממנו עד בוקר נפקא-
בירור כללי הפסיקה של הריטב"א ושל ה"מנחת
יצחק" לגבי סתמא וכמה סתמות יש כראב"ע?

קנה

מה פירוש "בקר"?

"עמוד השחר" האם הכוונה ל"עלות
השחר"?

קנו

בירור המושגים "אילת השחר" "האיר המזרח",
"הנץ החמה", "האיר היום", "עלות השמש".

קנו

תירוץ קושיית הגר"י מרצבך זצ"ל על הרמב"ם
בהל' תמידין ומוספין (א,ב).

קנח

בבקשה מכם שאלו ממצרים כלי כסף וכלי
זהב-קושייה על הגאון הרהחיד"א שהשווה זאת
לחו"מ ס' קפ"ב ולא לחו"מ ס' שכד. קנח

ט:

וישאילום בעל כרחם דמצרים-עם ישראל ידעו
היכן הם החביאו את כליהם כי ראו זאת במכת
חשך או ע"פ רוח"ק?

קנט

משום משוי
קנט

גדול הנהגה מיגיעו יותר מירא שמים.
קנ

רב ששת מהדר אפיה וגריס-בירור
הסיבה לכך. קנא

כדמתרגם רב יוסף-האם משום שהיה סגי
נהור? קנא

לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הציבור-
וקשה דלהלכה כל אחד אומרו בפני עצמו?
קנא

ח:

תניא ר"ש בן יוחי אומר פעמים שאדם קורא
ק"ש שתי פעמים קנא

תד"ה כאילו מתענה תשיעי ועשירי-מה
פירוש "ערבו של יום" פלוני?
קנב

לענין אכילה ביוה"כ.
השלמת הפרשיות עד יוה"כ. קנב

ואל תשבו על מטת ארמית-בירור הסיבות
לכך. קנב

בשלשה דברים אוהב אני את המדיים-

מדיים או בני המזרח?-בירור דברים אלו. קנג

בשלשה דברים אוהב אני את
הפרסיים... וצנועין בבית הכסא-

כל פרשה שהיתה חביבה על דוד פתח בה
באשרי...וסיים באשרי-לענין חתימה מעין
 הפתיחה בברכות.

האם אלו ב' פרשיות או פרשתא חדא? **קסא**

הנהו בריוני דהוו בשבכותיה דרבי מאיר-
 פירוש המילה "בריוני".

לענין תפילה של רשעים שימותו או שיחזרו
 בתשובה. **קסא**

אלא בעי רחמי עלויהו דלהדרו בתשובה-כיצד
 ניתן להתפלל על כך והרי "הכל בידי שמים חוץ
 מיראת שמים"? **קסא**

מאי כל גמוליו אמר רבי אבהו שעשה לה
דדים במקום בינה
קסג

בימים ההם חלה חזקיה למות...משום דלא
עסקת בפריה ורביה-באיזה מצבים ע"פ ההלכה
 מותר להמנע מפריה ורביה? **קסג**

הב לי ברתך אפשר דגרמא זכותא ידידי
ודידך-וקשה, אם כן למה חיכה עד עכשיו ולא
הציע זאת מזמן לישעיהו ואם ידע כוחה של
תפילה למה לא סמך על תפילתו שתשנה את
גזירת הבנים הרשעים?
קסו

אמר לו כבר נגזרה גזרה...אמר לו כלה
נבואתך וצא-כיצד יכולה ליבטל נבואת נביא?
קסו

עשאוה כמצולה שאין בה דגים-בענין דגים
"גידולי קרקע נינהו".

קנט

האם מצולה הוא מקום עמוק בלי דגים או עם
 דגים או שהוא מיועד לזריעה? **קנט**

בשחרית משיכיר בין תכלת ללבן-הקשר בין
 תכלת לבית הלל ויר"ש. **קס**

רבי מאיר אומר משיכיר בין זאב לכלב רע"א
בין חמור לערוד-ר"מ כאן לשיטתו במס'
כלאים. קס

ר"מ אומר...ואחרים אומרים...וקשה הרי
ר"מ נקרא "אחרים"
קס
 ולמה נקרא ר"מ "אחרים"?

דאמר ר"י בריה ר"ש בן פזי-האם "פזי" זה
שם אשה או שם משפחה?
קס
 מהו "פזי"?

האם מותר להזכיר את שם האב בכתיבה?

ולא אמר הללוי-ה עד שראה במפלתן
של רשעים-וקשה הרי "ובנפול אויבך
אל תשמח"?
קסא

קריאת שם על שם שמו של רשע

י.

משה תלה בזכות אחרים...תלו לו בזכות עצמו-יישוב לקושיית המהרש"א במס' שבת על סתירה משם לכאן. קעח

חזקיה תלה בזכות עצמו...תלו לו בזכות אחרים-ההבדל בין חזקיה ונחמיה בענין זה. קעח
תשובת רבינו ירוחם זצ"ל ממיר לשאלת הגאון ר"ד פוברסקי זצ"ל. קעט

הרוצה ליהנות משל אחרים יהנה כאלישע- יישוב לקושיה למה נענש גיחזי? קעט

ושאינו רוצה ליהנות אל יהנה כשמואל הרמתי שנאמר...-למה לא הובאה ראייה ממקום אחר, שלכאורה שם יותר מפורש? קפב

כי איש אלה-ים קדוש הוא...הוא קדוש ומשרתו אינו קדוש-כיצד ומהיכן למדו זאת חז"ל? קפב

"קדוש הוא" מנא ידעה רב ושמואל חד אמר שלא ראתה זבוב עובר על שולחנו וחד אמר סדין של פשתן הציעה על מטתו ולא ראתה קרי עליו קפב
מתני' בית שמאי אומרים בערב כל אדם יטה ויקרא-"אדם" למי הכוונה? קפב

יא.

כך מקובלני מבית אבי אבא-למי הכוונה ב"אבי אבא" האם לדוד או לר"ג? קסז

אפילו חרב חדה מונחת על צוארו...אל ימנע עצמו מן הרחמים-כיצד ניתן להתפלל על חולה שסופו למות ומתי ואיך מותר להתפלל על חולה שימות, וכיצד לטפל בחולים חשוכי מרפא וחולים סופניים? קסז

י:

והטוב בעיניו עשיתי שסמך גאולה לתפילה- למה תכף לגאולה תפילה? קסח

גנז ספר הרפואות והודו לו קסח
מקור הרפואות וספר הרפואות (ה' שיטות) קע
תוכנו מהותו וצורתו של ספר הרפואות (ג' שיטות).

קע

הסיבה לגניזתו. קע
משמעות גניזתו. קעג
ממתי החלו המחלות ולאיוזה סוג מחלות הוצרכו רפואות? קעז

סתם מי גיחון ולא הודו לו-האם הגיחון הוא נחל, נהר או מעין? קעד
השילוח-מיקומו, קביעת המהרי"ץ חיות והקושיות עליו. קעו
סיכום שיטות הראשונים. קעז

עיבר ניסן בניסן ולא הודו לו-תירוץ על קושיית ה"מלוא הרועים" במס' פסחים על רש"י. קעח

ר' אלעזר אומר, למקרא ולמדרש
צריך לברך
קפה

זימנין סגינין הוה קאימנא קמיה דרב
לתנויי פירקין בסיפרא דבי רב
קפה

ונהיה אנחנו וצאצאינו-בירור דעת
ה"משנה ברורה" שמיותר להוסיף
"צאצאי צאצאינו".
קפה

יב.

וקורין עשרת הדברות...אלא שכבר בטלום
מפני תרעומת המינין
קפה

לענין קריאת עשרת הדברות בעמידה. קפה
מה היא תרעומת המינין ומי הם אותם
מינין? קפה
ישובו של ה"בכור שור" את דברי ה"טור" לומר
בכל יום את עשרת הדברות. קפו

בירור שיטת ה"צל"ח" המחלק בין מינים
שבישראל ומינים שבגוים לענין אמירת עשרת
הדברות. קפו

אי "הר הבית" נקרא "מקדש"? קפז
מושגי "מקדש", "בית המקדש", "עזרה",
"מדינה" "גבולין" ו"ירושלים" אינם מוחלטים
אלא יחסיים. קפז

"לפני ה'" היכן הוא ולגבי מה הוא נאמר? קפח

אמר ליה שמואל לחייא בר רב בר אריאן-
מובני המילה "אריאן" או "אוריין". קפט
יב:

אבל חייב בכל...חוץ מן התפילין-איזה הלכות
אבל נלמדות מיחזקאל ע"פ התוס', תוס' רא"ש
וה"אחרונים" ובירור דבריהם קפב
מה הפירוש של "מעולל בעפר"? קפב

רב יוסף אמר עשה כדברי בית שמאי לא
עשה ולא כלום-בירור קושיית הגר"א: ,,כי למה
יפסיד הקריאת שמע בעד זה"? קפד

מתני'...ובערב מברך...שתיים לאחריה-וקשה
מלקמן (יב:) שראב"ע אומר לא זכיתי שתאמר
יציאת מצרים בלילות, א"כ ע"פ דבריו יוצא,
דלא אמרו פרשת ציצית ו"אמת ואמונה" עד
זמנו? קפד

יא:

אלא כתיב 'רע' וקרינן "הכל" לישנא
מעליא-מהו ההבדל בין "לישנא מעליא"
ל"לשון סגי נהור"? קפד

אר"י אמר שמואל אהבה רבה...ורבנן אהבת
עולם- היא המחלוקת היחידה בש"ס ביניהם
כיצד השתמש "אור שמח" במחלוקת זו לשם
הבעת רגשותיו כלפי הזולת? קפד

רש"י ד"ה לגמרא אין צריך לברך
קפד

תד"ה שכבר נפטר-למה אין אנו מברכים
במשך היום כל פעם לפני הלימוד את ברכת
התורה? קפה

כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו מוחלין
לו על כל עוונותיו-האם יתכן שאפילו רשע
גמור כיוון שיתבייש בדבר עבירה אחד ימחלו לו
כל עוונותיו?

קצ

מה פירוש "מחילה" ובמה הוא מובדל
מ"סליחה" ומה מקור מושג זה של
"מחילה"?

קצ

פרשת ציצית מפני מה קבעוה...שיש בה
חמישה דברים-מהם חמישה דברים אלו והאם
אין יותר דברים?

קצא

אחרי לבבכם זו מינות-האם הכוונה לצדוקים,
אפיקורסים או כופרים?

קצא

אחרי עיניכם זה הרהור עבירה שנ' "ויאמר
שמשון אל אביו אותה קח לי"-האם שמשון
גייר אותה או בא עליה בגיותה?

קצא

אתם זונים זה הרהור עבירה וכן הוא אומר
[שופטים (ח,לג)]-לכאורה ניתן להביא ראיה
מהתורה.

קצב

הרי אני כבן שבעים שנה [רש"י-,,כבר הייתי
זקן ולא זקן ממש"]-האם בכל מקום "זקן"
הכוונה לראב"ע?

קצב

ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות-
האם "זכיתי" הכוונה לזכות או נצחון?
קצב

אמר להם בן זומא לחכמים וכי מזכירין
יציאת מצרים לימות המשיח והלא כבר
נאמר-לכאורה פסוק זה מובא שם פעמיים מה
ההבדל ביניהם?
כ"ה קושיות שיש לשאול על המשנה ועל גמרא
זו.

קצו

יג.

משל למה הדבר דומה לאדם...שכח מעשה
שניהם והיה מספר והולך מעשה נחש-שינויי
הלשון בין ש"ס דידן ל"ירושלמי".
קושיה על המהרש"א שכתב שבין גלות מצרים
לגלות בבל: ,,לא היה זמן רב כל כך".

קצו

אברם הוא אברהם בתחלה נעשה אב לארם
ולבסוף נעשה אב לכל העולם

אברהם נהיה אב, מלך ופטרון לכל העולם וגייר
את כולם.

קצו

כיצד פסק הרמב"ם בהל' ביכורים דגר מביא
ביכורים וקורא, הרי אינו יכול לומר חלקים
שונים המתייחסים רק למי שאבותיו והוא
מוצאם מיעקב אבינו ומיוצאי מצרים ומאידך
בהל' מעשר שני פסק הרמב"ם דגר אינו יכול
לומר את הוידוי?

קצט

הנכונות והצורך לגייר הרבה גרים נהג רק עד
מתן תורה??

בירור שיטות הרמב"ן, ה"כס"מ", ה"מנחת
חינוך", ה"שאגת אריה" והמהר"י קורקוס. ר
מאמרו של הגר"י אברמסקי זצוק"ל-בין גר
לגר.

רד

תני בר קפרא כל הקורא לאברהם אברם עובר בעשה-בירור קושיות הגמרא דהא נחמיה גם קראו אברם ובירור תירוצ' הגמרא. רה

נספחים:

מילי דנזיקין:

סיכומים, ביאורים וחידושים בסוגיית "דינא דגרמי" ע"פ ה"סמ"ע, ה"ש"ך ו"קצות החושן" בשו"ע/חו"מ (שפ,א-ב).

תוכן:

הגדרת הבדלי האפיונים בין "דינא דגרמי" ו"גרמא" ובירור דעתו של הרמב"ם בנדון רו האם מקור תקפותו של "דינא דגרמי" הוא מדאורייתא או מדרבנן רח

הראיות של המצדדים ש"דינא דגרמי" מן התורה והפרכתן רט

הראיות של המצדדים ש"דינא דגרמי" מן התורה והפרכתן (המשך) ריא

ראיותיו של הש"ך ש"דינא דגרמי" הוא קנס ומדרבנן ריב

הגורם למישהו אחר לגרום נזק ריג

השגת הש"ך על התוד"ה למעוטי במסכת ב"ק (ה.) ודחיית השגתו ע"י "קצות החושן" ריד

מומחה במקצועו בחינם או בשכר שקלקל-באילו תנאים הוא מחוייב בתשלום הנזק "חזי דעלך קסמכינא"

רטו

האם ובאילו תנאים גרימת הוצאה כספית לחבירו לשם הובלת חפץ או שלייתו מן הים נחשב כנזק רטז

ראיות הש"ך שאין נשבעים על נזק בשטרות ודחיית ראיותיו ע"י "קצות החושן" ריט

בירור שיטות הרי"ף, הרמב"ם והראב"ד לגבי הכלל,, כל מקום ששנה רשב"ג הלכה כמותו" ולגבי דין "אפותיקי" ולמי התכוון ראב"ד כאשר כתב "הרב" רכ

באילו תנאים נחשב שורף שטר חבירו לגזלן ובאילו מקרים תקנו בשטרות רכב

מילי דאבות

א. הקשר בין ברכות יצחק ליעקב ועשיו ומנחת יעקב לעשיו, השפעתן על תולדות עם ישראל ורומא והיחסים שביניהם עד ימות המשיח ובפרט בנושאי החוכמות החיצוניות והמדעים על פי פרשת תולדות ופרשת וישלח וביאורם על ידי חז"ל, ה"ראשונים" וה"אחרונים".

תוכן: רכד

ברכות יצחק ליעקב ועשיו רכו יצחק אבינו, בעקבות אביו, פורץ את גבולותיה האינוסופיים של הענווה רכו

יצחק ורבקה-שתי גישות בראיית גילוי הרצון האלוקי בעולם רכז

ההבדלים המהותיים בין הברכות שקבלו יעקב ועשיו רכח

האם ברכת יצחק ליעקב לא נתקיימה ולעשיו נתקיימה רכח

מקורות הברכות ליעקב ועשיו שונים לחלוטין רכט

רק לעת"ל יוכח גם בראיה שטחית, שזרע יעקב נטל הכל ועשיו נשאר בלא כלום רל

סיבותיו של יעקב לנתינת המנחה לעשיו רל

מהן השיטות בהם נוהגים נציגי הרוע והשקר כדי להשתלט על כל העולם רלא

מנחת יעקב יצרה טבע חדש בבריאה, בו מקבלים חכמי האומות את עיקרי החכמה מישראל ואחר כך מטשטשים קבלה זו ומייחסים

אותה לעצמם **רמ**

מיקומו של המדע המודרני והפוסט־מודרני בתוך מערכת העברת החכמה הגבולית לתורה,

מיעקב לעשיו **רמא**

אם החכמה שעברה לעשיו וממנו לאדום־יוון, היא חלק מהתורה, מדוע אינה נקראת תורה ממש?

רמא

מהו המובן של "תקופות וגימטריות"

רמא

"גימטריות"-האם מקור המושג נעוץ בלשון

הקדש או שאול משפה זרה **רמא**

ההבדל בין צורת הלימוד של חכמות אלו על ידי

ישראל ועל ידי האומות **רמב**

השלכות מנחת יעקב לעשיו על תולדות עם

ישראל ואיכות תורת ישראל **רמד**

סיבת המאבק של המלאך-שרו של עשיו-ביעקב

רמה

האסונות שניחתו על עם ישראל בעקבות מנחת

יעקב **רמה**

סיכום **רמו**

מהות ההזדקקות של ישראל לחכמת האומות

ולהיפך

רמו

סוף דבר **רמח**

ב. משה רבינו ורבי עקיבא ויחסי השגות

החכמה שביניהם ובין שאר החכמים

תוכן:

גדולתו של משה רבינו עליו השלום כראש

לנביאים ולצדיקים. **רמט**

לעשיו היו השגות רוחניות עצומות במוחו, אך

במוחו בלבד **רלא**

יעקב אבינו משלב את שתי הגישות של אביו

ואמו בהתמודדו עם עשיו **רלא**

קומתו הרוחנית של יעקב אבינו-עמוד

התורה **רלב**

מהו התהליך שעל ידו מצליח עשיו לקבל את

החלק הרוחני של מנחת יעקב **רלב**

אחת מההשפעות השליליות של המנחה-יצירת

מעמד של "עם הארץ" בעם ישראל **רלג**

ההתחברות לתורה של עם הארץ וכל מי שהוא

מנותק מהתורה היא מכח הקשר הישיר לנותן

התורה **רלד**

המורשת הרוחנית של מנחת יעקב לעשיו תחזור

לעת"ל לעם ישראל **רלד**

מדוע רומא נקראת אדום וכיצד רומא

משתלשלת מהעם היווני **רלה**

כשם שהשקר אין לו מעצמו כלום והוא ההעדר,

כן הדבר במלכות אדום-רומא **רלו**

הסימוכין מדברי חז"ל שחלק מחכמת התורה

הועברה מיעקב לעשיו, יוון ורומא **רלו**

עשיו מקבל מיעקב חכמה, שהיא גבולית לתורה

רלז

הקשר בין אדום לשאר אומות העולם

רלת

שבעים הפרים שהוקרבו בחג הסוכות בבית

המקדש מתחלקים בין האומות של עשיו

לישמעאל **רלת**

מהו ההבדל בין חכמת מצרים לחכמת

אדום

רלת

מהם גבולותיה של החכמה שנתנה מיעקב לעשיו

רלט

דרגת נבואתו.	רנב	הלכה כר"ע.
גדולת השגותיו בחכמה ובתורה של משרע"ה.	רנג	רסה
מסירת התורה מה' למשה וממשה לישראל.	רנד	ר"ע זכה לנ' שערי בינה.
ממתי שבה למשה רבינו יכולת דיבורו?	רנה	מעמד התורה והחכמה לאחר פטירתו של ר"ע.
מתי שימש משה רבינו ככהן גדול?	רנה	רסו
תלמידי חכמים וגדולי הדורות-שורש נשמתם הוא של משה רבינו ונקראו על שמו.	רנה	השווה והשונה בין דרגת חכמתם של משה רבינו ורבי עקיבא.
מה הראה לו הקב"ה למשה רבינו?	רנו	סיכום היחס בין השגותיהם של משה רבינו ור"ע.
משה רבינו השיג חמישים שערי בינה.	רנו	השווה והשונה בין ידיעת המציאות-התורה ע"י נבואה או ע"י עמל התורה.
משה רבינו לא השיג את שער הנ' והיו לו רק מ"ט שערי בינה וקדושה.	רנו	יחסי גדולתם, השגותיהם והתארים שנאמרו על משה רבינו ור"ע ביחס לאחרים.
מחלוקת ב"ראשונים" וב"אחרונים" האם האדם גדול ממלאך או יכול להיות שווה לו או שהוא פחות ממנו.	רנז	רעא
שער הנ' לא נברא ולא ניתן להשגה על ידי שום נברא.	רנח	מ"ט פנים ומדות ומספר שערי חכמה ובינה-
גדולתו של ר"ע ומעלותיו.	רנט	פנים.
התייחסות המלאכים, אדה"ר ומשה רבינו להריגתו של ר"ע.	רנט	מידות.
מה פירוש "בראשית עלה במחשבה"-בראשית בזמן או במעלה?	רנט	שערים.
מוצאו של ר"ע.	רסא	רעד
שורש נשמתו של ר"ע.	רסא	מקורם של שערי הבינה וסדר השתלשלותם.
רסא		במה נרמזים שערי הבינה?
גדולת חכמתו של ר"ע-בגימטריאות.	רסב	רעד
מדותיו התרומיות.	רסב	מניין שערי חכמה בינה ודעת.
ר"ע-גדול החכמים שבכל הדורות.	רסג	רעד
האם ר"ע היה גדול מרביתו ר"א ורבי יהושע והאם רי"ש היה רבו או תלמידו?	רסד	האם יש יותר מנ' שערי בינה?
כיצד הקב"ה אומר שהלכה כר"א וכאן בארץ נפסק שאין הלכה כמותו?		מה הפירוש "אלו ואלו דברי אלוקים חיים"?
		סיכום.
		רעז
		אלדד ומידד-האם היו אחי משה וכיצד?
		רעח

א. אלדד ומידד הם אחי משה רק מצד האם.

ב. יוכבד נישאה לאליצפן אחרי מיתת עמרם.

רעט

ג. אלדד ומידד הם אחי משה מצד האב. רפ
ד. אלדד ומידד אינם אחי משה לא מצד האם ולא

מצד האב. רפ

ה. אלדד ומידד הם אלידד בן כסלון וקמואל בן שפטן והם אחי משה מצד האב. רפ

ו. יוכבד נכנסה לארץ וברור מקום קבורתה רפא

ג. סיכומים וביאורים על הפרק הראשון במסכת אבות ע"פ פירושו של המהר"ל מפראג על מסכת אבות - "דרך חיים".

רצה

מילי דברכות

מעמד המיוחד של החתן והכלה מהווה גורם לסיכונם-ממי, מתי ומדוע.

אמר רב יהודה שלשה צריכין שימור ואלו הן חולה וחתן וכלה במתניתא תנא חולה חיה חתן וכלה ויש אומרים אף תלמידי חכמים בלילה

[מס' ברכות (נד:)]

תוכן:

בירור גרסאות ה"ראשונים" לגבי מי שצריך שימור.

מאז אב"י שביטל את המזיקים השתנו הסיבות של הצורך בשימור. של

אדם רגיל ותלמיד חכם ממי הם צריכים להישמר, מתי וכיצד? שיט

למה אין לצאת יחידי בלילה?

שיטות ה"ראשונים" ביחס למידת הסכנה בדרך ממכשולים ליסטים ומזיקים. שכ

סיכום לגבי הסיכון להימצא מחוץ למקום יישוב בלילה. שכא

ביסוס המקורות לדברי חז"ל, שעיסוק התורה ע"י תלמיד חכם בכוחו לשומרו מכל פגע. שכא
מידת ההגנה של מצווה ושל לימוד התורה ובירור המושג "שלוחי מצוה אינן ניזוקין".

שכב

למה שמואל חשש-משאול-ללכת בשליחות ה' והרי שלוחי מצוה אינן ניזוקין? שכב
ב' קושיות בהבנת מקורו של רש"י לגבי ת"ח משמרתו. שתורתו

שכג

תירוץ על קושיה שמקשים על רש"י הכולל את הלומד תורה בכלל שלוחי מצוה הפטור ממצות סוכה והרי "העוסק במצוה פטור מן המצוה" לא נאמר על עסק התורה? שכג

לגבי שכר מצוות אי איכא בהאי עלמא. שכג
שיטת ר"י בעל התוס' ור"י מגירונדי לגבי הכלל של "שלוחי מצוה אינן ניזוקין"

שכד

שינת היחיד בבית.

שכה

האם דוקא עסק התורה או אפילו שינון התורה מגן מיצר הרע שכז

"מצווה" ו"עבירה" בחז"ל- האם הכוונה למצווה ועבירה מיוחדת או למצוות ועבירות באופן כללי

שכז

האם דוקא עסק התורה או אפילו שינון התורה מגן מיצר הרע? שכז

בירור שיטת רש"י.

שכו

ו' סיבות למה יש ללמוד תורה בדרך. **שכו**

"מצוה" ו"עבירה" בחז"ל-האם הכוונה למצוה ועבירה מיוחדות או למצוות ועבירות באופן כללי?

שכז

דוגמאות בחז"ל כיצד היו שקועים בלימוד תורה בכל מקום בו היו, בין בדרך ובין בזמן שהיו בשוק.

שכז

"דבר מצוה"-דבר עבירה". **שכז**
במה גדול כוחו של לימוד התורה המגן על האדם?

שכח

"היזק שכיח" מוגדר גם במצבים של שכיחות מועטת.

שכח

להסתכן לשם הצלת הרבים. **שכט**

להציל עצמו ע"י התחזות לעובד ע"ז. **שכט**

הסכנה בדרכים בתקופת "בין המצרים". **של**

יציאה לדרך עם רשעים.

של

שינוי השם והמקום לשם הצלה. **של**

הליכה במים וסכנת הטביעה. **שלא**

מה נקרא "מקום סכנה"?

שלא

האם בת"ח וחתן עיקר האיסור של "אל

יצא יחידי" הוא משום מזיקין או משום

שלא

חשד וגנאי

לצאת למקום סכנה ע"פ רוח הקדש לצורך

הצלת הרבים **שלב**

"יהרג ובל יעבור" מתי ואיך-על פי שיטת

ה"מרדכי" **שלד**

מה נחשב לימוד תורה אשר יכול להגן

ולהציל

שלד

התורה מגינה ומצלת כאשר מחוייבים ללומדה

ולומדים אותה בשמחה ולשמה **שלה**

סיכום **שלו**

החשיבות הגדולה של חתן וכלה והקושי בזיווגם.

שלו

בירור מושגי "זוג ראשון" ו"זוג שני" ומהו

הקושי שבזיווג השני? **שלז**

למה זיווג שני קשה יותר מהזיווג

הראשון? **שלז**

גלגול נשמות בחז"ל ובמשנתם של ה"גאונים"

וה"ראשונים".

שלט

"זוג שני", מובנו יכול להיות גם זיווג

שלישי או רביעי או זיווג בין נשמותו

וגופו של האדם.

שלט

יושבת על המשבר"-מובנו וזמנו להלכה.

שם

האם הבת קול יוצאת פעם אחת-מ' יום לפני

יצירת הולד-או בכל יום?

שמא

"כאן בזוג ראשון כאן בזוג שני"-האם המסקנה

הזו עומדת בניגוד לדברי ה"זהר"? **שמא**

"שדה פלוני לפלוני"-האם זו ההכרזה מהשמים

שאדם יהיה עשיר או עני? **שמא**

ע"פ הר"ן, הזיווג הראשון בכל מקרה יוצא

לפועל, א"כ מדוע זה קשה לפני הקב"ה? **שמב**

קושי אפשרי נוסף כאשר אלמנות אינן שומרות

אמונים לבעליהן הראשונים. **שמב**

הקושי התמידי במשך כל חיי הנישואין שיש

לפני הקב"ה. **שמג**

האם השראת השכינה על עם ישראל בעשרים
ושנים אלף איש היא משום מספר מחנה הלויים
או של ישראל? **שנ**

מספר המלאכים המשתתפים בהשראת השכינה
שבין חתן וכלה. **שנב**

הקשר בין מיכאל, גבריאל והשכינה עם העולם
והאדם ועם המלאכים האחרים. **שנב**

ציוני מקורות **שנג**

הגבול הדרומי של א"י-מו"מ עם הגאון הגדול
רבי חיים קניבסקי שליט"א
שסו

מס' ברכות

פרק שני

יג.

תד"ה בקורא להגיה-על איזה סוג
קריאה מדובר ובמה חולקים רש"י
ותוס'. **שפה**

למימרא דסברי רבנן דכל התורה כולה
בלשון הקודש נאמרה-מהו כתב אשורי
ומהותו. **שפה**
"ראשונים"-למה נקראו כך. **שפה**

תד"ה בלשון הקודש נאמרה-האם תוס'
מתייחס רק לפרשת זכור או גם לפרשת פרה
אדומה.

שפה

זיווג- היחס בין הבחירה החופשית לגורל ולמזל
שמג

סיכום

שדמ

האם "זכות" מובנה "נצחון"? **שדמ**
אם "זכו שכינה ביניהם"-למה דוקא ר"ע אמרו?

שדמ

באלו תנאים אשה יכולה ללמוד תורה ולקבל על
כך שכר? **שמה**

למוד התורה ע"י נשים בדורות
האחרונים.

שמה

באלו תנאים זוכים להשראת השכינה?
שמו

אימתי שכינה מסתלקת מבני הזוג ומהו הקושי
שיש לקב"ה בכך? **שמו**

"לא זכו אש אוכלתן"-בחתן וכלה, בבן תורה
ובמלאכים כיצד? **שמו**

במלאכים שייך קנאה והם גם יכולים
לטעות **שמז**

אם לא זכו אש אוכלתן-זה אינו עונש אלא חוק
טבע. **שמז**

המשותף לתלמיד חכם מלך וחתן אשר לכן
המזיק מקנא בהם. **שמז**

האם עשיית דין נחשבת כלימוד תורה, עד כדי
השראת השכינה בה? **שמז**

האם מלך ותלמידי חכמים שאינם משבטי לוי
ויששכר יכולים לזכות בהשראת השכינה של
כתר תורה? **שמח**

השראת השכינה בגלויי מלכות של מלך מלכי
המלכים ומלך בשר ודם ובנתינת התורה. **שמט**

הקשר בין השראת השכינה על מלכות והמספר
תשעים. **שנ**

מ"ט דרבי...ורבנן מאי טעמייהו-תמיהת התוס'
במס' ערכין על שאלת הגמרא המניחה שדעת
רבי מסתברת יותר ולאחר מכן מיד משמע
שהגמרא סוברת להיפך. שפו

יג:

ת"ר שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד-עד כאן
צריכה כוונת הלב-בירור סוגי הכוונה בק"ש
ובתפלה וניתוח מחלוקת הגר"ח זצ"ל וה"חזו"א"
זצ"ל בדעת הרמב"ם. שפו

ת"ר שמע ישראל-זו ק"ש של רבי יהודה
הנשיא-הפסוק הראשון נקרא כן וכן נקרא גם
פרשה קטנה.

שצב

יד.

הקורא את שמע ופגע בו רבו-בירור מדוע
נפסק להלכה שאין לשאול כלל בשלום.

שצב

ימים שהיחיד גומר בה את ההלל-משמעות
ה"יחיד" במקומות אחרים בש"ס.

שצב

אסור לו לאדם שיעשה חפציו קודם שיתפלל-
מתי ובאיזה תנאים. שצג

כל הלן שבעת ימים בלא חלום נקרא
רע-למה? שצג

יד:

כל אמת אמת תפסיה להאי-משמעות חזרת
האדם פעמיים על אותה מילה. שצג

אמר אביי הלכך אנא אתחולי...גמרינן-לחזור
פעמים על ה' אלוכם אמת ופסוקים שלא פסק
מה. שצג

בדין הוא שיקדים שמע לזהיה-ביאור רבי
בנימין ריבלין תלמיד הגר"א. שצד

דרב ומקדים ומשי ידיה –נטילת ידים לפני
ברכת התורה וברכת כהנים. שצד

רש"י ד"ה כוך-של קבורה ומה הן
מידותיו. שצד

כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד
עדות שקר-הקשר בין תפילין לק"ש
וכיצד זו עדות שקר. האם התפילין
מלבד אות הם גם עדות? שצד

טו.

כל הנפנה ונוטל ידיו...כאילו בנה במה-מה
הקשר בין מקוה לבית המדרש. שצה

אבל לתפלה מהדר...עד פרסה-האם הכוונה ל'
מיל. שצה

הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו
יצא. שצה

איש טוב ונאמן-מהו הגדר של אדם
כשר. **שצח**

רש"י ד"ה לאנפילון-האם הוא כניסה לבית או
פרוזדור. **שצט**

אין קורין אבות אלא לשלושה-ישנם עוד
הרבה שנקראו "אבות" ו"הרים". **שצט**

רש"י ד"ה בפורינו-האם הכוונה לגורל או
למטה. **שצט**

רש"י ד"ה ותקנו (בחבר טוב)-כיצד ניתן
לדעת שהוא אכן חבר טוב. **שצט**

יז.

שתשים שלום בפמליא של מעלה-קשה, הרי
למלאכים אין יצר רע, אם כן מדוע הם רבים
ביניהם. **שצט**

ומי מעכב שאור שבועסה-האם "שאור" הוא
מלשון שארו רע? **ת**

ר' יוחנן...מרגלא בפומיה-האם הכוונה לרבי
יוחנן או לר"מ. **ת**

לעולם יהא אדם מענה רך ישיב חמה-משיב
חמה" או ישיב חמה ומה משמעותו של מרגלא
בפומיה. **ת**

העוסק במצוה שלא לשמה-האם זה
אפשרי. **תא**

טו:

תד"ה ודילמא רבי יהודה וחסורי מיחסרא-מה
פירוש חסורי מחסרא. **שצו**

רש"י ד"ה לעולם ר' יהודה צריך והאי
לישנא לכתחילה-האם "צריך" הכוונה
לכתחילה או בדיעבד. **שצו**

"שאול ועצר רחם"-מה הקשר בין
שאול ורחם. **שצו**

תני רב עובדיה קמיה דרבא-האם רב עובדיה
הביא רק ברייתא או חידש גם מעצמו. **שצו**

אל תקרי כפרש אלא בפרש-גירסת ה"אור
זרוע"-בפירוש. **שצז**

טז.

תד"ה תד"ה אהלים לנחלים-מהו "אהלים"
והקשר לנחלים. **שצז**

חתן פטור מק"ש...ומעשה בר"ג
שנשא אשה. **שצח**

תד"ה מעשה בר"ג...אם גדול הוא ובוטח
בעצמו...-האם תמיד ר"ג סמך על עצמו
והאם לומר "מרפא" הוא מדרכי
האמורי. **שצח**

טז:

רש"י ד"ה ונטרין לגבריהו-החל מג' שנים
ומעלה צריך לקבל רשות מהאשה לגלות למקום
תורה. **תא**

האם מדאורייתא ורק בציבור או גם
ביחיד ומדרבנן. **תח**

יז:
ואין יוצאת...שיצא ממנו דואג האדומי-מדוע
"יוצאת" מופיע בלשון נקבה. **תא**

רב אשי אמר כיוון שמוטל עליו לקברו כמוטל
לפניו דמי-ב"דקדוקי סופרים" הגירסה
תח שונה.

או תלמיד שמקדיח תבשילו ברבים-ההמשך
המצונזר-,,כגון ישו הנוצרי". **תא**

לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו
וספר תורה בזרועו וקורא-הסיבה היא משום
לועג לרש, אם כן למה א. מובאים רק תפילין
וספר תורה ולא מצוות אחרות כד' מינים ומצוות
אחרות. ב. לשם מה אדם צריך לקרוא ולהביא
ספר תורה דוקא לבית הקברות ג. ס"ת בזרועו,
היינו בידו. למה לו לסחוב ס"ת דוקא בזרועו,
הרי יותר קל בחיקו. ד. למה במס' סוכה מובא
„ס"ת בחיקו", האם זה שינוי בגירסה. ה.
הרש"ש במס' סנהדרין תמה כיצד המלך הולך
עם ס"ת קשור בזרועו, למה הוא לא תמה גם
לגבי גמרתנו מה שתמהנו אנו והרי במס' סוכה
הוא מרכז את המקומות שמוזכר ס"ת בזרועו
ובחיקו. ו. בן הרש"ש מביא מספר מקורות שיש
בהן ישוב לכל תמיהותינו בהקשר אחר לכאורה
קשה, הרי הוא ערך את כתבי אביו וראה את
תמיהת אביו כיצד המלך נושא בזרועו כל חייו
ס"ת, כיצד לא העיר על כך בסוגריים מרובעות,
כפי שעשה בעניינים אחרים. ז. כיצד נעלמו
מקורות אלו מהמהרש"ל, המהרש"א
והרש"ש. תח

כל העולם כולו ניזון בשביל חנינא
בני-מדוע כל העולם ניזון מרבי חנינא
ומה פירוש "בעל מעשים". **תא**

מאן אבירי לב גובאי טפשאי-מאיזו
אומה הם. תב
אמר רבי יוחנן מוחלפת השיטה-מקומות
נוספים שלעתיים אינו מפורש כן ע"י
אמורא אלא ששיטות מוחלפות בין
התלמידים. תב

פרק שלישי

יז:
מי שמתו מוטל לפניו אוכל בבית אחר-"בית"
מובנו "חדר" אך אין הדבר מובן מפשטות
דברי הגמרא. תח

דאמר ליה רבי חייא דלייה כדי שלא יאמרו-
א. למה הגמרא אינה פושטת מגמרתנו לגבי
המחלוקת במס' שבת עד מתי יודע המת מה

יח.
ופטור מקריאת שמע ומן התפלה-דעות
ה"ראשונים" במקור החיוב להתפלל,

קורה בקברו ובסביבתו. ב. תמיהה על תמיהתו
של הרש"ש. תט

ית:

ובניהו בן יהוידע...שלא הניח כמותו לא
במקדש ראשון ולא במקדש שני-ויש לברר
במה לא הניח כמותו, שהרי היו שלמה המלך
וחזקיהו שיכל להיות משיח ועזרא שהתורה
יכלה להנתן על ידו ורבי עקיבא שבמובן מסויים
היה יותר ממשה רבינו. תי

אלו רשעים שבחייהן קרויין מתים-הרוע
ממית את הנפש, שם האדם הוא שם
הנפש. תיא

בני ר' חייא נפוק לקרייתא אייקר להו
תלמודייהו-בני ר' חייא היו ממעתיקי שמועה,
כיצד דוקא הם שכחו את תורתם. מדוע בשאר
הפעמים שיצאו לראות את שדותיהם לא
נשתכחה מהם תורה. מה פירוש
"קרייתא". תיא

מעשה בחסיד אחד-למי הכוונה בש"ס
כשמוזכר "חסיד אחד", או "ההוא סבא" ולמה
נקראו כך. תיג

שנתן דינר לעני בערב ראש השנה-האם על
התבואה נידונין בראש השנה או במועד אחר-
בפסח. תיג

בשני בצורת והקניטתו אשתו-מדוע מודגש
שדוקא בזמן הבצורת הקניטה אותו
אשתו. תיג

ושמע שתי רוחות שמספרות זו עם
זו...ונשמע מאחורי הפרגוד-מהו "פרגוד" ומה
המתים יכולים לדעת.

איני יכולה שאני קבורה במחצלת-למה קבורה
במחצלת מפריעה לשוט בעולם ולמה שאלה
אותה שוב כעבור שנה. תיג

ברד מלקה אותו- האם מפתחות ברד נמסרו
למלאך. תיד

רש"י ד"ה מסרקאי-האם הוא בארמית או
בלשון הקודש. תיד

אמר להו בעינא אבא-קושיית רבי עקיבא איגר,
כיצד קרא לאביו בשמו. תטו

רש"י ד"ה חזייה-שמואל ללוי חבירו-חברות
זו במחלוקת "ראשונים" שנויה. תטו

יט.

המספר אחר מיטתן של תלמידי חכמים-
"מטתן" או "מיתתן". תטו

אין משקין לא את הגיורת-מהו המקור
לכך. תטו

ואמר להם דוגמא השקוה ונידוהו-מה פירוש
"דוגמא", וכיצד גרים כשמעיה ואבטליון נבחרו

לאב"ד ונשיא.

תד"ה מדלגין- האם כהן מטמא על רביעית דם
והאם אליהו וירמיהו כהנים היו. תיח

תטו

על מחלוקת רש"י ותוס'-מהו גולל
ומהו דופק. תיט

"מתחטא"-מה פירושו בפירושי
ה"אחרונים".

תטו

תד"ה רוב ארונות ישראל יש להם
חלל טפת. תיט

רש"י ד"ה מקולסים-בירור שיטת
רש"י בש"ס לגבי צלייה זו והאם אין
סתירה בדבריו.

תטז

בלאו דלא תסור-קושית המהרי"ץ חיות על
רש"י לגב מה דוחה הלאו. תיט

שלפני המטה...יהיה רצון מלפניך ה' אלוקינו
ואלוקי אבותינו שתגדור פרצותינו-הדמוי בין
תפלה ובקשה לקשת וחרב לעומת לימוד התורה.

תטז

אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' –
הקשר בין חכמה לעצה ובין הכליות
והלב. תיט

כ.

האשה שכובשת ירק בקדרה ואמרי לה זיתים
שכבשן-כל אחד משני חלקי משפט זה מובא
ממקור אחר במשנה וכיצד זה מובן
ברש"י. תכ

לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן-על איזה סוג
דיבור מדובר והאם יש הבדל בין דיבור של אדם
פשוט או חשוב. תיז

המוצא כלאים בבגדו פושטו אפילו בשוק-
האם רק תחילת מעשה או גם בהמשכו נחשב
כמעשה והקשר שמוצא רבי עקיבא איגר מכאן
לגדר "מתעסק" וביאור דבריו של המהרי"ץ
חיות על דברי רבי עקיבא איגר.

תיז

תד"ה תליסר-משמעות המילה ומתי בחז"ל
שייך לומר שדיברו בלשון גוזמא והאם המילה
"אפילו" משמעה גם כן "גוזמא". תכ

דרב אדא בר אהבה חזייה לההיא כותית דהוה
לבישא כרבלתא בשוקא סבר בת ישראל היא
קם קרעיה מינה-האם כרבלתא הוא לבוש
או תכשיט ומה צורתו ומה היו
המלבושים החשובים בזמנם. תכא

מדלגין היינו מעל ארונות של מתים לקראת
מלכי ישראל- האם הכוונה לאותו זמן או
לעת"ל. תיח

שיעורא דרבנן-מתי הקטן יכול להוציא את הגדול, וכיצד. **תכז**

דאתי רבנן ומפיק רבנן-כיצד הוציא שמעון בן שטח את אשת ינאי ידי חובתה, הלא נשים אינן בכלל ערבות. **תכח**

וכי לא אשא פנים-שיעורי כזית וכביצה מדאורייתא או מדרבנן. **תכח**

והם מדקדקים עצמם עד כזית-אינו שבח אלא בירור מצב כאשר אין לו יותר מכזית, ורוצה לברך. **תכט**

תד"ה בעל קרי **תכט**

מהרש"א ד"ה יוציא בשפתיו כיוון דשרית ליה הרהור אע"פ שהוא כדיבור-משמעות המילים "אע"פ" ו"אך" בש"ס וב"ראשונים", וההבדל בין הרהור שמיעה בבעל קרי ובהרואה ערוה. **תכט**

תד"ה כדאשכחן בסיני. **תל**

תד"ה ורב חסדא.

תל

כא.

רש"י ד"ה שאינו טעון לפניו-, כלומר שלא מצאנו לו מקרא מפורש לברך לפניו-בירור

רב גידל...ויתב אשערי טבילה...רבי יוחנן...ויתב אשערי טבילה-טעות דפוס ב"גליון הש"ס". **תכב**

ויתב אשערי טבילה-כיצד הותר לו להסתכל בנשים והאם ראה אותן ללא בגדים ומה פירוש "שערי טבילה" ועל איזה רבי יוחנן מדובר.

תכב

קאקי חיוררי-מדוע דימה את הנשים לאווזים האם משום צבע עורן או משום נטייתן לצעוק. כיצד נקרא אווזה זכר ונקבה. מדוע אין שוחטים אווזים בחודשים מסויימים והאם ניתן לעקוף מנהג זה. כיצד האווז היווה עילה לרציחות ההמוניות של מסע הצלב הראשון בזמנו של רש"י. **תכג**

אל תקרא עלי עין אלא עולי עין-סיבת הקרי והכתיב. **תכה**

כ:

רש"י ד"ה הכי-בירור מחלוקת רש"י ורמב"ם אי תפלה דאורייתא או דרבנן. **תכה**

תד"ה נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן-הקשר בין נחלה בארץ והחיוב בברכת המזון ובסוגיית חיובן של הנשים בחלק ממצוות עשה שהזמן גרמן מדאורייתא או מדרבנן, נפקא מינא לאפוקי רבים ידי חובתן.

תכז

בן מברך לאביו...קטן בר חיובא הוא אלא הכא במאי עסקינן כגון שאכל

שיטות ה"ראשונים", דברכת המוציא היא לא מדאורייתא אלא מדרבנן.
תל

ספק לא אמר חוזר ואומר אמת ויציב. תל
מאי טעמא ק"ש דרבנן. תל

ובשכבך ובקומך, אמר ליה אביי ההוא בדברי תורה כתיב-האם מפסוק זה משמע, שיש ללמוד כל היום, או שמספיק ללמוד בזמן ק"ש, כדי לצאת ידי חובת מצות תלמוד תורה. תלא

בעל קרי מהרהר בליבו ואינו מברך לא לפנייה ולא לאחריה ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו-למה אינו מברך ברכת המזון לרמב"ם על טבל מדרבנן. תלא

רבי יוחנן אמר ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו. תלא

ונזכר שהתפלל פוסק ואפילו באמצע ברכה. תלא

אם יכול לחדש בה דבר. הני מילי יחיד ויחיד או ציבור וציבור אבל יחיד לגבי ציבור כמאן דלא צלי דמי קמ"ל-תפלת ציבור וקרבן ציבור האם חשובים יותר מקרבן יחיד ותפלתו. תמיהה על המהרי"פ המקשה מרש"י במס' תענית ומיהו "רש"י" על מס' תענית. תלא

הנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור שמתפללין. תלב

תד"ה עד. תלב

כא:

כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מי'-מה הן הברכות הצריכות עשרה כדי לברכן. תלב

דתני רבנאי אחוה דרבי חייא בר אבא אתיא תוך תוך. כתיב הכא ונקדשתי בתוך בני ישראל וכתוב התם הבדלו מתוך העדה הזאת, מה להלן עשרה אף כאן עשרה-לכאורה קשה, הרי לימוד זה הוא רק לרבי ישמעאל דהיו י"ב מרגלים, אך לרבי עקיבא שהלכה כמותו, הרי היו כ"ד מרגלים. תלג

וכי תימא ר"י לר"א דריש סמוכים. תלג

אלא אוב וידעוני-האם "ידעוני" הוא צפור או חיה הדומה לאדם. האם יש מחלוקת בין הבבלי והירושלמי אם אוב וידעוני הם דבר שיצא מן הכלל ללמד. תלג

ובמשנה תורה דריש. תלג

רבי יהודה אוסר באנוסת אביו ובמפותות אביו—מדוע לא הוזכר בגמרא שזו גם שיטת יב"ע על התורה. תלג

כב.

אף כאן באימה וביראה וברתת ובזיע מכאן אמרו [רש"י-,...אבל בעל קרי אינו אלא מתוך קלות ראש וזחיחות הדעת". תלד

וכי יש טבילה בחמין-האם ומתי טבילה
בשואבין אין בה איסור דאורייתא. תמא

רב נחמן תקן חצבא בת תשעה קבין-מדוע
סובר רש"י שרב נחמן תיקן החצבא דוקא
לקריאת התורה ולא לתפלה. תמא

כב:

דליכא עילואי לא האי ולא האי תמא

תד"ה ולית הלכתא-מחלוקת ה"ראשונים" אם
מברכים על טבילת ערב יום הכיפורים. תמא
במשנה-אם יכול לעלות-החידוש במשנה
שקורא ק"ש בלא ברכות. תמא

זבח רשעים תועבה-מחלוקת ב"ראשונים" אם
יצא חובת ק"ש, אם קראו במקום שאסור
לקרוא והאם חייב לחזור ולקרוא. תמב

כג.

אבעיא להו מהו שיכנס אדם בתפילין
לביהכ"ס קבוע...רבינא שרי ורב
מתנא בר מתנא אסר אתו שייליה
לרבא אמר להו אסור. תמב

תמב

רש"י ד"ה שלא תצא-מחלוקת רש"י ותוס'
האם קשרי התפילין נחשבים אותיות
גמורות. תמב

כג:

שונה הוא בהלכות דרך ארץ-מהו "דרך ארץ"
בדברי חז"ל והאם מי שעובר על הלכות
דרך ארץ עובר על הלכות דאורייתא או
תרבנות. תלד

מגמגם-האם הוא מי שמדבר בשטף או בצורה
קטועה או שניהם גם יחד, או שמדבר
בדילוג. תלה

שאין דברי תורה מקבלין טומאה שנאמר
'הלא כה דברי כאש נאם ה' מה אש אינו
מקבל טומאה, אף דברי תורה אינן מקבלין
טומאה-על איזה סוג של אש הכתוב מדבר.
תלה

שלא יהו תלמידי חכמים מצויין אצל
נשותיהם כתרנגולים-למה דוקא צריך לעשות
סייג לתלמידי חכמים שעונתן משבת לשבת
ולמה הם הושוו לתרנגולים. המעשה שהובא
כראיה לתועלת שבסייג לטבילה הובא בגמרא
דוקא על שומר כרמים ולא על תלמיד חכם.
מה הקשר בין ענין זה ל"טובלי שחרית" ומי הם
היו, האם מה"פרושים" או מאחת הכתות אשר
פרשו מעם ישראל ובסופו של דבר יצאו מהם
הנוצרים. תלה

מעשה באחד שתבע אשה לדבר עבירה-האם
היא היתה פנויה או אשת איש.
קושיות על הבנת הצ"ח בשיטת רש"י שהיתה
פנויה והאם עניני טהרה היו חשובים בעיניו
יותר מעריות. תלח

מגלה לאחוריו טפח ולפניו טפחיים-ההבדל
בין איש לאשה ולענין הגרסאות במצות
עונה. **תמב**

תיובתא דרבא...אמר רבא אע"ג דתניא
תיובתא דשמואל הלכתא כוותיה-על הכלל
המחודש (ר"ב רגנשבורג), שהלכה
כאמורא אם מסתברים דבריו, אף
שהופרך מברייתא. **תמג**

כד.

בין כר לכסת שלא כנגד ראשו-מחלוקת
ה"ראשונים" "כנגד" הכוונה מתחת או
מהצד. **תמג**

תד"ה והא תני רבי חייא מניחן בכובע תחת
מראשותיו- מתי זה נקרא כלי בתוך כלי. תמג

רש"י ד"ה יום טבילה הוה-מנין שליל טבילה
מצוה היא ומדוע אין אשה מתעצלת בטבילה זו.
תמג

מהו שיחזיר פניו ויקרא-מתי לא הטריחוהו
לקום לקרוא ק"ש וכיצד מותר לאומרה כשהוא
מוטל על צדו והרי יש איסור בדבר.

תמג

תד"ה והתניא היה ישן במטה ובני ביתו-האם
אשתו נקראת "בני ביתו" או שהיא בכלל בני
ביתו, או שנקראת רק "ביתו" ו"אהל". **תמג**

והא איכא עגבות-האם עגבות יש בהן משום
ערוה. **תמד**

רש"י ד"ה וקוצה חלתה ערומה-מנין שאין
לברך ערום. האם רק ברכה אין לברך ערום או
גם את עצם עשיית המצוה, אין לעשות כשהוא
ערום. **תמד**

אמר רב ששת שער באשה ערוה שנאמר
"שערך כעדר העזים"-האם מדובר גם
בבתולות ונכריות או רק באשת איש ורק מחוץ
לחצר. **תמה**

רש"י ד"ה שוק-באשת איש", רש"י ד"ה
ערוה-,,להסתכל וכן באשתו לק"ש"-
וקשה, הרי אפילו באצבע קטנה אסור
להסתכל בה. **תמה**

דורשי חמורות אמרו-מה פירוש המילה
"חמורות". **תמה**

רש"י ד"ה זה התולה תפיליו-,,שהתורה חייו
של אדם". **תמה**

רש"י ד"ה בכיסתא תלה-,,בתוך תיקן היו
ותלה התיק". **תמה**

ואמר רבי חנינא אני ראיתי את רבי שפיהק
וגיהק ונתעטש-הבנת מושגים אלו לשיטת
רש"י. **תמו**

כד:

רש"י ד"ה אלא עטוש אעטוש קשיא-,,דאין
עטוש אלא לאונסו- פירוש הרש"ש החולק על
רש"י. **תמז**

המשמיע קולו בתפילתו הרי זה מקטני אמנה-
גירסה שונה של הב"ח ברש"י.
מתי ראוי כן להשמיע קולו בתפלה. **תמז**

אמר ליה רב חסדא האלוהים אם אמרה לי
רבי יוחנן בפומיה לא צייתנא ליה...איכא
דאמרי...אם אמרה לי רבי יהושע בר לוי לא
צייתנא ליה-בכתבי יד מדויקים מופיע-,,אי
אמרה לי יהושע בן נון לא צייתנא ליה". תמז

ת"ח אסור לו לעמוד במקום הטינופת לפי
שאי אפשר לו לעמוד בלא הרהור תורה-
קושיית ה"מצפה לאיתן" במס' תענית לגבי מה
הרבותא שדוקא ת"ח אסור לו לעמוד במקום
הטינופת, הרי כל אדם אסור לו לעמוד ולהרהר
בדברי תורה שם. תמז

כה.

רש"י ד"ה אבל לתפלה-האם אדה"ר קיים את
תרי"ג המצוות בלא שצוהו ה'. תמז

אתמר צואה על בשרו או ידו מונחת בבית
הכסא רב הונא אמר מותר לקרות ק"ש רב
חסדא אמר אסור לקרות ק"ש-ב"ירושלמי"
השיטות מוחלפות. בירור האם רב חסדא תלמיד
רב הונא או תלמיד חבר שלו. תמח

ריח רע שיש לו עיקר-האם ריחא מילתא היא
והאם ריח יכול גם להמית ויש צואה שריחה
נעים וראיה לרש"י דגם החוטם הוא בכלל מי
שמהלל את ה' ולא רק הפה. האם הריח הוא
דבר עצמי או מקרי. תמח

רש"י ד"ה בזמן שיש בהן עורות-,,אצואת
כלבים וחזירים קאי שזרכן לתתן בעבוד
עורות"-קושיית רע"א על סתירה ברש"י לגבי
השימוש בצואת כלבים והתירוץ על כך. תמט

אמר רב יהודה ספק צואה בבית מותרת
באשפה אסורה-היכן נאמרה מצות "ויתד
תהיה לך על אזנך", האם גם כשאין
יוצאין למלחמה והאם רק במחנה
ישראל היה צריך לצאת מחוץ לענני
הכבוד, או לפני קריעת ים סוף רק
הנביאים ראו את ענני הכבוד, אך
המצוה היתה כמובן רק ממעמד הר
סיני. תמט

תמט

רש"י ד"ה היבשה נפרכת
תמט

כה:

סתמא כרבי אליעזר דאמר עד הנץ החמה-
כשהחמה לוקה במזרח סימן רע ליושבי מזרח
[סוכה (כט.)], והקשה הרש"ש, הרי בזמן ההוא
ישנם מקומות ששם יש חושך. תנ

"וחסרון לא יוכל להמנות" זהו שנמנו
חביריו לדבר מצוה ולא נמנה עמהם.
תנה

כו:

תפלות אבות תקנום. תנה

יצחק תיקן תפלת מנחה- בירור קושיית ה"תוס'
ישנים" והרי אברהם תיקנה. תנה

תפלת השחר עד חצות שהרי תמיד של שחר
קרב והולך עד חצות- כיצד נהגו בבית המקדש
הראשון. תנה

תד"ה אבעיא להו עד ועד בכלל- לגבי כל
שיעורי חכמים להחמיר ופירוש "ועד
בכלל". תנו

כז.

שזו מצוה עוברת.

תנו

כחום היום הרי שש שעות- מנין שזו שעה
ששית. תנו

רב איקלע לבי גניבא- האם גניבא היה צדיק או
רשע. תנו

כז:

והנותן שלום לרבו והמחזיר שלום
לרבו...גורם לשכינה שתסתלק- האם זה נוהג
בכל מקרה

והאם גם בימינו. תנו

אר"י עכו"ם ערום אסור לקרות ק"ש כנגדו-
לכאורה קשה, מדוע הגמרא מביאה ראייה על
כך מלפני מתן תורה, הרי אין מביאין ראייה
מלפני מתן תורה על אחרי מתן תורה ולענין
עכו"ם שלא נקראו "אדם" האם הכוונה רק
אחרי מתן תורה. תנ

תד"ה גרף של רעי-לענין בליעת כלי חרס.
תנ

רש"י ד"ה מאן שמעת ליה-,,לא ידעתי היכן
היא"-בירור כל המקומות שרש"י כתב לא
ידעתי בתנ"ך ובש"ס ומשמעותם של דברים אלו
ובירור לגבי כל פירושי רשי בתנ"ך ובמסכתות
הש"ס, מה יצא מתחת כתב ידו ומה יצא
מאחרים ובטעות מיוחדת אליו. תנ

כו.

תד"ה ספר תורה עושה לו מחיצה-מה הדין
בחומשים שלנו. תנב

והמשמשת-מקור המושג-"תשמיש". תנב

פרק רביעי

כו.

רש"י ד"ה לותיקין- פירושו לפי פירושי רש"י
השונים וה"ערוך". תנה

טעה ולא התפלל ערבית מתפלל בשחרית
שתים- מהיכן למדנו שהיום הולך אחר
הלילה. תנה

לעזרא- מהם סמכויות הנשיא, האב"ד ושל ראש הגלות בבבל והיחסים שביניהם וממי צריך ליטול רשות לדון. ממתי נוסד מוסד הנשיאות ובאלו נסיבות.

תנח

איזיל ואימליך באינשי ביתיה- לשם מה היה צריך ראב"ע להמליך באשתו.

תסו

כת.

דלמא מעבירין לך- החכמה שבשאלת אשתו של ראב"ע.

תסז

אתרחיש ניסא והוה ליה תמני סרי דארי חיורתא- בן כמה היה ראב"ע בהתמנותו ומדוע הלבין זקנו.

תסז

דלמא ח"ו מנעתי תורה מישראל. אחזו ליה בחלמיה חצבי חיורי דמליין קטמא- מה היה פשר החלום.

תסז

וכי עמון ומואב במקומן הן יושבין, כבר עלה סנחריב מלך אשור ובלבל את כל האומות וכל דפריש מרובא פריש- שיטת רבי יהושע בדין של רובא והאם היא נוהגת בכל איסורי התורה.

תסז

אוי לו לדור שאתה פרנסו- הקפדת הב"ח בדקדוק לשון חז"ל בארמית.

תסח

רש"י ד"ה נעניתי לך-, דברתי למולך יותר מדאי"- כיצד ובמה פייס ר"ג את רבי יהושע.

תסח

ההוא דנכנס להזיע וקודם גזירה- מתי נגזרה גזירה. ומדוע.

תנח

רב צלי של שבת בערב שבת- האם זה היה מחמת טעות.

תנח

תד"ה והלכתא כוותיה דרב.

תנח

תפלת ערבית רשות- רבי יהושע אזיל לשיטתו ולכן לא התפלל ערבית בשמחת בית השואבה.

תנח

יהושע עמוד על רגליך- חומרת מעשיו של ר"ג.

תנח

עד שרננו כל העם ואמרו לחוצפית התורגמן.

תנח

אמר ליה יהושע עמוד על רגליך...היה רבן גמליאליושב ודורש ור' יהושע עומד על רגליו עד שרננו כל העם ... אמרי עד כמה נצעריה וניזיל בר"ה אשתקד צעריה בבכורות במעשה דר' צדוק צעריה הכא נמי צעריה – האם ר"ג אכן התכוון לצער את רבי יהושע מבחינה גופנית או רק להוכיח שהוא נחשב לתלמיד ביחס לנשיא? במסגרת ירידת הדורות, באיזו נקודת זמן עמד רבי יהושע, ביחס ליכולתו ללמוד תורה בעמידה על אף החולי והחולשה שירדו לעולם בזמנם.

תא ונעבריה מאן נוקים ליה...לר' אלעזר בן עזריה דהוא חכם והוא עשיר והוא עשירי

אמר להו כובס אנא אזילנא...מאן דלביש מדא...ומזה בן מזה יזה- מיהו אותו כובס ולמה המשילו את דברי שליחותו במושגים אלו.

תסח

טרוקי גלי-פירושו במספר מקומות בש"ס. **תע**

גמירי מעלין בקודש. **תע**

כח:

וישמחו בי חבירי- וכי חביריו הם כאלו השמחים לאיד. **תע**

רש"י ד"ה מיושבי קרנות- פירושו כאן ובמס' סנהדרין. **תע**

כשחלה רבי אליעזר. **תע**

מנעו בנכם מן ההגיון- פירושו. **תע**

כשחלה רבן יוחנן בן זכאי...נר ישראל- משמעות הכנוי "נר ישראל". **תעא**

ולא עוד, אלא שיש לפני שני דרכים אחת של גן עדן ואחת של גיהנום. **תעא**

איני יודע באיזה מוליכין אותי- ממה יש לגדולי ישראל לדאוג לפני פטירתם. **תעא**

הכינו כסא לחזקיה- ביאור ענין זה, של הגעת אנשים גדולים לאדם לפני פטירתו ומדוע דוקא

חזקיה הגיע לריב"ז לפני פטירתו. קושיות על שיטת המהרש"א ומה שנראה לענ"ד. **תעא**

תפלה קצרה- חתימת תפלה קצרה. **תעב**

הני תמני סרי תשסרי הוויין- סדר ברכות שמונה עשרה. **תעג**

כנגד ח"י אזכרות- קושיה על המהרש"א, שלא הביא סייעתא לדבריו ממשנה. **תעג**

שמעון הפקולי- מהו "פקולי"? **תעג**

שמעון הפקולי הסדיר י"ח ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה- מיהו ר"ג דיבנה האם הוא ר"ג הזקן, על מהות אישיותו וספריו של ר' עזריה מן האדומים. מקור הלשונות הזרים בפירוש הרש"ש. האם בר כוכבא בנה את בית המקדש ואדריאנוס החריבו. **תעד**

ברכת הצדוקים ביבנה תקנוה. **תעו**

כט.

והשקיף בה שתים ושלש שעות- אם שמואל עצמו תיקן את ברכת המינין למה היה צריך לזמן של שעותיים כדי להזכר, מהו נוסח הברכה שתיקן בשנה הקודמת? **תעו**

יוחנן כהן גדול שמש בכהונה שמנים שנה ולבסוף נעשה צדוקי אמר אביי הוא ינאי הוא יוחנן- מיהו יוחנן- ינאי ומתי התפקד ומתי נהרג רשב"ג וענין וקריאת שם על שם האבא ואפילו

כאשר הוא חי וקריאה בשמו על ידי הבן.

תעו

וכשאתה יוצא לדרך המלך בקונג...אר"ח זו
תפלת הדרך אר"ח היוצא לדרך צריך
להתפלל תפלת הדרך- לשם מה כפילות
דבריו של ר"ח.

תפ

ל.

אימת מצלי אמר רבי יעקב אמר רב חסדא
משעה שמהלך בדרך עד כמה...עד פרסה-
היכן מברכים את תפלת הדרך כיום, כאשר
ישנם מעט מקומות אשר אינם מיושבים
בין הערים. **תפ**

והיכי מצלי רב חסדא אמר מעומד ורב ששת
אמר אפילו מהלך-מה הדין בימינו לגבי נסיעה
במכונית. **תפ**

ל:

רש"י ד"ה שתתחולל- פירושו. **תפ**

פרק חמישי

ל:

אל תקרי בהזרת קודש אלא בחרדת קודש-
האדם נקרא הדור על פי צבע פניו- לבן ומעט
אדום (תלמיד הגר"א ע"פ הזוהר). **תפג**

אביי הוה יתיב קמיה דרבה... "וגילו ברעדה"
כתיב. א"ל אנא תפילין מנחנא- מחד קיום
המצוה גורם לשמחה ויש לעשות את המצוה

טעה בכל הברכות כולן אין מעלין אותו
בברכת הצדוקים מעלין- מדוע הטועה בברכת
המינין, הש"ץ הבא אחריו, מתחיל מברכת
המינין ולא מהתחלה, הרי אם הוא מין כל
ברכותיו פסולות. **תעו**

הני תשע דר"ה כנגד מי...כנגד תשעה
אזכרות שאמרה חנה בתפלתה- חיוב נשים
בתפלה מהו מקורו. **תעז**

ונפוצותינו מארבע תקבץ...וישמחו צדיקים
בבנין עירך ובתקון היכלך ובצמיחת קרן לדוד
עבדך ובעריכת נר לבן ישי משיחך- בירור
לגבי מחלוקתם של רש"י והרמב"ם, אם בהמ"ק
השלישי יבנה בידי אדם או בידי שמים. **תעז**

לייט עלה אביי- מדוע אביי קילל? **תעט**

תד"ה מפני שיכול לאומרה בשומע תפלה-
בשביל כמה אנשים מותר לחזור ולהתפלל כדי
להוציאם ידי חובה. **תעט**

כט:

לייטי עלה במערבא אמאן דמצלי עם דמדומי
חמה- הקשר בכך לגובהה של ארץ
ישראל. **תעט**

לא תרתח ולא תחטי. **תפ**

בשמחה ומאידך יש לעסוק במצוה מתוך כובד ראש.

תפג

ר' ירמיה הוה יתיב קמיה דר' זירא חזייה דהוה קא בדח...א"ל אנא תפילין מנחנא- ר' ירמיה עשה ואמר דברים המעוררים תמיהה ושחוק, כדי לגרום לרבי זירא לצחוק ולא להיות עצוב.

תפג

לא.

איתי כסא דמוקרא בת ארבע מאה זוזי ותבר קמיהו- האם מדובר על כוס ממתכת או זכוכית ומדוע היא היתה כה יקרה.

תפג

בנות ישראל החמירו על עצמן שאפילו רואות טיפת דם כחרדל יושבת עליה שבעה נקיים- בירורו של בעל "קונטרסי שיעורים" לגבי גדר התוקף ההלכתי של "קיבלו עליהן".

תפד

המקיז דם בבהמת קדשים אסור בהנאה ומועלין בו- האם הדין משתנה בבהמה דלא חזיא לכפרה.

תפד

תד"ה רבנן עבדי כמתניתין- בירור בדברי התוס' אי קיימא לו כרבנן או כרב אשי.

תפד

רש"י ד"ה שיחה-,,ליצנות"- האם שיחה לרש"י היא ליצנות או הגיון.

תפד

הני צניתא דבבל איתנהו מאדם הראשון- מחלוקת ה"אחרונים" מאי נפקא מינה בדבר להלכה.

תפד

וכי מאחר שלא עבר- בירור הגירסא לענין אם מקום שאדה"ר גזר שלא יתיישבו בו אם שייך לפחות שיעברו בו.

תפד

דרב מרדכי אלויה לרב שימי בר אשי- האם רב מרדכי היה תלמידו של רב שימי או של רב אשי.

תפד

לעולם יתפלל אדם בבית שיש שם חלונות- כיצד ראיית צבע הרקיע מביא את האדם לדבקות בה'. מדוע בניגוד לבהמה אדם מסוגל להביט כלפי מעלה ומשמעות הדבר.

תפה

יכול יתפלל אדם כל היום- האם הכוונה בלא לחדש דבר בתפלתו והאם ניתן לשנות את מטבע הברכות והיכן.

תפו

לשמוע אל הרנה ואל התפלה. רנה זו תפלה, תפלה זו בקשה- מהו הבדל בין תפלה לבקשה.

תפו

אף על פי שאמרו שואל אדם צרכיו בשומע תפלה- האם הכוונה ביחיד או בציבור. מדוע אנו פוגשים לעיתים הפנייה של רש"י למקור אחר בש"ס והוא קיים במס' אחרת או בכלל לא.

תפז

כמה הלכות גברותא איכא למשמע מהני קראי דחנה- אם לומדים הרבה הלכות מהנביאים, כיצד נאמר, שלולא שחטאו היו לומדים את כל ההלכות רק מהחומש וספר יהושע?

תפז

וחנה היא מדברת על לבה- יסודי האמונה הנלמדים מנשים. הכח הנבואי שהיה להן מוכיח, כי הנשים אינן טפלות. **תצ**

לב.

והסירותי את לב האבן- מדוע לא הובא הלימוד מפסוק קודם (הגרעק"א)? **תצ**

ואמר רבי אלעזר משה הטיח דברים כלפי מעלה- מדוע "אל" בכתוב הכוונה ל"על" והיכן? **תצא**

משל לאדם שהיתה לו פרה כחושה ובעלת איברים והאכילה כרשינין- כרשינין הן תמיד מאכל בהמה טהורה ושעורים הם תמיד מאכל בהמה טמאה. **תצא**

כשם ששמים וארץ בטילים- האם העולם יש לו סוף או שהוא אינסופי? **תצא**

אמר משה לפני הקב"ה רבש"ע עכשיו יאמרו אומות העולם תשש כחו כנקבה- מדוע הגויים ישוו את הקב"ה לנקבה שהוא גדר של מושפע? **תצג**

לב:

תד"ה גדולה תפלה יותר ממעשים טובים בלא תפלה- מה חידש התוס' יותר ממה שכתוב בגמרא. **תצד**

כל כהן שהרג את הנפש אל יורה- האם הוא פסול לעבודה וכן אם עבד לכוכבים. האם חזרה

רק שפתיה נעות מכאן למתפלל שיחתוך בשפתיו- הצטיירות האותיות והמילים באויר (בניגוד לשאר הלשונות) ומשמעותם על פי תורת הסוד. **תפח**

וקולה לא ישמע, מכאן שאסור להגביה קולו בתפלתו- מדוע אין להגביה את הקול ומתי מותר להגביה. **תפג**

ויחשבה עלי לשיכורה, מכאן ששיכור אסור להתפלל- הרמב"ם פסק שאסור להכנס שתוי למקדש, א"כ אולי משום שנכנסה למשכן שיכורה, הקפיד עליה עלי ולא משום שהתפללה תוך שכרות? **תפח**

לא:

ונקתה ונזרעה- מלמד שאם היתה עקרה נפקדת דברי ר' ישמעאל...ר"ע...שאם היתה יולדת בצער יולדת בריחה- שיטות מוחלפות ושינויים בברייתא זו במס' סוטה. **תפח**

ששקול כב' אנשים- כיצד הדבר נלמד מ"בכהניו". **תפט**

ונתת לאמתך זרע אנשים. **תפט**

לא חכם ולא טיפש- קשה, הרי בחכמה יש להרבות כמה שיותר? **תפט**

תד"ה מורה הלכה בפני רבך את- מהם התנאים כדי להקרא "גדול הדור". **תצ**

אל הנער הזה התפללתי- מניין ידעה שיתקיימו בו כל בקשותיה? **תצ**

בתשובה מועילה לו לשוב לשאת כפיים?

תצד

שערי דמעות לא ננעלו- האם שאר השערים תמיד נעולים ומדוע ענן גשמי מונע את מעבר התפלה? מדוע דוקא בפני הדמעות אין השערים ננעלים?

תצד

תד"ה אל דמעתי אל תחרש- כיצד ומהיכן הדבר נלמד?

תצה

רבא לא גזר תעניתא ביומא דעיבא משום שנאמר סכותה בענן לך מעבור תפלה- הקשר בין הענן למלאכים המקטרגים המונעים את מעבר התפלה ומדוע יש צורך במלאכים שיכניסו את התפלה, הרי שערי דמעות לא ננעלו?

תצה

י"ב מזלות בראתי- האם לכוכבים יש מנין סופי או אין-סופי והיכן ישנה הכמות הגדולה ביותר של הנבראים?

תצו

רש"י ד"ה לגיון וקרטון וגסטרא- מה משמעותן של סוגי שררה אלו?

תצו

אמר ר"ל...וכולם לא בראתי אלא בשבילך- מי מעלתו גבוהה יותר האדם, המלאכים או אולי הגלגלים?

תצו

גם אלה תשכחנה, זה מעשה העגל- וקשה הרי כל דור נוטל אוקיה ממעשה העגל?

תצז

מתוך שחסידיהם הם תורתם משתמרת- ה"ירושלמי" חולק על ה"בבלי" בענין זה. **תצז**

ת"ר מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך ובא שר אחד ונתן לו שלום ולא החזיר לו שלום...אם הייתי חותך ראשך בסייף-אם זה מקום סכנה מדוע לא התפלל תפלה קצרה?

תצז

לג.

אפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק. אמר רב ששת לא שנו אלא נחש אבל עקרב פוסק מיתיבי נפל לגוב אריות אין מעידין עליו שמת נפל לחפירה מלאה נחשים ועקרבים מעידין עליו שמת. שאני התם דאגב איצצי מזקי- קושיית ה"אחרונים" מדוע מקשה הגמרא מהברייתא על רב ששת ולא מהמשנה על הברייתא ותירצו בכמה דרכים.

תצז

ראה שוורים פוסק- האם גם בשוורים שלנו צריך לפסוק?

תצז

מעשה במקום אחד שהיה ערוד והיה מזיק את הבריות...הראו לי את חורו- מהו ערוד?

תצז

רש"י ד"ה ומת-,,מצאתי ב"הלכות גדולות"
אמרי במערבא- במערבא או בתלמוד
מערבא? תצח

ושאלה בברכת השנים מאי טעמא אמר רב
יוסף מתוך שהיא פרנסה לפיכך קבעה
בברכת פרנסה- האם פרנסה וגשמים הכוונה
לאותו דבר?

תצח

לג:

רש"י ד"ה כרחבא- לגבי קושיית רש"י, כיצד
יתכן שרחבא ראה את ר"י ומה שלכאורה נראה
סתירה ברש"י. תצח

ואת יום השביעי מששת ימי המעשה- מדוע
נהגו לומר את זה, דהא זה לא מעין פתיחה ולא
מעין חתימה? תצח

סיימתינהו לכולהו שבחא דמרך- מתי שבח לה'
רצוי ומתי הוא מיותר וקושיא על הבנת ה"חכמת
מנוח". תצח

הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים- האם
שייך להתפלל להקב"ה שחברו יחזור
בתשובה? תצט

אין לו להקב"ה בבית גזיו אלא אוצר של
יראת שמים- יר"ש כביכול אינו בידי ה' ולמה
הכוונה "אוצר". תצט

מודים מודים- האומרו נראה כמאמין
בשניות. תק

תד"ה אמר פסוקא-,,...כנגד ז' רקיעים
משבחים לבורא שהוא דר למעלה מז'..."-
ויש חולקים וסוברים שהוא דר ברקיע ערבות.

תק

לד.

תד"ה אמצעיות- רש"י המוזכר בתוס' אינו
לפנינו. תק

כל המבקש רחמים על חברו אין צריך
להזכיר שמו- האם אינו צריך או אסור להזכיר
את שמו?

תק

לד:

כריעה על ברכיים השתחוואה זו פשוט ידים
ורגלים- קשה אם מרדכי אפילו לא יכרע כל
שכן שלא השתחווה, א"כ למה נאמרו שני
הדברים גם יחד. כיצד כתב ר"א אבן עזרא
לכאורה נגד הגמרא שלהשתחוות הכוונה שישוח
ראשו? תק

המתפלל וטעה סימן רע לו ואם שליח ציבור
הוא סימן רע לשולחיו- מדוע הם אינם יכולים
לומר לו "לתקוני שדרתיך"? תק

במקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים
גמורים אינן עומדים- למה הכוונה והאם בעל
תשובה יכול להקבר ליד חסיד?
תקא

מאי עין לא ראתה- המשמעות התמידית והכפולה בין השפל לרוחני בדברי תורה ובדברי חז"ל.
תקא

שגר שני ת"ח אצל ר' חנינא בן דוסא- האם מותר להתפלל על עשיית נס לאדם כאשר ע"פ הטבע הוא ודאי ימות?
תקב
א"ר חייא אמר רב ספרא- וקשה הרי רב ספרא היה מאחורוני האמוראים ור' חייא היה מראשוני התנאים?
תקב

אמר ר' יוחנן בן זכאי אלמלי הטיח בן זכאי את ראשו- כיצד תנאים קוראים לאביהם בשם הרי אסור לאדם להזכיר את שם אביו מפני כבודו אלא רק לומר "אבא מארי"?
האם אבות קוראים לבניהם על שמם שלהם.
תקג

פרק שישי

"קדש הלולים" אחליה והדר אכליה- האם המשמעות היוצאת מהחלפת אותיות דומות, יש לה תוקף של דרשה, או רק פירוש בעלמא.
תקח

תד"ה אחליה והדר אכליה- האם ניתן לפי תרגום יב"ע לפדות את המעשר שני ולאכול מהדמים בירושלים.
תקח

שאיין אומרים שיאה אלא על היין- משמעות לשון "אלא" והאם רק על היין שייך לומר שירה והאם רק משתיית יין ניתן להגיע לשמחה.

תקח

דיליף מכרם מה כרם...אף כל דבר- האם חדא מחדא נלמד מ"במה מצינו" או מ"בנין אב".
תקט

אמר רב פפא כרם זית איקרי כרם סתמא לא איקרי-האם שם לווי ממעט או אינו ממעט.
תקט
סברא הוא אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה- האם ל"סברא" המופיעה בחז"ל יש תוקף של דאורייתא.
תקט

אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה- ממה אסור לאדם ליהנות ומתי וממה ראוי שלא יהנה כלל.
תקט

גדר של אונס בברכת הנהנין.
תקי

כאשר אדם אינו נהנה מעצם השתיה, האם הוא חייב בברכה על כך.
תקיא

לה' הארץ ומלואה וכתוב...והארץ נתן לבני אדם לא קשיא כאן קודם ברכה כאן לאחר ברכה- כיצד ליהנות בלי למעול מדברים אשר לא נתקנה עליהם ברכה.
תקיב

לה:

ואספת דגנך לא קשיא כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום- כשעושין רצונו נאמר "ואספת דגנך" אחרת נאמר על כך "ולקחתיו דגני בעתו".
תקיג

דברים ככתבן- מקומות נוספים בהם מופיע בטוי זה
תקיג

חמרא...אי הכי נבריך עליה שלש ברכות-
למה בברכה על הלחם והיין אין מזכירין את שם
הפרי עצמו. תקטו

גופא אמר רב יהודה אמר שמואל...השותה
שמן של תרומה- ההבדל בין חיטים לשעורים
לרמב"ם.
תקטו

לו.
על המלח ועל הזמית אומר שהכל נהיה בדברו
[רש"י ד"ה זמית- „שלמיר"א" ב"ח (א)-
„פי' מי מלח"-.] מהו זמית ומקור שמו.
תקטו

וקמחא דשערי הואיל וקשה לקוקיאני.
תקטז

צנון נטעי אינשי אדעתא דפוגלא (רש"י-
„לאכלו כשהוא רך ושמו פוגלא").- למה רמז
רבי לאנטונינוס כיצד להתגבר על אויביו דוקא
ע"י צנון.
תקטז

צלף...ותנן על מיני נצפה...אומר פרי האדמה-
סתירה לכאורה בדברי רש"י כמה מיני צלף יש
ומחלוקת- מהו יין קפריסין. תקטז

צלף של ערלה בחו"ל זורק את האביונות-
קושיה על דברי רש"י שאין ערלה
נוהגת בצלף.
תקטז

ר"ש בן יוחאי אומר אפשר אדם חורש בשעת
חרישה וזורע בשעת זריעה...תורה מה תהא
עליה- ביאור הנצי"ב ל"נהנה מיגיעו". ביאור
למה שמובא כי גם רשב"י היה עובד. ההבדלים
בין הזמן שלפני כניסתו למערה ולאחריה, אשר
לפני כן ברוב הפעמים לא היתה הלכה כמותו.
תקיג

במטותא מנייכו ביומי תשרי לא תתחזו קמאי-
ר' זירא ביקש בלשון זה לא ללמוד כל
השבת. תקיד

אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן משום רבי
יהודה בר' אלעאי בא וראה שלא כדורות
הראשונים דורות האחרונים. דורות
הראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי-זו
וו נתקיימה בידן. דורות האחרונים שעשו
מלאכתן קבע ותורתן עראי-זו וזו לא נתקיימה
בידן. – כיצד יתכן שדורות אחרונים עשו תורתן
ארעי, הרי דורו של ריב"א היה מהדורות
האחרונים ועל דורו נאמר "מתכסין ששה בטלית
אחת ועוסקים בתורה"?

הבנת חטאם של תלמידי רבי עקיבא שלא נהגו
כבוד זה בזה וכיצד תלמידי ריב"א תקנו חטא
זה.

הרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידן- מה
הפירוש "תורתו אומנתו". תקיד

שמן זית מברכין עליו בפה"ע...פירא גופא
זית איקרי- מחלוקת ה"אחרונים" למה בתורה
לא נכתב שם הפרי עצמו. תקיד

לו:

פיטמא של רמון מצטרפת והנץ שלו אין מצטרף- מחלוקת מהי פיטמא.

תקטז

האי המלתא (רש"י-,,ליטוארי"ו בלע"ז- דייסא לתרופה מעשבים ממותקים) דאטיא מבי הנדואי (רש"י-,,כושיים"). שריא (רש"י-,,אין בה לא משום בשול נכרים ולא משום געולי נכרים)- מחלוקת היכן היא ארץ כוש. בישולי נכרים לפי הבנת ה"תפא"י" הוא נגד סוגייתנו.

תקיז

מאימתי אין קוצצין את האילנות בשביעות- האם סוגייתנו סוברת דבזה"ז שביעית דאורייתא.

תקיז

רש"י ד"ה משיוציאו-,,את הפרי"- תירוצו על קושיית ה"אחרונים" שיש סתירה בדברי רש"י.

תקיז

פירחא דבוטיתא- הבנת ביאורו של רש"י על פי מה שכתב במס' חולין.

תקיה

תד"ה ברטיבא-,,כמו קנים ועל צוקר"ו מברכין בפה"ע, כי "יערי עם דבשי" (שה"ש ה) זה צוקר"ו"- האם הכוונה לקנה סוכר או אורז.

תקיה

תד"ה קליפי אגוזים וגרעינין חייבין בערלה-,,דפירי נינהו...וכל מיני גרעינים של פירות בורא פרי העץ"- מחלוקת ה"ראשונים" אם הגרעינים נחשבים לפרי. תקיח לז.

אבל אורז ודוחן לא משום דעל ידי תערובת- ביאור ותירוצו על הקושיה שרש"י סותר את עצמו בזהוי האורז והדוחן.

תקיט

רש"י ד"ה טרגיס-,,חדא לתלת"- מהו טרגיס ומקור שמו.

תקיט

תד"ה נתן ר"ג רשות לר' עקיבא לברך תקיט

רש"י ד"ה דחקלאי-,,בני הכר". דמחוזא-,,בני כרך"- במה מתייחד הכרך והכפר ומה יש בכל אחד שאין בשני. תקיט

תד"ה היה עומד ומקריב מנחות,,פרש"י בעל הבית המתנדב מנחה. ודוחק גדול הוא דהיה עומד ומקריב משמע דאכהן קאי"

האם שייך לברך פעמיים שהחיינו על אותו דבר. תקכ

ליקט מכולן כזית ואכלן אם חמץ הוא ענוש כרת ואם מצה הוא יוצא בו ידי חובתו בפסח- כיצד ערכו הכהנים את סדר פסח בזמן עבודתם במקדש והאם באיסור כולל חיילא שבועה לבטל את המצוה. תקכ

ואי בשערסן האי שאכלן שאכלו מיבעי ליה-
האם תוס' חולק כאן על רש"י ע"פ דבריו במס'
פסחים. תקב

רש"י ד"ה שלקו- והביאו לדרך אכילתו הוא
עיקר פריו ומברך בורא פרי האדמה- האם
שליקה שונה מבישול. תקבא

לח.
ר' יהודה אומר מעשיה מוכיחין עליה עשאן
כעכין חייבין כלמודין פטורים- הבנת סברת ר'
יהודה ע"פ חידושי רבינו חיים מבריסק על
הרמב"ם. תקב

רבי חייא בר אבא כל תלתין יומין מהדר
תלמודיה קמיה דר' יוחנן רביה- האם למד את
כל התורה כל ל' יום או רק מה שלמד באותו
חודש. תקבא

וחומין ספוניות...של תרומה- בכת"י הגירסה
"סתוניות". תקב

לט.
רש"י ד"ה אגור בתוכו-,,מזומן לצאת ממנו
שאינו נבלע בפרי כמשקה תפוחים ותותים
אלא אגור כמשקה ענבים"-פירוש רש"י לשמן
אגורי לכאורה נסתר מדברי ה"ירושלמי"-תירוך
על כך. תקבא

מהרש"א ד"ה והא תנן- האם ר' יוסף ידע את
המשנה כדברי המהרש"א או שכחה.
תקב

כרוב עדיף דזיין-האם הרמב"ם סובר
אחרת. תקבא

רבנן סברי המוציא דאפיק משמע...ורבי
נחמיה סבר המוציא דמפיק משמע- הסוגיה
במס' עירובין סוברת דהמוציא לשון
עבר הוא. תקבא

מיא דשיבתא מאי למתוקי טעמא עבדי או
לעבורי זוהמא עבדי ליה- האם הכוונה לצמח
הנקרא שבת ואם כן מדוע הגמרא מסתפקת, הרי
ודאי שתבלין זה נועד למתוקי. שיבתא הוא שם
של רוח רעה. תקבא

משבחין ליה רבנן לרבי זירא...דאדם גדול
הוא- לשון זה מופיע בעוד שני מקומות בהם
"גליון הש"ס" מפנה לכאן וכותב שכאן הוא
יביא את כל המקורות אך כאן הוא אינו כותב
דבר על כך. תקבא

פת צנומה. בקערה מברכין עליו המוציא-
מח' "ראשונים" בהבנת המילה
"צנומה". האם ב' דברים התלויים זב"ז
צריך שיכלה עמו או גם יכול לשהות גם
רגע אחרי שיכלה הראשון. תקבא

זה הוא שאומרים עליו אדם גדול הוא
תקבא

לח.
הביאו לפנייהם פתיתין ושלמין-יסוד המחלוקת
תלוי במה עדיף פתיתין או שלמים. תקבא

סדר האכילה והשתיה בזמן הסעודה ועל סתירת
דברי הרמב"ם מהגמרא. **תקכה**

הרגיל **בעדשים אחת לשלשים יום מונע**
אסכרה מתוך ביתו-הרמב"ם כתב להפך.
תקכה

הרגיל בקצח אינו בא לידי כאב לב מיתיבי
רשב"ג אומר קצח אחד מששים סמני מות...
הוא לא קשיא הא בריח הא בטעמי- מהו קצח.
הקשר בין ריח או טעם או שניהם יחד בדברי
מאכל לבין מות האוכלם. תקכה

מתני' בירך על פירות האילן בורא פרי
האדמה יצא ועל פירות הארץ בורא פרי העץ
לא יצא ועל כולם אם אמר שהכל נהיה בדברו
יצא- בירור ההלכה לגבי כל המצבים בהם
האדם טועה ואומר ברכה על מאכל אשר חז"ל
תיקנו לומר עליו ברכה אחרת- חשיבות הפת
ומה נקרא דבר מזין.
תקכה

מאן תנא דעיקר אילן ארעא היא- בירור
הגדרת "אילן" בהלכה והאם איזוב הוא עץ או
שיח. תקכו

אילן שאכל ממנו אדם הראשון...ר"י אומר
חטה היתה שאין התינוק יודע לקרות אבא
ואמא עד שיטעום טעם דגן- תמיהה על דברי
הרמב"ם, כי על לבלוב תבואה יש לברך כמו על
לבלוב האילן. ועל שיטת ה"כס"מ" כי אם בירך
על הפת בפה"ע יצא. תקכו

שמך שלמון. א"ל שלום אתה ושלמה
משנתך- שיטת המהרי"ץ לגבי שמות
אמוראים הנקראים ע"ש הלכה בודדת
או ב' הלכות שאמרו. סתירה בדבריו
והפרכת שיטתו. תקכג

רבי זירא בצע אכוליה שירותיה- מחלוקת
הרשב"א על רש"י כאן ובמס' שבת, האם הכונה
כי בצע ככר אחת או יותר. תקכג

הואיל ואתעביד ביה מצוה- קושיות על שיטת
ה"מגילת אסתר" הסובר, דלשון "מצוה" הכוונה
רק על דאורייתא. תקכג

מ.

אסור לאדם שיאכל קודם שיתן מאכל
לבהמתו- בירור מחלוקת ה"אחרונים" לגבי
שתיה ושאר צרכי האדם האם גם אותם אין
להקדים לנתינת מאכל לבהמה, מתוך פסוקים
שונים בתנ"ך ובחז"ל. תקכג
אמר רבא בר שמואל משמיה דר' חייא אין מי
רגלים כלין אלא בישיבה- בירור מקור הדין
מתוך המשנה במס' מקואות וענין עשיית צרכיו
בפני רבים. תקכד

ואי ליכא עפר תיחות יעמוד במקום גבוה
וישתין למקום מדרון- קשה והרי אסור
במקום מדרון כי המי רגלים מתערבים
עם מים, אשר בסופו של דבר טובל
בהם כה"ג ביוה"כ. תקכד

ת"ר המקפה אכילתו במים אינו בא לידי חולי
מעים וכמה אמר רב חסדא קיתון לפת- על

דובלי- האם הוא ירק או אילן או שהכוונה לדולבי.
תקכט

מא.

רש"י ד"ה כדי רביעית יין לנזיר- האם רש"י נוקט בפירוש כדעת יחיד ומדוע.
תקכט

ארץ שרוב שיעוריה כזיתים- והרי הזית כשלעצמו אינו שבח א"י אלא שמן.
תקכט

מא:

הביאו לפניו תאנים וענבים- האם תאנים וענבים הובאו יחדיו משום שדינם שווה או שכן דרך הש"ס. אם לא שבע בסעודה לרוב הפוסקים מברך בסופו רק מדרבנן ומה הדין אם שבע ע"י אכילת תאנים וענבים אשר אינם באים כדי ללפת את הפת.
תקכט

מב.

רב יהודה הוה עסיק ליה בריה בי רב יהודה בר חביבא- כאן שתי המחנות היו בעלי אותו השם וכן רשב"י ומחותנו והרי בצוואת ר"י חסיד נאסרו נישואין במצב זה.
תקל

רב פפא איקלע לבי רב הונא בריה דרב נתן- כמה רב הונא מובאים בש"ס ומיהו ר"ה ב"נ.
תקל

ריסתנא- האם הגירסה הנכונה היא "דיסתנא".
תקל

תד"ה איתיה לגוואזא והדר אתי-בירור לגבי הברכה על תותים והאם מתחשבים בדעת בנ"א אם דבר נקרא אילן לענין ברכה.
תקכז
מ:

ועל כולן אם אמר שהכל יצא- בירור מחלוקת הפוסקים לגבי אם בירך בורא פרי העץ על היין אם יצא.
תקכז

בנימין רעיא כרך ריפתא ואמר בריך מריה דהאי פיתא- בירור מהם שמות וכינויי חול של שם ה'.
תקכז
גובאי- מקור שמותיו השונים של הארבה.
תקכח

הנודר מן פירות הארץ אסור בפירות הארץ- האם הכוונה לכל פירות הארץ וכן כמהין ופטירות. השגה על השגת הרש"ש על ה"ב"י".
תקכח

תני על דבר שאין יונק מן הארץ- אם בירך על בשר או גבינה בפה"א, האם יצא כי מקורם בגידולי קרקע- בהמה.
תקכח

בושלי כמרא- מחלוקת רש"י ותוס' והערוך בביאור הדבר.
תקכח

הקלין שבדמאי...בנות שוח- האם משום ד"בנות שוח" הוא פרי גרוע או שהוא משובח ובכ"ז לא נחשדו ע"ה על עישורן.
תקכח

א"ר יוחני
תקכט

שלוש תכיפות הן תכף לסמיכה שחיטה תכף
לגאולה תפלה תכף לנטילת ידיים ברכה- מדוע
נבחרו דוקא תכיפות אלו הרי ישנן עוד תכיפות
("העמק שאלה").

תקל

ברך על הפרפרת שלפני המזון פטר את
הפרפרת שלאחר המזון- מהו פרפרת ומתי היא
נאכלת ומהי ברכתה ומה הכריח את רש"י לבאר
כפי שבאר.

תקלא

מב:

בשאר ימות השנה מברך על כל כוס וכוס- דין
זה שנוי במחלוקת במס' פסחים ומהו גדר
"נמלך".

תקלא

מג.

רש"י ד"ה שמן ארצנו-האם הכוונה
לאפרסמון והיכן הוא גדל והאם הוא עדיין קיים.
מה מקור שמו של העיר יריחו.

תקלא

מג:

סמלק מברכין עלויה בורא עצי בשמים
תקלב

הני סיגלי- האם הכוונה לדודאים

תקלב

רב זוטרא בר טוביה אמר רב- האם היה אמורא
בשם מר זוטרא בר טוביה ומי הוא מר זוטרא
סתם.

תקלב

פרק שביעי

מד.

מתני' הביאו לפניו מליח בתחלה ופת עמו
מברך על המליח ופוטרו את הפת שהפת טפלה
לו – באלו תנאים פירות חשובים מהפת הטפלה
להם ועל אלו פירות מדובר?

עיר אחת היתה בארץ ישראל וגופנית שמה –
במה מתאים שם העיר לזיווג טוב ועל פלאי
תכונות הגפן והקשר הבלתי נראה בין הענף
לגזע.

ולא אשכחו בר מבנתיה דרב חסדא דהוו
נסיבן לרמי בר חמא ולמר עוקבא בר חמא –
אם החתן הוא ת"ח, אין פגם בכך שכהן לוקח
חתן ישראל, אך שני אחים לשתי אחיות נאסר
בצוואת ר"י החסיד ומדוע כל אשכנזי חייב
לחשוב שמא הוא מצאצאיו?

השותה מים לצמאו מברך שהכל נהיה בדברו
– אם רוצה לשתות לא לצמאו, אלא רק כדי
להשלים לברכה אחרונה ואם לקח רפואה עם
מיץ האם חייב לברך ברכה אחרונה?

ארץ הפסיק הענין – האם לעולם התנא חושב
כסדר הכתוב בשבח ארץ ישראל?

ברכה אחת מעין שלש – ארבע שיטות, האם
ברכה זו היא מדאורייתא או מדרבנן ובאלו
תנאים?

על הארץ ועל הפרי – מה"שער אפרים"
לכאורה נשמט "תוס' חד מקמאי" במס' יבמות.
וחותם על הארץ – קטע זה אינו מהגמרא אלא
מדברי הבה"ג.

מד:

על הביעא ועל מיני קופרא – מחלוקת האם
חיוב ברכת "בורא נפשות" הוא רק על דבר
המזין והאם ברכה זו על המים הוא חיוב גמור
וכיצד יש לנהוג בשתיית מים?

אין זימון למפרע- האם הפירוש "למפרע"
הכוונה לשון עתיד או עבר וכיצד. **תקמא**

מו.

ר' זירא חלש- בירור המשא ומתן בין ר' זירא
ור' אבהו. **תקמא**

רש"י ד"ה מוקים לה- מתי פועלים חייבין
בזימון. **תקמא**

מו:

גדול מסב בראש- האם יש דין קדימת כהן לפני
לוי בקבורה. **תקמא**

גדול מסב באמצע- מתי הגדול בראש ומתי
באמצע. **תקמא**

שאני פרסאי דמחוי ליה במחוג- המציינים לא
היפנו לגמרות המדברות על כך. **תקמא**

מז.

אמר רבי יוחנן אין מכבדין אלא בפתח- האם
תמיד מכבדים ומתי. **תקמא**

אין המסובין...עד שיטעום- האם טעימה
נחשבת לאכילה. **תקמב**

אלו מייתו לי ארדיליא-הגירסה המדויקת-
"ארדי". **תקמב**

רש"י אכסניא-מתי כיום מקיימים מצות הכנסת
אורחים. **תקמב**

מז:

רש"י ד"ה מגולגלתא - מדוע לרש"י ביצה
צלזיה נקראת שהיא מגולגלת?

כרישין קשים לשינים ויפין לבני מעים -
לכאורה משמע שכרישין מזיקין לגוף. הוכחה
שכרישין כרתי, קפלוטות וחציר הם אותו צמח,
אך כרשינין על אף דמיון השם הוא צמח שונה.
כרוב למזון - האם הכרוב מועיל או מזיק לגוף?
ותרדין לרפואה - האם ומתי תרדין טוב לגוף
ומתי הוא מזיק לו?

רש"י ד"ה גילדני דבי גילי - האם הכוונה לדג
"הכוורא" ומתי כדאי לאוכלו?

כל הקרוב לנפש משיב את הנפש - האם זה
הטעם היחיד והאם בכל מצב?

אתון דלא נפיש - מתי הדבר מועיל לאכילה?
רש"י ד"ה פעמים שהוא ממית - מתי מדובר
שהוא ממית וכיצד להנצל מכך?

מה.

תד"ה בקולו של משה- מי היה המדבר ומי
המתרגם, הקב"ה או משה. קושיות על שיטת
המהרש"א בהבנת גמרא זו. הוכחות לכך
שנתינת התורה בשבעים לשון, אשר
מהמהרש"א משתמע כי הוא לכו"ע, שנוי
במחלוקת גדולה בחז"ל. **תקמ**

מה:

שלשה נשים אפילו מאה כתרי דמיין- האם
בכל זאת הנשים נחשבות כרה"ר. **תקמ**

שלשה שאכלו כאחת ויצא אחד מהם לשוק-
בכל התורה כולה אחד אינו נחשב
כחסרון. **תקמא**

משה תיקן לישראל ברכת הזון בשעה שירד להן מן- האם המקור לברכת הזון הוא דאורייתא או מדברי קבלה. תקמה

יהושע תקן להם ברכת הארץ בשעה שנכנסו לארץ- מדוע תקן יהושע ברכה זו בכניסתו לארץ דווקא. תקמה

אל תקרא וברך אלא יברך מכאן למזון שטעון ברכה לפניו-מקור לכך, כי מ"אל תקרי" לומדים דין. תקמה

כי הוא יברך את הזבח- אין הכוונה כאן לזבח שלמים אלא לזבח חולין. תקמה

שהנשים דברניות הן- רכזו מקורות בלשון זה על תכונות ומדות של הנשים. תקמו

נחום הזקן אומר צריך שיזכור בה ברית רבי יוסי אומר...תורה. תקמו

מט. 2כל שלא אמר ברית ותורה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו- מקורות על כך שיש הגורסים בברכה מעין ג' ברית ותורה. תקמו

לא אמר ברית ותורה ומלכות יצא...תורה ומלכות לפי שאינן לא בנשים ולא בעבדים-

דתני ספרא וספרי והלכתא- הסדר במקומות אחרים בגמרא שונה-מה הסיבה לכך. תקמב
ה"ד בעציץ שאינו נקוב- לגבי מחלוקת הפוסקים אם ברכתו "שהכל". איזה ברכה יש לברך על "נבטים", הידרופוניקס ואירופוניקס. תקמב

והיכי עביד הכי- האם הקושיה היא על ר"א או שמואל והאם מעמדו של שמואל הוא כשל אמורא או תנא. תקמד

תשעה וארון מצטרפין- הכונה למשמעות רוחנית. תקמד
שנים ושבת מצטרפין- המשמעות של הדבר הוא כמשל לדין בהלכה. תקמד

מח. אביי ורבא הוו יתבי קמיה דרבה- האם אביי ורבא היו בני אותו גיל. תקמד

ינאי מלכא ומלכתא...אייתיתיה לשמעון בן שטח אחוה- האם שמעון בן שטח היה גיסו או חתנו של ינאי המלך והאם שנוי הדבר במחלוקת "ראשונים". תקמד

רש"י ד"ה לגרמיה הוא דעבד-האם קיימת סתירה בפירוש רש"י מכאן לפירושו במס' תענית. תקמה

מח:

מניין שאשה פסולה למלכות ומדוע מלכו עתליה
והלני המלכה. **תקמו**

מט:

תד"ה אי בעי אכיל- מחלוקת ב"ראשונים" אם
יוצאים ידי חובה בסעודה שלישית במיני
תקמז תרגימא.

רש"י ד"ה אם עבר צופים- „מקום שיכול
לראות בהמ"ק- בירור מהו צופים ומה המרחק
מירושלים ועד היכן אדם מסוגל לראות. **תקמז**

רבי מאיר אומר ואכלת זו אכילה ושבעת זו
שתיה- שיטת ר"מ לענין קדימת מתן אוכל
לבהמה. **תקמז**

אכילה שיש בה שביעה- במן לא היתה תחושת
שביעה, כי לא ראו מה שהם רצו לטעום בו.
תקמח

נ.
הנקדנין תופסין אותו- בירור הגירסה ומשמעות
מילה זו. **תקמח**

נ:
דתנן מטה שנגנבה חצייה...טהורה [מס' כלים
(יח,ט)]- דבר טמא אשר הזמן מטהרו ולאחר
מכן הוא חוזר לטומאתו. **תקמח**

עד שלא נתן לתוכו מים אין מברכין עליו
בפה"ג- לכאורה קשה מהפסוק המוכיח כי
השתמשו ביין לכיבוס וצביעה והרי יש כאן
הפסד אוכלין. **תקמח**

תד"ה מודים- מושג של "חיות" וחיים
הוא יחסי ונאמר גם על דומם וגם על
אברים. **תקמח**

אין זורקין את הפת- כיצד כתב הרמב"ם
שזורקין פת הרי יש בכך ביזוי אוכלים. תירוצים
על כך. **תקמט**

דסתנא- פירוש המילה. **תקמט**
נא.

אספרגוס- מהו ירק זה וכיצד אוכלין
אותו. **תקמט**

שהיין קשה למעים- האם יש על כך
מחלוקת בין התלמידים ומה הפירוש של
"זקן". **תקמט**

כוס של ברכה...תנא הדחה מבפנים
ושטיפה מבחוץ- מהו ההבדל בין הדחה
לשטיפה. **תקנ**

נא:
לישדר מר כסא לילתא- מדוע נשים פטורות
דוקא ממצות עשה שהזמן גרמן ולא ממצות ל"ת
שהזמן גרמן. האם הם מתחייבות במצוות רק
אחרי שבעליהן מתחייבים בכך. **תקנ**

אין מסיחין על כוס של ברכה- מתי נאמר
"מסיחין" ומתי "משיחין". **תקנא**

פרק שמיני

היה מהלך בערבי שבתות בטבריא- מדוע
טבריה וצפורי מופיעים כמעט תמיד יחד בניגוד
לצמדי ערים אחרים. מחלוקת במיקומם בין
המפרשים. **תקנו**

נג:

רש"י ד"ה בפנס- „עששית“- מחלוקת בין
רש"י לרשב"א לגבי ביאור כלי זה. **תקנו**

כדי שיכיר בין מלוזמא של טבריה למלוזמא
של צפורי- מהו "מלוזמא" ומהי הגירסה
הנכונה. **תקנו**

רש"י ד"ה רב יהודה- לכאורה דעות שונות
במקורות חז"ל, לגבי הראיה המירבית של
האדם. **תקנו**

מאי שנא יונה- בתקופת ה"ראשונים" מעט
אנשים היו מניחים תפילין. **תקנו**

גדול העונה אמן יותר מן המברך- הסיבות לכך
נעוצות בגמטריא של שמות ה'. **תקנו**

"והייתם קדושים" אלו מים אחרונים- מה
המקור למים אחרונים ומדוע כיום אין מברכין
"על רחיצת ידים". **תקנו**

פרק תשיעי

נד:

על הרוחות – על איזה סוג עוצמה של רוחות
מדובר. **תקנה**

נא:

תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם- הגדרים
השונים של תדיר בברכת הנהנין. **תקנו**

נב:

ורבי יהושע היא דאמר אין משגיחין בבת
קול- מה הפירוש של "אלו ואלו דברי אלוקים"
מה הפירוש "מחלוקת לשם שמים" והאם היא
צריכה להתקיים דווקא בעוה"ז או שתתקיים
דווקא בעוה"ב. האם "לעולם" הכוונה בעוה"ז או
גם בעוה"ב. **תקנו**

נב:

רש"י ד"ה תוכו ואוגנו ואוזניו וידיו טהורין-
ריכוז מקורות של ביאורי רש"י על מושגים אלו
וביאורם. **תקנו**

ד.דאין נט"י לחולין מן התורה- קשה על
הר"ש לגבי פירושו במס' טבו"י שכתב לכאורה
נגד גמרא זו. **תקנו**

נג:

בית ר"ג לא היו אומרים מרפא משום בטול
בהמ"ד- האם בית ר"ג סברו שאין לומר
"מרפא" כי זה מדרכי האמורי או משום בטול
תורה ובאיזה תנאים אין לומר כן. **תקנה**

אמר רב הונא בשמים של בית הכסא ושמן
העשוי להעביר את הזהמא אין מברכים
עליו- בזמננו אכלו עם הידים בניגוד לימינו ומהו
המקור לכך. **תקנה**

הדדי וקטלינון ונחת דמייהו לנחלי ארנון. כי
אתו את והב חזו דמא דקא נפיק מביני טורי
אתו ואמרי להו לישראל ואמרו שירה

ולא הוו ידעי דארון הוה מסגי קמייהו
דישראל- כמה ארונות היו במדבר ואיזה מהם
נסע לפנייהם והאם עשה גם הארון לישראל את
מעשי הענן. תקסו

אבן שבקש עוג מלך הבשן לזרוק על ישראל
גמרא גמירי לה אמר (=עוג) מחנה ישראל
כמה הוי תלתא פרסי, איזיל ואיעקר טורא בר
תלתא פרסי ואייתי על רישיה.
תקסו

אבן שביקש עוג מלך הבשן לזרוק על
ישראל- מה היה גודלו ומה היה גודל וצורת
מחנה ישראל.
תקסו

ואייתי קודשא בריך הוא עליה קמצי- איזה
סוג שרץ הוא. תקסז

משה כמה הוה עשר אמות- וכן היה גובה
המשכן, אם כן כיצד משה רבינו נכנס ועבד בו.
תקסז

מאי דכתיב שני רשעים שברת...שרבבת-
כיצד זה נלמד מהפסוק. תקסז

תד"ה ארבעה צריכין להודות יורדי הים
הולכי מדברות...- מי הם המסוכנים יותר.
תקסז

תד"ה על הנהרות-"לאו על כל הנהרות איירי
אלא ארבע נהרות דכתיבי בקרא..."-האם
נתיב הנהרות האלו שונה בידי אדם ואיזה נהר
הוא הגדול שבהם. תקסב

הרואה את הים הגדול אומר ברוך שעשה את
הים הגדול בזמן שרואהו לפרקים-על איזה ים
מדובר ומתי זה נקרא "לפרקים". תקסב

מברך...ועל הטובה מעין על הרעה- כיצד ניתן
לכנות נבואה על דבר רע כ"בשורה". תקסג

רש"י ד"ה אדם את ראשו- "לא ינהג קלות
ראש" - מהי קלות ראש. תקסג

לא יכנס להר הבית במקלו ובמנעלו- על איזה
מקל מדובר. תקסג

כל חותמי ברכות שבמקדש היו
אומרים עד העולם-האם היו עונים אמן
במקדש וממתי. תקסג

משקלקלו הצדוקים- מי הם "הצדוקים" אשר
היו כבר בתחילת בית שני. תקסד

בפקתא דערבות- מהו "פקתא". תקסד

שני מצורעים- האם צרעת היא מום והאם היה
הענן גם עליהם. תקסד

נד:
עבדי להון נקירותא וטשו בהון אמרי כי חלפי
ישראל הכא נקטלינון...אדבקו טורי בהדי

נה.

שלושה דברים מזכירים עוונותיו של אדם ואלו הן...ועיון תפילה- האם מלאכים יודעים מחשבות אדם. תקסח

דאמרה ליה ההוא מטרוניתא לר"י בר' אלעאי פניך דומים למגדלי חזירים-האם גם מין שאלו את אותה שאלה.

תקסח

והמנהיג עצמו ברבנות- האם הכוונה לכל בעל שררה שנבחר ומדוע לא רצה רב יוסף להיות ראש ישיבה לפני רבה. תקסח

אר"י אין מעמידין פרנס על הציבור אא"כ נמלכים בצבור. תקסט

יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהם שמים וארץ- הסיבה לכך היא כי גדולים מעשי צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ שבזכותם מדת הרחמים ממתנת את מידת הדין. תקסט

נה:

מהרש"א ד"ה אימא יטיבנו- בירור סוגי חלומות האמת והשקר. תקע

האי מאן דעייל למתא ודחיל מעינא בישא...ולימא הכי אנא פלוני בר פלוני מזרעא דיוסף קאתינא- משמע שכל אחד יכול לומר זאת ומניין לו שהוא מזרע יוסף והאם גר נקרא זרע אברהם.

תקע

מה שפתר לי זה לא פתר לי זה וכולם נתקיימו- דווקא כאשר הם אינם סותרים זה את זה. תקעא

מנין שכל החלומות הולכין אחר הפה שנאמר ויהי כאשר פתר לנו כן היה- בירור לגבי פסוקים שחז"ל מביאים ויש בהם שנוי ממה שכתוב לנו בתנ"ך. תקעא

נו.

אמר ליה קיסר לר' יהושע...אימא לי מאי חזינא-כיצד הרהורי היום מופיעים בחלום. תקעא

אמר ליה שבור מלכא לשמואל- האם כל מקום שמופיע שבור מלכא בש"ס הכוונה לאותו אדם.

תקעב

רש"י ד"ה- תרין קולפי- מהו קולפא עי' לעיל (נד.) ד"ה לא יכנס. תקעב

רש"י ד"ה אודרא מבי סדיא- לגבי מחלוקת רש"י- תוס' מהו כר ומהו כסת. תקעב

רש"י ד"ה טורזינא דמלכא- שומר על אוצר המלך או הנשק של המלך. תקעב

נו:

אמר ליה ההוא צדוקי לר' ישמעאל ראיתי (=בחלום) שאני משקה שמן לזיתים- הצדוקים היו רגילים לשאול על חלומותיהם את רבי ישמעאל. תקעב

נכנס בחלום...ליער נעשה ראש לבני כלה-
למי מהאמוראים הכוונה.

תקעז

רב פפא דעייל לאגמא נעשה ראש ישיבה-
אביי, רבו העיד עליו שיש לו מזל טוב. **תקעז**

נז:

רבי בחלום יצפה לחכמה...רבי ישמעאל ב"א
ידאג מן הפורענות- באדר"ן מובאים אמוראים
אחרים. **תקעז**

שלושה כתובים קטנים הם- לכאורה צריך
להיות ד' כתובים. **תקעז**

כל מיני חיות יפות לחלום חוץ מן הפיל והקוף
והקפוד- הקיפוד האם הוא שרץ או עוף או
בע"ח? **תקעז**

כל מיני מתכות יפין לחלום חוץ ממר וקרדום-
מהו "ממר"? **תקעז**

חוץ מן התכלת- מהו מקור השם וצבעו. **תקעה**

רש"י ד"ה גדגדניות- מהו, פירושים שונים
ברש"י. **תקעה**

שינה אחד מששים למיתה- בכל יום
משתחרר מהאדם ניצוץ מנשמתו המקרב
את מיתתו. **תקעה**

שלוש יפה לחולה- בצורה מלאכותית זה רע
לו. **תקעה**

הרואה כלב בחלום ישכים ויאמר ולכל בנ"י
לא יחרץ כלב לשונו- אילו דברים מקבלים
הכלבים שכר בזכות שלא חרצו לשונם במצרים.
תקעב

חמישה דברים נאמרו בשור האוכל מבשרו
מתעשר-כיצד ע"י אכילת שור מתעשרים
בדעת. **תקעב**

הרואה חתול בחלום, באתרא דקרו ליה
שונרא-צ"ל שורנא...שונרא. **תקעב**

הרואה ישמעאל בחלום תפילתו נשמעת-
כאשר ודאי לו שרואה את ישמעאל. **תקעג**

נז.

הרואה הונא בחלום נס נעשה לו חנינא חנניא
יוחנן נסי ניסים- תירוץ על קושית המהרש"א
למה הוזכר דווקא חנינא חנניא ולא אהרון ונח.
תקעג

הרואה שמן זית בחלום יצפה למאור
תורה. **תקעג**

הרואה אוז בחלום יצפה לחכמה- מהו הקשר
בין אוז לחכמה והאם אוז הוא לשון זכר או
נקבה. **תקעג**

תרנגולת יצפה לתרביצה- משמעות המושג
"תרביצה" בתנ"ך ובחז"ל. **תקעג**

מהו משמעות המושג "מקום" - מחלוקת ב"ראשונים". תקעט	ששה דברים מרפאין את החולה...כרוב-הרמב"ם קורא לו מאכל רע. תקעה
שיטת ה"גאונים" לגבי מדינה- עיר- כרך. תקפ	ותרדין- משמע שמרפא אך בב"ר משמע שאסטניס ניזוק ממנו. תקעה
מחלוקת רש"י - רמב"ם לגבי ירושלים- האם הכוונה היא רק או גם למקדש. האם היא מכונה בחז"ל מדינה והנפק"מ לגבי הרבה גופי הלכות. "גבולין"- האם הכוונה למקומות ליד הגבול או לכל עיר ומקום מחוץ לירושלים. תקפ	מקום שנעקרה ממנו עבודת כוכבים. תקעה
	ראה בבל אומר ברוך שהחריב בבל הרשעה- האם בבל פירושו הוא שם של ארץ או גם של עיר. הוכחות ה"מגיני שלמה" שבבל היא גם עיר. תקעה
סיכום תקפב	"מדינה" האם הכוונה לעיר גדולה המוקפת חומה או גם בלא חומה, או האם הכוונה גם לעיר קטנה או עיר ראשית והנפקא מינה מכך לגבי הלכות שונות. תקעו
"מדינתא" - האם היא עיר גדולה או קטנה? תקפב	מהם התנאים המייחדים ומבדילים את הכרך מהעיר? תקעו
סיכום ביניים כללי. תקפג	האם לכל כרך יש חומה מסביבו? תקעז
מדינה היא חבל ארץ. תקפג	סיכום שיטת רש"י לכל הנ"ל. תקעז
מדינה היא עיר. תקפג	מהו כפר? תקעז
מדינה אינה עיר ואינה כרך. תקפד	עיר- עיירות. תקעז
היפרכיא אינה מדינה. תקפד	"מחוז" מהו? תקעה
פלך אינו מדינה. תקפד	מה ההבדל בין מדינה- פלך- הפרכיא? תקעט
האם בבל היא שם של מלכות בבל בלבד או גם שם עיר בירתה? תקפד	

תקצב

דברי ה"חזו"א" על סוד מסודות הבריאה של הנעת מוצקים וגורמים מעשיים ע"י מחשבה.

תקצד

מאי זיקין אמר שמואל כוכבא דשביט- מתי וכיצד הכוכב הזה מופיע ומהו צורתו? תקצח

אמר שמואל נהירין לי שבילי דשמיא כשבילי דנהרדעא – האם שמואל התייחס לחשבונות אלו כחלק מן התורה או כחכמה חיצונית? מהי כוונת המושג "שביל", מהו רחבו ולמה משתמשים בו חז"ל בש"ס. מהו "בית המים" בו למד שמואל חשבונות אלו ועל סתירה לכאורה בשו"ע בין או"ח וחו"מ בהבנת יעודו של מקום זה. האם ניתן היה תמיד לעבר החודש על פי חשבון בלי עדים וכן לדון בלי עדים.

תקצה

כימה...זנב טלה- מהו "זנב טלה" זה מבין הכוכבים הנראים לנו. תקצו

מאי כימה אמר שמואל כמאה ככבי- מושג ה"מאה" וקיצורו ל"מה". תקצו

נט.

כטרפא טריף- בירור המילה "טרופ" ב"ראשונים". האם לפירוש אחד פירושו "מרובע" וענין "אין מרובע מששת ימי בראשית". תקצו

שבשעה שהקב"ה ביקש להביא מבול לעולם נטל שני כוכבים מכימה והביא מבול- מקור המאמר ונשמט מ"מסורת הש"ס" ומהר"י ברלין.

תקצז

מאי זוועות א"ר קטינא גוהא- היינו רעידת אדמה ומקורות לכך שבירושלים מעולם לא נפגע אדם ולא היתה בה מפולת, כתוצאה מרעידת אדמה. תקצז

אמר אביי גמירי דזעפא תרתי שעי לא קאי- ה"שעה" מובאת בחז"ל לגבי הלכות שונות וכן ב"ראשונים" לגבי אומדן זמן בלא נתינת טעם. תקצז

תקצז

לא נבראו הרעמים אלא לפשט עקמימות שבלב- לדעת המהרש"א לא ידוע איזה תועלת יש לעולם מהרעמים. קושיות על כך. תקצח

אמר ריב"ל הרואה את הקשת בענן- לעיתים נראה הקשת גם בלילה וישנם ב' מיני קשת. תקצח

נט:

באורתא דתלת נגהי ארבע- מחלוקת האם "נגהי" פירושו לילה או צבע שחור. תקצח

ואמר רבא...בני מחוזא...האי דגיחורי משום דמשמשי ביממא. והאי דניידי עינייהו משום דדיירו בבית אפל- הקשר בין ביתם האפל בכל ימות השנה של בני מחוזא לכך שהם משמשים ביום. תקצח

לפרקים עד כמה...עד שלושים יום-
"לפרקים" אינו תמיד ל' יום.

תקצת

רש"י ד"ה והאידנא דשנויה פרסאי.-"שם מחזו..."- ובקידושין כתב "מקום". **תקצת**

שינוי יין אין צריך לברך- תירוץ על סתירה ברש"י. אי השינוי הוא מיין טוב ליותר טוב או מחבית לחבית אחרת. **תקצת**
ס.

כח דהיתרא עדיף- בירור היסוד שהניח הצ"ח, דלברך שהחיינו אפשר גם אם אינה חובה ועל מחלוקת ה"אחרונים" בכך. **תקצת**

היתה אשתו מעוברת ואמר יהי רצון שתלד...הרי זו תפילת שוא- וזה דוקא אחרי מ' יום לעיבור. בירור הסיבה לכך כי הוא משום שלפני מ' יום נחשב העובר כדבר הסמוי מן העין. **תקצת**

אמר רב לאחר שדנה לאה בעצמה...מיד נהפכה לבת שנאמר ותקרא את שמה דינה. אין מזכירין מעשה ניסים - האם ניתן להביא ראייה מדינה בת לאה שה"פונדקאית" (מי שהועברה אליה ביצית מופרית מאשה אחרת) נקראת אימו של הולד שהיא הולידה או שמא אין זו ראייה ודוקא בעלת הביצית המופרית היא אמו או אולי שניהם גם יחד נחשבות לאימהותיו לכל דין ודבר

רש"י ד"ה שלא יהיה סנדל-, שלא תתעבר אשתו ולד אחר ויהיה פוחת צורתו של ראשון

ודומה לדג של ים ששמו סנדל- בירור המחלוקת שאישה יכולה פעמיים להתעבר. האם ישנה מחלוקת על כך בתלמודא דידן ומחלוקת בין תלמודא דידן וה"תלמוד ירושלמי".

תקצת

אמר רבי יצחק בריה דרב אמי- האם רב אמי הוא אביו או רבו של רבי יצחק. **תר**

אשרי אדם מפחד תמיד אמר ליה ההוא בדברי תורה כתיב- א. כאן ובמס' שבת מבאר רש"י דמשום פחד האדם שלא לשכוח את התורה הוא משננו שוב ושוב **ב.** בירור על פי הגר"א בדבר מחלוקת ה"ראשונים" האם מצות תלמוד תורה, נכללת בגדר של זמן או שמצותה מעבר לגדר הזמן. **ג.** מהו גדר "דברי תורה" האם הכוונה למשניות או דברי קבלה והלל"מ או גם מקרא.

תר

הנכנס לבית המרחץ אומר יהי רצון מלפניך ה' אלוקי שתצילני מזה ומכיוצא בו- ב"ירושלמי" הברכה מפורטת יותר. האם מס' דרך ארץ היא גמרא או ברייתא?

תר

ס:

הנכנס לבית הכסא אומר התכבדו מכובדים - הסיבה שאין אומרים זאת כיום, האם משום שאין צורך כבר בכך או משום שאין בזמן הזה אדם בכזו דרגה של יראת שמים שהמלאכים מלווים ושומרים עליו. **תר**

כי שמע קול תרנגולא לימא ברוך אשר נתן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה-

א. מדוע דוקא ברכה זו וברכת "שעשה לי כל צרכי" נתקנו בלשון עבר **ב.** ההבדל בפירוש מילת "שכוי" בלשון חכמים ובלשון התורה **ג.** מהי בינתו של תרגום ושל בלעם והדמיון בין אשיותו של בלעם לתכונות התרגום **ד.** רגע זעמו של הקב"ה הוא תלוי במה שמלכי העולם קמים לסגוד לשמש ונראה שהם קמים פעמיים בבוקר.

תר

חסד ומשפט אשירה...אם חסד אשירה ואם משפט אשירה- גם המשפט הוא טוב למי שענינו אינם עיני בשר.

אתא שונרא אכליה לתרגולא- א. מה רוצה רש"י לבאר בפירושו שהתרגום נלקח לדרך ע"י ר"ע כדי להקיצו משנתו **ב.** ר"ע אמר כל דעביד רחמנא לטב עביד. ביאור שרשרת הניסים שהתרחשו בפניו עם התרגום, החמור והאריה אשר הם עוד סיבה למה שראה ר"ע בחוש השגחה פרטית וממילא הבין שכל מה דעביד רחמנא לטב עביד.

סא.

אלא מעתה הבהמה דלא כתיב וייצר לית לה יצרא- מחלוקת הש"ס ואדר"ן אם לבהמה יש יצר.

מאי אחור וקדם צרתני- מה נברא קודם גוף האדם הראשון או נשמתו.

המרצה מעות ליד אשה- "המרצה" האם משמעו מלשון מנייה, רציפות או מיידיות. **תרב** **אלא מעתה "וילך אלקנה אחרי אשתו"-** בירור פסוקים שהובאו בש"ס שאינן בתנ"ך או שכתובים בצורה שונה בתנ"ך.

א"ר יצר הרע דומה לזבוב ושמואל אמר כמין חטה- א. ביאור הקשר בין חטה ליצר הרע לפי דברי הרמב"ן על פי רבינו בחיי **ב.** בירור בין

חטה והדעת שנכנסה באדם כתוצאה מפיתוי הנחש.

כליות יועצות- ביאור כיצד הכליות יועצות לרוע וליצר התשמיש.

תרג

כבד כועס מרה זורקת בו טיפה ומניחתו- וכאשר המרה פגומה האדם כעסן.

תרג

סא:

לא אברי עלמא אלא לאחאב בן עמרי- משמע שאחאב מסמל את סמל הרשע- אך במס' חולין משמע שיהושפט סמך על טבחי אחאב ויש שם הוה אמינא דגם אליהו סמך עליו. **תרג**

בא פפוס בן יהודה...אמר ליה, עקיבא אי אתה מתיירא מפני מלכות- מיהו אותו פפוס בן יהודה ומי היא אשתו האם היא האשה אשר בעל אותה פנדורא ויצא ממנו יש"ו. **תרג**

ר"ע...והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל- במס' מנחות הובא שמכרו את בשרו בשוק הקצבים על אף שאחת מן המצוות שגויים מקיימים עדיין היא שאין אוכלים בשר המת בפרסהיא.

איכא בינייהו צדדין- האם צדדין הוא כגוף הדבר עצמו.

שדיין ליה לבני- האם ארץ ישראל היא בדרומה או במערבה של בבל.

תקסא

סב.

תניא אמר בן עזאי- האם היה תלמיד או תלמיד חבר לר"ע ור"ע תלמיד של רבי יהושע **תרד** **רש"י ד"ה טעמי תורה -** „נגינות טעמי מקרא של תורה נביאים וכתובים בין בניקוד

שבספר, בין בהגבהת הקול ובצלצול נעימות הנגינה של פשטא ודרגא ושופר ומהפך, מוליך ידו לפי טעם הנגינה, ראיתי בקוראים הבאים מארץ ישראל – האם צורות טעמי המקרא ניתנו בסיני או תוקנו מאוחר יותר ומתי הם נכתבו

לעולם ינהיג אדם עצמו שחרית וערבית- מתי עדיף לאכול תמרים במשך היום? קושיה על דברי הרש"ש אשר משווה את זמנינו לזמנם לענין אזהרת הרופאים.

סב:

עד דכפות אכול- לגבי מתי להפנות במשך היום.

עד השתא לא עיילת לשעיר- מה טען רבי אבא על רב ספרא לגבי חוסר צניעותו בבית הכסא והאם שעיר הוא אדום או פרס וקשה דפרסיים הרי הם כן צנועים.

תרה

עמוד החוזר מביא את האדם לידי הדרוקן- מהי מחלה זו ואיזו צבע מקבלים פניו של האדם החולה בה.

תרה

כל המבזה את הבגדים סוף איננו נהנה מהם- שכר ועונש של הדוממים ולפוגע בהם. תרו ואתן אדם תחתיך אל תקרי אדם אלא אדום- האם הערום אינו קרוי אדם.

לך מנה את ישראל וכיוון דמנינהו לא שקל מינייהו כופר- כיצד יתכן שדוד טעה כזאת טעות פשוטה.

אם היה שביל מעיקרו מותר- האם איסורי פנים וקדושה דומים לאיסורי עבודה זרה. תרו

כל הרוקק בהר הבית בזמן הזה, כאילו רוקק בבבת עינו, שנאמר "והיה עיני לבי שם כל הימים" [מלכים א' (ט,ג)]-ביאור מחלוקת

הרמב"ם והראב"ד לגבי קדושת המקדש בזמן הזה ודין "מורא מקדש" ע"פ ה"ערוך לנר" וה"צפנת פענח".

תרו
מה מנעל בהר הבית אסור בבית הכנסת מותר- תירוץ קושיה על הרמב"ן שאיסור מנעל בעזרה הוא משום קדושה והרי הסיבה היא משום חציצה.

סג.

מה ביתו אקפנדריא קפיד איניש ארקיקה ואמנעל לא קפיד איניש אף בית הכנסת- הוכחת התוס' דמותר להכנס לביה"כ בסנדל ובמנעל.

תרח

עת לעשות לה' הפרו תורתך- "מסורת הש"ס" והמהר"י ברלין לא הביאו עוד מקורות למאמר זה והביאם המהרי"ץ חיות ביומא (ט). תרח
באתר דאית גבר תמן לא תהוי גבר...כששניהם שווים- הסבר ע"פ מאמר זה על מעשי ה"נתיבות" ורעק"א.

בכל דרכיך דעהו- לענין הנאה בלא ברכה ותירוץ קושיית המהרי"ץ חיות על רש"י. תרח
ואיש את קדשיו לו יהיו- התוס' במס' תענית הביאו מעניין זה ממדרשים ופלא שלא הזכירו את גמרתינו.

תרט

כשירד חנניא אחי רבי יהושע לגולה- תירוץ על קושיית ה"מלוא הרועים" על רש"י כי מדובר בזמן אחר ממה שרש"י הבין. תרט
גדיים שהנחת נעשו תיישים בעלי קרניים- ב' טעמים למה בחרו להמשיל את גדולי תלמידי החכמים, למי שהיו תחלה גדיים ולבסוף נעשו תיישים.

תרי

סג:

אחיה יבנה מזבח חנניה ינגן בכנור- הוא רבי אחיה המוזכר במו"ק (כ.). תריא

כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה...פתחו כולם בכבוד אכסניא ודרשו. פתח רבי יהודה ראש המדברים בכל מקום- מדוע נקרא רבי יהודה בתואר זה, איזה רבי יהודה הוא ועל מובני חכמתו המובאים במקומות אחרים בש"ס תריא הסכת ושמע...הסכת עשו כתות ועסקו בתורה- ובמקומות אחרים מובא "אסופות אסופות" "אגודות אגודות". חשיבות הלימוד בחבורה. תריא

חרב על הבדים- על דברי הרא"ש במס' נדרים "הזהרו בחבורה". תריא

הסכת ושמע ישראל הס ואחר כך כתת- בירור מקיף על שיטות הלימוד בזמן הגמרא ובתקופת ה"ראשונים", ה"אחרונים" ובזמנינו. שיטות הלימוד בישיבות- על הרצוי ועל המצוי: א. בירור המימרות של רבא- "לעולם ליגריס איניש ואף על גב דמשכח ואף על גב דלא ידע מאי קאמר" וכן "לעולם ילמוד אדם תורה ואחר כך יהגה", השונה והשווה בין שני מימרות אלו. כיצד רבא עצמו למד בפני רבו. ב. האם לגרוס כמות קטנה ואחר כך לעיין ושוב לגרוס כמות קטנה ושוב לעיין או לגרוס קודם את כל הש"ס ורק אחר כך לעיין. ג. לימוד לפי חלוקת מקרא, משנה וגמרא האם ר"ת והרמב"ם חלוקים בכך אף שחלוקה יומית זו מופיעה בחז"ל. ד. שיטת המהר"ל ה. דעתו של השל"ה הקדוש על שיטת ה"חילוקים". תריא

ו. שיטת הלימוד בישיבות על סדר עיון וסדר בקיאות ומדוע שינו סדר הלימוד שהיה בזמן חז"ל. תריא

ז. חידוש ו"חבורה" בסוגיא בלא ידיעת כל הש"ס. תריא

ח. כיצד צריך ללמוד בקיאות ועיון (החזו"א).

תריג

ט. ג' סוגי שינון. תריד

י. ידיעת הש"ס בעל פה ושינונו בישיבות בחז"ל מאז ייסוד ישיבת וולוז'ין ובישיבות בזמננו. תרטו

יא. הלימוד האיטי וחסרונותיו על פי דברי מרן הגר"ש שקופ, הגר"א קוטלר והגראמ"מ שך זצוק"ל. תרטו

יב. חשיבות השינון והחזרה. תרטו

יג. סדר הלימוד. תרטז

יד. חשיבות השיעורים בישיבה. תריז

סד.

וכל הנדחה מפני השעה, שעה נדחה מפניו- משמעויות המזל הטוב שהתברך בו רב פפא. תרכ

ואמר רבי אבין הלוי הנפטר מחבירו אל יאמר לו לך בשלום אלא לך לשלום- וקשה ממס' תענית שלכאורה משמע שם להפך. תרכ

היוצא מבית הכנסת ונכנס לבית המדרש ועוסק בתורה זוכה ומקבל פני שכינה- השראת השכינה בעת התפילה ובעת הלימוד. תרכא

תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא- בעולם הבא אין עושים מעשים, אך לומדים ודורשים בתורה. תרכא

אל תקרא בנך אלא בוניך- על הקשרים השונים המובאים בתורה ובחז"ל בין מושגי ה"בן" וה"בנין". תרכא

כאן פרק חלק (כל התוכן שלו) **

"הדרן" על הש"ס וקישורו לתחילת הש"ס

** שנו עמוד שע

פתיחה למסכת ברכות

בעזרת האל נפתח את דברינו על מס' ברכות, בבירור שני ענינים, אשר כמעט שלא ראינו בין גדולי ה"ראשונים" וה"אחרונים" מי שדן בכך. א. אמאי סודרה מס' ברכות בתחילת הש"ס.

ב. אמאי מס' זו אינה נקראת מס' ק"ש, אם משום דמס' זו פותחת בהלכות ק"ש ואם משום דשלשת פרקיה הראשונים עוסקים כמעט אך ורק בק"ש והרי כל מסכתות הש"ס נקראות ע"ש הנושא וההלכות שהמס' מתחילה בהם, או בהקדמה לתנאים הנצרכים לקיום ההלכות שהמסכת עוסקת בהם. גם פרקים ד'-ה' אינם עוסקים בברכות מצד עצמן אלא בנושא התפילה, היינו, שמונה עשרה שהיא עיקר התפילה, כאשר בכל מקום שחז"ל מדברים על תפילה כוונתם לשמונה עשרה.

גם מפרק ו' ולהלן אין המשנה עוסקת בפירוט כל מצוה, כמו שכתב הר"מ זכות בפירושו למשנה שם רפ"ו-,,דלא תני אלא מה דאית ביה רבותא...וכן מה דאית ביה פלוגתא, כגון דירקות, וכן הני דלא ידיע כולי האי כגון דראיה ושמיעה, אבל ברכת הריח סגי במאי דתנן והוא אומר על המוגמר ומן הסתם ידוע שעל העץ יברך עצי בשמים וכן כיו"ב מעין ברכותיו". ה"פ"י" כתב יותר מכך-,,ויש לתמוה אמאי שביק הכא לברכת במ"מ. ואפשר דלא נקט הכא אלא ברכות כלליות שכוללות מינין הרבה ולאפוקי מדר"י. ואידי דנקט כלליות נקט נמי דפרטיות דחוץ מיין ופת".

ג. יש לברר, בכמה סדרים סודרה המשנה ואי רבי הוא שקבע שיש לסדרן בסדרים אלו ולמה או שמא מאז ומתמיד היתה המשנה מסודרת לפי סדרים אלו.

ד. האם סדר הסדרים שלפנינו, שסימנם זמ"ן נק"ט הוא הסדר היחיד הידוע והאם הם נקבעו לפני רבי, בזמנו ועל ידו או על ידי חכמים בדורות שאחריו, ומה הטעם לסידור זה, ומה כוונת המושג "אין סדר למשנה".

ה. יש לברר מה הוא סדר המסכתות בכל סדר שבמשנה, בפרט לאור מה שכתב התיו"ט בהקדמתו לסדר זרעים ד"ה וגם-,,וגם בסדר המסכתות ראינו כל מדפיס בירר לו איש לפי מהללו לסדרן כאשר ראה ואולי כי חשבו שזה אומרו בפרק החולץ אין סדר למשנה, לא מצאתי מזו כלום, אדרבא בפרק החולץ (מב:)...משמע דיש סדר למשנה (יס"ל), שר"ל למסכתות, ראינו שלא אמרו זו אלא בסדר לימוד רבינו הקדוש לתלמידיו, אבל כשסדר המסכתות על הסדר סדרן כמו שהוכיחו התוספות בריש מסכת שבועות". רבי ישעיה ברלין זצ"ל מבאר את דבריו של התיו"ט ב"יש סדר למשנה"-,,והוא בשבועות (ב:): ד"ה מכדי תנא ממכות סליק "אע"פ דקי"ל דבתרי מסכתות אין סדר למשנה, הני מילי לענין מחלוקת ואח"כ סתם, שרבי לא שנה לתלמידיו המסכתות על הסדר, אבל לאחר ששנאן סדרן על מכונן כהוייתן זו אחר זו". ברם, מהמוקדם הוי מצי התיו"ט לאתווי, תוס' ב"ק (קב.) ד"ה אין סדר למשנה-"דפעמים היה שונה שלא על הסדר...אבל אח"כ ודאי סדרן רבי על הסדר...". ויותר מבואר בתוס' ב"מ (ב.) ד"ה שנים-ואע"ג דבתרי מסכתא אין סדר למשנה, הני מילי לענין מחלוקת ואחר כך סתם, לפי שרבי לא היה לומד כסדר,

אלא כמו שהיו חפצים התלמידים. אבל כשחברם, על הסדר חברים. וצריך בכל מסכתא טעם למה נשנית אחר שלפניה כדדיק בריש מס' שבועות...וכן בסוטה".

והנה, כדי להקיף סוגיה זו של "אין סדר למשנה", אשר עיקרה מופיע בב"ק (קב.) ובע"ז (ז.), יש לחבר ספר גדול, שיכיל סוגיה זו מכל צדדיה, אך אנו נשתדל לצמצם ולהביא ממקורות סוגיה זו רק מה ששייך לשאלות שהעלינו לעיל.

נביא להלן את דברי ה"גאונים" ואת דברי ה"ראשונים" וה"אחרונים" העוסקים בשאלות אלו בהקדמתם לש"ס ואח"כ נברר את דבריהם ואת מה שהיה קשה לנו ולא זכינו לרדת לעומק דעתם הרחבה ואח"כ ננסה בעניותנו לברר ולסכם את מה שעלה בידינו בעניינים אלו.

ראשית, נביא את דברי ה"נשר הגדול", **הרמב"ם, בהקדמתו לפירוש המשניות. בד"ה והחלק הששי-**...,, והתחיל בסדר זרעים מפני שהוא כולל מצוות מיוחדות בזרע הארץ, וזרע הארץ הוא מחייה לכל בעלי חיים, וכיוון שאי אפשר לאדם להיות בלא אכילת מזון, לא יתכן לו עבודת השם ובשביל כך הקדים לדבר במצוות המיוחדות-בזרע הארץ. וחילק המאמר בסדר זרעים כמו שאומר. התחיל במסכת ברכות והטעם שהצריכוהו להתחיל בה, שהרופא הבקי, כשירצה לשמור בריאות הבריא על תכונתה שהיא עומדת עליו יקדים תיקון המזון בתחילת רפואתו ועל כן ראה החכם הגדול להתחיל בברכות, שכל מי שיאכל אין לו רשות לאכול עד שיברך, וראה לסדר בתחלת הדברים ברכות כדי לתקן המזון תיקון שיש לו ענין. אחר כך ראה לתקן דבריו כדי שלא יהיה חסר בענין מן הענינים ולפיכך דיבר על כלל הברכות שאדם חייב בהם על המזונות ועל המצוות, ואין לך מצוה שאדם חייב בה בכל יום אלא קריאת שמע בלבד ואין נכון לדבר בברכת ק"ש קודם שידבר על קריאת שמע עצמה. לפיכך התחיל מאימתי קורין את שמע בכל מה שנתחבר אליו. אח"כ, חזר לענין הסדר והוא לדבר במצוות זרע הארץ...".

רבינו ישעיה האחרון כתב:-,ראשית חכמה יראת ה', על כן סדר רבותינו הקדושים להתחיל סדר המשנה ביחודו של הקב"ה ולקבל עליו עול מלכות שמים ושל התורה והמצוות ערב ובוקר שנאמר בשכבך ובקומך...".

הנצי"ב מוולוז'ין מביא את דברי הרמב"ם בתחילת פירושו "מרומי שדה" על מס' ברכות, ומבאר עוד כמה טעמים-...,, כבר עמד הרמב"ם בפ' המשניות על זה שהחל רבי את הש"ס במצות ק"ש ואני אענה את חלקי משום דעיקר לימוד הש"ס, מקורו מדכתיב ושננתם לבניך, שיהיו הדברים שנונים בפיו, ודברת בם ולא בדברים בטלים, כדאיתא ביומא דף י"ט. ובזה מתפרש בשבתך בביתך וגו' בשכבך ובקומך, כמשמעו בכל עת ובכל שעה ולא מתפרש בזמן שכיבה וקימה. אלא שיש עוד פירוש אחר בפרשה זו. ודברת בם ולא בתפלה בשבתך בביתך וגו' לפטור חתן ועוסק במצוה. בשכבך ובקומך בזמן שכיבה וקימה. ושני הפירושים במקרא ואהבת את ה' אלוך וגו', כמבואר יפה בפירושי העמק דבר. מעתה יש לומר, דכשהתחיל רבי לסדר המשנה על פי המקרא ושננתם לבניך ודברת בם החל לפרש מקרא זה על פי פירוש

השני דקאי על מצות קריאת שמע. למאן דאמר קר"ש דרבנן קאי זה על שאר פרשה מתורה שבכתב. ועוד נוסף דבר, כי לימוד הש"ס מכונה מלחמתה של תורה, כדאיתא במגילה דף ט"ו. משיבי מלחמה שערה-משיבי מלחמתה של תורה שערה. ואיתא בספרי פרשת האזינו, על הפסוק שבעת אלפים וגו' עשי מלחמה, מלכים ב' כ"ד, וכי אנשים ההולכים בשלשלאות איזה מלחמה הם עושים אלא עושי מלחמתה של תורה. וכן במדרש שיר השירים על הפסוק ששים גיבורים סביב לה וגו' מלמדי מלחמה. מפרש שם מלחמתה של תורה. והנה בסוטה דף מ"ב איתא שמע ישראל אתם קרבים היום וגו' אר"י ארשב"י אפילו שאין להם אלא מצות קר"ש כדאי המה להנצל. ממילא דהוא הדין למלחמתה של תורה, שמסוגלת מצות קר"ש להצליח במלחמה זו. משום הכי החל רבי להקדים לסידור הש"ס במצות קר"ש ושואל מאימתי".

ה"מאירי", בפתחתו הכוללת לפירושו על הש"ס - "בית הבחירה", עמ' לב-ד [הוצ' "מכון התלמוד השלם"] מבאר את הסיבות לקביעת המסכתות זו אחר זו, ובכללן מסכת ברכות. הוא גם מציין שעד זמנו, אף אחד לא עסק בכך בצורה מפורטת, ולהלן דבריו-, ואחל החיבור הזה במסכת ברכות, בשכבר נתפשט המנהג להעתיק עניניה ממקומם, רצוני לומר מסדר זרעים, והתחברם עם סדר מועד, וגם שם כבוד נתחל ותשב ראש כמלך בגדוד. והסיבה באלו הדברים אמנם צריך שתדענה בטרם נחל לדבר דרך הקדמה לידיעת כללי הספר, והוא מצד שלא הורגל הלימוד רק בג' הסדרים, רצוני לומר מועד נשים נזיקין, ונעזבו השלשה אחרונים, רצוני לומר קדשים טהרות וזרעים, עזיבה מוחלטת רק לאחד מעיר ושנים ממשפחה, למיעוט דרך ידיעתם באלו הזמנים ולרוב עומק עניניהם. מזה הצד ראו בימי הגאונים להעתיק משאר הסדרים מסכיות ידועות להיות ידיעתם הכרחית כשאר המסכיות שבג' הסדרים הרגילים בלימוד, ואולי יותר מהרבה מהן, והן מסכת ברכות מסדר זרעים וחבריה בסדר מועד, ומסכת חולין מסדר קדשים וחבריה גם כן בסדר מועד ומסכת נדה מסדר טהרות וחבריה בסדר נשים. וכן נתחדש בימי הגאונים סדור המסכיות באלו הג' סדרים. וזה שרבינו הקדוש עליו השלום חלק כל מיני התלמוד לו' חלקין וסדר הסדרים והמסכיות על הדרך אשר אומר. אמנם הסדרים...אם שסדרם כן על דרך המקרה, אם שהיה לו טעם בסדורם על הדרך אשר ביאר הרב מורה צדק (=הרמב"ם) בפתחתו לביאור המשנה, אם לסיבה אחרת.

וביאר בסדר זרעים כל הדברים הצריכים לידע בעניני התבואות ושאר הזרעים ומיני המאכלים... ואמנם מה שנשתנה בסדור המסכיות באלו השלשה הוא שרבינו הקדוש ע"ה סדר המסכיות בכל ששת הסדרים על הדרך אשר אזכיר, בסדר זרעים, ברכות פאה...וסדר בסדר מועד...שבת, עירובין, פסחים שקלים יומא סוכה ביצה ראש השנה תענית מגילה מועד קטן חגיגה...בהתחשב פסחים במסכתא אחת....זהו סדורו ע"ה, אם שיסדר על דרך מקרה, אם שהיה לו טעם יחייב אצלו להיות אופני הסדור על זאת התכונה על הדרך שהזכיר הרב מורה צדק (=הרמב"ם), אם לסבה אחרת גם כן שאפשר לומר בקצתם אולי כולם. וגם לי נראה טעם כללי בסדורו ע"ה, והוא שהיתה כוונתו להתחיל בענין החמור שבסדר, ברכות בסדר זרעים, שבת בסדר מועד, יבמות בסדר נשים, ותלתא בבי בסדר נזיקין, וזבחים בסדר קדשים, וכלים בסדר טהרות, או אולי לסבה אחרת לא נודעה לנו. ואחריו ז"ל, נשאר סדור ג' הסדרים האחרונים ר"ל זרעים, קדשים, טהרות על מתכונתו לא נשתנה בהם דבר, רק ראיתי שהעתיקו ג' המסכיות אשר הזכרנו ממקומם

להביאם אל גנזי שאר הסדרים על דרך שהזכרנו, אבל סדור הג' סדרים אשר הורגלנו בלימודם נשתנה בכולם על הרוב והיה הסדור בסדר מועד, ברכות תענית חגיגה מגילה יום טוב מועד קטן ראש השנה יומא סוכה פסחים שקלים שבת עירובין חולין הכל י"ד מסכיות, עם שני המסכיות אשר נוספו בו רצוני לומר ברכות וחולין... והיה הסדור בסדר נזיקין, סנהדרין, מכות, שבועות, ע"ז, הוריות, אבות, עדיות, תלתא בבי, הכל עשר מסכיות, וסך כולן [=היינו, ג' הסדרים-מועד, נשים, נזיקין] ל"ב, סימן להם בלב נבון תנוח חכמה [משלי (יד, לג)]. ואחר הגאונים חדשו האחרונים עוד בזה לחלק מסכת פסחים לב' חלקים, הראשון קראוהו פסח ראשון, והשני קראו לו פסח שני. והעתיקו פרק ערבי פסחים מסוף המסכתא וכללהו עם החלק הראשון בסופו רצוני לומר מסכת פסח ראשון, ושבו המסכיות לשלשים ושלש סימן להם ג"ל עיני ואביטה נפלאות מתורתך [תהלים (קיט, יח)].

נראה שה"מאירי" בסימן הקודם, בל"ב נבון תנוח חכמה, רומז לל"ב נתיבות החכמה, ובסימן האחרון-,,ג"ל עיני ואביטה נפלאות מתורתך", הוא רומז לידיעת חמשים שערי הבינה, כפי שכתב רבי אברהם חיים כ"ץ זצ"ל בספרו "ארץ החיים"-,,נפלאות-נוטריקון נ' פלאות ובקש דוד להשיגו".

רבי רפאל נתן נטע רבינוביץ בהקדמתו לספריו "דקדוקי סופרים" עמ' 27, מציג כתב יד נדיר שמצא והוא לתלמיד של הר"ש מקינון. הוא מציין שכתב יד זה היה גם לפני הגאון הרה"חיד"א, אשר מביא ב"שם גדולים" ב"מערכת ספרים" ע' גמרא. הוא כתב שם-,,...ונכתב בעיר פאריץ (=פריז) שנת ק"ג לאלף הששי לאחד מקרובי רבינו שמשון משאנץ". ה"דק"ס" מעיר על כך בעמ' 30 שם, שזו טעות דפוס וצריך להיות ר"ש מקינון או מקוצי. סדר המסכתות בסדר מועד שם, שונה מהסדר שמביא ה"מאירי". להלן סדר המסכתות שם-,,שבת, עירובין, פסח ראשון עם ערבי פסחים, פסח שני, חגיגה, ראש השנה, סוכה, יומא, ביצה, שקלים, מגילה, תענית, מועד קטן, ברכות". מסכת אבות הובאה שם בסוף (ו' פרקים) אחרי סדר זרעים וטהרות ומסכת נדה הובאה שם בסוף סדר נשים.

ה"מאירי" ממשיך שם (עמ' לג) וכותב-,,ואולם סדור רבינו הקדוש, כבר האריך הרב מורה צדק (=הרמב"ם בפתחתו לפירוש המשנה) על טעם סדורו לפי הנראה בעין שכלו, עליו אין להוסיף, ואף אנו הוספנו טעם אחר כמו שכתבנו. ואולם טעם הסדור הנזכר באחרונה, והוא הסדור אשר בידינו היום על פי קבלתינו ועל פי הספרים המדויקים, לא ראיתי עד הנה מי שהתעורר לבאר בכל מסכתא ומסכתא כוונת קביעותה אחר המסכתא הקודמת לה, ומתוך כך ראיתי לצרף הנה יחד טעם כלם לדעתי.

והוא אצלי שהיה הענין להתחיל במסכת ברכות לסבות כפולות, האחת להיותה ראשונה בסדור הקודם לרבינו הקדוש, כמו שכתבנו היותה מונחת בסדר זרעים, שהוא הסדר הקודם, וראשונה לשאר המסכיות שבו. והשנית להיותה המסכתא ההיא באה להעיר על ענינים נכבדים מפנות האמונה ביחוד השם, ולהתפלל לפניו ולהודות לו ולברכו, וזה הענין ראוי להקדימו, ולחנך האדם מקטנותו להיות גדולו על זאת התכונה. והשלישית להיות המסכת סובבת על ענינים תמידיים לא יסור חיובם מן האדם רק שעות במספר, לא יום

שלם בשום פנים, והיה ראוי להקדים ענין כזה על כל שאר הענינים, והרביעית, על דמיון פתח דבריו יאיר [תהלים (קט, קל)], להתחיל בברכה, ישליו אוהלים [איוב (יב, ו)], לשוקדים בהם, וגם ברכות יעטה מורה [תהלים (פד, ז)].

הרלב"ג בפתיחתו לפירושו על התורה, רואה צורך לכתוב בפירוט את הסדרים והמסכתות השייכות להם וסדר הפרקים שבכל מסכת, כדי שיוכל להפנות למקורותיו בקיצור, בפירושו לתורה-... והמשל כי כשימצא בדבריו: 'וכבר נתבאר זה השרש בששי מזבחים', ימצא בקלות בזה המקום איזה פרק מפרקי המסכתא ההיא הוא הששי...". מדבריו משמע, שגם בזמנו היו כתבי יד בהם סודרו המסכתות בסידור שונה ולכן ראה צורך לפרט את כל המסכתות והפרקים ע"פ הסדר הנראה לו כמדויק. מסתבר, שהסדר שמציין הרלב"ג דומה כמעט לסדר שלנו, מלבד מס' ראש השנה, המסודרת אצלו אחרי מסכת יום טוב (=ביצה), ומס' נדה מופיעה אצלו כמסכת השביעית בסדר טהרות, וג' הבבות מופיעות אצלו כמסכת אחת-נזיקין. בסיום כתיבת המסכתות והפרקים, כותב הרלב"ג-,,ואולם הסיבה המביאה להיות סדר אילו הסדרים ומסכיותיהם לפי מה שזכרנו היא מה שנבאר בג"ה (=בגזירת האל) בחיבור התלמוד אשר יעדנו חבורו".

הנה לא זכינו לראות את אור חיבורו וממילא לא את הסיבות אשר יעד לבאר לנו, לגבי סדרם של הסדרים, המסכתות והפרקים.

אמנם מה שכן זכינו הוא, לעצם קביעתו, שהסדר בסדרים, המסכתות והפרקים אינו מקרי, אלא מתוך כוונה תחילה.

רב נסים גאון כתב בהקדמה למסכת ברכות-,,בימי רבי יהודה הנשיא אשר נקרא רבי ורבינו הקדוש כאשר נאמר בתלמוד [ירושלמי/מס' סנהדרין פרק הנחנקין הלכה ג'] אמר ר' אבהו הוא רבי הוא רבי יהודה הנשיא הוא רבינו הקדוש והוא מזרע הלל הזקן והיה בימי אנטונינוס מלך אדום והיה אצלו במעלה גדולה ובשורה יתירה, כאשר אבאר מקצת מה שאמצא לו בספר סדר מקבלי התורה אשר אני עתיד לחברו בעזרת שדי והיה מאנשי היראה והחכמה לרוב ולא היה בזמנים הנקדמים כמוהו ולא מי שהגיע למעלתו לא ביראה ובתורה ובגדולה, כאשר אמרו רבותינו [גיטין (נט), סנהדרין (לו)]. [אך עי' הרגמ"ה עמ"ס ב"ב (יב:)] ד"ה אלא דלא, שכתב-... שהרי ר"ע דקים לן דלא הוי מעולם גברא כוותיה... דלית הוי ליה מזלא בתורה ובעושר כוותיה דר"ע". וכן מימות משה ועד רבי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד וכאשר ראה העתקת האומה בדלדול ובחסרון בגירסא ובחכמה וכאשר אמרו [עירובין (נג)] לבם של ראשונים כפתחו של אולם ואנו כמלא מחט סדקית וראה עוד מה שעבר על האומה מהגזירות והעול והיו ימיו ימי ישועה לקרבו מהמלך עלה בלבו שיקבץ כל מה שיש בידם מהקבלה לפי שראה שאריכות יש בגלות ונתקבץ עם חכמי דורו וקיבץ העיקרים לאנשי אותו הזמן למשמרת לאות ותקנה תיקון יפה וחיברה חיבור נמרץ כפי חכמתו ופולולו וקראה משנה ובא בתלמוד מכדי מאן סתמא למתניתין רבי ועוד [יבמות

(סד) מתני' מאן תיקן רבי ואמרו [בבא מציעא (פו)] רבי ור' נתן סוף משנה ואחר כך חיברו תלמידיו רבי חייא ורבי אושעיא התוספתא יש בהתוספת ביאור ופתרון אבל העיקר מהמשנה כאשר אמרו... כי כל מה ששנה ר' חייא ור' אושעיא בתוספתא רמזו רבינו הקדוש במשנה אבל הוצרכו אלו בתוספתא בעבור הדורות הבאות שיבינו להם הדרך וידריכום על האורה במעט טורח אבל כל העיקרים מצויין במשנה [וכתב ר"ש מקינון בספר "כריתות", שה"תוספתא" המוזכרת בחז"ל, אינה התוספתא שלפנינו, אלא התוספות שהוסיפו ר' חייא ור' אושעיא לבאר את המשנה, כמו שעשו רבנן סבוראי בגמרא]... וק"נ שנה אחר החורבן הכל תק"ל שנה (=מבנייתו) ובאותו הזמן נכתבה המשנה, כאשר הקדמנו, ולא סרה האומה לומדת המשנה זמן אחר זמן אל זמן רב אשי... לא כל מה שנזכר מהברייתות בתלמוד מצויות, לרוב הברייתות ומהן שאינן מצויות עתה...".

רב שרירא גאון כתב [אגרת רב שרירא גאון"/בעריכת הרב דוד מצגר/תרגום עברי ע"פ הדפוס הראשון/הוצ' "ספריית בני תורה המרוכזת ע"ש משפחת ליבוביץ-קעסט"/סעיף יז/עמ' יא],- ולא היה אחד מן הראשונים שכתב איזה דבר עד סוף ימיו של רבינו הקדוש [וכן כתב רבינו סעדיה גאון שם, שאחרי שנפסקה הנבואה, חששו שתשתכח הקבלה, שמו בטחונם על הכתוב בספר ע"ש]. וכן לא היו לומדים גם כן כלם בפה אחד ולשון אחד, אלא שטעמיהם היו ידועים להם, וכלם דעה אחת היתה בהם ולא היה בלמודם מחלוקת, וידעו מה שהוא דברי הכל ומה שיש בו מחלוקת, ומה שהוא ליחיד ומה שהוא לרבים, ולא היה להם דברים מתוקנים ומשנה ידועה, שהכל שונים אותה בפה אחד ולשון אחד, אלא אותן טעמים והשמועות שהיו יודעין, אף על פי שהחכמים כלן היו שוין בהם כל אחד ואחד שונה לתלמידיו באיזה חבור (ולשון) שירצה ובאיזה דרך שירצה. יש אוהז דרך קצרה, כמו שאומרים אנו 'משנת ר' אליעזר בן יעקב קב ונקי'. ואומרים אנו 'לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה'. ויש ששנו כללות ויש שפרטו, ויש שהרחיבו ופירשו דמויים [דוגמאות] ודמויי דמויים. וכל אחד ואחד מרבתינו שנה כמי ששנה לו רבו, זה מקדים איזה דבר וזה מאחרו, זה מקצר לשונו וזה מרחיבו. ויש גם כן מי שרבו יחיד שאמר דבר הוא שונה אותו סתם, אף על פי שידוע לו שזהו יחיד. ואמרנו 'חייב אתה לומר בלשון רבך'. ויש ששונה מה שמסתבר לו, אחת כתנא זה ואחת כתנא זה... ואלו המשניות נקראות כולן ברייתות, אחר שסדר רבי משניות שלנו. **יט.** וכיוון שראה רבי שיש כל כך הרבה שנויים במשניות רבותינו, אף על פי שטעמיהם עולים לדבר אחד... וראה שמתמעט הלב ושמסתתם מעין החכמה ומסתלקת התורה, כמו שאמר ר' יוחנן בעירובין (נג). 'לבן של ראשונים כפתחו של אולם ושל אחרונים כפתחו של היכל' ואמרו, מי הם הראשונים. רבי עקיבא ואחרונים, ר' אלעזר בן שמוע והנחילוהו לרבי מן השמים שהיו לו תורה וגדולה והיו כפופין לו מכל המקומות כל השנים, כמו שאמרו בגיטין (נט):... מימות משה ועד רבי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד... והסכים (רבי) לסדר ההלכה כדי שיהיו גורסים רבותינו כולם פה אחד ולשון אחד...".

עמ' טו, ובימיו של רבי בנו של רשב"ג עלה הדבר בידו וסדרם וכתבם.

עמ' טז אות כב,, ואף המסכתות גם כן היו [מופסקות ומחולקות] קודם לרבי. ממה שאמר לו רבי מאיר לרבי נתן נאמר לרשב"ג שיפתח וישנה במס' עוקצין שאין לו ומעשה בר' יעקב בן קרשאי שהלך וישב אצל חלון העליה שהיה יושב בה רשב"ג גרס ושנה עוקצין גרס ושנה. אמר רשב"ג, אם יש מי ששואל בעוקצין, נתן דעתו ולמדה".

כג. ,,ויש מקומות שהוסיף בהם רבי פירושם...וכן מס' עדיות....ושנה לנו רבי בתוכה אחר כן דברים שנשנו בימי אביו...אבל מסכתות האחרות אף על פי שטעמיהן היו שונים אותם רבותינו הראשונים, רבי סדר ההלכות, יש מהן ששנאן בלשון ראשון, ויש מהן ששנאן כמו שנראה לו".

לא. ,,ולענין המסכתות, שראיתם שיש בהן מוקדם ומאוחר רבי כשסדר המשניות לא סדרן למסכתות, אחת אחר חברתה, אלא אחת [אחת] שנאה בפני עצמה, מי שנוח לו להקדימה מקדימה ומי שנוח לו לאחרה מאחרה, ואיננו יודעין איזו שנה רבי בתחלה אבל ההלכות והפרקים של כל מסכת ומסכת כך סדרן רבי זה אחר זה, שאמר רב הונא במסכת אחת אין אנו אומרים אין סדר למשנה, אבל בשתי מסכתות אנו אומרים אין סדר למשנה וכל אחת ואחת מהן יש לומר שמא רבי שנאה בתחלה".

לב. ,,וששאלתם, מה טעם הקדימו כפורים לשקלים. אנו כך שנו לנו בבית רבותינו: שקלים ואחר כך כפורים, אבל סוכה ודאי קודם יום טוב שנינו. ואחר כך ודאי ראש השנה, ואפשר ששניתם אותן בחילוף. אמנם יש לומר, שיש להקדים מסכת שבת תחלה, הואיל וחשובה שבת הרבה, ואחריה מסכת עירובין, שדומה להן והענין אחד הוא, ואחריה מסכת פסחים, שהפסח הוא ראשון לכל המועדים והחגים של כל השנה, ואחריה שקלים, שהיא מלפניו [=של פסח] וכאחד מעניניו ואחר שקלים שנינו סדר יומא, שדומה לשבת ועירובין, משום שיום הכפורים דומה לשבת ואחר סדר יומא שנינו מסכת סוכה שהיא אחר יום הכפורים וחג גדול הוא. ואחר מסכת סוכה שנינו מסכת יום טוב, שענין אחד הוא ואחר יום טוב שנינו מסכת ראש השנה, כדי לשנות אחריה מסכת תענית, משום שאחר ראש השנה זמן רביעה וזמן זריעה, ודומה כענין אחד".

לג. ,,כך הורגלו החכמים לשנות, ואם יש מי שנוח לו להקדים אחד לאחר הרשות בידו. ואף על פי שראינו מסכתות שאמרו: 'והלא התנא ממסכת פלונית עולה', כגון מסכת סוטה שאמרו בגמרא. 'והלא התנא ממסכת נזיר עולה'. כגון מסכת שבועות, שאמרו: 'והלא התנא ממכות עולה', הרי שיש להן סדר".

בעזרת האל נחל לברר את דברי הרמב"ם ז"ל.

א. הרמב"ם כתב,, והחל במסכת ברכות....שכל מי שיאכל אין לו רשות לאכול עד שיברך...כדי לתקן המזון תקון שיש לו ענין".

וק"ל, דמשמע מדבריו דסדר זרעים עוסק בתקון הדברים של מה שכבר ניתן לאכול ולכן סודרה בתחלה המסכת העוסקת בתיקון החשוב ביותר של האוכל-הברכה.

וקשה, דהא סדר זרעים אינו עוסק בתקון הצומח והפרי שכבר ניתן לאכול, אלא דוקא במה שלא ניתן לאכול ובמה שאין אפילו להכניס לביתו. המסכת הראשונה אחרי מסכת ברכות היא מסכת פאה, העוסקת בחלק הצומח בשדהו שחייב להשאיר בשדה לעניים ולא להביא כלל לביתו. ואח"כ סודרה מס' דמאי, העוסקת בדברים שהם ספק אם מותר לאוכלם. ואח"כ סודרה מסכת כלאים, העוסקת בדברים הגדלים בשדהו של האדם שאין לו רשות להשתמש בהם. וכן הלאה בשאר המסכתות. לכן לסכום, סדר זה עוסק במה שאסור לו לאדם לאכול. א"כ, ע"פ סדר זה היתה ראויה מסכת ברכות להקבע-ע"פ הסבר הרמב"ם-דוקא בסוף סדר זרעים, היינו, אחרי שבורר מה לא ניתן לאכול וידוע כעת מה כן ניתן לאכול, רק אז שייך לקבוע-היינו בסוף הסדר-את מסכת ברכות, כדי שנדע לפני שאנו מתחילים לאכול, שלא ניתן עדיין לאכול את האוכל, כי הוא עדיין אינו מתוקן, כי צריך ראשית לתקנו ע"י ברכה לבורא עולם, על החסד שעשה עימנו בנותנו לנו את האפשרות לאכול.

ב. כתב שם הרמב"ם בהמשך-,,אחר כך ראה לתקן דבריו כדי שלא יהיה חסר בענין מן הענינים ולפיכך דבר על כל הברכות שאדם חייב בהם על המזונות ועל המצוות“.

משמע מדברי הרמב"ם, שמסכת זו-כדי שיהיה הענין מושלם-דיבר רבי על כל הברכות השייכות לאוכל, בכל עניני האוכל.

והנה, בריש פרק ח' במסכת ברכות, סידר רבי את מחלוקת בית שמאי ובית הלל, אי מברך קודם על היין ואחר כך על קידוש היום או להפך, והיה ראוי-ע"פ דברי הרמב"ם-כדי שיהיה הענין מושלם, להביא את מחלוקתם בין בשבת, בין בכל המועדים, ובכל זאת חזינו דלגבי פסח שנה רבי מחלוקת זו לחוד במסכת פסחים (קיד.), כי זה שייך שם לגבי עניני המסכת שם-,,מזגו לו כוס ראשון ב"ש אומרים מברך על היום ואח"כ מברך על היין וב"ה אומרים מברך על היין ואח"כ מברך על היום“ וכן שם בהמשך (קיד:)-,,מזגו כוס שלישי מברך על מזונו...“ ושם בהמשך (קכא.) מובאות במשנה ברכות וקדימויות ביניהן שאינן מופיעות כלל במסכת ברכות-,,בירך ברכת הפסח פטר את של זבח, בירך את של זבח לא פטר את של פסח דברי רבי ישמעאל. רבי עקיבא אומר לא זו פוטרת זו ולא זו פוטרת זו“.

וכבר כתב הצ"ח בפתיחה למס' ברכות, שדעתו מסכימה למה שכתב התיו"ט, שמס' היא מלשון "מסכה יינה", שהוא מלשון מזיגה ועירוב, כי כל מסכת מזוגה ומעורבת בדינים שונים.

ג. חזינו דרבי לא הביא את כל ברכות המצוות במסכת הברכות, כגון ברכות מגילה, במס' מגילה (כא.)-,,מקום שנהגו לברך יברך ושלא לברך לא יברך“ ואם נימא דרבי סידר את ברכות המצוות השכיחות

ביותר, זה אינו דהא סידר בסוף המסכת גם ברכות שאינן שכיחות, כגון "על הזיקין", שהוא כוכבא דשביט המופיע אחת לשבעים שנה.

ד. עוד כתב הרמב"ם מיד בהמשך-,,ואין לך מצוה שאדם חייב בה בכל יום **אלא קריאת שמע בלבד**". וק"ל, הא לדעת הרמב"ם גם מצות תפלה היא מצות עשה דאורייתא, כמו שכתב ב"משנה ברורה" בריש סי' קו אות (ד), והיא נוהגת בכל יום ומכילה למעשה י"ט ברכות וג' פעמים ביום-אף שאינן מדאורייתא-בעוד שבק"ש יש לכל היותר ה' ברכות לפני ואחריה רק בשחרית.

ה. ועוד ק"ל-דמצות ק"ש נשים ועבדים פטורים, אך במצות תפלה כולם חייבים (שם), א"כ הו"ל לרבי - ע"פ סברת הרמב"ם-לסדר את הלכות תפלה לפני קריאת שמע.

ו. הרמב"ם ממשיך שם וכותב-,,ואין נכון לדבר בברכת ק"ש קודם שידבר על ק"ש עצמה, לפיכך התחיל מאימתי קורין את שמע וכל מה שנתחבר אליו".

וק"ל, דלכאורה זה הפוך ממה שכתב לעיל, דלעיל כתב דאין ראוי לדבר על האוכל קודם שידבר על הברכות של האוכל, ואילו כאן כתב להיפך, שראוי קודם להביא ולדבר על הדבר עצמו ק"ש, ורק אח"כ על הברכות של ק"ש.

ז. עוד קשה, שהשמיט רבי דינים, לגבי מי ראוי לפרוס על שמע ונתנן במס' מגילה בכמה משניות, כגון שם (כג:)-,,אין פורסין על שמע ואין עוברין לפני התיבה". שם (כד:)-,,המפטיר בנביא הוא פורס על שמע...פוחח פורס את שמע ומתרגם...סומא פורס את שמע ומתרגם", והיה ראוי לשלמות הענין להביאם כאן במסכת ברכות.

ח. היה ראוי ע"פ דברי הרמב"ם להביא את ברכות האוכל בסוף המסכת לפני תחילת המסכת העוסקות באוכל, ובמקום זאת הביא בסוף המסכת דוקא ברכות שאינן קשורות כלל לאוכל.

ט. גם בקשר לתפלת שמונה עשרה, שהובאו הלכותיה בהמשך המסכת, השמיט רבי הלכות שונות ונתנן במסכתות אחרות, כגון הזכרת גבורות גשמים בתפלת שמונה עשרה הובאו על ידו במס' תענית (ב.)-,,מאימתי מזכירין גבורות גשמים", ושם (ה.)-,,עד מתי שואלין את הגשמים" וכן שם (י.). גם לגבי נשיאת כפים בחזרת הש"ץ הובאו הלכות אלו שם (כו.)-,,בשלשה פרקים הכהנים נושאים את כפיהן", וכן במס' מגילה (כג:)-,,ואין נושאים כפיהם", וכן שם ב(כד:)-,,כהן שיש בידיו מומין לא ישא כפיו". כמו כן לגבי תפלת "מודים" בשמונה עשרה, הובא שם-,,האומר יברכוך טובים...מודים מודים...משתיקין אותו".

י. עוד ק"ל, למה כתב הרמב"ם סיבה זו לגבי תחילת המשנה בק"ש, ולא מה שכתב בהלכות ק"ש (א,ב)-,,ומקדימין לקרות פרשת שמע, מפני שיש בה יחוד ה' ואהבתו ותלמודו שהוא העיקר הגדול, שהכל תלוי

בו". כוונת הרמב"ם, שיש בק"ש שילוב של יחוד ה' ותלמוד תורה יחד. ונראה, שרמז למה שאמר ר"ש בן יוחאי-, אפילו לא קרא אדם אלא ק"ש שחרית וערבית, קיים 'לא ימוש' [מס' מנחות (צט:)].

יא. עוד ק"ל, דהנה כתב הרמב"ם בהל' אישות (ה,ד)-, על מנת שאני יודע לשנות צריך להיות יודע לקרות המשנה. ואם אמר על מנת שאני תנאה צריך להיות יודע לקרות המשנה וספרא וספרי **ותוספתא של ר' חייא** [לח"מ-], פסק כחזקיה דאמר הלכות, ומפרש הלכות-משנה, וכן פירשו בהלכות".

ה"כסף משנה" כתב שם, בקשר לדברי הרמב"ם "ותוספתא של ר' חייא"-..., נקט ר' חייא והוא הדין לדרכי אושעיא".

ניתן לפרש את דברי ה"כסף משנה", בשני אופנים:

א. כוונת הרמב"ם גם לתוספתא של ר' אושעיא.

ב. כוונת הרמב"ם רק לתוספתא של ר' חייא, אך באמת ה"תוספתא" נכתבה גם ע"י ר' אושעיא. ונראה, דכוונת ה"כס"מ" לאפשרות השניה, שכן כתב הרמב"ם להדיא בהקדמת ה"יד החזקה" ד"ה כל-,, ור' חייא חיבר התוספתא, לבאר ענייני המשנה וכן ר' אושעיא ובר קפרא חיברו ברייתות לבאר דברי המשנה".

א"כ, לר' חייא מייחס הרמב"ם את חיבור ה"תוספתא" ולר' אושעיא את חיבור ה"ברייתא". ולעיל כתב הרמב"ם-, ואלו הם מגדולי החכמים שהיו בבית דינו של רבינו הקדוש וקיבלו ממנו... ור' חייא ורב ורבי ינאי ובר קפרא (השגת הראב"ד-,,א"א לא ה' שמואל ור' יוחנן ור' הושעא ור' ינאי ובר קפרא מבית דינו של רבי..."). ושמואל ור' יוחנן ור' הושעא".

כוונת הראב"ד לגבי ר' הושעא היא, ע"פ דברי חז"ל [ירו' פאה/ה,ב), שבת (לח:), כריתות (ה.)], דמשמע שם שר' הושעיא תלמיד ר' חייא ובר קפרא הו', וקשה מהגמרות האלו, אשר מוכח מהן שר' הושעיא היה תלמיד ר' חייא, על "רש"י" עמ"ס תענית (כא). ד"ה דבי ר' חייא, שכתב שרבי היה רבו של ר' הושעיא.

וכתב ב"שער המלך" להגר"ח קניבסקי שליט"א-,, וב"שוחר טוב" פ"א משמע קצת דברייתא דר' הושעיא ובר קפרא אחת היא, והתד"ה בימי [ב"ק (צד:)] כתב שהמשניות היו קודם רבי, אלא שרבי סדרם, אבל ברייתות שונה ר' חייא מה שה' מוסיף רבי על המשניות", וכן ר' הושעא [חולין (קמא:)]. א"כ לדעת הרמב"ם, ר' הושעיא לא חיבר "תוספתא" כמו ר' חייא, אלא רק "ברייתא".

אך ק"ל, דב"פירוש המשניות" ד"ה אח"כ, משמע, דגם ר' הושעיא חיבר "תוספתא". ויש ליישב סתירה זו, ונביא קודם את דברי ה"כס"מ" בהל' תשובה (ד,א), שכתב על דברי הרמב"ם שם,, ארבעה ועשרים דברים מעכבים את התשובה"-,, ברייתא כתבה הרי"ף בפ' בתרא דיומא. וכתב הר"ן לא

ידעתי היכן היא שנויה, ומצאתי כתוב יגענו וחיפשנו ולא מצאנו בברייתות הנמצאות אצלנו שהוא נקרא תוספתא משני חיבורי ר' חייא ור' הושעיא וזולתו, אבל נמצאת במסכתות קטנות לעצמן."

ויש לומר, דלא קשיא מידי, דראינו לעיל מה שכתב הר"ש מקינון בספר ה"כריתות", דה"תוספתא" שמצינים חז"ל אינה התוספתא שלפנינו. ונראה דיש ב' משמעויות למושג "תוספתא".

א. ה"תוספתא" שרבי ביקש מתלמידיו לסדר.

ב. ה"תוספתות" שסידרו ר' חייא ור' הושעיא, אשר הן באות לבאר את ענייני המשנה, כמו שביארו "רבנן סבוראי" את הגמרא.

כמו כן למושג "ברייתות"-שפירושו הוא חוץ-ישנן ד' משמעויות.

א. כל דבר שהוא מחוץ למשנה.

ב. "תוספתא" שביקש רבי מתלמידיו לכתוב כהשלמה למשנה.

ג. "תוספתות" שסידרו גדולי תלמידיו של רבי לבאר את המשנה, ושרבי סמך את ידו עליהם.

ד. כל מה שהיה לפני רבי, ושרבי ובית דינו סברו, שאין להכניסו למשנה כמות שהוא, או "ברייתות" שאין להכניסן כלל למשנה ול"תוספתות".

ע"י על כך עוד במס' יבמות (מב:) ובתוספות שם ד"ה ואח"כ מחלוקת וברש"י שם ובשו"ת הרשב"א סי' קיד ובתענית (כא.) ובכתובות (סט:) ובנדה (סב:) ובתוספות שם ד"ה ר' חייא וברש"י בכל המקומות האלו.

נראה ד"בפירוש המשניות" כוונת הרמב"ם ל"תוספתא" של ר' הושעיא, שהיא בבחינת ביאור למשנה, כמו כן ישנה ברייתא המשותפת לר' הושעיא ולבר קפרא.

בהקדמתו ל"יד החזקה" כוונת הרמב"ם ל"תוספתא" שרבי ביקש מר' חייא לסדר כהשלמה למשנה, ו"תוספתא" זו אינה לפנינו. לפנינו ישנה ה"תוספתא", שהיא ה"ברייתות" שסידרו ר' חייא ור' הושעיא לבאר את ענייני המשנה ואשר רבי סמך את ידו עליהן.

יב. הרמב"ם כתב בהקדמתו, שקידושין נסדרה אחרי גיטין כי זה מתאים למה שכתוב-,,וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו ויצאה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר".

א"כ קשה, אם הכוונה לילך אחר הכתוב, הרי בסדר טהרות אין הדבר כך. הסדר בטהרות הוא: מס' כלים, אהלות ונגעים, וכן מקוואות, נדה, מכשירין, זבים. וכתב רבינו שאחרי כלים באה מס' אהלות מפני שעניינם טומאת מת, שהיא קשה מכל הטומאות, ואחריה נגעים שיש בה מעט דמיון לטומאת מת.

והנה, לכאורה, הוי ליה לסדר-לשיטת הרמב"ם שהלך אחר סדר הכתוב-קודם את מס' נגעים המובאת בפ' מצורע ואחריה את מס' אהלות המובאת בפ' חקת. ואם מצד דמיון עניינן היה צריך רבי אחרי מס' נדה לסדר את מס' זבים ולא את מס' מכשירין, כי זבים דומה לנדה, אף שבתורה אכן קודם מכשירין שהוא בפ' שמיני וזבים בפ' מצורע.

ואמנם יש לומר, דכוונת הרמב"ם בסידור ע"פ הסדר המופיע בתורה, אין כוונתו ע"פ סדר הפרשיות אלא רק לגבי מסכתות שהן ע"פ סדר הפסוק כמו גיטין וקידושין.

יתכן ששאלות אלה לא היו צריכות להישאל, אם היה לפנינו כתב היד המקורי של דברי הרמב"ם, שכן כבר כתב בשו"ת חתם סופר/יו"ד סי' קסז/סוד"ה אך, שאין לסמוך על פיהמ"ש לרמב"ם שלפנינו-...וידוע כי פירוש המשנה משובש מהמעתיקים א"א לדקדק עליו כ"כ...".

יש לציין, שב"של"ה" מובעת דעה אחרת מאשר ב"חת"ס"-כפי שמביאו בספר "עיתור סופרים" עמ"ס כריתות-וכותב דהקדמת הרמב"ם ז"ל מעולה מאד ומי שרוצה לזכות לכתר של תורה שבע"פ צריך לידע כל דברי הקדמה זו וישמע חכם ויוסיף לקח, וציין לעיין עוד ב"דברי סופרים" ע' משנה, וכן עי' ב"מקנה אברהם" סעי' א' אות כ"ז. א"כ, ע"פ דברי השל"ה, יש לנו כן לעיין וליישב את השאלות שנשאלו לעיל.

הבאנו לעיל את דברי הנצי"ב מוולוז'ין שכתב-,,אלא שיש עוד פירוש אחר בפרשה זו. ודברת במ... בשכבך ובקומך-בזמן שכיבה וקימה...מעתה יש לומר דכשהתחיל רבי לסדר המשנה על פי המקרא ושננתם לבניך ודברת במ, החל לפרש מקרא זה על פי הפירוש השני דקאי על מצות קריאת שמע".

אם כן קשה, למה לא התחיל את המשנה על פי הפירוש הראשון שהביא הנצי"ב לפני כן שמשמעו כדבריו-,,משום דעיקר לימוד הש"ס, מקורו מדכתיב 'ושננתם לבניך' והו"ל לרבי להתחיל בהלכות תלמוד תורה.

הנצי"ב ממשיך וכותב שם-,,ועוד נוסף דבר, כי לימוד הש"ס מכונה מלחמתה של תורה...והנה בסוטה דף מ"ב איתא שמע ישראל אתם קרבים היום וגו', אר"י ארשב"י אפילו שאין להם אלא מצות קר"ש כדאי

המה להנצל. ממילא הוא הדין למלחמתה של תורה, שמסוגלת מצות קר"ש להצליח במלחמה זו. משום הכי החל רבי להקדים לסדור הש"ס במצות ק"ש ושואל מאימתו".
וקשה א. רבי מתחיל מברכות ק"ש ולא מקריאת שמע עצמה.

ב. מלחמתה של תורה הכונה דוקא לתלמוד שעל המשנה ולא על המשנה עצמה כמובא בעירובין (נד.), לענין עסק התורה. ועי' בקידושין (ל:)-, אפילו האב ובנו... שעוסקין בתורה בשער אחד נעשו אויבים זה לזה ואינם זזים משם עד שנעשים אוהבים זה לזה".

ג. אם עצם מצות ק"ש מסוגל להצליח לפני הלימוד, היה צריך רבי לתקן לומר קריאת שמע לפני הלימוד, כמו שתקנו את תפילת רבי נחוניא בן הקנה, ולא להתחיל לברר את הלכות ברכות קריאת שמע.

כפי שראינו לעיל, מונה ה"מאירי" ד' סיבות לכך שמסכת ברכות סודרה בריש סדר זרעים ובריש המשנה כולה.

סיבה ראשונה משום שמסכת ברכות הינה המסכת החמורה ביותר בסדר זרעים, וכמו שבכל סדר סודרה המסכת החמורה ביותר בתחלת הסדר, כן סודרה מסכת ברכות בתחלת סדר זרעים. ה"מאירי", אינו מסביר למה מסכת ברכות היא המסכת החמורה ביותר בסדר זרעים, אך אפשר שכוונתו לסך הסיבות שהוא מביא להלן, שזה הופך את המסכת להיות החמורה ביותר.

ה"מאירי" אינו מסביר למה מסכת זו סודרה בסדר זרעים, אך אפשר שהוא סובר, שהסיבה היא אותה סיבה שביאר הרמב"ם בהקדמת פירוש המשניות, כפי שהוא כותב-, ואולם סדור רבינו הקדוש, כבר האריך הרב מורה צדק (=הרמב"ם) על טעם סדורו לפי הנראה בענין שכלו, **עליו אין להוסיף**".

אף שה"מאירי" כותב על טעמו של הרמב"ם-, **עליו אין להוסיף**", לא רק שהוא מוסיף בעצמו עוד מספר סיבות, אלא הוא גם מסופק אם סיבות אלו אכן היו נר לרגליו של רבינו הקדוש. ויותר מכך הוא מסופק אם לרבינו הקדוש היתה סיבה מיוחדת בסידור המסכתות זו אחר זו או שמא רק במקרה הן סודרו כך על ידו. הוא אף מדגיש זאת בחוזרו פעמיים על אותו ספק, בין לגבי סדור הסדרים ובין לגבי סדור המסכתות-,, וזה שרבינו הקדוש עליו השלום חלק כל מיני התלמוד ל-ו' חלקים וסדר הסדרים והמסכיות על הדרך אשר אומר...אמנם הסדרים...אם שסדרם כן על דרך המקרה, אם שהיה לו טעם בסדורם על דרך אשר ביאר הרב מורה צדק (=הרמב"ם) בפתיחתו לביאור המשנה, אם לסבה אחרת....ואמנם מה שנשתנה בסדור המסכיות באלו השלשה הוא שרבינו ע"ה סדר...זהו סדורו ע"ה, אם שיסדר על דרך המקרה, אם שהיה לו טעם יחייב אצלו להיות אופני הסדור על זאת התכונה על דרך שהזכירו הרב מורה צדק (=הרמב"ם), אם לסבה אחרת, גם כן שאפשר לומר בקצתם אולי בכולם".

אמנם מה שלא זכיתי להבין, מה שכתב ה"מאירי", שעצם חלוק המשנה לו' סדרים וסדור סדר הסדרים מקורו הוא ברבינו הקדוש-,,שרבינו הקדוש ע"ה חלק כל מיני התלמוד לו' חלקים גדולים וסדר הסדרים...".

ה"מאירי" אינו מבאר לנו את המקור לכך ומאידך יש מקורות, שלכאורה, מסתבר מהם שסדור הסדרים וחלוקת המסכתות היו כבר לפני רבינו הקדוש.

רב האי גאון בשו"ת "שערי תשובה" סי' כ', כתב-,,...דע מימות משה רבינו עד הלל הזקן היו שש מאות סדרי משנה כמו שנתנם הקב"ה למשה בסיני ומן הלל ואילך נתמעט ונתמסכן העולם וחלשה כבודה של תורה ולא תקנו מהלל ושמאי אלא ששה סדרים בלבד והם אותם שתקנו היו אנשי משנה, לא הראשונים ולא אנשי מעשה שהיו בראשונה. ומהלל עד נתן ש"א שנה והן הן סוף משנה".

ושם בס' קפ"ז מובאת תשובה מרב נטרוני גאון, אשר כתב-,,... לחד מן הגאונים בתר דנח נפשיה אשכחן ביה זכור גברא ההוא לטב כל הוייא דרבנן קדמאי דא עם דא שש (מאות) סדרי משנה דאתגניז מיומי דהלל ושמאי וכמה ענינים דלית לון שיעורא...".

תשובה זו שבסימן כ', מופיעה גם ב"מחזור ויטרי"/"ח"ב/עמוד 484, **לרבינו שמחה מויטרי תלמיד רש"י**.

אמנם בגמרא **במס' חגיגה (יד)** מובא ד,,פליגא בה רב פפא ורבנן חד אמר שש מאות...וחד אמר שבעה מאות", ועי' מס' ע"ז (יד:).

ונראה שאילו היו מקורותיו של ה"ילקוט הראובני"/**פרשת זאת הברכה**, לרבינו הקדוש רבי יעקב הי"ד מקדושי גזירות ת"ח-ט-,,מימות משה עד הלל היו שונים ת"ר סדרי משנה".

בהקדמת הגר"ח מוולוז'ין זצוק"ל ל"ספרא דצניעותא", נכתב-,,...שדורות הראשונים היתה משנתם סדורה להם תת"ק סדרי משנה וכשבא רבינו הקדוש וראה והבין כי מתוקף הגלות החיל הזה הן גוענו אבדנו תורה שבעל פה ח"ו, כי לא עצרו כח לטייל בה באריכות, און וחקר ועשה רב פעלים לתורה שבע"פ באסיפת חכמי דורו להבין ולברר עמם טעמים ונימוקים ודקדקו ועמדו על רמיזת משנתם של הראשונים ותיקן וסידר שיתא סדרי משנה לשנות דרך קצרה וברוח ה' אשר דבר בו כלל בהם כל התת"ק סדרים ששנו דורות הראשונים...". יש לברר מה היא כוונתו ב"דורות ראשונים", כי מפשטות דבריו נראה, דכוונתו דעד לזמן הסמוך לרבי היו שונים תת"ק סדרים, ודבר זה קשה להולמו, דהא חזינן בחגיגה (יד) את מחלוקתם של רב פפא ורבנן אם היו ת"ר או ת"ש סדרים, אך בכל מקרה לא תת"ק סדרים.

ונראה דכוונתו של הגר"ח מוולוז'ין זצוק"ל ב"דורות ראשונים" היא, לזמן שלפני מתן תורה. כוונתו היא להראות, כמה סדרים היו שונים מתחילה מדעתם. במעמד הר סיני נאמרו לנו אותם תת"ק סדרים מתומצתים במסגרת של ת"ר או ת"ש סדרים. כך מצינו גם באברהם אבינו, שידע ד' מאות פרקי ע"ז [ע"ז (יד:)] וכתב שם על הגליון המהר"י פיק כלומר מסכתות עכו"ם. ועי' ב"מרומי שדה" לנצי"ב מוולוז'ין [שם (יג:)], שכתב שאברהם שנה במס' ע"ז ד' מאות פרקי-,, שהוא היה שונה ויודע כל האלילים ועבודתם שבכל העולם, ואנו אין לנו אלא ע"ז שבארץ ישראל בזמן הרומיים". וה"רוקח" עה"ת [חיי שרה (כג,ו)], כתב-,, כשאמרו לו אלוקים אתה בתוכנו חשב אחר ד' מאה פרקי ע"ז **שיסד**".

כמו כן, אנו יודעים שלגבי הסדרים של התושבע"פ, יסדו הם בזמנם-ע"פ השגותיהם הגבוהות-תת"ק סדרים. וכבר מצינו מה שכתב בספר "אברהם אזכור" מערכת מ' אות שט"ז, שמתושלח היה שונה תת"ק סדרי משנה. ונראה, דלזה כיוון הגר"ח מוולוז'ין זצוק"ל.

על כל פנים, אם היו ת"ר סדרים, נראה, לכאורה, שהששה סדרים מקבילים לשש מאות סדרים שהיו מסודרים לנו ממש רבינו, ונראה פשוט שהם תומצתו לפי אותו סדר ולא רבי החליט כיצד לסדרם וכן נראה לגבי סדר המסכתות.

אמנם ע"פ זה מי שסובר שהיו ת"ש סדרים א"כ, תומצתו מהם שבעה סדרים ולא ששה. ואכן כך הובא בשו"ת הגאונים "שערי תשובה" סי' קמג, שרבי האי ראה סדר משנה נוסף, ועי' ברד"ל על ויק"ר פ' כב אות ז' הערה ט"ו. ביתר הרחבה, עיין מה שכתבנו בסוף הספר בנספחים, בנושא "יחסי ההשגות בין משרע"ה ור"ע"ה הערה ימא".

ועי' בהגהות מהרצ"ה קאלישער על מס' עדיות (א,ג) שכתב, שהמשנה חוברה על ידי אנשי כנה"ג. **ועי' במהרי"ץ חיות על מס' יבמות (ט.)**, מה שהסיק וכתב-,, ומכאן מוכח דרוב סדרי המשנה נסדרו עוד קודם רבי...". ועי' עוד בדברי המהרי"ץ חיות עמ"ס ב"ק [(מ:), (צד:), (קכ:)], ביחס למשניות שכבר היו סדורות עוד לפני זמנו של רבי".

הסיבה השניה אותה מונה ה"מאירי" כסיבה לפתיחת הש"ס במס' ברכות-,, והשנית להיות המסכתא ההיא באה להעיר על ענינים הנכבדים מפנות האמונה ביחוד השם, ולהתפלל לפניו ולהודות לו ולברכו, וזה ענין ראוי להקדימו, ולחנך האדם מקטנותו ולהיות גדולו על זאת התכונה". לעיל ראינו, שגם רבי ישעיה האחרון רואה בכך את הסיבה לפתיחת הש"ס במס' ברכות. ה"מאירי" כאן מונה ב' פנות אמונה-יחוד השם ותפלה והודאה. הרמב"ן בסוף פרשת בא, רואה בב' יסודות אלו את תכלית בואו של האדם לעולם.

וקשה, שאם משום פנות אמונה אלו ראוי היה להקדימה בתחלת הש"ס, א"כ מאותה סיבה ראוי היה להקדים את מס' אבות לפני תחלת הש"ס, שכן מבאר ה"מאירי" עצמו את מהות מס' אבות, בהקדמתו לפירוש על מסכת אבות, שמסכת אבות עוסקת בפנות אמונה אלו-,, וענין המסכת הלזו הוא להעיר האדם להיות מדותיו והנהגותיו על תכלית השלמות, כדי שיגיע מהן לשלמות האחרון רצוני לומר שלמות נפשו". זאת אומרת, שלדברי ה"מאירי" מסכת זו עוסקת בהכנת האדם לתכליתו ובואו של האדם לעולם הזה, כמו שביאר לגבי סיבת פתיחת הש"ס במסכת ברכות.

ה"מאירי" ממשיך לבאר את מהותה של מסכת אבות, בדיוק כשם שכתב על מס' ברכות, וכן יש בה רמזים גנוזים בעניני האמונות בקצת פינות תוריות והמושכלות אל החכם כמו שיתבאר. והוא שהפליגו בסיפור שבחיה כמאמרם ז"ל [ב"ק (ל.)] 'האי מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דאבות'.

בהמשך הפתיחה למס' אבות, מוסיף ה"מאירי" וכותב-,,דברים שהם אבות ויסוד ושורש ועיקר לכל חכמה ומצוה, ודרך ושביל לכל מעלה כאמרם ז"ל האי מאן דבעי למהוי חסידא כו' כמו שכתבנו למעלה. כל שכן בהיות גנוזות בקרבה הרבה מפינות התורה ומשרשי האמונה".

א"כ, ע"פ דברי ה"מאירי", אם מסכת ברכות, משום שהיא עוסקת בהלכות של אמירת ק"ש ותפילה המובילות ליחוד ה' וההודאה לו, לכן יש לקובעה בריש הש"ס, כל שכן שיש לקבוע את מס' אבות בתחלת הש"ס. בהיותה עוסקת ומבררת מהם פרטי יחוד ה' וההודאה לו והיסודות עליהם העולם עומד.

יתרה מכך, מסכת אבות, בהיותה עוסקת במדות האדם, היינו בדרך ארץ, הרי דרך ארץ קדמה לתורה ואינה ממין התורה כשלעצמה, לכן היה ראוי לקובעה כפתיחה לפני התורה שבע"פ, כמו שכתב המהר"ל מפראג בתחילת הקדמתו לפירושו על מס' אבות -"דרך חיים" בד"ה ואמר-,,...". "קדמה דרך ארץ את התורה שנאמר 'לשמור דרך' זה דרך ארץ 'עץ החיים' זה התורה", ומה שנקראת התורה עץ ודרך ארץ דרך... כי התורה היא נטיעה חזקה כמו העץ שהוא נטוע בחוזק ויש לו שרשים גדולים... הנטיעה הזאת יוצאת מן הש"י כמו שהעץ יוצא ממקום נטיעתו היא האדמה... אבל דרך ארץ נקרא דרך כי הוא הדרך הישר שאינו נוטה לימין ולשמאל רק הולך ביושר כי כל דרך הולך ביושר נקרא דרך חיים, מפני כי דרך ארץ הוא תוכחת מוסר... כי אין ענין היסורין אל המצוה והתורה ומפני זה הם דרך חיים כמו שבארנו שכל אשר מייסר וממעט גופו בשביל זה יגיע אל החיים", היינו, החיים הם התורה המובילה אותו אל החיים הנצחיים, שהם העולם הבא, ודרך ארץ מובילה את האדם אל הבנת התורה. לכן עבודת המדות קודמת להבנה אמיתית של התורה-אך כמובן לא ללימודה כי בלא לימוד התורה א"א לדעת את עבודת המדות. ולכן ראוי ע"פ דברי ה"מאירי", להקדים את מסכת אבות לפני הש"ס ולא את מס' ברכות.

סיבה שלישית שמונה ה"מאירי"-,,והשלשית להיות המסכת סובבת על ענינים תמידיים לא יסור חיובם מן האדם רק שעות במספר, לא יום שלם בשום פנים, והיה בראוי להקדים ענין כזה על כל שאר הענינים".

וקשה, שא"כ היה צריך להקדים הש"ס במסכת ציצית שהיא כל היום על גופו של האדם וכן במס' מנחות על תפילין שהיו אז הולכים עם תפילין כל היום וכן מסכת מזוזה שהאדם תמיד נכנס ויוצא בביתו ורואה את המזוזה.

הסיבה הרביעית כותב ה"מאירי"-,,והרביעית על דמיון פתח דברך יאירו, להתחיל בברכה, ישליו אוהלים לשוקדים בהם, וגם ברכות יעטה מורה".

וקשה, שמסכת ברכות עצמה אינה פותחת בברכות אלא בק"ש, **ועוד**, שלשם פתיחה בברכה אפשר היה להתחיל בכל מסכת אחרת, כשהמשנה הראשונה פותחת בהלכה כלשהי השייכת לברכות, כמו שהראינו לעיל, שהלכות ברכות מפוזרות בכמה מסכתות בסדר מועד, **ועוד**, שאפשר לתקן ברכה, שיש לאומרה לפני התחלת הש"ס, כמו שתקנו לומר את תפלת רבי נחוניא בן הקנה.

לגבי מה שכתב ה"מאירי", שרבי עצמו הוא שחילק בצורה מסודרת את הסדרים והמסכתות, יש לו תנא דמסייע גדול והוא באגרת רב שרירא גאון שהבאנו ממנה קטעים לעיל. המתבונן היטב בדבריו שם יראה, באותיות לא-ג, שרבי שנה כל מסכת לחוד וסדרן לפי מה שהיה נוח לו, היינו, לא משום סיבות מיוחדות המצריכות לשנות כל מסכת אחר חברתה, וממילא גם הסדרים סודרו לפי מה שהיה נוח לו.

ועוד חידש לנו רש"ג-שם באות ל"א-,, ואיננו יודעין איזה שנה רבי בתחילה", וזה לא כדברי ה"מאירי" שכתב, שידוע לנו מה הסדר שסידר רבי. ואף שישנן מספר מסכתות שהגמרא מגלה לנו מה אחר מה, כגון: מס' סוטה אחר מס' נזיר ומס' שבועות אחר מס' מכות, מעבר לכך אין ידוע לנו וכל אחד יכול לשנות אותן לפי איזה סדר שירצה, אך עי' בתיו"ט, בפתיחתו לסדר זרעים, שרמז לדבריו אלו של הרש"ג, וכתב על זה דנראה לו, שאת זה אמר רש"ג לענין הלימוד, דרשאין להקדים ולאחר, שעל זה כתב רש"ג, שמתחילה,, הכי רגילין רבנן למתני ואי איתא...", אבל לענין הסדר שיש לסדר את סדרי המשנה, נראה דלא קאמר. בימי סוף תקופת הגאונים היתה מסורת, שאולי התגבשה בזמן האמוראים, רבנן סבוראי או בתחילת תקופת הגאונים-כפי שכותב רש"ג באות ל"ב-שסדר מועד סדרה הוא: שבת, עירובין, פסחים שקלים, יומא, סוכה, יום טוב (=מס' ביצה), ראש השנה, תענית. את מסכתות מו"ק, מגילה וחגיגה אין רש"ג מזכיר כלל בכלל סדר מועד.

בכל אופן קובע רש"ג שסדר מועד עדיין בסוף תקופת הגאונים, מתחיל במסכת שבת, והוא בסתירה למה שכתב ה"מאירי"-כפי שהבאנו לעיל בפתיחתו לפירושו על הש"ס-,,...מזה הצד ראו בימי הגאונים להעתיק משאר הסדרים מסכיות ידועות להיות ידיעתם הכרחית בשאר המסכיות שבג' הסדרים הרגילים בלימוד, ואולי יותר מהרבה מהן, והן מסכת מסדר זרעים וחבריה בסדר מועד...וכן נתחדש סדור המסכיות באלו הג' סדרים".

וראינו, כאמור, שרב שרירא גאון כותב אחרת לעיל באות ל"ב-,,אמנם יש לומר שיש להקדים מסכת שבת תחלה, הואיל וחשובה שבת הרבה, ואחריה מסכת עירובין...".

למעשה ראינו בחז"ל גם צורות אחרות של סדור ששת הסדרים, אך נראה שכוונתם שם היתה על דרך הדרש ולא היתה כוונתם לגבי הסדר המדויק של הסדרים ודנו על כך כבר גדולי ה"ראשונים" וה"אחרונים".

נתחיל בתיו"ט בפתיחתו לסדר זרעים, שכתב, דנקטינן בסדורן של ש"ס משנה כדאיתא בשבת (לא). אמר ריש לקיש מאי דכתיב והיה אמונת עתיד...והם זרעים מועד נשים נזיקין קדשים וטהרות. הוא תמה שם על בעל "כף נחת", שהפך את הסדר ונזיקין שהוא רביעי לדבריהם ז"ל מופיע אצלו לאחרונה ונעשה החמישי רביעי והששי חמישי. ולא עוד, אלא לפי מה שכתב ה"כס"מ" יש סדר לתרי סדרי לענין מחלוקת ואח"כ סתם, וכן כתב התיו"ט בפתיחתו לסדר נזיקין וכתב שם שכן סדרן הרמב"ם והוסיף שם בסוגריים מרובעות-,,ואני אומר עוד שאין לבעל כף נחת שום טעם ונחת ממה שנראה מפסוקי מזמור י"ט שבתהילים, 'תורת ה'...פקודי ה'...' שהם כנגד ו' סדרים כמו שכתב בפירוש רש"י והוא מדרש ראיתו בילקוט [תהלים רמז תרע"ד] בשם ר' תנחומא ושם נאמר משפטי ה' כנגד נזיקין ולאחרונה יסע, דאם כן קשו קראי אהדדי, אלא נ"ל, דדוד וישעיה כל אחד בזמנו אמרו. דהע"ה בזמן שישראל על אדמתן, ואז נזיקין שרובו בדבר שבממון, ונתלה בגופו של אדם, ראוי שיהיה מאוחר לכל. אבל ישעיה הרי אמרו

בפסוק הן אראלים צעקו חוצה דנדרש במס' חגיגה לזמן החורבן, ואז קדשים וטהרות ראויים להיות מאוחרים, אבל זרעים אף לאחר הבית נוהג בבבל, ואדרבא תוספות והרא"ש נדחקו אמאי לא נהיגי בכל הארצות במס' ע"ז פרק ר' ישמעאל. ואמנם אף שבשאר סדרים אין סדורם שווה בשני פסוקים אלו, הלא נקל לפרש שבתהלים כסדר ד"אמונת עתיד", שהוא מדרש הקבוע בגמרא שהוא עיקר כמ"ש בספר יוחסין בשם רב האי גאון זלה"ה ואצלי הם מפורשים אלא שאין להאריך כאן.

והנה הך דריש לקיש איתא ג"כ בילק"ש פ' עקב רמז תתנ"ה וישעיה ל"ג, ועוד עי' ב"נודע ביהודה" מהדו"ת חלק יו"ד סי' ע"ט, ועי' שם בהגהת בני הגאון. בהקדמת "תקוני זהר הקדוש" (ה). נתנו סימן לסדר שלפנינו זמ"ן נק"ט, וכן הוא הסדר הזה ב"מדרש רבה" פ' נשא (יג, טז), וכתב הרש"ש שם באות (לב), דמכאן מוכח להדיא דסדרן של ש"ס הוא כמו שסדור לפנינו וכן סדרן הרמב"ם ואחריו התיו"ט ודלא כסדר בעל "כף נחת" הביאו התיו"ט בהקדמתו לזרעים ונזיקין. גם מה שרצה התיו"ט שם בנזיקין לסייעו ממדרש ילקוט תהלים י"ט עי"ש **אין בו סיוע של כלום, שהרי המדרש עצמו הביא גם כן להא לקמן ומ"מ סובר הסדר כמו שכתבנו עי"ש**.

גם ב"אסתר רבה" (א, יב) מופיע סדר הסדרים כלפנינו וכן עי' ב"פסיקתא דרב כהנא" פסקא א' בקשר לכל הנושא הזה ובהערות ובתקונים שם. עי' במס' ע"ז בתוספות בסוף (כב). דמשמע שם מדבריהם כדברי בעל ה"כף נחת" וכן שם דעת התוס' רא"ש והרא"ש. המהרש"א שם במס' ע"ז (כב). נשאר עליהם בצ"ע ובשו"ת חת"ס יו"ד סי' קל"ב ד"ה ואעתיק, כתב-...ויש להגיה בתוספות שלפנינו וכן צ"ל מ"מ לית הלכתא כוותיה כיוון שיש מחלוקת במס' פרה ועוד איכא סתמא במס' פסחים (=כמו שכתב ה"מרדכי" בשם רבינו תם, שלכן אין לחשוש לסתמא דמשנתנו) ובתרי מס' לכ"ע אין סדר, כן צריכים להגיה...אלא דלשון הרא"ש אי אפשר להגיה אפילו בהגהה עי"ש...". אך באמת גם את התוס' קשה להגיה, שכן מופיע דברי תוס' אלו גם בתוס' הרא"ש שם, שעדיין לא היה לפני החת"ס. גם ה"מראה פנים" על הירושלמי ריש פ"ב (ח:), מנסה להגיה וכותב שם-...ולולא דמסתפינא הוי אמינא דטעות סופר נפל בדבריהם וצ"ל לכ"ע אית סדר", ועי"ש שהאריך בענין מחלוקת וסתם. ה"חשק שלמה" שם וה"נודע ביהודה" חלק יו"ד סי' ע"ט, גם מעירים דמשמע שהתוס' סוברים כהכף נחת המובא בתיו"ט.

"בעל הטורים" על התורה/דברים פ' כי תבוא (כו, יז) ד"ה את ה' האמרת, כתב-...כאן רמז ו' סדרים, **להיות לך לאלוקים** זה סדר זרעים שמתחיל בקריאת שמע ועוד יש בו תרומות ומעשרות שהם יראת ה', דברים שבינינו לבין ה'. **וללכת בדרכיו** זה סדר מועד דכתיב ישעיה (נח, יג) אם תשיב משבת רגליך. **ולשמור חקיו** זה סדר נשים שמדבר בעריות שנאמר בהם [ויקרא ג, ח] ושמרתם את חקתי. **ומצוותיו** זה סדר קדשים שמדבר בקרבנות דכתיב בהו [שם כו, לד] אלה המצוות. **ומשפטיו** זה סדר נזיקין. **ולשמוע בקולו** זה סדר טהרות דכתיב בהו [תהלים יב, ז] אמרות ה' טהורות. ובתקון ליל שבועות מובא סדר הסדרים כבשבת (לא), אך סדור המסכתות שם אינו ברור ע"פ איזה סדר כתבם.

ישנם "אחרונים" שכתבו בשיטה אחרת, דמאחר שהאסמכתות של ריש לקיש בגמרא ור' תנחומא שבמדרש הן מנוגדות זו לזו בסדורם של הסדרים, ישנה הוכחה שאין קפידא בסדורם של הסדרים אלא רק אסמכוה אקראי ולא כיוונו אל סדר מדרשו של רבי אלא רק לדרשא בעלמא קאתי אך אין ראיה מדבריהם לסדורו של רבי, כפי שהאריך ב"דברי שמואל". ועי' ב"דברי סופרים" ע' יש סדר למשנה, מה שכתב

דהיות ואנו רואים דיש סתירה בדחז"ל עצמם בסדור הש"ס משנה, יש מקום לומר דאין סדר בששה סדרים. ועי' ב"פתח הדביר" על "או"ח" סי' קנ"ה סעי' א' שכתב לסייע לדברי ה"בית יוסף" במה שכתב לדברי הטור, דתחילת דינו של אדם הוא קביעת עתים לתורה ואח"כ נשאת ונתת באמונה ובשבת (לא). לא נחית אלא למימר על כמה דברים שואלים ולא דק בסדרא.

לעניין המסכתות התייחס הגר"א למספרן ומספר פרקיהן. רבי שמואל לוריא זצ"ל ממוהילוב, אשר הדפיס כתבי יד רבים של הגר"א, הביא קטע זה והכתירו בכותרת "חשבון המסכתות בששה סדרי משנה" והודפס ברבעון "צפונות" מס' 1 עמ' לח:

בבמדבר רבה [פ"יח יז. וכן הוא בששה"ר פ"ו י"ד] ותנחומא פרשת קרח [סי' יג. מדרש תנחומא מהדורת אשכול כתב שבדפוס מנטובא כתוב כי מדרש זה אינו מהמחבר תנחומא]. ששים המה מלכות אלו ששים מסכתות, ובחזית (על פסוק זה) אלו ששים מסכתות של הלכות. וברקנאטי הביא שמה שארז"ל שתין מיני חמרא, כוונתם על ששים מסכתות [ויש לציין את דברי רבי אברהם בן הגר"א, שכתב בהקדמה לספר "אגדת בראשית" בשם יין הרקח להגר"א גרמייזא "ששים המה מלכות אלו ששים מסכתות, ושמונים פילגשים אלו שמונים מדרשים. ועלמות אין מספר אלו ברייתות דמעשה בראשית ומעשה מרכבה". וכ"ה ברוקח שה"ש (ו,ח). ראה תנחומא קרח שם].

והנה לפנינו הם ס"ג מסכתות [זרעים י"א מסכתות, מועד י"ב, נשים ז', נזיקין י', קדשים י"א, טהרות י"ב]. והסמ"ג נתן סימן עליהם ולבך יהי ג"ס בהם, וגם אם נחשוב כולא נזיקין לחדא [בויקרא רבה פ"יט ב' ושיר השירים רבה פ"ה ח' "ל' נזיקים". ראה מה שכתב על זה ב"יד מלאכי" אות שלח] הנה הם ס"א מסכתות, ועיין במפרשים, מה שיישבו בזה.

ומצאתי בכתבי הגר"א ז"ל, שכתב ידוע שתורה שבכתב ותושבע"פ הם כנגד ב' שמות, הוי"ה, אדנ"י, ולכן הכ"ד כתבי קדש עם שני לוחות הברית, הם כ"ו כמספר שם הוי"ה ב"ה, והמשנה שהוא התורה שבע"פ הם ס"ה מסכתות כמספר שם אדנ"י [שמסכת כלים שהיא ל' פרקים כמו נזיקים (במדרש ויקרא רבה שם ושיר השירים רבה שם: נזיקין ל' פרקים כלים ל' פרקים), הוא גם כן נחלק לג' בבי, וכמ"ש בתוספתא כלים, ב"ק, ב"מ, ב"ב]. אלא שס' מהם כנגד נ"י של שם אדנ"י (גי' הלכ"ה) הם של הלכות, לבאר דיני התורה שבכתב, וה' מס' הם נגד א"ד משם הנ"ל, הם הכל מדרבנן, סי' א"ד יעלה מן הארץ, שאינם מיוסדים על דיני התורה שבכתב, והם מס' דמאי [סוטה (מח.)], עירובין [שבת (יד:)], מגילה [מגילה (ב:)], עדיות [ברכות (כז.), (כח.)], ידים [שבת (יד:)] רבי אברהם כתב בספר "מעשה תורה": ס"ה מסכתות, כי ס' מסכתות היו מסיני, כלים היו ג' מסכתות, נזיקין היו ג' מסכתות, כשתיקן שלמה ידים ועירובין נעשה כלים מס' אחת, ואחרי זה כשתקנו מגילה ודמאי נעשה נזיקין למסכת אחת. אבל מועד קטן היה בימי משה אף למ"ד דרבנן, וכל שכן למאי דקיימא לן מדאורייתא. ובימים אחרונים נתקנו עדיות ונשארה נוסף על הס' הנ"ל, והם מנין השם דאדנ"י וסימן וא"ד יעלה מן הארץ עדיות וד' דרבנן. והנה בס' מסכתות של ההלכות המבארים התורה שבכתב נמצא תצ"ב פרקים. ונ"ל בס"ד לתת רמז וסימן עליהם עפ"י משרז"ל [גיטין (ס:)] לא כרת הקוב"ה ברית עם ישראל אלא על תורה שבע"פ [ר"ל הס' מסכתות הנ"ל, שהם מסתורי התורה שבכתב שלא ניתנו לזולתם כמו"ש ע"פ [הושע (ח,יב)] אכתוב לו רובי תורתך כמו זר נחשבו] שנאמר 'כי ע"פ הדברים האלה...' ע"ל פ"י הדברי"ם האל"ה גימטריא מספר

תצ"ב, וכן שימ"ה בפיה"ם גימט' תצ"ב. שמואל לוריא, ועי' בליקוטי הגר"א ז"ל דבר נפלא על חשבון התקכ"ד פרקים שבששה סדרי משנה (והספרים שכתבו סימנים על חשבון הפרקים אין הסימנים הולמתם). ול"נ סימן פשוט המנרה הטהרה (ויקרא כ"ד) גימט' תקכ"ד.

למעשה ישנן גם מחלוקות לגבי מסכתות שונות, האם הן כמו שלפנינו או שהן מסכת אחת, הקשורות לסוגיה של יש או אין סדר למשנה.

נעיר בקצרה על ענינים אלו:

האם יסל"מ במסכת אחת הוא דוקא לענין סתם ואח"כ מחלוקת, אך לא לענינים אחרים האם אסל"מ הכוונה היא גם בדבר שלא נזכר בגמרא, לגבי הצריכותא של טעם בכל מסכת למה נשנית אחר שלפניה, אע"פ שבב' מסכתות אין סדר למשנה. האם כולא נזיקין חדא מסכתא היא והאם לענין הלכה קיימא לן שחדא מסכתא היא והטעם בזה. כולא נזיקין חדא מסכתא היא למה הכוונה? האם הכוונה שג' הבבות דוקא, או לגבי כל המסכתות של סדר נזיקין נחשבים כחדא מסכתא כדברי הר"י מגאש [בית שאול] ריש ב"ק] והמהרש"א ריש ב"ב, האם סדר קדשים וטהרות נחשבים כחדא מסכתא. לענין של אע"פ שאין סדר למשנה בתרי מסכתות כל היכא דאיכא לשנויי משנינן, אין סדר לב' מסכתות על הרוב נאמר, אם כל סדר וסדר הוי כמו חדא מסכתא כמו כולא נזיקין, האם בתרי סדרי יש סדר למשנה, אי אין סדר למשנה בפוסקים, מחלוקת בבלי וירושלמי אי מסכת סוטה היא אחרי מס' גיטין או אחרי מס' נזיר, האם מס' מכות ומסכת סנהדרין חדא מסכתא היא כפי שכתב בהקדמת הרמב"ם-,, אבל מס' מכות היא נשארת בנוסחאות עם מס' סנהדרין ובכללה היא מנויה... ואין זה טעם אמת אבל היא (=מסכת מכות) מסכת בפני עצמה...". עי' ברמב"ן עה"ת פ' תצא (כא, יג) ובחידושי למס' קידושין (כב) וגם בחידושי הרשב"א שם המביאים מפרק בתרא דירושלמי סנהדרין מה שמופיע אצלנו במס' מכות (ב, ו). ויש גם שראו ברלב"ג עה"ת שמות (כא) בשורש הרביעי ובשורש ט"ז המציין את פרק יג ממסכת סנהדרין מה שמופיע אצלנו במס' מכות פרק שני, אך ברלב"ג עה"ת שההדירו הרב לוי בהוצאת מוסד הרב קוק מופיע ברלב"ג בשני ממס' מכות וכן בהקדמתו לתורה מופיעה מס' מכות מופרדת מסדר סנהדרין, האם מעשרות ומעשר שני וכן מס' אבות ומס' סנהדרין נחשבים למסכת אחת, האם רבינא ורב אשי סידרו את הגמרא על סדר המשניות שסידרן רבי. ועוד עי' במס' קידושין (מט.) לגבי מחלוקת בין חזקיה ור' יוחנן לגבי משמעות המילה "שונה". האם הכוונה להלכות או מדרש הלכות. ועי"ש במחלוקת רש"י ותוס' ר"י הזקן בפירוש המילה הלכות, שלתוס' ר"י הזקן הכוונה היא למשנה ולרש"י הכוונה הלכה למשה מסיני. ועי' ברש"י נדה (עג.) ד"ה כל השונה הלכות-,, משנה וברייתא הלכה למשה מסיני".

בברכות (יא:) רבי יוחנן סובר דמדרש אינו משנה-,, ר' אלעזר אומר למקרא ולמדרש צריך לברך, למשנה אין צ"ל **ורבי יוחנן** אמר אף למשנה נמי צריך לברך". וע"פ זה צריך לומר, דרבי יוחנן בקידושין (מט.) חולק בדעת בני אדם, דכוונתם ב"שונה" למדרש תורה.

ראינו לעיל את כל המחלוקות בנושאי הסדרים והמסכתאות, אך אנו ננקוט ע"פ רובם המכריע של ה"ראשונים" וגדולי הפוסקים, שכך נראה קבלת כל ישראל, שששת הסדרים כפי שהם לפנינו, על פיהם סדרם רבי וכך הם היו מימי הלל ושמאי.

הבאנו עד כה את טעמיהם של אבות העולם וגדוליו לגבי סדור הסדרים והמסכתות והסיבות לקביעת מסכת ברכות בתחלת הש"ס.

אמנם הבאנו קושיות על דבריהם, אך יודע וגם יודע אני עני, שגם עפר תחת כפות רגליהם איני כדאי להיות ובודאי לא כתלמיד הדן בקרקע לפני רבותיו, אלא כיוון שתורה היא ואותה אני צריך ללמוד, העליתי רק קשיים בהבנתי שלא זכיתי לעמוד בסוד דבריהם הקדושים.

לולא דמסתפינא מדבריהם הקדושים והטהורים, היינו מעלים סיבות אחרות לגבי סדור הסדרים והמסכתות והטעם לקביעת מסכת ברכות בראשית הש"ס, כפי שהוא לפנינו.

הנה ראינו, שגדולי תקופת ה"גאונים" ומגדולי ה"ראשונים" וה"אחרונים" סדרו את תרי"ג המצוות, והראו אלו מצוות שייכות לכל אחד מעשרת הדברות. לסדר זה קראו, כידוע, "אזהרות". כיוון שהמשנה, שהיא תמצית התורה שבע"פ, מכוונת למסור לנו את כל המצוות לפרטי הלכותיהן, וכן ראינו לעיל שרוב שריא גאון מכנה באיגרתו את המשניות בשם "הלכות", לכן נראה, שהששה סדרי משנה, מסודרים ע"פ עשרת הדברות, כאשר כל סדר מששת הסדרים שייך לדבר או לשתי דברות.

תנא דמסייע מעט לדברינו, הוא התיו"ט בהקדמתו לסדר זרעים, המחלק את ששת סדרי המשנה בצורה מסוימת, השייכת במובן מסוים לבנין של עשרת הדברות, וכך הוא כתב שם בד"ה נקטינן-...אמינא אנא, שעם היות דאיכא למימר, לא חילק ולא בילק ידענא, עם כל זה נניח חלוקתו לחלק הש"ס לחלקים שניים, למען תהיה תורת ה' שבפיך כדמות הלוחות הכתובים. ואומר, שעם זה נשמור סדרן של חכמינו ז"ל. ובתת טוב טעם ודעת את זה לעומת זה. וזה כי יהיה סדר זרעים וכןגדו סדר נזיקין. כלפי מאמרם [מנחות (ל.)] מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דנזיקין רבא אמר מילי דברכות...וסדר מועד כנגד סדר קדשים שכן הקרבנות תלויים במועדי ה' והזמנים...וסדר נשים כנגדו סדר טהרות לטהר הטמאים המתטמאים בעטיו של נחש שהביא טומאה לעולם על יד האשה הראשונה. ואמר הרמב"ם בסוף חיבורו סוף הלכות מקוואות, שאע"פ שהטומאה מכלל החוקים, יש בהם רמז לטהרת נפש מטומאת הנפשות....". ננסה להראות כיצד ששת סדרי המשנה מסודרים על פי עשרת הדברות. לשם כך נבחר את סדר ה"אזהרות" של רב סעדיה גאון, שהיה מגדולי תקופת ה"גאונים", אשר חיבר למעלה מששים חיבורים בכל מקצועות התורה והחכמה.

סדר ה"אזהרות" של רב סעדיה גאון הוא גם סדר ה"אזהרות" הראשון שנכתב אשר ידוע לנו (ישנו גם סדר "אזהרות" שחובר על ידי רבינו אליהו, גיסו של רב האי גאון).

אמנם, בכל דבור מופיעות גם מצוות השייכות לסדרים אחרים במשנה, אך יש לקחת בחשבון שהם גם שייכים לעיתים לדברות אחרות. **ועוד**, שגם במשנה, כפי שראינו לעיל, ישנן הלכות מסדר מסוים וממסכת מסוימת המופיעות בסדר אחר, ובמסכת אחרת במשנה. **ועוד**, שגם רב סעדיה גאון לעיתים חזר בו משיבוץ מצוה מסוימת בדבור מסוים ולפעמים שלל את היותה מ"ע או לאו, כפי הנראה ב"ספר המצוות" של רב סעדיה גאון וכפי שהוכיח זאת רבי ירוחם פישל פערלא זצ"ל במבוא אשר על "ספר המצוות" של רס"ג.

לגבי השייכות של סדר זרעים לדיבור הראשון, אנו מוצאים ב"אזהרות" של רס"ג בדיבור הראשון-
 „לכן בפאה ולקט פיזור שכחה ועוללות לך מכבדים“. כי הסיבה שאנו משאירים לעניים את פרי השדה
 היא מתוך אהבת ה' וציוויו כי- "לך מכבדים".

מסכת ברכות מתחילה ביחודו של בורא עולם ואהבתו ולאחר מכן בתפילות אליו ובברכות והודאות לה'.
 ענינים אלו שייכים בודאי לדבור הראשון של "אנכי ה' אלוך", כי הכרה בה' גוררת מיד גם הדבקות
 אליו ע"י תפילות והודאות. מצוות אלו אכן מופיעות ב"אזהרות" של רס"ג בדיבור הראשון- „הנך-
 דוברת בכל יום השכם והערב ה' אחד... מפני האדון ירא ואהבתהו וקדש שמו בכל הלך והצנע לכת ואל
 תנסהו וברכת שבע וימי הלל אל תשלך“. הרס"ג מזכיר שם גם את מצוות תפילין ומזוזה בהם ישנן גם
 פרשיות מקר"ש וכן הוא מזכיר את מצות תפילה- „ואות וטוטפות ומזוזות ושלש תפילות למד“.

אמנם יש לברר, למאי דוקא המצוות הקשורות לעבודת האדמה שייכות לדבור הראשון, הרי כל המצוות
 שבין אדם לחבירו אנו עושים משום ההכרה בה' וקיום מצוותיו ולא משום נטיית טוב לבנו. עוד יש לברר
 מהו הקשר בין מסכת ברכות לסדר זרעים.

התשובה לכך מובאת במסכת שבת (לא.)- „אמר ריש לקיש מאי דכתיב 'והיה אמונת עתיך חוסן ישועות
 חכמת ודעת' [ישעיה (לג,ו)] **"אמונת" זה סדר זרעים** "עתיך" זה סדר מועד "חוסן" זה סדר נשים,
 "ישועות" זה סדר נזיקין "חכמת" זה סדר קדשים, "ודעת"- זה סדר טהרות“.

אם כן, סדר זרעים שייך לאמונה בהקב"ה בצורה יחודית ויותר קרובה לאדם משאר ההלכות. רש"י שם
 בד"ה סדר זרעים, מפרש, שהכוונה על אמונה שניתן לאדם שהוא יעשר את מעשרותיו, כפי שכתב שם-
 „שעל אמונת האדם סומכין להפריש מעשרותיו כראוי“, אך בישעיה (לג,ו) בד"ה והיה אמונת, מפרש
 רש"י שהכוונה לאמונה בהקב"ה, והוא אף מזכיר את המצוות שמזכיר רס"ג בקשר לפרי האדמה- „והיה לך
 לחוסן ישועות ולחכמה ודעת את אשר **תאמן לבוראך** עתים שקבע לך לתרומות ולמעשרות בעת הפרשתן
 ללקט השכחה ופיאה בעת לקיים שמיטין ויובלות בעתם...“. התד"ה אמונת, שם במס' שבת מביא זאת
 בשם ה"ירושלמי"- מפרש בירושלמי שמאמין בחיי העולמים וזורע“.

וכן כתב הר"ן עמ"ס שבת שם בחידושו- „פי' רש"י ז"ל, שעל אמונתו סומכין להפריש מעשרותיו ע"כ.
 ואני שמעתי שעל אמונתו זורעין האדמה, עובדי האדמה ולא ידעי אם יצליחו אם לאו, וזה נכון“.
 ועי' ב"חזון יחזקאל" על התוספתא, בהקדמתו שם למס' מקואות, המבאר שם בצורה נרחבת ובלשון
 ציורית, את האמון שנותן האדם בהקב"ה כשזורע, וכן אח"כ כשמשקיע את כל הונו ואונו עד שרואה את
 פרי עמלו, ובכל זאת נותן מהם את תרומותיו ומעשרותיו, וכן כיצד היהודי הוא גבור כח להפקיר לגמרי
 את שדותיו בשמיטה, בלא לשאול- „מה נאכל“.

אחרי שהודיענו האלוקים כל זאת, הכל מובן ככפתור ופרח, גם לגבי סדור מסכת ברכות בתוך סדר
 זרעים וגם מובנת בפשטות הסיבה וגם הצורך לסדור מסכת ברכות בתחלת סדר זרעים.

כל עבודת האדמה נוצרת כתוצאה מהאמון שיש לאדם באלוקיו, בשעה שהוא בא לזרוע ולטעת את
 השתיל, ובפרט בארץ ישראל, אשר נאמר עליה [דברים (יא, יב-טו)]- „(יב) ארץ אשר ה' אלוך דורש
 אותה תמיד [רש"י]- „והלא כל הארצות הוא דורש, שנאמר 'להמטיר על ארץ לא איש', אלא כביכול אינו
 דורש אלא אותה, ועל ידי אותה דרישה שדורשה, דורש את כל הארצות עמה“]. עיני ה' אלוך בה

[רש"י-,,לראות מה היא צריכה ולחדש בה גזירות עתים (עיקר שפתי חכמים-,,אם צדיקים הם אז יטה ה' את הגזירות לטובה ואם רשעים הם אז יטה ה' את הגזירות לרעה ויהפוך את הטובות לרעה). לטובה ועתים לרעה וכו' כדאיתא בראש השנה]. מראשית השנה [רש"י-,,מראש השנה נדון מה יהא בסופה]. ועד אחרית השנה. (יג) והיה אם שמע [רש"י-,,והיה מוסב על האמור למעלה למטר השמים תשתה מים]. תשמעו אל מצוותי אשר אנכי מצוה אתכם היום לאהבה את ה' אלוקיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם (יד) ונתתי מטר ארצכם בעתו יורה ומלקוש ואספת דגנך ותירושך ויצהרך (טו) ונתתי עשב בשדך לבהמתך ואכלת ושבעת.

מסכת ברכות פותחת ביחוד השם ואהבתו וממשיכה בהלכות תפלה אשר מתחילה בהכרת ה', ומסיימת בהודאה לו. דברים אלו נצרכים לאדם כדי שאמונתו ובטחונו של האדם יהיו רק בקב"ה ואז כאשר הוא יזרע הוא יעשה זאת מתוך ידיעה שמה שיצמח ויפרח הוא רק משום שהקב"ה נתן לו להגיע לכך ובפרט בארץ ישראל, אשר עיני ה' בה מראשית השנה ועד סופה ואז מתוך הכרה והודאה יתן בכל ליבו תרומות ומעשרות לכהנים ולקט שכחה ופאה לעניים וירצה בכל מאודו ללמוד את כל ההלכות הקשורות במצוות אלו הקיימות בסדר זרעים. ולכן מובן, לשם מה סידור מסכת ברכות חייב להיות בתחילת סדר זרעים העוסק בהלכות אלו ומובן לנו למה סדר זרעים הוא הסדר הראשון בששת סדרי המשנה ולמה שייך סדר זה לדיבר הראשון בעשרת הדברות.

אם הש"ס מסודר ע"פ עשרת הדברות, ישנה עוד סיבה נוספת להציב את קריאת שמע בתחילת ששת סדרי המשנה. משום מה שמובא ב"ירושלמי" במס' ברכות (ט), לגבי קריאת שמע-,,מפני מה קורין שתי פרשיות הללו בכל יום...רבי לוי אמר מפני שעשרת הדברות כלולין בהן". ושם (ט):-,,אמר ר' בא...ש"מ כלום שעשרת הדברות הן הן גופה של שמע".

קריאת שמע גם נאמרת היות שמספר המלים שבה הוא מאתיים ארבעים ושמונה, שהם כנגד כל רמ"ח מצוות עשה וכנגד כל רמ"ח איברי האדם, כפי שכתב רבינו צדקיה הרופא ב"שבלי הלקט"/ענין תפילה סימן ט"ו-,,הקורא את שמע צריך שיתחיל אל מלך נאמן, לפי מה שדרשו רז"ל בתנחומא (פ' קדושים) א"ר מנא לא תהא ק"ש קלה בעיניך שהרי רמ"ח תיבות יש בה כנגד רמ"ח איברים שבאדם [אהלות (א,ח)] אמר הקב"ה אם שמרת רמ"ח תיבות שבק"ש וקראת אותן כתקונן אני משמר רמ"ח איברים שבך. ותימא, שהרי בג' פרשיות שבק"ש יש רל"ט תיבות וכשתוסיף "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" הרי רמ"ה ואנו אומרים רמ"ח? ומצאתי בתשובות הגאונים ז"ל, דתירץ רב דניאל גאון ז"ל "רמ"ה תיבות יש בק"ש והוסיפו עליהן אל מלך נאמן שהם שלש תיבות כדי שיעלו למנין רמ"ח", וכן כתב רבינו שלמה ז"ל ב"פרד"ס". בספר "מטה משה" חלק ראשון סי' פ"ח כתב על הוספה זו-,,זהו לפי מנהג קדמונים ואח"כ בטלוהו כדי שלא יפסוק בין "הבוחר בעמו ישראל" ל"שמע", ותקנו במקומו שיחזור הש"ץ "ה' אלוקיכם אמת", והכי איתא בספר התיקונים תקון י' ואיהו כלילא מד' פרשייתא דק"ש רמ"ח עם "אל מלך נאמן", ובגין דלא יעבדון הפסקה תקינו לאחזורא שליחא דצבורא "ה' אלוקיכם אמת" ' '. וכן הובא בספר ה"זהר"/פ' וירא-,,רמ"ח תיבין עם ה' אלוקיכם אמת". ועי' תשובות מהרש"ל סי' ס"ד.

סדר זרעים, שהוא סדר של אמונה, שייך גם לדיבר השני-"לא יהיה לך". ידוע, שאומות העולם היו עובדים לאלילים ושדים, אשר לפי אמונת תיפלותם, הגשם וצמיחת הזרע נתון בידי אותם אלילי כזב. ולכן

שייכים מ"ע ול"ת של הדיבר השני גם לאמונה באלוקים אחד, אשר רק בידו מסורה ירידת הגשם וצמיחת הזרעים והשתילים.

רס"ג כולל בדיבר זה את כל המצוות שנצטוונו להכרית את כל אותם אמצעים שנקטו הגויים, אשר ברוב טפשותם חשבו להיעזר על ידם,,בל תפנו אלימו ותזכירו-שם כי אם להרס ולקרס ולרצד".

„שבר תשבר מצבותם וגדע משכיותם ממצד".

„אתה צנה מעבירי למלך וקוסמים ועוננים כפלישתים. ולהכרת מנחשים ומכשפים ודורשי אליל וחוברים מתים".

„דומה פיתום המצפצפים והמהגים אוב וידעוני להתים".

„כי מעצי יער בל תטע אשרה ומתנבא בשם אליל להדבר".

גם **הדיבר השלישי** שייך לסדר זה. אחרי שידוע ממה יש להתרחק יש לדעת גם למי לייחד כאשר מתפללים להצלחת הזרע, והוא הדיבר השלישי-„לא תשא את גאון השם הנכבד והנורא על כל אלהים".

גם כאשר בעזר ה' צמח הזרע והציץ הציץ, יש להודות לה' ע"י מתן מעשר והודיה ווידוי לה', כפי שבא בלשונו של רס"ג-„גם אתם הודו עלי **בכורה** והתודו עלי **מעשר** להעשיר".

„רב מהיר יקרא ספר במועד **שמטת עדני**".

הדיבר הרביעי שייך לסדר מועד, הפותח במסכת שבת, וכן הדיבר הרביעי עוסק בזכירת יום השבת, אך כולל את כל המועדות, בהם עוסק סדר מועד. וכן כותב רס"ג בתחילת הדיבר הרביעי-„זכור תענוגי שביעי לשבות אתה ובניך ועבדך ואמתך ובהמתך ממעבד".

מיד אחרי זה פונה רס"ג למס' עירובין-„בל יצוא תצא מתחומך כי צנצנת המן זכר למשנהו". „...ועירוב להתכבד וקראת לשבת עונג לקדוש ה' מכובד".

אח"ז פונה רס"ג מיד למס' פסחים-„ונות רגש בפסח חירותה לקדש ראשון ושביעי נקדח". מוספיו והעומר וקרבתו ומשם והלאה שבועות כאקדח צאינה-קמולי טומאה ורחקה הנה נתן אל פסח שני למובדיו".

„וחשב מחשבות לבלתי ידח ממנו נידח. בית צלי אש ומצות באכלם לנכרי וערל בל יערכון".

„משבור עצם ומהוציא חוצה וישביתו שאר וישליכון הנך-פסחה במוץ בסף ובמשקופות ובחגרון חלץ יצאתם ותדרכון ולעתיד כי לא בחיפזון תצאו ובמנוסה לא תלכו".

בקשר למס' ראש השנה מזכיר רס"ג את המצוה לחשב את חשבון החדשים-„יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה ישראל".

ובקשר למס' יומא כותב רס"ג-„אם לא בינותם יום העשור לקדשו ולהתענות בו לאל".

וכן על מס' סוכה-„תשכבון יומם ולילה בסכות לראשון ושמיני תקראו קדוש".

וכן אחרי כן בקשר לחנוכה-„טפסרי על שמונת הימים כל יום".

וכן אחרי זה בקשר לפורים-„זאת זכרון בספר ונוסף חוק עלי תכנית לקיים את אגרת הפורים הזאת השנית".

הדיבר החמישי של כבוד אב ואם שייך לסדר נשים, שהוא דינים בין איש לאשתו, השייכים לסדר נשים,

אשר בכללו מס' נדרים, כמו שכתב רס"ג-„עורי-עורכת נדר לרצון אביך ואישיך ואף הנודר ישראל לחכמי סבר".

את **הדיבר השישי**- "לא תרצח", פותח רס"ג בהלכות הקשורות לריש סדר נזיקין של מס' בבא קמא. הוא מתחיל בהלכות רוצח ומיד אחרי זה עובר למצוות בפרק החובל בב"ק-,,והחובל ברעהו לשפטו בחקים לא- יתן תחתם סגור דודי-קצבת למכה עבד כנעני יום או יומיים ובל יגור".

כמו כן מזכיר בדיבר זה את הלכות שור תם ומועד שבתחלת מס' ב"ק-,,הר-ציות עשן בצותך על תם ומועד ודמי עבדים להאמית". אח"כ ממשיך רס"ג ומביא לגבי אב נזק של בור-,,ונזק או חצי נזק בנוגף כורה בור שיח והמית קמתי פצירה ללטוש לחותר ולאור מכה בסתר עמית".

רס"ג עובר מג' מסכתות הנזיקין למסכת סנהדרין, לגבי מיתות ב"ד שבפרק שביעי שם ולפרק אלו הן הנשרפין-פרק תשיעי-,,ולשרוף בת כהן בזנותה ועשה זמה בישראל".

....מסית ונביאי שקר ולחנוק עושה בזדון על חכמי אל...טוב וסוקלי הזונה בית אב והנמצאת בשדה בל תרזה".

אח"כ עובר רס"ג לפרק השמיני, לגבי בן סורר ומורה-,,אף בן סורר ומורה...".

אח"כ עובר רס"ג למסכת מכות-,,הלקה ארבעים ליסרה עוברי על לאו תורתך".

הדיבר השביעי לא תנאף מתאים למס' ע"ז, שהרי דימו בתורה ובחז"ל ע"ז לנאף.

בדיבר השמיני מביא רס"ג מצוות השייכות לסדר קדשים-,,רבותים נזר בסין הכתרו מבן עשרים וששים וחמש וחדש".

,,בל תעריכו בהמת טוהר וטמאה לפדות ותמורה לקדש".

,,אל-מקדיש ביתו ואחזתו ומקנתו לכל אחת חקתה וחמישיתיו להגדש".

,,וכל חרם לבל יגאל ופרשת נסכים למלאת ידי".

בדיבר התשיעי מביא רס"ג הלכות מסדר טהרות-,,לכן ינוגע בעור הבשר מיד ובהרת להסגיר פעמיים או בפשיונה להכלים".

,,מה-וסת יועיל מוציא שם רע כי יצטרע בשאתו עד פרחה בכולו להשלים".

,,תחילה בביתו להסגיר ולטהר גם לחלוץ ולנתוץ אחשרנה".

,,שבי טחבוהו אלה ולא שב בוהק לטהר בו יגבר חוקי שחין ומכוה להכות במ בפשיון למתעבר".

,,אמרת-יסגר במנתק פעמים וירא פשיונו אולי ישוב ויתעבר".

בדיבר העשירי מביא רס"ג מצוות השייכות לכל ששת הסדרים, ואפשר שהוא כמו בתורה, שהספר האחרון, ספר דברים, יש בו מכל המצוות שהובאו בחומשים שלפניו.

בררנו מה הסיבה לחלוקת הש"ס לסדרים ולמסכתות כפי שהן לפנינו, ומה הסיבה שהש"ס מתחיל ממסכת ברכות ומה הסיבה שהש"ס מתחיל בענין הלכות ק"ש ותפלה.

נותר לנו לברר, **מה הסיבה שמסדרי הגמרא בחרו להתחיל את הגמרא בבירור השאלה**-,,תנא היכא קאי דקתני מאימתי ותו מאי שנא דתני בערבית ברישא לתני דשחרית ברישא", ביאר רש"י את שאלת הגמרא-,,מהיכא קא סליק דתנא ביה חובת קריאת שמע שהתחיל לשאול כאן זמן קריאה".

הגמרא מתרצת ב' תירוצים-,,תנא אקרא קאי [רש"י-,,ושם למד חובת הקריאה"] דכתיב בשכבך ובקומך והכי קתני זמן קריאת שמע דשכיבה אימת משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן. ואי בעית אימא יליף מברייתו של עולם דכתיב 'ויהי ערב ויהי בקר יום אחד'".

אם כן יש לברר:

- א. למה בחרו מסדרי הגמרא הבבלית להתחיל בכך את הגמרא, שהרי ה"תלמוד הירושלמי" בריש מסכת ברכות אינו פותח בשאלה זו אלא בבירור זמן ק"ש בלילה כפי שגמרתנו ממשיכה גם כן לברר מיד אחרי השאלה הראשונה.
- ב. במסכת פאה, שם מתחילה המשנה בפרק ח', גם כן בשאלה-,,מאימתי כל אדם מותרין בלקט". הנה, אף על פי שהמסכת דנה בהלכות פאה, והיה מקום לשאול במיוחד את השאלה,,תנא מהיכא קאי", בכל זאת אין ה"ירושלמי" שואל זאת.
- ג. יש לברר גם את עצם שאלת הגמרא-,,תנא מהיכא קאי". לכאורה, היה מקום לשאלה, אם המשנה היתה מנוסחת כך-,,מאימתי משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן". אחרי ניסוח כזה היה מובן, שמשנייה זו היא המשך למשהו שכבר קדם למשנייה זו, שאינו מוסבר לפנינו, או אז היה מקום לשאלה מהיכן המשנה התחילה כאשר היא באה לשאול "מאימתי", אבל כיוון שהמשנה אומרת-,,מאימתי קורין את שמע בערבין", הרי, לכאורה, אין מקום לשאלה זו, שהרי המשנה פותחת בבירור הלכה של זמן ק"ש של ערבית ובירור זה אינו כהמשך של דבר קודם.
- ד. מתשובות הגמרא לשאלת הגמרא עולה, ששאלות הגמרא הן-מהו המקור של המשנה שצריך לקרות ק"ש בערבין ולמה המשנה פותחת בק"ש של ערבית ולא של שחרית. וקשה, ששאלה כזו תמיד שואלת הגמרא בלשון מנין, היינו-,,מניין דחובה לקרות ק"ש בערבין", א"כ למאי משנה הגמרא לשאול בלשון-,,תנא היכא קאי".
- ה. עוד קשה, דהתירוצ הראשון מתרץ רק את הקושיה הראשונה של הגמרא, אך י"ל, דהגמרא מקצרת וכוונתה שנבין שהתירוצ לקושיה השניה מוכח מתוך הפסוק עצמו דכתיב מקודם "בשכבך" ואח"כ "ובקומך", התירוצ השני מתרץ רק את הקושיה השניה, אך אינו מתרץ את הקושיה הראשונה, מנין דחובה לקרוא ק"ש בערבית ובשחרית. יוצא מכאן, שלומר שיש כאן "אבע"א" זה רק על התירוצ ראשון שעל הקושיה הראשונה, שגם כן משתמע רק במובלע, היינו, שמתוך שכתוב,,בשכבך ובקומך", מסתמא שתירוצ זה בא לתרץ גם למאי תני ערבית ברישא.

ונראה, דודאי המשנה רוצה לרמוז לנו דבר שונה מהמשמעות הפשוטה של הלשון ולכן גם הקושיות של הגמרא אינן כפשוטן. כפי שהמשך המשנה-,,משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן". אין משמעות המשנה כפשוטה, אלא כמו שהגמרא עצמה אומרת על כך בהמשך ד,,מילתא אגב אורחי קמ"ל כהנים אימת קא אכלי בתרומה משעת צאת הכוכבים, והא קמשמע לן דכפרה לא מעכבא".

ונראה, שמסדרי הגמרא בבואם לפתוח בסדור התורה שבע"פ, המתלווה למשנה, כפי שניתנה בסיני, באים לברר יסוד גדול אשר על פיו יתורצו הקושיות שהקשינו. הגמרא, כמו המשנה, באה להעביר לעם ישראל לדורותיו את יסודן של תרי"ג המצוות על כל פרטי הלכותיהן.

תרי"ג המצוות האצורות בתורה, מאז ומעולם בנויות וקשורות בתוך מובני הזמן וממילא גם במובני המקום, אך הקשר והתלות ביניהם אינם נעים מכיוון המקום והזמן לעבר המצוות, כפי שהן עלולות

להתפס בעיני בשר מגושמות, ויסודן הן מתוך הכת"ר ויוצאות מתוך ל"ב נתיבות החכמה ונ' שערי הקדושה והבינה גם כשאין כלל עולם וכתובות באש שחורה על גבי אש לבנה. הקשר והתלות בין מצוות התורה והמקום והזמן נעים בכיוון הפוך מתוך המצוות אל עבר המקום והזמן, מתוך היותן חצובות מתוך העצמות האלוניות פורשות הן את כנפיהן בין היתר אל מובני המקום והזמן, היינו, העולם השפל בו אנו נתונים, שהרי „לית אתר דפנוי מיניה“. חשיבה אחרת מזו, היינו, שהמצוות נעות מתוך המקום והזמן, היינו, כל מערכות המאורעות כאן בעולם של דצח"מ וישראל, היא ממילא אף מחשבת מינות, וכפירה באחדות האלוניות, כפי שכתב המשגיח דמיר רבי ירוחם ליבוביץ זצוק"ל בספרו "דעת תורה". הוא מביא לכך דוגמאות, כדי להבהיר את דבריו. בתורה יש מצות עשה של כיבוד הורים. כדי שמצוה זו תוכל להתקיים, ברא אלוקים את האדם בצורה זו שיהיו אב ואם והם יולידו ילדים. כך יוכלו הילדים לקיים מצות כיבוד אב ואם. והן הן הדברים המובאים בריש "בראשית רבה" וב"זהר" הקדוש פ' תרומה (קסא,ב) – „אסתכל באורייתא וברא עלמא“.

כן הובא ב"זהר" בפרשת וישלח, שרמ"ח מצוות עשה וס"ה מצוות לא תעשה, הן כנגד רמ"ח איבריו הרוחניים של האדם וס"ה גידיו הרוחניים, היינו, כדי שתרי"ג המצוות יוכלו להתקיים ברא אלוקים את מציאות הטבע של עולם קטן-הוא האדם-מורכב מתרי"ג איברים וגידים רוחניים וכן היה אדם הראשון עד החטא, שאז חלה בו התגשמות ברמה מסוימת ונעשו אבריו וגידיו יותר ויותר מגושמים. לכן מי שיאמר שאלוים נתן לנו את מצות הנחת תפילין של יד ושל ראש משום שיש לנו יד וראש זוהי כפירה במהות התורה וממילא כפירה באלוים, אלא כיוון שיש מצוה של הנחת תפילין של יד ושל ראש ברא אלוים אדם עם יד ועם ראש ומשום עוד מצוות. בלא קיום של המצות הקשורות ביד ובראש זה אדם בלא ראש ובלא יד והוא כבעל חי הרוחש על פני האדמה, אשר יש לו איברים, אשר בלשון מושאל נקראים "יד" ו"ראש". וזכורנו את רבינו גדול הדור, מרן רבי יחזקאל אברמסקי זצוק"ל, מתלמידי מרן רבי חיים הלוי סולובייצ'יק זצוק"ל מבריסק, אשר היה ספר תורה חי וכל כולו לפיד אמונה, אשר בשעת רעוא דרעוין בערוב היום של חג השבועות זכינו להסתופף בצילו, כאשר הוא יושב ומסביביו בחורי הישיבה ומדבר על מהות התורה, אשר ממנה ועל פיה כל העולם סובב.

גם "בית הלוי" עה"ת מבאר בפ' בא (יג,ח), לגבי הפסוק: „בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים [רש"י] – „בעבור שאקיים מצוותיו כגון פסח מצה ומרור הללו“ [שכוונת רש"י היא, שלצורך כך הוציאנו ה' ממצרים, היינו, שהמצוות קדמו ליציאת מצרים ומפני המצוות הללו יצאנו ממצרים, כי לגבי טעמי המצוות] – „אין המצוה מפני הטעם, אלא הטעם מפני המצוה“. בנו מרן הגר"ח הלוי זצוק"ל ביאר זאת כך: למושג הטעם ישנם ב' פירושים א. מאי טעמא ב. מלשון הטעם שטועמים במצוה ולזה כוונת חז"ל וה"ראשונים" בענין "טעמי" המצוות.

וביאר מרן הגר"ח זצוק"ל, שע"פ זה, לא מפני שיצאנו בחודש האביב לכן נצטוונו שפסח יהיה בחודש האביב, אלא להיפך, כיוון שבתורה המצוה היא לחוג את הפסח זכר ליציאת מצרים, לכן ה' הוציא את ישראל ממצרים בחודש האביב.

כך גם יש להבין את דברי הרמב"ן בפ' שמיני לגבי טעם מאכלות האסורות שהם מזיקים, משום שהמאכלות האלו אסורות, לכן ברא ה' את העולם באופן כזה שהם יזיקו.

במדרש תנחומא פ' וישב על הפסוק, „ויוסף הורד מצרימה“ אומר המדרש-„זה שאמר הכתוב [תהלים (סב,ו)] 'לכו וראו מפעלות אלוקים נורא עלילה על בני אדם' אמר רבי יהושע בן קרחה אף הנפלאות שאתה מביא עלינו בעלילה אתה מביא, בא וראה כשברא הקב"ה את העולם מיום הראשון ברא מלאך המות...ואדם נברא בששה ועלילה נתלה בו שהוא הביא את המיתה לעולם...“.

וכן לגבי מצוות שונות הכתובות בתורה, היה נראה לכאורה, שהן משום בחירתו של האדם, כגון מצות זכירת מעשה מרים, שהיא לפי הרמב"ן מצוה אף שזה היה תלוי בבחירתה של מרים.

אך אע"פ המדרש שהבאנו, אנו רואים שלכל מצוה ישנם אינסוף סיבות וחשבונות, אלוקים משלב זאת גם בבחירתו של האדם, וכמובן שאין כאן סתירה בין הידיעה לבחירה שזה תלוי רק במי שהוא נתון תחת מגבלת הזמן ולא כלפי אלוקים חיים שהוא ברא את הזמן והידיעה, הידיעה והזמן אף מבחינת השגתנו הן מידיים בד בבד.

ע"פ יסוד זה נוכל להבין את השאלה שהגמרא שואלת בפתיחת הש"ס. הגמרא שואלת על ענין זה. כיוון שהמשנה פותחת את דבריה במצוה שיש בה את כל פנות האמונה ב"אימתי", היינו, במושג הזמן המוגבל ביום ולילה, שואלת הגמרא, כיוון שהזמן והתנהגויות האדם נבראו והוטבעו באדם, בהתאם למצוות שהאדם חייב לקיים, א"כ, היכן ברצף הזמן עומד התנא לגבי היחוס הישיר לחובת מצות ק"ש? ע"פ התירוץ הראשון, התנא מתייחס לגבי בריאת השינה ובריאת הזמן של שכיבה וקימה לכלל בני האדם, שהוא גם החיוב של ק"ש.

ע"פ זה, כיוון שישנה מצות ק"ש פעמיים ביממה ברא אלוקים יום ולילה כדי שיתאימו למצוה, וטבע בבנ"א את הטבע לישון וכן טבע בבני האדם את הרצון לישון דוקא בלילה, כמו שאמרו חז"ל [עירובין (סה.)], „לא איברי ליליא אלא לשינתא“, וכל זאת, כדי, שבין היתר, תהיה מציאות של שכיבה כדי לישון ולא רק כדי סתם לנוח. וכן הוטבע בכלל הטבע האנושי שסדר היממה יהיה בצורה זו שקודם תהיה השכיבה לישון ואחר לקום ליום חדש. ולולא המצוה של ק"ש, כל זה לא היה חייב להבראות בצורה זו, שהרי באזור הצפון למשל, שם היום הוא חצי שנה, והלילה חצי שנה כל הסדרים הללו שמנינו לפני כן אינם קיימים. וכיוון שאלוים ברא את העולם כך שכל דבר יהיה לו כלל ויוצא מן הכלל לכן ברא אלוקים את הארץ והגרמים השמימיים, כדי שבקצות הארץ יהיה מצב יוצא מן הכלל שכללים אלו לא יתקיימו בו. התירוץ השני בגמרא סובר, שהתנא שואל "אימתי" לגבי הבריאה של קודם לילה ואח"כ יום, שדבר זה נברא כך לצורך ק"ש ושאר הענינים של שינה ושכיבה וסידורם נגזר מבריאת הלילה ואח"כ היום. ע"פ הבנה זו, ממילא מתבטלות כל הקושיות לעיל לגבי הבנת פתיחת המשנה והגמרא.

שאלות ותשובות אלו ביחס לתחילת ששת סדרי המשנה, מתאימות למקומה של המשנה כמצע בין התורה שבכתב ושבע"פ, כמו שכתב המהר"ל [„נתיבות עולם"/נתיב דרך ארץ]-„מקרא היא התורה, שהיא החכמה העליונה האלוהית, שהיא מן ה' יתברך לגמרי...אבל המשנה היא כמו האמצעי בין החכמה העליונה, שהוא המקרא, ובין דרך ארץ שהיא החכמה של אדם“. ועי' עוד בהקדמת המהר"ל למס' אבות, מה שביאר מושג זה של "דרך ארץ".

רבי לוי בן חביב מעיר (שו"ת מהרלב"ח סימן קמ"ז) כי המהר"י בירב קרא למס' בבא קמא "מסכת קמא" ועל כך תמה רבי לוי בן חביב, הרי מס' ב"ק אינה מס' נפרדת אלא השער הראשון מתוך מסכת גדולה. והנפ"מ לענין "מחלוקת ואחר כך סתם" [מס' ב"ק (קב.)] דנוהג רק באותה מסכת, היינו, רק אם באותה מסכת הובאה במשנה מחלוקת ובמשנה שלאחריה סתם רבי כדעה אחת ההלכה היא כמו דעה זו. הרמב"ם כתב (הקדמת פירוש המשנה) שמס' סנהדרין ומכות אינם מסכת אחת כפי שמופיע במספר כתבי יד, אך הרשב"א [מס' קידושין (כב.)] והרמב"ן [דברים (כא, יג)] ועוד מציינים את דברי הירושלמי במס' סנהדרין, אף שבגירסתנו הם מצויים במס' מכות, אך אין ראיה כי יתכן שדברים אלוהיו בשני המקומות ובגירסה מסוימת הושמטו דברים אלו ממס' סנהדרין. הרלב"ג (פרשת משפטים, שורש ט"ז) מציין את הפרק השני במס' מכות כפרק "שלושה עשר בסנהדרין" וה"מלאכת שלמה" בסוף מס' מכות כתב כי ברוב הספרים נכתב "תם פרק י"ד של מס' סנהדרין".

ב.

„מאימתי קורים את שמע בערבין, משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן עד סוף האשמורה הראשונה דברי ר' אליעזר... (ב:) משעה שקדש היום בערבי שבתות דברי ר' אליעזר... (ג.) קשיא דר' אליעזר אדר' אליעזר. תרי תנאי אליבא דר' אליעזר. ואב"א רישא [רש"י-„דמתני"] לאו ר' אליעזר היא [רש"י-„והא דקתני דברי ר' אליעזר אסוף הזמן קאי דקאמר מר סוף האשמורה הראשונה“]... ר' אליעזר... קסבר... שלש משמרות הוי הלילה... דתניא ר' אליעזר אומר שלש משמרות הוי הלילה... שלישית... ואשה מספרת עם בעלה [רש"י-„כבר הגיע קרוב ליום ובני אדם מתעוררים משינתן והשוכבים יחד מספרים זה עם זה“]... אלא חשיב... תחילת משמרה אחרונה... ואב"א כולהו סוף משמרות קחשיב“.

והנה לכאורה, כל דברי הגמרא והברייטא, לגבי מה שמיוחס לדעתו של ר' אליעזר במשנה, עומדים בסתירה לדברי ר' אליעזר עצמו בצוואתו [„צוואות ר"א הגדול"-הובא בסוף „פרקי רבי אליעזר" הוצ' אשכול, ירושלים, תשל"ג]. שם באות ז' מובא-„בני הוי זהיר בקריאת שמע על מיטתך ולקדש עצמך... כי נשמתך תעלה ואינך יודע היאך יקבלוה לעמוד לפניו 'והקיצות היא תשיחך'“. אות ח'-„בני, הכהנים נכנסים לאכול בתרומתן, ונשמתך עולה באותה שעה“. אות ט'-„בני כשתעמוד משנתך בחצות הלילה, אז תספר אם אשתך בקדושה. אל תנבל את פיך ואפילו בדרך שחוק“. משמע מכאן, אליבא דר"א, שיש לקרוא ק"ש דוקא כשהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן.

והנה באב"א הראשונה, מסיקה הגמרא ד, תרי תנאי אליבא דר"א “ והאב"א השניה מסיקה, שזמן זה של הכהנים אינו כלל מדברי ר"א. ואילו ר"א בצוואתו אומר בצורה מפורשת, שדוקא זמן הכהנים הוא זמן ק"ש. הגמרא מסיקה, דר"א סובר דיש ג' משמרות וכן סוברת היא כברייתא שהזמן שאשה מספרת עם בעלה הוא בתחילת משמרה שלישית או בסופה. ואילו בצוואתו של ר"א עצמו, הוא נוקט בזמן אחר לחלוטין-בחצות, ומשמע דהוא סובר שיש ד' משמרות וגם משמעות „מספרת עם בעלה“ בצוואתו שונה מהבנת רש"י כאן בד"ה ואשה.

„והכמים אומרים עד חצות... כדי להרחיק אדם מן העבירה“.

וכן פסקו הרמב"ם [הל' ק"ש (א,ט)] ושו"ע [או"ח (רלה,ג)] ורוב הראשונים. לגבי הקטר חלבים אומרת המשנה שזמנה עד שיעלה עמוד השחר ומסיקה הגמרא לקמן (ט), דאם המשנה אינה מזכירה דגם אכילת פסחים עד שיעלה עמוד השחר, יוצא דהמשנה סוברת שאכילת פסחים היא עד חצות, כשיטת ראב"ע, ולא כר"ע הסובר שמצותה כל הלילה. עי' בריטב"א כאן שגורס כפי שלפנינו ואילו בקידושין (נד:) ד"ה אלא אר"נ, הוא גורס כאן הפוך, שר"ע סובר עד חצות והמשנה סוברת כמוהו ואילו ראב"ע סובר שמצותה כל הלילה, וכותב הריטב"א כאן ב(ט). ד"ה אמר רב יוסף, שאע"פ שסתמא דמשנה כאן כראב"ע וכן במס' זבחים (נו:), בכ"ז הלכה כר"ע, כיוון דסתמא דמתניתין כוותיה במס' מגילה (כ), ואע"פ דאיכא תרי סתמי כראב"ע מול סתמי חדא במס' מגילה כר"ע,, הא אמרינן בפרק מצות חליצה [מס' יבמות (קא:)] מה לי חדא סתמא מה לי תרי סתמי" ושמ' במס' קידושין (נד:) הוסיף על כך „...משום דסתם לן תנא כותיה במס' מגילה גבי הלכתא פסיקתא“. ושם, כאמור, הופך הוא את השיטות וכותב „ואע"ג דאיכא תרי סתמי כר"ע...אידך עדיפא“. יש לציין דמשום מה מהדירי הריטב"א במס' ברכות ובמס' קידושין, לא הבחינו בשנוי גירסא זו בריטב"א בין פירושו על ב' המסכתות. נראה, דכיון דהריטב"א עשה לפירושו על הש"ס כמה מהדורות, נראה שפירושו לב' מסכתות אלו שלפנינו שייכים כל אחד למהדורה אחרת. ועי' מה שכתבנו באריכות לקמן (ט). ד"ה וראב"ע מלא תותירו עד בקר נפקא.

רש"י ד"ה כדי להרחיק אדם מן העבירה... שלא יאמר יש לי עוד שהות“:

במס' שקלים (ב). מובא ב"תלמוד ירושלמי" „אמר ר' יוסי ויאות כלום אמרו משמיעין על השקלים, לא כדי שיביאו ישראל את שקליהן בעונתן. אם את אמר באדר הראשון, עד כדון אית בשתא שיתין יומין“. ומפרש שם תלמיד הגר"א ב"משנת אליהו" „וטעם ההקדמה...שלא יאחרו ישראל עונתה...“ וכתב שם „...עין רש"י ריש ברכות ד"ה כדי להרחיק...ובשבת (לד:) ד"ה עם חשיכה 'שאם ימהר להזכירם מבעוד יום יפשו ויאמרו עדיין יש שהות'...“. א"כ רואים אנו שבירושלמי וכאן, כדי שלא יפשו מקדימין את הזמן ובשבת, כדי שלא יפשו, מאחרין את הזמן. נראה, דהטעם הוא, משום דכשמיטלים על האדם חובה לעשות מצוה מקדימין, היינו, שקלים וקריאת שמע, אך כשצריכים רק להזכיר לאדם לעשות מצוה-היינו בשבת „עשרתם ערבתם הדליקו הנר“, אם יזכירוהו מוקדם מהזמן הוא ישכח ולכן יש להזכירו סמוך ונראה לזמן שהוא צריך לעשות את המצוה.

„מאי שנא דתני בערבית ברישא...אי הכי סיפא דקתני בשאר מברך...לתני דערבית ברישא“.

הנצי"ב מוולוז'ין, ב"מרומי שדה" על הש"ס/מס' נדה (מז:): ד"ה יש להביא, מביא מכאן ראייה לגבי המושג "מעת לעת", וכותב „...מדאיתא ריש מס' ברכות דמקשה אמאי חשיב ק"ש של ערבית ברישא ובתפילה חשיב של שחרית ברישא, ולישני דבק"ש מתחיל חיוב הראשון משנתגדל של ערבית מה שאין כן בתפילה, דקטן חייב ג"כ בתפילה, אלא ש"מ, דבעינן משעה לשעה, ומתחיל הגדלות לפי שעות הלידה. ובאמת דקדוק לשון מעת לעת משמעו כלשון הגמרא בערכין (לא) שהוא משעה לשעה“. ויש לברר דבריו דהוא

כתב, דק"ש הוא חיובו הראשון של קטן שנתגדל אם חיוביו מתחילים מהלילה. ולא זכיתי להבין דבריו, כיוון דחיוב זמן ק"ש בלילה אינו ברגע הראשון של הלילה בלבד אלא הוא זמן מתמשך וא"כ יכול לקיים מצוות שונות בתחילת הלילה ורק לאחר מכן לקיים מצות ק"ש ועוד דמחלוקת תנאים היא אם חיוב ק"ש מתחיל עם תחילת הלילה בצה"כ או לפני כן.

עוד קשה, דקושית הגמרא לכאורה כלל אינה כפי דברי הנצי"ב, דהוא כתב דשאלת הגמרא היא מדוע המשנה פותחת במצות ק"ש של ערבית ולענין תפילה במשנה האחרת היא מתחילה בתפילת שחרית ולא בתפילת ערבית ואילו הגמרא אינה שואלת כלל לגבי תפילה, אלא רק לגבי ק"ש וגם לא לגבי ק"ש בסיפא של המשנה שהוא בשחרית, אלא רק לגבי ק"ש ברישא של המשנה, מדוע אין מתחילים בק"ש של שחרית. וגם הקושיה השניה אינה דומה לנסוח הקושיה כדבריו, כי השאלה היא מדוע בסיפא אין מתחילים בק"ש של תפלת ערבית אלא בק"ש של תפלת שחרית, ויש ליישב.

תד"ה מברך שתים לפניו-,,(ירושלמי) ושבע ברכות הוי כנגד 'שבע ביום הללתיך' [תהלים קיט,קסד].

שבע ברכות אלו הן ד' ברכות דערבית וג' דשחרית. "יום", בד"כ הוא מהבוקר עד הערב ולא מהערב עד הערב הבא, אך במקומות שונים הכוונה מערב עד ערב וכאן זה אחד ממקומות אלו. רש"י-שם בתהלים- לעומת זאת מפרש קודם את ברכות ק"ש בשחרית ואח"כ את ברכות ק"ש של ערבית. הרמב"ם [הל' תפילה (ז,ד)] גם כן נוקט- לענין מאה ברכות שמברך האדם ביום-תחילה את ברכות היום-,,חייב אדם לברך מאה ברכות בין היום והלילה", אך בתחילת הפרק שם הוא מתחיל למנות אותן רק מ"ברכת המפיל" ולא מברכות ק"ש בתפילה וכן הוא בסדורי התימנים, ויש לומר דלא מנה הרמב"ם את ק"ש בערבית בתפילה לפני ברכת המפיל, משום שהוא סובר שניתן להתפלל ערבית עם ק"ש לפני הלילה החל מפלג המנחה כמו שכתב שם ב(ג,ז)-,,...ויש לו להתפלל תפילת ערבית של לילי שבת בערב שבת קודם שתשקע החמה...לפי שתפילת ערבית רשות אין מדקדקין בזמנה...", וה"כסף משנה" שם כתב, שכוונת רבינו דגם בכל יום חול שייך שיתפלל ערבית לפני שתשקע החמה, ולכן כיוון שלא בכל יום מתפלל אדם ערבית בלילה, החל רבינו מן הברכות שנוהגות תמיד ובדוקא לאחר צאת הכוכבים.

א"ד מברך שתים לפניו-,,ולא קא חשיב "יראו עינינו", דההיא ברכה תקנו רבנן...".

ברכת יראו עינינו

כוונת התוס' ל"ח הפסוקים של ברוך ה' לעולם אמן ואמן וכו', והברכה דמיד לאחר פסוקים אלו-,,יראו עינינו...ברוך אתה ה' המלך בכבודו תמיד ימלוך עלינו לעולם ועד ועל כל מעשיו". ברכה זו נאמרת בחו"ל לפני תפלת י"ח בתפילת ערבית ובסיומה חצי קדיש. יש שקראו לכל התוספת הזו דבין השכיבנו לתפילת שמונה עשרה-,,יראו עינינו", כגון התוס' כאן. ב"טור" סי' רסז ובשו"ת הרשב"א [ח"א סי' יד], היא מופיעה בשם "ברכת המולך" או "ברכת המלך", כפי שמופיע בשו"ת הרמב"ן, המיוחסת לתלמידו הרשב"א [ברכות (ב:) מדפי הרי"ף ד"ה ויש] וכן מופיע שם זה בשם רבינו יונה [כפי שנראה מדברי

ה"בית יוסף" בהקדמתו], ונראה, דהסיבה לשם זה היא בעיקר כיוון דחתימת "יראו עינינו" עוסקת במלכות ה'.

מתי נתקנה תוספת זו

תוספת זו אינה מוזכרת במשנה ובגמרא, אך כדי לקבוע דבזמנם לא נתקנה תוספת זו, יש לברר זאת מדברי הראשונים.

התוס' [מס' מגילה (כג.) ד"ה כיון] קבע, דבזמן התנאים עדיין לא נקבעה תוספת זו-,,שתקנו לומר ברוך ה' לעולם אמן ואמן ויראו עינינו אחר השכיבנו, **שלא היו אומרים בימי התנאים**."

הרא"ש [מס' מגילה פ"ג סי' ה] כתב, דגם בזמן הגמרא עדיין לא נתקנה תוספת זו-,,מצינו, שנשתנה הסדר אחר השלמת הגמרא, שתקנו לומר פסוקים-"ויראו עינינו" אחר השכיבנו, **ובימי חכמי הגמרא לא נהגו כן**."

מדברי התוס' והרא"ש שהובאו לעיל, נראה ברור, לכאורה, שתוספת זו לא נתקנה בתקופת התנאים (תוס') וגם לא בזמן הגמרא (רא"ש).

בטויים נוספים בדברי התוס' והרא"ש גרמו לחלק מן האחרונים לערער על קביעה זו בדעת התוס' והרא"ש.

התוס' כאן [(ב.) ד"ה מברך], כתבו-,,...דהיה ברכה תקנו רבנן", וכן לקמן (ד:) בתד"ה דאמר, כתבו-,,הואיל ותקונו להו **רבנן**". לשון זה של "רבנן" נראה, לכאורה, בכוונתם של התוס' לתקופת האמוראים, ובשול"ת "דברי יציב" או"ח סי' קג מדייק כן מדברי התוס' במס' מגילה, דדוקא בימי התנאים לא היו אומרים, אך בימי האמוראים אמרו את התוספת הזו.

ה"מעדני מלך" שם על הרא"ש (שם ס"ק ש), מסיק מדברי הרא"ש [(שם)-,,לפי שבימיהם הראשונים היו בתי כנסיות שלהם בשדות, והיו יראים להתעכב שם..."] שגם הוא סובר שתוספת זו נתקנה, לשיטת הרא"ש-,,מימי חכמי הגמרא". על דבריו אלה חולק שם ה"קרבן נתנאל" (שם ס"ק ג)-,,ובימי חכמי הגמרא לא נהגו כן, דלא כהרב בעל "מעדני מלך" בפ"ק דברכות סי' ה', שרוצה לפרש במה שכתב רבינו (=הרא"ש) שם "לפי שבימיהם הראשונים" וכו', שהיה בזמן הגמרא. ועוד קשה, דא"כ הוה ליה לש"ס שם להקשות נמי מי"ח פסוקים ויראו עינינו, ולשוני דכתפילה אריכתא דמי".

ונראה ליישב- דהתוס' והרא"ש אינם נחלקים בדבר, דהא ב' תקופות של אמוראים הו, חד עד השלמת הגמרא ע"י רבינא ורב אשי וחד "רבנן סבוראי". ולכן נוקטים התוס' במס' מגילה "בימי התנאים" ולא "בימי חכמי המשנה", כדי להורות שמכלל לאו אתה שומע הן דנתקן בזמן אמוראים אבל לא חכמי הגמרא, אלא **רבנן** סבוראי מיד לאחריהם. ולכן מתאים לשון "רבנן" בתוס' כאן בברכות, דכוונתם לרבנן סבוראי. והרא"ש מדקדק גם לומר, דעדיין בזמן **השלמת הגמרא** לא נתקנה תוספת זו, ז"א דמיד לאחריה בזמן "רבנן סבוראי" נתקנה. אך אפשר לדקדק בדברי הרא"ש, שבכ"ז חולק על התוס', במה שנוקט "אחר השלמת הגמרא", דידוע, דישנן מספר השלמות בש"ס דידן, מ"רבנן סבוראי", ולכן קורא הרא"ש גם לרבנן סבוראי "חכמי הגמרא". וא"כ, יוצא דלשיטת הרא"ש נתקנה תוספת זו בתחילת תקופת הגאונים מיד לאחר תקופת "רבנן סבוראי", דעדיין שייך לומר מה שכתב "בימיהם", דהיה סמוך ונראה. אם נקבל

דיוק זה בדברי הרא"ש, נצטרך לומר, שהוא חולק בתקופת זמן קצרה זו עם התוס', דנתקן לא בזמן "רבנן סבוראי", כדברי התוס', אלא מיד לאחריהם.

ממה שכתב הרא"ש [שו"ת הרא"ש כלל ד' סי' ו'], דתוספת זו היא "תקנתא דבתראי", אין ללמוד מכאן, אי כוונתו לרבנן סבוראי או לתקופת הגאונים שלאחריהם. גם ממה שכתב הרשב"א [ח"א סי' יד']-, ונתקנה בימי השמד שגזרו שלא להתפלל, אין להוכיח, דגזירות אלו היו מספר פעמים בתקופות אלו.

הריטב"א בברכות (ד:) ד"ה כיון, קורא לתקנה זו-, תקנת ראשונים, אך מה שברור הוא, שנתקן בבבל ע"י ראשי הישיבות שבבבל... ושלחום לאנשי א"י וקבעום, כפי שכתב ב"שבלי הלקט" סי' נ"ב ע"פ מה ש, מצאתי בשם רבינו שלמה- ובמחזור ויטרי שם -, ושלחו לחכמי יבנה ונתיישרה בעיניהם.

ב"סדר"ע השלם/ח"ב עמ' 8 ובמחזור ויטרי מופיע-, רבנן דסוף הוראה" וב"אשכול" בהוצ' אלבק עמ' 93 -"רבנן בתראי" וב"מאירי"/מס' ברכות (ד:) -, תקנו הגאונים.

תוספת זו הוזכרה לראשונה בכתב ב"סדר תפלת ערבית לרב עמרם גאון" והוא ע"פ תשובה משמו דרב נטרונאי גאון, כפי שהובא בספר "שבלי הלקט" סי' ס"ה.

הטעמים לקביעת תוספת זו

א. שיטת התוס': כאן (ב.) תד"ה מברך כתבו התוס'-, דההיא ברכה תקנו רבנן, כדי להמתין לחבריהם בבית הכנסת. ודוקא בבית הכנסת שלהם, שהיו עומדים בשדה והם מסוכנים מן המזיקים, אבל בבתי כנסיות שלנו אין צריכין להמתין לחבריהם אלא בלילה.

לקמן (ד:) בתד"ה אמר-,.... דתקינו לומר זה שבתוך כך יתפלל חבריו גם הוא ולא ילך מבהכ"נ עד שיגמור כל אחד תפלתו וגם יש באותם פסוקים י"ח אזכרות כנגד י"ח ברכות דשמנה עשרה ואגב שתקנו לומר אותם פסוקים תקנו לומר חתימה של יראו עינינו.

דברי התוס' נאמרו בקוצר מילין ולכן דבריהם סובלים יותר מפירוש אחד, כאשר בכל פירוש יש אי בהירות כלשהי, לגבי עומק כוונתם של התוס'.

(א) היו כאלו המאחרים לבוא לביהכ"נ, אם משום ששדותיהם מרוחקים יותר, או שהתעכבו בגלל סיבה מסוימת. א"כ, עד שהם יסיימו להתפלל, כבר יגמרו שאר המתפללים והם ישארו לבד וכיון דפחדו מאוד מהמזיקים, אמרו רק ק"ש וברכותיה ומהרו לביתם ולכן תקנו לומר שהצבור יאמר גם פסוקים אלו ואת "יראו עינינו", כדי שהמאחרים יספיקו לומר תפילת עמידה (וכמובן בלי פסוקים אלו) יחד עם הציבור. עפ"ז יוצא, שפסוקים אלו נתקנו רק לתפילה בביהכ"נ ועם הציבור.

מה שקשה בפירוש זה, וכי כל המאחרים מגיעים יחד בצורה מאורגנת בדיוק של איחור של הזמן שלוקח לומר פסוקים אלו, שהוא זמן קצר ביותר, הרי יש מאחרים יותר ויש מאחרים פחות, אלא אם נאמר שזה לפחות יהיה תיקון לאלו דמאחרים בזמן זה או פחות ממנו ולא נתחשב באלו המאחרים יותר, א"כ ממה נפשך, אם המאחר הוא יחיד הרי ממילא אין אנו מתחשבים בבודד ואם יש כמה המאחרים מאד, הרי להם אין כבר מה לחשוש, דהמזיקים בתרי נראין ואינם מזיקים ובתלת אינן נראין כלל. ואפשר ליישב בדוחק,

דכל זמן שלא היתה תקנה זו, זה גרם לזלזול גדול בתפילת עמידה ובכלל בתפילה בביהכ"נ, ומשנתקנה תקנת תוספת זו, כבר לא היתה עילה לזלזול המוני בתפילה וממילא גם בודדים שאיחרו מאד התאמצו לא לאחר יותר.

(ב) היו כאלו שהאריכו בק"ש ובתפילה וכיוון שנשארו לבד, העדיפו להתפלל בבתייהם. לכן תיקנו, שהשאר יאמרו עוד פסוקים כדי שיגמרו יחד עם המאריכים, שהם מראש לא אמרו פסוקים אלו. גם כאן קשה מה שהקשינו מקודם ונראה ליישב, שזמן זה של תוספת הפסוקים קבעו חכמים כהארכה מספקת לק"ש ולתפילת עמידה והמאריכים התאימו עצמם לזמן זה.

יוצא ע"פ פירושים אלו, דתמיד חלק מהמתפללים לא אמרו פסוקים אלו, א"כ קשה, מדוע כשהתבטלה סיבת תוספת זו, היינו, כאשר בתי הכנסת כבר היו בעיר, מדוע התקינו להמשיך פסוקים אלו לגבי כולם ולא רק לגבי אלו שאינם מאחרים ו/או אלו שאינם מאריכים.

(ג) שיטת "ערוך השלחן"/או"ח (רלו, ח)-, ויראה לי שכולם [תוס' ורא"ש ותר"י] לדבר אחד נתכוונו והיינו, דאלולי היתה תפלת ערבית רשות או אלולי לא היתה סיבת היראה להתעכב בביהכ"נ שבשדות לא היו באים לידי כך, אבל מכיוון שהיא רשות וגם היתה סיבת היראה התחילו להקל בהתפלה והוקשה עליהם לבלי להתפלל כלל ואמרו י"ח פסוקים אלו ויראו עינינו ויש שהתפללו תפלת שמ"ע וזה שכתבו התוס' שבתוך כך יתפלל חברו גם הוא וכו', כלומר עד שאלו יאמרו הפסוקים יגמור זה תפילתו והרא"ש כתב עיקר התקנה שהיתה מפני היראה ותלמידי רבינו יונה כתבו משום רשות ותרווייהו צריכי, אך מיהו עכ"פ אחרי שנתפשטה תקנה זו נעשה תקנה קבועה וכגאולה אריכתא דמי".

א"כ, לערוה"ש, יוצא מדבריו שחלק אמרו רק את הפסוקים וחלק אמרו רק את שמ"ע, באותו פרק זמן. וקשה, כיצד יתכן לגמור את כל התפילה בזמן הקצר של אמירת הפסוקים? וי"ל, דכוונת ה"ערוה"ש" היא, דכיוון דרוב האנשים אמרו רק את הפסוקים, הרי שהיו באות קבוצות קבוצות של אנשים ואומרים את הפסוקים והלכו, ואלו שהיו מקפידים להתפלל שמו"ע הקדימו והתחילו להתפלל עם הקבוצה הראשונה וסיימו את השמ"ע עם הקבוצה האחרונה.

ב. רב נטרונאי גאון [הובא ב"טור" סי' רלו ואוצה"ג/ברכות סי' י'], תד"ה והלכתא במס' ברכות (כז:), תד"ה כיון במס' מגילה (כג:), "שבלי הלקט"/סי' נ"ב בשם רבי שלמה במס' ברכות (כז:), ותלמידי רבינו יונה שם פ"א וב"י סי' רלו-לפי שתפלת ערבית רשות, ותיקנו לומר אחר ברכת השכיבנו פסוקים שיש בהם זמירות ושבח ולומר אחריהם ברכה ומפסיקים בקדיש, היינו, דנסתיימה התפלה והרוצה לצאת יצא.

והטעם לתוספת זו, כדי לפרסם דתפלת ערבית רשות היא.

ג. "אבודרהם" בשם הראב"ד-דלפעמים אדם בא עייף מן השדה ואינו יכול להתפלל, מתפלל תפילה זו שיש בה י"ח אזכרות כנגד י"ח ברכות.

ד. הרשב"א [שו"ת/ת"א/סי' יד], "אבודרהם" בשם בעל ה"מנהגות"-בימי השמד תיקנו ברכה זו שגזרו לא להתפלל ועמדו ותיקנו ברכה זו שיש י"ח אזכרות כנגד י"ח ברכות שבתפילה, ואע"פ שבטלה אותה גזרה נשארה הברכה לדורות.

ה. **"אבודרהם"/שער ב' בשם ר"א בן שושן**-לפי שתפלת ערבית אין שליח צבור חוזר על התפלה, לפיכך תיקנו לאחר השכיבנו י"ט פסוקים וחתימה בסוף. והאזכרה הי"ט היא כנגד ברכת המינים שהוסיפו אחר התפלה. וב"מחצית השקל" (רלו, ב) מונה, חשבון האזכרות בברכה זו. וכיוון שתקנו וקבעו חובה לאמרם, הרי הם כבר כבדת גאולה ארוכה.

ו. **רש"י/מס' ברכות (לא)**. **ד"ה אלא**-תוספת זו תוקנה כהכנה לתפלת שמו"ע דערבית. נראה, דכוונתו לזה"ז כשלכולם כבר הוי ערבית חובה.

רש"י/ספר ה"פרד"ס/עמ' ד"ש הוצ' ערנרייך וסידור רש"י עמ' 212 -בתחלה תוקנה כדי להודיע דתפלת דערבית תפלת רשות.

ז. **"שלטי גיבורים"/מס' ברכות ריש פ"ה**-תוספת זו היא כעין אמירת פסוקי דזמרה קודם שחרית.

האם י"ח האזכרות וברכת "יראו עינינו" מהווים חלק מהשמו"ע או מ"השכיבנו" או שתוספת זו הינה דבר בפני עצמו

הרבה מן הראשונים לא אמרו תוספת זו כלל, נראה כיוון שסברו, שבמקורה נתקנה במקום שמו"ע ואף שכעת שוויה לתפילת ערבית חובה, הוי הפסק בין גאולה לתפלה ולא אמרינן ליה, ובפרט שיש פוסקים אותה חובה מדאורייתא.

אכן כתב הרשב"א [ברכות (ד):], **"דאמר רבי יוחנן איזהו בן העולם הבא זה הסומך גאולה לתפלה וכו' ואיכא למידק, אנא עבדינן כמאן? דהא מפסיקים בפסוקי ד"ברוך ה' לעולם" ו"יראו עינינו" וחותמין בה, ואומרינן קדיש אחריה, ועל כן נמנעו הרבה מן הגדולים שלא לאומרן כלל וכן כתבו בתוס' בשם רבי שמואל ז"ל (=בתוס' שלפנינו ליתא) שלא היה אומרם כל עיקר"**.

וכן כתב בספר **"ארחות חיים"** [דין תפלת ערבית אות ד'], **"ועכשיו...תקנת ברוך ה' לא זזה ממקומה, ואומר הכל...והרבה מן הגדולים נמנעו שלא לאומרה כלל וכן כתב הרשב"א ז"ל בשם התוס', שכתבו בשם רבינו שמואל, שלא היה אומרה כל עיקר. וכן כתב הרמב"ן ז"ל [תלמידי רבינו יונה בשם הרמב"ן במס' ברכות (ב):] מדפי הרי"ף ד"ה ויש]. וכן שמעתי בשם הר"א לוי (=הרא"ה) תלמידי ז"ל שאוסר לאומרן, וכן נמי דעת הרב נתן ז"ל, וזה לשונו-"ראיתי מאבי מורי נ"ע בשם רבינו עזריאל זקנינו, שלא היה אומרה, משום הא דרבי יוחנן 'איזהו בן העוה"ב... [ברכות (ד):], ולולי שפשט המנהג כל כך, בטלום כבר, ואף קדיש לא היה ראוי לומר כמו בשחרית ואנו נהגנו אחריו לבלתי אומרה, אך כשאנו מתפללין בציבור נקטינן סוגיא דעלמא שלא להיות מן המתמיהין". והר"ש ז"ל כתב בתשובה-"ויראו עינינו אסור לאומרה כל עיקר לפי שאינה כתובה בתלמוד, והויא ברכה לבטלה"**.

הגאון הרב החיד"א מבאר דבריו ב**"ברכי יוסף"** [(רלו, ד):], ומה שכתב 'כשתפללין בצבור', נראה שהכוונה כשהם יורדים לפני התיבה אז מוכרחין לאומרה, אבל כשהן מתפללין בבית הכנסת עם הציבור ואינם שלוחי ציבור-שמתפללין בינם לבין עצמם, ומצו להשתמט שלא ירגישו בהם-אינם אומרים אותם. וכן ראיתי למהר"ש בן הרשב"ץ שכתב שזה היה מנהג מהר"ם מרוטנבורק ע"ש סי' רנ"ה וסי' שכ"ט."

המהרי"ץ בן גיאת גם סבר כן, כפי שכתב ב"אבודרהם" [ענף א' אות ו']-, והרב רבי יצחק בן גיאת כתב דלא אמרינן 'ברוך ה' לעולם', משום דבעי למסמך גאולה לתפלה.

תוספת זו הינה תוספת ל"השכיבנו" וכגאולה אריכתא דמי

א. רש"י [ספר הפרד"ס עמ' ד"ש סידור רש"י עמ' 212, "שבלי הלקט" סי' נ"ב בשם רש"י]: ראינו לעיל מה שהביא ה"שבלי הלקט" בשם רש"י-, והאידנא שוויה כולי עלמא לתפילת ערבית חובה וצריך לסמוך גאולה של ערבית לתפילה של ערבית, דאמר רבי יוחנן [ברכות (ד:)] איזהו בן עוה"ב זה הסומך גאולה של ערבית לתפילה של ערבית, ואע"פ שמפסיקין בהשכיבנו ובפסוקין, כגאולה אריכתא דמיין ולית לן בה.

ב. בתוס' [מס' ברכות (ד:)] ד"ה דאמר-, ואנו שאומרים יראו עינינו ופסוקים אחרים אחר השכיבנו, נראה הואיל ותקיננו להו רבנן הוי ליה כגאולה אריכתא.

ג. הרמב"ם - אמנם בהלכות תפלה, אין הרמב"ם מביא פסוקים אלו. ונראה שהוא משום דהרמב"ם מביא בהלכותיו רק ממה שעולה מדינא דגמרא וכאשר בא למעט ומביא מסברא ידידה, כותב "ויראה לי" וכאשר מביא מפסקי הגאונים, הוא גם מציין זאת, כמובא בספרי הכללים, וכיוון דתוספת זו לא הוזכרה בגמרא ובפרט שבתחלת תקנתה נתקנה במקום שמו"ע, לכן לא הזכירה בהלכות תפילה, אך מאידך, ב"סדר תפילות כל השנה", הוא מביא באריכות וכתלפת השכיבנו-, ..., ברכה אחרונה זו היא נוסחה השכיבנו ה' אלוקיננו לשלום... ברוך שומר עמו ישראל לעד, ברוך ה' לעולם... ברוך אתה ה' המולך בכבודו חי וקיים תמיד ימלוך עלינו...". א"כ, הרמב"ם אינו חותם את השכיבנו בשם ומלכות וממשיך בפסוקים, כדי שיהיו פסוקים אלו חלק מ"השכיבנו". וכן כתב בנו **רבי אברהם**, בנוסח ברכות קריאת שמע-, 'שומר עמו ישראל לעד', אין ראוי זה שיהיה בשם ומלכות כמו שאומרים קצת אנשים טועים, כדי שלא תהא חתימה ושאריתה ברכה אחרת, ויהא מברך בערב שלוש ברכות אחריה...ומה שביארתי פה לבלתי חתום ברכה זו הוא מועתק מאבא מארי ז"ל.

ברכת "השכיבנו" עצמה היא מעין ברכת גאולה כפי שכתב ה"אשכול" בשם רבו של רש"י והובא ב"אורחות חיים" שם אות ב' ולכן הפסוקים שייכים לברכה זו וכן "יראו עינינו". אמנם, לכאורה, עשוי להשתמע, שאין להוסיף פסוקים בתוך הברכות שתוקנו, ע"פ דברי הרמב"ם עצמו-ואפשר, שמסיבה זו כלל (שם) ה"אבודרהם" את הרמב"ם בין שוללי אמירת הפסוקים-שכן כתב **הרמב"ם בהלכות ק"ש (הז,)**-, ברכות אלו עם שאר כל הברכות הערוכות בפי כל ישראל עזרא הסופר ובית דינו תקנום, ואין אדם רשאי לפחות מהם ולא להוסיף עליהם...כללו של דבר, כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים הרי זה טועה וחוזר ומברך כמטבע.

אך זה אינו קשה כלל, דכבר ביאר ה"משנ"ב [סי' ס"ח ס"ק א'] את מקור הפסק של הרמב"ם במשנה-, 'שזה שאמרו [ברכות (יא.)] 'מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר לקצר אינו רשאי להאריך' לא אמרו אלא בברכות ארוכות שפותחות בברוך וחותמות בברוך-אינו רשאי לקצר-שלא לפתוח או שלא לחתום וכן להיפך, קצרות אינו רשאי להאריך דעל ידי זה משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות. אבל שאר

נוסח הברכה לא נתנו בו חכמים שיעור שיאמר כך וכך מילות דוקא, דאם כן, היה להם לתקן כל ברכה במילות מנויות, ולהשמיענו כל ברכה וברכה בנוסחתה וזה לא מצינו. ועי' שם באריכות ב"ביאור הגר"א".

ד. שו"ת הרא"ש כלל ד' סי' ו' (וכן הובא בשו"ת הרשב"א / ח"א סי' י"ד), ומ"מ אין להפסיק ולדבר כלל בין "יראו עינינו" לתפילה, כי "יראו" עינינו" וקדיש הכל מענין גאולה הוא. בנו של הרא"ש ב"טור" סי' רלו, מוסיף, ועתה שחזרו להתפלל ערבית בבתי כנסיות, לא נתבטל מנהג הראשון, ומכל מקום אין להפסיק בדברים אחרים. לגבי דברי הרא"ש, לכאורה, קיימת סתירה, מדבריו כאן בשו"ת למה שכתב במס' ברכות (פ"ק סי' ה'), תוספת זו במקום השמו"ע נתקנה, אך כאמור, גם כאן ברור, שבמס' ברכות מדבר הרא"ש על ראשית התקנה ובשו"ת הוא מדבר בזמן הזה, וכבר הקשו על כך ה"תפארת ישראל" וה"יד אהרן", כפי שהביאם הרה"חיד"א זצ"ל בחיבורו "**ברכי יוסף**" [סי' רלו ס"ק ב'] וביאר את הדברים שם בארוכה ע"ש.

תוספת זו היא חלק משמו"ע וכתפילה אריכתא דמי

א. ראב"ד (הובא ב"אבודרהם"/ברכות ק"ש של ערבית ד"ה וכתב באבן הירחי)-, "...תקנו "השכיבנו", כדי לשמר מן השטן המשחית במצרים, שנאמר בה "ושבור שטן מלפנינו ומאחרינו", ואע"ג דאוקימו בה "ברוך ה' לעולם" אע"פ שאינו מן "השכיבנו", משום דהא גופיה נגד תפלה תקנוהו, כשאדם בא עייף מן השדה ואינו יכול להתפלל מתפלל ההיא תפלה דאית בה י"ח אזכרות כנגד שמונה עשרה, הלכך ליכא הפסקה בין גאולה לתפילה, ואפילו קדיש לא מיקרי הפסק, כיוון ד"ברוך ה' לעולם" במקום תפילה נתקן. **ב. רבינו מרדכי יפה** ["לבוש" סי' רלו סעיף ב'], רביעית השכיבנו, ואע"ג דקי"ל דגם בלילה צריכים לסמוך גאולה לתפילה, השכיבנו לא הוי הפסק, דכל ברכת השכיבנו מעין הגאולה ומה שנוהגים להפסיק בי"ח פסוקים ויראו עינינו וקדיש, לפי שבימים הראשונים...ועתה שחזרו להתפלל ערבית בבתי כנסיות וקבעו לחובה לא נתבטל מנהג ראשון וחשבינן הכל **כתפילה אריכתא**...". **הט"ז** [סי' רלו סוס"ק ג'] פקפק בכך, כי הקדיש מורה על ההפסק.

ג. רש"י [מס' ברכות (לא). ד"ה אלא] -תוספת זו היא הכנה לשמו"ע ולא חלק ממנה.

ד. "שלטי גבורים"/מס' ברכות ריש פ"ה-כעין פסוקי דזמרה הנאמר בשחרית לפני התפילה.

האם תיקנו י"ח פסוקים או י"ח אזכרות

ראינו לעיל את לשון ה"לבוש" מה דנקט-"י"ח פסוקים", וכן נוקט השו"ע (רלו, ב), אין לספר בין גאולה דערבית לתפילה ואף הנוהגין לומר **י"ח פסוקים** ו"יראו עינינו" אין להפסיק בין "יראו עינינו" לתפילה. הרמ"א ג"כ נוקט לשון זה שם בהג"ה-, ראייתי מדקדקים נהגו לעמוד כשאומרים **הי"ח פסוקים**. ה"ראשונים" והפוסקים שלאחריהם, כולם נקטו לשון "י"ח אזכרות" או "פסוקים ובהן י"ח אזכרות", ואכן, מספר הפסוקים, בהן מופיעות י"ח האזכרות, הוא רק ט"ז בלבד. ואפשר, דמה דנקטו די"ח פסוקים הוא לשם קיצור וה"לבוש" אכן נוקט לפעמים גם "י"ח אזכרות".

האם יש לאומרן בישיבה או בעמידה

ה"לבוש", שכתב, תוספת זו כתפילה אריכתא, כתב לכן שם-...ומטעם זה נוהגין לעמוד כשאומרים את הפסוקים של 'ברוך ה' לעולם אמן ואמן... מפני שהם כמו התפילה".

וכן פסק שם הרמ"א ש, ראוי לעמוד בהן כמו בתפילה".

ה"מגן אברהם" שם (ס"ק ב'), כתב מאידך-...וב"מגלה עמוקות" (אופן ר"נ) כתב דצריך לישב, וכן כתב ה"מטה משה" (סי' שפ"ז) בשם מהרי"ל ורש"ל.

הט"ז כתב שם גם נימוקים לכך-...לענ"ד נראה שהאומרים במישוב שפיר דמי, דאם האומר מעומד נתכוון שיהיה זה במקום (=תפילת) י"ח א"כ יצא ידי תפילת ערבית, והאיך יתפלל אחר כך ערבית שנית, דהוי כמי שמתפלל וחוזר ומתפלל דכתב הטור סי' ק"ז דהוה כמקריב ב' תמידין".

הנה למ"ד דכעת פסוקים אלו הם כתפילה אריכתא ודאי שאין זה קשה, דהא אינו נחשב כב' שמו"ע אלא כשמו"ע אחד וגם לסוברים דהוא כגאולה אריכתא או כדבר בפני עצמו ודאי דאינו נחשב כיוצא ידי חובת שמו"ע, דהא הרשב"א (שהובא לעיל) כתב, דגם בזמן התקנה ש, תקנו להם פסוקים אלו... וכשהיו בבתייהם היו מתפללים (שוב) שמונה עשרה". אך אפשר דסובר הט"ז דזה היה רק בימיהם, דערבית היתה תפילת רשות ולכן יכלו לתקן דהפסוקים יהיו רק כנגד שמו"ע ולא יהיה להם דין של שמו"ע ובביתו מי שהתפלל יצא ידי חובתו את דין שמו"ע ממש כנגד קרבן התמיד, אך האידנא דשוויה תפילת חובה והוא עצמו עומד כדין שמו"ע א"כ איכא תרי ריכשי לדבר דהוא רק חד חובה.

ה"אליה רבה" (שם סעיף ד') גם מביא את דעת הסוברים שלא לעמוד, אך מסיים וכותב-...ונראה לי מזה לנהוג עכ"פ שלא לעמוד ופניו אל הקיר כמו בתפילת שמונה עשרה, כמו שראיתי קצת נוהגין". וכן פסק ה"פמ"ג" [שם מש"ז ס"ק ג'] וה"משנ"ב" בשער הציון (ס"ק ז). וב"אשל אברהם" שם פסק-...מ"מ אין קפידא בזה כפי הנראה, רק כשמכוון רגליו רגל ישרה לקרבם זה אל זה כמו בתפילה ממש, מה שאין כן בעמידה בעלמא, גם אם פניו למזרח, כיוון שע"י ריחוק רגליו זה מזה ניכר שאינו בסגנון תפילת שמונה עשרה, אין בזה קפידא לכו"ע". ובספר "שולחן שלמה" הכריע (שם סעיף א')-...ולוי נראה להכריע, דאם ישב בברכת ק"ש אין לעמוד, ואם עמד בברכות קריאת שמע, אין לישב בי"ח פסוקים".

האם יחיד אומרה או רק בציבור

התוס' בברכות (ד: ד"ה דאמר והרא"ש בשו"ת כלל ד' סי' ו') סוברים, דהיא נאמרת רק בציבור ואילו לרש"י והראב"ד, שהובאו לעיל, גם יחיד אומרה וכן סובר רבינו יונה שהובא לעיל [מס' ברכות (ב:)] מדפי הרי"ף ד"ה ויש].

כיום אומרים תוספת זו בחו"ל ולא בא"י

מהרמ"א שם נראה ש, מנהג יפה הוא...לעמוד בהן כמו בתפילה". ומשמע, א"כ, דסבר שיש לאומרם, אך בספר "ארץ החיים" כתב-...ובדורות האחרונים בטלו מלאמרם, וכן מצאתי בהגהות כת"י הרב בעל ה"חסד לאברהם" אזולאי ז"ל על הלבוש שכתב וזה לשונו-'בכל ארץ ישראל נהגו שלא לאומרם', ומרן

ז"ל ב"בית יוסף" (סי' מו) הובא ב"מגן אברהם" (שם ס"ק ח') לענין מלוי חשבון מאה ברכות ביום תענית לא מנה ברכת "יראו עינינו" והרב "תפילה לדוד" (סי' ש"נ) כתב שעל פי האר"י ז"ל אין לאומרים. וכן נהגינו כיום שלא לאומרים בא"י בין ספרדים ובין אשכנזים ["ספר א"י" סי' א' פ"ב]. ומה שלא בטלו בארץ גם את החצי קדיש שלפני השמו"ע בערבית כתב ב"אורחות חיים" (דין תפילת ערבית אות ד')-, ועכשיו קבלו עליהם כל אחד תפילת ערבית כחובה ומתפללין י"ח ברכות ותקנת "ברוך ה'" לא זוה ממקומה ואומר הכל, אמנם אומר קדיש אחר "יראו עינינו" להכיר שאינה חובה. ומטעם זה נראה, שאומרים גם בשבתות ויו"ט, אף שבהם מעולם לא נתקנה תוספת זו.

"ערוך השולחן" (סי' רלו סעיף ח') כתב סיבה אחרת לאמירת הקדיש-, אחר שנתפשט תקנה זו, נעשה תקנה קבועה, וכגאולה אריכתא דמי... וכן הקדיש עיקרו על הגאולה העתיד, שאז יתגדל ויתקדש שמו יתברך, ובפרט לאומרים "ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה", שזהו עיקר הגאולה ולכן הספרדים, שאין אומרים פסוקים אלו, מ"מ קדיש אומרים, מפני שקדיש הוה עיקר הגאולה....".

בן חו"ל שבא לארץ או בן הארץ שבא לחו"ל

ב"אג"מ"/או"ח/ח"ב/סי' ק"ב פסק, שכל אחד ינהג כפי המקום שבא ממנו. אם דעתו להישאר בחו"ל יאמר כמו בחו"ל [שו"ת להורות נתן/ח"א/או"ח/סי' יד] ואם בדעתו לחזור לא יאמר גם בציבור, אלא שיזהר שלא יראהו בכך. הגר"ש וואזנר אומר עם הציבור בחו"ל פסוקים אלו ["בית הלוי"/קובץ ה' עמ' קנב].

תד"ה והא קמ"ל דכפרה לא מעכבא-, וא"ת תנינא חדא זימנא במס' נגעים (יד,ג) ומייתי לה בהערל [יבמות (עד:)] העריב שמשו אוכל בתרומה וי"ל רגילות של משניות לאשמועינן בקוצר אף למה שמפורש כבר.

וק"ל:

א. למה ליה להתוס' להביא לחמו מרחוק יותר, מהמסכת השלישית בסדר טהרות ולא מהפרק הראשון של המסכת הראשונה של סדר טהרות במס' כלים (א,ה)?

ב. למה מקשה התוס' על מס' ברכות שהובא דבר זה והרי כבר נשנה בסדר האחרון של הש"ס, הרי הוי ליה להקשות ממש להיפך, היינו, אם הובא ענין זה כבר כאן בתחילת הש"ס לשם מה נשנה הדבר שוב בסדר האחרון של הש"ס פעמיים?

ג. לכאורה נראה, דיש טעם מיוחד מדוע להזכירו בכל אחד מן המקומות שהוזכר דבר זה. במס' נגעים מדובר רק על מצורע, וכאן מדובר גם על שאר הטומאות, היינו זב. כאן מדובר רק על כהנים ובמס' כלים מדובר גם על כוהנות זבה ויולדת.

תירוצו של התוס' כאן, מופיע גם במקומות אחרים בתוס', היינו, במס' זבחים (כח). תד"ה אמר-, וי"ל כיון דעיקרא אתא לאשמועינן כר' אליעזר אין לחוש אי אגב אורחיה אשמועינן דעור כבשר, אע"ג דתנינן כדאשכחן בשמעתא קמייתא דברכות (ב). דפריך וליתני צאת הכוכבים "... , וביתר ביאור במס' מנחות (צג). תד"ה הכל-, וי"ל דאורחיה דתנא הכי כיון דלא מייתר ליה בבא בכך רגיל לשנות תיבה אחת אגב אורחיה, אע"ג דתני לה בהדיא בשאר דוכתי כדאשכחן... ובריש ברכות (ב)...".

לעומת זאת, במס' כתובות (ב.) תד"ה נישאת כתב התוספות-,,הא דלא קתני נושאין את הבתולה כמו האיש מקדש [קידושין (מא.)] לפי שעתה מקצר יותר".

ב:

"שיירי קרבן" על הירושלמי/מס' סוטה (ז,ג) (ל.) ד"ה אחרי

"שיירי הקרבן" סובר דר' אליעזר דשם סובר לשיטתו כמו כאן לגבי הפסוק "בוא השמש". הרש"ש במס' סוטה (לג:) חולק עליו וסובר דשם יש לגרוס ר' אלעזר, היינו ר' אלעזר בן שמוע. ובירושלמי שלפנינו מופיע פעם "ר' אליעזר" ופעם "ר' אלעזר".

תד"ה משעה שהעני נכנס לאכול פיתו במלח.

מקשה התוס' -,,תימא עני גופיה מתי יתפלל...וי"ל דזמן תפילה...שעד שיכינו לו סעודתו יקרא ויתפלל...". **וק"ל**, עני הרי מקבל כבר מן המוכן, מזון ב' סעודות בחול וכן לגבי הכמות שמקבל עני מפרשת הגמרא [ב"ב (ט.)] את הכמות בלחם ולא בחיטה-,,מככר בפונדיון", וכן מביאה הגמרא שם את הפסוק (ישעיהו (נח,יז)) **פרוס** לרעב **לחמך**, היינו, דלעני הרעב יש ליתן מיד והבעה"ב הוא זה שיחכה מעט עד שיכינו לו, ובפרט, דממילא אין לו לאכול עד שיתפלל, ויש ליתן לעני שאין לו ממיטב וכן נוהגים ישראל קדושים כמו שכתב רש"י [מס' סנהדרין (קא.) ד"ה והא]-,, שאין לך עני בישראל שאין לו מעדנים". אמנם, ראינו ביחידי סגולה שלא רצו להתפרנס מן הצדקה כרחב"ד [מס' תענית (כד:)] שהיה ניזון בקב חרובין מע"ש לע"ש.

גליון הש"ס מציין על התוס', ע"פ תוס' ישנים, שמדובר בעני עכו"ם דאינו מתפלל כלל, כפי שמצא ומובא בספר "חזקות יעקב" -,,ק"ל אמאי לא תירצו הכא כמו שתירצו הם עצמם בשבת (ג.) ד"ה בבא דרישא וכו', שכתבו לאוקומי מתני' דבעה"ב חייב והעני פטור? וי"ל דמיירי בנכרי והחפץ של נוכרי... וכו' ע"ש, והכא נמי נימא דמיירי בעכו"ם, והכי קאמר, בזמן שהעני העכו"ם נכנס לאכול פתו, ובהכי לא הוי קשיא לן ולא מידי. ולא מצאתי לשום אחד מהמפרשים שנתעורר בזה, לבד ראה זה מצאתי להתוס' ישנים, דמכילתין כת"י, שהרגישו כן וכתבו 'וכי בעני עכו"ם איכא שיעורא למילתיה', עכ"ל. ולעד"נ דבמקומו הוא מוכרח, ולא מצינן לאוקומי בעני עכו"ם, ממאי דנקט לישנא ד'משעה שהעני נכנס לאכול פתו **במלח**', דאם איתא דבעני עכו"ם מיירי, הוה סגי למימר 'משעה שהעני נכנס לאכול פתו' דווקא, אלא דודאי מדנקט 'במלח', מיירי בישראל, ואורחא דמילתא נקט, מאי דאמרינן לקמן (מ.) 'אין הבוצע רשאי לבצוע עד שיביאו מלח או לפתן לפני כל אחד ואחד' ופסקוה הפוסקים ז"ל להלכה ולכך לא ניחא להו הכא לתרץ כמו שתירצו בשבת וק"ל".

דברי ה'חזקות יעקב' לא זכיתי להבין וק"ל בתרתי:

חדא דמה שהקשה מדוע התוס' תירצו במס' שבת בעני עכו"ם ולא תירצו **הם עצמם** כאן כמו שם, לא קשיא מידי, דידוע דמב' בתי מדרשות שונים נפקי חיבורי התוס' במס' ברכות ובמס' שבת. **ועוד** לגבי מה דרצה להוכיח מהגמרא לקמן (מ.) דדוקא יהודים אוכלים פתם במלח, לא זכינו להבין מניין לו זאת, דהא

הגמרא שם אומרת דצריך להביא גם לפתן לפני כל אחד ואחד, וכי רק יהודים אוכלים לפתן בסעודה, הרי הסיבה לכך כתב רש"י לעיל (ד"ה הביאו מלח), "שתהא פרוסה של ברכה נאכלת בטעם". התד"ה הבא, כתב שם-, ואנו אין אנו רגילים להביא על השולחן לא מלח ולא לפתן, משום דפת שלנו חשוב...מיהו רבי מנחם היה מדקדק מאד להביא מלח על השולחן כדאיתא במדרש כשישראל יושבין על השולחן וממתינין זה את זה עד שיטלו ידיהם והן בלא מצוות והשטן מקטרג עליהם וברית מלח מגין עליהם".

הנה כי כן חזינו, דמה שנפסק להלכה הוא רק דחייבין להביא בכל פעם מלח לשולחן ולדקדק בכך, אך גם בלא ההלכה שנפסקה, היו בזמנם אוכלים לחם עם מלח, אלא שעכו"ם לא היה מדקדק תמיד לאכול את הפת במלח, אף דזה היה מנהג נפוץ בין כולם כיוון דהפת בלא מלח היה בלי טעם, ולכן גם עני עכו"ם היתה לו סיבה טובה לאכול לחם דוקא עם מלח וכפי שנראה להלן היו עוד סיבות לגויים כיהודים לאכול לחם עם מלח.

ראינו דהתוס' כתב שמלח היו אוכלים עם הפת רק בזמנם, משום דהפת בזמנם לא היה חשוב. דברי תוס' אלו, לא זכיתי לרדת לעומק הבנת דבריהם, דלכאורה, ראינו במקורות רבים בחז"ל דהמציאות היתה אחרת.

א. בדף (מ.) כאן, דהתוס' מביא את דבריו אלו, אומרת הגמרא שיש לאכול עם כל מאכל מלח, משום בריאות הגוף-, תניא אידך: **אכל כל מאכל ולא אכל מלח**...ידאג מן ריח הפה ובליילה ידאג מפני אסכרה-, גם אחרי האכילה אמר, "רבא בר שמואל משמיה דר' חייא **אחר כל אכילתן** אכול מלח". וכן לגבי שמונים ושלוש מחלות, **פת במלח שחרית** וקיתון של מים מבטלן [מס' ב"ק (צב:)]. הרמב"ם כתב בפיהמ"ש [מס' עירובין (יז.)], "והיה מנהגם לטבול במלח בעת אכילה", היינו, בכל מאכל שאכלו טיבלו זאת במלח, שכן כל מאכלם היה מלווה בטיבול, כמו שכתב הרשב"ם [מס' פסחים (קז:) ד"ה תרגימא] -, פירות ובשר בלא לחם והא דנקט מטבול **שכל מאכלם ע"י טיבול**".

וכן שם [(קיד.) רש"י ד"ה מטבול ורשב"ם ד"ה מטבול] -, **שכל מאכלם ע"י טיבול**. בתבשילין גם היו מערבים מלח [מס' שבת (קח:)], אבל עושה הוא מי מלח מועטין ואוכל בהן פתו ונותן לתוך התבשיל. וכן במס' ביצה (יד.) -, **כל הקדרות צריכות מלח** [רש"י-, כל מיני תבשיל צריכות מלח...]. ואין כל הקדרות צריכות תבלין.

אנו רואים שאצל הגויים היתה חשיבות לאכילת מלח, כיוון שראו בו מאכל המחזק את השכל, כפי שכותב ב"קדמוניות היהודים"/פרק 84 כ"מסיה לפי תומיו" [ע"י "שיעורין של תורה" למרן הגר"י קניבסקי זצ"ל/סי' ח' אות ו'] על הרומיים אשר היו קוראים להמצאות והברקות שכליות בשם "סאלס" דפירושו מלח בלע"ז. יתכן דדרך זה ניתן גם להבין מה שאמר רב נחמן [מס' שבת (ד.)], מס' עירובין (לו.) ומס' חולין (יב.) (ו.קיב.) [לרבא כאשר שאלו שאלה דהיה נראה לר"נ כשאלה הנובעת מאי הבנה-, לכי תיכול עלה כורא דמלחא. אמנם, מה שאמר לו ר"נ לאכול כור מלח כוונתו היתה בבדיחותא (כדברי רש"י שם), אך על עצם הרעיון של הקשר בין המלח לחידוד השכל לכאורה כוונתו היתה רצינית. ואפשר דלכן דוקא ר"נ הוא זה שאומר [מס' שבת (מב.)], צריכא מילחא בישולא כבישרא דתורא".

אפשר דזו אחת מן הסיבות שאמרו חז"ל לבני התורה ולכל אדם במס' אבות (ו,ד), כך היא דרכה של תורה פת במלח תאכל...", לא רק משום הסתפקות במועט, אלא גם משום שזה מיעוט המחזיק את המרובה ונותן לאדם גוף בריא דעת וחידוד השכל, הנחוץ כדי ללמוד תורה.

חזינו, אם כן, דחשיבות המלח בזמנם לא היה משום הלחם בדוקא-כדברי התוס'-אלא משום דחשיבותו כשלעצמו משום בריאות הגוף והשכל ובכל מאכל.

ב. גם לגבי מה שכתב התוס', דבזמנם הלחם שהיו אוכלים, היה לחם לא חשוב, היינו "פת קיבר" [מס' עירובין (נו.) ומס' ערכין (ל:)] דפירושו לחם בעל איכות נמוכה, כפי שמתרגם שם רש"י, לכאורה, קשה להבין דהא גינו חז"ל את האוכלים פת זו-, פת קיבר...מרבין את הזבל וכופפין את הקומה ונוטלין א' מחמש מאות ממאור עיניו של אדם" [עירובין (נו.)].

לגבי פת שעורים נכתבו דברים קשים. לגבי הפסוק 'חרב תאכלו' [ישעיהו (א,כ)] ובמס' קידושין (סב.)-,,אמר רבא מלחא דגללניתא, נהמא דשערי אקושא ובצלי, דאמר מר: פת פורני חריבה במלח ובצלין קשין לגוף כחרבות", לעומת זאת פת מסולת נאמר עליה [פסחים (מב.)], פת נקייה, בשר שמן ויין ישן ממעטין את הזבל וזוקפין את הקומה ומאירין את העינים". "פת נקייה" הוא סמל לאוכל הראוי לאוכלו מבחינת הסכנות לגוף, ולהיפך "פת קיבר", כמו שאומרת הגמרא [ערכין (ל:)], שלא תהא אתה אוכל פת נקייה והוא אוכל פת קיבר".

אנו רואים בחז"ל [ב"ר (טו,ז)] דכל בר דעת היה אוכל פת חשוב מחיטה, עד כדי כך דמי שלא היה אוכלו חשבוהו לשוטה, או יותר נכון, שמי שהיה שוטה היו אומרות עליו הבריות, שסימן שאינו אוכל לחם מחיטה-, כד לא הוה בר נש דיעה אינון אמרין 'לא אכל ההוא אנשא פיתא דחיטי מן יומי', וכן אומרת הגמרא [ברכות (מ.)]-,,שאיין תינוק יודע לקרות אבא אמא עד שיטעום טעם דגן" [רש"י-, וזה נקרא עץ הדעת"-. דברים אלו נאמרו בקשר לעץ הדעת שהיה חיטה ו, מתמרות היו כארזי הלבנון...".

רש"י ד"ה משהעני-, שאין לו נר להדליק בסעודתו".

ולכאורה קשה, דהעני סעודתו דלה ומחזיק בידו הפת במלח ואוכלו, מה יקרה אם יאכלו בחשיכה? וי"ל, ע"פ הגמרא במס' יומא (עד:)-,,אינו דומה מי שרואה ואוכל למי שאינו רואה ואוכל, אמר רב יוסף [רב יוסף, כידוע, היה סגי נהור [מס' ב"ק (פז.)]] מכאן רמז לסומין שאוכלין ואין שבעין. אמר אביי הלכך מאן דאית ליה סעודתא לא ליכלה אלא ביממא, א"ר זירא מאי קרא 'טוב מראה עינים מהלך נפש' [קהלת (ו,ט)]. ב"פסיקתא זוטרתא"/פ' בשלח (מז,ח), הובאה סיבה זו ועוד סיבה-, לא יאכל אדם תבשילו אלא לאור הנר כדי שישבע ושמא יפול זבוב". ונראה, דזה מקורו של רש"י שיאכל לאור הנר, דמאביי במס' יומא משמע, שיאכל ביממא ולא לאור הנר. התד"ה משעה, כתב -,...משהעני נכנס לאכול, אלא פורתא מעיקרא קאמר שעד שיכינו לו סעודתו יקרא ויתפלל". העני נכנס מעט לפני השקיעה ובזמן הקצר שנותר עד השקיעה ותחילת הלילה הוא יתפלל וכשיחשך הוא יתחיל לאכול וזה לכאורה בניגוד לרש"י שכתב שהעני אוכל דוקא ביום ולא בלילה וזה גם בניגוד לדעת התד"ה בת-יומא במס' ע"ז (עו.), שכן כתב שם התוס' -,...וכן פר"ת דלינת לילה פוגמת, כי לא היה דרך בימים קדמונים לבשל בלילה כדמשמע בפ"ק ברכות (ב:) בזמנים שקבעו לק"ש בזמן שכיבה בכהנים ועניים

וכל אדם...". והנה אפילו בישול המלח ודאי לוקח זמן רב, כזמן שצריך לבשל בשר שור, כפי שראינו לעיל-,,דאמר רב נחמן צריכא מילחא בישולא כבישרא דתורא" [שבת (מב:)], ואילו לפי התוס' כאן ההכנות של זמן העני הוא זמן מועט ("פורתא"), לפני צאת הכוכבים. דברי התוס' כאן, לכאורה, גם נגד הגמרא שהבאנו שיש לאכול ביום גם לגבי סעודת כל אדם, וה' יאיר עיני להבין עומק דברי תוס' אלו.

„מאימתי מתחילין לקרות ק"ש בערבית".

וכתב שם ה"פני יהושע" בד"ה כל-,,דלכאורה אין ספק בזמן שכיבה דאורייתא אלא בא' מג' פנים...או שנאמר דכל חד וחד קודם שכיבה שלו או דהכל תלוי בשכיבה לרוב בני אדם או מיד משיתחיל זמן שכיבה לשום אדם מתחיל זמן ק"ש כדקי"ל זריזין מקדימין למצוות. א"כ, ממילא תו א"א לפרש להעמיד מחלוקת דכל הני תנאי בשיעורי טובא שאין טעם לדבר שיחלוקו במציאות, לכך ה' נ"ל דכל הני תנאי לאו בשיעור דאורייתא פליגי, דמדאורייתא בודאי ליכא אלא בא' מג' פנים שזכרנו, מיהו, לעולם פשטא דקרא דסמוך לשכיבה בעינן היינו, אחר זמן אכילה דהוה ביממא כדאיתא ביומא, אלא דכל הנך תנאי דפליגי בשיעורא דזמן ק"ש היינו בשיעורא דרבנן קמפלגי אי שתקנו תפלת ערבית ועשו ג"כ סייג לדבריהם שלא יאכל קודם שיתפלל ותקנו ג"כ להסמיך ק"ש לתפילה שיהא קריאתו בצבור. אי משום ברוב עם הדרת מלך ומשום צורך הצבור הוצרכו לקבוע זמן מיוחד לכולם שיהא קודם זמן אכילה לכל חד כדאיתא ליה מר באכילת כהנים ומר באכילת עניים, ואין בזה עקירת דבר מן התורה, היינו כדפרישית במתניתין דק"ש שעל המטה עיקר כדפרישית לעיל בלשון רש"י וגם התוס' מודים דיוצא בזה".

על יסוד זה חוזר הפנ"י מספר פעמים בדף זה וב(יא) וכן כתב במהדורא בתרא, ויסוד הלכה זו דמדאורייתא ק"ש הוא בזמן דרגילים לשכב ולקום-ע"פ מה שנאמר "בשכבך ובקומך"-הוא במשנה לקמן (י:), ע"פ דברי בית הלל.

ונפסק בשו"ע לענין ק"ש דזמנו צאת הכוכבים ולענין תפלה נפסק כדעת ר"ת בדברי ר' יהודה דהוא מפלג המנחה.

ולר"ת דסובר כרבי יהודה דזמן ק"ש הוא מפלג המנחה, אם כן הוא סובר, דפלג המנחה אינו זמן שכיבה, שכמו שתירצו התד"ה א"ל ב(ב:)-לגבי שיטת רבי יהודה-,,וי"ל דלא דריש "בשכבך ובקומך", אבל לרבנן דדרשי קשיא דאינו זמן שכיבה".

אלא דתירוצ' זה יהיה קשה, דהא ב"ה סברי דכן תלוי בזמן שכיבה, ואם רבי יהודה אינו סובר כן, ז"א דהוא סובר כב"ש המפרשים "בשכבך ובקומך" כפשוטו, היינו, בערב יטו ויקראו, ורבי יהודה היה תלמידו של רבי טרפון דס"ל כב"ש, א"כ קשיא טובא כיצד פוסק ר"ת כשיטת ב"ש דהיא לא להלכה. והקשה את זה כבר הב"ח בסי' רלה. ולכן כתב הב"ח דלא כתוס', דודאי לרבי יהודה הוי לילה אחר פלג המנחה דהוא זמן שכיבה וכל מה דנקרא לילה בכלל זמן שכיבה הוא וכן הבין בשו"ת "תרומת הדשן" סי' קט בדעת ר"ת.

ולחכמים, כיוון דבצאת הכוכבים הוה הלילה, שאז מתחיל הזמן שנוצר לשינה, ממילא אז מתחיל זמן שכיבה. והוא שכ' הרמב"ם בהל' ק"ש (א,א), דחייב אדם לקרות ק"ש בערב שנאמר „בשכבך ובקומך",

כי הוא זמן המיועד לשינה. וגם לפי התוס' לעיל נראה לומר בכוונתם בהבנת דברי רבי יהודה, דאינם דורשים זמן שכיבה בפועל אלא זמן המיועד לשכיבה מפלג המנחה ולכן גם לדידן דקי"ל דזמן ק"ש הוא בצאת הכוכבים, אין זה משנה אם דרכם של אנשים כיום לשכב בצאת הכוכבים או שאין דרכם, כיוון דזמן ק"ש הוא זמן המיועד ע"י האנשים ללכת לישון מצד שהוא לילה ולא מצד שבפועל הם בוחרים לישון בצאת הכוכבים. ולכן גם אם יחליטו למעשה אנשים להחליף את היוצרות וכולם ילכו לישון ביום ויהיו תמיד ערים בלילה, אין זה משנה, כי הלילה זה הזמן הטבעי שבו יש לישון מצד סדרי הבריאה, דלא איברי לילה אלא לשינתא, והוא מצד כל מערכות הבריאה ולאדם רצוי שיפעל לפיו שאז זה טוב לגופו ולנפשו, ואין זה משנה אם בבחירתו החליט לחרוג מסדרי הבריאה. ועפ"ז במקום שסדרי הבריאה משתנים, כגון בקטבים, אשר שם חצי שנה יום וחצי שנה לילה, אין הדבר תלוי באור וחשך אשר אצלנו ברוב המקומות, „קרא לאור יום“. אך "אור" מסיקה הגמרא בריש פסחים, בדעת רבי יהודה, דהכוונה ללילה. ע"פ זה במקום שאין בכלל לילה תקופה ארוכה, שם לא נברא הלילה לשינה. במקומות אלו כל סיבוב יומי של השמש הוא יום והקפה שביעית שלו הוי שבת ["מור וקציעה" / "סי' שד"מ, ותפא"י סופ"ק דברכות]. לגבי זמן התחלת היום כתב שם התפא"י, שהוא כל כ"ד שעות לפי השעון של המגיע לשם ממקום אחר. ולפי ה"אמרי יוסף", כשהגיע השמש לקצה המזרח מתחיל היום וכשהגיע לקצה המערב מתחיל לילה. לגבי זמן ק"ש ממילא יש להתחשב בכמה ענינים-א. מנהג המדינה לשכב לישון. ב. מנהגו של היחיד [שו"ת עונג יו"ט סי' י"ד ע"פ הרמב"ן ב"מלחמות", דעל כן כתבה התורה בשכבך ובקומך בלשון יחיד, להורות דבמקום אונס יש ללכת אחר שכיבה וקימה ידידה. וכן כתב בשו"ת "ארץ צבי" סי' ט'] ג. דהזמן ששוכבים, היינו, לפני כן בזמן סעודת הערב [ס' "ימי נחמיה" ע"פ שיטת הראב"ן המובא בפנ"י]. מ"מ כבר הורו גדולי הפוסקים, שאל יכניס עצמו אדם למצב זה ולא יגיע כלל לשם. אמנם יש לציין שגם במקומותינו הדבר סבוך, ומתוך שבעה מומחי זמנים בימינו קיימות שש דעות בחישוב זמני היום, מלבד השפעת שבירת קרני השמש ("רפרקציה"), אשר יכולה לגרום לסטיה של ד' דקות בכל שיטת חישוב. ונראה, שלכן החזו"א בהתפללו במנין ותיקין בביהכ"נ בבני ברק ראוהו שאינו סומך על לוחות כלשהם אלא ע"פ טביעות עינו בכל יום.

„אע"פ שאין ראייה לדבר זכר לדבר“.

בספר "בית האוצר" מהר"י ענגיל/ח"א/כלל ר', מביא בתחילת הכלל, את דברי התד"ה לילי, במס' פסחים (ז:)-„...וראייה ממש ליתא אלא אסמכתא בעלמא ד'דברי תורה' מ'דברי קבלה' נינהו“ התד"ה אע"פ כתב כאן-„וראייה גמורה אינה דהא לא מיירי התם לענין ק"ש“, ולא כתבו דהטעם הוא-”דברי תורה' מ'דברי קבלה' נינהו“ ובשו"ת הרמ"ע מפאנו סימן ב', כתב לגבי ענינינו כאן-„וקרא דלילה משמר ויום מלאכה הוי לדידהו זכר לדבר משום דד"ת מד"ק, לא ילפינן, וכן אני מפרש 'אין ראייה לדבר' בכל מקום“. עיין שם עוד ב"בית האוצר", המביא ראיות שיסוד זה נאמר גם על "דברי תורה" מ"דברי תורה“.

רש"י ד"ה והלא כהנים מבעוד יום הם טובלים-,, רבי יהודה לטעמיה, דאמר בבבליה מדליקין (לד:)
בין השמשות כדי מהלך חצי מיל קודם צאת הכוכבים, קרוי בין השמשות והוי ספק, הלכך
טבילה דמקמי הכי מבעוד יום הוא, לא זמן שכיבה הוא ולקמן מפרש מאי אהדר ליה ר"מ.

ובמס' נדה (נג.), כתב רש"י ד"ה בין השמשות דרבי יהודה-,, בבבליה מדליקין הכסוף העליון ולא הכסוף
התחתון ושיעורו חצי מיל ולר' יוסי הוא כהרף עין ובסוף היום הוא זה נכנס וזה יוצא. הקשה על כך שם
גהש"ס-,, וכן נקיט רש"י ברכות (ב:) ד"ה והלא כהנים, וק"ל הא בשבת איתא דלר"י בין השמשות תרי
תילתי או ג' רביע מיל וצ"ע.

"בן אריה" שם עמ"ס נדה מתרץ-,, אולי יש לומר שמפרש כפי הרלב"ח בפ"ב מה' קדוה"ח, שמה
שאמר תרי תילתי או תלתא רבעי מיל, הוא בצירוף בין השמשות דר' יוסי שהוא אחר בין
השמשות דר' יהודה, ומשום דקיימא לן כתרומתו לחומרא ולכן הכא ובברכות שם דאירי בבין
השמשות דר' יהודה לבד כתב רש"י פחות מזה, חצי מיל משהכסוף.

ג.

,,ר' אליעזר...לעולם קסבר שלש משמרות הוי הלילה והא קמ"ל דאיכא משמרות ברקיע ואיכא
משמרות בארעא...משמרת ראשונה חמור נוער, שניה כלבים צועקים, שלישית תינוק יונק משדי
אמו ואשה מספרת עם בעלה" [רש"י-,, כבר הגיע קרוב ליום ובני אדם מתעוררין משינתן
והשוכבים יחד מספרים זה עם זה...]. [רש"י ד"ה לא-,,...ורבנן דרשי כל זמן שכיבה, דהיינו,
כל הלילה, אלא שעשו סייג לדבר ואמרו עד חצות ור"ג לית ליה ההוא סייג].

בעמוד הבא מובאת המחלוקת של רבי עם רבי נתן-,, ת"ר ארבע משמרות הוי הלילה דברי רבי ר' נתן
אומר שלש. המשמרות ברקיע-מסביר רש"י כאן ד"ה אי-הינן, עבודת המלאכים ושיר שלהם נחלק
לשלשה חלקים ראשונה לכת אחת, שניה לכת אחרת, שלישית לכת שלישית. נשאלת השאלה לגבי
משמרות בארעא, על אילו משמרות מדובר כאן בארץ? על כך עונה ה"תפארת ישראל" בפירושו על
מס' תמיד פ"א/א"בעז"א-,,...שמירה בבית המקדש...ונראה לי דהנך משמורות היו מתחלפין, דאחר איזה
שעות בא אחר לשמור, והן הן הג' או ד' משמורות בארעא דפליגי בהו ר"א ורבנן [ברכות (ג.)], רצונם
לומר משמרות שבמקדש. דאי נימא דרק במשמורות מלאכים מיירי בזה לא שייך פלוגתא, ומה"ט נמי
קאמרינן התם שהקב"ה כ"י מצטער על כל משמר ומשמר, על חורבן בית המקדש, כמו שכתוב-שאו
ישאג על נוהו, מקדש, מה שייכות יש לו עם כל משמור ומשמור כשיתחלף, אלא על כרחך כדאמרן,
ובש"ג (ה"ז) כתב, שבכל משמור של כהנים ולוויים היו י' בני אדם, ואפשר טעמו משום שאין דבר
שבקדושה פחות מעשרה [מגילה (כג:)], נמצא שהיה מספר הכהנים השומרים-ל' ומספר הלויים
השומרים-ר"מ.

יש ב' דברים דלא זכיתי להבין בדבריו:

א. מנין לקח לומר שרבנן חולקים עם ר"א במספר המשמרות, הרי רבנן חולקים עמו רק עד מתי ניתן
לקרוא ק"ש וכפי שביאר זאת רש"י, שלרבנן ניתן לקרוא ק"ש עד הבוקר, היינו, כל זמן שכיבה, אך לגבי

מספר המשמרות יכולים רבנן להסכים עם ר"א דיש רק ג' משמרות ובגמרא הובא רק דעת רבי כדעת יחיד שסובר שד' משמרות הוי הלילה ואילו רב ורב נתן סוברים כר"א, שישנן ג' משמרות.

ב. מדוע כתב ה"תפא"י שלגבי כמה משמרות יש בלילה-, „בזה לא שייך פלוגתא“, והרי חזינן דרבי ורבי נתן חולקים בכך וכל אחד מביא פסוקים להצדיק שיטתו.

הנה ראינו שכתב רש"י ב(ג:) דהמשמרות ברקיע הן של כיתות של מלאכים העוסקות בשירה. נראה שזה רק ע"פ דעה אחת ושנויה במחלוקת במס' ע"ז (ג:), שם שואלת הגמרא מה עושה הקב"ה בלילה? ועונה הגמרא- „איבעית אימא מעין ימא ואבעית אימא רוכב על כרוב קל שלו ושט בשמונה עשר אלף עולמות... ואיבעית אימא יושב ושומע שירה מפי חיות“. סוג זה של מלאכים-ה"חיות", שרות ומשבחות להקב"ה. מה הן משבחות? נראה ע"פ מה שאנו מתפללים בשחרית- „והאופנים וחיות הקדש ברעש גדול מתנשאים לעומת שרפים, לעומתם משבחים ואומרים- ברוך כבוד ה' ממקומו“.

הגמרא שם סוברת באבע"א הראשון שהקב"ה עוסק בלילה- „מעין ימא“. ומה הקב"ה עושה ביום? אומרת שם הגמרא „אמר רב יהודה אמר רב שתים עשרה שעות הוי היום שלש הראשונות, הקב"ה יושב ועוסק בתורה. שניות, יושב ודן את כל העולם כולו, כיון שרואה שנתחייב עולם כליה עומד מכסא הדין ויושב על כסא רחמים. שלישיות, יושב וזן את כל העולם כולו מקרני ראמים עד ביצי כנים. רביעיות, יושב ומשחק עם לויתן שנאמר 'לויתן זה יצרת לשחק בו' [תהילים (קד, כו)] אמר ר"נ בר יצחק עם בריותיו משחק“, אך „מיום שחרב בית המקדש אין שחוק להקב"ה“, א"כ לפי שיטת ר"נ ב"י „ברביעיות מאי עביד? יושב מלמד תינוקות של בית רבן תורה, שנאמר 'את מי יורה דעה ואת מי יבין שמועה גמולי מחלב עתיקי משדים'“ [ישעיה (כח, ט)]. רש"י פירש לענין שירת החיות שם, ד"ה ובלילה שירו עמי-, „ובלילה נוהג שירו (למעלה) עמי למטה שאף דוד לא היה מנמנם אלא כשינת הסוס וכל הלילה מתעסק בשירות ותשבחות ובתורה כדאמרינן בריש מס' ברכות (ג:).“ המהרש"א מקשה דבפ"ב דמס' חגיגה „פירש"י בענין אחר אהא דקאמר מלאכי השרת אומרים שירה בלילה וחשות ביום מפני כבודן של ישראל שנאמר 'יוםם יצוה ה' חסדו', ופירש"י יצוה למלאכים לשתוק כו' ובלילה שירה עמי ברקיע עם שיר שלי שקלסתי ביום“.

לכאורה, הכל ענין אחד דמה שקילס הקב"ה ביום שרים המלאכים בלילה וכנגדם שרים בני אדם למטה, היינו, דוד המלך, בפרט שכאן בברכות פירשגם כן רש"י שהמלאכים שרים ברקיע לפי משמרות ולא רק במס' חגיגה [(יב: ד"ה ובלילה)]. לגבי מה שעושה הקב"ה בג' שעות ראשונות ביום מסיקה הגמרא שם [(ע"ז ד:)] שהוא יושב ודן את העולם כמו שכתב שם התוס' (ג:) ד"ה שניות יושב ודן, אך ה"תרגום ירושלמי" והתרגום "יונתן בן עוזיאל" [דברים (לב, ד)] כתבו כדברי הגמרא שם ב(ג:) דבג' שעות ראשונות יושב הקב"ה ועוסק בתורה ובג' שעות שניות עוסק בדין. לגבי השעות השלישיות כתב "יב"ע" שהקב"ה מזווג זיווגים וגוזר את מי „למרומם ומאין“ ומפרש "פירוש יהונתן" „מי יהיה עשיר בנכסים שיהיה שפל ויעני“. ובשלש שעות אחרונות מפרנס את כל הבריות. לפי ה"תרגום ירושלמי" זה להפך, בג' השעות השלישיות מפרנס את העולם ובג' השעות האחרונות מזווג איש לאשה. בב"ר (סח, ד) וב"תנחומא"/כי תשא (ה), בתשובה לשאלת מטרוניתא-, „מה עושה בכל יום“, ענה לה ר"י חלפתא-, „מזווג זיווגים ומעשיר לזה ומוריש לזה“.

בגמרא במס' ע"ז (ג:) מובא, שאת השירה אומרים מלאכי "חיות", ואילו המהרש"א כותב בחגיגה (יב:):
 ד"ה מלאכי השרת שגבריאלי ומיכאל הם המלאכים שאומרים שירה בכל לילה.
 וזה קשה, מה שמייחס למיכאל ולגבריאלי תואר של "מלאכי השרת", שהרי כבר כתב, מגדולי הראשונים,
 רבי טודרוס הלוי ב"אוצר הכבוד" על הש"ס/מס' סוטה (לג) -, שמכאל וגבריאלי הם מלכיהון דמלאכיא,
 ובכל מקום שתמצא 'מלאכי השרת' סתם, שניים אלה אינם בכלל".

המהרש"א כתב במס' ע"ז ד"ה שניות, דמה שעושה הקב"ה ביום בשמים הוא כנגד מה שנעשה על
 הארץ-, וכן הדין בבני אדם דאמרינן בפ"ק דשבת 'עד מתי יושבין בדין, עד זמן סעודה' והיינו עד שעה
 רביעית (הרי"ף והרא"ש וכל הפוסקים פירשו שם זמן סעודה דתלמידי חכמים) דאז מאכל וסעודת כל
 אדם כדמסיק התם וכן הא דקאמר שלישית יושב וזן כו' והיינו מתחילת שעה שביעית כי עד אותה
 שעה הוא סוף זמן הסעודה הנקצב לכל אדם (מאתמול) כדאמר התם ששית מאכל תלמידי חכמים מכאן
 ואילך כזורק אבן לחמת ודקאמר יושב וזן כו' ועומד מכסא דין כו', כן היה תחילת הבריאה שעלה
 במחשבה לברוא עולם במדת הדין שנאמר 'בראשית ברא אלוקים' ואח"כ שתף עמו מדת הרחמים שנאמר
 'ביום עשות אלוקים ארץ וגו'". אך עי' בשל"ח/ה"ח"ג (ל.) דפוס יוזעפאף, דכתב, דאין כאן קדימות בזמן
 אלא "תחלה", הכוונה לדרגה גבוהה יותר שהיא מדת הדין בה דן הקב"ה את הצדיקים-כגון ר"ע-ואילו
 מדת הרחמים זו מדה נמוכה יותר בה דן הקב"ה את שאר העולם. המהרש"א ד"ה משמרה, מבאר את
 סימני המשמרות וכותב, שבאדם יש ג' חלקים טבעית-נפשית, חיונית-רוחנית ושכלית, שקראוהו בעלי
 הקבלה-נשמה. בשליש הראשון של הלילה האדם מגיע לביתו מעניניו ועסקיו החומריים ולכן ניתן הסימן
 של משמרת זו בחמור נוער.

השליש השני בו כולם יושנים והוא כולל את חצות הלילה, בו ניתנת רשות למזיקים ובו היתה מכת
 בכורות והכלבים צעקו, אך "לבני ישראל לא יחרץ כלב לשונו". וכן "כלבים צועקים מלאך המות בא
 לעיר" [ב"ק (ס:)]. האדם אז נמצא בשלב בו הרוחניות מתחילה לפעול בו ולכן גם הרוחות שולטות
 בו.

ניתן להוסיף כאן על דברי המהרש"א שהרוח משכנו בלב והכלב נקרא כך-כידוע-על שם שכולו לב
 [מהר"ל/"חידושי אגדות"/הוריות (יג.) ד"ה האוכל]. לגבי השליש האחרון של הלילה, מבאר המהרש"א
 שאז כבר שכלו של האדם זך ואז הנשמה פועלת ללא מגבלות החומר והוא זמן מתאים-, לתורה ולתפילה
 שהם פעולות הנפש השכלית, הנשמה שבו ועל כן נותן בו סימן תינוק יונק כו' הוא רמז לתורה על דרך
 'דיך ירוון' וגו' 'מה הדד הזה כל שעה שהתינוק יונק מוצא בו טעם, אף התורה' כו'". ובד"ה אשה מספרת,
 אומר המהרש"א-, הוא רמז האשה כנסת ישראל מספרת בתפילה לבקש כל צרכה מבעלה שהוא
 הקב"ה....".

ראינו לעיל, דישנה דעה הסוברת שהקב"ה עושה בלילה מה שעושה ביום, א"כ, לפי דעה זו ד'
 משמרות הוי הלילה, רבי אליעזר אומר דיש ג' משמרות בלילה, אך נותן בהם ד' סימנים, אשר
 נראה שהם מתאימים לגבי מה שנאמר על הקב"ה, שהוא עוסק בהם ביום. חמור הוא סמלו של
 יששכר הנושא בעול התורה, כדברי רש"י [בראשית (מט,יד) ד"ה יששכר חמור גרם] וזה מתאים
 למה שנאמר על הקב"ה בשליש הראשון של היום, היינו, שעוסק בלמוד התורה וגם לפי המסקנה

שהקב"ה עוסק בדין, זה מתאים ליששכר, כי העוסק בדין יש בו גם מן למוד התורה כדברי ה"אגרות משה"/יו"ד/ח"ג/סי' קמב/ב' וכן מכיון שאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא נאמר דוקא על ייששכר ולוי כדברי הגמרא [יומא (כו.)], ועי' בהרהייד"א/יוסף תהלות" (כא). לגבי השליש השלישי של היום, שבו הקב"ה זן ומפרנס את כל בריותיו, מתאים ביותר הסימן של כלבים צועקים, כמו שאומרת הגמרא במס' שבת (קנה:)-, 'ידע צדיק דין דלים' [משלי (כט,ז)], יודע הקב"ה בכלב שמזונותיו מועטין [רש"י-,, שאין אדם חס עליו לתת לו מזונות הרבה"] לפיכך שוהה אכילתו במעיו ג' ימים. א"כ הכלב, שממילא אדם ממעט בהאכלתו, כ"ש בזמן שהאדם ישן אין מזונו של הכלב מצוי לפניו והקב"ה הוא בלבד שדואג לשביעתו, לכן מתאים הכלב ביותר כסימן למי שנצרך לקב"ה למזונו והכלב צועק ואומר "הב הב".

בשליש האחרון יושב הקב"ה ומזווג זיווגים לשיטת ה"תרגום ירושלמי" ולשיטת "יב"ע" בשליש השלישי מזווג הקב"ה זיווגים וזה מתאים לסימן של "אשה מספרת עם בעלה" וגם לשיטת רנב"י שהקב"ה משחק עם בריותיו, נראה דהכוונה היא לישראל, היינו, כנסת ישראל, דהרי עם העכו"ם, אין הקב"ה משחק עמם אלא משחק עליהם [ע"ז (ג:)], גם לאחר חורבן ביהמ"ק דהקב"ה מלמד תינוקות מתאים הסימן של תינוק היונק משדי אמו ולימוד תורה גם נמשל לפעולה זו, כפי שכתב המהרש"א והובא לעיל-, ומיום שחרב בית המקדש אין לו לקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד" [ברכות (ח.)]. ה"רקאנטי" [הוצ' זכרון אהרן/ירושלים/תש"ס] מרחיב לבאר את ענין המשמרות והקשר ביניהן לבין משמעות של חצי הלילה (ג:) וכנורו של דוד (שם) ומקור שמה של רות ע"ש דוד שיצא ממנה, על שריוה להקב"ה בשירות ובתשבחות (ז:).

בפרשת בראשית (מה.-מו:) כותב ה"רקאנטי"-, **ראיתי** לברר לך רמזים שנרמזו בפרשת ויהי בחצי הלילה [שמות (יב,כט)] הרומז לענין זה, כפי מה שרמזו רז"ל במדרש רות [פח ע"א], אמנם לא אביא לשונם מפני האורך. כבר ידעת מה שאמרו רז"ל [ברכות ג ע"א] שלש משמרות הוי הלילה ועל כל משמר ומשמר יושב הקב"ה ושואג כארי, שנאמר [ירמיה כה, ל] ה' ממרום ישאג ממעון קדשו יתן קולו שאוג וגו'. ואמרו רז"ל [ברכות ג ע"א] כי במשמרה שנייה הקב"ה מתייחד עם שכנת עוזו, וכשהיא בגלות אומר [רות ג, ח] ויהי בחצי הלילה ויחרד האיש וילפת, האיש זה הקב"ה שנאמר [שמות טו, ג] ה' איש מלחמה, וילפת כד"א [איוב ו, יח] ילפתו ארחות דרכם, והנה אשה שוכבת מרגלותיו היא השכינה, הפך שמאלו תחת לראשי וימינו תחבקני [שיר השירים ב, ו]. רק השליך משמים ארץ תפארת ישראל [איכה ב, א]. ספר הבהיר [אות לג] השליך משמים ארץ, למה הדבר דומה למלך שהיתה לו עטרה נאה על ראשו ומילת נאה בכתפיו, ובאה לו שמועה רעה השליך העטרה מראשו והמילת מכתפיו. דמה אותה לעטרה כד"א [משלי יב, ד] אשת חיל עטרת בעלה, כדאמרינן בספר הבהיר אות צא [ללמדך שאותה תאגא עולה עד למעלה. ומאי משמע שאותה תאגא אבן יקרה היא מוכללת ומעוטרת, כדכתיב [תהילים קיח, כב] אבן מאסו הבונים היתה לראש פינה, ועולה עד המקום שנחצבה ממנו דכתיב [להלן מט, כד] משם רועה אבן ישראל, זהו שנאמר השליך משמים ארץ תפארת ישראל. רוצה לומר כי תפארת ישראל השליך הארץ העליונה והפרידה מן השמים. ויש מפרשים כי תפארת ישראל הוא המושלך, רוצה לומר השליך את תפארת ישראל משמים ארץ.

מדרש איכה [ב, ב] השליך משמים ארץ תפארת ישראל. רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי אמר, משל לבני מדינה שעשו עטרה למלך, הקניטוהו וקבל עליו, הקניטוהו וקבל עליו, אמר כלום בני המדינה מקניטין אותי בשביל העטרה הזאת שהיא נתונה על ראשי, הא מקלקלא לאפיהון. כך אמר הקדוש ברוך הוא כלום ישראל מכעיסין אותי אלא בשביל איקונין של יעקב אביהם שהיא חקוקה בכסאי, הא מקלקלא לאפיהון, הה"ד השליך משמים ארץ תפארת ישראל. ואז הקב"ה שואל אותה מי את בתי, כי בתו היא שנאמר [זכריה ב, יד] רני ושמחי בת ציון, כלומר היאך את מתנהגת בגלותא, והיא השיבה ואמרה [רות ג, ט] אנכי רות אמתך, כלומר מרווה מן הצער והגלות, ופרשת כנפיך על אמתך. מלת כנף תבין מפסוק [ישעיה כב, טז] מכנף הארץ, לאחוז בכנפות הארץ [איוב לח, יג], והסוד רמוז בפסוק [שם לט, כו] יפרוש כנפיו לתימן. והענין הוא כי מדת היסוד נקרא אביר יעקב, וכשהוא שואב מן הבינה ולמעלה אזי הנשר אינה נושרת ונובלת עליה רק היא כפורחת עלתה נצה. על כן אמר הקדוש ברוך הוא לאיוב המן הבינה שלך מלא אבי"ר יעקב שפע ונוצה ויפרוש כנפיו לתימן, שהרי חסדי דוד שואבים משם מאברהם שהוא בתימן. וכן אנו אומרים מגן אברהם מגן דוד, חסד לאברהם חסדי דוד, לפיכך בבואו לחבק את המלכות שמאלו תחת לראשי וימינו תחבקני יפרוש כנפיו לתימן זהו וימינו תחבקני [שיר השירים ב, י] וכתוב [חבקוק ג, ג] אלוה מתימן יבוא.

עניין אחר נקראת רות כלומר שהייתי מרווה אותך בשירות ותושבחות, כדאמרינן [תהלים עז, ו] אזכרה נגינתי בלילה, אמרה כנסת ישראל לפני הקדוש ברוך הוא זוכרת אני שירות שהייתי אומרת לפניך בלילות. כדאמרינן [ישעיה לח, כ] ונגינותי ננגן כל ימי חיינו. שירת כנסת ישראל היא בלילה כדאמרינן [תהלים מב, ט] ובלילה שירה עמי. שירה כתיב בה"א הרומזת לשכינה, שזהו [איוב ל, לא] ויהי לאבל כנורי, ואמרו רבותינו ז"ל זהו כנורו של דוד, וזהו מאמרם [שיר השירים רבה ב, יד], מניין שכנסת ישראל מתפללת והקדוש ברוך הוא חפץ לשמוע קולה, כד"א השמיעני את קולך. ואמרו רבותינו זכרונם לברכה [שם ב, א] בפסוק אני חבצלת השרון, אין שרון אלא שהיא שרה למי שברא העולם, כדכתיב [תהלים קמז, יב] שבחי ירושלים את יי', ועל ירושלים של מעלה דבר הכתוב. והענין לבער כל מיני חוץ וקמשונים ולתקן המסילה לישראל, זהו סוד [שם פג ב] אלהים אל דמי לך כי הנה אויביך וגומר. אל תתני דמי לך וגומר, וכתוב [שם ל, יג] למען יזמרך כבוד ולא ידום יי' אלוקי לעולם אודך. רוצה לומר על כן אודך לעולם, כדי שגם הכבוד לא ידום, כי כפי העשוי למטה כן למעלה.

ספר הזוהר [ח"ג קכ"א ע"א] ובפלגות לילא ממש איתער שמאלא כמלקדמין, וורדא קדישא סלקא ריחין והיא משבחא וארימת קלא, וכדין סלקא ושריית לרישיה לעילא בשמאלא ושמאלא מקבל לה. ומכאן תבין מאמר רז"ל [ברכות ג ע"ב] על כנורו של דוד שהיה מנגן בחצי הלילה, מפני רוח צפונית שהיתה מנשבת בו, ואז היה קם דוד מטתו להגביר כחו, שנאמר [תהלים קיט, סב] חצות לילה אקום להודות לך כדי להתחבר עמה, כמו שאמר בזה המאמר זכאה הוא מאן דאתער לזווגא ליה. ויש אומרים כי זמן בקשת רחמים הוא בסוף הלילה, שנאמר [שם לב, ו] על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצוא, ואמרו רז"ל [ברכות ח ע"א] לעת מצא זו אשה, ר"ל במשמרה שלישית שאשה מספרת עם בעלה, והבן זה. ואע"פ שאני איני כדאי, אני אכריע והוא האמת, כי בחצות הלילה ראוי להשתתף עם כנסת ישראל ולבקש רחמים עליה ועל בניה, כענין שהיא עושה למעלה שנאמר [רות ג, ט] ופרשת כנפיך על אמתך, או הירא

ממדת הדין כענין שנאמר [תהלים קיט, סב] חצות לילה אקום להודות לך על משפטי צדקך הרומז למדת הדין, אמנם בקשת צרכיו בסוף הלילה שתינוק יונק משדי אמו, ועדין אבאר זה בגזירת האל. ובקשה זו צריכה להיות בנפילת אפים כאשר נבאר בגזירת האל.

הג"ה בספר הזהר [ח"א צ"ב ע"א] אמר רבי אלעזר בתחילת שעתא קמייתא בליליא כד נשף יממא ועייל שמשא, מאריה דמפתחן דממנן על שמשא על בתליסר תרעין דפתיחן ביממא, בתר דעל בכלהון כל אנון תרעין סתימין, כרזא קאים ושרי לכרזא, קאם מאן דקאם ואחיד לאינון מפתחין, בתר דסיים כרזא כל אינון נטרי עלמא מתכנשין וסלקין, לית מאן דפתח קיטרא כולא משתתפין, כדין דינין דלתתא מתערין ואזלין ושאטין בעלמא, וסיהרא שרי לאנהרא, ומארי דיבבא תקעין ומיילין תקעין תניינות, כדין מתערין שירותא ומזמרין קמיה מאריהון, כמה מארי תריסין קיימי בקיומיהון ומתערין דינין דעלמא, כדין בני נשא נימין ונשמתא נפקת וסאהדא סהדותא ואתחייבת בדינא, וקודשא בריך הוא עביד חסד בבר נש ונשמתא תאבה לאתרה, בפלגות ליליא כד ציפורין מתערין סטרא דצפון איתער ברוחא, קאים בקיומיה שרביטא דסטר דרום ובטש בההוא רוחא ואתבסם, כדין קדוש ברוך הוא איתער הוא בנימוסיא לאשתעשעא עם צדיקייא דבגינתא דעדן בההוא שעתא, זכאה חולקיה דבר נש דקאים לאשתעשעא באורייתא, דהא קדוש ברוך הוא וכל צדיקייא דגנתא דעדן צייתין לקליה, הה"ד [שיר השירים ח, יג] היושבת בגנים חברים מקשיבים לקולך. ולא עוד אלא דקדוש ברוך הוא משיך עליה חד חוטא דחסד למיהוי נטיר בעלמא, דהא עלאין ותתאין נטריין ליה, הה"ד [תהלים מב, ט] יומם יצוה ה' חסדו ובלילה שירה עמי. אמר רבי חזקיה כל מאן דאשתדל בהאי שעתא ודאי אית ליה חולקא תדיר בעלמא דאתי. אמר ר' יוסי מאי טעמא תדיר בעלמא דאתי, אמר ליה הכי אוליפנא דכל פלגות ליליא קודשא ברוך הוא איתער בגינתא דעדן, כל אינון נטיעין אשתקיין יתיר מההוא נחלא דאקרי קדומים נחל עדנים דלא פסק לעלמין, כביכול ההוא דקאי ואשתדל באורייתא כאילו ההוא נחלא אתרק על רישיה ואשקי ליה, בגין אינון נטיעין דבגנתא וכולהו צדיקייא דצייתין ליה חולקא שויין ליה בההוא שקיו דנחלא, אשתכח דאית ליה חולקיה תדיר בעלמא דאתי. כתיב חצות לילה אקום להודות לך, מאי קא חמא דאמר דאיהו אמר חצות ולא אמר בחצות, אלא חצות לילה ודאי ולקב"ה אמר הכי, דהא קב"ה הכי איקרי חצות לילה ממש, קודשא בריך הוא אשתכח וסיעתא דיליה, וכדין שעתא דעיילו לגנתא דעדן לאשתעשעא [כו' דתלת] שעתא קמיתא דלילא כל דינין דלתתא מתערין ואזלין ושאטין בעלמא. בפלגות ליליא ממש קב"ה איתער בגנתא דעדן ודינין דלתתא לא משתכחן, וכל נימוסין דלעילא בליליא לא אשתכחן אלא בפלגות ליליא, מנלן מאברהם דכתיב [להלן יד, טו] ויחלק עליהם לילה במצרים בחצות הלילה, ובאתרין סגיאין באורייתא הכי אשתכח, ודוד הוה ידע ומהיכא הוה ידע, אלא הכי אמר אבא דמלכותא דיליה בהאי תליא. ועל דא קאים בההוא שעתא ואמר שירותא, והכי קרייה קדוש ברוך הוא חצות לילה אקום להודות לך וגו', דהא כל דינין תליין מהכא ודינין דמלכותא מהכא משתכחין. ובההיא שעתא אתקטר ביה דוד וקם ואמר שירתא, דבפלגות ליליא מלכות דשמיא אתער".

ובעמוד (פט) כותב ה"רקאנטי"-,,ויחבש את חמורו. לא תמצא חמור כתוב בתורה קודם חמורו של אברהם אבינו עליו השלום, הוא החמור הנוער במשמרה הראשונה, כמו שאמרו רבותינו ז"ל בברכות [ג ע"א] שלשה משמרות הוי הלילה, משמרה ראשונה חמור נוער, שניה כלבים צועקים, שלישית אשה מספרת עם בעלה ותינוק יונק משדי אמו. והנה המשמרה הראשונה היא מצד החסד, ועל כן אמרו חמור נוער. ולפי

הנראה מדעת רבותינו ז"ל מסוד לא תחרוש בשור ובחמור [דברים כב, י], כי שניהם רומזין לכחות המקטרגין, נצטרך לפרש ויחבש את חמורו מלשון רבותינו ז"ל חבוש בבית האסורים, כלומר שנתגבר על כחות המקטרגין שקטרגו עליו. והאמת כי במשמרת הראשונה חמור נוער כי אז תחלת ממשלת מדת הדין ושלוחיה שולטין בעולם, שנאמר [שיר השירים ג, ח] מפחד בלילות. המשמרה שניה גם היא מצד הגבורה כי בחצות לילה אז תוקף מדת הדין, ועל כן אמר כלבים צועקים, כי הכלב הוא מצד הנפש האוכלת, על כן ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו [שמות יא, ז], כי היה בחצות הלילה אז הוא תוקף מדת הדין. השלישית הרחמים מתקרבים לבא בעולם, זהו אשה מספרת עם בעלה, ותינוק יונק משדי אמו הרמז למה שנאמר [תהלים קד, כא] הכפירים שואגים לטרף ולבקש מאל אכלם, וכתוב [משלי לא, טו] ותקם בעוד לילה ותתן טרף לביתה, וכתוב [תהלים קמה, טו] עיני כל אליך ישברו, והבן כל זה. ר' נתן אומר ארבע. רמז לארבעה ראשי נהרות הנזכרים בפרשת בראשית.

„תניא אמר ר' יוסי פעם אחת הייתי מהלך בדרך ונכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל, בא אליהו זכור לטוב... ואמר לי בני מפני מה נכנסת לחורבה זו אמרתי לו להתפלל ואמר לי היה לך להתפלל בדרך“.

רבי יוסי, דהוא ר"י בן חלפתא, היה תלמיד ר"ע וממילא היה בזמן חורבן הבית וחורבה זו היתה לכן חורבה חדתא. לכן נראה, שלכן כתב ה"פני יהושע" בפשיטות, דהוה חורבה חדתי. ובגמרא שם מובאת גם הברייתא דמשום ג' דברים אין נכנסין לחורבה, מפני החשד, מפני המפולת ומפני המזיקין. והנה, בענין זה יש ב' מן ה"ראשונים", שכתבו דברים שהקשו עליהם ב"אחרונים", שהם דברים מחודשים.

א. הרמב"ם כתב בהל' תפילה (הו, -), תיקון המקום כיצד... ולא בחורבה ולא אחורי בית הכנסת.... הגאון הרה"חיד"א ב"ברכי יוסף" [יו"ד סי' קטז סעי' יא] הביא מספר "עץ יוסף" שכתב על דברי הרמב"ם דאין מתפללין בחורבה אף דליכא הני ג' חששות (מפולת, חשד, מזיקין), וזה המציא הרמב"ם מדעתו, כי אין דעתו מיושבת כשמתפלל בחורבה. והעיר על כך ה"ברכי יוסף", אמאי אין דעתו מיושבת, דהא איכא נמי בהדיא אדם כשר לצוותא... בעלמא... ותו דבר שאין לו שחר הוא לומר דהרמב"ם חידש דין מדעתו, הפך מאי דמוכח מפשטא דשמעתא ולכותבו סתם וידוע דכשמחדש דין מדעתו כותב "יראה לי"... ונראה, דל"עץ יוסף" היה נראה דהברייתא של ג' דברים שאין נכנסין בגינם לחורבה הם הסיבות שאליהן אמר לר' יוסי לא להתפלל בחורבה, אך באמת אין זה מוכח ונראה דאליהו אמר זאת משום דין תפילה, שהוא המקור לדברי הרמב"ם דאין זה מקום נאה ומתוקן לתפילה, והכס"מ שם תירץ- „ואע"ג דמשמע התם... אפילו שלא בשעת תפילה מ"מ כיוון דלגבי תפילה אמרה אליהו כתבה רבינו לענין תפילה“.

וקשה, דלכאורה הרי הברייתא דברה גם בלא תפילה. ונראה, דכוונתו היא, דכיוון דאליהו, שהוא חשיב יותר אמרה על תפילה, לכן נקט בקשר לתפילה כדברי אליהו, אך אה"נ דהרמב"ם סובר גם כדברי הברייתא של ג' דברים שאין להכנס לתוכם וסמך הרמב"ם על מה שכתב בהל' רוצח (יב, ו), דאין להכנס בחורבה משום סכנה ומי שנכנס בכ"ז איתרע ליה חזקתיה של אדם כשר דשמא אלבשיה

יצריה וממילא גם משום חשד אין להכנס ולתרי ופריצי לא חש הרמב"ם דכבר חשידי בלאו הכי [הובא ב"ברכי יוסף" שם בשם ר"ד אופנהיים לגבי הא דלא חש הרמב"ם [לחשד], ועי' ברש"י כתובות (יג): ד"ה לחורבה-,,סתמא לבעילה שהוא מקום לזנות". ועי' מה שכתבנו בארוכה ב(נד:), לגבי סכנה בדרכים וממזיקים.

ב. ה"מאירי" שם בברכות כתב-,,ממדות חכמים ומטכסיסיהם שלא להיכנס בחורבה ולא בשום מקום שיהא פתחון פה לרואים לחושדו מחמת כניסתו באותן מקומות, ואפילו היה צריך ליכנס שם כדי שיתפלל ביחוד, נוח לו להתפלל בדרך". ועל כך הקשה הגרמ"מ שולזינגר שליט"א ב"משמר הלוי" עמ"ס ברכות (תדש"מ), ד,,לכאורה צ"ע למה כתב ענין זה שהוא "ממדות חכמים", והלא הדין שנוי בברייתא לכל אדם, וצ"ב בזה".

וגם כאן נראה לומר, דהברייתא לא דברה מענין כניסה להתפלל ובסיפור של ר' יוסי נראה שהוא משום חשדא. ששם היה חורבה חדתא ולא משום מזיקין שהיו שם עובדי דרכים והיה סמוך לישוב, כדברי ה"פנ"י", שהיה בירושלים והיה רק ענין מסברא לומר זאת דהיה זה בדברא שאין נשים מצויות. ולכן כתב ה"מאירי", דלגבי חכמים אפ"ה יש להזהר שלא יחשדו בהם כאלו שאינן יודעין כל הני דינין.

„שלום עליך רבי...שלום עליך רבי ומורי“.

קשה לכאורה, מה למד אליהו מר' יוסי, שקראו "רבי"? ונראה דמעצם תשובתו של ר' יוסי-,,רבי ומורי", נראה שר' יוסי כבר זכה לגלויי אליהו לפני כן, בהם למד מאליהו, וכן נראה שאליהו גם למד מר' יוסי ולכן קראו "רבי", שהרי ראינו שגם מלאכים לומדים מבני אדם, כגון משרע"ה [שבת (פא:)], שהקב"ה אמר לו לענות תשובה למלאכים על קושייתם, ונתקיים בר' יוסי דברי ר"ג על ר' יהושע [ר"ה (כה:)]-,,שלום עליך רבי ותלמידי. רבי שלמדתני תורה ברבים ותלמידי שאני גוזר עליך גזירה ואתה מקיימה כתלמיד".

„שבעוונותיהם החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי“.

לכאורה היה קודם שריפה ומזה נהיה חורבן ולא להיפך, אלא, שכיוון שבאו בה פריצים ויחללוהו, בחורבן בית שני, כמובא בגיטין (נו.), שטיטוס הרשע התהולל שם בבית קודש הקודשים, הנקרא "בית", שהוא בית ה', בפרט ששם היו הלוחות והכרובים, ממילא נחשב הדבר לחורבן ונשאר היכל שגם אותו שרפו.

„בשעה שישראל נכנסים לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין איש"ר“.

כאן הכוונה לבית הכנסת כמקום תפילה, אך במס' גיטין (נח.), הכוונה למקום שבו לומדים התשב"ר, היינו, בתי סופרים-,,ארבע מאות בתי כנסיות היו בכרך ביתר ובכא"א ארבע מאות מלמדי תנוקות וכא"א היו לפניו ארבע מאות תינוקות". מסיבה זו מדגיש רש"י בכתובות (קה.) ששם מדובר כמקום תפילה-,,ותשעים וארבעה בתי דינין היו בירושלים וכנגדן בתי כנסיות [רש"י-,,להתפלל"]. וכנגדן בתי מדרשות וכנגדן בתי סופרים [רש"י-,,ללמוד תינוקות"].

תד"ה ועונין-...על כן נתקן בלשון תרגום שלא יבינו המלאכים ויהיו מתקנאין בנו...".

המהרש"א כתב [מס' סנהדרין (צב: ד"ה פתח)]-...ודאמרינן בעלמא שהמלאכים אינן מבינין בלשון ארמי שעל כן אומרים קדיש בלשון ארמי, י"ל היינו המלאכים המקטרגין לישראל אבל המלמדין זכות לישראל כי הכא ודאי מבינים בכל לשון וק"ל".

ותימה, דהמהרש"א, המפרש ודן בעיקר בדברי התוס' לא הביא דברים אלו כאן אלא דוקא במס' סנהדרין ואף לא הפנה כאן לשם.

ג:

„אשה בדברא לא שכיחא“.

נראה שלכן אומרת הגמרא במס' מגילה (לב). שאם שמע קול גברא במתא וקול איתתא בדברא סימן שהוא בת קול (ועי' הרש"ש שם). ובמשנה ביבמות (טז,ו), שם ה"ב בת קול" בדברא (על ראש ההר) הוא גברא.

„תנא אין תיכונה אלא שיש לפניה ולאחריה“.

כאן "אלא" אינו בדוקא, דהרי יש תיכון כאמצע בין למעלה ולמטה, כמו ה"ב ריח התיכון" שבמשכן. אנו רואים כאן ש"תיכונה", היינו, אמצעי: לר' נתן כוונתו תמיד לאמצע מבין שלש ולרבי הכוונה לכל מה שנמצא על רצף כלשהו מלבד הקצוות-,,אחת מן התיכונה שבתוכונות".

במס' מגילה (כב). מדובר שם לגבי ד' הקרואים העולים לקריאת התורה בר"ה. ואומרת שם הגמרא-,,אמצעי דולג". מיהו "אמצעי" זה מבין הד' "ה"טורי אבן" כתב דהכוונה לשני וכן פירשו ה"גאונים". וכתב ה"טו"א-,,דדרך חכמים לקרוא לב' אמצעי יותר מהג' אפילו היכא דאיכא טובא" ועל כך מקשה ב"מצפה לאיתן" שם,,וק"ל מסוגיא דריש ברכות (ג:).

כוונתו לכך, שכאן לפי כולם אין הכוונה ב"אמצע" למונח של ראשון מבין רצף בין הקצוות, דלר' נתן לעולם הכוונה רק אמצע מבין ג' ולרבי כל מה שבתווך בין הקצוות קרוי אמצע.

ונראה לתרץ קושייתו דיש הבדל בין מושג "תיכון" הלקוח מל' הכתוב לבין מושג "אמצע" שכתב הטו"א-,,דדרך חכמים לקרוא לב' אמצע יותר מהג'", היינו, דחכמים עושים שימוש במילה זו כמונח שימושי לציון מיקום ולא משום דזו משמעות המילה כשלעצמה, אלא כבטוי מושאל.

„שכן דרך מלכים לעמוד בשלוש שעות“.

ויש לברר מהו הזמן שהמלכים קמים והאם הם קמים כמה פעמים עד שהם קמים סופית. נביא ראשית את דברי הגמרא, רש"י, תוס' והמדרשים על כך.

לעיל (ב:), כתב רש"י בד"ה ומקדמי-,,ומשכימין קודם היום דאימא יום לא הוי עד הנץ החמה והם מקדימין מעלות השחר דהוי כמו המהלך ה' מילין [פסחים (צג:)]...". כאן ב(ג:) כתב רש"י ד"ה ור' נתן-,,לשאר מלכים קאמר שדרכן לעמוד בשלוש שעות ביום בתחילת השעה השלישית". לקמן (ד:), כתב רש"י ד"ה אעירה שחר-,,שאר מלכים השחר מעוררן ואני מעורר את השחר". ולקמן (ט:) במשנה-

„מאימתי קורין את שמע בשחרית....ר' אליעזר אומר בין תכלת לכרתי וגומרה עד הנץ החמה ר' יהושע אומר עד שלש שעות שכן דרך מלכים לעמוד בשלש שעות“. ובמשנה (כב:)-„ירד לטבול אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תהא הנץ החמה יעלה יתכסה ויקרא“. הגמרא בריש (כה:) שואלת-„לימא תנא סתמא כר' אליעזר [רש"י]-„והלכה כמותו“]. דאמר עד הנץ החמה? אפי' תימא ר' יהושע ודלמא כותיקין“ [רש"י]-„קאמרת מתניתין עם הנץ החמה אבל לכולי עלמא עד שלש שעות“].

ובמס' ע"ז (ד:) הובא-„מאי ויודע דעת עליון שהיה יודע לכוון אותה שעה שהקב"ה כועס בה...וכמה זעמו רגע...ואימת רתח אמר אביי בתלת שעי קמייטא [רש"י]-„בשעת חרון“. תוס'-„פי' בשלישית כדאמרינן בסמוך בשעה שהחמה זורחת מלכי מזרח ומערב מניחים את כתריהן ודרכן של מלכים לעמוד בג' שעות כדאמרינן פ"ק דברכות (ט:)-„...תנא משמיה דר"מ בשעה שהמלכים מניחין כתריהן בראשיהן ומשתחוין לחמה מיד כועס הקב"ה“.

אמר רב יוסף לא ליצלי איניש צלותא דמוסף בתלת שעי קמייטא דיומא קמא דריש שתא ביחיד דלמא כיוון דמפקיד דינא...ודחפו ליה מידחי...אי הכי דיחיד דצפרא [רש"י]-„בתפלת יוצר“]. נמי לא כיוון דאיכא ציבורא דקא מצלו לא קא מדחי“. ובמס' נדרים (לט:)-„בכל יום ויום משתחוים לכם“.

ובסנהדרין (קי.) רש"י ד"ה בכבודי לא מחיתם-„שהרי בכל יום מלכי מזרח ומערב בשעה שמניחים כתריהן בראשם משתחוים לחמה“.

וקשה, מה שכתב רש"י ב(ב:), ד„מעלות השחר דהוי כמו מהלך ה' מילין“, והא אותם ה' מילין אמר ר' יוחנן בפסחים (צג:), אך שם ב(צד.) ביארה הגמרא לדעת ר' יוחנן דה' מילין אלו הכוונה היא מעלות השחר, אך מעלות השחר עד הנץ החמה גם ר' יוחנן מודה דהוי ד' מילין, רק אנשים יוצאים מעט מלפני עלות השחר ועד שמגיע הנץ החמה הוי מהלכם ה' מילין.

וי"ל, דרש"י כאן מסביר לגבי מה שאמרה הגמרא "דמקדמי", היינו, באמת מעלות השחר עד הנץ הוי ד' מיל, אלא כמו שאמר ר' יוחנן בפסחים, שהאנשים "מקדמי" לצאת לפני עלות השחר לדרך, כך סובר רש"י כאן דדעת הגמרא מה שאמרה הגמרא "דמקדמי", שהיינו חושבים שבספר נחמיה הכוונה שהם יצאו לעבוד ג"כ קצת לפני עלות השחר, כדי להתחיל לעבוד ממש עם עלות השחר, ותחילת יציאתם לעבודה היתה בזמן מהלך ה' מילין מלפני הנץ החמה.

ע"י כאן ברש"י ד"ה דמחשכי, שכתב-„שחשכה ערבית“. לכאורה משמע, דכוונתו בתחילת החשיכה בצאת הכוכבים או מעט לפני, אך ע"י ברש"י ד"ה דמחשכי בב"מ (ל:), שכתב-„בלילה משקיעת החמה עד צאת הכוכבים“.

ועוד קשה, דמעלות השחר עד הנץ החמה, ראינו דלכו"ע הוא ד' מיל. וכיוון דמ' מיל הוא מהלך אדם בינוני ביום בינוני-היינו בחודשים תשרי וניסן-שהוא י"ב שעות, כדברי רש"י בפסחים (צג:) ד"ה כמה, א"כ כשנחלק מ' מיל ל"ב שעות יצא לנו ג' מיל ושליש המיל בשעה. ולכן ד' מיל מעלות השחר עד הנץ החמה הוא שעה וחומש. וא"כ, מלכי מזרח ומערב הקמים בשלש שעות, היינו, בתחילת שעה שלישית, כדברי רש"י כאן בד"ה ור' נתן. יוצא איפוא, שהמלכים קמים שעותיים פחות שעה וחומש, היינו, ארבעה חמישיות שעה אחרי הנץ החמה. ולמעשה זה מפורש במשנה לקמן (כב:) ובגמרא (כה:)-כפי שראינו לעיל-דתחילת שעה שלישית מאוחרת היא יותר מהנץ החמה. והתד"ה בתלת שעי כתב, דשעת זריחת

החמה הוא הזמן שהמלכים קמים להשתחוות לשמש ושהיא אותה תחילת שעה שלישית. וכתב התוס' שם, דמקורו מהגמרא שם-,,כדאמרינן בסמוך בשעה שהחמה זורחת מלכי מזרח ומערב מניחים כתריהן". ובגמרא שם לא כתוב שהמלכים מניחין כתריהן ומשתחוים לחמה בשעת הזריחה, היינו, אין כתוב שם מתי הם מניחין כתריהן ומשתחוים לחמה, אך כדברי התוס' הובא בברכות (ז.) ונראה דכן היה גרסתו של התוס' גם שם במס' ע"ז (ד:). והנץ החמה, היינו, זריחה שהיא לפחות כשעתיים אחרי עלות השחר. וגם אי נימא דמושג ה"זריחה" אינו שווה ל"הנץ החמה", שהוא רק כאשר קצהו העליון של השמש בולט מעל האופק ואילו "זריחה" משמעו כשמחציתו או כולו כבר מעל האופק, הרי הפרש זה הוא מספר דקות, כפי שראינו לעיל שכתב הגר"א, אך עכ"פ זה לא שעתיים או יותר משעתיים, דהא גם התוס' לא כתב דזימנא דרתח הוא בתחילת שלישית, אלא "שלישית". וגם בגמרא שם לקמן לגבי "לא ליצלי איניש", לא כתוב בתחילת שלישית אלא ב"תלת שעי", היינו, משך של זמן של כל שלש השעות מעלות השחר.

ולכאורה נראה, דמהגמרא שם גם ע"פ גירסתנו ניתן להסיק כדברי התוס', דהמלכים קמים בהנץ החמה וזמן הנץ החמה הוא זמן הזעם של הקב"ה דהא הסימן הוא בכרובולת התרנגול, כפי שהובא שם במס' ע"ז (ד:), כל שעתא ושעתא מחזור חיוורא כל שעתא אית ביה סורייקי סומקי ההיא שעתא לית ביה סורייקי".

וסימן זה הוא גם ההבחנה בין יום ללילה, ומדובר על תרנגול מסוים-,,תרנגול ברא", כפי שתרגם המתרגם באיוב(לח,לו) לגבי הפסוק-,,מי נתן לשכוי בינה". ובמקומות רבים הובא ענין זה שהתרנגול מכין השעות" [חמ"י/פ' בלק (תמז,א)]. בברכות (ס:)-,,כי שמע קל תרנגולא לימא אשר נתן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה", וברא"ש שם [פ"ט ס' כג]-,,וע"י הבינה אדם מבחין בין יום ולילה ומפני שהתרנגול מבחין זה גם כן ובערביא [ויק"ר(כה,ב)] קורין לתרנגול שכוי [ובר"ה (כו.) בקן נשריא קורין כן לתרנגול] התקינו ברכה זו לומר בשעת קריאת התרנגול". ובסנהדרין סוף (צח)-,,א"ל תרנגול לעטלף אני מצפה לאורה שאורה שלי". ועי' בויק"ר (כה,ה), דיש מי שסובר שפסוק זה באיוב נאמר על בינת התרנגול בגידול אפרוחיה, אך אין צריך לומר שהוא חולק על ש"ס דילן, אלא מוסיף עוד סוג בינה שיש בתרנגול, שאינו דוקא תרנגול הבר. אמנם יש לציין, דבשום מקום בחז"ל לא הובא במפורש שהבחנת התרנגול לגבי רגע הזעם של הקב"ה הוא אותו רגע של הנץ החמה, ובפרט שאם זה אותו רגע, לשם מה יש צורך בסימן הכרובולת אם יש סימן יותר ברור של קריאת התרנגול, אך אפשר שקריאת התרנגול, הכוונה לתרנגול הבר והסימן בכרובולת הוא בתרנגול הביתי שהוא יותר מצוי.

בכל אופן קשה, דהנץ החמה שקמים בו המלכים הוא כארבעה חמישיות השעה לפני תחילת השעה השלישית. ועי' בפהמ"ש לרמב"ם עמ"ס ע"ז (מ:) ו(מב:).

ובמס' עירובין (נג:)-,,ויעשו לי שני מגידי עלטה" [רש"י-,,תרנגולין המודיעין עונות הלילה"]. וכתב רבינו בחיי [במדבר(כד,ב) ד"ה נאם הגבר]-,,המשיל עצמו לתרנגול היודע לכוון השעות, ואין בעולם מי שיוכל לכוין שעת כעסו של הקב"ה כי אם בלעם בבני אדם [וב"זהר"/בלק (רי,א)-,,ר' יצחק אמר בלק חכים הוה בחרשין יתיר מבלעם בר דלא היה מכוון שעתא ללטיא".] ותרגול בעופות ושניהם שווים בחכמה זו. ואמרו, כי התרנגול קורא שבע פעמים [היינו, ע"פ מה שהבאנו לעיל מעירובין (נג.)] בלילה, וכן בלעם מצינו וישא משלו שבע פעמים".

ועי' ב"יערות דבש" למהר"י אייבשיץ/ח"א דרוש יא עמ' ריז, מה שכתב-...וידוע מה שכתב הרמב"ם ואותן ב' שעות שיש מן עלות השחר עד הנץ החמה". עי' בפהמ"ש לרמב"ם כאן בברכות (א,א) שכתב-,,ועמוד השחר הוא האור הנוצץ בפאתי מזרח קודם עלות השמש בכדי [=היינו, בערך ובקרוב] שעה וחומש מן השעות הזמניות. וטעם זה קרבת שטח [=מחודד] אור השמש מן הקיטורים העבים העולים מן הארץ תמיד אשר די עלותם מן הארץ אחד וחמישים מיל כמו שנתבאר בחכמת הלימודים". והתיו"ט מביא שם את דעתו של היש"ר מקנדיא בספרו "גבורות ה'" / "מדרגה ל"ב, מתוך ספרו הכולל "אלים" [אמסטרדם, שנת שפ"ט], לפיו עליית הקיטורים הנ"ל אינה אלא ארבעים וארבעה מיל. עכ"פ, ע"פ דבריו אלו של הרמב"ם יש לברר מניין לקח הגאון מהר"י איבשיץ זצ"ל ד"ידוע" שהן ב' שעות ולא שעה וחומש, כדברי הרמב"ם בפהמ"ש. ולגבי שיטת הרמב"ם בענין עלות השחר עי' ב"אגרת בעמוד השחר-מקור לדברי הרמב"ם בענין עמוד השחר"/הרב ט. כאץ והרב י. ג. וייס ["מוריה", שנה עשרים, גליון י-יב (רלח-רמ), טבת תשנ"ו].

ה"שאגת אריה" בסימן ה' [מכון "חתם סופר" ירושלים, שנת תשל"ג], מתייחס לדברי ה"ב"י" לגבי מה שכתב שם באו"ח סימן נ"ח בד"ה כתוב בהגהות-,,שכתוב בהגהות מימוני שרבינו שמחה כתב דעד תחלת שעה ג' קאמר והם דחו דבריו והעלו דעד סוף שעה שלישית קאמר וכן מוכח בירושלמי וכן מוכח בירושלמי וכן פירשו התוס' וכן הסכים הכ"מ וכן העלה הסמ"ג". ה"שאגת אריה" דן שם בדבריהם וחולק עליהם ומסיק לבסוף-,,הרי בררנו היטב דזמן קריאת שמע של שחרית נמשך עד סוף כלות ג' שעות של היום שהוא חלק רביעי מן היום בין ביום קצר של ימות החורף ובין ביום ארוך של ימות הקיץ, ולעולם חשבינן היום לי"ב שעות ורביע דיומא הוי זמן קריאת שמע של שחרית וכמו שכתב הרמב"ם שם בפירוש המשנה. ודע כי כל השעות הנזכרות במשנה הם השעות הזמניות מהם י"ב שעות ביום וי"ב שעות בלילה, ומה שאמר עד ג' שעות כאלו אמר עד כלות רביע היום, אחד שהיה היום יום תקופת תמוז או יום תקופת טבת ע"כ. וציבור המאחרים בקיץ שהימים ארוכים מלקרות ק"ש, אם קראו קודם שעבר עדיין רביע מן היום שפיר דמי ויוצאין ידי חובת ק"ש כנ"ל".

כחלק מהוכחתו של השאג"א, הוא מגיה את הגמרא וכותב-,,ונראה דהגירסא הנכונה בשעה שהחמה זורחת ומלכים מניחין כתריהן בראשיהן, ולא גרסינן כל מלכי מזרח ומערב שהם כל מלכי האדמה...אלמא מלכי מזרח ומערב ישנים עד ג' שעות ואין עומדים בשעת זריחת חמה אלא המשתחוים לחמה בלבד". ה"מראה כהן" עמ"ס ברכות (ז). מביא ראיה מ"סידור רב עמרם גאון" כדעת הרמב"ם והסמ"ג, דהכוונה לשעה שלישית עד ועד בכלל.

יש עוד לברר מה שהבאנו לעיל מרש"י (ד.) ד"ה אעירה שחר שכתב-,,שאר מלכים השחר מעוררין". קשה, דדעה כזו לא ראינו שהמלכים קמים בעלות השחר.

ובאמת לולא דמסתפינא מהני רבוותא שהבאנו לעיל, היינו אומרים, דישנם ב' מדרשים שאף אחד מה"אחרונים" לא העיר על כך ועפ"ז יתיישבו כל התמיהות, דלפי מדרשים אלו יוצא שהמלכים קמים לפחות פעמיים בבוקר עד שהם קמים סופית ובאמת כל מלכי מזרח ומערב סוגדים לחמה לפחות וגם לכוכב נוגה, אשר יש שטענו לחשוב שהוא איילת השחר.

ב"מכילתא"פ' בשלח(יד,כב)/פרשה ה', נאמר-,,משל...ומלך בשר ודם...אמר לקטן העמידני **עם הנץ החמה**, אמר לגדול העמידני בג' **שעות**."

וב"פסיקתא רבתי" (יז,ג), הובא-,,דרכן של מלכים **השחר** מעוררתם ואתה אומר "אעירה שחר". דרכם של מלכים להיות ישנים עד **שלושת שעות** ואתה אומר 'חצות לילה' [אמנם, ב"מדרש הגדול", פרשת כי תשא (ל,יב) הובא-,,מרודך בלאדן היה משתחוה לחמה והיה למוד לאכול בו' שעות ביום וישן עד תשע שעות"].

נראה, דכונת הפסיקתא לאותם מלכים שהיו עובדים לכוכב השחר, היינו, כוכב נוגה, המופיע בשמים בסביבות עלות השחר ולעתים הוא אינו נראה כלל. סימוכין לע"ז זרה זו ניתן למצוא ב"פסיקתא דרב כהנא" עה"פ,,הבנים מלקטים" [ירמיהו (ז,יח)], שהיו עובדים למלכת השמים, זוהי הכוכבת. ועי' בירושלמי ריש מס' ברכות, בדברי ר' יוסי ב"ר בון.

מהפסיקתא כבר ניתן לברר שתי תמיהות ובעיות. מה שרש"י כתב השחר מעוררת, הכוונה לחלק מהמלכים שעבדו לכוכב שעומד ומופיע בין היום והלילה, היינו בסביבות עלות השחר-כוכב נוגה, ולדעתם הנפסדת עדיף לעבוד לו או גם לו כי כנראה סברו שיש לו השפעה גם על הלילה וגם על היום וחלק סברו שעיקר ההשפעה יש לשמש. ולדעת רש"י, מ"ד זה סובר שלזה כוונת דהמע"ה באומרו "אעירה שחר". עוד נראה מכאן ראייה יותר קודמת מ"סדור רב עמרם גאון", שהביא ה"מראה כהן", דהמלכים אינם ישנים עד תחילת שעה שלישית אלא ישנים את כל "שלושת שעות". ועפ"ז, הנפק"מ לענין סוף זמן קריאת שמע כדעת הפוסקים הסוברים דסוף זמן קריאת שמע הוא בסוף ג' שעות ולא בסוף ב' שעות.

ועוד חזינן מה"מכילתא" ד"זריחת החמה" בש"ס דילן היינו, "הנץ החמה". לגבי רגע זעמו של הקב"ה, נראה ע"פ ה"מכילתא" שהוא ב"הנץ החמה" ולא ב"עלות השחר" כמובא בפסיקתא, שלכוכב זה היה דרכן של מעט מלכים לעבוד, אך רובן של המלכים והגדולים שבהם, כגון הפרעונים במצרים, היו עובדים לשמש. וכן אפשר שפירושו של "כל מלכי מזרח ומערב", הכוונה למלכים הגדולים ששלטו על המזרח והמערב, דאל"כ הו"ל למכתב-,,כל המלכים מן המזרח ועד המערב", כמו שהש"ס נוקט במנחות (קט:): לגבי הגוים מי מכיר בכבודו של הקב"ה ומי אינו מכיר.

ולכאורה, את "הנץ החמה" ניתן לחשב ולשם מה צריך את התרגול? **ונראה**, משום דהנץ החמה משתנה בכל מקום ואפשר היה לטעות, או שלא היה שייך לדייק על שבריר שניה זה של ה"רגע", ובפרט יש סימן מובהק של כרבולת התרגול, ועדיף היה לסמוך על זה מאשר על החשוב וזה גם היה סימן על ידי ראיית העיניים ללא צורך בסימנים מסובכים יותר.

ע"פ זה גם אינו קשה מה שהקשינו, כיצד יתכן דמצד אחד סוף זמן ק"ש הוא כאשר המלכים קמים בתחילת שעה שלישית או לפוסקים האחרים בסוף שעה שלישית, שהוא מאוחר הרבה יותר מהזמן שהחמה זורחת, ומאיך אומרת הגמרא, שכשהחמה זורחת קמים מלכי מזרח ומערב ומשתחוים לחמה והוא מוקדם הרבה יותר מתחילת שעה שלעישית וכ"ש מסוף שעה שלישית. דבאמת ע"פ ה"מכילתא" שהבאנו לא קשיא כלל, דהמלכים קמים פעמיים. פעם בהנץ החמה ותוך כדי נמנום הם משתחוים ומיד חוזרים לישון וקמים סופית בשעה השלישית.

הרמב"ם גם כתב ["מו"נ" (ג,מו)] על סגידה לשמש פעמיים ביום, אך בזריחה ובשקיעה-, והאומות היו מקריבים בהם לירח כמו שהיו מקריבים לשמש בעת זריחתו ובעת בואו".

דוד המלך ע"ה היה קם בחצות ע"פ רוח צפונית שהיתה חודרת דרך חלון ומנגנת בכנור שהיה תלוי כנגדה (שם בפסיקתא), וכנגד זה היה לעכו"ם במצרים בתי תיפלה ולמלכים בארמונותיהם חלון קטן קבוע בתקרה ובחורף לא היו צריכים לדאוג מגשם, שלא קיים במצרים.

חלון זה תוכנן ע"י האיזטגנינים שלהם, כך שברגע שתזרח השמש בבוקר זה יהיה מעל החלון והוא ומיד יציף את האולם בארמון בשמש ויתעורר המלך ויסגוד לאליל השמש וערים היו להם על שם אלילים- השמש, וועיר ההרס סרק אני ועיר השמש אילו פילוס" (הליופוליס) [שם בפסיקתא (ד) ועי' שם ברד"ל]. א"כ הם, העכו"ם היו מקפידים באותו רגע ממש של הזריחה להשתחוות לשמש ובאותו רגע היה כועס הקב"ה כמובא כאן ובע"ז (ג:).

נראה שהיו שם כמה חלונות שיתאימו לכל חדשי השנה. וב"זרע אפרים" על ה"פסיקתא רבתי", ריש פרשה ד' מביא דעות שונות לגבי זמן חצות, האם הכוונה לשעה זמנית המשתנה בחורף ובקיץ לגבי אמצע הלילה או שהכוונה לעולם לשעה קבועה.

„רב אשי אמר משמרה ופלגא נמי משמרות קרי להו“.

המהר"י ענגיל זצ"ל, מקשה כאן בספרו "גליוני הש"ס" ממס' כריתות (יז:): לגבי "מאי איכא בין טעמא דרבא לטעמא דרבי זירא, איכא בינייהו כזית ומחצה, לרבא ליכא מצוות ופטור כו", אם כן מוכח שם דדבר ומחצה אינו קרוי בלשון רבים.

ובמס' מנחות (קד:)-, במתניתין הרי עלי עשרון יביא אחד, עשרונות יביא שנים, ופריך בגמרא פשיטא ומשני עשרונות יביא, שתיים אצטריכא ליה, ופריך פשיטא-מיעוט עשרונות שתיים. עיין שם בדברי החת"ס. וי"ל דמה דהיה ברור לגמרא, דעשרונות, היינו, ב' עשרונות ולא עשרון ומחצה זה משום שבכמויות מדובר, במה שאדם מנדב ומן הסתם מדייק הוא בכמות בעין יפה. ובערכין (ט.) וברש"י שם ד"ה אותי- „אע"ג דיומא ופלגא הוא, חד יומא קרו להו ולא ב' ימים“.

המהרש"ם ב"דרכי שלום" מקשה על כך מכאן ומתרג- „וי"ל דלפעמים נקרא כך ופעמים כך ושניהם אמת“. ובאמת יש לדון בענין זה באריכות ומקורות רבים יש על כך ונראה שישנן סיבות שונות, כמעט בכל מקום, מדוע לפעמים אחד וחצי נקרא אחד ולפעמים שתיים.

ועיין במו"מ שהיה לנו עם הגאון הגדול רבי חיים קניבסקי שליט"א בענין הגבול הדרומי של א"י לגבי המושג "חצי", דאמר לנו ד"חציין" בלשון חז"ל זה לאו דוקא, אלא כל חלק שהוא יכול להקרא "חצי" ולפעמים "מקצת", כפי שקיבצו התוס' ראיות על כך בב"ק (מ.) ד"ה כופר ומה שהערנו על כך שם, דלכאורה זה לא תמיד כך.

„דוד עד חצות היה מתנמנם כסוס“.

דוד המלך היה יושן בלילה כשינת סוס. יש לברר, האם מותר לכל אדם לישון ביום, ואם כן כמה זמן מותר? בגמרא במס' סוכה (כו:) מובאת דעת חכמים- „ישן אדם בתפילין שינת עראי אבל לא שינת קבוע

וכמה שינת עראי כדי הילוך מאה אמה. אמר רב אסור לאדם לישן ביום [רש"י-,,מפני ביטול תורה"] יותר משינת הסוס וכמה שינת הסוס שיתין נשמי אמר אביי שנתיה דמר [רש"י-,,רבה בר נחמני"] כדרב [רש"י-,,דממנו למד מדת שינתו שהיה יושן רק ביום שיעור זה"]. ודרב כדרבי [רש"י-,,ורב למדה מרבינו הקדוש שגדל אצלו"]. ודרבי כדוד [רש"י-,,כך קיבל מאבותיו שזו היתה שינת דוד מלך ישראל"]. ודוד כסוסיא ודסוסיא שיתין נשמי. אביי הוה ניים [רש"י-,,ביום"] כדמעיל מפומבדיתא לבי כובי [רש"י-,,דמפרש במקום אחר דהווי שיתא פרסי"]. מהר"י פיק-,,לא אדע מקומו דבקיודשין (ע:): ברש"י ד"ה בי כובי ובכתובות (קיא.) אסור לצאת כו' לא פירש ועי' גיטין (ד.). והנה רש"י לא כתב דהוא עצמו פירש במקום אחר, אלא, דבחז"ל מפורש במקום אחר, וכתב הנוב"י/מהדו' תניינא/חלק או"ח סי' כ'-, גם אני עוד לא מצאתי בש"ס ואמנם רש"י לא כתב שהוא מפורש במקום אחר בש"ס...ואולי הוא באיזה מדרש"]. קרי עליה רב יוסף 'עד מתי עצל תשכב מתי תקום משנתך' (משלי ו').

המהרי"ץ חיות מקשה במס' סוכה (כו:)-,,עי' פסחים (קיג:): 'סוס מואס בשינה' ועי' ברכות (ג:): 'עד חצות היה מתנמנם כסוס' פירש"י שהיה נים וניעור ואיך אמר כאן (רש"י) 'שיתא פרסי דהוא יותר משש שעות'. ועי' שו"ת 'תפארת צבי'/'סי' א שכתב להגיה כאן במה שאמר 'שיתא פרסי' צ"ל 'שתי פרסי' ע"ש". הנה גם אם נתקן לב' פרסאות עדיין קשה, דשתי פרסאות הוא ב' שעות וב' חמישיות השעה, היינו, כמעט שעתיים וחצי. וזה קשה מג' צדדין:

א. הלשון,,כדמעיל מפומבדיתא לבי כובי" משמעה דמיד כשיוצאים מפומבדיתא נכנסין לכפר כובי ולא שייך לומר שזה לוקח זמן הליכה של כשעתיים וחצי, וכן כתב רש"י בקידושין (ע:): על כובי-,,כפר הסמוך לפומבדיתא".

ב. אם רבה בר נחמני היה רבו של אביי, כיצד יתכן שאביי, כתלמידו, ישן שעתיים בעוד שרבו ישן רק שיתין נשמי? אך על זה ניתן לתרץ, שלכן קרא לו רב יוסף "עצל", כי הוא ראה בכך מעשה חמור. ג. הגמרא רוצה תמיד להביא חידוש, ונראה, שאביי ישן מעט יותר משיתין נשמי ואפילו הכי כבר קרא עליו רב יוסף "עד מתי עצל תשכב".

אם אנו באים להגיה, נראה יותר להגיה "שותא" במקום "שיתא", כמו "שותא פלכה" [מגילה (יד:)], וכמו שכתב רש"י בסוף מס' סוכה ד"ה שותא דינוקא-,,...שותא-דבור, כמו "לא תיפוק לכו שותא" [ב"ב (לט.)] ובקידושין (ע:): "שותא דמר לא ידענא", היינו "שותא פרסי", שפירושו דבור פרסי, היינו, פתגם בפרסית לציין מרחק קצר ביותר, ועוד, דהו"ל לרש"י לכתוב קודם את המרחק עצמו בבואו לפרש את המרחק-,,שיתא פרסי כדמפרש במקום אחר" ולא להפך.

יתכן-גם בלא להגיה-דהכוונה לא לפרסה הידועה אלא לשיעור קצר ביותר כמו שכתב ב"כפתור ופרח" [בח"א פ"א/עמ' רפ/ד"ה ואם/הוצ' א. מ. לונץ] לרבי אשתורי הפרחי, לגבי ארבע מאות פרסה של א"י דיש כמה מובנים שונים לשיעור פרסה. ויתכן, שהוא מלשון "שית" בב"ר פ"מב, שפירושו-"מקום", ואז יהיה משמעו-"מקום פרסי".

שתינ נשמי-נמנום-שינת עראי-שינת קבע-כמותם והיחסים ביניהם

לגבי דרגת העירנות של נמנום כתב בעל "חוות יאיר" בספרו "מר קשישא" ע' נמנום-,,ונראה לי דעל כל פנים שומע מה שמדברים בפניו וראה מגמרא שבת (סג:) (קמה:) ונדרים (ל.) . ועי' ב"שערי תשובה"/או"ח סי' ד אות [יז]. שם מובא דבר זה להלכה ע"י השו"ע/או"ח (ד,טז) -,,דוד היה נזהר שלא לישון שיתין נשמין [מ"ב (לה)-,,רוצה לומר רצופין ("אחרונים") אלא היה מתנמנם כמה פעמים ("פרי מגדים") פחות משתין נשמי עד חצות הלילה, ומחצות ואילך היה מתגבר כארי" [כדי שלא יטעום טעם מיתה". הגה-,,ובגמרא פרק הישן משמע דדוקא ביום היה נזהר" [מ"ב (לו)-,,השיגו עליו האחרונים, דלא נמצא שם כן בגמרא רק על אמוראים, אבל דוד בעצמו גם בלילה היה נזהר. ונפקא מינה כל זה לדין שבעל נפש יחמיר על כל פנים ביום" ("מגן אברהם"). והנה, לכאורה קשה, דהשו"ע כותב הפוך מהגמרא-דבגמרא נאמר דדוד המלך על כל פנים היה ישן שיתין נשמין כסוס ואילו השו"ע כתב דדוד היה נזהר לא לישון כשיתין נשמין? וי"ל, דהשו"ע מפרש את הגמרא "כדסוסיא" ולא ממש

שינת סוס, דאילו סוס ישן שיתין נשמי ואילו דוד ישן מעט פחות ונראה שמקורו הוא ב"זהר"/פ' ויגש (רז.)-,,ודוד בגין דוכתיה דאיהו חי לא הוה נאים אלא שיתין נשמי דעד שיתין נשמי חסר אחד איהו חי מתמן ולהלאה טעים בר נש טעמא דמותא ושליט ביה סטרא דרוח מסאבא ודא הוה נטיר דוד מלכא דלא יטעם טעמא דמותא...כך היה מתנמנם כסוס שתין נשמי ולא בשלימו". המ"ב מסיים שם וכותב, ,,ועיין ב"מחצית השקל" שכתב, דענין השינה ביום תלוי לפי מה שהוא אדם וכפי הצורך לעבודתו יתברך".

ע"פ דברי ה"זהר" נראה לפרש, "ששים" ולא עד בכלל. ועי' ב"שערי תשובה" שם, שמביא את דברי ה"תפארת צבי" סי' א', דאם האר"י ז"ל ישן ב' או ג' שעות, מוכח דג' שעות אינו יותר משתין נישמי וכותב, ש,,אינו מוכרח כלל לענין שתין נשמי, דשמא היה נעור כמה פעמים בתוך שנתו ולא היה ישן שתין נשמי בפעם אחת". וכן במ"ב (לה)-,,היה מתנמנם כמה פעמים פחות משתין נשמין עד חצות הלילה". משמע מדבריהם, ששיתין נשמין אינו שבריר דקה, אלא כמות של זמן. ה"שערי תשובה" וה"ביאור הלכה" מביאים כמה דעות בקשר לכך. הרה"חיד"א מביא עדות מאדם שבדק את נשימת הסוס ומצאו נושם נ"ט נשימות ביותר מחצי שעה, ולפי הרמ"ע מפאנו הוא שלוש ושליש דקות. נראה, לפי כל הדעות, ששינת הסוס היא יותר משיעור "שינת עראי", שהוא מאה אמה, היינו, תשע עשירות של דקה.

ראינו שהשו"ע כתב, שדוד נזהר שלא לישון שתין נשמין והרמ"א חולק שרק ביום נזהר, ז"א, דלשו"ע הכוונה בין ביום ובין בלילה ואילו בסימן (רלא,א) כתב, ,,שאסור לישון ביום יותר משינת סוס שהוא שתין נשמי", ז"א, ששיתין נשמי כן מותר לישון, אלא ודאי כיון שהשו"ע בס' ד' מביא את ה"זהר" יש לומר שגם בסימן רל"א הכוונה בדבריו של יותר משתין נשמי, היינו שתין נשמי, כמו שכתבנו, שהכוונה לשתין נשמי עד ולא עד בכלל.

לגבי ההבדל בין שינה לנמנום, אנו רואים דהשינה בכל מקום מיוחס לעינים והנמנום לעפעפיים. בסוכה (נג.) ,,לא ראינו שינה בעינינו...דהו נמנממי אכתפא דהדדי". וכן במגילה (יג:) ,,בגתן ותרש...לא ראינו שינה בעינינו". אנו רואים גם את ההדגשה של אי ראייה בקשר לשינה, וכן בתנחומא פר' נח-,,יב חדש בתיבה לא ראה שינה לא ביום ולא בלילה". בתהילים (קלב,ד), ,,אם אתן שנת לעיני [רד"ק ומלבי"ם-,,שינה קבועה] לעפעפי תנומה".

ראינו ב"זהר", דס' נישמי הוי טעם מיתה, דשינה הוי א' משישים במיתה ודבר זה מובא גם במס' ברכות (נז:), ובכל יום שיושן האדם, כתב בס' "קהלת יעקב" ע"פ דברי האר"י ז"ל, הובא [באזה"ח עה"ת/בראשית (מז, כט)], עולה בשינתו ניצוץ אחד מצלמו של האדם, אחרי שהוא תיקן אותו בעשיית המצוה וכאשר עולים כל ניצוצות צלמו ממנו, הוא מת. על פי זה יתפרשו דברי ה"זהר" שהובאו לעיל, שאם אינו יושן כדי ס' נישמי אינו נחשב כשינה של א' מתוך ס' במיתה ואינו עולה אותו ניצוץ ממנו והוא חי.

נמנום אינו נחשב שינה, לגבי כל ענין, כפי שכתב התד"ה אמר, במס' פסחים (קט:)-,....וכי היכי דפסח לא חשיב נמנום בעלמא כשינה מעליא, לענין שני מקומות, הכי נמי לא חשיב נמנום לענין תענית דלמחר אתסורי באכילה בתר הכי".

לכאורה, אנו רואים דנמנום אינו נחשב שינה ואף לא שינת עראי ואילו מה"זהר" נראה דזה כן נחשב שינה, כאשר הסיבה לכך שאין לנמנום אורך זמן של שיתין נשמי, מבוסס על דברי חז"ל, דשינה הוא א' משישים של מיתה. יש אם כן, ב' אפשרויות, או דה"זהר" סובר דנמנום נחשב שינה וחולק בכך על תלמודא דידן או דאין כלל מחלוקת ויש ג' בחינות בשינה-נמנום, שינת עראי ושינה קבועה, ואפשר דזה מקור המחלוקת שהבאנו לעיל-בין הרמ"א לשו"ע-דלרמ"א אין הנמנום נחשב כלל שינה, לכן נחשב הנמנום כדבר שיש להמנע ממנו רק ביום, שהוא זמן ללימוד התורה, ויותר משיתין נשמי נחשב כבר כעצלות, כפי שקרא רב יוסף על אביי את הפסוק, "קום עצל....", ואילו לשו"ע נמנום נחשב שינה, כדברי ה"זהר", ולכן סובר שדוד לא נמנום יותר משיעור שיתין נשמי גם בלילה וכן סוברים ה"אחרונים"- כפי שמובא במ"ב, והרי רב יוסף קרא על אביי את הפסוק, שסיומו מדבר על שינה-....מתי תקום משנתך", ואביי הרי נמנום ולא ישן ממש וא"כ ראייה היא דגם נמנום נחשב מבחינות מסוימות שינה, ואפשר דהשו"ע חולק על קביעתו של "מר קשישא", דבזמן נמנום יודע האדם, על כל פנים, מה שמדברים עמו וסובר דנמנום הוא כמעט מצב שינה, דאז שומע הוא שמדברים עמו וסובר דנמנום הוא כמעט מצב שינה דאז שומע הוא שמדברים עימו אך אינו מבין את הדברים, עכ"פ מרש"י כאן ד"ה מתנמנם משמע דהוא ודאי סובר דנמנום אינו שינה שכן כתב-....כסוס הזה שאינו נרדם לעולם אלא מתנמנם ונעור תמיד".

הגר"א-....מימיו לא ישן יותר מחצי שעה רצופה" (הקדמת בניו ל"ביאורי הגר"א" לשו"ע/או"ח) והקציב לעצמו לישון ביממה ארבעה חצאי שעה, כאשר מחצית השעה ביום ("סערת אליהו"/רבי אברהם בן הגר"א/מהדורה א'/ורשה תרל"ח, עמ' 14). על נוהגו לישון ביום מחצית השעה הקשה הגאון רי"א חבר (שו"ת "בנין עולם" בסימן א') כיצד ישן הגר"א ביום חצי שעה, שהוא יותר משיתין נשמי, וגם יותר מהילוך מאה אמה שכתב הרמ"א, הרי מדינא דגמרא אסור לישון ביום יותר משיתין נשמי? ויתריץ, דזה רק במי שישן בלילה כל צורכו, אך הניעור בלילה ועוסק בתורה, מותר לו לישון מעט ביום. ע"פ דרכו, ניתן לתרץ יותר מכך, כיוון שגם במחצית השעה הזו שישן ביום, היו שפתותיו מרחשות הלכות, אגדות ודברי תורה (הקדמת בניו שם לביאורו). א"כ, לא רק שזאת לא נקראת שינה, אלא יתכן שזה אף אינו נקרא נמנום. ועוד, שתמיד כשישן, לא פשט חלציו ומלבושיו [רבי יעקב משה נכד הגר"א, בהקדמתו לביאור הגר"א על ה"זהר"], שאז ודאי שאינו נחשב הפסק, כמו שהבאנו להלן בשם ה"חזון איש".

גדר המושגים תלוי בכוונת האדם, צורת שכיבתו, מיקומו וטיבעו של האדם

חלוקי דעות קיימים ב"אחרונים", לגבי גדר מושגים אלו, כאשר הם דנים לגבי איזה סוג שינה נחשב הדבר כהפסק, לגבי מצוות שונות. וכן אנו רואים זאת אצל פוסקי זמננו, כמובא בספר "שבות יצחק". **שינת עראי-ה"טור"** כתב בסי' מ"ז, דשינת עראי מקרי רק כשישן על אצילי ידיו וכן מבואר הדבר ב"משנ"ב" שם (ס"ק כג), דמתנמנם על אצילי ידיו מיקרי שנת עראי. משמע מדבריו דדוקא באופן זה אינו הפסק וקבע, אך כשישן בבגדיו מיקרי הפסק ושינת קבע, אך ב"אשי ישראל", בתשובות הגאון הגדול רבי חיים קניבסקי שליט"א, בתשובה כ"ז כתב, ששמע ממרן החזו"א זצוק"ל, דאם ישן בתחילה בלילה על מטה עם בגדיו, אינו חשיב הפסק וקבע, אך אפשר דהוא רק לענין ברכת התורה המדובר שם וכן אפשר דאין לדייק מדברי ה"משנ"ב", דהוא מתייחס רק לדברי ה"טור". גם הגרש"ז אויערבך זצוק"ל, כשישן כשעה אחר הסעודה בלילות שבת הארוכות, לפני לימודו, לא ראה בכך קבע והפסק לענין ברכת התורה, כיוון שהיה ישן עם בגדיו ורק כשעה.

שינת קבע-דעת מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א, דאם בתחילת הלילה, שהוא כל' דקות אחר השקיעה (עי' ב"שבות יצחק"/תשובה פ"ד) ישן על מטתו, אפילו בבגדיו, הוי הפסק וקבע ומברך ברכות התורה. בשו"ת המהרש"ם/ח"ג סי' שלז, כתב, דאף שישן במלבושיו ועל מטה אחרת ולא במטה שישן בה תמיד, אפ"ה חשיב שינת קבע, כיוון דמבואר ב"טור", דשינת עראי, היינו, כשישן על אצילי ידיו, א"כ בנידוננו דישן על מטה, מיקרי שינת קבע. ואם ישן שינת קבע על מטתו אפילו מעט בתחילת הלילה חשיב הפסק וקבע. ראינו לעיל, דשינת עראי הוא מהלך מאה אמות, אך כאן אנו רואים ב"טור", בשם אביו הרא"ש, דאם הוא יושב על אצילי ידיו ומניח ראשו בין ברכיו, גם יותר מזה חשיב שינת עראי ואם זה על מטתו אפ"ה בפחות מכך חשיב שינת קבע, וכן הובא שם במשנ"ב (ס"ק כג), כמבואר בסוכה (כו.), דאין קבע לשינה--רבא אמר אין קבע לשינה, ופירש"י, שם ד"ה רבא--...שפעמים אינו אלא מנמנם מעט ודיו בכך **הלכך זו היא שינתו...**, לחייבו בסוכה, אפילו יושב ומניח ראשו בין ברכיו, כפי שהובא ב"משנ"ב" (סי' תרל"ט, ס"ק יא) וב"ביה"ל" שם. לעומת זאת, לענין ברכת התורה, דדוקא בהפסק שהוא גמר הצריכוהו לברך דוקא בשינה על מטתו אפילו מעט. ועי' ב"שערי תשובה" (סי' מז, ס"ק יב), דהביא מחלוקת אחרונים מתי אנו מתחשבים בדעתו כשהלך לישון אם זה נחשב קבע או עראי. המהרש"ם שם הקשה על ה"שע"ת" אם השינה הפסק, מה מועיל דעת האדם לשוויה השינה קבע או עראי. ועי' בדברי המג"א (תרל"ט, יב) וב"נשמת אדם" (כלל ט' ס"ק ג'), לעניין החלוקה בין מצוות סוכה וציצית לברכת התורה. עי' ב"לקח טוב" כלל טז/מהר"י ענגיל, לגבי "רבוי זמן אי מכריע באיכות".

„הא נשף צפרא הוא דכתיב 'ויכם דוד מהנשף ועד הערב למחרתם'...אלא אמר רבא תרי נשפי הוו

נשף ליליא ואתי יממא נשף יממא ואתי ליליא“.

ע"פ דברי רבא במסקנת הגמרא, יוצא איפוא, ש"נשף" פירושו שלב מעבר בין מהלילה לבוקר ובין מהיום ללילה וכן פירש כאן רש"י ד"ה נשף יממא--קפץ ועלה כמו לנשוף מדוכתיה [מגילה ג.] וכמו האי בוקא דאטמא דשף מדוכתיה טרפה [חולין מב:]“.

על פי דברים אלו קשה קושיית ה"יפה ענף" על "איכה רבה" (ד,טו) מה שהקשה על ריב"ל. במדרש שם כתוב-,,ויכם דוד מהנשף ועד הערב למחרתם'. מהו 'למחרתם', ריב"ל אמר לשתי לילות ויום אחד והיה הקב"ה מאיר לו בלילות בזיקין וברקים". "יפה ענף"-,,כאילו כתוב מהנשף ועד הערב ועד למחרתם וכ"כ הרד"ק. **אבל קשה**, דבפ"ק דברכות איתא דהא נשף צפרא הוא, דאל"כ לכתוב 'מהנשף ועד הנשף' או 'מהערב ועד הערב'. ומה ישיב ריב"ל לקושיא זו?"

וקשה להבין מה קשה לו, והרי הגמרא חזרה בה מכך שנשף זה דוקא בוקר ומסיקה דב' נשפי הוו ונשף הינו עת מעבר מערב לבוקר ומבוקר לערב ומסקנה זו פותחת אפשרויות שונות של הסבר לכאן ולכאן ועי' שם [שמואל א' (ל,יז)] בפירוש הרלב"ג ויתר המפרשים ועוד, שריב"ל אינו יחיד שסובר כך, גם יב"ע סובר שם, שנשף זה אפילה-"קבלא", א"כ ריב"ל, לדעת הרמב"ם-בהקדמה למס' זרעים- הוא מהתנאים [אמנם לדעת רש"י בנדה (יח:)] הוא דור ראשון [לאמוראים] ויב"ע הוא בודאי תנא ואילו כאן בגמרא כל מי שמעורב בבירור הענין הוא רק מתקופת האמוראים. א"כ, גם לשיטתו של ה"יפה ענף", אם כבר קשה, זה על האמוראים שלא הביאו מקור לדבריהם משום תנא, בעוד דלפנינו ב' תנאים החולקים על דבריהם.

,,ודוד מי הוה ידע פלגא".

הקשה ה"שפתי חכמים"-,,צ"ע לפי מה דמשני הש"ס לעיל דהאי סימן דכלבים צועקים הוה על אמצעית דאמצעיתא, א"כ, הלא יש סימן לכל אדם, בשלמא משה אמר כחצות, דכל אותו לילה כתיב 'ולבנ"י לא יחרץ כלב לשונו'. **ותירץ** ה"בית יוסף"/ר' אברהם דירנפלד מפאפא-,,וי"ל לפי מה שכתב ה"פני יהושע", דהכלבים צועקים דרך דילוג בתחילתה ובאמצעיתה ובסופה, וא"כ התינוח בניעור, אבל בישן אין לו סימן אי האי צעקה מתחלת אשמורה או אמצעיתה או סופה".

לא זכיתי להבין מאי קושיא הוי מעיקרא, דהא הקול-ובענינינו נביחת הכלב-מגיע באיחור זמן, מרגע היווצרו, לאוזן השומע וממילא אינו סימן לידיעה מדויקת של הזמן כדכתב ראב"ע/שמות (כ,א) ד"ה והנה-...והאור מביא הקול אל האוזן והליכתו לאט ולא יגיע אל האוזן רק אחר עבור הרגע...". **ועוד** דמהגמרא לא משמע דסימנים אלו מתחילים בדיוק בתחילת האשמורת, אלא דבזמן האשמורת מתקיימים סימנים אלו במשך זמן האשמורת.

,,ודוד מי הוה ידע פלגא דליליא אימת השתא משה רבינו לא הוה ידע דכ' "כחצות הלילה"."

ולא זכיתי הבין מה היה קשה לגמרא, דהא מדובר לפני מתן תורה ואז עדיין לא הגיע משה רבינו לדרגה של ידיעת מ"ט או נ' שערי הבינה, שניתנו לו רק בזמן מתן תורה ואילו דוד היה כבר לאחר מתן תורה ויכל לדעת מהתורה שניתנה, את כל הידיעות של המציאות הרמוזות בתורה, אלא ודאי דקים להו לחז"ל, ידיעות מסוג זה הו"ל לדעת.

,,אלא דאמר ליה (למחר) בחצות (כי השתא) ואתא איהו ואמר כחצות...קסבר שמא יטעו אצטגניני פרעה ויאמרו משה בדאי הוא...רב אשי אמר...והכי קאמר משה לישראל-אמר הקב"ה למחר כחצות הלילה כי האידנא אני יוצא בתוך מצרים".

ה"רקאנטי" [פ' בא (קלט.) ד"ה ויאמר/הוצ' זכרון אהרן/תש"ס/ירושלים] מסביר מדוע יצא ה' להכות את מצרים דוקא בחצות ובאותו הלילה,,טעם היותה בחצות הלילה, כי אז ממשלת מידת הדין לפעול פעולתה, ואותה שעה היתה שעת מאדים הממונה על הדם ועל ההריגה, שהרי בחמישי בשבת יצאו אבותינו ממצרים ובליל חמישי מתו בכורי מצרים. וכשתחשוב סוד כצנ"ש חל"ם בראשי לילות, חל"ם כצנ"ש בראשי הימים, תמצא תחלת מאדים בחצות ליל חמישי".

התד"ה ואתא כתב, דכיון שמשעה לא יכל להוכיח למצריים דהמכה חלה ממש בחצות, לכן לא רצה לומר להם כפי דברי ה' "בחצות" אלא "כחצות".

וקשה לכאורה, אם זה אמת, הרי אין כאן חילול ה', כמו דברי הגמרא בע"ז (נה.), וכי משום שהעכו"ם עובדים לצבא השמים הקב"ה צריך להשמיד את השמש והירח, לו עובדים הגויים? ואין זה נקרא חילול ה' שצבא השמים ממשיך להתקיים. **ונראה** דשם יש טובה לעולם בקיומם לכן אין להתחשב בכך, משא"כ כאן שלא היה צומח שום טובה מכך אם משרע"ה היה אומר להם את האמת.

וקשה לכאורה, אם משה רבינו שינה ממה שאמר לו ה', מדוע אין הדבר מוזכר בין ג' הדברים [שבת (פז.)] או ד' הדברים [אדר"ן פ"ב] ששינה משה ממה שאמר לו הקב"ה והסכים הקב"ה על ידו ואולי באמת על שנוי זה הקב"ה לא הסכים עימו? **וי"ל** דזה אינו נחשב כלל שנוי כמו שאומרת הגמרא לקמן (ד.) -, דאמר מר למד לשונך לומר איני יודע שמא תתבדה ותאחז". ממילא קיים משרע"ה ממה שכבר השיג וידע מן התורה, שיש לומר איני יודע בזיק, וזהו מראש רצון ה', אלא שלמשה רבנו הקב"ה אמר את האמת ורצה שלפרעה יאמר "איני יודע" ולו היה רוצה שגם לפרעה יאמר בחצות היה מוסיף ואומר לו לא להתחשב בהלכה זו ומדלא אמר לו זאת, שמע מינה דרצה ה' שיקיים הלכה זו של ,,למד לשונך לומר איני יודע" [מס' אבות (ב,ה)]. ועיין בראב"ע בפירושו על שמות (כ,א) ד"ה אמר, המביא דוגמאות רבות לשנוי לשון קל של דברי משרע"ה ממה שאמר לו ה' וכתב דזה מ,,משפט אנשי לשון הקודש" לשנות ולהחסיר אות מסוימת אם אין בכך שנוי בכוונת הדבר. ע"פ דבריו, ניתן עוד לומר דזה אינו שינוי, דהא "בחצות" כלול במושג של "כחצות".

כנור היה תלוי למעלה ממטתו של דוד וכיון שהגיע חצות הלילה בא רוח צפונית ונושבת ומנגן מאליו... (ד.)...רבי זירא אמר...ודוד נמי הוה ידע...כנור למה לי לאתעורי משינתיה".

ב"פסיקתא רבתי" (יז,ג) וב"רות רבה" (ו,א) הובאה דעה, שלדוד היו כנור ונבל למראשותיו ובחצות הלילה היה קם ומנגן בהם. ברש"י כאן ד"ה כנור כתב -, ונקביו לצד צפון כיון שהגיע חצות הלילה רוח צפונית מנשבת בו". א"כ, לכנור היו מספר **נקבים** ואילו בסנהדרין (טז.) ברש"י ד"ה כנור כתב-, **נקב** שלו לצד צפון. וביבמות (עב.) ברש"י ד"ה עת רצון ,,...וזה היה סימן לדוד כנור תלוי למעלה ממטתו ונקבע כלפי צפון כיון שהגיע חצות הלילה רוח צפונית נושבת בו ומנגן מאליו והוא נעור". וכתב שם הרש"ש, ,,ונקביו כלפי צפון כצ"ל וכ"ה ברש"י ריש ברכות". וק"ל מנין לרש"ש דיש לגרוס "נקביו" כריש ברכות ולא "נקב" כדברי רש"י בסנהדרין (טז.) ועיין שם ביבמות ב"מלוא הרועים", דהבין דרך בחצות ממש מנשב הרוח ומיד מפסיק, ומרש"י שם חזינן דסובר כדעה קמא דהכנור היה לדוד סימן לחצות הלילה ולא רק בשביל להעיר אותו.

ראינו כאן, דר' אושעיא אמר רבי אחא, רבי זירא ורב אשי סוברים, דבחצות דוד לא ישן וממילא ידע מתי חצות הוי. ועל כך עונה הסתמא דגמרא דדוד לא ידע מתי חצות ורק היה לו סימן-כינור, על פיו ידע מתי לקום. ושואלת הגמרא ב(ד.) מנא לן הא-,,מאי קרא 'עורה הנבל וכינור אעירה שחר' וכן סוברת הגמרא בסנהדרין (טז.), שכן גם שם מובא פסוק זה. לכן כותב גם רש"י ביבמות (עב.) ד"ה עת-,,דהכנור היה סימן לדוד מתי חצות ועל פיו נעור וקם ממטתו ואילו ר' זירא, הנאמן לשיטתו כאן, סובר ב(ד:)-,,ודוד נמי הוה ידע" והכינור היה רק כדי לעוררו משנתו.

תד"ה רוח צפונית מנשבת-,,פירוש לבדה, דהא אמרינן ב"ב (כה.) שהיא מנשבת עם כל אחד ואחד.

ובמס' יבמות (עב.) מביא תד"ה לא, ראיא לך, דרוח צפונית מנשבת עם כל רוחות ממס' גיטין (לא:). בתוס' הרא"ש כאן בד"ה כיון, מבאר דהרוח הצפונית מנשבת עם כל הרוחות ומחצות בלילה מנשבת לבדה שש שעות עד הבוקר והיא ...,אז בגבורתה לעורר הכנור,, מכאן משמע שלעולם, יש י"ב שעות ביום וי"ב שעות בלילה, היינו י"ב שעות מלאות ולא שעות זמניות. הנה ראינו מהתוס' רא"ש, שרוח צפונית מנשבת מחצות שש שעות ברציפות. **וא"כ קשה** על ה"מלוא הרועים" שהבאנו דעתו לעיל דכתב-,,דמשמע רק בחצי לילה נשיב ותיכף אח"כ פסיק.

,,אין הקומץ משביע את הארי.

פירש התוס' רא"ש ד"ה אין' ב' פירוש-,,פי' רבינו האי גאון הגומא שעומד בה הארי אינו משביעו אם לא ילך לבקש את טרפו, 'ויורידוהו לבור' מתרגם 'ואחתנוהו לקומצא', ודרך הארי להיות בחפירה שנאמר 'וימלא טרף חוריו ומעונותיו טרפה'. ויש מפרשים דרך הארי כשהוא רעב ורוצה לטרוף מניח קומצו לתוך פיו ומוציא.

ולענין מלוי בטרף, עיין ברש"י לקמן (נט.) ד"ה כטרפא טריף-,,דבר שהוא חסר סתמוהו מגופו שעשאוהו ומתחזי כמכה בקורנס. 'טרפא דטריף'-מוכה בהכאות כמו ביצה טרופה...".

,,ואין הבור מתמלא מחוליתו.

רש"י מפרש-,,העוקר חוליה מבור כרוי וחוזר ומשליכו לתוכו אינו מתמלא בכך...". והתוס' כתב כאן בד"ה אין-,,פי' רש"י 'אם יחפור ויחזיר בו עפרו לא יהא מלא'...".

המהרש"ל ב"חכמת שלמה" ש"ל אות ב' כתב על הצטוט של רש"י בתוס'-,,ברש"י שלנו לא מצאנו כהאי לישנא אלא 'עוקר חוליא מבור' כו' ואותו הפירוש הביאו **התוס' עצמן** בסנהדרין [(טז.) ד"ה אין] בשם רש"י והקשו עליו, ופירוש זה שמזכירין הוא בשם רש"י כותבין שם בלשון 'ויש מפרשים' כו' ולא בשם רש"י, ומ"מ מה שמקשין הכא שייך אף על פירוש רש"י שבכאן וק"ל נ"ל". ואכן, כאן כתבו התוס' בשם "פרש"י" ובסנהדרין כתבו בשם "פי' הקונטרס", הנה, כיוון שרש"י כתב כמה מהדורות ["שם גדולים"/"הרהייד"א/ח"א (ע:): אות ו'. ח"ב (עו) אות ה ובתחילת (עח)] יתכן והיה לתוס' מהדורה קמא.

מה שכתב המהרש"ל ב"חכמת שלמה", שה"תוספות עצמן" כאן ובסנהדרין הם אותו תוס' זה **קשה**, כיוון דהמהרש"ל עצמו ב"שו"ת המהרש"ל" סי' מד כתב, דהתוס' של מס' ברכות שבדפוס הוא מאחד האחרונים ואינן לא מתוס' טוך ולא מתוס' שאנץ, כמו מס' סנהדרין שהוא מהמסכתות הגדולות שהם מתוס' טוך.

התוס' כאן כתבו-, ובתוספתא יש אין הבור מתמלא מחוליתו אלא אם כן מושכין לו מים מצד אחר-. והנה, בתוספתא שלפנינו אינו נמצא, ואפשר שלתוספות היתה תוספתא אחרת שנאבדה מאיתנו או שבגירסתו היה גם קטע זה בתוספתא, אך הרא"ש והרשב"א הביאו קטע זה בשם "מדרש שמואל" וכן כותב ר"ת בסנהדרין (טז.) בתד"ה אין-..., וכן מוכח במדרש-. ובילק"ש/שמו"ב רמז קמ"ו מובא-, א"ר יוחנן א"ל הקב"ה לדוד, דוד אין הבור מתמלא מחוליתו אלא אם כן מושכים לו את המים ממקום קרוב, אם אתה פושט ירך בפלשתים אתה מתברך...- וכן מובא הדבר ב"מדרש שמואל" פ"כז אות ג'. מלבד פירושי רש"י ותוס' כאן ובסנהדרין ישנם עוד כמה פירושים, כפי שהם מובאים בערוך ע' חלי א' ועי"ש ב"הפלאה שבערכין". וכן עיין ר"נ גאון כאן על הדף וב"אוצר גאונים" ח"א אוצר התשובות.

ושואלין באורים ותומים

רש"י-,,אם יצליחו- היינו, אחרי שעשו את ההשתדלויות, כדברי רש"י ד"ה יועצים באחיתופל, כי,, התורה לא תסמוך על הנס שירדוף אחד אלף" [רמב"ן/במדבר (א,מה)] ואפ"ה נמליך בסנהדרין **[רש"י-,,כדי שיתפללו עליהם]**, והוא משום, דכל מילין דעלמא בתשובה ובצלוחתא תליא (הזוה"ק), ולציבור אין הקב"ה חוזר בו [רמב"ם/ההקדמה למשנה]. ועוד, שגם גזירת אורים ותומים-בניגוד לגזירת נביא-אינה חוזרת [יומא (עג:)] וש"תומים" היינו, משלימים, כשהכוונה היא שכך יתרחש הדבר בפועל כפי גזרת האורים ותומים. וכן משמע, לכאורה, ב"ירושלמי" [סנהדרין (י,ב)]. לגבי הפסוק-, ועצת אחיתופל אשר יעץ בימים ההם כאשר ישאל איש **בדבר האלה-ים**-. אומרת הגמרא שם-, "ועצת אחיתופל" כד הוה בר נש אזל מימלך ביה הוה אמר ליה זיל עביד כן וכן אי לית את מהימן לי אזל ושאל באורים ותומים". אמנם, ב"ירושלמי"/מס' יומא סוף פ' בא לו (לח:), משמע לכאורה, דהוא שנוי במחלוקת-, ותומים שהן מתימין לפנייהם את הדרך. שבעת שהיו ישראל תמימין הם מכוונין להם את הדרך. שכן מצאנו שבידו להם בגבע בנימין. אמר ר' יהודה ח"ו לא בידו להם שבראשונה אמר עלה ולא אמר נתתיו ובשניה אמר עלה ואמר נתתיו-. א"כ משמע, דלמ"ד הראשון, אם ישראל אינם עושים רצונו של מקום, האורים ותומים אינם אומרים את האמת. ונראה, דמ"ד זה סבר, שאף שהאורים ותומים אמרו רק "עלה" ולא "ונתתיו בידך", בכ"ז יש כאן הטיה מן האמת, דהרי יסוד השאלה היה לעלות כדי להצליח ולא כדי להנגף.

מה הם האורים ותומים

קיימת מחלוקת ב"ראשונים" בנידון ומחלוקת וספק לגבי מספר "ראשונים" מהי דעתם. המחלוקת העיקרית היא, אי הוי האורים ותומים שם המפורש ע"ג קלף או אם הוא בגד או כלי. לגבי אלו הסוברים דהוא שם המפורש, לא מצינו מי שציין איזה שם הוא, מלבד ה"זוהר" וה"רוקח".

ה"רוקח" בסוף פ' תצוה, כתב-...והחשן הזה כפול [דומה] להקמיע זה, והיה מונח בתוכו שם הקדש בן ע"ב אותיות וזהו שכ' ונתת אל החשן האורים ואת התומים". שם זה הוא מה שמכנים בעלי הקבלה-השם הגדול".

ב"זהר"/שמות/פ' פקודי (רלד:), הובא-,,את האורים'-שם מב. 'ואת התומים'-שם עב".

האורים והתומים הם השם המפורש

ה"רוקח" ודאי סובר, שהם שם המפורש, כפי שראינו לעיל. רש"י כתב, בספר שמות (כח,ל) ד"ה את-,,הוא כתב שם המפורש, שהיה נותנו בתוך כפלי החושן, שעל ידו הוא מאיר דבריו ומתמם את דבריו" [יומא (עג:)].

כדברי רש"י סובר גם הריטב"א שם בד"ה הא. הוא מביא את שיטת רש"י, שהיה שם השם המפורש ומבאר-...וכשהיה כה"ג מכין בחלק אחד מן השם ההוא שנקרא אורים הם בולטים מן האותיות הכתובות...וכשהיה חוזר ומכוון בחלק השני מאותיות השם ההוא שנקרא תמים היו מצטרפות....". הריטב"א, אם כן, מבאר, שבאותו השם המפורש, חלק מהאותיות היו נקראות אורים וחלק תומים. ב"אחרונים" אנו רואים, שכתב ה"שלטי גיבורים"/מנטובה/שנת שע"ב/עמ' 101 לרבי אברהם משער אריה שהיו ב' שמות. בהערות (שם) הובא, שגם דעת ה"ספורנו" היא, דהיו ב' שמות.

הרמב"ן (שם) גם סובר כך בעקבותיו של רש"י-...אבל הם כדברי רש"י, כתב שם המפורש נתון בין כפלי החשן, ולכך הוצרך להיות כפול....". הרמב"ן בהמשך שם כתב-ולכאורה חולק על רש"י-דהיו ב' סוגי שם המפורש-...שמות קדושים, מכחם יאירו האותיות מאבני החשן אל עיני הכהן השואל במשפטם...אבל היו שם שמות הקדש אחרים נקראים "תומים", מכחם יהיה לב הכהן תמים בידיעת ענין האותיות שהאירו לעיניו...ויבא בלבו שחבורם "יהודה יעלה...".

רבינו בחי [שמות (כח,ל)] סובר גם כרמב"ן, ששמות הקדש שגרמו לאבנים להאיר, היו אלו, שנתנו בלב הכהן הגדול את הידיעה, כיצד לצרף את האותיות והם הנקראים "תומים". הנה, מדברי רש"י בשמות (כח,ל), ראינו, שאו"ת הם שם המפורש, אך במס' יומא (עג.) ד"ה כלפי שכינה כתב רש"י-,,כלפי אורים ותומים ושם המפורש שבתוך החושן".

א"כ, יוצא לפי דבריו במס' יומא, דאורים ותומים ושם המפורש ב' דברים שונים הם. והנה, שם אומרת הגמרא שהנשאל, היינו, הכה"ג, ,,פניו כלפי השכינה", היינו, כלפי מקור השראת השכינה- הקלף דעליו שם המפורש. וכיוון דקלף זה נתון על ליבו של הכה"ג, א"כ, הכוונה היא דעצם הטיית ראשו של הכה"ג כלפי מטה לכיוון ליבו נקרא בגמרא, "פניו כלפי השכינה", היינו, מול השכינה, לכן, כאשר רש"י מוסיף דפניו של כה"ג מוטות לא רק כלפי שם המפורש-דלשיטתו בספר שמות הוא האורים ותומים-אלא גם כלפי האורים ותומים. יוצא איפוא, דכאן בגמרא, לשיטתו, האורים ותומים אינם השם המפורש, וכבר מצינו הרבה מקומות בהם שיטת רש"י בפירושו לתורה שונה מבפירושו לש"ס והאריכו בכך הרבה במפרשי רש"י על התורה, כגון "ספר הזכרון" לרבי מרדכי בן בקראט, ממגורשי ספרד, שהוא חיבור על רש"י עה"ת. הוא ביאר, דרש"י בפירושו על התורה מכריע על מדרשי ההלכה-מכילתא, ספרא וספרי. וכן עיין על כך בארוכה בספר "שם בצלאל"/דף רסה/סעיף ה') לרבי יעקב חיים סופר, הדן ומברר דבר זה

שם. ובלח"מ הל' מלכים (ו,א) גם כתב שם, דרש"י בחומש שיטתו אינה כרמב"ם, אך בעירובין (סג:) שיטתו כרמב"ם.

יש לברר, א"כ, ממה לדעת רש"י בפירושו בגמרא, היה עשוי האורים ותומים. ונראה, לדעתו, הכתב שכתוב על האבנים זהו האורים ותומים, שכלפיו מוטים פניו של הכה"ג. וכן נראה דעת הרמב"ם בהל' כלי המקדש (ט,ה) ו(י,י), ע"פ הרבה מן ה"ראשונים" וה"אחרונים", מדלא הזכיר שמכניסין בחושן את השם המפורש. כן כתב שם בעל ה"לחם יהודה" (י,י-יא) ו"חסדי דוד"/"מנחות פ"ו/ד"ה רקיק. וכן משמע במדרש "לקח טוב"/"שמות (כט,טו).

האם או"ת היו שם המפורש אחד או יותר

אנו רואים, דהריטב"א ורש"י-וכן ראינו לעיל את דברי ה"רוקח"-אשר כולם סוברים דהיה רק שם מפורש אחד בין כפלי החושן. אך ראינו לעיל, דהרמב"ן סבירא ליה, דהיו ב' סוגי שם המפורש-..., שמות קדושים, מכחם יאירו האותיות מאבני החשן אל עיני הכהן השואל במשפטם... אבל היו שם שמות הקדש אחרים נקראים "תומים"....

ראינו, דמלבד הרמב"ן, כל מי דנקט דאו"ת היו על קלף סובר, דהיה רק שם מפורש אחד ולא מצינו לכך מקור מפורש בחז"ל, לעומת זאת, לשיטת הרמב"ן, דהיו ב' שמות, מצינו לכך מקור מפורש, כפי שראינו לעיל בזה"ק, דהאורים היו שם מפורש בן מ"ב אותיות והתומים היו שם מפורש שני בן ע"ב אותיות. ב"ירושלמי"/יומא (לח:) מובאת רק דעת ר' יוחנן בלא שמו וכן עוד דעה-,,תניי תני הקול היה שומע [פ"מ-,,הכהן והשיב כך לנשאל". ק"ע-,,דעל ידי שהרוח הקדש מתלבש בו היה שומע את הקול מדבר אליו]. את תניי תני הכתב [פ"מ-,,שעל החושן בולט וכפי שהכהן רואה על ליבו להאותיות שבולטות כך היה משיב לנשאל". ק"ע-,,כגון עי"ן משמעון ורוח הקדש מתלבש בכהן שידע לצרף ולסדר אותיות הבולטות].

או"ת לא היו שם המפורש

מי שסובר כן בצורה הברורה ביותר הוא ר"א אבן עזרא בשמות (כח,ו) וביאר שם בארוכה, ,,כי האורים אינם אבני חושן" אלא ,,זהו מעשה החרש הוא, לא מעשה משה", ושם ב(כח,ד) כתב-,,וואין האורים והתומים בגדים ולא אבנים ולא קלפים....

וחלק עליו הרמב"ן (פס' ל')-,,סבר רבי אברהם להתחכם בעניין האורים והתומים, אמר (בפס' ו) כי הם מעשה אומן כסף וזהב והאריך בענינם כי חשב שהם הצורות שיעשו בעלי הכוכבים לדעת מחשבת השואל ולא אמר כלום... כי לא נזכרו אורים ותומים כלל במעשה האומנים, ולא הזכירם להם בצוואה ולא במעשה כלל. ופרט בבגדים ויעש את האפוד [להלן (לט,ב)], ויעש את החשן [שם ח'] ולא אמר ויעש האורים והתומים ואלו היה מעשה חרש חכם היה מאריך בהם יותר מהכל ואם אולי ירצה לקצר בהם לעמקם היה אומר ועשית אורים ותומים כאשר הראה אותך בהר זהב טהור תעשה אותם או כסף מזוקק. ועוד תשוב תראה, כי לא הזכיר בה"א הידיעה אחד מכל הכלים שלא נזכרו כבר, אבל אמר 'ועשו ארון' [לעיל (כה,י)]... והנה באורים ותומים אמר (=כאן) 'ונתת אל חשן המשפט את האורים ואת התומים' לא צוה

אותו בעשיתם, והזכירם הכתוב בה"א הידיעה, ולא הזכירם הכתוב רק במשה לבדו, שאמר בצוואה 'ונתת אל חשן המשפט' ובמעשה 'ויתן אל החשן את האורים ואת התומים' [ויקרא (ח,ח)] כי לא היו מעשה אומן ולא היה לאומנים ולא לקהל ישראל בהם מעשה ולא נדבה כלל, אבל הם סוד מסור למשה מפי הגבורה, והוא כתבם בקדושה, **או היו מעשה שמים**, ולכך יזכירם סתם ובידיעה, כמו 'וישכן מקדם לגן עדן את הכרובים' [בראשית (ג,כד)]. מדברי הרמב"ן כאן בסופו יוצאת אפשרות רביעית, דהאורים והתומים אינן כלי ואינן האותיות על האבנים ואינן כתב או כתבים של שמות הקדושים מעשה ידי אדם אלא מעשה שמים.

שיטת ר"א אבן עזרא, כפי שהובאה ע"י הרמב"ן, כתב הרמב"ם-לגבי ספר הרפואות-על כך, שהוא דבר שקרי ומטעה, שהתורה לא התירה להשתמש בו, שכן כתב בפייהמ"ש עמ"ס פסחים (נו:): ד"ה ששה דברים עשה חזקיהו-...ספר הרפואות היה ספר שהיה ענינו להתרפאות בדברים שלא התירה תורה להתרפאות בהן כמו הדברים שחשבו בעלי צורות והוא כי יש אנשים חכמים בחכמת הכוכבים ועל פיהם יעשו צורה לעתים ידועים ועל פיהם יועילו או יזיקו לדברים ידועים וזו הצורה נקראת בלשון יון 'טלס'ם ואומר כי הצורה שהיא נעשית כזו התכונה היא טובה לחולי פלוני וכיוצא בו **מן הדברים המטעים**". א"כ כשם שבספר הרפואות היו עושים צורת תכונה מסוימת היודעת בנפש החולה מהי מחלתו, כן לשיטת הראב"ע היו עושין באו"ת "הצורות שיעשו בעלי הכוכבים לדעת מחשבת השואל".

דעת גדולי "האחרונים" על שיטתו של ר"א אבן עזרא

לגבי מה שכתב ר"א אבן עזרא על רש"י (פס' ו')-, ורבינו שלמה אמר, כי האורים והתומים היו כתבי שם המפורש ואילו ראה תשובת רבינו האי לא אמר ככה. על כך מעיר הרמב"ן-, ועל מה שאמר שאילו ראה תשובת רבינו האי לא אמר ככה, כבר ראינוהו וחשבנוהו, וידענו כי ר"א לא נתכוון אליה. האברבנאל, בפירושו לספר שמות (עמ' רפ) כתב, דהרלב"ג גם סובר כשיטת ר"א אבן עזרא וגם הוא חולק עליהם נחרצות מעוד סיבות-, למה היה משפט האורים בבית ראשון ובזמן בית שני אין...אלא שכל זה הדעת הוא שוא ודבר כזב והאנשים האלה מפרשי התורה שלמים הם אתנו כדי להגדיל חכמתם הקטינו מעלת הדברים האלהיים ועשו דברים הנעשים בדרך הפליאה כפי ההשגחה האלוקית שהם ממין חכמתם הבוקה ומבוקה ומבולקה שארי להו מאריהו כי הוא זמה והיא עוון פלילי. גם המהרש"ל-כידוע-כתב בנימה חריפה לגבי פרושיו של ר"א אבן עזרא, בהקדמה לספרו "ים של שלמה" עמ"ס חולין-, הוא לא היה תלמודי [אך עי' בספרו של ר' זכריה בן סרוק (ספרדי) למגילת אסתר (ז,א), שכתב-, ראה חדושי הראב"ע למס' קידושין והם בתכלית הדקות והעיון. וכן עי' בתד"ה למחרת עמ"ס קידושין (לז:), המביאים דבריו בהלכה, בענין איסור "חדש"]. ורוב ענייניו ופירושיו הוא על דרך התכונה והטבעיים וקבלות חיצוניות...כי נתן יד למינים ולצדוקים ולקלי האמונה...". (כידוע, הוכח מעל כל ספק, שחלו בפירושי הראב"ע ידי הקראים). ועוד כתב האברבנאל בעמ' (ערה.)-, **וכל זה יורה על אמתת קבלת חכמינו ז"ל** שהיו כתבי שם המפורש שכתב משה בידיו ונתן אותם בתוך החושן...בין כפלי החשן והשמות ההם בהיותם שמה...היו מעירים בנבואה בהיות הכהן ראוי אליה מסתכל בהם...", אך לעיל (רסח.) כתב

בסוף שאלה זו'...והם לא נזכרו בשום מקום קודם לזה וחכמינו ז"ל אמרו אורים...אבל לא פירשו לנו מה הדבר. אך לגבי ה"תומים" כתב (רעו.)...תומים נכתב בבחינת אמותם והצדקם.

בחושן, אשר בו האורים ותומים, לא הוזכר בשום מקום האיסור שלא יסיח דעתו ממנו. והנה, לכאורה, יש לדון מק"ו, דגם בחושן יש איסור הסחת דעת, דכן אמרינן ביומא (ח.)...ומה ציץ שאין בו אלא אזכרה אחת אמרה תורה על מצחו תמיד שלא יסיח דעתו ממנו תפילין שיש בהן אזכרות הרבה על אחת כמה וכמה". וכן נפסק ק"ו זה להלכה. א"כ, ניתן לעשות ק"ו זה גם לגבי החושן, שהוא בשביל האו"ת שבתוכו-ומה ציץ, שאין בו אלא אזכרה אחת, אמרה תורה על מצחו תמיד שלא יסיח דעתו ממנו, חושן שיש בו אזכרות הרבה, שהן שמות הקדש של אורים ותומים, על אחת כמה וכמה. ועוד, דהשם שעל הציץ הוא רק בן ד' אותיות בעוד שהשם שיש באורים ותומים הוא בן ע"ב אותיות, כפי שהבאנו לעיל בשם ה"רוקח", וע"פ הזהוה"ק גם שם של מ"ב אותיות.

וכן, דהחושן יש בו הרבה אזכרות, זו סיבה מספקת שיהיה בו דין איסור של הסחת הדעת, א"כ תפילין, שיש בו אזכרות הרבה, גם אסור בו הסחת הדעת.

וא"כ, למאי רצה שם-התד"ה ומה-ליפרוך, דבתפילין לא יצטרכו לא להסיח דעת, משום שזה אינו ק"ו, אלא אם כן נאמר, דאין התוס' סוברים דהאורים ותומים הם שמות הקדש, וכן לכאורה נראה ביומא (כא:): תד"ה אורים.

יש להעיר דהרמב"ם ב"יד החזקה", במקומות דשייך שיזכיר את ענין הציץ [הל' כלי מקדש (פ"ח ופ"י), הל' תפילין (ד,יד)], אינו מזכיר דאסור להסיה דעת מן הציץ, ובהל' תפילין שם שינה הרבה מלשון הגמרא, אף שבכל מקום מקפיד הרמב"ם בהלכותיו להביא את לשון הגמרא, ועי' על כך ב"שאגת אריה" ריש סי' ל"ח. ה"מאירי" [יומא (ו:)] כן מציין את האיסור של הסחת הדעת בציץ. ועי' ב"ברכת פרץ"/פ' תצוה דף לה, למרן ה"קה"י" זצוק"ל שהאריך לבאר מדוע אין צורך למשמש בציץ עי"ש.

האם החשן היו בו כפלים או רק כפל אחד

ראינו בחז"ל ובכל ה"ראשונים", דנוקטים "כפלי החשן", לשון רבים, אף שהיה רק כפל אחד, שכן החשן היה מיריעה אחת שקופלה לשנים וישנן דעות שונות לגבי ארכו. הרמב"ם סובר ש,,ארכו אמה ורחבו זרת וכופלו לשנים. נמצא זרת על זרת מרובע" [הל' כלהמ"ק (טו)]. וזרת היא,,מן הקטנה מודדין זרת של חושן" [רש"י במס' כתובות (ה:) ובמנחות (יא.) ד"ה זרת]. גירסת ה"עין יעקב" [יומא (עג:)] בריטב"א שם שאורכו זרת, נמצא דכשכופלו הוה חצי זרת אורך על חצי זרת רוחב אך לפנינו מופיע בריטב"א כמו ברמב"ם-,,...כי החשן היה ארכו אמה ורחבו זרת. וכשכפלו אותו נעשה זרת על זרת..". וב"עין יעקב", משפט אחרון זה אינו נמצא בגירסתו בריטב"א. גם אם נאמר, דגירסתנו בריטב"א היא הנכונה ולכו"ע אורך החושן אמה ורחבו זרת, עדיין קיימת מחלוקת בחז"ל לגבי ארכו ורחבו של החשן משום שיש מחלוקת לגבי גודלו של הזרת.

רבי יעקב מקעלנבורג מביא בפירושו על התורה ה"כתב והקבלה", בפ' תצוה שם דלשיטת ה"מכילתא דרשב"י, שיעור הזרת הוא המרחק בין האגודל והאצבע הקטנה ביותר כשהן מפוזרות. בתוספתא במס' כלים/בבא מציעא/סוף פ"ו הובא, שזרת האמורה בתורה היא חצי אמה של ו' טפחים. וכן כתב המהר"י

קורקוס שם על הרמב"ם-והזרת הוא חצי אמה". וכן כתב הרשב"ם [שמות (כח,טז)] ד"ה זרת-חצי אמה". גם לא יתכן לומר, דזרת והפרש בין אצבע לאגודל הוא היינו הך לכו"ע, כי לרמב"ם בהל' כלים פ"א ההפרש הוא ד' אצבעות, היינו טפח ובהל' ערלה כתב שהוא שתות הזרת ועי' במשנה מס' כלים (יג,ד) ד"ה מלא הסיט. ובפרשת פקודי (לט,ט) נאמר שוב אך בתוספת-רבוץ היה כפול עשו את החשן זרת ארכו וזרת רחבו כפול". וכתב הרדב"ז [הל' כלהמ"ק (טו,ו)]-ו, וכבר נשאלתי [שו"ת הרדב"ז (חלק ח', תשובה צא)] אמאי כתיב תרי זמני כפול, והעליתי דאפילו בשעת אריגתו היה אורג אותו כפול ולא היה אורג אותו פשוט ואחר כך כופלו, דא"כ היה צריך תפירה ולא היה בבגדי כהונה מעשה מחט. וטעם הכפל כדי ליתן את האורים ואת התומים בתוך כפלי החושן אע"פ שאין נראה כן מלשון רבינו שכתב 'אורג בגד...ארכו אמה ורחבו זרת וכופלו לשנים'. משמע, שהיה אורג אותו פשוט. וצ"ל לפי זה, כי שני ראשים היו למעלה ואעפ"י שלא היה תופרו מן הצדדים, כובד החושן היה מעמיד את האורים ואת התומים שלא יפלו. ואכתי "כפל", "הכפל" קשיא. ואפשר דרבינו לא נחית להכי, אבל מודה הוא דמתחלת אריגתו ועד סופו היה כפול ולזה דעתי נוטה".

ה"מעשה רקח" על הרמב"ם כאן ובהל' שבת (טז,ז) ד"ה שהוא, כתב דצריך לומר דאין זו כשאר אמות של מקדש שהיו בנות ששה טפחים, דא"כ הו"ל טפי מב' זרתות.

ה"אבן האזל" [הל' בית הבחירה (ג,יז)] מקשה על סתירה לכאורה ברמב"ם, דשם גבי מזבח כתב אמה וגבי שולחן כתב [שם ה"ט] בטפחים, משמע, דכוונתו באמה בת חמישה טפחים, ואילו כאן גבי החשן כתב על אמה שחציה זרת דהוא ג' טפחים כמו שכתב הרמב"ם בהל' שבת (טז,ז), נמצא דאמה היא בת ו' טפחים, וכן פסק הרמב"ם בפיהמ"ש עמ"ס כלים פ"ד, דהלכה כר"מ, דאמת כלים היא ו' טפחים. וה"משנה אחרונה" עמ"ס כלים (יג,ד), הקשה על הרמב"ם, דמשמע מפירושו שם ובמס' ערלה, דזרת הוא אמה ואילו לגבי החשן בהל' כלי המקדש (טו,ו) ובהל' שבת פ"ט משמע, דזרת הוא חצי אמה, וכן סוברים רש"י ותוס' [מס' מנחות (צז:)] והר"ש עמ"ס כלים (יז,ח). התד"ה אחד בעירובין (כא). מביא את דעתו של ר"א הקליר כדברי הירושלמי, דזרת הוא שליש אמה ובשו"ת הרשב"א/ח"א סי' תתק"י, כתב דזרת הוא ב' טפחים ומחצה. ועי' ב"משנה אחרונה" עמ"ס כלים (יז,ט) שהאריך על כך, ועי' המשך דבריו ב(יז,י) ד"ה ושל כלים חמשה, שם הוא ממשיך לדון בכך ומביא את הגמ' בכתובות (ה,)-, וזו קמיצה זו זרת זו אצבע זו אמה, וכתב שם-ו, ופי' רש"י 'מן הקמיצה מודדין הזרת של חושן. מן הגדולה מודדין אמת הבנין והכלים', צ"ל מהכא בשאר כלים חוץ מחושן איירי אבל של חושן קטן משאר כלים, כפי מה שחסר הקמיצה מן הארוכה והרמב"ם פ"ט (ה"ו) מה' כלי המקדש כתב סתם החשן ארכו אמה משמע כשאר אמות כלים, א"כ, כשכופלו נהיה חצי אמה של אמת כלים-שהוא ה' טפחים-ויצא שאורך החושן שהוא זרת, לפי הרמב"ם הוא טפחיים וחצי כשיטת שו"ת הרשב"א שהובא לעיל.

ואפשר, דלשיטת הירושלמי והקליר, דזרת הוא שליש אמה באמת כלים כשיטת ר' יהודה. א"כ, בטפחיים יהיה הזרת א' מט"ו של אמה ואם כפי פי' רש"י בכתובות, לגבי החושן מדובר על אמה הקטנה יותר מאמת כלים. יוצא, דיתכן ולפי ה"ירושלמי" החשן הוא פחות מד' ס"מ אורך [לפי שיעור אמה לדעת החזו"א ולפי ר"ח נאה עוד פחות מזה]. ע"פ זה יצא, דאבני החשן, שהיו משוקעות בחושן והיה גם מרחק בינן לבין עצמן, היו אבנים זעירות והמילים שנכתבו עליהן, אותיותיהן היו עוד יותר זעירות. ושו"ר, שבספר "מדות

ומשקלות של תורה" עמ' רד-ז [הוצ' וגשל/ירושלים/תשמ"ה] האריך בביאור שיעור הזרת ע"פ שיטות ה"ראשונים" והביא חלק ניכר מהמקורות שהבאנו וכן הביא עוד מקורות. יש לברר ע"פ המקורות שהבאנו וע"פ המקורות שהובאו בספר זה את מדת ה"זרת", ואין כאן מקומו.

ראינו לעיל, לגבי מה שנשאל הרדב"ז, מדוע הוזכר ב' פקודי באותו פסוק פעמיים "כפול" ותירץ, דהחושן עצמו ג"כ נארג כפול.

ואולי אפשר לומר לשיטת ה"ירושלמי", דזרת הוא שליש אמה וכשיטת ר"מ-אמה בת ו' טפחים וא"כ, הוכפל החושן פעמיים ובכל כפל הוכנס שם מפורש אחד. בכפל הראשון שם בן מ"ב אותיות ובכפל השני שם בן ע"ב אותיות. עכ"פ, כל מי שדן לגבי צורת הקיפול כתב שהיה רק קיפול אחד, וכדי לומר כדברינו יש להביא מקור הסובר כך, שאף שזה יתאים למושג "כפלי" ולא "כפל" החושן, היינו, דנעשו בו ב' כפילות, אך מאידך ניתן לומר, כפי שראינו בחולין (צג.) לגבי הכפלים שנאמר שם פעם "כפלי" ופעם "כפלא" ופירש ה"ערוך" [ע' כפל ב'] דהכוונה לבשר כפול. א"כ י"ל, דיש לקרוא "כפלי" בפתח ולא "כפלי" בחיריק, כשהכוונה היא לכפל אחד.

כיצד ועבור מי שואלין באורים ותומים

במס' יומא (עג.) גרסינן התם לענין האו"ת-,,אין שואלין שני דברים כאחד ואם שאל אין מחזירין אלא ראשון...ואם הוצרך הדבר לשנים מחזירין לו שניהם...". ופירש"י שם-,,כגון שהיה הדבר נחוץ ואין שהות להמתין כגון הארדוף האשיג דצקלג". והמהר"ש יפה ז"ל, בספר "יפה מראה" ס"פ בא לו כ"ג, הקשה על רש"י דלא יתכן פירוש זה, מדאמרין ואם הוצרך לשנים מחזירין לו שניהם כאחד, ואם כדברי רש"י, שאחר שהשיבו לו על האחד יכול לשאול על השניה, מה שהות יש כשהיה שואל על השניה מיד אחר ששיבו לו על הראשונה, יותר מכשישאל על שתיהן יחד. ומכח קושיה זו דחה פרש"י וכתב, דבאותו פעם שהכה נזקק לו ללבוש את הבגדים ולכוין ברוח הקדש, לא היה יכול לשאול שאלה שניה כלל.

ה"משנה למלך" ב"פרשת דרכים"/דרך החיים/ דרוש עשרים, דוחה את השגתו של המהר"ש יפה ז"ל על רש"י, ומסביר שם, מה הזקיקו לרש"י לבאר זאת דוקא כך. הוא גם מוכיח, דהרמב"ם בהלכות בית המקדש (י,יב), קאי בשיטתו של רש"י, דפסק-,,אין שואלין על ב' דברים כאחד" והשמיט את ,,אם הוצרך הדבר לשנים...".

מקשה המל"מ שם ב"פרשת דרכים"-,,ואמאי השמיטה. ולפי מ"ש ניחא, משום דלעולם אין שואלים שנים כאחד אף אם היה הדבר נחוץ, משום דליכא שהות בין זה לזה כלל. ולענין דהיכא דיש צורך דמחזירין לו על שניהם, לא הוצרך הרמב"ם ללמד דין זה דלא נפקא מינה לענין דין כלל, דאם מן השמים רוצים לענות אותו על כל דבריו לא נפקא מינה לענין דינא כלל, מאחר דלענין השאלה לעולם אינו שואל שנים כאחד אפילו אם היה הדבר נחוץ משום דליכא שהות כלל".

אמנם ב"לחם יהודה" תירץ, דהרמב"ם אזיל בשיטת הריטב"א, דמאי דאמרינן "ואם הוצרך הדבר לשניים", דהכונה היא, שהם שנים דצריכים זו לזו, כגון בשאלת דוד לגבי השבי מצקלג [(ש"א) (ל,ח)]-,,הארדוף אחרי הגדוד הזה האשיגנו ויאמר ה' אליו **רדוף כי השג** תשיג והצל תציל". וב"שיח יצחק"/יומא (עג.) תירץ, דהרמב"ם אזיל בשיטת הירושלמי דלית ליה חילוק זה דהוצרך לשנים.

ה"פרשת דרכים" מסיים שם את הסבר שיטתו בביאור ה"ירושלמי" [סנהדרין (י,ב)]-,,ובזה יובן מאי דאמרינן בירושלמי פרק חלק 'ועצת אחיתפל..אמר ליה זיל עביד כן וכן...' ויש לדקדק במאמר זה שאמרו שהיה אומר אחיתפל זיל עביד כן וכן, דכפל זה ד"כן וכן", לאיזה תכלית הוא, אך הן הן הדברים שאמרנו, שכוונת בעל המאמר הוא שהכתוב בא להגיד גדולת אחיתפל בעצותיו שנמצא בו מעלה יתירה, מה שלא נמצא באורים ותומים, דהיינו, שהיה אומר עביד כן וכן, דהיינו, שני דברים כאחד, ואילו באורים ותומים לא היו משיבים על שני דברים כאחד וכמו שכתבנו". וק"ל ולא זכיתי להבין דבריו, דהא התם ב"ירושלמי", מובא המשך דבריו של אחיתפל לאותו אדם שנועץ בו-,,אי לית את מהימן לי אזל ושאל באורים ותומים" ואי האורים ותומים אינם עונים ב' דברים, כשיטת ה"פרשת דרכים", כיצד שולחו אחיתפל אל האורים ותומים הרי הוא יעץ לו ב' דברים ובאורים ותומים הוא יקבל תשובה רק על דבר אחד, א"כ כיצד יוכח השואל בצדקת דברי אחיתפל, לאור הנאמר לו באורים ותומים?

ואולי אפשר לדחוק ולשנות את הבנת הפשט ב"ירושלמי" ע"פ שיטת ה"פרשת דרכים", דאחיתפל אמר לאדם שנועץ בו-אם אתה מאמין לי הרי אתה מקבל ממני תשובה על ב' דברים, ואם אינך מאמין לי לך לאורים ותומים ושם תקבל תשובה רק על דבר אחד. לכן עדיף לך להאמין לי ויהיו בידך ב' תשובות. במס' יומא (עא:) אמרה הגמרא אין נשאלין באורים ותומים להדיוט אלא למלך ולב"ד ולמי שצורך הציבור בו. ואמרינן בגמרא (עג:) ,,מנא הני מילי א"ר אבהו אמר קרא "ולפני אלעזר הכהן יעמוד ושאל לו" הוא זה מלך וכל בני ישראל אתו זה משוח מלחמה".

ומבאר ב"פרשת דרכים"/דרך הרבים/ דרוש שלוש עשרה-,,ולכא למימר דדוקא משוח מלחמה הוא דישאל באורים ותומים אבל מי שאין משוח מלחמה אף שצורך הצבור בו אינו נשאל באורים ותומים. דהא במתניתין תנן למלך ולב"ד ולמי שצורך הצבור בו. ואף שבברייתא לא נקט אלא משוח מלחמה מ"מ נראה דלאו דוקא שהרי במתניתין נקט בהדיא ולמי שצורך הצבור בו דהוא כולל כל מי שצורך הצבור בו.

ולכא למימר דברייתא מפרשה למתניתין דקתני ולמי שצורך הצבור בו דהיינו משוח מלחמה ולומר דדוקא משוח מלחמה אבל מי שאיננו משוח מלחמה אף שצורך הצבור בו אין נשאלין, שהרי כתב הרמב"ם ז"ל סוף הלכות כלי מקדש [פרק י' הלכה יב] וז"ל וכל בני ישראל אתו זה משוח מלחמה או מי שצורך הצבור בו, ע"כ. הרי דס"ל דלאו דוקא משוח מלחמה אלא כל מי שצורך הצבור בו נשאלין לו ומקרא דוכל בני ישראל אתו נפקי כולהו, ובהדיא אמרינן באגדת שמואל [ילקוט רמז קלא] הביאו הרב כלי יקר [למהר"ש לאניידו] וז"ל לא נטרד דואג מן העולם עד שהמרה בסנהדרין בשעה שאמר דואג ושאל לו באלוהים [שמו"א (כב,י)] שעשאו מלך לפי שאין נשאלין אלא למלך, אמרו אבנר ועמשא תנן כשם שנשאלין למלך כך נשאלין למי שצורך הצבור בו, א"ל דואג אין נשאלין אלא למלך, א"ל שאול לכו לסנהדרין אמרו לו הסנהדרין כשם שנשאלין למלך כך נשאלין למי שצורך הצבור בו ואמרו לו לשאול כך

אמרו הסנהדרין, באותה שעה המרה דואג בסנהדרין ואמר אין נשאלין אלא למלך, מיד א"ל שאול צא ופגע בכהני ה' (שם יח), ע"כ.

ואפשר, דהרמב"ם הוציא דין זה מאגדה זו זאת אומרת דהסנהדרין אמרו דכדין עשה אחימלך במה שנשאל לדוד באורים ותומים לפי שהיה צורך הצבור בו. וזהו שהשיב אחימלך לשאול היום החילולי לשאול לו באלוהים (שם, טו), ופרש"י בתמיהא זה ימים רבים שצורך הצבור בו שמינוהו מוציא ומביא את ישראל ומאז אני שואל לו באלוהים (שם טו). ולא ידעתי מה תשובה היא זו של אחימלך שאם שואל האשימו בשביל ששמע שפעם אחת שאל לו באורים ותומים, מה השיב לו אחימלך שזה ימים רבים ששואל לו. אך עם האמור אתיא שפיר שכוונת אחימלך היא לומר לשאול שאין לו דין מורד במלכות במה ששאל לו באורים ותומים, לפי שהוא לא שאל לו מדין מלך אלא מדין מה ששאלתי לו הוא מזמן רב שראיתי שצורך הצבור בו ומינוהו עליהם להיות מוציא ומביא את ישראל והדין הוא שמי שצורך הצבור בו נשאל באורים ותומים.

ובזה נבין כוונת אביגיל באומרה [שם (כא)] והיה כי יעשה ה' לאדוני ככל אשר דבר וגו', וכבר כתבנו יישוב להמשך הפסוקים של ויכוח אביגיל עם דוד לעיל בדרך המלך בדרוש ב [דרוש יב] יע"ש. אך על פי דרכנו נאמר כוונה אחרת בפסוק זה, ונחקור חקירה אחת באותה אגדה דלעיל שנחלק דואג עם הסנהדרין למען דעת במאי פליגי שהרי דואג מן הסנהדרין היה ואביר הרועים קראו הכתוב [ש"א (כא,ח)].

ונראה, דמחלוקת דואג עם הסנהדרין היה באותה שכתבנו לעיל בגמ' מה"מ אמר ר' אבהו דאמר קרא ולפני אלעזר הכהן יעמוד וכו', הוא זה מלך וכל בני ישראל אתו זה משוח מלחמה וכל העדה זו סנהדרין. והקשו החידושים דלמלך למה לי קרא תיפוק לי דבהדיא כתיב [במדבר (כז, יח)] קח את יהושע בן נון וגו' ולפני אלעזר הכהן יעמוד ושאל לו במשפט האורים לפני ה' הרי בהדיא דנשאלין למלך וא"כ למה לי לרביי דהוא לאתוייא מלך, והמגדיל התימה הוא רש"י ז"ל שכתב [יומא שם] הוא זה מלך דהא ביהושע משתעי קרא. והדבר קשה כיון דלא למדנו דהוא זה יהושע אלא משום דמשתעי קרא ביהושע א"כ כיון דביהושע כתיב בהדיא ולפני אלעזר הכהן יעמוד ושאל לו תו למה לי קרא דהוא. ותירץ דמיהושע ליכא למיגמר לסתם מלך דהו"א שאני התם דאיצטריך לשאול באורים ותומים משום חלוקת הארץ שהיתה על פי אורים ותומים וכמבואר בגמ' [ב"ב (קכב)], וכן נמי כיבושה של א"י היתה ע"י אורים ותומים ומש"ה נשאל יהושע באורים ותומים, אבל בשאר מלך אימא דאינו נשאל קמ"ל יתורא דהוא לרבות סתם מלך שיהא נשאל באורים. ומ"ש רש"י הוא זה מלך דהא ביהושע משתעי קרא ה"ק דמנ"ל דהוא זה מלך דבשלמא וכל בני ישראל אתו דאמרינן זה משוח מלחמה היינו דאמרינן דפירוש הכתוב הוא מי שכל בני ישראל אתו לצאת למלחמה אחריו, וכן וכל העדה זו סנהדרין היינו כדאמרינן [ויקרא (ד, ג) וברש"י שם] ואם כל עדת בני ישראל ישגו זו סנהדרין, אבל במלת הוא אין בה שום רמז לומר דבמלך משתעי קרא. לזה בא רש"י ז"ל ותיקן הענין ואמר דהא ביהושע משתעי קרא ועל כרחק הוא קאי קרא ליהושע, ואם אינו ענין ליהושע דהא בפירוש כתיב ולפני אלעזר הכהן יעמוד ושאל לו באורים ותנהו ענין לסתם מלך דומיא דיהושע דביה משתעי קרא.

והנה כל מה שלמדנו דנשאלין למי שצורך הצבור בו הוא משום דדרשינן יתורא דהוא לרבות סתם מלך ואיתר לן תרי רבויי חד דוכל בני ישראל אתו וחד דוכל העדה ושדינן חד רבוייא למי שצורך הצבור בו ואידך לב"ד. אבל אם לא דרשינן הוא ואית לן תרי רבויי לבד לא מרבינן מי שצורך הצבור בו ודרשינן וכל ישראל אתו לרבות סתם מלך, דלא גמרינן ליה ממאי דכתיב קרא גבי יהושע ולפני אלעזר הכהן יעמוד ושאל לו, משום דאיכא למימר דשאני יהושע דנשאל משום כבישתה של ארץ ישראל וחלוקתה אבל שאר המלכים אימא לא, מש"ה איצטריך קרא דוכל בני ישראל אתו לרבות סתם מלך דהיינו כפשוטו מי שכל ישראל אתו. וכל העדה דרשינן ליה לסנהדרין וכמו שדרשו ואם כל עדת בני ישראל ישגו אלו סנהדרין, אבל מי שצורך הצבור בו לא נתרבה מן הכתוב ואם כן מנ"ל דנשאלים למי שצורך הצבור בו.

והנה איכא תנא דלא דריש בעלמא יתורא דהוא ודואג הכי הוה ס"ל דלא דרשינן יתורא דהוא לרבות וא"כ אייתר לן תרי רבויי וכל בני ישראל אתו וכל העדה ושדינן חד לרבות סתם מלך ואידך לרבות סנהדרין, אבל אנן קי"ל אליבא דהלכתא דדרשינן הוא כדאיתא בכמה דוכתי [ביצה (כח:), ב"מ (קיד.), ע"ז (נד.)]. ועי' ב"אילת השחר" (כללי ה"ספרא") למלבי"ם אות קלה. וא"כ מריבוייא דהוא מרבינן סתם מלך ואיתר לן תרי רבויי ושדינן חד למי שצורך הצבור בו וחד שדינן ליה לסנהדרין. הכלל העולה שדואג לא הוה דריש יתורא דהוא ומש"ה הוה ס"ל דאין נשאלין למי שצורך הצבור בו, ודוד והסנהדרין דרשי יתורא דהוא משום הכי ס"ל דנשאלין למי שצורך הצבור בו.

מה ניתן לשאול ב"אורים ותומים"

ראינו לעיל, דע"פ רש"י, לאורים ותומים אין פונים לשם הבטחה אלוקית להצלחה, דלשם כך פונים לסנהדרין שיתפללו עליהם, אלא לשם עצה ע"פ המציאות הכוללת את כל הבריאה, דזה רק לה' יש את הידיעה (או שהוא שם זאת בפי נביאיו). א"כ, השאלה היא רק על מציאות אך לא על הכרעת ההלכה, וכן אומרת הגמרא במס' עירובין (מה.)...וכתיב [ש"א (כג,א)] 'וישאל דוד בה' לאמר האלך והכיתי בפלישתים האלה ויאמר ה' אל דוד לך והכית את פלישתים והושעת את קעילה', מאי קא מיבעיא ליה אי לימא אי שרי אי אסיר, הרי ב"ד של שמואל הרמתי קיים, אלא אי מצלח אי לא מצלח. דיקא נמי דכתיב 'לך והכית את פלישתים והושעת את קעילה' ש"מ. ורש"י פירש שם ד"ה הרי שמואל ובית דינו קיים...ומידי דאיסור והיתר לא משייל באורים ותומים. ולקמן בעירובין (סג.) אומרת הגמרא לגבי עונשו של אלעזר הכהן...איענש דכתיב ולפני אלעזר הכהן יעמד ולא אשכחן דאיצטריך ליה יהושע. ושם פירש רש"י ד"ה דכתיב...שהיה עתיד יהושע להיות צריך לישאל דבר הלכה מאלעזר. ובד"ה לא אשכחן...לאחר מיתת משה דאיצטריך ליה יהושע לאלעזר לשאול כלום.

ושו"ר דכבר הקשה זאת שם הרש"ש ד"ה רש"י...לא ידעתי מי דחקו לפרש "דבר הלכה", ועוד בקרא כתיב 'במשפט האורים' ורש"י עצמו לעיל [(מה.) ד"ה הרי] כתב 'ומידי דאיסור והיתר לא משייל באורים ותומים', ובתמורה (טז:) אמר לו ליהושע שאל אמר לו 'לא בשמים היא' שוב ראיתי בספר ב"א (ברכת אברהם) שהרגיש בזה ועין שם יישובו, אבל לא כתב מה דחקו לרש"י בזה, ונראה לי דקושיית התוספות בסנהדרין (טז.) ד"ה מה, דחקתו. ועי"ש שהאריך עוד ליישב דברי רש"י.

כוונת הרש"ש לגבי מה שאמרה שם הגמרא...ובתחילתה של א"י...מה תחילתה קלפי אורים ותומים.

והקשה שם התוס'-,הא דאמר בריש הדר [עירובין (סג.)] גבי יהושע דלא אשכחן דאיצטריך ליה לאלעזר לשאול באורים ותומים, לאו אחלוקת הארץ קאמר דגזירת הכתוב היא אלא בשאר דברים הצריכים לשאול באורים ותומים שהיה נגלה לו בנבואה".

אם כן, יהיה קשה לתוס', כיצד אומרת הגמרא דיהושע נזקק לאלעזר לאורים ותומים, והרי במס' עירובין נאמר דלא נזקק לו? ותירץ התוס', דזה שנזקק לו על חלוקת הארץ זו גזירת הכתוב ומה שנאמר דלא הוזקק לו, הכוונה לשאר דברים, דבשאר הדברים במקום האורים ותומים הובהרו הדברים ליהושע, בצורה ישירה ע"י הנבואה שהיתה שורה עליו.

והנה זאת כוונת הרש"ש, דמה שדחק לרש"י הוא קושיית התוס' הנ"ל. ותירץ רש"י, דמה שלא הוזקק יהושע לאלעזר לישאל באורים ותומים, אין הכוונה לכל שאר הדברים אלא רק לדברים שהם בדבר הלכה.

ונראה, שכאן לגבי דוד, אין הוכחה שאין שואלים גם בדבר הלכה, כי במקרה של יציאה למלחמה, יתכן שניתן לשאול גם לגבי הלכה, אלא שהם שאלו רק לגבי מה שהיו צריכים, היינו אם יצליחו.

והנה, לגבי הגבעונים, בספר יהושע פרק ט, שרימו את ישראל, דכאילו רוצים להתגייר, מובא שם, כי עם ישראל והנשיאים ויהושע לא נהגו כהוגן [שם (ט,יב)]-, ויקחו האנשים מצידם ואת פי ה' לא שאלו, ויעש להם יהושע שלום, ויכרת להם ברית לחיותם, וישבעו להם נשיאי העדה". וכתב שם הרלב"ג-, והיתה סיבת טעות ישראל ונפלו בזה הענין כי לא שאלו את פי ה' עם היות יהושע נביא ואלעזר הכהן שהיו אצלו האורים ותומים כמו שאמרה התורה 'ולפני אלעזר הכהן יעמד ושאל לו במשפט האורים'. והאברבנאל כתב-, ואת פי ה' לא שאלו, טעו בזה שהיה להם לשאול באורים ותומים לפני אלעזר הכהן".

ע"פ האברבנאל, הם היו צריכים לשאול רק באורים ותומים, והוא ע"פ שיטת רש"י, דרך בדבר הלכה לא יזדקקו לאלעזר, אך ע"פ הרלב"ג, דיכלו לשאול את יהושע ע"פ נבואה ולא דוקא ע"פ אורים ותומים, הוא כשיטת התוס', דלא יצטרכו כלל את אלעזר ויוכלו להכריע ע"פ הנבואה שהיתה שורה על יהושע. ויש, לכאורה, גם תביעה על יהושע, מדוע הוא לא שאל את פי ה' ע"י כח נבואותו, גם אם הוא לא רוצה להזקק לאלעזר.

והנה, כבר דנו האחרונים, כיצד בכלל שואלין דבר הלכה באו"ת. עי' ב"פני יהושע"/שבועות (טו:) ד"ה בתוספות ד"ה וכן תעשו, שכתב לענין שנוי בתבנית המשכן הו"ל לעשות ע"פ או"ת. ועי' ב"צפנת פענח" תנינא עמ' 133 ובמהרי"ץ חיות/"תורת הנביאים"/פ"א ד"ה עכ"פ וב"בגדי כהונה" (שחור)/ האורים ותומים פ"לג.

גם לגבי נושאים שבמציאות, אין שואלים אף לגבי ציבור בכל ענין, כמו שמצינו בימי שלמה, שלגבי מציאת השמיר נזקקו לשדים ולא לאו"ת, כמו שכתב התד"ה זיל [גיטין (סח.)]-, כי לא רצו לשאול באו"ת כשיכולין לשאול ע"י דבר אחר".

כיצד היו נשאלין ע"י רוח"ק השורה על כה"ג

רש"י כתב [מס' יומא (עג.)] ד"ה השואל-,,מלך או אב ב"ד", פניו כלפי הנשאל-,,כלפי החשן". (והנשאל פניו) כלפי שכינה-,,כלפי אורים ותומים ושם המפורש שבתוך החושן". אך הרמב"ם כתב [הל' כלי המקדש (י,יא)]-,,עומד הכהן ופניו כלפי הארון והשואל מאחריו פניו לאחורי הכהן". וכתב שם מהר"י קורקוס-,,ויותר מתיישב פירוש רבינו שפירש "כלפי שכינה", היינו ארון שהשכינה מעליו שפיר "פניו כלפי השכינה", דאילו אורים ותומים עליו היו ולא שייך לומר "פניו כלפי", היינו, כדברי רש"י.

אמנם, עיין בברכות (לא:), דאמרה חנה לעלי-,,לא איכא שכינה ורוח הקדש גבך", והוא כדברי ה"כסף משנה" לקמן, דשכינה היינו אורים ותומים, שהיו על עלי הכהן הגדול.

ונראה, דלרש"י דחק מהו לשון "פניו", דאי הכהן עומד כולו עומד מול הארון, הוה לגמרא לכתוב ונשאל כלפי שכינה ושואל מאחורי הנשאל, אלא הגמרא כתבה "פניו", להורות שרק פניו כלפי שכינה, שזה שייך שפניו מול החשן מלמעלה למטה, אבל לא שייך לומר על גופו. הכס"מ שם הוסיף-,,ועוד, שאם השואל פניו כלפי הנשאל קאמר הל"ל השואל פניו כלפי שכינה מאחר דלאורים ותומים קרי שכינה". ישנה מחלוקת, כיצד ראה או שמע הכהן את דבר ה', ביומא (עג:)-,,ר' יוחנן אמר בולטות **[רש"י]**-,האותיות בולטות כגון עי"ן משמעון למ"ד מלוי ה"י מיהודה, לומר עלה וכל אחת אינה זזה ממקומה אלא בולטת ממקומה והוא מצרפך". ריש לקיש אומר מצטרפות....סיועי הוה מסייע **[רש"י]**-,כהן בהדי אורים ותומים הלכך אם כהן כשר הוי היה וראוי לשרות שכינה עליו האותיות בולטות או מצטרפות על ידו כשנשאלין בו ואם לאו לא בולטות ולא מצטרפות".

רש"י בד"ה בולטות מוסיף שם-...וכל אחת אינה זוה מקומה", דלכאורה הוא מיותר, אלא כתב כאן במה חולק ר"י על ר"ל-דהאבנים בולטות והכהן צריך לדעת לצרפן ואילו ר"ל סבר שהן רק מאירות ואינן בולטות אלא מתחילות ליסוע מאליהן ויוצרות את המילה הנכונה, ובכך חסך רש"י מלבאר לחוד את דעת ר"ל, דמכלל לאו אתה שומע הן לגבי הפירוש של "מצטרפות". וה"מאירי" כתב שם (עא.עב.)-דהאותיות לא היו בולטות ממש, אלא-, והאותיות הצריכות לתשובה **נדמה** לו במראה הנבואה כבולטות כנגד פניו והוא מצרפן. וכיוון דר"י ור"ל הלכה כר"י, נפסק כן להלכה [רמב"ם/הל' כלי המקדש (י,יא)]. ע"פ הלכה זו, מבאר הגאון ב"קול אליהו" בברכות (לא:), מה דאמר עלי לחנה שהיא שיכורה, דעלי ראה באבני החשן "הכשר" ובמקום לצרפן ל"כשרה" צרפן ל"שכרה".

הרמב"ן בפירושו עה"ת (שם) גם הבין, שר"י חולק על ר"ל-כמו רש"י, רמב"ם וה"מאירי"-וכתב, שהאותיות בולטות אך צירופן נעשה על ידי רוה"ק וכן נראה מדברי הר"י מלוניל, שר' יוחנן חולק על ר"ל. הריטב"א חולק על כל הראשונים הנ"ל וסובר שר"י אינו חולק על ר"ל, שכן כתב במס' יומא (עג). בד"ה הא-,, וכתב שם המפורש בין הכפלים... וכשהיה כה"ג מכוין בחלק אחד מן השם ההוא שנקרא תומים היו בולטין מן האותיות הכתובות באבנים אותיות שיש בהם תשובה לשאלתו כשיצטרפו. והיו מצוירות נגד עיניו מעורבות שלא כסדר, וכשהיה חוזר ומכוין בחלק השני מאותיות השם ההוא שנקרא תומים היו מצטרפות האותיות כסדר ונעשה מהם תיבות.... ר"י אומר בולטות ור"ל אומר מצטרפות **ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי**...“.

ענין זה שנוי במחלוקת ה"ראשונים" ותלוי בכמה נושאים:

א. האם היתה נבואה בזמן בית שני ומי היו נביאים אלו וחשיבותם בתור חלק מאנשי כנה"ג והאם היתה השראת השכינה בבית שני ורוה"ק וכן מהו היחס בין נבואה ורוה"ק והאם קיום הנבואה הוא צורך בקיום האו"ת או רק בפעולתם.

ב. מתי חלה הפסקת הנבואה.

ג. האם היו או"ת בבית שני ומה היתה משמעותם לאור הדברים שלעיל.

מי היו אנשי כנסת הגדולה, ומניינם של הזקנים והנביאים שבהם

בשם זה של "אנשי כנה"ג" נקראו אותם חכמים ונביאים, שהיו בא"י בתחילת בית שני ובסמוך לה ונקראו כך על שם,,שהחזירו עטרה ליושנה" [יומא (סט:)]. עליהם נאמר ["רות רבה" (ד,ה)] שכתבו ספר ושטחוהו בעזרה ובשחרית מצאוהו חתום. הם תקנו משניות ואגדות ["ירושלמי"/שקלים (ה,א)], והלכות ידועות מקובלות מחגי זכריה ומלאכי, כגון-,,מפי השמועה אמרוה מפי חגי זכריה ומלאכי" [חולין (קלז:)], נזיר (נג.), בכורות (נח.). וכן-,,שמאי הזקן אומר משום חגי הנביא" [קידושין (מג.)], וכן -,,העיד ר' סימאי משום חגי זכריה ומלאכי" [ר"ה (יט:)], וכן-,,א"ר צדוק על כופת זו ישב חגי הנביא [תוספתא/כלים/ב"ב/פ"ב], וכן -,,העיד רב דוסא בן הרכינס על מדוכה זו ישב חגי הנביא" [יבמות (טז:)]. וב"ירושלמי" שם חזינו, דרב דוסא הכיר גם את עזרא. וכן-,,תרגום של נביאים יונתן בן עוזיאל אמרו מפי חגי זכריה ומלאכי" [מגילה (ג.)].

ידוע, שמספרם של אנשי כנה"ג-מאה ועשרים-והוא ע"פ מה שהובא בתלמודא דידן [מס' מגילה (יז:)], (יח.)-,,מאה ועשרים זקנים ומהם כמה נביאים". משמע מהגמרא, דמבין כל אנשי כנה"ג היה מיעוט זעום של נביאים. ב"תלמוד ירושלמי" מצינו מספר שונה של זקנים, בזמנם של אנשי כנה"ג, ומביניהם מספר גבוה של נביאים, והוא במס' מגילה (א,ה) וכן ב"רות רבה" (ד,ה)-,,פ"ה זקנים ומהם שלושים וכמה נביאים היו, שהיו מצטערים על הפסוק הזה...ואין נביא רשאי לחדש דבר עוד מעתה, ומרדכי ואסתר מבקשין ממנו לחדש דבר עלינו".

אך אפשר, דבימי מרדכי לפני תחילת בית שני היו רק פ"ה זקנים שעדיין לא נתקבצו כולם יחד, ואחרי תחילת בית שני בזמן כהונתו של עזרא ככה"ג, נוספו אליהם עוד ל"ה זקנים, אבל בזמן שמעון הצדיק נפטרו כבר הרבה נביאים או שפסקו לנבא, ונוספו עוד זקנים למנין ק"כ זקנים, ובסוף ימיו של שמעון הצדיק, נתמעטו מנין ק"כ זקנים והוא היה משיירי כנה"ג. עוד ניתן לומר, דבתלמודא דידן נימנו רק הנביאים בתכלית הנבואה, ואילו בירושלמי נמנו גם זקנים שהיו בדרגת נבואה נמוכה יותר.

המהרז"ו על ר"ר כתב שם, דהכוונה היא לפ"ה ועוד ל"ה, שהם יחד ק"כ אנשי כנסת הגדולה. פירוש זה קשה להולמו, שהרי נאמר במדרש שם וב"ירושלמי" מפורש-,,ומהם שלושים וכמה נביאים", היינו, שסכום נביאים זה הוא מתוך פ"ה הזקנים, ועוד, שלא נאמר ל"ה נביאים, אלא ,,שלושים וכמה". א"כ, מנין למהרז"ו, שהכוונה היא לל"ה נביאים דוקא. ועוד, אם היו ל"ה נביאים, היו מציינים את מספרם כמו שצינו פ"ה זקנים ולא ,,שמונים וכמה", אלא ודאי דהכוונה היא לפחות מל"ה נביאים. ניתן גם להוכיח, דב"כנסת הגדולה" היו עוד זקנים שלא נמנו על אותם פ"ה זקנים, שהרי אותם פ"ה זקנים לא היו בשושן

הבירה ליד מרדכי היהודי, שהרי הוא היה צריך לשלוח להם אגרות כדי שיסכימו להכליל את מגילת אסתר בכתובים. ובתרגום על מגילת אסתר (ב,ו) הובא, „וכד צדא (=כבש) כורש ודריש ית בבל נפק מרדכי מן בבל עם דניאל וכל כנישתא דישראל די הוּו תמן בבבל, נפקו מן תמן ועלו עם כורש מלכא למידר בשושן בירנתא“ [מכאן יוצא, שעם כיבוש בבל הפכה מיד שושן לעיר הבירה, וקשה אם כן, מה שכתב שם הגר"א ב"אבן שלמה", שעד אחשוורוש היתה בבל עיר הבירה של מלכי פרס, ויש ליישב.]. ושם לעיל (א,י), הובא בתרגום, לגבי השתתפות בני ישראל בסעודת אחשוורוש, „ומרדכי צדיקא צלי קדם ה' מן יומא קדמא דמשתייא עד יומא שביעאה די הוא שבתא. לחמא לא אכל ומוי לא שתא. וביומא שביעאה דהוה שבתא, עלת קבלתיה (=תפילתו ובקשתו) **וקבלת סנהדרין** קדם ה'“. א"כ, בשושן היו מרדכי ועוד שבעים אנשי סנהדרין, ומלבדם עוד פ"ה זקנים ונביאים-או פ"ה זקנים ועוד ל"ה נביאים, לשיטת מהרז"ו-ולכן חייבים לומר, דמאה ועשרים אנשי כנסת הגדולה ודאי כללו גם את מרדכי והזקנים מתוך הסנהדרין, שהיו עם מרדכי בשושן הבירה. לכן נראה בבירור, שאותם אנשי כנסת הגדולה היו מאה ועשרים זקנים, שהתכנסו בארץ ישראל אחרי ב' שיבות ציון, מתוך הסנהדרין שבשושן הבירה ומרדכי, וכן מתוך פ"ה זקנים ונביאים שהיו מחוץ לשושן הבירה. כפי שאנו רואים, לא כולם עלו לארץ, ולכן נקראו "**כנסת הגדולה**", מלשון התכנסות ועליה לארץ ישראל. ועי' ב"ירושלמי"/מס' ברכות (ב,ד)-, „מאה ועשרים זקנים ובהם שמונים וכמה נביאים התקינו את התפילה הזו“, אך במגילה (יז:) הובא, „מאה ועשרים ובהם כמה נביאים תקנו י"ח ברכות על הסדר“. ושם (לג.)-, „אנשי כנה"ג תקנו להם לישראל ברכות ותפילות...“, כפי שהבאנו לעיל.

הגאון המלבי"ם בפירושו "לחם הפחה" בנחמיה (י,ב) ד"ה ועל החתומים, כתב, „...שהוא בספר הגלוי שם באו החתומים כסדר כהנים ואחר כך לויים ואחר כך שרי העם וכשתמנה תמצא שחתמו את עצמם פ"ג אנשים והם נגד שבעים סנהדרין...חוץ מן הכהן הגדול (שלא נזכר בין החתומים), סגן ושני קתיקולין וז' אמרכלין וג' גיזברים“.

יוצא אפוא, שיש לנו שוב פ"ה זקנים ויתכן שלפ"ה זקנים אלו מתכוונת הגמרא ב"תלמוד ירושלמי". ובשושן היו שבעים זקנים ומרדכי ועוד י"ד זקנים מחוץ לשושן ולכן כתב ה"ירושלמי", דרך כלל שהם שלחו אגרות לפ"ה זקנים, אף שלחלקם הגדול-השבעים זקנים-יכל לבקש מרדכי מהם ישירות בלא אגרות.

על שמות הזקנים והנביאים של אנשי כנה"ג נאמר [תנחומא/שמות ב']-, „שמותיהן כעורין ומעשיהן נאים“. לגבי שמותיהם ישנה מחלוקת ב"ראשונים" וב"אחרונים". לדעת **האברבנאל** [הובא בסה"ד ג"א שע] דניאל, חנניה מישאל ועזריה לא היו בכלל אנשי כנה"ג.

הוא מונה רק י"ב זקנים-חגי זכריה ומלאכי, זרובבל, מרדכי, עזרא, יהושע בן יהוצדק, שריה רעליה, מספר בגוי, רחום, בענה. וכתב, שהיו עוד חכמים עד שהיו ק"כ וכולם בזמן אחד וקיבלו מיחזקאל והאחרון היה שמעון הצדיק.

הרמב"ם מונה י"א נביאים בכלל אנשי כנה"ג [הקדמה לפיהמ"ש/ד"ה וכאשר, תחילת ההקדמה ל"יד החזקה"]-, „חגי זכריה ומלאכי ודניאל וחנניה מישאל ועזריה ועזרא הסופר ונחמיה בן חכליה ומרדכי וזרובבל בן שלתיאל“, וכתב בהמשך שם בפיהמ"ש-, „ונלוו לאלה הנביאים השלמת מאה ועשרים זקן מן

החרש והמסגר ודומיהם". הרמב"ם מנה גם את נחמיה כנביא וכן מובא בפרקין כאן בברכות (יג.) לגבי דברי הלויים, כפי שסידר נחמיה (טז, ז), ואומרת שם הגמרא-, "התם נביא הוא דקא מסדר לשבחי דרחמנא מאי דהווי מעיקרא". אך בב"ר (מו, ח), שם מובאים אותם דברים ושם נוקט המדרש במקום נחמיה, "אנשי כנה"ג".

הרמב"ם בהקדמה ל"יד החזקה" אינו מונה את יחזקאל בכלל שלשלת קבלת התורה, אך ב"דברים רבה" (ז, יח) הובא, שיחזקאל היה גדול הנביאים, ועי' שם ברש"י, אך מאידך הובא שם (ב, ד) וב"אגדת בראשית" פ"י דישעיהו היה גדול הנביאים. וב"ירושלמי" פ' חלק ה"ב (נא:), הובא דישעיהו היה שקול כמשה. וכן-, "ישעיה נתנבא יותר נבואות ויותר נחמות מכל הנביאים ונבואותיו היו נבואות כפולים" [פס"ר (לד, ג)]. וב"ילקוט שמעוני"/ישעיה/רמז תמג ובויק"ר (יב) הובא-, "כל הנביאים נתנבאו נביא נביא וישעיה נתנבא מפי הגבורה", ומה שהובא שם בילק"ש ריש ישעיה, שנתנבא מפי סנהדרין, היינו, ברשותם כמובא שם, שאילו היתה סנהדרין זזה ממנו לא היה לו רשות להתנבאות וכן כל הנביאים עי"ש, וחי ק"כ שנה [אגדת בראשית פ"יד].

ובילק"ש על ישעיה פ' נחמו, מנה השמונה נביאים שנתנבאו לאחר החורבן-עמוס, יואל, צפניה, חגי זכריה ומלאכי ירמיה ויחזקאל, וזה שלא כדברי ה"סדר עולם" פ"כ והגמרא בפסחים (פז:), שהושע תחלה לד' נביאים עיי"ש וב"שער המלך" לגאון הגדול רבי חיים קניבסקי שליט"א עמ' לד.

הרד"ק בריש יחזקאל מביא בשם התרגום והובא כן בערוך ע' בז' דיחזקאל בנו של ירמיה וב"רות רבה" (ב, א), הובא שהיה מבני בניה של רחב כמו ירמיה וברד"ל שם כתב, שיש חולקים וסוברים שלא היה בן ירמיה. הוא החל להתנבאות בא"י [מו"ק (כה)], ע"ש ברש"י וברש"י ביחזקאל (א, ג)]. וב"שהש"ר" (ז, ח) הובא, שכך אמר יחזקאל-, "כך מקובלני מישעיה רבי...". התוס' בב"ב (טו.), כתבו, שיחזקאל נפטר בחו"ל, אך ישנה מחלוקת לגבי מקום קבורתו. בפדר"א פ"לג, ברד"ק וב"סדר הדורות" בשם ספר מסעות רבי בנימין מטודלה ובשם גא"י, הובא שגם נקבר בחו"ל, אבל בסמ"ג/הל' תפילין מ"ע כ"ב משמע שנקבר בא"י. אמנם מה שכתב הרד"ק [יחזקאל (מג, יט)] דלא יתכן שיחזקאל היה מעולי הגולה כי נקבר בבבל, אינו מוכרח, כי יתכן שעלה לא"י וירד שוב לבבל כפי שראינו לגבי מרדכי זרובבל ונחמיה.

וב"פדר"א" פ"ח הובא, דכשעלה עזרא מבבל עדיין היה יחזקאל חי ורצה לעבר את השנה-, "א"ל הקב"ה אין לך רשות". אך ב"ירושלמי"/סנהדרין (א, ב) משמע, דברוך בן נריה היה אחריו לפני שעלה עזרא, ואליהוא בן ברכאל הבוזי היה כהן ומזרע יחזקאל הנביא כמובא בזוה"ק [תרומה (קסו, א)], וזה מתיישב עם המ"ד בב"ב (סו.), דאיוב מעולי הגולה היה ובית מדרשו בטבריא. אך בב"ר סוף פ' חיי שרה הובא, שאליהוא זה יצחק וי"א זה בלעם, וכמובן שזה תלוי בדעות המובאות בב"ב (טו.), לגבי מתי היה איוב.

בריש "סדר תנאים ואמוראים", לחד מן הגאונים, המובא בס' "סדר הדורות" הוא מונה אותם לפי סדר זה:

זרובבל, מרדכי, יהושע בן יהוצדק, שריה, רעליה, מספר בגוי, רחום, בענה, נחמיה.

ע"פ מהדורה, אשר ההדיר מכון "נוה אשר"/ירושלים, הסדר הוא זה:

זרובבל [ובסנהדרין (לח.) הובא, שהוא נחמיה בן חכליה], ישוע [יהושע בן יהוצדק-חגי (א, א)], זכריה (ג, א)] נחמיה [ובגיטין (נט.) הובא, שהיה גדול כעזרא, ועי' סנהדרין (צג:)], שריה, רעליה, מרדכי בלשן,

מספר בגוי [בילק"ש (עזרא שם) משמע, שהוא שם אחד ולא משמע כן במפרשים], רחום, בענה.

רב שרירא גאון כתב [שו"ת הגאונים-זכרון לראשונים/סי' רנ"ח/הוצ' מקיצי נרדמים]-, ושאר ברכות של תפלות בבית שני תקנום הנביאים ואנשי כנסת הגדולה". א"כ, לדעת רש"ג, בכלל "כנסת הגדולה" נכללו רק גדולי החכמים שלא היו נביאים, או שנאמר שכוונתו לא לנביאים שנבאו לישראל בשליחות ה', אלא רק חכמים בעלי השגות נבואיות, נמנו בין אנשי "כנסת הגדולה".

מהרש"א/מס' יומא (טז:): ד"ה אתא, כתב-...עד דאתא אנשי כנה"ג שהיו גם בסוף שבעים שנה של גלות בבל וראו שנצולו ע"י מרדכי שהיה מכלל כנה"ג...".

כוונת המהרש"א לסוף שבעים שנה לגלות בבל, אך מהגמרא שם משמע שמדובר על י"ח שנה יותר מאוחר, שהוא שבעים שנה לחורבן ביהמ"ק הראשון, שאז נבנה ביהמ"ק השני, כאשר כבר עלה עזרא, שכן מובא שם-...ויעמד עזרא...אמר להו נביא [רש"י-י, זכריה בן עדו] שדוהו בדודא דאברא, היינו, שהרגו ליצה"ר דע"ז. וע"פ "ביאור והגהות הגר"א" על "סדר עולם רבה" פ"ל, שכתב-...פירוש משהרגו את יצר הרע בטלה נבואה". א"כ, מדובר כמ' שנה-כפי שנראה להלן-אחרי בנין ביהמ"ק השני, או דכוונת הגר"א להפסקת הנבואה כשהיתה בתכליתה, היינו, נבואת מלאכי.

מה שכתב רש"י "זכריה בו עדו", כוונתו לזכריה בן ברכיה בן עדו, כמובא בריש ספר זכריה. והיה נביא בן נביא [כדמשמע במגילה (יד.)], וילק"ש ריש ישעיה. ומה שכתב בתרגום איכה (ב,כ), דזכריה בן עדוא נהרג, הוא טעות סופר וצריך להיות זכריה בן יהוידע. בפדר"א פ"לג מובא, שהשונומית היתה אשתו של עדו הנביא וילק"ש הגרסה (שם) היא שהיתה אמו של עדו והרד"ל מגיה ערך הנביא.

מי היו הנביאים מבין אנשי כנה"ג

"סדר הדורות" כתב שם עוד, ש...האברבנאל הכניס את יחזקאל למקבל הנביאים והשמיט את ברוך בן נריה שלא היה נביא...ולא חשב חגי זכריה ומלאכי בכלל נביאים וכללם עם כנה"ג אע"פ שאמרו ב"אבות דרבי נתן" פ"א אנשי כנה"ג קבלו מחגי כו'. י"ל, שמצד אחד היו בכלל נביאים ומצד אחד היו בכלל אנשי כנסת הגדולה". ונראה שמחד שאר הנביאים מאנשי כנה"ג קבלו מחגי זכריה ומלאכי והיו תלמידיהם, אך בכ"ז חגי זכריה ומלאכי היו בכלל אנשי כנה"ג. וב"סדר תנאים ואמוראים" מהדו' מכוון "נוה אשר", הובא-...ירמיה ליחזקאל ויחזקאל לחולדה וחולדה לחגי וחגי לזכריה וזכריה לעזרא". ראינו לעיל ברד"ק על יחזקאל(א,ג) בשם תרגום ירושלמי, דיחזקאל בנו של ירמיה היה. וכיוון דסובר דזכריה מסר לעזרא, משמע שגם הוא סובר, שמלאכי הוא עזרא. ובספר ה"קנה" הובא-...חגי לזכריה וזכריה למלאכי". ובנוס' מארכס של "סדר תנאים ואמוראים", הובא-...חגי לזכריה וזכריה למלאכי...אמרו חכמים מלאכי זה עזרא, ועזרא מסרה לאנשי כנסת הגדולה".

מה שכתב האברבנאל, דברוך בן נריה לא היה נביא, הוא לכאורה נגד גמרא מפורשת במס' מגילה (טו.)-...ברוך בן נריה...ודניאל...כולן נתנבאו...", אך אפשר דכוונתו רק לנביאים שנכתבו נבואותיהם.

ואמנם במכלתא ריש פ' בא משמע, שהחל להתנבאות באחור, שכן נצטער ואמר מה נשתניתי מכל תלמידי הנביאים, שלא זכה בתחלה לנבואה, אך בסוף זכה לנבואה כפי שהבאנו ממס' מגילה. וב"במדבר רבה" (ח,ט) הובא שהיה כהן ואחיו שריה בן נריה בן מחסיה היה ג"כ תלמידו של ירמיה ונביא וכהן ובאו מיהושע ומרחב. ושם (י,יד) גם הובא, שזכה לרוח הקדש וב"בתי מדרשות" (ורטהיימר) (ט,יג)-...נביאים

ראשונים, דוד ושלמה, גד ונתן, ירמיהו וברוך". והיה גם גדול החכמים כמובא ב"ירושלמי"/סנהדרין (א,ב)-, ברוך בו נריה עיבר (=השנה) בחו"ל". ב"ירושלמי"/סוטה (ג,ג) משמע, דירמיה וברוך היו תלמידי זכריה.

לגבי הסיבה, **מדוע לא עלה ברוך בן נריה לא"י**, הובא בשהש"ר (ה,ד)-, "...עזרא וסיעתו וחבורתו לא עלו באותה שעה... שהיה צריך לברר תלמודו לפני ברוך בן נריה (שהיה)... אדם גדול וישיש היה... ואפילו בגלקטיקא לא היה יכול להטען". המהרש"ם מביא במס' ב"ב (טו.) מדרש זה, והוסיף-, ודבריו מוכרחים למעיין ברש"י מגילה (טז:) דברוך לא עלה מבבל". **ומכל זה קשה על היעב"ץ** ב"ב (טו.) שכתב-, ברוך בן נריה אסקינהו אחר שעלה לארץ ישראל הוא היה מעולי הגולה הבאים על החתום...". כוונתו למה שכתוב בנחמיה (י,ז)-, ברוך, אך מניין לו דהכוונה לברוך בן נריה. וכן במגילה (טז:) נאמר-, שכל זמן שברוך בן נריה קיים לא הניחו עזרא ועלה". וי"ל דיש מקור לכך, שברוך בן נריה עלה לארץ ישראל, והוא ב"מדרש עשר גלויות", שם הובא שברוך בן נריה עלה עם נחמיה וזרובבל. ברוך בן נריה הגיע לבבל ממצרים [רש"י בירמיה (מד,יד) בשם "סדר עולם", ע"פ ה"נודע ביהודה" שהבאנו לקמן. ועי' עוד לקמן לענין כתיבת כתבי הקדש מה שביררנו שם עוד את מקומו של **היעב"ץ** לענין עליית ברוך בן נריה]. וב"שהש"ר" (ה,ה) הובא, דלכך עכבוהו את עזרא מן השמים מלעלות לארץ ישראל עם זרובבל, כדי שיהושע בן יהוצדק ישמש ככה"ג שהיה בן כה"ג, ואילו היה עולה עזרא, לא היה ראוי כעזרא לשמש בכהונה גדולה. ועזרא שימש בכהונה גדולה וכן משמע מהרמב"ם בהקדמתו ל"יד החזקה". וב"פדר"א" סוף פ"לח וב"תנחומא"/פ' וישב הובא-, עזרא זרובבל ויהושע (בן יהוצדק) קיבצו את כל הקהל אל היכל ה'...". ובפ"ג במס' פרה הובא, שעזרא עשה פרה אדומה. ונראה, ששימש תקופה קצרה אחרי יהושע כה"ג ולא האריך ימים, שכן לא נמנה במס' יומא (ט.) בין הכהנים הגדולים שהאריכו ימים בבית שני.

מרדכי היה מאלו, אשר באו עם זרובבל... מרדכי בלשן" [עזרא (ב,ב)]. וכתב שם הרלב"ג-, "...יצא מירושלים אחרי שנכנס שם מפני השטנה... להשתדל בכל עז בהשלמת ביהמ"ק". וכן בנחמיה (ז,ז)-, והבאים עם זרובבל ישוע בן יהוצדק... מרדכי בלשן". ב"תרגום שני" על מגילת אסתר (ב,ו), הובא, שמרדכי ניסה לבנות את בית המקדש כבר בימי נבוכדנצר, אך נבוכדנצר מנעו מכך. ובמס' מגילה (יד.) מונה רש"י בד"ה נבואה-ע"פ סדר עולם-את מרדכי בנביאים, ובמס' מנחות (סד:) ד"ה מרדכי, כתב רש"י, שמרדכי היהודי עדיין חי היה בימי האחים הורקנוס ואריסטובולוס, והיה מאלו שנתנבאו בשנת שתים לדירוש [מס' מגילה (טו.)]. וכתב שם רש"י-, נתנבאו לבני הגולה שיחזרו לביהמ"ק, שנתבטלה המלאכה זה שמונה עשרה שנה ע"י שומרונים משהתחילו בה בימי כורש".

עזרא הסופר

ראינו לעיל, דהרמב"ם סבירא ליה דעזרא קיבל מברוך בן נריה, אך ב"ריש סדר תנאים ואמוראים" הובא-, "...חגי לזכריה זכריה לעזרא, עד כאן רוח"ק מכאן בבת קול". למעשה, הובא זה הסדר ב"סדר עולם זוטא" פ"ז-, ויהושע-כה"ג וחגי וזכריה ועזרא נביאים". ואפשר, דעזרא בנביאות תלמידו של זכריה היה אך בתורה היה תלמידו של ברוך בן נריה, ולכך התכוון הרמב"ם.

למעשה, זו מחלוקת בגמרא האם עזרא הוא מלאכי, כמובא במס' מגילה (טו.)-, אמר רב נחמן [בגירסת רבינו חננאל-ר"ב]. ולכאורה מובנת יותר גרסה זו דהא לקמן מובא-, אמר רב נחמן מסתברא כמאן דאמר מלאכי זה עזרא, אך עי' לקמן מה שכתב ה"בניהו". [מלאכי זה מרדכי ולמה נקרא שמו מלאכי שהיה משנה למלך. מיתבי... ומרדכי בלשן וחגי זכריה ומלאכי כולן נתנבאו בשנת שנים לדירוש תיובתא. תניא אמר רבי יהושע בן קרחה מלאכי זה עזרא וחכמים אומרים מלאכי שמו. אמר רב נחמן מסתברא כמאן דאמר מלאכי זה עזרא דכתיב בנביאות מלאכי [מלאכי (ב,יא)] 'בגדה יהודה ותועבה נעשתה בישראל ובירושלים כי חלל יהודה קדש ה' אשר אהב ובעל בת אל נכר'. ומאן אפריש נשים נכריות עזרא דכתיב [עזרא (י,ב)] 'ויען שכניה בן יחיאל מבני עילם ויאמר לעזרא אנחנו מעלנו באלוהינו ונושב נשים נכריות'. א"כ נראה, דזו מסקנת הגמרא דעזרא הוא מלאכי. וכן נראה מר"ח, שכתב בסתם, בלא להזכיר את בעל השמועה-, ..., ומסתברא כמאן דאמר מלאכי זה עזרא. וכן תרגם יב"ע במלאכי (א,א)-, מלאכי דיתקרי שמייה עזרא ספרא. וכן כתב ה"מאירי" בפתיחה למס' אבות/עמ' ד' ד"ה ונשוב-, ..., ונמסרה אז הקבלה לעזרא וחבריו, שהם חגי וזכריה, וכבר ידעת שמלאכי הוא עזרא והם היו נביאים... נראה שלא נחשב דניאל במדרגת הנביאים עם היותו גדול במושכלות.... ומגיד נפלאות העתידות. האברבנאל בפירושו על דניאל/ "מעניי הישועה" עמ' רעט מציין, שגם הרמב"ם חושב כך והוא מתווכח עמו שם בארוכה בג' פרקים במעיין ג': התמר הא'-, הביאור שהיה דניאל נביא ועם הרב המורה אתוכח, שכתב שלא הגיע דניאל למעלת הנבואה" [אך ראינו לעיל בהקדמת הרמב"ם לפיהמ"ש, שהוא מנה את דניאל בין הנביאים, אך כוונת הרמב"ם-שעליה חולק האברבנאל-היא, שזה ממין הנבואה שאינה נבואה גמורה אלא דרגה של רוה"ק כמו שכתב במו"נ (ב,מה)-, ..., ולזה הערויך שזה המין מן הנבואה שבא לדניאל ושלמה אע"פ שראו המלאך בחלום לא מצאו בעצמם שהיה נבואה גמורה... והיא מכת מי שידבר ברוה"ק והיא המדרגה השנית. כן בכתבי הקדש לא שמו הפרש בין משלי וקהלת ודניאל ותהלים ומגילת רות ומגילת אסתר הכל ברוה"ק נאמרו ואלו גם כן נקראו נביאים" א"כ, גם כן ספר עזרא, שנכתב על ידי עזרא ונחמיה, נאמר ע"פ רוה"ק ולא היו הם נביאים גמורים]. התמר הב'-, במאמר אחד נמצא לחכמים ז"ל [פ"ק דמגילה] יראה ממנו שהוא סותר לזה ופי' וכ"ד בו מסכים לדעתי. התמר הג'-, בדעת הרב המורה בנבואה וביאור דעתי בה שהוא זולתו ודניאל מאיזה מין מהנבואה נתנבא. הרד"ק בריש מלאכי כותב על מלאכי-, חגי זכריה ומלאכי הם שנבאו בבית שני ובחגי וזכריה נכתב זמן נבואתם ובמלאכי לא נכתב ואפשר שהיה אחרון שבהם וכן יראה כי לא נזכר בדבריו בנין הבית כמו שנזכרו בחגי וזכריה וכמו שתרגם. 'והתנבאו חגי וזכריה בר עדוא נביאיא ואמר יושבי יהודאי בנין ומצלחין בנבואת חגי נביאיא וזכריה בר עדוא'. [משמע מדבריו, שנבואת מלאכי היתה כבר אחר בנין בית שני, אך רש"י חולק על כך וכתב בדבה"י א' (א,א) שנבואתו ונבואות חגי וזכריה היו במהלך י"ח שנה שבין שנה א' לכורש ועד תחילת בנין הבית]. ורז"ל אמרו מלאכי זה עזרא ולא מצאנו בשום מקום שקראו נביא אלא עזרא הסופר ופירש אל ישראל להוכיחם על מעשיהם כי הדור העולה מבבל היו רובם מחזיקים במעשים שאינם טובים שהם נושאים נשים נכריות כמו שהוכיח עזרא בזה וכן הוכיחם מלאכי בזה כמ"ש ובעל בת אל נכר וכן בחלול שבתות לא היו נזהרים ובדברים אחרים כמ"ש בספר עזרא.

ר"א **אבן עזרא** כתב שם-,,יש אומרים שהוא עזרא ולפי דעתי שהוא שמו כאשר הוא כתוב והוא סוף הנביאים ובעבור זה הזהיר 'זכרו תורת משה עבדי', כי במותו נפסקה הנבואה מ'ישראל'". רש"י במס' סוכה (מד.) בד"ה יסוד נביאים הוא, כותב-,,תקנת נביאים אחרונים חגי זכריה ומלאכי שהיו ממתקני תקנות בישראל באנשי כנסת הגדולה". מרש"י נשמע, דעזרא היה אולי אחד מאותם נביאים אך לא ראש המתקנים, וכן במס' מגילה (יז.)-,,תנא ק"כ זקנים ומהם כמה נביאים תקנו י"ח ברכות על הסדר". וכן במס' ברכות (לג.)-,,אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות וקדושות והבדלות". הרמב"ם, לעומת זאת, בהל' תפלה (א,ד), נותן עדיפות לעזרא ומכתירו בראש מתקני התקנות-,,וכיון שראה עזרא ובית דינו כך עמדו ותקנו להם שמונה עשרה ברכות על הסדר". ועי"ש ב"מגדל עוז" המציין את תקנותיהם.

וכן נראה מגיטין (נט.) שהיה גדול הדור מלבד נחמיה. וב"תנא דבי אליהו רבה" פ"ו קוראים לאנשי כנה"ג "חבורתו של עזרא". והם כתבו את יחזקאל, תרי עשר, דניאל ואסתר [ב"ב (טו.)] והם מנו ג' מלכים וד' הדיטות שאין להם חלק לעולם הבא [סנהדרין (קד.)], אך החכמים שתקנו שיש לקרוא את המגילה [מגילה (ב.)] היו לפני שעלה עזרא, כפי שכתבנו לעיל וכמו שמוכח ב"ירושלמי" [במס' מגילה (א,סוף א.)]. ראינו לעיל מחלוקת תנאים, אי מלאכי הוא עזרא. ויש להבין. כיוון שראינו, שאחד מגדולי התנאים סובר שמלאכי הוא עזרא, היינו יונתן בן עוזיאל, שסובר כן במלאכי (א,א), א"כ מדוע הגמרא מעמידה דעה זו כדעת יחיד-ריב"ק מול חכמים ואינה מביאה את דעתו של יב"ע. גם כאשר הגמרא מסיקה שאכן מלאכי הוא עזרא, היא נזקקת ללמוד זאת בצורה עקיפה מהפסוקים, ואינה מביאה ראיה מיב"ע, שהיה מבין שמונים תלמידי הלל הזקן, הגדול שבהם [סוכה (כח:), ב"ב (קלד.)] והיה מ,,הראויים שתשרה עליהן שכינה כמשה רבינו" (שם). וכתב ב"שלשלת הקבלה" (כו.), שהאריך ימים, ובבחרותו קיבל מחגי זכריה ומלאכי. א"כ, הוא היה ממש בזמנם של הנביאים. ושאלנו על כך את הגאון הגדול רבי חיים קניבסקי שליט"א, והוא ענה לנו-,,כיוון שבימיהם היה זה תורה שבעל פה יתכן והם לא ידעו את זה". היינו, כיוון דהתרגום בזמן חתימת הגמרא עדיין לא נכתב, אף שכמובן ידעו את תרגומו, אך לא על כל פסוק ופסוק. ואף שישנה מחלוקת גדולה בין ה"ראשונים" מתי נכתבה המשנה והגמרא, אך אין הם דנים בד"כ על כל התושבע"פ, אלא רק על המשנה והגמרא, מתי נכתבה.

ה"בן איש חי" בספר "בניהו"/חדושים על אגדות הש"ס/מס' מגילה (טו.) מפרש גמרא זו בצורה שונה לגמרי, דמחלוקת ר"י בן קרח וחכמים היא רק לגבי מה היה שמו העיקרי-מלאכי או עזרא, אך לכו"ע, מדובר על אותו האיש-,,דריב"ק וחכמים סבירא להו מלאכי ועזרא חד הם רק ריב"ק סבירא ליה עיקר שמו בתחילה היה עזרא ואח"כ נקרא מלאכי. ולזה אמר 'מלאכי זה עזרא' הידוע, שהוא שמו דמעיקרא וכמ"ש [בראשית (ב,יד)] 'והנהר הרביעי הוא פרת', ופירשו חז"ל [בכורות (נה:)]-'הוא פרת דמעיקרא...'. וק"ל, לשם מה הו"ל להביא לחמו מרחוק ובאריכות, הרי מקודם-,,אמר רב נחמן מלאכי זה מרדכי". כמו שריב"ק אמר-,,מלאכי זה עזרא", והוא מיד מבאר כוונתו, כפי שמבין ב"בניהו" את שיטת ריב"ק-,,ולמה נקרא שמו מלאכי, שהיה משנה למלך". א"כ, פירוש "זה", דמרדכי הוא שמו האמיתי והראשון, א"כ, גם בשיטת ריב"ק עזרא הוא שמו האמיתי והראשון.

הוא ממשיך שם בד"ה וחכמים אומרים מלאכי שמו-,,ר"ל עיקר שמו הוא מלאכי וכן היה נקרא בתחילה ואח"כ נקרא עזרא ולכן בנביאי דקדמי לכתובים נקרא בשם מלאכי, כי שם זה הוא היה הראשון ובכתובים נקרא עזרא כי שם זה היה בסוף. ומ"ש ר"נ מסתברא כמ"ד מלאכי זה עזרא, דמשמע דפליגי ביה, לאו על דברי ריב"ק ורבנן קאי אלא בא לאפוקי מן רב דאמר מלאכי זה מרדכי".

ה"בניהו" בא לתרץ קושיה, שלמעשה פורכת את שיטתו, אך נראה לענ"ד, דתירוצו קשה מאד להולמו מכמה פנים.

א. בעצם ניסוח קושייתו, דכתב דדברי ר"נ, ,,דמשמע דפליגי ביה". וקשה, הרי גם הוא כותב דפליגי, אלא דלא פליגי אי הם איש אחד או שניים. וא"כ, ר"נ מכריע כדברי ריב"ק וכותב באותן מלים שריב"ק אומר את שיטתו ד,,מלאכי הוא עזרא", ור"נ לא הול"ל, ,,מסתברא כמ"ד", אשר נאמר תמיד על חולק יחיד או יותר מאחד ואילו שם לא מובא מי שחולק על ר"נ, אלא מובאת דעתו בלבד והיא מיד מופרכת.

ב. הרי שיטת ר"נ (וראינו דגרסת ר"ח, וכן גרסתו של ה"בניהו"-רב), דמלאכי הוא מרדכי, מיד מופרכת ונשארת ב"תויבתא". א"כ, שם היה המקום להביא עוד חיזוק לכך.

ג. הרי שיטתו של ר"נ הופרכה בצורה הברורה ביותר, שהרי בפסוק אחד מוזכרים גם מלאכי וגם מרדכי כנביאים, וא"כ, מה שייד לומר מסתברא, אם אחרי הפרכה נחרצת שכזו נזקקים לעוד ראיה משתמע, שהמסתברא היא הוכחה טובה יותר מהוכחת הגמרא, והרי הוכחתו של ר"נ היא רק הוכחה עקיפה, בגלל שמלאכי ועזרא דברו על אותו ענין, שהרי יתכן דגם מרדכי דיבר והוכיח את ישראל, על אותו ענין, אך לא במצב של נבואה, כפי שהם דברו על כך ולכן לא נכתב על כך.

ד. היה ראוי יותר להביא קודם דבר שהוא רק בגדר "מסתברא", ורק אחרי זה את ההוכחה הברורה יותר שהובאה ע"י פסוק מפורש. בצורה כזו דה"מסתברא" מובאת אחרי הראיה הנחרצת, זה נראה כ"יהודה ועוד לקרא".

ה. כיוון שר"נ לא הביא את ראייתו במקום היותר מתאים לכך הול"ל, למען הסר ספק, בצורה ברורה יותר-,,מסתברא דמלאכי אינו מרדכי אלא עזרא".

ה"בניהו" ממשיך שם וכותב-,,ולגירסא דגרסי לעיל א"ר נחמן מלאכי זה מרדכי, גרסי הכא אר"נ בר יצחק מסתברא וכו', כי ר"נ **בסתם הוא רב נחמן בר יעקב** ומאן דגרסי כאן א"ר נחמן בסתם גריס לעיל אמר רב מלאכי זה מרדכי".

וק"ל טובא דמנ"ל לפסוק בסכינא חריפא, דסתם רב נחמן הוא רב נחמן בר יעקב, הרי לא רק גירסאות אלו שנויות במחלוקת "ראשונים", אלא גם מי הוא רב נחמן סתם שנוי במחלוקת "ראשונים".

שיטה זו, דסתם רב נחמן הוא ר"נ בר יעקב הוא שיטת התוס' [גיטין (לא:)] ד"ה אנא, עירובין (יח:)] ד"ה מתקיף, (שם) (מג:)] ד"ה יתיב, ב"ב (מו:)] ד"ה שלח ועי' שם ב"נחלת דוד"], אך שיטת רש"י בכל מקום, דסתם רב נחמן הוא רב נחמן בר יצחק, כגון: מגילה (כח:)] ד"ה ר"נ (או ד"ה תקיפי) וגיטין (לא:)] ד"ה אנא. ועי' שם בתוס' ד"ה אנא המביא את שיטת רש"י וחולק עליו. אמנם ה"עין יעקב" גורס-,,ארנב"י מסתברא...".

ו. ומה שכתב-,,ומ"ש ר"נ...בא לאפוקי מן רב דאמר מלאכי זה מרדכי", זה לכאורה נגד מה שכתבו התוס' בב"מ פ' הזהב (מו:)] ד"ה ופירי-,,וי"ל דמסתמא יש לומר דלא יחלוק ר"נ על רב ולוי שהיו קדמונים...",

וכן עי' במס' ביצה (ט.) תד"ה והאמר-,,אף על גב דרב היה אמורא מכל מקום פריך שפיר כיוון דרב גדול היה בדורו וראש ישיבה לישראל חוץ משמואל, אין סברא דרב חנן פליג עליה". ואי היה ר"נ אומר זאת משמיה דריב"ק דהוא תנא, הוה שפיר, כמו שאמר בשבת (סד:) התד"ה רבי ענני דהלכה כרבי ענני מול רב-,,מדאמר מילתיה משמיה דרבי ישמעאל בר' יוסי ור' ישמעאל תנא הוא ופליג". אך כאן מכריע ר"נ מדעתו נגד רב. וי"ל, דאינו מכריע, אלא רק אומר דזה מסתבר, ועוד, דכיוון דתנאים לפני רב אמרו אחרת, ודאי שניתן לומר דוקא כמותם, ובפרט שאין מדובר כאן בהכרעה להלכה, אלא בדבר אגדה.

במס' סוטה (מח.) שנינו, דאורים ותומים בטלו משמתו נביאים ראשונים. וכתב על כך מרן הגרי"ז זצוק"ל בהלכות כלי המקדש (י,י) [עמ' 66]-,,רב"י מסיק דהיינו משחרב בית ראשון לאפוקי חגי זכריה ומלאכי דאחרונים ניהו. וכן הוא מבואר גם בלשון הרמב"ם שהבאנו שכתב דכל אלו לא חזרו בבית שני וכלל גם אורים ותומים עמהם. הרי להדיא דגם בשעה שהיתה עוד נבואה בישראל, דהיינו בתחילת בית שני, מ"מ פסקו או"ת". עוד כתב שם-,,ואין לומר דאע"פ שהיתה שם נבואה ורוה"ק, אבל כהן המדבר ברוה"ק לא הוי בבית שני, ומשום הכי אי אפשר היה לשאול באורים ותומים, זה אינו דהרי עזרא היה מכלל הנביאים כמבואר במגילה (טו), והוא היה כהן גדול לפני שמעון הצדיק עי' בהקדמת הרמב"ם". (והנה ע"פ הגירסה דרב אמר דמלאכי הוא מרדכי, א"כ רב נחמן דאמר מסתברא דמלאכי הוא עזרא, ע"פ שיטת רש"י הוא רב נחמן בר יצחק. א"כ רב נחמן בר יצחק דאמר בסוטה (מח.) דלא היה בבית שני אורים ותומים וזאת על אף שהוא סובר דהיה כהן גדול נביא, היינו מלאכי, שהוא עזרא. ועי' לקמן מה שכתבנו, דיתכן דהכוונה רק על רוב זמן בית שני. אמנם לשיטת תוס' דסתם רב נחמן הוא רב נחמן בר יעקב, אפשר דחולק הוא על רב נחמן בר יצחק בסוטה ואפשר דסובר בכל מקרה דהיו אורים ותומים בתחילת בית שני. ואי גרסינן דרב נחמן אמר על מלאכי שהוא עזרא, אזי מה שכתבנו לעיל הוא להיפך.)

לגבי מה שכתב הרד"ק במלאכי (א,א), דלא מצינו בשום מקום דעזרא נקרא נביא אלא רק "סופר", נראה, דהסיבה לכך היא שרצו להורות על מעלתו על שאר הנביאים בזמן אנשי כנה"ג, שלא היה רק נביא, אלא גם סופר-אף שכל אנשי כנה"ג נקראו בצורה כללית ג"כ סופרים, כפי שנראה לקמן-ותואר זה משמעו מגדולי מתקני התקנות וההלכות בישראל, ועליו נאמר [סנהדרין (כא.)]-,,ראוי היה עזרא שתינתן תורה על ידו לישראל", וכן-,,אילו היה אהרן קיים, היה עזרא גדול הימנו בשעתו" [קוה"ר (א,ד)], ועליו נאמר [מס' שקלים (ה,א)]-,,כשם שהיה סופר בדברי תורה, כך היה סופר בדברי חכמים". כמו כן קבע הלכות גדולות על עצם כתיבת ס"ת, כגון-,,אמר עזרא אם יבוא אליהו ויאמר לי מפני מה כתבת כך, אומר אני לו, כבר נקדתי עליהם, ואם אומר לי יפה כתבת אעביר נקודה מעליהן" [אדר"ן פ"לד], וכן-,,עזרא הסופר היה כותב כל האותיות בקולמוס אחד כי לא היה חושש כל כך בצורות, כי היה מקובל בהן" [ספר "התמונה" יא]. וכן כתב רבי יצחק אייזיק הלוי ב"דורות ראשונים"/"כרך ה'/חלק שני בפרק "בבל וא"י" עמ' 174 ד"ה וזה-,,....לעזרא הכהן הספר ספר מצוות ה' וחוקיו על ישראל" [עזרא (ז,יא)], והלא ברור שאין זה כי אם ביאור למה שנקרא "עזרא הספר" סופר מצוות ה' וחוקיו על ישראל, והיינו ממש כהתואר סופרים בכלל שנמשך מאז.

על כן תרגם גם אונקלוס את הכתוב [בראשית (מט,י)] 'לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו'-לא יעדי עבד שלטון מדבית יהודה וספרא מבני בנוהי עד עלמא', והנה תרגם "מחוקק"-ספרא".

ומזה הוא השם סופרים כמו ב"ספרי" פרשת נשא ה'-אמר רבן גמליאל הניחו לי **סופרים** ואומר כמין חומר... ועי' סוטה (טו), וכן במס' כלים (ג,ז)-אמר ר' יהושע דבר חדש חדשו סופרים ואין לי מה להשיב, וכמו שהוא בכל מקום בגמרא כמו במגילה (לד)-'שלוש תרועות ושש תקיעות נאמרו בר"ה שנים מדברי סופרים', וכמו בסנהדרין (פז) 'תנו רבנן על זקן ממרא...ר' יהודה אומר על דבר שעיקרו מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים'.

ותואר כזה כתואר כללי ודאי שלא נברא לאיש אחד ולעזרא לעצמו כי אם שהשתמשו בו לכל הראויים לזה...וכמה פשוטים הם דברי שרירא גאון, וכמה מובנים הם דברי רש"י ז"ל בקידושין (מט) שם אשר יאמר אבל בבל זכתה ללמד כדכתיב בעזרא ז' 'כי הכין לבבו לדרוש את תורת ה' ולעשות וללמד בישראל חוק ומשפט'.

כוונתו לדברי שרירא גאון באיגרתו-,,ואשאל, עזרא שלימד תורה היכן לימד? הלא בארץ ישראל ועי' שם במקרא והוא היה מאנשי כנה"ג ומהם נמסרה התורה איש מפי איש עד סוף התנאים'.

בעמ' 177 הוא מוסיף-,,...וזוה הוא דברי הגמרא בסוכה (ד:)[ט"ד וצ"ל (כ.)]-דאמר ריש לקיש שבתחלה כשנשתכחה תורה מישראל (=בא"י) עלה עזרא מבבל ויסדה...הנה מבואר ומפורש, כי עלה מבבל ויסדה, וכמו שהוא לשון גם בענין המעשה עצמה בבבלי וירושלמי-אדם אחד יש שעלה מבבל...".

אמנם בקידושין (ל), הובא שנקראו סופרים רק ע"ש שהיו סופרים אותיות התורה-,,לפיכך נקראו סופרים, שהיו סופרים כל האותיות שבתורה" **[רש"י-,,כדכתיב ד"ה (א,ב)-'ומשפחות סופרים ישבו יעבץ']**, אך שם התד"ה נקראו, מפנה ל"ירושלמי"/מס' שקלים (ה,א)-,,ובירושלמי מפורש שהיו עושים כל התורה כולה מספרות כגון אבות מלאכות ארבעים חסר אחת [שבת (עג.)] וארבעה אבות נזיקין [ב"ק (ב.)] וכיוצא בהם". הגרי"א הלוי יכל להביא ראיה מפורשת, דהנביאים נקראו סופרים מתרגום יונתן על זכריה (ז,ג) על הפסוק, לאמר אל הכהנים אשר לבית ה' צבאות **ואל הנביאים** לאמר...", תרגם יונתן-,,למימר לכהניא די משמשין בבית מקדשא דה' צבאות **ולספריא** למימר...".

המלבי"ם מבאר שם בעזרא (ז,יא) ד"ה ספר דברי מצות-,,מפרש מדוע נקרא סופר, לא מפני מלאכת ספרות לפרנסתו. רק שהיה סופר ומונה דברי מצות ה', שספר אותיות התורה ועשה סייג למסורה. וכן גדר גדרים בהעתקת יתר כתבי הקדש לנקותם מכל סיג. וגם ספר דברי תורה שבע"פ המסורה שזה נכלל במלת חקים כנ"ל".

בדבה"י א' (ב,נה), לגבי הפסוק, ,,ומשפחות סופרים ישבו יעבץ" [עי' מס' תמורה (טז.)], מתרגם שם רב יוסף-,,...דיעבץ הוא עתניאל בן קנז יעבץ הוון צווחין ליה דאקים בעיצתיה תרביצא לתלמידיא...דהוון מסברין אפין בשמעתתא. סוכתים דהוון מטללין ברוח נבואה".

עוד הובא שם ב"ירושלמי"-,,...ר"ע שהתקין מדרש ההלכות והגדות ויש אומרים אלו אנשי כנסת הגדולה תקנו...אמר ר' אבהו כתיב 'ומשפחת סופרים ישבו יעבץ' מה ת"ל 'סופרים' אלא שעשו את התורה ספורות ספורות, ה' לא יתרומו תרומה חמשה דברים חייבים בחלה חמש עשרה נשים פטורות צרותיהן שלושים ושש כריתות בתורה...אמר רבי אליעזר כתיב 'לעזרא הכהן הספר'. מה ת"ל 'סופר' אלא כשם שהיה סופר בדברי תורה כך היה סופר בדברי חכמים. ר' חני בשם ר' שמואל בר נחמן הראשונים חרשו זרעו ניכשו כיסחו עדרו קצרו עמרו דשו זרו בררו טחנו הרקידו לשו קיטפו ואפו ואנו אין לנו

[הגהות הגר"א-פה"] מה לאכול. אנו רואים מהירושלמי, דאנשי כנה"ג ובראשם עזרא, העמידו את כל התורה שבע"פ על תילה עד שראוי היה עזרא שתינתן התורה על ידו [סנהדרין (כא:)] ולכן כינו חז"ל במידה מופלאה זו אותו ואת כל אנשי כנה"ג אף שהיו בהם נביאים.

במס' בבא בתרא (טו:), מובאים כל כותבי כתבי הקדש, ובין היתר נאמר שם-...ירמיה כתב ספרו וספר מלכים וקינוט. חזקיה וסיעתו [רש"י-בני דורו שהאריכו ימים אחריו]. רבינו גרשם-תלמידיו. ולא זכיתי להבין דברי קודשו של רש"י דכתב ד"סיעתו", היינו בני דורו ולא תלמידיו, דגמרא ערוכה היא במס' סנהדרין (כו.) ד"סיעתו", היינו, תלמידיו כדברי רבינו גרשם-חזקיה וסיעתו...חזקיה הוה דריש בחדסר רבוותא. א"כ רואים, דסיעתו של חזקיה היו תלמידים מקשיבים לשיעוריו בישיבתו של חזקיה. כתבו ישעיה [רש"י-שהרגו מנשה] [יבמות (מט:)] ולא כתב ספרו לפי שלא היו נביאים כותבים ספריהן אלא לפני מותן. תד"ה חזקיה וסיעתו כתבו ישעיה-לפי שחזקיה גרם להם לעסוק בתורה נחשב הדבר על שמו. אבל הוא לא כתבו שהרי מת קודם לישעיה דמנשה בן בתו"ה"חשק שלמה" הגיה-בנו". ונראה, דבגמרתו של ה"חשק שלמה" בברכות (י.) נשמט כל הענין דחזקיה נשא את בת ישעיה ונולד להם מנשה שהוא בן בתו של ישעיה. בגירסתנו ענין זה מופיע וכן ב"עין יעקב", וכן כתב שם הרש"ש ד"ה חזקיה, שענין זה נשמט מהגמרות. אך אין צריך לכל זה, דה"חשק שלמה" יתכן ולא נשמט ענין זה מגמרתו, אלא דהוא סובר דכוונת רש"י על חזקיה ולא על ישעיה. לכן הוא מתקן-בנו", דמנשה אמנם היה בן בתו של ישעיה והרג את סבו, אך מנשה היה בנו של חזקיה. [משלי שיר השירים וקהלת] [רש"י-דכתיב בספר משלי (כד) אשר העתיקו אנשי חזקיה וגו'. ועל שחזקיה גרם להן לעסוק בתורה כדאמרין [סנהדרין (צד:)] 'נעץ חרב על פתח בית המדרש...!', נקרא הדבר על שמו". ה"חשק שלמה" מבאר, דרש"י בא להסביר, דלא שייך שחזקיה כתב את ספר ישעיה, כי ישעיה מת אחר חזקיה, שהרי מנשה הרגו לישעיה כשהיה מלך וממילא נפטר כבר חזקיה. גם לא שייך שיכתוב חזקיה את נבואת ישעיה כאשר ישעיה עדיין חי, כי שמא יכתוב ישעיה בעצמו את נבואותיו כפי שנהג כל נביא. ועוד, אולי יהיו לישעיה עוד נבואות.]. אנשי כנסת הגדולה כתבו [רש"י-חגי זכריה ומלאכי זרובבל ומרדכי וחבריהם]. יחזקאל [רש"י-שנתנבא בגולה ואיני יודע למה לא כתבו יחזקאל בעצמו אם לא מפני שלא נתנה נבואה ליכתב בחוצה לארץ וכתבם אלו לאחר שבאו לארץ. וכן ספר דניאל שהיה בגולה וכן מגילת אסתר ושנים עשר מתוך שהיו נבואותיהם קטנות לא כתבם הנביאים עצמם, איש איש וספרו ובאו חגי זכריה ומלאכי וראו שרוח הקדש מסתלקת שהיו הם נביאים אחרונים ועמדו וכתבו נבואותיהם וצירפו נבואות קטנות עמם ועשאום ספר גדול שלא יאבדו מחמת קטנם].

הרש"ש כתב על דברי רש"י ד"ה כתבו יחזקאל-, מוכח דגם כתובים לא ניתנו ליכתב בחוץ לארץ. וקשה, מהא דעזרא כתב דברה"י עד ייחוס עצמו ועלה".

ולכאורה, כיוון דהכתובים נכתבו ברוה"ק, ולשם כך יש צורך בהשראת השכינה, א"כ, את זה הרש"ש לא היה צריך לדייק מרש"י, כי זה כבר מופיע בחז"ל-, אין השכינה שורה בחו"ל". [מכלתא"ב (יבא), "זהר" (א,קמא), (ב,ד)].

היעב"ץ שם כתב על דברי התד"ה פ"ה, דיחזקאל לא כתב ספרו לפי שהיה בחו"ל [והקשה על רש"י התוס'-, וק' דהא ירמיה נמי בחו"ל היה שהלך למצרים ונתנבא שם כמה נבואות ולא מצינו שחזר יותר

לא"י"–, ר"ל, עיקר ספרו בא"י כתב, והשאר טפל. ולא דמי ליחזקאל ודניאל ומגילת אסתר שכל עיקרם בחו"ל היו ושמו נבואות ירמיה שבחו"ל תלמידו ברוך בן נריה אסקינהו אחר שעלה לארץ ישראל שהוא היה מעולי הגולה הבאים על החתום, גם נתבא שם בשנת שנים לדירוש עם חגי זכריה ומלאכי כדאיתא פ"ק דמגילה [(יד.) רש"י ד"ה נבואה שהוצרכה]". רש"י שם בד"ה נבואה, כתב בין השאר–, ירמיה בגולה יחזקאל דניאל בשנת ב' לדירוש ברוך בן נריה שריה מחסיה חגי זכריה מלאכי ומרדכי בלשן ב"סדר עולם", ועל דניאל אמרינן לעיל (ג.) אינהו נביאי ואיהו לא נביא אלא אפיק דניאל ועייל שמעיה...". עיין בספרו של האברבנאל "מעניי הישועה" (רצב.), שכתב–, חגי זכריה ומלאכי...היו נביאים שלוחים...שהם ניבאו בירושלים בהקבץ עמים רבים לבנין הבית והיו מזהירים אותם על הבנין (=היינו, בשנת שנים לדירוש) ועל המעשרות ועל הרחקת נשים נכריות".

ה"נודע ביהודה"/מהדו"ת/או"ח סי' קו, כתב–, ונלע"ד דמה דכתב בהך קרא (=ירמיה מ"ד, בפסוק 'לא ישובו כי אם פלטים'. ברש"י–, זה ירמיה וברוך בן נריה...), אך המעיין יראה דרש"י פירש כן שם בפסוק י"ד ולא בפסוק לא...ומה שכתב רש"י ירמיה וברוך חזרו משם לאו דוקא חזרו לא"י, אלא חזרו והלכו ממצרים ולבבל הלכו שנבוכדנצר הגלם וכן הוא בסדר עולם פרק כ"ו שנבוכדנצר בשנת כ"ז למלכו נתנה ארץ מצרים בידו והגלה ירמיה וברוך לבבל ולא נזכר שם שוב שחזרו לא"י. והרי רש"י מסיים כך שנויה בסדר עולם. א"כ על כרחך הכוונה וכמו שכתבתי ואם כן הוא דחוק בלשונו". עיין ב"שיח השדה"/ח"א ריש (לד.) להגר"ח קניבסקי שליט"א, שג"כ הבין דכוונת רש"י היא שהם חזרו לארץ ישראל. ולכן כתב, שנוסחתו של ה"סדר עולם" פ"כו שלפני רש"י, שונה מהגירסה ב"סדר עולם" שלפנינו. שכתוב שם בפירוש, שירמיהו וברוך חזרו ממצרים לבבל, אך לפי ה"נודע ביהודה", כפי שאנו רואים לעיל, לא קיימת מחלוקת גירסאות בין ה"סדר עולם" שלפנינו ל"סדר עולם" שלפני רש"י.

התוס' כתב שם בב"ב (טו.) דירמיה נפטר בחו"ל וכן הובא הדבר במדרש אגדה מטות, שישראל הרגו את ירמיה במצרים.

ראינו לעיל את קושיית הרש"ש על רש"י לגבי מה שכתב, דגם הכתובים לא נתנו להכתב בחו"ל, והקשה הרש"ש על רש"י הא אמרינן בגמרא ד, לא עלה עזרא מבבל עד שיחס עצמו ועלה", א"כ חזינו, דעזרא כתב את דברי הימים, שהוא מן הכתובים, בבבל?

ונראה דאינו קשה, כיוון דהגמרא אמרה שם [ב"ב (טו.)]–, עזרא כתב ספרו ויחס של דברי הימים עד לו. מסייעא ליה לרב דאמר...לא עלה עזרא מבבל עד שיחס עצמו ועלה". א"כ, הסיוע מרב, הוא רק לגבי כתב היחס בדברי הימים, שעזרא לא גמרו וכתבו רק עד לו, ואת השאר השלים נחמיה בן חכליה. והנה, כתב היחס שבדברי הימים–"עד לו"–הינו רק חלק קטן מכל דברי הימים, היינו, פרקים א-ה בדברי הימים א', ועל כרחך, דאת רובו המכריע של ספר דברי הימים כתב נחמיה בן חכליה בא"י, תא חזי דהא אף ספר עזרא, שאומרת הגמרא שעזרא כתבו, הכוונה רק למיעוט מכל ספר עזרא ואת רובו של ספר עזרא כתב גם כן נחמיה, ובפשט הגמרא משמע בסנהדרין (צג:), שנחמיה כתב את כל עזרא–, מכדי כל מילי דעזרא נחמיה בן חכליה אמרינהו. ונחמיה בן חכליה מ"ט לא איקריה סיפרא על שמה...מפני שהחזיק טובה לעצמו". א"כ, זה סותר לכאורה למובא בב"ב (טו.) דעזרא כתב ספרו, ולכן פירש רש"י שם בסנהדרין

ד"ה מכדי-,,רוב דברים שבספר עזרא נחמיה אמרם". ומה שכתב עזרא את ספרו בצורה חלקית, היה זה אחר שכתב יחוסו בדברי הימים ועלה [מלבי"ם/דבה"י א' (ה,סוף ל')].

וכן בתחלת ספר נחמיה (א,א) כתב רש"י ד"ה דברי נחמיה-,,מכאן ואילך כתב ספר זה" ועלה לא"י [ומה שכיום ידוע ספר עזרא לחוד וספר נחמיה לחוד הוא חלוקה מלאכותית שנעשתה בתקופת הראשונים, כמו חלוקת הספרים שמואל, מלכים ודברי הימים]. דבספר עזרא עשרה פרקים ובספר נחמיה יג פרקים [גם החלוקה לפרקים אלו אינה אמיתית מן המקור]. ולכן נראה, כיוון דכל ס' דברי הימים נכתב ע"י נחמיה מלבד מיעוט קטן של היחוס עד עזרא שנכתב ע"י עזרא, לא הוזכר ספר דברי הימים כלל לגבי מי שכתבו אך ספר עזרא דלפחות מיעוט מכובד ממנו נכתב ע"י עזרא לכן נקרא על שמו כל ספר עזרא. ולגבי ספר דברי הימים נכתב רק המיעוט-כתב היחס עד לעזרא על שמו של עזרא. ולכן ספר דברי הימים וספר עזרא אכן נכתבו בארץ ישראל ואילו היחס עד עזרא נכתב ע"י עזרא בבבל ואינו נחשב כלל כספר שאין לכותבו בחו"ל.

הגמרא בברכות (יג.) אומרת לגבי הכתוב בעזרא (ט,ז), שהנביא שם מסדר שבחיה של הקב"ה. יתכן, שנחמיה כתב פרק זה, אך עזרא סדרו בפרט שפסוקים אלו נאמרו גם במעמד עזרא. אם כן רואים, שחז"ל קוראים לעזרא נביא. אמנם, נאמר שם שהלויים אמרו שם את הדברים (ועל כך נשאר שם המהרי"ץ חיות בצע"ג), נראה, דקים ליה להש"ס, שהלויים אמרו באופן כללי את כל הדברים שנאמרו שם, אך עזרא סדרו בסדר הנראה לו על פי רוח קדשו.

וכן כתב שם בב"ב (טו.) היעב"ץ, לגבי ספר ירמיה, דכיוון שרובו ועיקרו של ספר ירמיה נכתב בא"י, אפשר היה לכתוב את המיעוט בספר ירמיה כטפל לעיקר בחו"ל, והוא הדין לעניננו. כיוון דרובו המכריע של ספר דברי הימים נכתב בארץ ישראל, ניתן לכתוב מיעוט זעיר ממנו, היינו, כתב היחס עד עזרא בחו"ל. וע"פ דברי המלבי"ם לעיל הדבר מובן, דדברי הימים נגמרים בשנתו הראשונה של כורש וספר עזרא הוא המשכו.

וכיוון, דהנביאים היו כותבים ספריהם לפני מותם, כפי שציין רש"י בב"ב (טו.) ד"ה כתבו ישעיה, לכן צריכין לומר דעזרא כתב את מלאכי, דמסקנת הגמרא-,,מלאכי זה עזרא", וכמו שכתב רש"י שם ד"ה כתבו יחזקאל-,,...ושנים עשר מתוך שהיו נבואותיהם קטנות לא כתבום הנביאים עצמם, איש איש, ובאו חגי זכריה ומלאכי [היינו עזרא] וראו שרוח הקדש מסתלקת שהיו הם נביאים אחרונים ועמדו וכתבו נבואותיהם וצירפו נבואות קטנות עמם ועשאום ספר גדול".

אמנם קשה, דרש"י ד"ה מסייע כתב-,,שכתב דברי הימים עד שייחס בו את עצמו", אף דבגמרא נכתב בפירוש דכתב "יחס של דברי הימים", היינו, גם מהלך המאורעות שאירעו לעם ישראל. ואפשר דכוונתו היא, דכל זמן שכתב רק יחס של דברי הימים, הרי זה היה גם דברי הימים המוסמך, ואפשר דכתב גם מעט דברי הימים שקשורים לאנשים עצמם אך לא כפי שהוא לפנינו. ואפשר לומר עוד, שדבריו של רש"י כפשוטם הם, דכתב רק תחלת דברי הימים עד לו.

לכאורה, נראה כן גם מפירוש רש"י על דברי הימים, דכוונת עזרא בדברי הימים לא לספר את מעשי העבר אלא רק לייחס את דוד המלך, הלויים והכהנים וכדי לייחסם החל כבר מאדה"ר שכן כתב שם בדברה"י א' (א,א)-,,עזרא כתב את ספר היחס הזה על ידי חגי זכריה ומלאכי בתוך י"ח שנה שמאותו הזמן

שבא לירושלים זרובבל ויהושע הכהן בימי כורש הראשון עד שבא כורש בן אסתר. והכל משום יחס דוד המלך והלויים לשוערים ולשומרים ולמשוררים היאך העמידן דוד על מעמדם והכהנים למשמרותם לפיכך יחסם מאדם ועד אברהם...". ונראה, ממה שאמר רש"י (וכן רד"ק בהקדמתו לדברי הימים) ד, עזרא כתב ספר היחס הזה ע"י חגי זכריה ומלאכי, דמה שהשלים נחמיה את היחס בספר דברי הימים, כפי שאומרת הגמרא בב"ב (טו.), הכוונה לא כדברינו לעיל-את כל ספר דברה"-י-אלא רק את היחס מעזרא והלאה ואילו את ספר דברה"י בכללותו כתבו חגי זכריה ומלאכי. ושעזרא אינו מלאכי, שהרי כותב רש"י ,,דעזרא כתב...ע"י חגי זכריה ומלאכי". והנה ע"פ זה אפשר, שאין להביא ראיה כלל מדברי רש"י בדברי הימים-שהוא ע"פ פשט הכתובים-על פירוש דברי רש"י על הש"ס. וכן כתב רש"י [דברי הימים א' (ז,יג)]. ומובא כן ב"ירושלמי"/תענית(ד,ב)-,,שלושה ספרים מצא עזרא בעזרה וכל אחד ואחד מן היחס, מה שמצא כתב ומה שלא מצא לא כתב". אך מאידך, ניתן להבין את דברי רש"י-,,ע"י חגי זכריה ומלאכי"-דהכוונה היא ע"פ חגי זכריה ומלאכי (עזרא), שהם אמרו לנחמיה לכתוב את יחס דברי הימים מאז וזה מתיישב עם מה שכתבנו לעיל.

באלו תנאים שייך להתנבא בחו"ל

במס"מ"ק (כה.) הובא-,,ראוי היה רבינו שתשרה עליו שכינה אלא בבל גרמה ליה [רש"י-,,שאין שכינה שרויה בחו"ל"]... 'היה היה דבר ה' אל יחזקאל בן בוזי הכהן בארץ כשדים'...מאי "היה" שהיה כבר [רש"י ד"ה שהיה כבר-,,כלומר ההיא שעתא ולא יותר. ויש אומרים שהיה כבר בארץ ישראל ששרתה עליו רוח הקדש". מהרש"א-,,כפירוש שני שפירש רש"י איתא במדרש ילקוט בענין זה, ומפיק ליה בלשון הכפול "היה היה דבר"... "היה" שנדבר עמו בארץ ו"היה" שנדבר עמו בחו"ל". פירוש רש"י האמיתי עמ"ס מו"ק ד"ה שהיה כבר-,,שרוי כבר מתחילה בארץ ישראל ועכשיו נשנית בחוצה לארץ, אבל לכתחילה אין שכינה שורה על האדם אלא בארץ".]. נראה שמקורו של ה"ילקוט" בתחילת ספר יחזקאל, שהוא כפירוש השני של רש"י, הוא ב"מכלתא" ריש פרשת בא (ד) ד"ה בארץ מצרים-,,חוץ לכרך או אינו אלא תוך הכרך, כשהוא אומר 'ויאמר אליו משה בצאתי את העיר' (שמות ט), והלא דברים קל וחומר, ומה תפילה הקלה לא התפלל אלא חוץ לעיר, דבר חמור לא כל שכן. ומפני מה לא נדבר עמו תוך הכרך, מפני שהיתה מלאה שיקוצים וגילולים, ועד שלא נבחרה ארץ ישראל, היו כל הארצות כשרות לדברות. כשנבחרה ארץ ישראל, יצאו כל הארצות...אם תאמר דן אנכי מן הנביאים שנדבר עמהם בחוצה לארץ, אף על פי שנדבר עמהם בחוצה לארץ, לא נדבר עמהם אלא בזכות אבות שנאמר 'כה אמר ה' קול ברמה נשמע...כה אמר ה' מנעי קולך מבכי ועיניך מדמעה...ויש תקוה לאחריתך נאם ה'...' [ירמיה לא]. ואף על פי שנדבר עמהם בחוצה לארץ, הוא בזכות אבות, לא נדבר עמהם אלא במקום טהור של מים, שנאמר 'ואני הייתי אל אוכל אולי' [דניאל ח], 'ואני הייתי על יד הנהר הגדול הוא חזקל' [שם י]. ויש אומרים נדבר עמו בארץ ונדבר עמו בחוצה לארץ, שנאמר 'היה היה דבר ה' ', "היה" שנדבר עמו בארץ, "היה" שנדבר עמו בחוצה לארץ. ר' אלעזר בן צדוק אומר הרי הוא אומר 'קום צא אל הבקעה' (יחזקאל ג), מגיד שהבקעה כשרה. תדע, שאין השכינה נגלית בחוצה לארץ, שנאמר 'ויקם יונה לברוח תרשישה...' (יונה א). וכי מלפני ה' הוא בורח, והלא כבר נאמר 'אנא אלך מרוחק ואנא מפניך אברח אם אסק שמים שם

אתה...אשא כנפי שחר...גם שם ידך תנחני... (תהלים קלט). 'עיני ה' משוטטים בכל הארץ בכל מקום עיני ה' צופות רעים וטובים' (משלי כו), 'אם יחתרו בראש הכרמל ואם ילכו בשבי' (עמוס ט) 'אין חשך ואין צלמוות' (איוב לד). אלא אמר יונה אלך בחוצה לארץ מקום שאין השכינה שורה ונגלית...".

כתב ה"כוזרי" במאמר שני סעיף יד-,,אמר החבר כל מי שנתנבא לא נתנבא כי אם בה (=היינו, בארץ ישראל) או בעבורה. הנה נתנבא אברהם כדי שיעבור בה, ויחזקאל ודניאל מפניה, וכבר היו נמצאים בבית ראשון וראו בו השכינה אשר בהימצאה היה מגיע לנבואה כל המוכן לה מהסגולה. אבל אדם היא היתה אדמתו ובה מת כאשר קיבלנו, כי במערה ארבעה זוגות אדם וחיה, אברהם ושרה, יצחק ורבקה, יעקב ולאה, והיא הארץ הנקראת "לפני ה'" הנאמר עליה תמיד 'עיני ה' אלוהיך בה', ועליה נפלה הקנאה והחמדה בין הבל וקין בתחילה כשרצו לדעת איזה מהם הרצוי להיות במקום אדם סגולתו ולבו, לנחול את הארץ ולהדבק בענין האלוהי, ויהי זולתו כקליפה...וכן נאמר ביונה...לא ברח כי אם ממקום הנבואה, והשיב אותו האלוהים אליה ממעי הדגה ונבא בה...ועל הארץ הזאת נפלה הקנאה בין יעקב ועשו בכבודה ובברכה, עד שנדחה עשו עם חזקתו מפני יעקב עם חולשתו. ונבואת ירמיה במצרים בה ובעבורה. וכן נבואת משה ואהרן ומרים בפארן (בנוסחא אחרת איננו), כי סיני ופארן בגבול ארץ כנען מפני שהם מן (נ"א-בין) ים סוף, כמו שאמר יתברך 'ושתי את גבולך' מיס סוף ועד ים פלשתים ומדבר עד הנהר' ו"מדבר" הוא מדבר פארן, והוא הנאמר בו 'המדבר הגדול והנורא ההוא', כי הוא גבולה הדרומי, ו"הנהר" הוא נהר פרת, גבולה הצפוני...". נושאי כליו של ה"כוזרי"- "אוצר נחמד ו"קול יהודה", האריכו מאד לבאר את שיטתו של ה"כוזרי", בין תנאי יכולת הנבואה ובין ארץ ישראל.

ה"קול יהודה" מסכם את שיטתו של ה"כוזרי" בתחילת סעיף יד-,,...ובכן הנבואה שורה על אחד מג' פנים, אם בהיות הנביא בארץ ישראל עצמה, או שכבר היה בה בזמן הבית, או בדברים מגיעים אליה, ואפשר שיורכבו השנים מהם או שלושתם כמו שמבאר והולך. והוסיפה לך הנה בענין הנבואה סיבה אחרת נזכרה בשלישי סימן סה-כי כאשר הבדיל החבר הנבואה הנמשכת לאנשי בית שני בכח השכינה שכבר היתה בבית ראשון, ובין הנבואה הנקנית אשר נסתלקה בהסתלק השכינה מישראל, גמר אומר שאין לקוות הנבואה הזאת הנקנית אלא בעת מופלא ובעבור כח גדול, כמו אברהם ומשה והמשיח שאנחנו מקוין אליו והדומים להם אשר הם בעצמם מעון לשכינה ובהמצאם יקנו הנמצאים מדרגת הנבואה, עד כאן. הרי לפניך, כי אל אשר יהיה שמה רוח הנבואה ללכת, ראוי להמצא שם כח גדול מעון לשכינה, והן הן הצדיקים, אשר כח בהם לעמוד במקום היכל מלך להיותם מקדשי אל כוננו למרכבת שכינתו יתברך והם האמצעים להתפשטות הניצוץ האלוהי בעם כדוגמת הארון עודנו עומד לפני ה' בזמן הבית. ומה שלא זכר הסיבה הזאת בכאן טעמו אצלי, מפני היותו עסוק ובא בשבחי הארץ הנבחרת...ועוד, כי סיבה זו היא סמוכה ונשענת על הסיבות הנזכרות, שאם לא היה בה או בעבורה, לא בכח יגבר איש להנבא".

ה"קול יהודה" מברר שם (טז:), את שיטת ה"כוזרי", שפארן ומצרים שניבאו בהן משה ירמיהו, הן מגבולות ארץ ישראל. ה"קול יהודה" וה"אוצר נחמד", מביאים ממה שכתב ה"כוזרי" שם לקמן (ג,סה), לגבי בית שני-,,שהנבואה הנקנית נסתלקה בהסתלק השכינה, ולא היו מקוים לה, אלא בעת מופלא ובעבור כח גדול, כמו אברהם ומשה והמשיח, שאנחנו מקוים ואלהיו והדומים להם, אשר הם בעצמם מעון לשכינה, ובהימצאם יקנו הנמצאים מדרגת הנבואה". נושאי כליו של ה"כוזרי", מדגישים רק את

האנשים שריה"ל ב"כוזרי" הזכיר כמעון השכינה, אך מתעלמים מסוף דבריו, שבזכותם גם אחרים מתנבאים, אף שהם מבחינת עצמם באותה מדרגה, אך בכל זאת מתנבאים רק בזכותם, כמו שכתב רש"י על אליהו במלכים ב' (ב,טז)-,אפשר אמש אמרו לו 'הידעת כי היום ה' לוקח את אדוניך'. ועכשיו נעלם מהם היכן הוא, מלמד, שמיום שנגזז אליהו הלכה ונסתלקה רוח הקדש מן הנביאים...", אם כן אף שהיו בני הנביאים באותה מדרגה של אליהו הנביא, כמו שכתב שמה רש"י לגבי פסוק ג' "הידעת כי היום ה' לוקח את אדוניך מעל ראשך", ופירש שם רש"י-,,את אדוניך ולא אדונינו, **מלמד שהיו שקולים כאלהיו**", בכל זאת נבואתם באה להם רק בזכות אליהו.

ועיין שם ב"קול יהודה" ד"ה ויחזקאל ודניאל מפניה, שכתב-,,וכן היה אצל חז"ל מדרגת דניאל, שלא היה נביא שלוח לישראל, לדבר להם נבואות ודברי אזהרות כחגי זכריה ומלאכי, אבל היתה מדרגתו רוח אלהים...ולכן אמרו שחגי, זכריה, ומלאכי עדיפי מדניאל במה שהם היו נביאים שלוחים לעם...והיה זה לפי שהם נבאו בירושלים בהקבץ עמים רבים לבנין הבית...אמנם דניאל לא עלה שמה **ולכן לא היה שלוח לעם**".

דבריו האחרונים קשים להולמם, שהרי מרדכי גם עלה חזרה לארץ ובכל זאת לא נבא, ויחזקאל גם בחז"ל נבא, אלא שנעלם ממנו במחכ"ת הגמרא בקידושין (מט:), שם אמרו חז"ל, שבבל זכתה גם ללמוד וגם ללמד, אך לא כן עילם שדניאל היה שרוי בה-,,שזכתה ללמוד ולא ללמד".

וכתב שם רש"י ד"ה דכתיב אחות לנו קטנה-,,אלמא עניות דתורה בעילם הוא, שהיה בה דניאל, כדכתיב (דניאל ח') 'ואני הייתי בשושן הבירה אשר בעילם המדינה', וכן מרדכי, ולא היו דורם עוסקים בתורה ולא זכו אלו החכמים ללמד כאילו לא היה להם שדים להניק, אבל בבל זכתה ללמד כדכתיב בעזרא (ז) 'כי הכין את לבבו לדרוש את תורת ה' ולעשות וללמד בישראל חוק ומשפט'. דכיוון שהיה עם מי לעסוק בתורה היה גם ציבור שאפשר לנבאות לו, שהנבואה באה לנביא, כאשר ישראל, אשר הנביא שרוי בתוכם, ראויין לכך.

ועיין מה שכתבנו בנושא "יחסי ההשגות בין משה רבנו לרבי עקיבא" (עיין שם הערה קסה) לגבי מה שכתב הרמב"ן בבא בתרא ריש (יב.) לגבי מחלוקתו עם רש"י.

א. שיטת רש"י-ישנם נביאים שאינם חכמים. יש שהסבירו את שיטת רש"י דיש נביאים שאינם חכמים אלא באה להם הנבואה רק לצורך שליחותם לעם ישראל, ואותם נביאים אינם חכמים, ויש הפסק לנבואתם, לעומתם ישנם נביאים שנבואתם היא מצד חכמתם ולנבואתם אין הפסק, בין שהיתה להם גם שליחות ובין שלא היתה להם שליחות.

ב. שיטת הרמב"ן-כל נביא, אין לנבואתו הפסק, והשגת נבואתו באה לו או משום חכמתו או משום עושרו, או משום גבורתו. סוג נבואה זה-עד שלא ניטלה-היתה עם מראה וחזון. גם אחרי שניטל סוג נבואה זה, עדיין נשאר סוג נבואה של החכמים שהוא בדרך החכמה, הנובעת מרוח הקדש שבקרבם. עיין שם גם מה שתירצנו לענ"ד את קושיית מרן הגרא"ז מלצר זצ"ל בהגהותיו על הרמב"ן שם.

סיכום שמות אנשי כנה"ג והנביאים שבהם

אברבנאל-י"ב זקנים :

חגי, זכריה ומלאכי, עזרא, זרובבל, מרדכי, יהושע בן יהוצדק, שריה, רעליה, מספר בגוי, רחום, בענה, שמעון הצדיק.

רמב"ם-יז זקנים: מוסיף על רשימת האברבנאל את דניאל, חנניה, מישאל, ועזריה, ועזרא הוא ראש אנשי כנסת הגדולה ונחמיה. ובסנהדרין (לח.) אמרו זרובבל הוא נחמיה בן חכליה, אך מהרמב"ם אינו נראה כן. וזרובבל הוא נינו של יכניה ובהקדמת ה"מאירי" ל"אבות" הוא מביא, שיש אומרים שהלל דור ט' לזרובבל, אך ב"סדר עולם זוטא" איתא דזרע זרובבל היו ראשי גלויות בבבל עד סוף ימי הגאונים, וכן משמע ב"ירושלמי" מס' כלאים פרק ט' ובפרק הנושא. והנה שמעון הצדיק, כיוון שהובא בריש מס' אבות, דהיה משיירי כנה"ג, א"כ ודאי גם הוא נמנה עליהם, והרמב"ם כתב בהקדמתו ל"יד החזקה" שהיה האחרון שבהם ושימש בכהונה גדולה מ' שנה[יומא (ט.) ובמס' פרה פ"ג] ויצא לקראת אלכסנדר מוקדון [יומא (סט.)] ל"ד שנה אחר תחילת בית שני [ע"ז (כ.)] וב"סדר הדורות" כתב בערכו בשם ספר היוחסין, דקבלה בידם שהיה בנו של חוניו בן ידוע כה"ג(נחמיה פ"יב) מזרע יהושע בן יהוצדק כה"ג. וקיבל תושבע"פ מכולם, כדברי הרמב"ם, ומקורו ב"סדר תנאים ואמוראים"-,,ועזרא לאנשי כנה"ג...וכנסת הגדולה לשמעון הצדיק". והיה כה"ג אחר עזרא כדברי הרמב"ם בהקדמה ואף דבשהש"ר פ"ה הובא, שלא היה כה"ג שמא אחר פטירת יהושע בן יהוצדק נהיה כה"ג, ואח"כ חזרה הכהונה לבניו של יהושע("שיח השדה", ח"א).

סדר תנאים ואמוראים-זרובבל, מרדכי, יהושע בן יהוצדק, שריה, רעליה, מספר בגוי, רחום, בענה ונחמיה. וע"פ מהדורת מכון "נוה אשר"-זרובבל, ישוע, נחמיה, שריה, רעליה, מרדכי בלשן, מספר בגוי, רחום, בענה. רש"י כתב, דחגי, זכריה ומלאכי זרובבל ומרדכי וחבריהם כתבו יחזקאל, זאת אומרת דהוא רואה בהם כראשי כנסת הגדולה.

שהש"ר(ז,ג)-עזרא, זרובבל, יהושע בן יהוצדק, נחמיה, ומרדכי בלשן.

מקורם של האברבנאל ו"סדר תנאים ואמוראים" נראה כלקוח מספר עזרא ונחמיה, כיוון שרק שם מוזכרים כמה מהשמות ושם הם מוזכרים כמי שעלו עם זרובבל. בעזרא (ב,ב)-,,אשר באו עם זרובבל ישוע נחמיה שריה רעליה מרדכי בלשן מספר בגוי רחום בענה...". בנחמיה (ז,ז) מובאים שמות אלו במעט שנויים-,,הבאים עם זרובבל נחמיה עזריה רעמיה נחמני מרדכי בלשן מספר בגוי נחום בענה. והנה, בנחמיה מוזכרים רק ד' שמות מתוך השמות המוזכרים בעזרא-ישוע, נחמיה, מספר בגוי ובענה".

ונראה, שרעליה ורחום הם רעמיה ונחום שבנחמיה. רשימת האברבנאל ו"סתו"א" היא על פי המובא בעזרא ולא ע"פ המובא בנחמיה.

ונראה, דתקופת אנשי כנה"ג מתחילה לפחות מתחילת מלכות כורש, שכן הובא בסוף דברי הימים ב' (לו,כב)-,,ובשנת אחת לכורש מלך פרס לכלות דבר ה' בפי ירמיהו...". וכתבו שם המפרשים, שהכוונה

היא, שמה שירמיה ניבא לגבי העתיד מסתיים בשנת א' לכורש, שהוא סוף מועד התוצאות הישירות של החורבן, ואז נראה שמתחילה תקופת אנשי כנסת הגדולה.

אביו של עזרא-בעזרא (ז,א) כתוב-„עזרא בן שריה בן עזריה בן חלקיה“. אך כבר העיר המלבי"ם שם בפירושו "עלית עזרא"-„מבואר מדה"א (ו,ד-ט), שהיה בן בנו של שריה [וכמו מ"ש למעלה (ה' א') זכריה בר עדוא] ובד"ה שם יש ו' דורות יותר שפה קצר מספרם“. המקור שהביא המלבי"ם מדה"א (ו,ד-ט), הוא כנראה טעות דפוס, כי שם מדובר על בני מררי ובני קהת.

ונראה דכוונתו שם (ה,לט-מא)-„ושלום הוליד את חלקיה וחלקיה הוליד את עזריה. ועזריה הוליד את שריה [וכתב שם המלבי"ם ב"ימי קדם"-„...ועזריה בימי יהויקים, ושריה הומת ע"י נבוכדנצר“]. **ושריה הוליד את את יהוצדק**. ויהוצדק הלך בהגלות ה' את יהודה וירושלים ביד נבוכדנצר“. ובסוף פס' ל' שם כתב המלבי"ם-„...יהוצדק שהלך בגולה ולא שמש בכ"ג“ [אך בשש"ר פ"ה הובא דיהושע בן יהוצדק הוי כ"ג בן כ"ג]. ובנו יהושע בן יהוצדק הוא שמש ככה"ג בראשית ימי בית שני, ועזרא היה בנו של יהוצדק ואחיו של יהושע בן יהוצדק כה"ג. ראינו, דבעזרא (ז,א) כתוב-„שריה בן עזריה“. וכן בדה"א (ה,מ)-„ועזריה הוליד את שריה“, אך בנחמיה (יא,א)-„שריה בן חלקיה בן משלם“. וכתב על כך המלבי"ם שם בפירושו על נחמיה "לחם הפחה"-„ובדברי הימים [יא] [=א' (ט,יא)] עזריה בן חלקיה בן משולם, הנה חלקיה היה אבי שריה כ"ג הנהרג מנ"ג, אביו של יהוצדק אבי אביו של יהושע שהיה כ"ג בימי נחמיה, ועזריה היה בן בנו של חלקיה מבן אחר לא משריה כ"ג, ועקר שמו היה שריה ובבבל נקרא עזריה וכ"כ עזרא בד"ה, ונחמיה תקן ולמד שעקר שמו היה שריה, ומ"ש נגיד בית האלה-ים אינו כ"ג כי יהושע בן יהוצדק היה כ"ג כנודע“.

לפי דברי הגאון המלבי"ם יוצא אפוא, שהיו ב' שריה, שריה בן חלקיה ושריה נכד חלקיה, שקראו לו בבבל עזריה והוא בן מבן אחר של חלקיה. אך עדיין לענ"ד, דבריו קשים להולמם, שהרי כתב ששריה בן חלקיה נהרג ע"י נבוכדנצר ושריה-שהוא עזריה-עלה לא"י עם זרובבל, כמו שכתוב בנחמיה (יב,א)-„ואלה הכהנים והלויים אשר עלו עם זרובבל בן שלתיאל וישוע **שריה** ירמיה ועזרא“. וכן כתב, שנחמיה תיקן וכתב שריה במקום עזריה, שהיה כך שמו בבבל. וקשה, דבנחמיה (יב,ב), לגבי החתומים על ספר הגלוי, מציין נחמיה-„שריה עזריה ירמיה...“. א"כ יוצא, ששריה ועזריה הם ב' אנשים שונים. **ועוד** קשה, שגם עזרא מזכיר בעזרא (ה,ב) את שריה יחד עם אלו שהיו עם זרובבל-„באדין קמו זרובבל בר שלתיאל וישוע בר יוצדק ושריו למבנא...“, כמו שמזכירם בנחמיה (יב,א)-„ואלה הכהנים והלויים אשר עלו עם זרובבל בן שלתיאל וישוע **שריה** ירמיה ועזרא“. א"כ, לפי דברי המלבי"ם, עזרא היה צריך לכתוב "עזריה" ונחמיה היה צריך לתקן ל"שריה", ואנו רואים שעזרא גם כתב "שריה" ולא "עזריה".

הנה, אמנם ראינו שהיה כה"ג בסוף בית ראשון בשם שריה, שמלך בבל הרגו [מלכים ב' (כה,יח-כא)]. ירמיה (נב,כד-ז), אך לא מצינו בשום מקום שהכתוב מביא את שם אביו ובנו. א"כ, מנין למלבי"ם, ששריה המוזכר בעזרא ונחמיה ובדבה"י הוא אותו ששימש ככה"ג ובפרט, שהמלבי"ם עצמו כותב [נחמיה (יב,י)] שהיו כמה אנשים בשם שריה ושבבית שני, בפרק זמן קצר בתחילתו, היו הרבה כה"ג (כמו שכתב רש"י אך הרמב"ם כתב בהקדמת ה"יד החזקה" דשמעון הצדיק שימש ככה"ג אחר עזרא. ועי' שם ברב המלבי"ם כיצד הוא מיישב שיטות אלו). ושישנם מי שנקראו שריה והיו להם גם שמות אחרים. וראינו

בירמיה (נא,נט) שר חשוב במלכות צדקיה, הנשמע לציוויו של ירמיה, בשם שריה בן נריה בן מחסיה, ואולי הוא שריה מאנשי כנה"ג שהוזכרו בעזרא ונחמיה ודבה"י, ולא הומת בידי נבוכדנצר. מה שכתב הגאון המלבי"ם, שבכתובים מוזכרים בני בנים כבנים, כבר העיר על כך הרד"ק לגבי זרובבל, בדברי הימים א' (ג,יט), שם נאמר-,,ובני פדיה זרובבל ושמעי...". וכתב שם הרד"ק-,,ומה שאמר בחגי זכריה ובעזרא זרובבל בן שלתיאל, לפי שהיה בן בנו, כי פדיה בן שלתיאל וזרובבל בן פדיה, הלא תראה **בכמה מקומות שזכר בני בנים כבנים**" [לגבי בנות בנים הובא בב"ר (צד,ו) ו"פסיקתא זוטרית"/בראשית (מו,ז), שהם גם כבנים. לגבי בני בנות, שנוי הדבר במחלוקת, ב"ירושלמי"/יבמות (י,י) ובב"ר (שם) הובא שאינם כבנים ובפדר"א פ"לו הובא שהם כן כבנים. ועי' מו"מ על אפשרויות אלו ביבמות (סב:).].

שיטתו זו, אינה מתיישבת עם מה שכתוב ב"סדר עולם זוטא" פ"ז. שם כתוב בפירוש-,,ומת שלתיאל-ועמד אחריו **זרובבל בנו** ובשנת נ"ב לחורבן הבית הוא שנת שבעים למלכות בבל-מלך דריוש המדי ובטלה מלכות כשדים. ועלה זרובבל וגלותו עמו בשנה אחת לכורש מלך פרס". אמנם, מה שנראה עוד יותר קשה בשיטת המלבי"ם, שגם בעזרא (ז,א) וגם בדברי הימים א' (ה,לט-מא) מופיע סדר דורות של חלקיה, עזריה שריה, אלא שבעזרא מופיע עזרא כבן שריה ובדברי הימים מופיע יהוצדק כבן שריה.

א"כ קשה **א.** ששריה הוא בן עזריה, ולפי המלבי"ם שריה הוא למעשה עזריה כפי שקראוהו בבבל ואיך קראו לאב ולבן באותו שם.

ב. לפי דברי המלבי"ם, רק נחמיה תיקן את שם עזריה לשמו העיקרי-שריה, ואנו רואים שעזרא בספרו ודבה"י בה' פרקים הראשונים שעדיין כתבם עזרא ולא נחמיה כפי שראינו בגמרא, שעזרא כתב את **יחם** דברי הימים, היינו בתחלת ספר דברי הימים, כי את השאר השלים נחמיה-כדברי הגמרא-ובשני מקומות אלו כותב עזרא-**"שריה"**, אלא א"כ נצטרך לומר, שנחמיה תיקן בדברי עזרא עצמו מעזריה לשריה, אך מדברי המלבי"ם-שהובאו לעיל-נראה דכוונתו רק במה שנחמיה עצמו כתב.

הנה ראינו, דעזרא ויהוצדק בני שריה הם, וממילא עזרא הוא דודו של יהושע בן יהוצדק כה"ג, שבניו נשאו נשים נכריות ואח"כ הפרישום, כמובא בעזרא (י,יח)-,,וימצא מבני הכהנים אשר הושיבו נשים נכריות **מבני ישוע בן יוצדק ואחיו מעשיה ואליעזר ויריב וגדליה**". (יט)-,,ויתנו ידם להוציא נשיהם ואשמים איל צאן על אשמתם" [רש"י-,,הוראת שעה היתה"].

עי' בס' "עזרת כהנים" [שער כהנים גדולים/עמ' כ-לא/מפעל "תורת המקדש"/ירושלים/תשס"ב], שדן בארוכה בשמות הכהנים הגדולים ותקופת כהונתם בבית ראשון ושני. הוא אינו מביא כלל מפירושי המלבי"ם הנ"ל, ומאידך הוא מוסיף מעבר למה שאנו הבאנו ממדרשים ו"ראשונים" ו"אחרונים" שונים, ויש לדון שם על מסקנותיו.

סיכום לגבי מי נחשב מבין אנשי כנה"ג כנביא

ראינו, דבירושלמי וברו"ר הוזכרו שלושים וכמה נביאים מבין פ"ה זקנים בימי מרדכי ואסתר, אולם לגבי שמותיהם יש בידינו מספר קטן ביותר. האברבנאל מונה בין הנביאים את יחזקאל, דניאל, חגי זכריה

ומלאכי ומשמיט את ברוך בן נריה, אף דהרמב"ם סובר, שעזרא קיבל מברוך ורואה בעזרא כראש אנשי כנה"ג, וכבר כתבנו לעיל, דאפשר דהאברבנאל סובר, דעזרא תלמידו של ברוך בן נריה בתורה ולא בנביאות.

וב"סדר תנאים ואמוראים" הובא,,חגי לזכריה, זכריה לעזרא". וכן ה"מאירי" כתב ד"ה עזרא וחביריו-חגי וזכריה. בגמרא ראינו מחלוקת, אם מלאכי הוא מרדכי, ודעה זו הופרכה. עוד מחלוקת ישנה בגמרא, אם מלאכי הוא עזרא או מלאכי הוא שמו ואינו עזרא. וה"בניהו" כתב, שלכו"ע מלאכי ועזרא איש אחד הוא, והמחלוקת היא רק לגבי מה שמו העיקרי. וכן יב"ע סובר, דמלאכי נקרא עזרא הסופר. הרד"ק, אף שמציין את מסקנת הגמרא, שמלאכי הוא עזרא, מ"מ כותב, דלא מצינו שנקרא עזרא נביא, וראב"ע סובר שמלאכי אינו עזרא, וב"סדר עולם זוטא" הובא, דעזרא היה נביא. מהרמב"ם נראה לכאורה, בהקדמותיו למשנה ול"יד החזקה", דמלאכי אינו עזרא, כיוון שהוא מונה אותם שם לחוד, **אך אפשר**, דאינו נכנס כלל למחלוקת זו אלא רק מציין את שמות הנביאים כפי שהובאו בכתובים ובפרט שאינו מציין שם את מספרם. יש לציין את דברי המהר"ל [מס' אבות/"דרך חיים"/"א,א,א,א" עמ' (כב:)/ד"ה ואף]-,,אנשי כנה"ג, הגם שהיה להם מדרגה עליונה כיוון **שלא היה להם מדרגת הנבואה**, לא היה מדרגה שלהם יוצאת מכלל שאר האדם".

אפשר, דכוונתו היא, דמה שהם ניבאו, לא היה מצד מדרגת הנבואה אלא מצד מדרגה ברוה"ק.

פיסוק הנבואה

ראינו לעיל, דתחלת בנין בית שני היתה בשנת א' לכורש והיא שנת שבעים לגלות בבל. וכן ראינו שלאחר שבנו את היכל ה' בשנה השניה לבואם לירושלים [עזרא (ב,ח)] והעלייה לא"י [שהש"ר (ה,ה) א'] הופסקה בנייתו [שם (ד,א)]. וגם כשמלך האחשורוש, הוא לא נתן לבנותו ורק י"ח שנים לאחר מלך כורש, שהוא שבעים שנה לחורבן בית המקדש הראשון, חודש בנין בית שני ע"י מתן הרשאה של דריוש השני בן אסתר, בשנה השניה למולכו [דריוש הראשון, הוא דריוש המדי שמלך לפני כורש]. ואמנם, הבניה החלה ע"י זרובבל, יהושע בר יוצדק ושריו, ואחרי שהעיר רוח אלוקים את נביאיו חגי וזכריה [שם (ה,א)] להתחיל בבניה מחודשת, ניסו צרי יהודה שוב להפסיקו, מנעם דריוש [שם פ"ו] ואף נתן להם את כלי המקדש שהוציא נבוכדנצר ואף חייב את צרי יהודה לתת כסף ממסי המלך ומנכסיו בעבר הנהר לצורכי הבניה וקניית הקרבנות. ובחדש אדר בשנה הששית לדריוש, הושלם בנין הבית [(שם) (ו,ט)], ומכאן קשה על רבי אברהם אבן עזרא [זכריה (ז,א)] שכתב שם על שנת ד' לדריוש כשנת "הבנות הבית".

עם תחילת בנין הבית, עלה עזרא ועמו בני ישראל המיוחסים. למעשה, זמן עלייתו של עזרא שנוי במחלוקת ה"ראשונים", כפי שכתב הרב המלבי"ם על עזרא בפירושו "עליית עזרא" (א,ז), לגבי מה שכתוב שם ב(ז,א)-,,אחר הדברים האלה **במלכות ארתחשטא** מלך פרס עזרא בן שריה...", ושם בפס' ו'-,,הוא עזרא עלה מבבל...ויתן לו המלך...". וכתב על כך המלבי"ם (א,ז) ד"ה במלכות ארתחשטא-

„לדעת רש"י ע"פ חז"ל הוא דריוש הנזכר למעלה והיה עליית עזרא שנה אחר הבנין, ולדעת הרז"ה, היה מלך אחר שמלך אחר דריוש, וכן כתב הרד"ק בסוף חגי, ולפי זה עלה עזרא זמן רב אחרי זה, ויש בזה דעות רבות ואי אפשר להכריע“.

כוונת הרב המלבי"ם לדברי רד"ק בחגי (ב,כא), לגבי נבואת חגי על זרובבל. הרד"ק כתב שם-...ושמתיך כחותם והמלחמות האלה היו בימי דריוש זה או בימי ארתחשסתא המולך אחריו“. א"כ, כיוון דהרד"ק גם כן סובר שארתחשסתא מלך אחר דריוש ובעזרא (ז,א) הובא שבימי ארתחשסתא עלה עזרא, א"כ יוצא לדעת הרד"ק, שעזרא לא עלה בסוף ע' שנה לחורבן, שהוא ב' לדריוש, אלא הרבה אחרי זה, בזמן מלך ארתחשסתא. מה שנשמט לכאורה מהרב המלבי"ם, שהרד"ק עצמו בתחילת חגי כותב בפירוש, שעזרא כן עלה אחרי שבעים שנה לחורבן בזמן דריוש. שכן כתב שם בתחילת חגי (א,א) ד"ה אל-...ועזרא לא עלה עד מלאת לחורבת ירושלים שבעים שנה אחר שבנו הבית“. א"כ-ע"פ דברי המלבי"ם-יוצא, דהרד"ק סותר את עצמו בפירושו לחגי מתחילתו לעומת פירושו בסוף חגי. אך אפשר לומר דלא כמלבי"ם, דארתחשסתא הוא שם כללי לשושלת מלכי פרס והמלך שמלך אחרי דריוש, אין ידוע שמו הפרטי, ולכן נקט הרד"ק בשם "ארתחשסתא", כמי שמלך אחר דריוש. ומה שמוזכר בעזרא (ז,א) השם "ארתחשסתא", גם הרד"ק יסכים, דהכוונה היא לדריוש, אלא שהוזכר בשם כללי, כמו שלמשל פרעה הוזכר כשם כללי למלכי מצרים אע"פ שכל פעם היה מדובר על מלך אחר עם שם פרטי אחר.

אך ה"כפתור ופרח" [ח"א/פ"י/עמ' רלא/הוצ' א. מ. לונץ] לרבי אשתורי הפרחי תלמיד הרא"ש, כתב-„שעזרא לא עלה אלא בשנת שבע לארתחשסתא, וזרובבל ומרדכי עלו בימי כורש. וכשעלה עזרא כבר נבנה הבית, שכן התפלל בבאו לפני בית הא-לה-י-ם. ואע"פ שבשנת עשרים לארתחשסתא בא נחמיה בן חכליה והשלים המלאכה...ואע"פ שחוקי המתנות לא היו כל אותם שש שנים שעזרא היה בבבל מדאורייתא, עד שבא וקדש...“.

ויש לברר את דעתו של בעל ה"כפתור ופרח" ביחס לשאר הדעות. ועיין בזבחים (סב.)-„ראב"י אומר שלשה נביאים [רש"י-„חנניה זכריה ומלאכי“] עלו עמהן מן הגולה...ואחד שמקריבין אע"פ שאין בית“. ועיין ב"מתתיה-ה"ר/מ שטרשון/עמ' 51/סעיף 126, שכתב דזה קאי על הקרבת עזרא עולות וזבחים קודם בנין הבית, כי קדושה ראשונה של שלמה קדשה גם לעתיד לבוא, עי"ש וברש"י שם ד"ה שמקריבין. ולכך רמז הרב המלבי"ם לעיל, שישנן דעות רבות לגבי זמן עלייתו של עזרא.

עליית עזרא זו, היא "שיבת ציון" השניה, כי באמת היו ב' שיבות ציון, כפי שכתב ה"רוקח" בפרשת ניצבים (ל,ג) ד"ה ושב ה'-„כי ב' שיבות בימי זרובבל ובימי עזרא“. ונראה, שבעליית עזרא היתה שיבת ציון הגדולה יותר, כי הוא נחשב לראש אנשי כנה"ג, כמו שכתב הרמב"ם בהלכות תפילה-„עזרא ובית דינו“, וכן ה"מאירי" עמ"ס מגילה (יז.יח.)-„ברכות של תפלה עזרא ובית דינו והם הם אנשי כנה"ג ואף סדור שבהם על פיהם נעשה“. ובשהש"ר [(ה,ה), א'] מוזכרת שיבת ציון הראשונה, לא תחת שמו של זרובבל אלא תחת שמו של דניאל-„דניאל וסיעתו וחבורתו עלו באותה שעה אמרו מוטב שנאכל סעודת א"י ונברך על א"י“. ותימה, שנשמט מקור זה מהאברבנאל ב"מעניי הישועה" (רצא-ו), שהוא חיזוק לשיטתו, כאשר שם הוא מוכיח את שיטתו, שבהשגות נבואיות היה דניאל גדול מהנביאים חגי זכריה ומלאכי.

האם קיימת מחלוקת על שנת פיסוק הנבואה

מרב המקורות נראה, שבשנת ג"א ת"ח נגמרה בניית בית המקדש השני, היא שנת ו' לדירוש. בשנת ג"א תמ"ח, ארבעים שנה לאחר בנין בית שני, השתלט אלכסנדר מוקדון על העולם ואז מתו חגי זכריה ומלאכי. והיא שנת פיסוק הנבואה ועזרא לא ניבא יותר. רבנו נסים גאון [בהקדמתו לש"ס, ד"ה ואחר כך] כתב-,,בשנת ת"ק שנה לפיסוק הנבואה אשר הוא תחילת ממשלת אלכסנדר, כי אז היתה תחילת מלכותו, וכבר הלך מיישוב בית שני ש"פ". וכיוון דבית שני עמד ת"כ שנה, אז ש"פ שנה מיישוב בית שני הוא מ' שנה לבנייתו. ישנה לכאורה כפילות בדברי ר"נ גאון-,,אשר היא תחלת ממשלת אלכסנדר, כי אז היתה תחלת מלכותו".

ההדגשה וקישור הזמנים (=בענין ירידת רב לבבל) דוקא סביב ענין פיסוק הנבואה וקישור פיסוק הנבואה דוקא לזמן עלייתו של אלכסנדר לשלטון-ולא לזמן בריאת העולם ותחילת בית שני-וההדגשה ע"י כפילות של תחילת מלכות אלכסנדר אומרת דרשני. יש שאמרו, שכאן רומז ר"נ גאון דיש קשר בין תחלת מלכותו לפיסוק הנבואה, כיוון שאלכסנדר היה תלמיד של אחד מראשי הכופרים ולחם על החדרת רעיונותיו בממלכתו. רעיונות אלו היו בנויים על חיצוניות ריקנית המתאימה לחכמת יון שמקורה בעשיו, שחז"ל המליצו עליו בב"ר-,,עשיו-הא שווא שבראתי בעולמי", דהוא הפך האמת והפנימיות ששיאה הוא הנבואה והקשר הישיר אל הקב"ה. לכן, כאשר החלה ממשלתו חסר כח הנבואה הדורש שלמות, כמ"ש חז"ל שגזירות יון החשיכו עיניהם של ישראל, שהם הנביאים. וכמ"ש ה"מאירי", בפתיחה למס' אבות עמ' ד בד"ה ונשוב-,,ואז נסתלקה הנבואה לרוב טרדותינו במלחמות המונעות השלמות....".

כדברי ר"נ גאון כתב גם ה"כוזרי" (מאמר ג') שהתמידה הנבואה עם אנשי בית שני ארבעים שנה ושהתחלת בית שני בשנת ת"ח. וכן כתב רש"י [מס' ע"ז (ט.) ד"ה כי] וה"מאירי" בפתיחה למס' אבות ד"ה ונשוב ב', והוא גם מוכיח זאת שם. גם הראב"ד וס' "יוחסין" כתבו, שבשנת תמ"ח פסקה הנבואה. כפי שראינו לעיל כותב הגרי"ז, דמסוטה (מח:) מבואר דבב"ש היו נביאים והוה רוה"ק, וזה מתאים לדברי הראשונים שהבאנו לעיל לגבי רוה"ק המוזכר בחז"ל, סובר הרמב"ם במו"נ (ב,מה) שהוא פחות מדרגת הנבואה, אך האברבנאל מתווכח על כך עם הרמב"ם וסובר שהוא יכול להיות יותר מדרגת נבואה ומביא ["מעניי הישועה" רצו.] ראייה מ"במדבר רבה"(יב,ט) לגבי יהושע בן נון-,,...ולפי ששימש אדוניו זכה לרוח הקדש...לפי שהיה משרת משה זכה לנבואה' [ונראה דהרמב"ם יראה בכך דוקא ראייה לשיטתו, דע"י השימוש זכה יהושע בן נון רק לרוה"ק וע"י שהיה משרתו של משה, דהיא דרגת דבקות גבוהה יותר, זכה לנבואה, אך נראה דהאברבנאל היה עונה על כך דזו אינה ראייה על פי המובא במכילתין (ז:), דגדול שימושה יותר מלימודה, דכיוון שהשימוש הוא גדול יותר מהלימוד לכן זכה בהשגה גבוהה יותר מנבואה, היינו רוח הקדש. אמנם האברבנאל הביא את הענין עם יהושע, רק כדי להוכיח שרוח הקדש היא ממין הנבואה, אך יתכן שע"פ הגמרא שהבאנו-,,דגדול שימושה...."- דחז"ל הביאו מדרש זה כדי להוכיח דרוח הקדש היא דרגה גבוהה יותר מנבואה כשיטת האברבנאל]. הנה קראו במאמרם הנבואה בשם רוח הקדש. וכן תמצא לרמב"ן, שיסבור היות רוח הקדש מין מהנבואה, עם היות שיעשה בדבר חלוקים ומדרגות שהוא כתב בפירושו בפסוק 'אם יהיה נביאכם ה', 'וזה לשונו- 'וטעם הכתוב שאפילו שיהיה נביאכם נביא

ה' אינו מתנבא בשמי הגדול רק במראה או בחידות והזכיר כן כי רבים מהנביאים לא יגיעו לזה אבל היו נביאים ברוח הקדש, בענין שנאמר רוח ה' דבר בי והיתה יד ה' האמורה ביחזקאל ויתבאר בדבר זכריה', הנה ביאר הרב, שרוח הקדש הוא מין נבואה בלי ספק ושיחזקאל וזכריה היו מתנבאים ברוח הקדש. ויצא לנו מזה כלל' שדניאל הגיע למדרגת הנבואה בלי ספק ושהחלום הנזכר שחלם בתחלת ענינו שראה הצורות ההם בכחו המדמה כי באותה שעה חל השפע האלה-י על כחו השכלי ועל כחו הדמיוני יחד, כיוון שראה הצורות וידע פירושם שהוא המורה שהיא נבואה גמורה מהמין השני אשר זכרתי".

הוא מביא גם את דברי ה"כוזרי"-במאמר ה'-, אבל הענין הזה לא יושג בהקשה אך בראיה היא הנבואית אשר ימצאו בה כמעט שיפרד האדם ממנו וידבק במין מלאכי ותכנס בו רוח אחרת וכמו שאמר-ונהפכת לאיש אחר ורוח לבשה והיתה עלי יד ה' ויוציאני ברוח ורוח נדיבה תסמכני כלל' כינוי על רוח הקדש הלוכשת הנביא בעת הנבואה והכהן המשיח בעת הנמשח לכהונה או הנמשח למלוכה עת שימשחנו הנביא או עת יעזרנו האלקים וישרהו מדבר מהדברים או בעת הודעת הכהן במדע הנעלם אחר שישאל באורים ותומים". ב"אבות דרבי נתן" (לד,ח), נאמר במפורש-, עשרה שמות נקרא רוח הקדש אלו הן משל, מליצה, חידה, דבור, אמירה, תפארת, צווי, משא, נבואה, חזיון".

גם רבינו חננאל בפירושו למס' יומא (כא:) כתב לגבי רוח"ק-, ורוה"ק שהוא הנבואה". ראינו, דהרמב"ן כתב על רוח"ק שהוא מדרגת הנבואה ואף שכתב הרמב"ן בשמות (כח,ל) ד"ה והענין-, וזאת מדרגה ממדרגת רוח הקדש, היא למטה מן הנבואה ולמעלה מבת קול שמשמשים בה בבית שני לאחר שפסקה הנבואה ופסקו אורים ותומים כמו שהזכירו רבותינו" [יומא כא:]). נראה, דכוונתו שהוא למטה מהנבואה בתכליתו, שפסקה הנבואה ופסקו אורים ותומים, א"כ נראה להדיא לדעתו, דיש קשר בין נבואה לרוה"ק שלבשה את הכה"ג כאשר היו עליו ה"א"ו"ת". ה"מאירי" גם מציין בפתיחה למס' אבות עמ' ד' ד"ה ונשוב, שלפעמים מושג הנבואה בחז"ל, כוונתם על הנבואה במהותה ותכליתה-,....ונמסרה אז הקבלה לעזרא וחביריו שהם חגי זכריה וכבר ידעת שמלאכי הוא עזרא והם היו נביאים ואע"פ שאין נבואה שורה בחז"ל אולי התחילו במדרגת הנבואה בארץ. וכן תרגם יונתן ביחזקאל (א,ג) דיש קצת הבדל במדרגת הנבואה ואמרו "אין נבואה שורה" עניינו על תכלית מדרגת הנבואה-...".

ע"פ דבריו אלו, יש להבין את מה שכתב ה"מאירי" במס' יומא (עא:-עב)-,....והאותיות הצריכות לתשובה נדמה לו במראה הנבואה כבולטות נגד פניו והוא מצרפן-...".

ראינו בגמרא [סוטה (מח:) וכן עי' בסנהדרין (יא.)-], ת"ש משחרב בית המקדש הראשון...ופסקו אורים ותומים...ואם לחשך אדם לומר 'ויאמר התרשתא להם...עד עמוד כהן לאורים ותומים' [עזרא (ב,סג)] כאדם שאומר לחבירו עד שיחיו המתים ויבא משיח בן דוד אלא אמר רב נחמן בר יצחק מאן נביאים ראשונים לאפוקי מחגי זכריה ומלאכי דאחרונים נינהו דת"ר משמתו חגי זכריה ומלאכי נסתלקה רוח הקדש מישראל ואע"פ כן היו משתמשים בבת קול-...". והתד"ה בת קול בסנהדרין (יא.) ביאר-, "א"א שלא היו שומעים קול היוצא מן השמים אלא מתוך אותו קול יוצא קול אחר כמו פעמים שאדם מכה בכח ושומע קול אחר היוצא ממנו למרחוק ואותו קול היו שומעים לפיכך קורין אותו בת קול". התי"ו"ט [מס' יבמות (טזו) ד"ה בת] מביא את דברי תוס' ומעיר על כך-, ולי נראה, שנקרא בת קול לפי שאינו קול לו קול אליו כמו שנאמר (במדבר ז') 'וישמע את הקול מדבר אליו' שזהו נבואה ממש אבל קול זה שאנו בו הוא מעינו

ודוגמתו במדרגה למטה ממנו ולכך קראוהו בת קול שהיא הבת לאביה ולתשות כחה לא קראוהו בן קול אלא בת קול...". א"כ, לפי התיו"ט, יוצא שבת קול היא נבואה בדרגה מוחלשת ובה השתמשו בבית שני ולשם כך לא היתה צריכה להיות השראת השכינה, כמו שהגמרא אומרת שם-,,שפעם אחת היו מסובין בעליית בית גוריא ביריחו נתנה עליהן בת קול מן השמים ואמרה יש בכם אדם אחד שראוי שתשרה השכינה עליו אלא שאין דורו ראוי לכך". א"כ, "ראוי" ולא שיש שם השראת השכינה. גם הרמב"ן כתב [כתבי הרמב"ן/ח"א/דרשת תורת ה' תמימה/עמ' קמח]-,,ומי שהיה ראוי לנבואה היה שומע הבת קול". ולגבי מה שכתב הרמב"ן בשמות (כח,ל), דרוה"ק של הכהן השואל באו"ת הוא רוה"ק שהוא למטה מן הנבואה ולמעלה מבת קול, עי' מו"מ בדבריו ב"בגדי כהונה" פ"כד-ה.

ישנם מקורות בחז"ל וב"ראשונים" מהם נראה לכאורה, דפיסוק הנבואה לא היה בזמנים שהראינו לעיל, אך נראה שאין כאן מחלוקת.

רש"י במס' יומא (כא:) ד"ה ארון, כתב-,,ושכינה לא שרתה בו ורוה"ק לא היתה בנביאים משנת שתים לדריוש". על דברי רש"י אלו העיר שם המהר"י פיק-,,צריך לומר "ארבע", דזכריה (ז,א) כתיב 'ויהי בשנת ארבע לדריוש המלך היה דבר ה' אל זכריהו'. גם רבי ידידיה מנורצ'י מעיר על כך בפירושו "מנחת שי" על חגי (א,ח)-,,ואגב שיטפא אומר שרש"י ז"ל פירש ביומא דרוח הקדש לא שרתה בנביאים משנת שתים לדריוש המלך ואילך וכתוב בס' "צמח דוד" שחיבר כהר"ר דוד גאנז שיש בגירסא זו טעות סופר וצריך להיות משנת ארבע לדריוש המלך היה דבר ה' אל זכריה וגו'". ולכאורה נראה, דאין כאן כלל טעות. במס' מגילה (טו.) הובא-,,וברוך בן נריה ושריה בן מעשיה (הגהות הגר"א-מחסיה) ודניאל ומרדכי בלשן וחגי זכריה ומלאכי כולן נתנבאו בשנת שתים לדריוש". רש"י שם פירש בד"ה בשנת שתים לדריוש-,,האחרון נתנבאו לבני הגולה שיחזרו לבית המקדש שנתבטלה המלאכה זה שמונה עשרה שנה על ידי שמרונים משהתחילו בה בימי כורש". המלבי"ם/זכריה (ז,א), כתב-,,כי החזיון אשר נפתח לחגי וזכריה בשנת שתים לדריוש בעת שהחלו בבנין הבית **נסתם באותה שנה** ולא מצאו חזון מה' עוד, כי לא היה העת המיועד שתשוב השכינה והנבואה לישראל. אולם בשנת ארבע בא אליו הדבור ע"פ סבה שיספר...". (ב) לחלות את פני ה' לאמר אל הכהנים-,,לבקש את ה' שיופיע רוח קדשו עוד הפעם ויודיע אל הכהנים ואל הנביאים, לאמר, דהיינו, שהם יוכלו לומר את התשובה על השאלה 'האבנה בחדש החמישי הנזר'...".

מה שכתב המלבי"ם,,החזיון אשר נפתח לחגי וזכריה", הכוונה היא לתחלת נבואתם כמו שכתב הרד"ק בזכריה (יא,יד) ד"ה להפר-,,כי תחלת נבואתם בשנת שתים לדריוש". ע"פ האמור לעיל, יש לומר דזו אינה טעות סופר בדברי רש"י, כי זה נקרא נבואה בתכליתה רק כאשר היות הנביא ציר שלוח מן הרצון הפשוט של ההשגחה העליונה, לנבא אל עם ישראל, אך כאשר אדם משמיע דברים או כותבם כתוצאה מהתעוררות דלתתא ודברים אלו נאמרים או נכתבים בשעה שהאדם נמצא בדרגה של השגות נבואיות, אין זה נקרא נבואה בתכליתה כי אם נבואת רוח הקדש אפי' אם השגות אלו גבוהות יותר מהנביא המתנבא כציר שלוח מאת ה'. ואז זה נקרא שהוא מתלבש ברוח הקדש. ובכל אותם צרור הנבואות בפרקים ז-יד, אין מוזכר אף פעם לשונות של שלוח הנביא אל ישראל, כגון-,,לך אמור אליהם" וכו', אלא שבכל הנבואות האלו מדבר ה' עם זכריה ומודיע לו תשובה על שאלת העם בענין הצומות ולגבי מה שעתיד להיות בעם ישראל. גם כאשר נאמר שם (ח,ט)-,,כה אמר ה' צבאות **תחזקנה ידיכם** השומעים בימים

האלה את הדברים האלה מפי הנביאים, אין ה' שולחו לומר זאת לישראל, אלא אל הנביא מצוה אלוקים את ברכתו. וכן (יד,א)-, כה אמר ה' אלקי רעה את צאן ההרגה". ופירש רש"י-,,הכן להם רועים, כלומר, הנבא על פרנסיהם העתידים לרעותם מעתה". אין ה' שולח את זכריה לישראל בשם ה' להכין את רועיהם, אלא מוסר לו נבואה על הרועים של העתיד. כך גם מסביר האברבנאל שם ב"מעניי הישועה" מעין ג' את ההבדל בין "נביאים" ל"כתובים", דנביאים עיקרן נבואות בהן נשלח הנביא לנבא לישראל ואם כבש את נבואתו חייב מיתה. אך ה"כתובים" הם דברים שהנביאים התעוררו לכותבם והם דברים שה' לא שלחם להנבא אל ישראל. בנביאים מובאים גם פעולות ודברים שהנביאים עשו או אמרו לא משום שה' שלחם וכאשר ה' שולחם להנבא נאמר זאת במפורש. והוא הדין ביחס למה שהתגלה לזכריה בשנת הארבע לדריוש. גלוי זה לא היה כי ה' רצה לשולחו לומר לבני ישראל, אלא כיוון שמלמטה התעוררו לשאול שאלה ולכן אלוקים ענה להם ע"י זכריה.

אנו גם רואים, דרש"י עצמו מציין דברי נביא מאוחר יותר משנת ארבע לדריוש, אף שכתב שנבואה לא נאמרה יותר אחרי שנת שנים לדריוש, כגון במס' יומא (ס"ט): בשנת שש או שבע לדריוש אחרי שעזרא כבר עלה לארץ, אומרת שם הגמרא בקשר להריגת יצר ע"ז-,,...ויעמד עזרא...אמר להו נביא". ומפרש שם רש"י-,,זכריה בן עדו". ואם הגמרא מדגישה ש,אמר להו נביא" ודאי שהכוונה היא שאמר להם זאת מתוך השגותיו הנבואיות, אלא דאין זה נבואה כי לא ה' שולחו לומר זאת והוא רוח הקדש בדרגה של נבואה. וכן כתב רש"י בזכריה (יא,ח) על הפסוק, ואכחיד את שלושת הרעים בירח אחד-,,...או שמתו חגי זכריה ומלאכי ונפסקה הנבואה כי הנביא כמו רועה", א"כ, רש"י עצמו כותב, שהנבואה נפסקה עם מות חגי זכריה ומלאכי, שהיא רק בשנת הארבעים לבית שני, הרבה אחרי ב' לדריוש או ד' לדריוש, אלא ודאי דאין רש"י מתכוון לנבואה בתכליתה אלא להשגות נבואיות או נבואה שבאה כתוצאה מהתעוררות דלתתא. וב"מדרש אגדה"/במדבר (ל,טו)-,,ירמיה אחרון לכל הנביאים, חגי זכריה ומלאכי היתה הנבואה פקודה בידם". יתכן דמשמע ממדרש זה, דלא כל הנבואות באו אליהם בזמן בית שני עצמו, אלא הרבה לפני כן, והם רק אמרוה בבית שני. ובסנהדרין (צ"ט). הובא-,,זכריה קא מתנבי בבית שני", אך מרש"י שם ד"ה ואלו זכריה, משמע דהכוונה בתחילת בית שני-,,...זכריה בו עדו שהיה במלכות דריוש". וכן במגילה (יד:)-,,שבע נביאות מאן נינהו...ואסתר...(:)....ותלבש אסתר מלכות בגדי מלכות מיבעי ליה אלא שלבשתה רוח הקדש". וכן במנחות (סד.) לגבי מרדכי שהיה נביא אומר רש"י שמרדכי המוזכר שם שפיענח את כוונת האילמים בתקופת אריסטובולוס הוא מרדכי היהודי. ואף שיתכן שהיה בהשגותיו הנבואיות אין דבריו שם בגדר נבואה.

אמנם הגר"א כתב, שהנביאים פסקו רק כאשר הרגו את יצר הע"ז. ונראה, דכוונתו שמאז גם השגות הנבואה לא היו בתכליתן. ה"משך חכמה"/במדבר/(קלו:) מבאר, דכוונת הגר"א למה שהובא ביומא (ס"ט)-,, "סדר עולם" פ"ל. עד כאן היו הנביאים-פירוש משהרגו את יצה"ר בטלה נבואה עכ"ל הגר"א. וזהו יצרא דע"ז כמבואר ביומא (ס"ט): ולדעתי כוונתו אל דברי הפסוק זכריה פ"ג 'והיה ביום ההוא נאם ה' אכרית את שמות העצבים וגם את הנביאים ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ'. ועל זה כיוון הגר"א ודו"ק כי לזה כוונת הפסוק על נבואת אמת שתבטל בבטול יצה"ר ולא קאי לעתיד, דעל העתיד כתיב (יואל ג')

'והיה אחר כן אשפוך את רוחי...ונבאו בניכם...חזיונות וראו...! וזה ענין רחב וצריך ביאור במושכל ואכמ"ל".

דברי הגר"א, בדבר הקשר בין פיסוק הנבואה לביטול יצר ע"ז, מובאים ביתר הרחבה בספרו של הגר"א דסלר זצ"ל "מכתב מאליהו" ח"ד עמ' 105,, כבר הבאנו במקום אחר (עי' כרך ג' עמ' 277) את דברי הגמרא [יומא (ט:)] על אנשי כנסת הגדולה שביקשו לבטל יצרא דע"ז, כי ראו שהוא שהחריב ביהמ"ק והרג לצדיקים והגלה ישראל מארצם. אבל לא התפללו על זה עד שנפל להם פתק מן השמים שהיה כתוב עליו "אמת". ושם הבאנו טעם למה הוצרכו להמתין עד שיפול להם הפתק. ולפי דרכנו כאן ניתן להוסיף, שביטול יצרא דע"ז עשה שני יסודי בצורת הגילויים של כלל ישראל, כי כדי להקטין את הסתת היצר לע"ז, הוצרכו לוותר על דרגת הנבואה (כאומרם-"לא איהו בעינן ולא אגרי בעינן") כמבואר שם, והוצרכו להידבק אל עולם סידור הגילויים, שהוא למעלה מעולמנו, והתקשרות המחשבה לעולם ההוא, מסוכן הוא מאד כמבואר לעיל (עמ' 2 - 101). ואף ששמו נפשם בכפם (כחנה בתפילתה), כי ראו הצורך לזה מפני השינויים שבדורות, מכל מקום עדיין לא היה דבר מבוסס בידם להתפלל על זה בכל תוקף, עד שהראו להם מן השמים שהאמת אתם".

ועיי"ש לקמן בעמ' 174 מה שכתב שם-...שכאשר ביטלו אנשי כנה"ג את היצר הרע של הע"ז "נפק כגוריא דנורא מבית קדש הקדשים. אמר להו נביא לישראל היינו יצרא דע"ז". והנה פלא הוא ואין להבינו, איך זה יצא יצרא דע"ז דוקא מבית קדש הקדשים שהוא עיקרו וליבו של בית המקדש? אלא הביאור כנ"ל, שיצר זה שייך דוקא למדרגות גבוהות. וכן מה שנדמה להם כ"גוריא דנורא", היינו, בצורת גור אריה של אש, מרמז שיצר זה בא דוקא מהתלהבות בעבודת ה' ומטעות דקה בקדש קדשים זה, כי בבית ראשון היתה אש רבוצה על המזבח כארי [יומא (כא.)]. [וכן מה שדוקא נביא אמר להם "היינו יצרא דע"ז", הטעם הוא, שכל זמן שהיו בישראל נבואה וניסים גלויים, היה בהם גם יצרא דע"ז (כפי שמבואר בכרך ג' עמ' 277), כי דוקא בדרגה הגבוהה של השפעת הנבואה שייכת יצרא דעבודה זרה כנ"ל; וע"כ הנביא הוא שהכיר יצר הרע זה". וכן כתב רבי צדוק הכהן מלובלין בספרו "רסיסי לילה"/"תורה מ"ג-ג", וכל נביאי הגולה, אין ספק לדעתי שנולדו מכבר בזמן הבית, וכמפורש בבית שני, שהיו שם חגי זכריה ומלאכי-נביאים אחרונים- שהיה הרבה בעם הזוכרים הבית הראשון כי האריכו ימים. אבל מזמן חורבן בית ראשון ואילך, נסתם כל חזון, ולא נולד עוד נביא". וכן כתב שם ב"רסיסי לילה"/"תורה י"ג-ג", ובהיות יצרא דע"ז שליט, היינו להיות אור הנבואה נגלה אז, להיות רואה בעין מראות אלוקיים. מזה נמשך יצר הרע לעשות אלוקים אחרים הנגלים לעין. לכן אמרו ביומא, דכשביטלוהו אנשי כנסת הגדולה, אמרו "לא איהו בעינן ולא אגרי". פרוש אגרי-השלמות הנמשך ממנו. כי מעת שנעקר יצרא דע"ז, נסתלקה נבואה מישראל".

דברים אלו אינם סותרים לדברי ר"נ גאון שהובאו לעיל, כי מכיוון שפסק יצרא דע"ז הדרדר העולם לדיוטא תחתונה של כפירה ומינות אשר אותן פיתח וביסס בעולם אלכסנדר מוקדון ע"י הפילוסופיה היוונית.

והנה, אין לומר דרוח הנבואה פסקה משום דלא היה מי שהיו לו מספיק הכנות לכך ואם היו מי שמוכנים לכך היתה בהכרח חלה עליהם רוח הנבואה, דזה אינו (וכפי שנראה להלן, בבירור הצורך של השראת השכינה, מס' דוגמאות לכך) וכן בירר זאת ה"משך חכמה"/בהעלותך (קלו.). הוא כותב, דיש אומרים

דרוח הנבואה תחול גם על כאלו אשר אינם מוכנים, ובמו"נ ח"ב פ"לב כותב, שדעה זו היא כדמיון דעת אפלטון על בריאת העולם והדעה האומרת, שמי שהכין עצמו כפי שצריך לשם חלות רוח הנבואה עליו, מוכרח שתחול עליו הנבואה הוא כדעת אריסטו על קדמות העולם. אך דעת תורתנו הקדושה היא, דזה תנאי מוכרח אך לא מספיק, כי גם אם הכין עצמו בכל התנאים כדי שתחול עליו רוח הנבואה, עדיין זה תלוי ברצונו הפשוט של ה' יתברך. וכן כתב אוה"ח עה"ת/במדבר (יב,ו) ד"ה נמצאת, שמשנה רבינו היה בענין זה יוצא מן הכלל-,,נמצאת אומר כל הנביאים אין נבואה בטוחה אצלם הגם שהיא מדריגה קטנה ממדריגת משה, ומשה נבואתו הגם שהיא גדולה מהם **בטוחה אצלו בכל עת שירצה**."

מצינו דעה שלא מצינו לה מקור אף ב"ראשונים" והיא דעת בעל "אוה"ח" עה"ת שם ד"ה ואין זכריה היה הנביא האחרון-,,,וביותר מהמה נבואת זכריה המסגר שערי הנבואה אשר סגר גם נבואתו, ואין איתנו יודע כוונת נבואתו. וכן שם ד"ה ולזה-,,,וביותר מהמה זכריה שהיה אחרון בנביאות, היה הדבור בא ונגלד ונגלם ביותר משאר נבואות, כדי שיוכל לסבול, ולזה נתרבו בו המליצות, ועומק הדמיון, עד שאין דורות אחרונים יודעים דבריו. וב"שפתי צדיקים" מביא בשם הסמ"ג, מלאכי הוא המסגר האחרון שבנביאים, וכתב, דאפשר דתלוי בפלוגתא דאיתא במגילה (טו.) מלאכי זה עזרא וחד אמר זה מרדכי. דבריו קשים להולמם דדעה זו נדחתה ע"י הגמרא.

ויתכן שהוא סובר כן, משום שבתנ"ך הוזכרה הנבואה המאוחרת ביותר בצמוד לתאריך בקשר לזכריה בשנת ד' לדריוש, כפי שראינו לעיל.

הנה ראינו, ד"רוח הקדש" יתכן להיות בהשגות הגדולות מן הנבואה, אך הוא שם כולל לנשיקת השכל הנאצל עם השכל המושג ויתכן אף בדרגות נמוכות הרבה יותר מדרגת הבת קול, כפי שהיא מופיעה בכל הדורות ומובעת לעתים ע"י גדולי הדורות אף על עצמם, כגון הראב"ד בהל' לולב (ח,ב)-,,כבר הופיע רוח הקדש בבית מדרשנו מכמה שנים", או בלשון אחר בהל' בית הבחירה (ו,יד)-,,וכן נגלה לי מסוד ה' ליראייו". ה"חזון איש" כתב [אגרות החזו"א/א"ח/אגרת טו], שגם כוח נבואי וגם רוח"ק הם נשיקה של השכל הנאצל עם השכל המורכב בגוף, אך יש הבדל יסודי ביניהם-,,נבואה, אין השכל המורכב של האדם משתתף בה אלא אחרי תנאים הסגוליים שנתעלה בהם עד שזכה לזוהר נבואי אפשר לו להיות כלי קולט דעת....מבלי עיון ועמל שכלי...אבל רוח"ק היא יגיעת העיון ברב עמל ובמשנה מרץ, עד שמתווסף בו דעת ותבונה בלתי טבעי". יש מי שכתב, דחגי זכריה ומלאכי מתו בשנת תמב, כגון "סדר הדורות/ג"א ת"ח, המביא דעה זו מקורו ב"סדר עולם זוטא" פ"ג שם כתוב-,,,ומתו חגי זכריה ומלאכי באותו הזמן פסקה נבואה מישראל **היא שנת ג"א תמ"ב**....".

אך באמת נראה, שהוא שיבוש, ובכתבי יד מוגהים של "סדר עולם זוטא" כתוב ג"א תמ"ח וכן מופיע הדבר ב"סדר עולם זוטא" הנמצא בסוף "ספר יוחסין השלם" [מהדו' פיליפאווסקי/שנת תרפ"ה]-,,...כי ביום שמלכה יוון פסקה נבואה מישראל **שנת ג"א תמ"ח** ומתו חגי זכריה ומלאכי".

קשר זה בין תחילת מלכות אלכסנדר מוקדון ופיסוק הנבואה-כפי שכבר ראינו לעיל בהקדמת רב ניסים גאון לש"ס-מופיע גם ב"סדר עולם רבה"/פ"ל-,,,הוא אלכסנדר מוקדון שמלך י"ב שנה. עד כאן היו הנביאים מתנבאים ברוח הקדש. מכאן ואילך 'הט אונן ושמע דברי חכמים' [משלי (כב,יז)]. שוב רואים,

שרוה"ק הוא עצמו כח רוחני הדרוש לנבואה, והמדריגה של המתנבא הוא רוח הקדש והוצאה לפועל נקראת נבואה".

השראת השכינה היא תנאי לחלות הנבואה

הנה מצינו [יומא (כא):-], חמשה דברים שהיו בין מקדש ראשון למקדש שני ואלו הן ארון וכפורת וכרובים אש ושכינה רוח"ק ושכינה ואו"ת". ראינו דאו"ת יש בו תנאי של רוח"ק בדרגה של נבואה כדי שהאו"ת ישיבו. ישנם מקומות שרואים בהם את הצורך בהשראת השכינה. השראת השכינה מחד מובא, שנסתלקה מבית שני ומאידך מצינו שלא זזה שכינה מכותל מערבי. והנה, אמנם דרגות שונות יש לשכינה, כמו שכתב באוה"ח עה"ת [בראשית (מו,יד) ד"ה אנכי]-, "...אכן אשכילך, כי הדרגות אור השכינה רבים המה אבל בחינת אור המצוי אצל לומדי תורה, וכיוצא ירד עם יעקב". וכדי לברר ענינים אלו וכיצד הם משתלבים זה עם זה, נביא ראשית חלק מדברי חז"ל וה"ראשונים", ממה שנאמר על ענינים אלו, כדי שנוכל אולי לזכות להבין ע"פ מיעוט השגתינו ענינים אלו, והתנאים לקיום או"ת של שואל נשאל ומשיב.

בסנהדרין (סה:): אומרת הגמרא-, וכשהיה ר"ע מגיע למקרא זה היה בוכה ומה המרעיב עצמו כדי שתשרה עליו רוח טומאה שורה עליו רוח טומאה המרעיב עצמו כדי שתשרה עליו רוח טהרה [רש"י-, נבואת שכינה] על אחת כמה וכמה [רש"י-, שהיא המדה נותנת שע"י תענית ובקשה תשרה עליו שכינה דהא מידה טובה יתירה על מדת פורענות ואנו צועקין על כך ואין אנו נענין אבל מה אעשה וכו'-.]. אבל מה אעשה שעוונותינו גרמו לנו שנאמר 'כי אם עוונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלהיכם'. אמר רבא אי בעו צדיקי [רש"י-, להיות נקיים מכל עוון] ברו עלמא שנאמר 'כי עוונותיכם היו מבדילים' [רש"י-, הא אם לא היו בהם עוונות אין כאן הבדלה].

ונאה מאמר זה לר"ע שאמר זאת ברב ענותנותו, כי כבר כתב ריה"ל [כוזרי (ג,סה):-], והגיע ר"ע אל גבול קרוב מהנבואה עד שהיה משתמש בעולם הרוחנים [אוצר נחמד-], ונשמתו היתה דבוקה בעולם העליון והיה פועל כרצונו נגד הטבע" [וכבר נאמר עליו ראוי הוא שתשרה עליו שכינה כמשה אלא שאין השעה ראויה לכך". וכן כתב רב האי גאון בשו"ת "שערי צדק" [ליידן/סי' צט], על ר"ע שודאי היה יכול לברוא עולמות ונראה שלזה רמזו חז"ל שהביאו מיד לאחר דברי ר"ע את דברי רבא, שאם רוצה צדיק הוא יכול לברוא עולמות. ועי' בריטב"א ב"ב (יב.), דביאר לגבי ההפרש בין השגות נבואיות של ר"ע לנביא-, וחכם עדיף מנביא- פירוש מאותו נביא שיש לו כוח לראות עתידות ואין לו דרכי הנבואה שהוא מצד החכמה, שרוח השכינה שורה עליו וכמו שביאר הרמב"ם בספרו הידוע [מו"נ סוף פ"לח] כי הנבואה ההיא אינה שורה אלא על חכם". עה"פ "לא קם בישראל נביא כמשה" הובא ב"ילקוט ראובני"-, אבל בחכמים קם- ר"ע". לכאורה יש כאן מחלוקת, דלשיטת ריה"ל הגיע ר"ע רק לגבול הנבואה וראייתו- ע"פ גרסתו- ממה שאומרת הגמרא על רבי עקיבא, שהיה רק-, ראוי שתשרה עלי שכינה" ואילו לפי ה"ילקוט ראובני" והריטב"א חלה עליו הנבואה-, שהוא מצד החכמה".

ה"תשב"ץ ב"מגן אבות (א,א) כתב, שכל התנאים היו ראויים שתשרה עליהם השכינה. ונראה, דלמד את זה גם מהש"ס דמחד נאמר [ע"ז (כ):], בסוף המשנה במס' סוטה שבמשניות, "ירושלמי", מס' שקלים פ"ו]-....רוה"ק [רש"י-, להשרות עליו שכינה] מביאה לידי תחה"מ", ומאידך אומר אנטונינוס לרבי [ע"ז

(י:) על התנאים-,,ידענא זוטי דאית בכו מחיה מתים". ולכן, אם הקטן שבתנאים יכול להחיות מתים והתנאי הקודם לכך הוא רוח"ק, ממילא כל אחד מהתנאים ראוי שתשרה עליו השכינה. כאמור, ישנן דרגות שונות של השראת שכינה. ר"ע עצמו אמר (סוטה יז:)) לגבי איש ואשה-,,זכו שכינה ביניהם, לא זכו איש אוכלתן". ובסוטה (יא-),,,...שכינה...לחכמה", ושם (מט-),,,רואות את מוריך...זיו שכינה". וכן,,מנין לשלשה שיושבין בדין ששכינה עמהם" [ברכות (ו)], וכן במס' אבות (ג,ו)-,,...שיושבין ועוסקין בתורה שכינה שרויה בעולם". וכן בזמן חנוכת ביהמ"ק הראשון בימי שלמה היתה השראת שכינה בתשעים אלף רבבות מלאכים [רבינו בחיי, בהקדמתו לפירוש על התורה]. וכן במכת בכורות היתה השראת השכינה באותו מספר מלאכים [יב"ע/שמות (ב,יב)], אף שהיו ישראל במ"ט שערי טומאה. וכמובן במעמד הר סיני היתה השראת השכינה עם רבבות מלאכים [שמות (כט,ב), פסיקתא רבתי (כא,ג), במדבר"ר (ב,ג), ילק"ש/תהלים רמז תשצו]. ועיין רבינו בחיי/במדבר (א,ב) וכן רבינו אפרים/דברים (לד,יב).

גם בנשיאת כפים של הכהנים שורה השכינה, כמו שכתב ר"י מעמדין [סדור "בית יעקב", מוסף לשלש רגלים], ע"פ האר"י זלה"ה-,,ידוע שהשכינה שורה בנשיאת כפים לפי שיש בהם עשר אצבעות הרומזות לעשר ספירות, וכל הברכות הבאות לעולם צריכות לבוא קודם אל המידה האחרונה, שהיא כנסת ישראל ומשם ירדו לעולמות, ורצה הקב"ה לזכות את ישראל לכהנים שהם מצד החסד שיברכו את ישראל...ואמר הכתוב 'כה תברכו' שהיא המדה העשירית...ובה נעשים כל הניסים והנפלאות...בא וראה שבשעה שהכהנים פורשים את ידיהם לברך את העם אז השכינה על ידיהם ומתמלאים מהשפע...".

לגבי קיום השכינה במקדש, ראינו דעות חלוקות. ישנם גם מדרשים המביאים את מה שחסר ביהמ"ק השני ביחס לראשון והשמיטו את השכינה, כדבר שהיה בבית ראשון וחסר בבית שני.

במס' ר"ה (לא.) הובא-,,אמר רב יהודה בר אידי א"ר יוחנן עשר מסעות [רש"י-,,משום דאיירי מתני' בתקנות של יבנה נקט ליה הכא למימר ששם גלתה סנהדרין בימי רבן יוחנן בן זכאי שהיה גלות ראשונה שגלו מירושלים]" נסעה שכינה [רש"י-,,להסתלק מעל ישראל מעט מעט כשחטאו]" מקראי וכןגדן גלתה סנהדרין מגמרא עשר מסעות נסעה שכינה מקראי מכפרת לכרוב ומכרוב למפתן ומפתן לחצר ומחצר למזבח וממזבח לגג ומגג לחומה ומחומה לעיר [רש"י-,,ירושלים]" ומעיר להר [רש"י-,,הזיתים וכל הסלוקים הללו לפי שבקושי היה מסתלק ומצפה שישוּבו]" ומהר למדבר וממדבר עלתה וישבה במקומה...א"ר יוחנן ששה חדשים נתעכבה שכינה לישראל במדבר שמא יחזרו בתשובה כיון שלא חזרו אמר תיפח עצמן...". וכן הובא הדבר, לגבי הר הזיתים, באדר"ן (לד,ו) וכן שם (לד,ה)-,,עשר ירידות ירדה שכינה על העולם אחת בגן עדן ואחת בדור המגדל...ואחת בסדום...ואחת במצרים...ואחת על הים...ואחת בסיני ואחת במקדש שנאמר (יחזקאל מד) 'ויאמר אלי ה' השער הזה סגור יהיה לא יפתח...כי ה' אלהי ישראל בא בו' ואחת בעמוד הענן...ואחת שעתידה להיות בימי גוג ומגוג...על הר הזיתים...".

בשמו"ר (ב,ב) משמע לכו"ע שם, דעד חורבן הבית לא זזה השכינה מבהמ"ק, והמחלוקת שם היא אם לאחר החורבן זזה משם שכינה-,,...אמר רבי שמואל בר נחמן עד שלא חרב בית המקדש היתה שכינה שורה בתוכו...ומשחרב בית המקדש נסתלקה השכינה לשמים...רבי אלעזר אומר לא זזה השכינה מתוך ההיכל...אף על פי שהוא חרב הרי הוא בקדושתו...בוא וראה מה כורש אומר [עזרא (א,ג)]-'הוא האלהים אשר בירושלים' אמר להן אף על פי שהוא חרב ה"אלהים" אינו זז משם. אמר רבי אחא לעולם אין

שכינה זה מכותל מערבי שנאמר [שה"ש (ב,ט)] 'הנה זה עומד אחר כותלנו' וכתוב [תהילים (יא,יד)] 'עיניו יחזו עפעפיו יבחנו בני אדם'. אמר רבי ינאי אף על פי ששכינתו בשמים עיניו יחזו עפעפיו יבחנו בני אדם'...".

וכן בשהש"ר (פר' ב' פס' ט')-, 'הנה זה עומד אחר כותלנו' אחר כותל המערבי של בית המקדש למה שנשבע לו הקב"ה שאינו חרב לעולם...".

איכ"ר/ר' פתיחתא ד"ה ד"א ויקרא-...באותה שעה נכנסו אויבים להיכל ושרפוהו וכיוון שנשרף אמר הקב"ה שוב אין לי מושב בארץ אסלק שכינתי ממנה ואעלה למכוני הראשון". ושם באות כ"ה מובא גם על עשר מסעות השכינה, אך המסע האחרון לא היה למדבר אלא להר הזיתים, ועל כך אמר שם-רבי יונתן שלש שנים ומחצה עשתה השכינה יושבת על הר הזיתים סבורה שמא ישראל יעשו תשובה ולא עשו...וכיוון שלא עשו תשובה אמרה [הושע (ה,ט)] 'אלך אשובה אל מקומי', ובבמדבר"ר (יא,ג)-, 'הנה זה עומד אחר כותלנו' זה כותל מערבי של ביהמ"ק שאינו חרב לעולם. למה שהשכינה במערב". ראינו דביומא (כא:) הוזכרה השכינה כאחד מחמישה שחסרו בבית שני מבית ראשון-ארון וכפורת וכתובים [רש"י-כוליה חדא מילתא]. אש ושכינה [רש"י-ושכינה לא שרתה בו]. ורוה"ק ואו"ת. [רש"י-וה"ה"ק לא היתה בנביאים]. ואש, מיהוה הוה (=מן השמים) סיועי לא מסעייא".

מה שהאש מן השמים לא היתה מסייעת משמע, שזה החל רק מפטירת שמעון הצדיק. מספר נסים נוספים שהיו בבית שני גם פסקו מפטירת שמעון הצדיק, וכן לגבי השכינה נראה, שאף שהיתה בבית שני, לא היתה זו שכינה במלוא השראתה, כפי שהיתה במ' השנים הראשונות של הבית השני. חמשת הדברים שחסרו בבית שני מופיעים בעוד ששה מקומות, אך באף אחד מהם אינו מוזכר חסרון השכינה בבית שני.

ב"תלמוד ירושלמי" [תענית (ב,א) (ח.), מכות (ב,א) (ז.), הוריות (ג,ב) (ט:)] מוזכרים-אש וארון ואורים ותומים ושמן המשחה ורוה"ק". נראה, דל"ירושלמי" רוה"ק אינה מופיעה לפני ובצמוד לאו"ת, ואילו במקומות אחרים בהם מוזכרים השניים, הם צמודים זל"ז. ואולי בא ה"ירושלמי" להדגיש, דבבית שני היו או"ת אך לא היו נשאלין בהם כשיטת הרמב"ם.

ב"שיר השירים רבה" [פ"ח פס' יג] מוזכרים-אש של מעלה ושמן המשחה ארון רוה"ק ואו"ת". משמע, דלשהש"ר לא היה אש מן השמים, אף דלמסקנת הגמרא ביומא (כא:) ד, מיהוה הוה" רק, סיועי לא מסעייא", האש בבית שני, אך יתכן, דכוונת המדרש על הסיוע שהיתה האש מסייעת, שלא היתה במשך כל זמן הבית השני, אלא במ' השנים הראשונות, כפי שנראה מדברי הגמרא במספר מקומות.

יומא (עג:)-, כל כהן שאינו מדבר ברוה"ק ושכינה שורה עליו אין שואלין בו שהרי שאל צדוק ועלתה לו אביתר ולא עלתה לו שנאמר 'ויעל אביתר עד תום כל העם...' [שמו"ב (טו,כד)] [רש"י-ותניא בסדר עולם ושאל באו"ת ולא עלתה לו ונסתלק מן הכהונה...]. סיועי הוה מסייע בהדיהו [רש"י-כהן בהדי או"ת הלכך אם כהן כשר היה וראוי לשרות שכינה עליו האותיות בולטות או מצטרפות על ידו כשנשאלין בו ואם לאו, לא היו בולטות ולא מצטרפות].

יומא (לט.),-,ת"ר ארבעים שנה ששימש שמעון הצדיק היה גורל עולה בימין מכאן ואילך פעמים עולה בימין פעמים עולה בשמאל והיה לשון של זהורית מלבין מכאן ואילך פעמים מלבין ופעמים אינו מלבין והיה נר מערבי דולק **[רש"י]**,-,לאחר שכבו שאר כל הנרות ואע"פ שממנו מתחיל להדליק ערבית בו היה מסיים הטבת נרות שחרית והוא עדות שהשכינה שורה בישראל כדכ' 'מחוץ לפרוכת העדות' ואמרינן במס' שבת (כב:) 'עדות היא (לכל) (בשבת ליתא, ושם-,,לבאי עולם)' באי עולם שהשכינה שורה בישראל' ואמרינן שם-מאי עדות זה נר מערבי שנותן בה שמן כמידת חברותיה וממנה היה מתחיל ובה היה מסיים'. ואיזהו נר מערבי, למ"ד [מנחות (צח:)] שבעת הנרות סדורים מזרח ומערב קרי נר מערבי נר שני בסמוך לראשון שבמזרח...]. מכאן ואילך פעמים דולק ופעמים כבה והיה אש של מערכה מתגבר **[רש"י]**,-,ודולק מאיליו בלא תוספת עצים ולא היו צריכים להביא עצים משסדרוהו שחרית...]. ולא היו כהנים צריכין להביא עצים למערכה חוץ משני גזירי עצים **[רש"י]**,-,של בין הערבים שהן חובה כדאמרינן בפירקין לעיל...]. **[ב"ה]**,-,דף כ"ו ולא הבנתי דהרי אף בשחרית הן חובה כמבואר שם ובדף כ"ז" כדי לקיים מצות עצים מכאן ואילך פעמים מתגבר פעמים אין מתגבר ולא היו כהנים נמנעין מלהביא עצים למערכה כל היום כולו ונשתלחה ברכה בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים וכל כהן שמגיעו כזית יש אוכלו ושבע ויש אוכלו ומתיר מכאן ואילך נשתלחה מאירה...].

יומא (לט.) [מנחות (קט:), תוספתא סוטה פ"ג]-,ת"ר אותה שנה שמת בה שמעון הצדיק...בכל יום הכפורים היה מזדמן לי זקן אחד לבוש לבנים ועטוף לבנים נכנס עמדי ויוצא עמי...ונמנעו אחיו הכהנים מלברך בשם. ת"ר ארבעים שנה קודם חורבן הבית לא היה גורל עולה בימין ולא היה [ר"ה (לא:)] לשון של זהורית מלבין ולא היה נר מערבי דולק והיו דלתות ההיכל נפתחות מאליהן עד שגער בהן ריב"ז אמר לו היכל היכל מפני מה אתה מבעית עצמך יודע אני כך שסופך עתיד ליחרב וכבר **נתנבא** עליך זכריה בן עדוא **[מהר"י פיק]**,-,צ"ל עדו דבריש זכריה כתוב זכריה בן ברכיה בן עדו הנביא וכ"א בע"י...]. 'פתח לבנון דלתיך ותאכל אש בארזיך' [זכריה (יא,א)]...". ת"י, רש"י, מהר"י קרא והרד"ק פירשו פסוק זה כהמשך לפסוק הקודם, דכוונת הפסוק היא על האומות שתאכל האש את תוקפן. הרד"ק מביא עוד ב' פירושים, על בית חשמונאי ועל חורבן הבית.

שבת (כב.) תד"ה וכי לאורה הוא צריך-,,וי"מ וכי אהרן כשהיה נכנס לפניו לאורה היה צריך אכן משמע בת"כ דאכהנים קאי...מיהו בשלהי כל קרבנות [מנחות (פו:)] משמע דאשכינה קאי...לא לאכילה אני צריך ולא לאורה אני צריך וקאמר נמי התם לפרוכת העדות, עדות היא **לכל** באי עולם שהשכינה שורה בישראל...".

מנחות (פו:),-,תנא שקופים (מבפנים) ואטומים (מבחוץ) לא לאורה אני צריך. מחוץ לפרוכת העדות באהל מועד עדות הוא לכל באי עולם שהשכינה שורה בישראל ואם תאמר לאורה אני צריך הלא כל ארבעים שנה שהלכו ישראל במדבר לא הלכו אלא לאורו אלא עדות היא לכל באי עולם שהשכינה שורה בישראל מאי עדותה אמר רבא [שבת (כב:)] זה נר מערבי שנותנין בה שמן כנגד חברותיה וממנה היה מדליק ובה היה מסיים...".

ב"במדבר רבה" (טו:) ובת"תנחומא"/פר' בהעלותך ו'-, ארון מנורה והאש ורוה"ק והכרובים". לכאורה, מקורות אלו משמע בבירור, דאורים ותומים היו בבית שני, שהרי אינם מוזכרים כדבר שחסר בבית שני. ואפשר, דמדרשים אלו סוברים, דעד שנסתלקה הנבואה בשנת מ' לבית שני היו נשאלין באו"ת ואילו לענין מנין נמנו רק דברים שחסרו בבית שני מתחילתו. וכיוון דרוה"ק, אף שהוא גם דרגה שפחותה מנבואה המשיכה להיות במשך בית שני, אך כיוון דרוה"ק הוא בדרגת נבואה, שהיא לדעת מדרשים אלו רוח"ק בתכליתה, והיא חסרה בשנת ב' לדריוש, לפני בניית בית שני, לכן הוכללה בכלל מה שחסר בבית שני. הנה, לכאורה, ה"בבלי" חולק על ה"ירושלמי" ושאר המדרשים שהובאו לעיל לגבי קיום השכינה בבית שני, דל"בבלי" נסתלקה השכינה בבית שני ואילו ל"ירושלמי" ולמדרשים שהבאנו לא נסתלקה השכינה בבית שני. ובאמת ראינו לעיל במס' ר"ה (לא), דגם שם סובר ה"בבלי", דעשר מסעות נסעה שכינה ונסתלקה לשמים, בסוף בית ראשון.

אך לכאורה, ממס' ר"ה (לא), עדיין אין להסיק לגבי בית שני, דאפשר דחזרה שכינה בבית שני ומה שאומרת הגמרא ביומא (כא:) דגם שכינה חסר הוה בבית שני, אפשר דהכוונה היא רק להשראת השכינה לשם רוח"ק בדרגה של נבואה, אך השכינה שחפפה על המקדש כן חזרה בבית שני. שכן ראינו בש"ס [ברכות (נז:), סנהדרין (יא.)] הדגשה של חוסר השראת השכינה של רוח"ק אף שבשהש"ר ובי"ירושלמי" [הוריות (גה) (יט:)] זה מנוסח אחרת. שם בש"ס הובא-, משמתו נביאים אחרונים חגי זכריה ומלאכי נסתלקה [שם בשהש"ר-,,פסקה"] רוח"ק מישאל אעפ"כ היו משתמשין בבת קול. מעשה שנמנו חכמים בעלית בית גוריא [בשהש"ר וב"ירושלמי"/הוריות (יט:), סוטה (ט, יג) (מה:), (שם) (ט, טז) (מז.)-, גדיא"] ביריחו נתנה עליהם מן השמים [בשהש"ר-,,צתה"] בת קול ואמרה להם יש ביניכם אדם אחד שראוי שתשרה עליו שכינה [ב"ירושלמי" ובשהש"ר-,,שהוא ראוי לרוה"ק"] אלא שאין דורו זכאי לכך" [בשהש"ר-,,כדיי לכך"]. כן ראינו לעיל [סנהדרין (סה:)] את הדגשת רש"י על דברי הגמרא שם-,,כדי שתשרה עליו רוח טהרה" [רש"י-,,נבואת שכינה"].

אמנם, לפחות לגבי המדרש ב"במדבר רבה" שהבאנו לעיל, אפשר דכוונת המדרש היא, שגם שכינה על המקדש חסרה בבית שני, אף שבמדרש אינו מזכיר זאת כדבר שחסר בבית שני לעומת בית ראשון, כיוון דרק מדרש זה (והתנחומא) מדגיש שגם המנורה חסרה בבית שני ואילו שם לעיל (טו, ח) כותב המדרש-,,ועשית מנורת זהב טהור' [שמות (כה, לא)] כיוון שעשו באת שכינה...".

א"כ, אפשר דמדרש זה סובר, דכיוון דהמנורה חסרה, חסרה בכללה גם השכינה. אמנם, ע"פ מה שאמרנו לגבי כוונת מושג השכינה שחסר אליבא דהבבלי, ניתן לתרץ דלא תיקשי על ה"כסף משנה".

ל"כסף משנה" [הל' בית הבחירה (ד, א)], מובן מאליו, דלרמב"ם חסרה השכינה בבית שני כאחת מחמשה הדברים, וכן כתב שם-,,...ורבינו אפשר דחשיב...**ושכינה** ורוה"ק ואורים ותומים לא חשיב אלא כחדא ואפילו את"ל...**ושכינה** ורוה"ק ואו"ת בתלתא". ולכאורה קשיא טובא על ה"כס"מ", שהוא נגד רמב"ם מפורש כשכתב שם בהמשך (ו, טז)-,,ולפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה **ושכינה אינה בטילה**". א"כ, הרמב"ם כתב בפירוש, דשכינה אינה בטילה לעולם מן המקדש, כי המקדש, נתקדשה בקדושה ראשונה שקדשה שלמה...וקידש אותם לעת"ל" [וכן פסק הרדב"ז כמוהו בשו"ת ח"ב/תשובה

תרצ"א, והשווה שם תשו' תרל"ט ותרמ"ח, וכן פסקו גדולי ה"ראשונים" ר"י הזקן, ספר יראים, הר"ש משאנץ, הסמ"ג, בעל התרומה, הרמב"ן, הריטב"א, הטור, הר"ן, התשב"ץ וכפתור ופרח.].
 אך ע"פ דברינו ניהא, דאכן הרמב"ם מדבר על שכינה שחפפה על המקדש דהיא לא בטלה, אך הכס"מ מדבר-לדעת הרמב"ם-על השראת השכינה של הנבואה, דבזה גם הרמב"ם סובר כדברי הש"ס ביומא (כא:), דבבית שני חסרה. ואף שלכאורה קשה, הרי ביומא מדובר על שכינה דבמקדש ולא על שכינה של נבואה, שיכולה לשרות על אדם ואפילו לא במקדש. ונראה, דהא לא קשיא מידי, דגם השראת השכינה על אדם כדי שיתלבש ברוה"ק ויוכל להנבא באה לו מבהמ"ק דוקא ולכן אין רוה"ק שורה בחו"ל, אלא על מי שהחל להנבא בא"י, כפי שראינו לעיל, והוא לגבי מי שהיה בביהמ"ק, דרוה"ק מתלבשת באדם דוקא כשהיה בביהמ"ק, וזאת מסרו לנו חז"ל לא רק לגבי המקום-בהמ"ק, אלא גם לגבי הזמן-בשמחת בית השואבה, כי למה נקרא שמחת בית השואבה-,,שמשם שואבין רוה"ק". [י"רושלמי/סוכה (הא), ילק"ש/פ' ויצא רמז קכג, (שם) רמז תשמא]. ושם ברמז תשמא-,,שעלינו פעמי רגלים ורואים פני שכינה...מתי אבא ואראה ברוה"ק".

כיוון דהשמחה שייכת לפנימיות האדם היא תנאי בהשראת שכינת הנבואה ואז בסוכות הגיעה שמחה זו לשיאה, לכן דוקא אז ומשם שורה רוה"ק. וכן ראינו בסוכה (נג.) שהלל הזקן מצוין שם כמי שהגיע לפסגות של שמחה, וכידוע, הלל הזקן אכן היה ראוי שתשרה עליו אותה שכינה של נבואה ורוה"ק כמו שאומרת הגמרא בסנהדרין (יא:)-,,ונתנה עליהם בת קול מן השמים יש כאן אחד שראוי שתשרה עליו שכינה (כמשה רבנו) אלא שאין דורו זכאי לכך. נתנו חכמים עיניהם בהלל הזקן וכשמת אמרו עליו הי חסיד הי עניו תלמידו של עזרא", שהוא היה נביא. וכן שם בהמשך-,,יש כאן אחד שראוי שתשרה עליו שכינה אלא שאין דורו זכאי לכך ונתנו חכמים את עיניהם בשמואל הקטן וכשמת אמרו עליו הי חסיד הי עניו תלמידו של הלל. אף הוא אמר בשעת מיתתו [רש"י-,,הוכיח סופו ששרתה עליו שכינה שנתנבא בשעת מיתתו".] שמעון וישמעאל לחרבא...".

א"כ, אנו רואים מכאן, שאף שכתב רש"י ביומא (כא:), דבשנת ב' לדריוש פסקה רוה"ק, ומאידך הוא כותב כאן שהתנא שמואל הקטן התנבא, הרי זה אינו סתירה דרוה"ק של נבואה, ושתקרא נבואה, כפי שביארנו אם זה מתוך התעוררות דלעילא, אך אם אדם בזמן שיש לו השגות נבואיות רואה לנכון לומר עתידות או שאר דברים זה נקרא רוה"ק ולא נבואה בכתובים. אך אפשר, דזה רמזו לנו חז"ל שנתנבא דוקא,,סמוך למיתתו" דבזמן כזה גבולי יתכן גם בזמן בית שני התנבאות, אך בזמן קודם לא שייך היה שיתנבא. אך גם לצורך דרגה זו יש צורך בביהמ"ק ובהשראת השכינה על בהמ"ק שקיימת כדברי הרמב"ם-לעיל-,,לעולם בביהמ"ק", וכן רש"י עצמו כותב זאת לגבי שמחתו של הלל בשמחת בית השואבה, לגבי מה שאמר הלל בסוכה (נג:)-,,אם אני כאן הכל כאן", וביאר זאת שם רש"י בד"ה אם אני כאן-,,דורש היה לרבים שלא יחטאו בשמו של הקב"ה. אם אני כאן הכל כאן. כל שזמן שאני חפץ בבית הזה ושכינתי שרויה בו יהא כבודו קיים ויבאו הכל כאן ואם תחטאו ואסלק שכינתי מי יבא כאן". א"כ חזינו, דשיטת רש"י היא דבבית שני היתה שכינה בביהמ"ק, אך י"ל דזה שכינה שחופף על ביהמ"ק ולא על בנ"א מסוג שכינת נבואה של התעוררות דלעילא. עכ"פ, לכאורה יוצא, דלשיטת רש"י אחרי שחטאו בבית שני נסתלקה השכינה ולא היתה יותר בביהמ"ק דלא כשיטת הרמב"ם, שהמקדש אף בשממונו לא

זוה ממנו השכינה. אך אפשר, דרש"י סובר, דמן הכותל המערבי לא זוה שכינה כדברי המדרשים שהובאו לעיל, דהא רמז לנו כאן רש"י שיש קשר בין השראת השכינה במקדש לבין ביאת ישראל אליו, דכיוון שאין שכינה אין ישראל באים אליו. וכיוון דלכותל המערבי נמשכים עם ישראל ובאים אליו, הוא משום דמן הכותל המערבי לא זוה שכינה. ראינו לעיל בתחילת פרק זה, דלשיטת הריטב"א וה"לקוט ראובני", גם לר"ע היתה נבואה מצד דרכי החכמה ולריה"ל הוא הגיע רק לגבול הנבואה.

ראינו לעיל, דלרמב"ם השראת השכינה על המקדש לא נסתלקה מעולם אך רוה"ק כן נסתלקה וממילא השכינה הגורמת את רוה"ק המוזכרת ביומא (כא:); גם כן נסתלקה בניגוד להשראת השכינה על שאר הדברים שהיו במקדש שלא נסתלקה. וכן כתב מרן הגרא"ז מלצר זצ"ל [ב"אבן האזל", הל' בית הבחירה (ד,א)], דלרמב"ם החסרון של רוה"ק הוא בעד גדולי ישראל. וממילא השראת השכינה שמדובר עליה שם במס' יומא היא גם כן חסרון בעד גדולי ישראל, אשר בעטיו חסר היה רוה"ק.

והנה, לכאורה, הכהן המתנבא באו"ת הוא גם מתוך התעוררות דלתתא, וא"כ, ע"פ דברינו לעיל, עכ"פ עד מ' שנה לבית שני הו"ל כן להיות או"ת, א"כ מדוע אומרת הגמרא שבבית שני חסר או"ת הרי מ' שנה יכל להיות האו"ת ואפשר היה להשאל בו. ואפשר, דכיוון דאו"ת הוה בדרגה כמו אצל משרע"ה, כלומר שמתו שרצו להשאל קיבלו תשובה. א"כ, זה היה בדרגת נבואה כמו בזמן נביאים ראשונים, ובפרט שראינו שהיתה בו מעלה יותר מנבואה, דנבואה לפעמים ה' חוזר בו, כשיש ניבוי של פורענות, אך או"ת בכל מקרה אינו חוזר. לכן חסר האו"ת כבר מתחלת ימי בית שני.

ה"רוקח" [פ' נצבים (ל,ג)], כתב בד"ה ושב ה', שהשכינה נראתה קצת כדאיתא ב"ספר היכלות" [פ"כז עי"ש] אע"פ דפ"א דיומא (כא:; חולק).

ויש להבין, למה כוונתו של ה"רוקח" במלים "נראתה קצת", האם כוונתו לזמן מועט מתוך ת"כ שנים שעמד הבית השני, או להשראת השכינה בדרגה נמוכה יותר. ננסה לברר זאת מתוך "ספר היכלות" עצמו, אשר הובא ב"אוצר המדרשים"/ח"א/עמ' 121. שם ב-(כז,א) נאמר: "א"ר ישמעאל כך אמר ר"ע משום ר"א. מיום שנתנה תורה עד שנבנה הבית האחרון, תורה נתנה הדרה לא נתנה, ויקרה גדולתה ותפארת שלה אימתה פחדה ויראתה...לא נתנו-עד שנבנה הבית האחרון ושרתה בו שכינה".

(ב), עמדו ישראל לשפוך תרעומות לפני אביהם שבשמים, לומר, הרבה צרות הפלת עלינו...אמרת לנו בנה בית ואע"פ שאתם בונים עסקו בתורה (זו תשובת בניו)).

(ג), כי בטלה גדולה היה לכם בין הגלויות הייתי מתאוה מתי אשמע קול דברי תורתך מפניך כי אתם לא עשיתם יפה שחלקתם וכעסתי עליכם ועמדתי ועשיתי על עירי ועל ביתי ועל בני ואני לא עשיתי יפה שעמדתי לנגדכם וחתמתי עליכם גזר דין? בודאי שהיא עומדת לעולם ולעולמי עולמים תהא לה חסירות שאין לה אורך, או שתים או עשר או שלושים ואם בגבורות עד מאה והלכה לה...". (כט,ד), א"ר ישמעאל כך אמר ר"ע משום ר' אליעזר לא קיבלו עליהם אבותינו לשום אבן בהיכל עד שכופן מלכו של עולם ולכל משרתיו נזדקקו לו וגלה להם רז של תורה איך יעשוהו ואיך ישמשו מיד הופיע רוח הקדש ממבוי הגדול אשר בבית ה". (ה), שלא ירדה ולא שרתה שכינה בית קדשי הקדשים מפני הגזירה, כיוון שראו אבותינו את כסא כבוד שנסתלסל ועמד בין האולם לבין המזבח וכל הבית כלו שלו...מיד נפלו על פניהם ועל אותה שעה הוא אומר 'גדול יהיה כבוד הבית' (=האחרון מן הראשון)". (ו), מה נענה

זרובבל בן שלתיאל ועמד על רגליו כתורגמן, היה מפרש שמות שר התורה אחד אחד כשמו, שם כתר ושם חותם פלוני“.

א"כ רואים, דהשראת השכינה "נראתה קצת", הן בזמן-,,שאיין לה אורך, או שתים או עשר או שלשים, ואם בגבורות עד מאה **והלכה לה**“ (כז,ג), והן באיכות-,,שלא ירדה ולא שרתה שכינה בית קדש קדשים מפני הגזירה, כיוון שראו אבותינו את כסא הכבוד שנסתלסל ועמד בין האולם ובין המזבח וכל הבית כלו שלו“ (כט,ה). וכסא הכבוד הוא דרגה גבוהה של השראת השכינה, דהשכינה נחשבת רק כהדום רגליו כאן בארץ של ה' היושב על כסא הכבוד, ואילו כאן כסא הכבוד בעצמו ירד לתוך בית המקדש עם כל המוני מלאכי השרת וחיות הקדש.

ר"נ גאון [בפירושו למס' ברכות (נט). הובא בסוף הספר "פירושי רבינו חננאל למס' ברכות", עמ' פ' ד"ה ורב/הוצ' מכון "לב שמח"/ירושלים תש"נ] מסביר קשר זה בין כסא הכבוד לשכינה שם-,,השכינה שרויה בשמים ככסא שהגוף עליו, והארץ אינה מכילה אלא מעט ממנה כשרפרף שלא הוכן אלא לרגלים. והכין אמר רבי אחא בר יעקב שאותם מלאכים שהם קרובים לארץ שדומין מן השכינה כרגלים אל הגוף“.

אנו רואים, שגזירה זו שנגזרה, של מיעוט השראת השכינה בזמן ולא בקה"ק, לא היה צריך לקרות לולא היו חוטאים, הן בביטול תורה בזמן בניה ביהמ"ק [שם (כז,ב)] והן בהתעצלות בבניה ביהמ"ק [שם (כט,ד)]. דברים אלו עולים גם מתוך הכתובים עצמם, בחגי בעזרא ובנחמיה, כפי שנראה להלן.

כאשר שמעו צרי יהודה,,כי בני הגולה בונים היכל לה' אלהי ישראל“ [עזרא (ד,א)] ביקשו גם הם לבנות ואמרו לישראל,,נבנה עמכם“ [שם פס' ב']. זרובבל וישוע ענו להם [שם פס' ג']-,,לא לכם ולנו לבנות בית לאלהינו...“.

ואז החלו,,עם הארץ מרפים ידי שרי יהודה ומבלהים אותם לבנות“.

[שם פס' ד'], וביאר שם המלבי"ם-,,היינו מטילים בהם עצלות בל יעשו השתדלות בעניין הבנין“.

כאשר שבו ובנו את הבנין, אחרי שדריש נתן להם רשות לכך וכתב בכתב הרשאה [שם (ו,יב)]-,,ואלהא די שכן שמה תמה“.

ז"א דריש יודע שה' שיכן שמו שם, היינו השראת השכינה, ואז חגגו את חנוכת הבית. המלבי"ם כתב שם (ו,טז) ד"ה בחדוה-,,כבר פי' הקדמונים מ"ש 'הבית הזה', כי אם היו זוכים אז היה מגיע זמן הגאולה העתידה ותיכף אחר הבנין הזה היה יורד ביהמ"ק מן השמים כמקדש שראה יחזקאל לעתיד לבוא והיו מתחילים החנוכה השנית שנאמר ביחזקאל...“.

ושם (ט,י), מבאר המלבי"ם שגם עוונות קודמים עדיין לא היו ממורקים-,,ר"ל שעדיין אינה גאולה שלמה והעוונות הקודמים לא נתמרקו עדיין ותכלית הגאולה הזאת היה שעתה נטיב מעשינו ונמרק העוונות כמו שאמר המלאך לדניאל 'שבועים שבעים נחתן על עמך לכלא פשע ולכפר עון', וצריכים הם עתה לכפר הפשעים הקודמים...ואם כן 'ועתה מה נאמר...כי עזבנו מצוותיך' אם עשינו להפך שלא די שלא תקנו עוונות הקודמים נוסף עוד עוונות חדשים“.

וכן בזמן נחמיה נטשו את מה שקבלו ונחמיה עמד על המשמר לתקן הדבר. והמלבי"ם ב"לחם הפחה" על נחמיה (יז,יד) מבאר זאת-,,הנה יספר כי שלשה דברים שקבלו על עצמם בשבועה (למעלה י') והם הבאת המעשרות, שמירת השבת, פרישה מנשים נכריות וכולם עברו עליהם בעת שיצא נחמיה מירושלים. והוא החזיר כולם על מכונם...“.

אמנם, לגבי מה שהובא בספר היכלות לעיל (כט,ד)-,,לא קבלו עליהם אבותינו לשום אבן בהיכל עד שכופן מלכו של עולם, וכל משרתיו נזדקקו לו“, כוונת הדברים על התעצלותם בבנין הבית עד ששלח את נביאיו

לעוררם על כך ונראה שלכך מתכוון המדרש ב"משרתיו", שעורר אותם חגי הנביא לעלות לארץ ולבנות את ביהמ"ק, וכמו שביאר שם המלבי"ם בפירושו על חגי "גיא חזיון" (א,יא)-...וכאשר ראה ה' שאם היו נשארים בגלות בבל היו נטמעים בכלל העכו"ם והיו יוצאים מכלל הדת, שכבר התערבו זרע קודש בעמי הארצות ושכחו לשונם ותורתם, לכן פקדם פקידה מעט ע"י כורש ועלו עמהם אנשי כנה"ג ושבּו את התורה ואת העטרה ליושנה, והגם שבעת ההיא לא היה עדיין זמן הגאולה העתידה...בכ"ז היה אפשרויות שיהיה אז עת הגאולה אם היו שבים בתשובה שלמה לה' והיו עולים כחומה, כמ"ש חז"ל 'ראויים היו ישראל ליעשות להם נס בימי עזרא וכו', אלא שגרם החטא' וכן כמה מדרשות חז"ל המורים ע"ז. ובעת נבנה הבית היה עדיין האפשרויות תלוי ועומד, אם היו שבים בתשובה שלמה היה זרובבל המלך המשיח והמקדש היה מכון לשבתו עולמים. וע"כ זרח להם עוד פעם אור הנבואה ע"י נביאים האחרונים חגי זכריה ומלאכי, שעמדו בעת ההיא והיו מעוררים אותם **על הבנין** ועל התשובה וגלו להם סוד זה שהדבר תלוי בידם. ואחר שלא זכו, היה המקדש השני רק מקדש עראי לפי שעה ועתיד ליחרב ע"י הרומיים, וחסרו בו ה' דברים כמ"ש חז"ל על מלת "אכבדה", והנה בימי כורש הראשון ניתן פקידה שיעלו לא"י והתחילו אז בבנין הבית ונשבת ע"י צרי יהודה ובנימין עד זמן דריוש, כי לא היה עדיין זמן הבנין וע"כ התייאשו מן הבנין כי לא הגיע להם רשיון אחר לבנות. ונבא חגי בשם ה' שיתחילו בבנין ולא ימתינו על רשיון כי הגיע הזמן והגיע הדבור אל זרובבל, כי אם היו זוכים והיה אז הגאולה האמיתית היה מצמיח קרן לבית דוד וזרובבל היה המשיח, רק אחר שלא זכו שב זרובבל לבבל ומת שם...".

ע"פ כל האמור לעיל נראה בבירור, דשכינה ורוה"ק ששרתה שוב בתחילת בית שני, בשיבת ציון הראשונה, היא השכינה של דרגת נבואה של רוה"ק ולא שכינה על המקדש עצמו, שהיא לא זוה מביהמ"ק גם בחורבנו כפי שפסק הרמב"ם. ושכינה זו של רוה"ק נסתלקה לה. מתי נסתלקה אין הדבר מפורש ב"ספר היכלות". ולכאורה, נראה, שנסתלקה בשנת ג"א תמ"ח, שהיא שנת פיסוק הנבואה. ולכאורה נראה, דע"פ זה יתכן, דגם או"ת נשאלו מהם עד שנת תמ"ח, כי לשם כך צריך רוה"ק לפחות בדרגה של נבואה, וא"כ, גם או"ת פסקו בשנת תמ"ח. ונראה, ע"פ הבנת ה"רוקח", דכוונת הש"ס ביומא (כא:), דבבית שני חסרה שכינה, הכוונה היא שכבר מתחלת בית שני לא היתה שם השכינה, ולכן כתב שזה חולק על "ספר היכלות", שעכ"פ שכינה היתה בו במקצת בזמן ובאיכות.

והנה, לכאורה ניתן להוכיח, דחמשת הדברים-שהובאו בגמרא-שחסרו בבית שני, אין כוונת הגמרא בהכרח שפסקו לחלוטין מבחינת הזמן והאיכות, שהרי הגמרא מונה את האש כאחד הדברים שחסרו בבית שני, ואומרת הגמרא שם שכן היה מן השמים רק סיועי לא הוה מסייעא. א"כ יתכן, דסוברת הגמרא, שגם שכינה ורוה"ק ואו"ת היו מעט זמן בתחלת בית שני ואח"כ פסקו. ולדעת ה"רוקח", כיוון שלדעת הגמרא לא היתה השכינה בדרגה הגבוהה ביותר, אין זה נקרא ממש השראת השכינה הראויה להיות בביהמ"ק כמו שהיה בבית ראשון ואילו לפי "ספר היכלות" גם בבית שני היה בחלקו-בין האולם והמזבח-שכינה בדרגה הגבוהה ביותר עד,,שנסתלסל ועמד בין האולם והמזבח והבית כולו". ואותה שכינה ורוה"ק, שהיו שם בבית שני לדעת "ספר היכלות", קשורה ללימוד התורה של סודות התורה ע"י "שר התורה" שהיה מלמד אותם.

אם נניח כאפשרות, שבתחילת בית שני היה זמן מועט או"ת, יהיה בכך מעט סימוכין ליוסף בן מתתיהו [קדמוניות היהודים"/ספר ג'/פ"ח/פרשה ט'] שכתב-,אמנם מאתים שנה לפני שחיברתי את החיבור הזה (ג"א תרנ"ד) פסקו החשן ואבן השוהם להאיר, בחרות אף ה', על אשר עברו על החוקים". אך יתכן, שגם כוונתו היא לא לשאלה באו"ת, שאינו מזכירה בפירוש, אלא לכך שאפילו שלא היו נשאלים בהם מכל מקום היו מאירים עד שנת תנ"ד. יתכן, דגם לרמב"ם בתחילת בית שני, היו נשאלין באורים ותומים, ומה שכתב שחסרו האורים ותומים בבית שני, הוא משום דהרמב"ם כותב כבלשון הגמרא. וכבר ראינו, דאפשר שאף הגמרא מתכוונת לחסרון השאלה באורים ותומים רק ברובו המכריע של זמן בית שני.

סיכום סילוק השכינה ופיסוק הנבואה מישראל

ראינו במדרשים מחלוקת אי זזה שכינה מביהמ"ק. הרמב"ם פסק שלא זזה שכינה המיוחדת של קדושת בהמ"ק.

לגבי דרגת השכינה של רוה"ק בבהמ"ק, סובר "ספר היכלות", שהיתה בבהמ"ק במקצת זמן ומקום והוא רוה"ק של ידיעת התורה של הרז והסוד ויש רוה"ק השורה על גדולי החכמים בכל הדורות ע"י עמל התורה בתכליתה. בגמרא דילן נראה, דלא היה בבית שני שכינה ורוה"ק ששרתה בצורה מחודשת וכל מה שהיה בבהמ"ק השני מן השכינה ורוה"ק של דרגת נבואה היה הכל מכחם של הנביאים שבסוף בית ראשון או של חסד מיוחד מאת ה' בצורה חד פעמית להציל את עם ישראל מטמיעה ונתינת אפשרות להם להגיע חזרה למצב שהיה בבית ראשון, אלא שהם לא נצלוהו ולא היה המשך לרוה"ק של נבואה, וכן היה מאורע חד פעמי בבית שני ששרתה רוה"ק של נבואה על שמואל הקטן סמוך למיתתו. למעשה, היו ד' שלבים בהסתלקות שכינת הנבואה מעם ישראל:

א. סיום תקופת הנבואה התדירה, בה שולח ה' את דברו ביד נביאיו בכל עת, והיא שנת כלות הנבואה מפי ירמיהו הנביא, אחרי שניבא ארבעים שנה ["פסיקתא דרב כהנא" (יג,לו), ילק"ש/ירמיה רמז רנז].

ב. משנה א' לכורש במשך י"ח שנה עד תחלת בנין בית שני היא שנה ב' לדריוש-ג"א ת"ח. ה' שולח לעתים נדירות את דברו ביד נביאיו, ונבואה אחרונה היתה בשנת ב' לדריוש, כאשר נשלחו חגי זכריה ומלאכי לעודד את עם ישראל לשוב ולבנות את בהמ"ק. בזמן הזה נכתבים גם חלק מה"כתובים" ע"י נביאי ה', כגון מגילת אסתר ע"י מרדכי ואסתר.

ג. בשנת ד' לדריוש באמצע בנין בית המקדש מגיעה נבואה לזכריה לא מצד התעוררות דלעילא אלא ע"י התעוררות דלתתא, כשרצו שיתירו להם מן השמים את ספיקותיהם, ולדעת הגר"א בשנת ו' לדריוש, עם סיום בנין ביהמ"ק, כאשר הרגו את יצה"ר.

ד. שנת הארבעים לבנין בית המקדש, בשנת תמ"ח, היא השנה בה החל למלוך אלכסנדר מוקדון, היא שנת פיסוק הנבואה. בשנה זו מתו חגי זכריה ומלאכי, ומשנה זו יותר לא היו נביאים שהשגותיהם היו נבואיות. במ' שנים אלו חוברו עוד כתובים-רוב ספרי דברי הימים ורוב ספר עזרא ומה שנקרא בזמן מאוחר יותר לקראת סוף תקופת ה"ראשונים" ספר נחמיה (לפני ספר עזרא וספר נחמיה, היה נקרא ספר עזרא), אשר חוברו ע"י נחמיה.

באורים ותומים לא היו שואלין ונשאלין מתחילת בית שני, ויתכן שלפי "ספר היכלות" היו נשאלים בעשרות השנים הראשונות של בית שני.

גם ע"פ תלמודא דידן אפשר שהיו נשאלין במ' השנים הראשונות של בית שני, בזמן שהיה שמעון הצדיק כה"ג, דהא חזינן ביומא (לט:), דבזכותו נר מערבי היה דולק כל הזמן יותר משאר הנרות, דעל כך אמרו בשבת (כב:)-, "עדות הוא לכל באי עולם שהשכינה שורה בישראל", בישראל ולא רק במקדש. וכן ראינו דרוה"ק היה בו בשמעון הצדיק, שידע שימות באותה שנה, וגם ראה כל שנה זקן עטוף לבנים נכנס עמו לקדש הקדשים [יומא (לט:)], וזהו רוה"ק של נבואה שהיה בכהנים הגדולים הראויים, כמובא ב"ספרי"- ,שעמדו ממנו בבנין ראשון י"ח כהנים נביאים" [הובא בתד"ה ולא ביומא (ט.)], וכיוון שהיו בו התנאים של מי שאפשר להישאל בו, כמו שאומרת הגמרא [יומא (עג:)]-, "כל כהן שאינו מדבר ברוה"ק ושכינה שורה עליו אין שואלין בו", ממילא אפשר שגם בשמעון הצדיק היו נשאלים בו אורים ותומים, מכיוון שהיה לו רוה"ק ושכינה שרתה עליו.

וכן האש שהיתה בזמנו מסייעת ומתגברת, שהיתה אש מן השמים וכשנפטר שמעון הצדיק פסקה האש לסייע תמיד [שם (לט:)], ואף על פי כן אומרת הגמרא שם (כא:), דבבית שני האש של מעלה לא היתה מסייעת. א"כ, הוא הדין לגבי או"ת, אף דארבעים שנה הראשונות היו נשאלין בו, זה נחשב לגבי ת"כ שנים של בית שני, שלא היה או"ת בזמן בית שני.

גם מה שב"תלמוד ירושלמי" ובמדרשים לא הובא דשכינה היתה חסרה בבית שני, נראה משום שזה נכלל בדברים אחרים שחסרו, כמו שכתב רש"י שם (כא:), לגבי מה דחשיבא הגמרא כחזא. וכן אפשר, שלפעמים מביא המדרש דברים שלא הוזכרו במפורש בשאר המקומות.

ד.

„תד"ה בניהו זה סנהדרין“.

כדי ללכך את דברי התוס' נצטט ג' פסוקים מ"דברי הימים" א':

א. פרק יב פסוק כז (פסוק כח-בתנ"ך הוצאת קורן)-, ויהוידע הנגיד לאהרן ועמו שלשת אלפים ושבע מאות. רש"י ד"ה הנגיד-„המוציא ומביא“ [כמו, „לראובני נגיד“ שם (כז,טז)]. הרד"ק-הכוונה לכה"ג. ב. פרק כז פס' ה'-, שר הצבא השלישי, לחדש השלישי בניהו בן יהוידע, הכהן ראש ועל מחלקתו עשרים וארבע אלף, הוא בניהו גבור השלישים... רש"י ד"ה הכהן ראש-„שהיה ראש וי"א שהיה כהן גדול, ואינו כן, שהרי צדוק ואביתר היו כהנים גדולים“. רד"ק-ד"ה הכהן ראש-„יהוידע היה כהן גדול כמו שאמר למעלה בתחילת מלכות בית דוד ויהוידע הנגיד לאהרן“.

ג. פרק כז פסוק לד - „אחרי אחיתופל יהוידע בן בניהו ואביתר ושר צבא למלך יואב“. רש"י ורד"ק- אחרי שמת אחיתופל בא אחריו יהוידע בן בניהו. רש"י גורס בברכות (ג:) [וכן גירסתנו]-, „ה"ג מאי קרא ואחרי אחיתופל בניהו בן יהוידע ואביתר ושר צבא למלך יואב“. והנה התוס' מקשה על רש"י מספר קושיות:

א. רש"י גורס בגמרא (כגירסתנו)-, „ואביתר אלו אורים ותומים“. התוס' מקשה שיש למחוק מלים אלו כי זה מיותר, כיוון שידוע „דאביתר כהן היה בימי דוד שלא היה כהן אחר, שכולם נהרגו בנוב עיר הכהנים ולמה צריך ראיה עליה“.

וק"ל 1. מנין לתוס' שכל הכהנים נהרגו ומנין לו שרק עיר אחת היתה של כהנים, היינו נוב. ועוד, שהרי בפרק יב פס' כז כתוב בפירוש שיהוידע הנגיד לאהרן, היה בימי דוד ועמו עוד „שלשת אלפים ושבע מאות“ כהנים.

2. הרי כאן בגמרא יש מקום היטב לומר זאת, דדוקא אביתר הוא הכה"ג, כי יש להסתפק אם יהוידע גם היה כה"ג כפי שלומד הרד"ק מהמילים "נגיד לאהרן", ורש"י לשיטתיה דלא היה כה"ג.

3. מדוע אין התוס' מתייחס לדברי רש"י, דבימי דוד אחרי מרד אבשלום היה כה"ג צדוק אחרי אביתר [ועי' כאן ב"יפה עינים"].

ב. הקושיה השניה של התוס' על רש"י -, „ועוד לגירסת הקונטרס **בניהו בן יהוידע**, אין זה פסוק בשום מקום, לכך גרס ר"ת כדאי' 'ואחרי אחיתופל יהוידע בן בניהו זה סנהדרין וכן הוא אומר ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי'. ופי' ר"ת דכרתי ופלתי היינו סנהדרין שכורתין דבריהם לאמיתן ופלתי שמופלאים בהוראה... וא"ת היכי פשיט יהוידע בן בניהו מבניהו בן יהוידע וי"ל דמסתמא ממלא מקום אביו הוה וכי היכי דאביו הוה מסנהדרין גם הוא היה מהם“. וב"מגיד תעלומה" בשם "ס' הגלגולים" כתב 'דשניהם גלגול אליעזר שהיה דולה ומשקה ולכן היו ראשי סנהדרין'. ועי' ב"חכמת מנוח"/סנהדרין (טז:): ד"ה תוס' וב"מלאכ"ש" (שם) (א,ה) ד"ה אין וב"חדושי הר"א גוטמאכר" וב"מלוא הרועים".

וק"ל -קושיית התוס' על רש"י דאיך יאמר רש"י הקדוש-וכן יגרוס-פסוק שלא היה ולא נברא או שישתמך על גירסה בלא לבדוק אותה ושלא ידע את "דברי הימים" על בוריו, ועוד, שהרי פירש פירוש על "דברי הימים" כעל כל התנ"ך [ואף לאלו שאומרים שפי' דבה"י שלפנינו אינו לרש"י, בכל זאת בודאי שפירש פירוש לדברה"י] והיה נראה, לענ"ד, דמחלוקת רש"י-תוס' נעוצה במילה אחת בגמרא- שבגירסתנו היא בסוגרים-ב(ג:)- "דכתיב". לתוס' כוונת הגמרא היא לצטט את הפסוק בדברה"י, כפי שמדגיש התוס' בסנהדרין (טז:): ד"ה ואחרי-ה"ג ר"ת **והכי כתיבי**“ ולכן תוס' אומר רק שזו הסיבה (כיוון שאין זה פסוק) לגי' ר"ת, לא שרש"י אכן חשב שזה פסוק. ואילו רש"י אומר בפירוש „ה"ג מאי קרא“ ומשמיט את המילה "דכתיב" דמשמעו ציטוט ומתכוון לכך שהגמרא מחליפה-כדי להסביר את הדרשה-ואומרת ישר- "בניהו בן יהוידע" במקום "יהוידע בן בניה", כפי שכתוב וכפי שהגמרא נוהגת פעמים אין ספור.

והנה, גם התוס' נזקק לבסוף לדחוק לשיטתו ולהסביר שלומדים, שאם הבן ראש סנהדרין כנראה גם האב וזה קשה, דזה אינו בהכרח ודוקא לרש"י זה יותר נוח שאם האב ראש סנהדרין, מסתמא גם הבן, מתוך שאביו של יהוידע היה צדיק, כיוון שמוזכר עם שם אביו (ע"פ הכלל בתנ"ך) מן הסתם "החוט המשולש לא במהרה ינתק", שתורה מחזרת על אכסניא שלה. ועי' בתוס' בסנהדרין ובתוס' רא"ש כאן, שכן גורסים „אביתר אלו אורים ותומים“, בנגוד לבעלי התוס' כאן, ועיין שם היטב ובמפרשים וב"השלמת הש"ס" בשני המקומות ובערוך ע' אחר, מה שיש עוד להקשות כדי להעמיד דברים על בורין, ויש ליישב את כל מה שהובא לעיל.

„מהרש"א ד"ה אמר דוד... כל מה שאני עושה אני נמלך במפיבשת... לא מפיבשת שמו אלא איש בשת שמו, ..., ויש לדקדק אם זה מפיבשת היה בן שאול המלך... והרי הוא הוקע במעשה הגבעונים ואי אפשר שהיה איש בשת שמלך ב' שנים אחרי שאול ונהרג... ואולי יש להגיה בשמעתין לא מפיבשת שמו אלא מריב בעל שמו...“.

במס' שבת (נו:) אומרת הגמרא, „... [ובן יהונתן מריב בעל] [דברי הימים א' (ח,לד)]. רש"י-, „ובשמואל ב' (כא,ז) מפיבשת“]. וכי מריב בעל שמו והלא מפיבשת שמו, אלא מתוך שעשה מריבה עם בעליו יצתה בת קול ואמרה לו נצא בר נצא. נצא הא דאמרן בר נצא דכתיב 'ויבא שאול' עד עיר עמלק וירב בנחל' [שמואל א' (טו,ה)] אמר רבי מני על עסקי נחל" [רש"י-, „ומה על נפש אחת אמרה תורה הבא עגלה ערופה בנחל, נפשות הללו על אחת כמה וכמה אם גדולים חטאו קטנים מה חטאו“]. ובמס' יבמות (עט.) בתד"ה ארמוני ומפיבשת [לגבי הפסוק שהובא שם בגמרא [שמואל ב' (כא,ז)], „ויקח המלך את שני בני רצפה בת איה, אשר ילדה לשאול, את ארמוני ואת מפיבשת... ויחמל המלך על מפיבשת בן יהונתן בן שאול“]. כתב התוס' „אותו מפיבשת היה בן שאול, ואמר ר"ת שהוא היה רבו של דוד דאמר בפרק קמא דברכות (ד.) שהיה מבייש פני דוד בהלכה וגרס התם דלא מפיבשת שמו אלא איש בעל שמו, כי מפיבשת בן שאול נקרא איש בעל בדברי הימים א' (ח,לג) „[ואת אשבעל]“ ולא כמו שכתוב בספרים 'איש בשת שמו', דלא מצינו בשום מקום איש בשת שנקרא מפיבשת, ואיש בשת נהרג בתחילת מלכות בית דוד, קודם מעשה הגבעונים, דליכא למימר דמפיבשת בנו של יהונתן היה רבו של דוד, דאותו לא מצינו בשום מקום, שנקרא לא איש בשת ולא איש בעל. וא"ת למה לא חלק כבוד לרבו לבקש עליו רחמים שלא יקלטנו הארון וי"ל דשמא בקש ולא נענה“.

ועיין שם בשמואל ב' (כא,ז) ברש"י ד"ה ויחמל המלך-, „בקש רחמים שלא יקלטנו הארון שהעבירם לפני ארון. כל שהארון קולטו למיתה“]. מדברי רש"י משמע, שאכן הארון לא קלטו וכדברי המלבי"ם שם שהוא אכן לא נהרג. ודברי רש"י הם כמסקנת הגמרא ביבמות (עט.).

מהרש"א (שם) ד"ה מ"ש הני אר"ה-, „לא ידענא היכא פסיקא ליה דהוו עוד בנים אחרים מזרע של שאול [ראינו שבדברה"י א' (ח,לג) מוזכרים ד' בני שאול] ואפשר דהשתא נמי פריך ממפיבשת בן יהונתן. ולדברי התוס' ניחא טפי שכתבו דמפיבשת בן שאול היה רבו של דוד ולא מפיבשת בן יהונתן ופריך מ"ש הני, דמפיבשת בן שאול הוא בכלל הז' בנים“.

מהרש"א במס' שבת (שם) סוד"ה דברים-, „... כיוון דמצינו בקרא בס' שמואל דהיה לו ליהונתן בן נקרא מפיבשת ובדברה"י לא חשיב בן ליהונתן רק מריב בעל א"כ ע"כ דהיינו מפיבשת היינו מריב בעל. ועי' פרש"י בד"ה דמשעה שעבדו בני ישראל את הבעל, נקרא הבעל בשם בושת דכתיב 'לקטר לבושת' וגו' (לא נמצא בתנ"ך) כי בעל ובושת שם א' הוא“.

עיין בדברי הימים א' (ח,לג)-, „ושאול הוליד את יהונתן ואת מלכישוע ואת אבינדב ואת אשבעל“]. ובפס' לד שם, „ובן יהונתן מריב בעל...“]. ושם (יב,) נאמר, „שמלכד אשבעל נהרגו כל שלשת בניו. מהמקורות דלעיל אנו רואים, דהמהרש"א כאן חולק על התוס' ור"ת ביבמות (עט.), המהרש"א רומז על כך גם ביבמות שם באומרו-, „ולדברי התוס' ניחא“, היינו, ולא לדבריו, אולם צריך להבין מדוע אין המהרש"א מביא בשום מקור משני המקורות האחרים ולא מביא את דברי התוס' ומקשה עליו ומבאר

בעקבות קושייתו אחרת, כפי שעושה במקומות רבים ביחס לרש"י. כמו כן, הוא אינו מזכיר כאן בברכות את הגמרא בשבת, דכאן אומרת הגמרא, „תנא לא מפיבשת שמו אלא מריב בעל שמו“, ואילו בשבת אומרת הגמרא, „וכי מריב בעל שמו והלא מפיבשת שמו“, דנראה לכאורה סותר זה לזה אליבא דהמהרש"א, עד, שלכאורה היה נראה שנעלם מן המהרש"א בברכות התוס' ביבמות והגמרא בשבת, אך באמת יוכל המהרש"א לומר ששמו מלידה הוא מפיבשת וכפי-שלדעתו-שלשאול היה בן בשם זה, כן יהונתן נתן שם כזה לבנו, והשמות נתנו בזמנם לפי מהות האדם הנולד ע"פ הנביא, שידע שסופו לבייש את פני דוד בהלכה, והשם "מריב בעל" ניתן לו על ידי כותב "דברי הימים" ע"פ רוח הקדש. לכן בשבת נאמר בהחלטיות-, והלא מפיבשת שמו“, ואילו כאן נאמר, „לא מפיבשת שמו“, היינו, שמו הבלעדי מלידה-שהיה ראוי להיקרא בו-אלא היה לו שם אחר-ע"פ מהותו-המוזכר ב"דברי הימים"-„ולמה נקרא (גם) מפיבשת“.

אך ק"ל בדברי המהרש"א א.א. מה שאומר כאן, „אם זה מפיבשת היה בן שאול המלך והרי הוא הוקע במעשה הגבעונים“. ולכאורה, מדוע אם כן אין הוא יכול להיות רבו של דוד המלך והרי המעשה עם הגבעונים היה כאשר דוד היה כבר זקן בסוף שנות מלכותו, אחרי שלושים ושש או שלושים ושבע שנות מלכות [מס' תמורה (טו.), סדר עולם] ולא לפני שהוא מלך, א"כ, מדוע אין זה יכול להיות שהוא היה רבו. ולולא שאמר זאת המהרש"א, היה הדבר נראה כהחלפה עם בני שאול שנהרגו ע"י הפלשתים.

ב. במס' יבמות שם מקשה המהרש"א-, „ולא ידענא היכא פסיקא ליה דהו עווד בנים אחרים מזרע שאול... לדברי התוס' ניחא טפי, שכתבו דמפיבשת בן שאול היה רבו של דוד ולא מפיבשת בן יהונתן ופריך מ"ש הני, דמפיבשת בן שאול הוא בכלל הז' בנים“, היינו, שהקושיה היא דוקא עליו. וק"ל דהמהרש"א מניח שהקושיה היא לאו דוקא על בני שאול ממש אלא אף על זרעו וזה מובן, כי חמשת בני מיכל הם רק נכדי שאול, ולכן כתב המהרש"א שמדובר על נכד שאול, אך הוא מוסיף שלתוס' יותר ניחא, כיוון שכתבו שמפיבשת היה בנו של שאול ואז א"כ מדובר ממש על בן. והנה, הרי ב"דברי הימים" מדובר על עוד אנשים מזרע שאול [שם (ט,לט-מד)] ולכן שואלים מדוע דוקא אותם. וי"ל, דשם מוזכרים רק נינים ובני נינים והרי ידוע שרק בני בנים הרי הם כבנים (או לפחות לפי המ"ד שם) ולא נכדי בנים וא"כ שם מוזכר רק נכד אחד של שאול-מריב בעל, ולכן שואלת הגמרא מדוע דוקא חמשת בני מיכל ולא בנו של יהונתן.

ג. ועוד יש לברר על מה שכתב המהרש"א-שלדברי התוס' ניחא, דלכאורה, להם קשה טובא פירושם, דבשלמא למהרש"א, המסביר דמפיבשת בן יהונתן הוא מריב בעל, אם כן שאלת הגמרא-, „מ"ש הני“, הכוונה ולא אשבעל-שנותר בחיים-הבן הרביעי המוזכר, בפרק ט' ב"דברי הימים", אלא לתוס' שאומר, שמפיבשת הוא אותו בן רביעי ומפיבשת הוא אשבעל קשה, מניין לתוס' שהיו עוד בנים ועוד קשה ע"פ התוס', דאם ב"דברי הימים" הוזכר איש בעל-שהוא מפיבשת-מדוע כבר לא הוזכר שם גם אחיו בן רצפה בת איה-ארמוני?

ד. ועוד ק"ל למהרש"א, ששואל מנין פסיקא ליה שהיו עוד בנים מזרע שאול. לכאורה, אינו מובן מה שאלתו, והרי מוזכר במפורש שהיה לו עוד בן ממש-ישוי, בס' שמואל א' (יד, מט). ועל פי המהרש"א מוזכרים בתנ"ך שמונה בנים לשאול-איש בשת, שמלך אחרי שאול שנתיים ונהרג, ישוי ושני בני רצפה בת

איה, היינו, ארמוני ומפיבושת ועוד ד' בנים המוזכרים ב"דברי הימים". והנה, ע"פ התוס', הסוברים דמפיבושת הוא אישבעל שב"דברי הימים", היו לשאול רק שבעה בנים, וחמשת בני מיכל הנזכרים אשר ילדה לעדריאל המחולתי, למעשה רק גודלו על ידה, ולכן נקראו על שמה [מס' סנהדרין (יט:)], אך למעשה היו בני מירב-הבת הבכורה של שאול[שמו"א (יח,ט)]-שילדתם לעדריאל. רצפה בת איה היתה פילגש שאול שם בשמואל ב' [(ג,ז) (כא,יא)].

„מפיבושת רבי יפה דנתי“.

דוד כינה את רבו בשמו, אך הרמ"א [יו"ד (רמב,טז)] פסק, דרק בתוספת "רבי ומורי" מותר לכנותו גם בשמו. ובש"ך שם (ס"ק כ"ד) כתב, שרק שלא בפניו מותר בצורה זו. מאידך, כאן אומרת הגמרא, שמפיבושת לא היה שמו, ולכן אולי יכל דוד להגיד את שמו רק בתוספת "רבי", אך בכ"ז קשה, דהא גם אם יש לאדם כנוי קבוע, זה כמו שהוא השם שלו. אך אפשר, דדוד היה מלך ומצד הדין אין עליו חיוב, ולכן כשזה רק כנוי, אפילו מדת חסידות אין כאן ועי' מה שהבאנו לקמן בד"ה לא חסיד, את דברי הגאון הרה"חיד"א בספרו "אהבת דוד" בעמ' קכד ומה שתירץ. ה"משנה למלך" כתב בספרו "פרשת דרכים"/דרוש טז, לגבי "מפיבושת רבי", דהגמרא מקשה דאסור לקרוא לרבו בשמו ותירצו בגמרא "לא מפיבושת שמו", שאם זה אינו שמו העצמי מותר וכן אם אמר "רבי" לפני השם גם מותר.

„לא חסיד אני שכל מלכי מזרח ומערב ישנים עד שלש שעות ואני חצות לילה אקום להודות לך ואידך...ואני ידי מלוכלכות בדם שפיר ושליא כדי לטהר אשה לבעלה“.

הנה רבו המפרשים שפירשו את הסיבות למחלוקת זו, אך עי' ב"ראש דוד" להרב החיד"א עמ' (תקד:), שהאריך לבאר מחלוקת זו. וכתב שם לבאר מדוע דוד התבזה בעסק של לכלוך ודם והרי "מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול" [מס' כתובות (יז:)] ותירץ:

א. בצנעה שרי,, כמו שהיה עושה יהושפט מלך יהודה אשר היה קם מכסאו לפני תלמיד חכם ומחבקו ומנשקו וקורא לו רבי ומורי, וכן כתב הרמב"ם פ"ב דמלכים“.

ב. „והרב "חוות יאיר" סי' ר"ה כתב, דאף דאסור לת"ח לבזות עצמו מ"מ אי מפורסם בחסידות שרי“.

ג. „ואני בעניותנו לעיל פ' בחוקותי כתבתי חילוק אחר דהא חכם אין בזיונו מחול, היינו, כשהוא מתבזה על יד אחר אך כשהוא מיניה וביה שהוא בעצמו מתבזה לדבר מצוה שרי...“.

עיין שם עמ' (תקצז:), מה שכתב בשם מהר"י חזן, שאף שהיה ראוי דוד לא להתעסק באיסור אשה לבעלה,, כי בזה מקיים ומאשר דברי שונאים האומרים לו שבא על אשת איש, אמנם מר ניהו לא שבקיה לחסידותיה ולא חש על דברת בני אדם והיינו רבותיה“.

ועיין עוד מה שכתב וביאר הרה"חיד"א באריכות בספרו "אהבת דוד" (בעמ' קכד), מדוע דוד המלך לא עבר על האיסור לדון בפני רבו, משום שעל דוד נאמר "וה' עמו" ומה שהיה אומר לו מפיבושת כאשר דוד היה טועה-טעית כדפירש"י, היה זה רק על הסברות שהביאוהו להורות ולפסוק את הדין, אך לא על הכרעת הדין עצמו ולכן אף,, דהיה לו לימלך מקודם שכבר ידע דהע"ה שהלכה כמותו והיה דן כהלכה

וכל הויכוח היה בדמיונותיו וראיותיו... והכי נמי דוד המלך ע"ה היה מלך שמינהו ה' לשפוט את ישראל והוא קיבל משמואל ואי בטר הכי שקיל וטרי עם מפיבושת ובדמיונות היה אומר לו שאין דמיונו עולה יפה, אין לו דין רבו ומצי להורות לפניו ולקרותו בשמו מה גם שהיה מלך". ובמס' סוטה (י:), דבר אחר 'מכתם' כשם שבקטנותו הקטין עצמו אצל מי שגדול ללמוד תורה כך בגדלותו". **המהרי"ץ חיות** שם, מפנה למס' מגילה (יא.) שלמדו זאת מ, ודוד הוא הקטן". וכתב שם, שהכוונה למה שמובא על דוד במס' מו"ק (טז:) דהוי לומד ע"ג קרקע, וכן מפנה הוא לכאן-, אני נמלך במפיבושת".

ה"תפארת יעקב" על ה"תפארת ישראל" עמ"ס סנהדרין (דב) אות יח כתב-, ולמה נקרא שמו מפיבושת, שהיה מבייש פני דוד בהלכה, אף שהיה מלך וצ"ל דשם היה בינו לבין עצמו ולא בפרהסיא". ולכאורה, נראה, שכותב זאת מסברת עצמו ולמעשה כבר כתב כן הרמב"ם בהל' מלכים (ב,ה). עוד כתב שם-, וואמרתי דלכאורה קשה איך הורה דוד במקום רבו. וצ"ל כיוון שהיה נמלך ושואל על כל דבר מרבו שרי. אמנם, זהו ניחא באיש הדיוט, אבל דוד שהיה מלך, פן יתבייש ממנו מפיבושת לומר לו טעות. על זה מסיק, תנא לא מפיבושת שמו אלא איש בשת שמו ולמה... שהיה מבייש פני דוד בהלכה, הרי חזינן דלא התבייש ממנו ושפיר עשה דוד".

„יעקב...אמר שמא יגרום החטא“.

עי' מה שכתב רבי יעקב מעמדין עמ"ס סוטה (כא.), דהסוגיה שם חולקת על סוגייתנו, דאי הכי מ"ש =דיעקב ודוד דמסתפי שמא יגרום החטא".

ולכאורה, אינו מוכרח, דיעקב ודוד חששו דשמא יגרום החטא לפי מדרגתם כי שמא חטאו בביטול תורה ואף התורה לכן לא תגן עליהם כמו שחששו כל גדולי עולם משום ד"ואל תאמין בעצמך עד יום מותך" [מס' אבות (ב,ה)].

ד:

„כל האומר 'תהלה לדוד' מובטח לו שהוא בן העולם הבא“.

היינו, שתפילה זו יכולה להכריע לכף זכות (או"ח/ב"י סי' נא).

„אילימא דאיתא באלפא ביתא“.

החשיבות בכך שמופיעים בה כל האותיות, משום שבכ"ב אותיות נברא העולם, כדאיתא לקמן (נה.).

„מפני מה לא נאמר נו"ן באשרי מפני שיש בה מפלתן של שונאי ישראל דכתיב 'נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל'“.

אף שיש גם פסוקים אחרים על חורבן המתחילים גם באותיות אחרות, מכל מקום זו פורענות הגדולה מכל, **הדא** משום דבגלות זו הרביעית נאמר שאין יותר תקומה לכנסת ישראל על ידי עצמה ורק הקב"ה יגאלנה, **ועוד**, שאין לגלות זו קצבה בנגוד לגלויות הקודמות. „במערכא מתרצי לה הכי נפלה ולא תוסיף לנפול עוד, קום בתולת ישראל“ - א"כ חכמי ארץ ישראל דורשים פסוק זה לשבח ולנחמה, היינו, דישראל יותר לא יפול ויקום ויגאל, אך ב"זהר" בפ' ויקרא (ו.) דהוא גם מחכמי א"י, הוא אמנם מביא את דברי החכמים הדורשים פסוק זה לשבח ונחמה, אך הוא דוחה את דבריהם וגם מנמק-„דא קשיא מכולא דכתיב בעמוס (ה,ב) 'נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל', דנראה דח"ו אין לה תקומה, והאי דקא אמרו כולהו חבריא במלה דא שפיר הוא, אילו האי פרשתא הוה איתמר באורח נחמה, אבל בהאי פרשה דעמוס קינה איתמר, דכתיב 'שמעו את הדבר הזה אשר אני נושא עליכם קינה בית ישראל, נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל', ולא באורח נחמה איתמר, ועוד, דהא קרא גופא אוכח הכי“ - היינו, גם טעמי המקרא שבפסוק מוכיחים זאת. ובמפרשים הראשונים שם בעמוס מפורש הדבר על מלכות ישראל ועשרת השבטים.

„אמר רב נחמן בר יצחק אפילו הכי חזר דוד וסמכה ברוח הקדש שנאמר 'סומך ה' לכל הנפלים'“.
הרש"ש עמ"ס תענית (ג:) ד"ה רש"י, מסביר-„רצונו לומר, שרמז בזה על הנו"ן דהכוונה בו על הנפילה (אלא שלא רצה לאומרה בפירוש) מדאמר 'סומך ה', מכלל דאיכא נופלים ונכון בע"ה“.

„מהרש"א ד"ה מיכאל-„עניינו, שמיכאל מים מימין...וגבריא אל משמאל...ניתן כח למיכאל לעשות שליחותו בפריחה אחת ולגבריא אל (מידת הדין) לא ניתן כח להמר שליחותו, עד שתי פריחות, שירגיש בינתיים, אולי ישוב ונחם ה'...ועוד מיסוד אויר ועפר יסודות הכבדים...“.
במקורות שונים אכן רואים את הקשר של המלאך גבריא אל לאש ומדת הדין, כגון במס' ב"מ (פו:)-וגבריא אל דאזל למהפכה לסדום“, ששם היה אש וגופרית ומידת הדין. במס' יומא (כא:)-„שש אישות הן...אש דוחה אש...גבריא אל“. והסביר שם רש"י, דהכוונה לכך שצינן את האש בתוך הכבשן ליד חנניה מישאל ועזריה והקדיח את האש בחוץ כדי לשרוף את העומדים מחוץ לכבשן. בקשר לעשיית הדין ביוסף, שמכרוהו אחיו, נאמר במדרש, על הפסוק בס' בראשית "וימצאהו איש"- „זה גבריא אל...“, בשבת (נו:) ובסנהדרין (כא:)-„בשעה שנשא שלמה את בת פרעה...ירד גבריא אל...“ (עי' שם שם במהרש"א ד"ה בשעה), אך בשהש"ר פ"א וב"ספרי"/עקב (נה) וב"תלמוד ירושלמי"/מס' ע"ז פ"א-„...ירד מיכאל...“ מה שכתב המהרש"א ש-„מיכאל מימין...וגבריא אל משמאל“, אנו רואים זאת גם בק"ש על המיטה- „מימיני מיכאל ומשמאלי גבריא אל“, והכוונה לשליחותם בעשיית רחמים ודין עם העולם, אך כשמדובר ביחס למעמדם בשמים הסדר הוא - „מיכאל באמצע גבריא אל לימינו ורפאל לשמאלו“ [מס' יומא (לז.)].

לגבי מה שכתב המהרש"א דביחס לאש ומים-„מיסוד אויר ועפר יסודות הכבדים“.

ע' ברמב"ם בהל' יסודי התורה (ד,ב),-הארץ יבישה וקרה והיא למטה מכולם והמים קלים ממנה לפיכך נמצאים למעלה על הארץ והרוח קל מן המים לפיכך הוא מרחף על פני המים והאש קל מן הרוח".

הרמב"ם עוסק ברוח ומים תחתונים והמהרש"א באויר ומים עליונים ולכן כל אחד מהם כותב על סדר עדיפות שונה.

„אמר רבי יוסי“.

המהר"י פיק על הדף כתב -,צ"ל רב אמי או רב יוסף" ועי' ב"חדושי הר"א גוטמאכר" ב"השלמת הש"ס", שמעיר על כך וכותב ש"יוסי" הינו קיצור ליוסף בתלמוד הירושלמי, ואילו בתלמוד הבבלי נוקט לפעמים "יוסי" ולפעמים יוסף.

ה.

„מהרש"א ד"ה אף ת"ח-„וע"פ המדרש ב"ו מפקיד חפץ ביד חבירו“.

והוא בפדר"א פ"יב-לעולם ירגיז אדם יצ"ט על יצר הרע, עי' ביעבץ עמ"ס סנהדרין (קה.) ד"ה א"ל יסרו יצריכם-,כדאמרינן בברכות (ה.) לעולם ירגיז“.

„המוכר עצב“.

ולכאורה קשה, הרי המוכר אינו עצב בכל מקרה, כגון המוכר מפני רעתה וכן כאשר זהו "זבינא דרמיא על אפיה", דאז הוא שמח כאשר הוא מצליח למוכרה, אלא שמדובר על כלל המכירות, ובדרך כלל המוכר עצב. וכתב הגר"א ע"פ מס' קידושין (כט)-,דזבינא קמייתא לא מסמני מילתא והתורה דכתיב 'ה' קנני ראשית דרכו' ובכ"ז הקב"ה שמח“.

„פשפש ולא מצא יתלה בביטול תורה“.

ושאל בעל "עוללות אפרים", דא"כ יכל למצוא עבירת ביטול תורה, אלא שלא מצא כי אין בור ירא חטא. **וקשה,** אם עבר וחיפש בכל תרי"ג המצוות ופרטיהן, כיצד עדיין שייך לקרותו בור, ועי' להרהייד"א בספרו "ראש דוד" עמ' (תקמג). ועי' במהרש"א עמ"ס ע"ז (יב:) וברש"ש עמ"ס נדרים (מג.) ד"ה רא"ש-,,המודר לא נהנה מאומה...דסתם מוכר עצב [ברכות (ה:)] דאמרי אינשי זבין אוביד [ב"מ (נא.)] וכן אמר הכתוב 'והמוכר אל יתאבל' (יחזקאל ז) כפרש"י שם מ"מ י"ל דקמהני ליה דמוכר סחורתו, כיון שעומד לכך“.

„אשרי הגבר אשר תיסרנו י-ה ומתורתך תלמדנו...אל תקרי תלמדנו אלא תלמדנו...יסורין שממרקין כל גופו של אדם על אחת כמה וכמה“.

היינו, גם לצדיקים והוא ע"פ מס' הוריות (י:)-,אטו צדיקי אי אכלי תרי עלמי מי סני להו אלא אמר רבא אשריהם של צדיקים שמגיע אליהם כמעשה הרשעים של עולם הזה בעולם הזה“.

חזינן בגמרתנו, כי יש יסורין של אהבה, היינו, יסורין בלא עוון. במס' שבת (נה.) הובא בגמרא בתחילה בשם רב אמי-, „אין מיתה בלא חטא ואין יסורין בלא עוון“, אך לבסוף הגמרא דוחה דעה זו והביאה סיוע לדחיה זו מכך, שז' מתו בעטיו של נחש. מסקנה זו מתאימה לגמרתנו, כי יש יסורין בלא עוון. הרמב"ם ב"מורה נבוכים" (ג,יז) ד"ה הדעה החמישית, כתב, כי "דעת המון חכמינו" סוברת כדברי רב אמי ולגבי גמרתנו מייחס הרמב"ם את "יסורין של אהבה", רק לחלק קטן מהחכמים-"מאמר קצתם". ה"שם טוב" שם על ה"מורה נבוכים", גורס במס' שבת (נה.) "רב דימי" ולא "רב אמי". הוא משיג על הרמב"ם ומקשה, כיצד כתב, כי דעת רב דימי היא דעת תורתנו והרי הגמרא בפירוש דחתה את דעתו. הוא תירץ-, „ואולי אמר הרב זה מהם כפי המפורסם ממאמריהם, לא כפי האמיתית“. את דעת הגמרא כאן מייחס הרמב"ם שם לדעת כת המעתיזלה, נגדה הוא יוצא שם בחריפות. מכאן שוב נראה, כי ה"מו"נ" חובר לנבוכים, כדברי הגה"צ ר"א לופיאן, כאשר הוא נשאל לגבי קושיה אחרת לגבי ה"מו"נ". נראה, כי מה שכתב הרמב"ם לגבי דעתו של רב אמי כי היא דעת רוב החכמים, אף שהיא נדחתה ע"פ מסקנת הגמרא, היא משום דלדעתו, כיוון שהגמרא רק אמרה כי יש קושיה על רב אמי ולא כתבה בפירוש הפוך מדעתו, אין זה נחשב במקרה זה כמסקנת כלל החכמים. גם יתכן, שעל אף המסקנה, הרמב"ם סובר, שאכן רוב החכמים לא סברו כך ועיין ב"רא"ם" על פ' שופטים לגבי "הירא ורך הלבב", אשר כתב גם לגבי ר"י הגלילי, כי הוא סובר כרב אמי.

„אל תקרי תלמדנו“.

ה"חכמת שלמה" גריס "אל תקרי תלמדנו אלא למדתנו", וכתב על כך ה"חכמת מנוח" כאן-, „ול"נ אלא תלמדנו הד' בצירי והנון רפה למדבר בעדם לרבים, כלומר תלמד לנו אבל תלמדנו בדגש נסתר ליחיד...“. ה"מקור ברוך" גורס תלמדנו. עי' מה שכתב הרה"חיד"א ב"ראש דוד" (עמ' סג) וה"מקור ברוך" ריכז את המקומות בהם מופיע "אל תקרי" וכן עשה ה"בית אהרן"/כללי הש"ס/ח"ט (תא:-תעז). וביררם היטב.

„תניא רשב"י אומר שלש מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל וכולן לא נתנן אלא ע"י יסורין תורה וארץ ישראל והעולם הבא“.

אמנם ראינו בכתובות (קיא.) למשל „כל המהלך ארבע אמות בא"י מובטח לו שהוא בן העולם הבא“, וכן „כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן העולם הבא“ (סוף מס' נדה), אלא שלהיות "בן העוה"ב" ומאידך לזכות בעוה"ב אלו הם שני דברים שונים, דבן העוה"ב הינו כבר בעולם הזה ואילו עוה"ב עצמו "עין לא ראתה זולתך" [עי' לקמן (לד:)].

ה:

„תנא ליה ההוא סבא משום רשב"י“.

נראה שהוא אותו "סבא" המופיע במס' שבת (לד.) שאמר לרשב"י „כאן קיצץ בן זכאי תורמוסי תרומה“. במס' חולין (ו.) אומר תד"ה אשכחיה ההוא סבא, ש"סבא" זה המופיע במס' שבת עליו ודאי לא ניתן לומר מה ש „יש מפרשים דכל מקום שהוא מזכיר ההוא סבא-הוא אליהו“.

„א"ר יוחנן נגעים ובנים אינם יסורין של אהבה...והתניא...מזבח כפרה הו, יסורין של אהבה לא הו.“

ר' יוחנן עצמו במס' ערכין (טז.) אומר-„על שבעה דברים נגעים באין“, אך מסיקה שם הגמרא דנגעים אינן מגיעין ובכל מקרה על האדם להיות מזבח כפרה על אותו מעשה אלא „אי אהנו מעשיו אתו נגעים עליה אי לא אהנו מעשיו מעיל מכפר“. במס' עירובין (יט.) מדמין גם מיתת עצמו למזבח-„מדת הקב"ה אדם מתחייב הריגה למקום שותק...ולא עוד אלא שדומה לו כאילו מקריב קרבן“.

„אין חבוש מתיר עצמו מבית אסורים“.

וכתב רש"י בסנהדרין (צה.) ד"ה אין חבוש-„אין דעתו מכוונת לומר השם והשתא...“, ומאידך כתב רש"י בבראשית (כא,יז) ד"ה את קול הנער-„מכאן שתפילת החולה נשמעת מתפילת אחרים“. ה"חזקוני" מתרץ שם-„אין חבוש...היינו טעמא משום דסתם חולה לא מצי מיכווין, אבל זה שכיוון נשמעת תפלתו לפני הקב"ה“. ועי' שם ב"מושב זקנים“.

„ר"ה תקיפו ליה מאה דני חמרא...ואמרו ליה לעיין מר במיליה [רש"י-„יפשפש במעשיו“]. אמר להו ומי חשידנא בעיניכו? אמרו ליה מי חשיד קוב"ה דעביד דינא בלא דינא...אמרו ליה הכי שמייע לן דלא יהיב מר שבישא לאריסיה...אמר להו קבילנא עלי דיהיבנא ליה איכא דאמרי הדר חלא והוה חמרא ואיכא דאמרי אייקר חלא ואיזדבן בדמי דחמרא“.

רש"י ד"ה שבישא-„חלקו בזמורות הגפן שחותכין מהן בשעת הזמיר ותנן [ב"מ קו.] 'כשם שחולקין ביין כך חולקים בזמורות ובקנים'. שריגים מתרגמינן שבשין“ [בראשית מ]. המהר"י ענגיל ב"גליוני הש"ס" עמ"ס סוטה בירושלמי (ט,טו) (לו:) כתב, שהכוונה להדס, שם בד"ה ר' ירמיה שיבשב עטרה ולבש-„והפירוש דעשה עטרה מהדס שנקרא שיבשא [עי' תוס' כתובות (יז.)] ד"ה שיטתיה ועי' ירושלמי ע"ז (ג,א) [ולבש וע' 'פני משה' דפירש דעשה עטרה מזמורה ונראה לפירוש, הכוונה שעשה עטרה מזמורות הגפן דנקראים שבישא. עיין רש"י ברכות (ה:) ד"ה שבישא, ואולם פירושינו נראה יותר לענ"ד“.

ונראה כדפירש רש"י, שהיה כאן מידה כנגד מידה דכיוון שהוא מנע מהאריס את זמורות הגפן לכן דוקא היין מגפנים אלו החמיץ.

וק"ל, הרי האריס גנב ממנו הרבה יותר ממה שהוא מנע ממנו ואולי היו אלו יסורי אהבה, מצד שאין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, כמו שאמר ר' עקיבא במס' סנהדרין (קא.), על רבו רבי אליעזר כשחלה-„כל זמן שאני רואה רבי שאין יינו מחמיץ ואין פשתנו לוקה ואין שמנו מבאיש [רש"י-„כלומר שהיתה הצלחה בכל מעשיו“]. אמרתי...קבל רבי את עולמו [רש"י-„כל שכרו“]. ועכשיו, שאני רואה רבי בצער אני שמח [רש"י-„ושכרו משתמר להבא לכך אני שמח“]. אמר לו עקיבא כלום חיסרתי מן התורה כולה, אמר לו לימדתנו רבינו 'כי אין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא“.

ונראה, דכאן הם ידעו מראש על מה שעשה ר"ה לאריסו ולכן גם הרגיש בכך מיד ר"ה, שהם חושדים בו ולכן שאל „ומי חשידנא“.

אך עדיין **קשה**, מדוע ר"ע תלה את מחלתו של רבו בחטא ולא בכך שצדיקים זכותם מגן על העולם אך לא על עצמן, כמו בחולין (פו.), דכשעלו רבי חייא ובניו מן הגולה „פסקו הזיקין ולא החמיץ יינם“ ואומרת שם הגמרא „כי מהנייא זכותיהו אעלמא אדידהו לא כדרב יהודה אמר רב... בכל יום ויום בת קול יוצאת ואומרת כל העולם כולו ניזון בשביל חנינא בני וחנינא בני די לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת“.

ונראה פשוט, דהכוונה היא שאף על פי שהעולם עושים עבירות, זכויות הצדיקים מועילות להם אך לא מועילות להגן על הצדיקים מפני חטאים דקים של הצדיקים עצמן, שאיתם הקב"ה מדקדק עד חוט השערה, כמו שאומרת הגמרא במס' ב"ק (נ.). ור"ה היה מגן על עמו ודורש טוב לכל עמו, כמו שאומרת הגמרא בחולין (קלט:) ורב חסדא כינהו שם ב(צ.) מרי דכי שהוא כנוי למרדכי היהודי במגילה (י.), אלא ודאי היה כאן דקדוק על חטא דק של ר"ה באונאת דברים, ועיין בב"מ (נח:) תד"ה הלה ובב"ב (צז:) בתד"ה ואם ידוע.

לפי המ"ד שאמר שחזר החומץ ונעשה יין, יש לדון דאם היה זה יין שהוקדש, האם היה ראוי לנסכים, דנראה ונדחה אין חוזר ונראה ועוד, דאין זה בגדר של יין רק מכוח הנס, או שדוקא משום הנס פנים חדשות באו לכאן ואין זה אותו חומץ שנדחה או דדוקא משום כן אין זה גם אותו יין שהוקדש. מעשה זה הסביר רבי אליהו דושניצר זצוק"ל, דאם היה הדבר קורה בזמננו היו מיד קמות ועדות חקירה. ועדה אחת היתה אומרת שזה קרה משום שסוג גפנים זה היה פגום ואילו ועדה אחרת היתה אומרת שזה קרה משום שדרך האחסון היתה לקויה ושרר חום במקום האחסון ולכן היין החמיץ. אך חז"ל הקדושים ידעו, שאפילו אם אכן קרו דברים אלו, הכל היה ביד מכוונת מרחוק העלילה (כמו שכתב הרמב"ם בהקדמתו לפיהמ"ש) להעניש את רב הונא. ולכן נאמר גם כאן, שכשם שההחמצה לא היה בה נס או חוק טבעי של ההנהגה האלוקית עם עבדיו, גם מה שחזר החומץ ונהיה יין, לא היה לגבי דידם בגדר נס אלא כמו שאמר רחב"ד במס' תענית(כה.)- „מי שאמר לשמן וידלוק יאמר לחומץ וידלוק“.

„גרמא עשיראה ביר“.

פירש"י עצם, אך עי' בתרגום יב"ע /ויקרא/(יבב.)- „ביר דבר“. ו"פי' יהונתן" פירש- „הוסיף מילת ביר והוא מלשון גרמא עשיראה ביר וכן תרגם יונתן ופירושו בו זכר והראה לנו בזה שדוקא בר קיימא בצורת אדם“.

עוד פירש רש"י, ד"עשיראה", היינו, עשרה בנים. דדוקא עשרה בנים בא להגדיל, לכאורה, את האסון של איבוד הבנים, דמנין עשר מורה על רבוי גדול, כמו שכתב "אור החיים" עה"ת/בראשית (כד,י), לגבי עשרת הגמלים שלקח איתו אליעזר, והביא ראיה משמואל א' (א,ח) "הלא טוב אני לך מעשרה בנים". לכאורה, יכל "אוה"ח" להביא ראיה גם מכאן.

„מטתו בין צפון לדרום...בנים זכרים“.

ועיין בנדה (לא:)-, שמשנהין עצמן בבטן...שיהו בניהם זכרים...דאמר רב קטינא יכולני לעשות כל בני זכרים אמר רבא [עירובין (ק:)] הרוצה לעשות כל בניו זכרים יבעל וישנה“. ושם בנדה (ע:)-, מה יעשה אדם ויהיו לו בנים זכרים? אמר להם: ישא אשה ההוגנת לו ויקדש עצמו בשעת תשמיש אמרו לו הרבה עשו כן ולא הועילו, אלא יבקש רחמים ממי שהבנים שלו שנאמר 'הנה נחלת ה' בנים שכר פרי הבטן'. מאי קא משמע לן דהא בלא הא לא סגי מאי 'שכר פרי הבטן' שמשנהין עצמן בבטן...נותן לו הקב"ה שכר פרי בטן“.

ובמס' שבועות (יח:)-, כל הפורש מאשתו סמוך לוסתה הויין לו בנים זכרים...כל המבדיל על היין במוצאי שבתות הויין לו בנים זכרים...כל המקדש את עצמו בשעת תשמיש הויין לו בנים זכרים“. ואפשר דהכוונה היא לבנים זכרים ולא לבנים נקבות כמו שאומרת הגמרא [קידושין (פב.)]-, אשרי מי שבניו זכרים אוי לו מי שבניו נקבות“, ובפרט שאם מדובר בפשטות הרי מספיק לומר בנים, דבנים הרי הם זכרים, אלא ודאי כדפירשנו. וכן במס' ב"ב (י:)-, מה יעשה אדם ויהיו לו בנים זכרים ר"א אומר יפזר מעותיו לעניים ר' יהושע אומר ישמח אשתו לדבר מצוה“.

„שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר“.

ובשם הגר"א הובאה מכאן ראייה, שעמוד התפילה שהש"ץ עומד לפניו אינו נחשב לחציצה וכן כל תיבה, שהרי שכיח בדברי חז"ל-,,היורד לפני התיבה“. ב"אגרות משה"/אוה"ח/ח"ב/סי כח, מברר ע"פ שיטות הראשונים, האם "תיבה" זו בלשון חז"ל, הכוונה לעמוד תפילה לש"ץ או להיכל בו מונחים ספרי התורה (ואז אין זו ראייה לדברי הגר"א, כי זה בתוך הקיר) או ארון בו מונחים ספרי התורה או רק ספר בודד או שהכוונה לארון המשמש לאחסון ספרי תורה.

ו.

„המזיקין אמר אביי אינהו נפישו וקיימי עלן כי כסלא לאוגיא“.

כתב ה"חזקוני" על ספר דברים (ו,ד), שמספרם שלש מאות וארבעים ושנים אלף. התירו"ט במס' תרומות (ט,ה) ד"ה לגינה, משווה את ה"ל" של "לאוגיא" ל-"ל" של "לגינה" וכותב-,,ותמיהא לי שאין הלמדיי"ם שווים, שבמשנתנו נראה שהיא שורשית ובברכות היא משמשת“.

„אמר רב הונא כל חד וחד מינן אלפא משמאליה ורבבתא מימיניה“.

[וגירסת הילק"ש ועין יעקב-,,שנאמר יפול מצדך אלף ורבבה מימנך“]. משמע מכאן שאלו הן מספר המזיקים הנמצאים ליד כל אדם מימין ומשמאל ומאביי משמע שהן סוגרין על האדם בעיגול מסביבו, ובמדרש תהילים [מזמור יז ד"ה הפלא חסדיך] הובא על פסוק זה "יפול מצדך אלף ורבבה מימנך" [תהילים (צז,א)], שלכל אדם השומר תורה ולומדה, יש אלף מלאכים משמאל ורבבת מלאכים מימין

המגינים עליו מפני המזיקים, ו"יפול" מתפרש ע"י המדרש מלשון "ישכון", כמו שנאמר לגבי ישמעאל בבראשית (כה, יח)-, "על פני כל אחיו נפל" [רש"י-י, שכן...], ולרב הונא זה מתפרש מלשון "קטילה".

„אין תפילתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת“.

ובמס' תענית (ח.)- „אלא אם כן משים נפשו בכפו“, ובמס' סוטה (ה.)- „אלא אם כן משים לבו כבשר“.

„א"ל הקב"ה לישראל אתם עשיתוני חטיבה אחת ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם“.

משמע מכאן דהקב"ה מחזיק טובה לעם ישראל וגומל להם-מידה כנגד מידה- טובה ועושה גם אותם חטיבה אחת, אך עיין במס' מנחות (נג.) דלא משמע כך- „אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה רבונו של עולם החזק לי טובה שהודעתך [רש"י-י, שאני מייחד שמך בעולם] בעולם. אמר לה טובתי בל עליך איני מחזיק טובה אלא לאברהם יצחק ויעקב שהודיעוני תחילה בעולם“.

ונראה, דיש ב' שלבים, שלב הידיעה ושלב העשייה. כנ"י רצתה שהקב"ה יחזיק לה טובה גם על הודעתה לעולם ועל זה אמר הקב"ה דזכות ראשונים זו שמורה לאבות, אך את ההוצאה לפועל של הידיעה הזו עשתה כנ"י ועל כך מחזיק לה הקב"ה טובה.

המהרש"א במס' חגיגה (ג.) ד"ה אתם, כתב שהגירסה היא כמו שכתוב לפנינו. בגירסתנו משמע שה' עשה אותה חטיבה אחת בעולם זה, אך ה"ערוך" גרס „אף אני אעשה אתכם חטיבה אחת בעוה"ב“, אך ע"פ המדרש שהביא התוס', ג' מעידים זה על זה הקב"ה ושבת וישראל, משמע דכולו בעוה"ז קאמר. ועי' במס' מגילה (יג.)- "יהודי-יחודי". וגם רבנן נקראו "יחידים" - עי' במס' יומא (כג.) וברש"י שם ד"ה ויחידים, וכן במס' תענית (י:) ו(יב:) וב"ערוך" ע' יחיד ובר"ח שם ביומא- „יחידים אלו הן רבנן שנקראו יחידים...“.

ו:

„כל הקובע מקום לתפילתו אלוקי אברהם בעזרו“.

לקמן ב(ז:) „וא"ר יוחנן משום רבי שמעון בר יוחי כל הקובע מקום לתפילתו אויביו נופלים תחתיו“. לאברהם אבינו ג"כ עזר ה' להכניע אויביו תחתיו. ויש להבין מהי חשיבות המקום לאדם. עיין בספר "יד אליהו" להגר"א, שכתב על מאמר זה- „עניין קביעות מקום כי יש לאדם ב' נשים האשה והבית שהוא מקום כי האדם והאשה הם דכורא ועיקר הנוקבא הוא המקום וכן הארץ כי על כן נקראת אדמה שהיא נוקבא על משקל חכמה מן החכם“. הגר"א מדבר אמנם ע"פ הקבלה, אך גם נכון הדבר על דרך הנגלה, שיחוסו של האדם לאדמה ולמקום הוא כיחוס איש אל נקבה שהוא יחס של צורה לחומר של משפיע ומקבל ולכן אנו רואים יחס זה בין זכר לקרקע ואשה גם ביבמות (סג.)- „א"ר אלעזר כל אדם שאין לו אשה אינו אדם שנאמר 'זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם' ואר"א כל אדם שאין לו קרקע אינו אדם“. ועי' במהר"י ענגיל/ "בית האוצר" ח"א/ כלל יד/ (לה.), המאריך בענין זה ומביא עוד הרבה דוגמאות לכך.

„אמר רב הונא כל המתפלל אחורי בית הכנסת“. תד"ה אחורי.

במקומות שונים מוזכר ענין זה של אחורי בית הכנסת. נביא מקומות אלו ומתוך כך יתבררו הסיבות שאין לעבור או להתפלל מאחורי בית הכנסת כאשר מתפללים שם.

א. „אמר רב הונא כל המתפלל אחורי בית הכנסת [רש"י-„כל פתחי בית הכנסת היו במזרח והכי תניא בתוספתא דמגילה (ג,יד) מעין מקדש ומשכן פניהם למערב ואחוריהם למזרח והמתפלל אחורי בית הכנסת ואינו מחזיר פניו לבית הכנסת נראה ככופר במי שהצבור מתפללין לפניו, והא דרב הונא מוקים לה אביי בדלא מהדר אפיה לבית כנישתא“]. נקרא רשע שנאמר 'סביב רשעים יתהלכון' [תהילים (יב,ט)] אמר אביי לא אמרן אלא דלא מהדר אפיה לבי כנישתא אבל מהדר אפיה לבי כנישתא לית לן בה“.

ב. (ח:), „אמר להו רבא לבניה...ואל תעברו אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין. מסייע ליה לרבי יהושע בן לוי, דאמר ריב"ל אסור לו לאדם שיעבור אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין. אמר אביי ולא אמרן אלא דליכא פתחא אחרינא אבל איכא פתחא אחרינא לית לן בה ולא אמרן אלא דליכא בי כנישתא אחרינא אבל איכא בי כנישתא אחרינא לית לן בה ולא אמרן אלא דלא דרי טונא ולא רהיט ולא מנח תפילין אבל איכא חד מהנך לית לן בה“.
רש"י ד"ה אסור לעבור-„שנראה כמבריה עצמו מפתח בית הכנסת“.

ג. (סא.-), „א"ר יוחנן אחורי ארי ולא אחורי אשה, אחורי אשה ולא אחורי עכו"ם, אחורי עכו"ם ולא אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין [רש"י-„דכיון שאינו נכנס, נראה כפורק עול ומבזה בית הכנסת“, היינו, דמי שנראה כמבריה עצמו מפתח ביה"כ נראה כפורק עול] ולא אמרן אלא דלא דרי מידי [רש"י דהוא דרי מידי-„אין כאן גנאי דמוכחא מילתא דהאי דלא נכנס מפני המשו“]. ולא אמרן אלא דליכא פתחא אחרינא [רש"י ואי איכא פיתחא אחרינא-„אין כאן בזוי, דמאן דחזי סבר בפתחא אחרינא ליעול“]. ולא אמרן אלא דלא רכיב חמרא...ולא אמרן אלא דלא מנח תפילין אבל מנח תפילין לית לן בה“.

ד. עירובין (יח:)-„אמר רבי יוחנן אחורי ארי...אחורי עכו"ם ולא אחורי ביה"כ בשעה שהצבור מתפללין“ [רש"י-„שנראה ככופר שעומד מאחוריה ואינו נכנס“]. לכאורה, רש"י שמפרש כאן שנראה ככופר דזה הרבה יותר חמור ממה שפירש במס' ברכות על אותה מימרא, שנראה כפורק עול שאינו חמור ככופר, כיוון דיש פורק עול לתיאבון ולא להכעיס ובודאי לא במרידה, אך המתפלל ואחוריו כלפי מערב ודאי נראה ככופר ומתפלל למישהו אחר.

רש"י סובר כהבנת תד"ה אחורי-„פירש רש"י כל פתחי בתי כנסיות היו למזרח ואחוריהם למערב וזה המתפלל אחורי בית הכנסת ואינו מחזיר פניו לביה"כ"נ נראה ככופר במי שהצבור מתפללין לפניו“. והנה בהבנת שיטת רש"י, רבו החולקים, אחרונים כראשונים.

המהרש"א-מגירסת רש"י לפנינו נראה, ששיטת רש"י כשיטת תוס', ושיטת רבינו יונה על הרי"ף בהבנת רש"י שונה משתיהן, א"כ לפי המהרש"א ישנן ג' שיטות-ב' שיטות בהבנת רש"י כתוצאה מב' גרסאות שונות בדברי רש"י ושיטה שלישית של רבינו יונה, אשר לא ברור אליבא דהמהרש"א, איזו גירסה היתה לו.

"ביאור הגר"א/או"ח/סי' צ' ס"ק יא, יב, יג, ולפי התוס', קרי 'אחורי', שפני העם למערב והוא אחורי העם במזרח וכו', ולפירש"י קרי 'אחורי', רצונו לומר, אחור לרוחות, שהמערב נקרא אחור, כמו שכתוב בכמה מקומות, ודחקו לרש"י, משום דלפירוש התוס', מאי איריא חוץ לבית הכנסת, אפילו בביהכ"נ עצמו, אם מתפלל כן נקרא רשע. וזה שאמר רש"י ד"ה אחורי "כל פתחי בתי כנסיות היו במזרח וכו'", ורצונו לומר, שמתפלל בצד שכנגד הפתח ומביא ראיה, מהתוספתא, שפתחיהם היו במזרח וקאמר כאן אחורי בית הכנסת והיינו במערב, והוא דדחיק לרש"י לפירש כן, ולא פירש כפירוש התוס', דעומד נגד העם, דאם כן מה זה דאמר רב הונא 'ולא אמרן אלא דלא מהדר אפיה לביהכ"נ' וכו', מוכח דמיירי שעומד חוץ לביהכ"נ, ואם כפירוש התוס', מאי נפקא מינה, אם עומד חוץ לביהכ"נ או תוך בהכ"נ, הלא עיקר הקפידא, מה שמשתחוה למזרח וכל העם למערב. והוה ליה לרב הונא למימר "ולא אמרין אלא דמהדר אפיה מהעם", אבל לפירש"י ניהא, דאין שום קפידא במה שמשתחוה נגד העם, אלא עיקר הקפידא, מה שמשתחוה פניו למערב ואינו מחזיר פניו לבית הכנסת, ומפרשי לקמן (ח:)... שנראה כמבריה עצמו מפתח בית הכנסת שבמזרח, נראה שמפרש גם כן כשיטתו לעיל, דאחוריו, היינו, לצד מערב, אמנם בעירובין (יח:) שם מפרש רש"י דלא יעבור, דנראה ככופר, שעומד מאחוריה ואינו נכנס, משמע בעובר מצד שהפתח שמה ואינו נכנס וכהתוס'".

אם כן רואים דהגר"א חולק על המהרש"א ואינו סובר דמפירוש רש"י-כגירסתו ב(ו:)-משמע כתוס', אך **צריך לברר**, אם לשיטת הגר"א, רש"י שלפנינו, נראה בבירור שסובר כפי שמבין התוס', או שאי אפשר להוכיח אם זה כתוס' או כהבנת תוס' ברש"י.

„תוס' ישנים בשם הרב מורי הרב דוד ז"ל" בעירובין (יח:)-, ואפשר כיוון דהופך פניו כלפי ארון לא מיחזי כב' רשויות". ועיין שם תד"ה ולא אחורי ביהכ"נ.

סימוכין להבנת רש"י ב(ו:) כהגר"א ולא כמהרש"א, ניתן לראות ב"תוס' הרא"ש"/ברכות (ו:)/ד"ה כל המתפלל-, פירש"י שכל בתי כנסיות שלהם היו פתוחות למזרח והרי תניא בתוספתא דמגילה ואחוריהם למערב... וקשה לפירוש, דלפי שיטת התוספתא משמע שהיו משתחוים למערב... ואם כן כשעומד אחורי בית הכנסת ופניו למערב, הרי הופך פניו לאותו רוח שהצבור מתפללים, ואינו נראה ככופר... ופתחים שלהם הוה במזרח כדמפרש"י...". ועיין שם היטב שיטתו. ואם כן נראה דהתוס' רא"ש מבין את רש"י כמו התוס', אף שהוא יודע שרש"י מסתמך על התוספתא דמס' מגילה, שהוא ממש להפך מהמהרש"א, וכן הבין כמוהו ה"נחלת דוד" ע"ש. ה"תוס' רא"ש" חוזר בו מיד ומסיק כרש"י, מאותו הטעם שפירשו ה"תוספות ישנים" שהבאנו לעיל.

ק"ל בהבנת המהרש"א לקמן (לא.) ד"ה יכול יתפלל אדם לכל רוח-,... ויש ליישב **דבבל קרוב** היה לא"י, והיה יכול לכוון בה נגד ירושלים, כמו העומד בא"י גופיה".

א. לכאורה זה נגד גמרא מפורשת בגיטין (ו.), דשם נאמר ד, בבל מרחקא מא"י". ואפשר דיתרץ המהרש"א, ששם הכוונה לעיר בבל ולא לארץ בבל.

ב. עיין שם בגיטין (ו.)-, מניין שבבל בצפון שנאמר 'מצפון תפתח הרעה', אם כן כיצד יתכן דבבבל יתפללו מערבה הא הוה להו להתפלל דרומה ובפרט כיצד כתב רבינו יונה שהתפללו לכוון מזרח? ואין לומר דבבל אינה ממש בצפון, אלא צפונית מזרחית לא"י, אלא **דשוב ראיתי** דהא מובא במס' יומא (כח:)

דפתח בית המקדש אינו מכוונא, ואז יתכן דפתח ביהמ"ק הוה אצדודי מיצדד מעט לצפון, אך גירסת הר"ח היא הרי להפך, דהוי מכוונא טובא וכן מוכיח זאת הר"ח מהירושלמי בפ' כיצד מערבין, אך בכל אופן בכמה דוכתי קורא הש"ס לבבל ביחס לא"י צפון וגם הרי ראינו דהפסוק מורה כן דהוא הצד העיקרי וממילא חוזרת הקושיה שיש להתפלל דרומה.

ולוא ה"אחורנים" ובפרט ה"ראשונים" כמלאכים, **היינו מפרשים בפשטות**-דלרש"י הפתח ממש במזרח והכיוון שהתפללו הוא לדרום והתוס' אותו מביא רש"י ממס' מגילה הוא רק כדי להוכיח דהפתח צריך להיות במזרח, אך לא להורות לאיזה כיוון יש להתפלל, דהרי בית המקדש הוא בירושלים בא"י ובית הכנסת המדובר בגמרא הוא בבבל. ולכאורה, הא דאטעיתיה להמרהש"א, הוא מה דכתב רש"י-**מעין מקדש ומשכן פניהם למערב ואחוריהם למזרח**, דאפשר שחשב דרש"י מתכוון במילה "אחוריהם", גם למה שכתוב בגמרא "מאחורי", אך רש"י עוסק כאן בהסבר, מדוע דוקא ודאי היה הפתח בבית המקדש ובמשכן במזרח, שהרי פניהם למערב להיכל וממילא אחוריהם למזרח ולכן הפתח היה במזרח, והרשע נמצא מאחורנית, בצפון או במזרח בפתח או במערב, ובכך מדויק הפסוק שמביאה הגמרא 'סביב רשעים יתהלכון'. וסביבותיהן, רש"י מפרש במס' ב"ב (כה:): ד"ה סובבין-"מבחוץ", ולא דוקא מכל הצדדים כמו בפדר"א פ"א, שמימי הירדן סובבין את כל א"י, אע"פ שמצד מערב יש ים ושם אינן סובבין את א"י, וכן כאן הכוונה גם מהצד ולא רק מאחורנית, דאל"כ "קדם" או "אחור" הו"ל הפסוק למימר. **ועוד נראה לומר**-דקשה שרש"י יאמר "אחורי" בצד מערב, לפני ארון הקדש, דהלשון הוא,, אחרי ארי... אחרי אשה" ושם ודאי הכוונה מאחורנית ממש ולא מלפנים, אך לתירוצו ניחא, שגם לא ממש מאחורנית, אלא אף מאחורנית, מעט בצד נקרא אחור, אך עי' בהרא"ם הורוויץ בעירובין (יח:).

ויש להבין מדוע נקרא רשע ובפרט מדוע נקרא מבריה עצמו מבית הכנסת-כדברי רש"י-תרי פעמים שחייב לעבור ליד ביהכ"נ לביתו. **ונראה**, דכיוון דבתי כנסיות דבבל היו בשדות ובשדות לא שכיחי אינשי וממילא אם כבר בכ"ז עובר שם דוקא ליד בית הכנסת ואינו נכנס, נראה שכוונתו לבזות את בית הכנסת, ולכן אבא בנימין מתחיל לדבר בדפים אלו על מזיקים השכיחים בשדות ולכן אומר הוא בסוף (ה)-, שנים שנכנסו להתפלל וקדם אחד מהם להתפלל ולא המתין את חבירו ויצא טורפין לו תפילתו בפניו, דזה מדה כנגד מדה, דכיוון דחבירו ישאר לבד ולא יכוון היטב בתפילתו מפחד המזיקין ותהיה תפילתו טרופה, לכן גם לו טורפין לו תפילתו בפניו.

והמגיע כבר דוקא לבית הכנסת ואינו מתפלל לכוון השכינה, נראה שמתפלל למזיקים השוהים בשדות ומה שהוא נדבק להתפלל דוקא בביהכ"נ כי שם המזיקין והקליפות דוקא משתוקקים ביותר להדבק לקדושה כידוע, ולכן ב"ירחי כלה"-, באין המזיקין ויושבים אצלם ומתחככים בהם, בלומדי התורה, כמו שכתב רש"י ב(ו.) ד"ה מחופיא דידהו, ולכן מספיק הדבר להראות שאין כוונתו לבזות או שכוונתו לשמים, אף כשנמצא בצד מערב ופנה לביהכ"נ הפונה גם כן קצת למערב ובעיקר לדרום כבר רואים, שכוונתו להתפלל למי שהשכין את שכינתו בבית הזה ולכן התוס' יכולים להבין שרש"י סובר, שאם אפילו מתפלל כנגד העם, אך בכ"ז הוא לכיוון הארון, אזי כבר,, לית לן בה,, אלא שלתוס' קשה דכיוון התפילה הכללי שלו מראה שכוונתו לרשות אחרת להתפלל, היינו שלתוס' "דין גברא" קובע כאן לאן העם מתפלל ולרש"י אליבא דהתוס' "דין חפצא" קובע מהו המקום, היינו, ארון הקודש.

והנה, כדי לברר היטב סוגיה זו, עיין לקמן (סא:) ברש"י ד"ה הוי-,,לפי שבבל במזרחה של א"י", וכ"כ התוס' במס' שבת (סו:) ובבכורות ובב"ב (כה.) מובא-בצפון וברש"י מס' ר"ה (כג:) כתב, ששני הצדדין נמשכין לבבל ועי' רש"י (ה:) ד"ה צפון וש"ת מ"ע סי' ג' ובמ"א סי' ג'.

כשיטת ה"תוס' ישנים" בעירובין (יח:), כתב גם להדיא, ב"שלטי גיבורים" בשם רש"י, לשיטת ר"י, המביא מרש"י דמס' מגילה ועי' עוד ברבינו יונה שם (ג:) בשיטת ר"י. ועוד עי' במס' ר"ה (לה.) -,,ועם שאחורי הכהנים" וכן שם ב(כז:) -,,וכן מי שהיה עובר אחר ביהכ"נ". ועי' ב"בית יוסף"/או"ח/סי' תרעא ובחידושי מהרי"ט עמ"ס שבת (כג.) ובראב"ח א"ב סי' ע, ובאו"ח סי' צ ס"ק ז' ובהסברו של ה"משנה ברורה" שם.

..אגרא דבי טמיא שתיקותא

[מס' ברכות (ו:)]

מאמר חז"ל זה טעון בירור וליבון, לגבי כל מילה שמופיעה בו ולגבי המשמעות הכללית של מאמר זה:

- א. מה פירוש המילה "טמיא", האם הכוונה לעצמות, לאבלות או לטעימה?
- ב. במקורות השונים בתנ"ך ובחז"ל, מוזכרים גופות הצדיקים לאחר פטירתם בשם "עצמות", האם אכן בבשר גופם הטהור של האבות הקדושים שלטה רימה?
- ג. "בי טמיא" - האם הכוונה לבית הקברות, למקום בו נפטר האדם, לביתו או לכל מקום בו יושבים האבלים?
- ד. למה כוונת חז"ל באומרם "שתיקותא" - האם לשתיקה ממש בכל ז' ימי האבלות ושל מי, או שמא הכוונה להימנע מדיבור שרגילים בו כל השנה, או שמא הכוונה רק להימנע מהתרסה?
- ה. מקורות האבלות, דיניו, הלכותיו ומנהגיו ומעמדם ההלכתי.
- ו. היחס בין מושג ה"שתיקה" לבין מהות האבל וטעמיו ומי הם המתאבלים.
- ז. היחס בין אבל יחיד לאבל הכלל על חורבן המקדש וירושלים.

"טמיא" - פירושה ומשמעותה

אנו מוצאים חמישה פירושים ומשמעויות למילה "טמיא":

- א. עצמות - ב"בראשית רבה" מצוי הבטוי "שחיק טמיא" לגבי אדרינוס קיסר^א; שפירושו ישתחקו עצמותיו. למעשה, מופיע בטוי זה עוד פעמיים, לגבי אדרינוס קיסר, בעברית - "שחיק עצמות"^ב; וכן מופיע שם לגבי נבוכדנצר - "נבוכדנצר שחיק עצמות"^ג. נראה לכן בודאות, שע"פ בראשית רבה, "טמיא" פירושו עצמות. וכן ב"פסיקתא דרב כהנא"^ד - מופיע בטוי זה, חמון זה עביד ליה פלוני שחיק פלוני שחיק טמיא^ה. רש"י^ו גם מפרש כך ע"פ אונקלוס. כך מפרשים בפירוש המשנה גם רב האי גאון, הרמב"ם ורע"ב מברטנורא^ז וכן רש"י מפרש כך כמעט בכל מקום^ח.
- ב. מתים - הרשב"ם אמנם מפרש "מקום"^ט, אך שם לעיל^י הוא מפרש שהכוונה ל"מתים" וכן פירש הר"ש^י ע"פ הסברו של ה"תוס' יום טוב" שם.
- ג. טומאה - כך מפרש התוס' יו"ט^{יא} את כוונת הר"ש כאפשרות שניה ואומר שזו למעשה אותה משמעות כמו הכוונה הראשונה בפירוש דברי הר"ש - "מתים".
- ד. אבל - כך מפרש ה"ערוך" בערך "אגר", ואילו בערך "טם" הוא מראה שבחילוף אותיות "טמיא" הופך ל"אבל", ע"י צמדי האותיות א"טב"ח וא"לב"ם:

"ט" הופך ל"א" בא"טב"ח ו"מ" הופך ל"ב" בא"לב"ם ו"א" הופך ל"ל" בא"לב"ם. חילוף אותיות זה מופיע גם אצל רגמ"ה"י. יש לציין שאותו מאמר חז"ל מופיע שם בצורה של "בי טמיא" ובמקום אחר"י הוא מופיע בצורה של "בי אבלא" או בגירסתו של הר"ח שם "בי אבלא".

-
א. (עח,א)	ח. מס' בבא בתרא (קנג.) ד"ה לשום טמיא
ב. (י,ג) ו(כח,ג)	ט. (קטז.) ד"ה לא
ג. (מט,א)	י. מס' אהילות (יז,ג)
ד. פיסקא דדברי ירמיהו	יא. שם
ה. במדבר (ה,ב) ד"ה טמא לנפש	יב. מס' ב"ב (קטז.) ועי' ב"הפלאה שבערכין" ע' טם
ו. מס' אהילות (יז,ג)	יג. מס' מועד קטן (כ:)
ז. בראשית (מא,ח) ד"ה חרטמי	
במדבר (ה,ב) ד"ה טמא לנפש	
מס' ברכות (נט.) ד"ה אובא טמיא	
מס' שבת (קנב:) ד"ה אובא	

ה. **טעמא**- בגירסתו של רבינו חננאליד. אנו מוצאים, אגרא דבי טעמא שתיקתא-פירוש שר האבל שתיקתא ולקבל באהבה" וכן מופיעה גירסה זו בגירסת הגאונים... במקום אחדטז. גם רש"י מביא פירוש זה וכותב שם, בית האבל ויש אומרים בי טעמא, בית האבל, שמטעמים אותו בדברים לנחמו". יוצא איפוא, שג' הפירושים הראשונים פרשים מושג זה על המת עצמו, וב' הפירושים האחרונים מייחסים מושג זה ומשמעותו לאבל המתאבל על מתו. רבינו עובדיה מברטנורא מפרש"י את המילה "מלטימא" כמו רב האי גאון והרמב"ם, כמורכב מב' מילים כמו מלא טמא. חפירה מלאה מתים זה על גב זה. טמא בלשון ארמי עצמות של מתים". **התיו"ט מקשה** על רע"ב וכותב על רע"ב-,,שהרכיב שני הפירושים מבלי שים לב שאין פירושם שוה בפירוש המילה". כוונתו לפרוש הר"ש שפירש "מתים" ולפירוש הרמב"ם שפירש "עצמות". **ונראה** שרבינו עובדיה מברטנורא הבחין היטב בין שני הפירושים, אלא שבתחילה הוא מסביר את כוונת המשנה, שמדובר על שלדי מתים זה על גב זה, ואח"כ הוא נפנה להסבר המילה בצורה מילולית.

לכאורה, סובר יונתן בן עוזיאל ש"טמא" הכוונה לעצמות, שכן תרגם"י את המילים "ושואל אוב", אך נראה שזו טעות דפוס או טעות בכת"י, כיוון שבשאר המקומות. תרגם כפי שתרגם אונקלוס וכן תרגם רב יוסף. - "בידין", מלבד זאת ידוע ש"תרגום יונתן" על התורה, כמעט ברור שלא יונתן בן עוזיאל תרגם. ה"תרגום הירושלמי" נראה שכן סובר ש"טמא" פירושו עצמות, שכן תרגם את הפסוק 'לא תשימו קרחה בין עיניכם למת' כא. ,,ולא תשוון קרחה בית אפיון לטמי נפשא דמית", היינו לעצמות נפש המת.

האם "עצמות" בתנ"ך ובחז"ל הכוונה לעצמות ממש או שזה רק בטוי מושאל

אנו יודעים על עובדות של פתיחת קברותיהם של צדיקים וגדולי ישראל שנפטרו לפני מאות שנים, שגופותיהם נמצאו שלמים, כאילו נקברו זה עתה. אחרי מלחה"ע השניה הצליחו להעביר ג' קברים מביה"ק בוילנא, לפני שהשלטונות הפכוהו למגרש ספורט. קברו של הגאון מוילנא היה ביניהם. הרה"ג ר' ישראל בונדהיים משיבת "קול תורה" מסר לי, שסיפר לו חמיו הרב מרדכי זלקינד-שהיה נוכח כשהעבירוהו-שהגר"א זצ"ל היה שלם. **רבי שמעון לביא** זצ"ל אשר חיבר פירוש על ה"זהר" וכן חיבר את הפיוט "בר יוחאי", היה רבה של טריפולי בלוב לפני למעלה מ-150 שנה. במלחה"ע השניה פלשו צבאות איטליה ללוב. הם פקדו על היהודים להעביר חלק מבית הקברות למקום אחר. בחלק זה של בית הקברות היה קבור רבי שמעון לביא זצ"ל. כאשר פתחו את קברו ראו שהוא שלם בגופו כאילו נקבר זה עתה. מקרה זה פורסם אז בכל העיתונות המקומית והדבר היה לשיחת היום. **רבי יחיאל הלפרין** זצ"ל חיבר את ספרו "סדר הדורות" לפני 270 שנה. סיפר לי הרה"ג ר' אפרים הכט זצ"ל, שהיה מגדולי התלמידים של המשגיח של ישיבת סלבודקה בליטא-רבי אברהם גורודז'נסקי זצ"ל, כי היה נוכח בעת פתיחת קברו של בעל "סדר הדורות", ע"פ פקודה של המשטר הסובייטי. גם שם רבי יחיאל הלפרין זצ"ל נראה ישן שנת ישרים וכאילו זה עתה קברוהו.

לעומת זאת הרב יהושע בן ציון מינקוביץ מספר^{כא}-, כשפתחנו את קברו של רבינו ה"נחלת דוד" היה זה יותר מיובל שנים אחר פטירתו, השלד היה שלם, ראיתי את השלד זקנו ופיאותיו...". הרב י. בן ציון

מינקוביץ ממשוך לספר שם, שבגינה גדולה במינסק היתה מצבתו של בעל סדר הדורות מגודרת, וכששאל לפשר הדבר, אמרו לו שכאשר המשטר הסובייטי פינה את בית הקברות כדי להפכו לגינה גדולה, הגיע טרקטור גדול כדי להרוס את קברו של רבי יחיאל הלפרין בעל "סדר הדורות". הטרקטור התהפך ונהגו מיד נהרג, אז הם הבינו שאדם קדוש שוכן כאן, ולא נגעו בקבר וגדרוהו. לכאורה סיפור זה סותר למה שסיפר הרה"ג ר' אפרים הכט, אך מאידך, יתכן שלאחר מספר שנים רצה המשטר הסובייטי לסלק גם משם את קברו של בעל "סדר הדורות", והם הסכימו שיעבירו אותו משם, ובהעברה זו נכח ר' אפרים הכט.

בספר **"ראשית חכמה"** מסופר על אדם²², אשר לאחר זמן רב היו צריכים להעבירו מקברו ומצאוהו שלם מלבד רגלו. בלילה חלמו כל בניו על אביהם, אשר סיפר להם שרגלו חסרה משום שפעם בעט ברגלו זו בבעל תורה.

יז. מס' ברכות (ו:)	יט. ויקרא (יט,ל"א)
טו.	תשובה"ג קדמונים סי' עד
שמואל א' (כח,ז)	
	ס' "מאה שערים" לריצ"ג
	מלכים ב' (כא,ו)
	ח"ב הל' אבל/עמ' סז בשם רה"ג
דברי הימים ב' (לג,ו)	כ.
	וכן באוצה"ג (שם) בחלק השו"ת והפסקים
כא. דברים (יד,א)	
טז.	מס' סנהדרין (קיג.) ד"ה בי טמא
עש"ק לך לך, תשס"ד/	1. י. נ.
יז. מס' אהילות (יז,ג) ד"ה מלטימא	מוסף שב"ק עמ' 23
יח. דברים (יח,א)	כב. שער אהבה פ"ו

רבי עבדאללה סומך זצ"ל היה רבה של בגדד, בי"ח אלול בשנת תרמ"ט, ציווה המושל תופיק פשה להעביר את קברו, והיה צריך לפתוח את קברו. בידי המשתתפים היו בשמים להגנה מפני הרקבון, אנשי ה"חברא קדישא" הביאו עימם גם תכריכים חדשים. כאשר פתחו את הקבר נדהמו, לא היה צורך בבשמים ולא בתכריכים חדשים, הרב היה שלם כביום קבורתו. פניו היו כפני אדם הישן שנת ישרים. אימת מות נפלה על כולם. המושל של עירק, שהשתתף בלוויה, ירד מסוסו ופקד על כולם לעשות כך. „בהלוויה של אדם כזה צריכים ללכת ברגל ואין זה נאה לרכב על סוס“, אמר המושל. עשרות מערביי בגדד ברחו לארצות אחרות ושם התגיירו. „אם כך נראה הרב, סימן שדתו דת אמת“, אמרו הערביים בבגדד. לאור עובדות אלו שתוארו לעיל, מפליא לפגוש במקורותינו תיאורים של צדיקים גדולים אחר מיתתן בשם "עצמות", כגון, בקשת יוסף מאחיו „והעליתם את **עצמותי**“^{כז}, וכן „ויקח משה את **עצמות יוסף** עמו“^{כח}, וכן בחז"ל^{כט}, וכן... כל אותן ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר היו עצמותיו של יהודה מגולגלין בארון עד שבא משה וביקש רחמים **[רש"י- „כל השבטים יצאו עצמותיהם ממצרים ונקברו בארץ ישראל שנאמר 'והעליתם את עצמותי מזה אתכם' משמע שאף עצמותם העלו ולא נכתב יוסף אלא להודיע שבחו של משה שכל ישראל נתעסקו בביזה והוא עסק במצוה**“^ל. מגולגלין בארון... לא היה שלדו קיימת ומחוברת מפני נידוי דקאמר ליה ליעקב 'אם לא אביאנו אליך וחטאתי לך כל הימים'... ואע"פ שנתקיים התנאי נפקא לן במסכת מכות^מ קללת חכם אפילו על תנאי היא באה“^נ, על איבריה לשפא“ **[רש"י- „נכנס כל עצם ונתחבר למקומו ששף משם...“]**. יש להבין כיצד לומד רש"י מהפסוק „והעליתם את עצמותי מזה אתכם“ שגם עצמות שאר השבטים העלו ממצרים? ונראה שרש"י מסתמך על המדרש שהובא ב"ילקוט שמעוני"^{סא}, ש"זה" בגימטריא^{סב}. הפסוק יתפרש לכן כך:

והעליתם את עצמותי מזה"ה- היינו כאחד מתוך עצמות י"ב השבטים. **קשה גם**, לכאורה, להבין כיצד יתכן שמיוסף נשארו רק עצמות, והרי יוסף נחנט והושם בארון^{סג}. ישנם עוד מספר מקורות-בתנ"ך ובחז"ל- בהם מיוחסות לגדולי הצדיקים עצמות כמצב בו הם שרויים לאחר מיתתם, כפי שנראה להלן, אך ראשית נראה את המקורות בחז"ל המצביעים על ההפך מכך.

במס' מו"ק (כה.), בהלוויתו של רב הונא, מתייחסת הגמרא לגבי גופו של ר"ה כ"שלדו" וכן פירש"י שם שלדו-גופו".

רבי אחא בר יאשיה היה קבור בשדהו של רב נחמן^{סד}. רב נחמן לא ידע על כך, ומן הסתם עבר זמן רב מאז שנקבר. פועלי ר"נ חפרו באדמה ופתאום חשפו את גופתו ורב אחא החל לגעור בהם שיניחוהו לנפשו. הפועלים הזעיקו את ר"נ, וכאשר הגיע לשם שאל את הנפטר לשמו וכשאמר לו החל רב נחמן להקשות לו מדוע גופתו קיימת הרי רב מרי אמר שעתידיים צדיקים להיות עפר? ענה לו רב אחא שאין לחוש לדבריו, ואז ציטט ר"נ פסוק^{סה}. המורה על כך וענהו רב אחא שהכוונה היא רק לשעה אחת לפני תחיית המתים. אח"כ שאלו ר"נ, כיוון שהוא נמצא במצב ממשי, מדוע שלא יקום וילך לביתו. ענהו רב אחא שאין רשות למתים לקום רק בתחיית המתים, שנאמר^{סו} „וידעתם כי אני ה' בפתחי את קברותיכם“. **ולכאורה קשה**, והרי רבי יהודה הנשיא גם אחרי מותו היה בא מקברו כל ערב שבת ומקדש בביתו^{סז}? **ויש לומר**, שחז"ל „הם זכרונם לברכה גם התורה השלמה יבחרו ברוב“^{סח}, וכן כתב רבו של הרא"ה-הרמב"ן בהקדמתו

בראשית (ג,כ)	כז.	בראשית
שלימים בקבר אפילו	(מג,ט)	
שמות (יג,יט).	כז.	
לאחר □ מיתתם, דאדברא,	מס' מכות (יא:)	
וכן ביהושע (כד,לב)-, ואת עצמות יוסף אשר	כח.	שמות/פ' בשלח זה טיבותן וצדקתן,
העלו בני ישראל ממצרים קברו בשכם".		
רמז רכו (יח) שהצדיקים מתים		
בראשית (נ,כו). ועי' להלן קכא,	כט.	"זהרר"/ח"א / (כא:)-, יוסף מית, גופיה
בנשיקה וגופיהם		
לא אתקבר בארעא קדישא אלא גרמוי".		
קיימים עד שעה אחת		
במדרש שהובא ב"תוס' שאנץ" עמ"ס	ל.	מס' שבת
קודם תחיית המתים".		
סוטה (יג.) ד"ה וכי דרכו של מת-		לא. □□□□□□□□□□
בראשית (ו,יט)		
ובמדרש יש ששמו עצמות יוסף בתוך	לב.	יחזקאל (לז,יג)
לעתים		
עור של כבש ונכנסה בו רוח חיים דכ'	לג.	מס' כתובות (קג.)
[תהלים (פ,ב)] 'נוהג כצאן יוסף', אך	לד.	ספר "החנוך" מ"ע לא.
עדיין		
שם בגמרא (לו:), דורשים זאת אחרת-	לה.	קהלת (יב,ז)
משם זכה ונעשה רועה. שנאמר 'רועה	לו.	משלי (יד,ל)
		להם עונם ["מוריה"/

...הופיע נוהג כצאן יוסף". □ לז. מס' ב"ב (יז.) תד"ה שבעה תשנ"ג עמ'

ח'.

כה. מס' ב"ק (צב:) □□□□□□□□□□ בשם המהרי"ל

הובא,,דאין □□□□□□□□□□

מס' סוטה (ז:) □□□□□□□□□□ לתמוה על הצדיקים,

שגופם

ומתריך התוס', שכוונת הגמרא שלא שלטה בהם רימה, היינו, שאפילו לנגוע בהם לא היתה לרימה רשות, בניגוד לשאר צדיקים שיתכן שתהיה רימה על גופם אך הרימה לא תפגע בגופם, כמו רבי אליעזר בן רבי שמעון בן יוחאי שיצאה תולעת מאוזנו לאחר מותו^ל. אך **מרש"י** שם משמע שהם לא הסריחו,,שמתו על פי שכינה ואין ראוייה רימה לשלוט במי שנשוק משכינה שהרי אין הרימה באה אלא מטיפה מרה המטפטפת מסכינו של מלאך המות דאמר מר^ב. 'ממנה מת ממנה מסריח ממנה פניו מוריקות'. **ולכאורה יש להבין**, כי משמע מדברי רש"י ששאר הצדיקים פניהם מוריקות והרי אומרת הגמרא^א,,פניו ירוקין סימן רע לו פניו צהובין ואדומים סימן יפה לו מת בערב שבת סימן יפה **[רש"י-]**,שיכנס למנוחה מיד^ב במוצאי שבת סימן רע לו". ויתכן לומר שכוונת רש"י בהבנת הגמרא היא ששבעה צדיקים אלו ודאי שלא שלטה בהם רימה אך בשאר צדיקים ברוב המקרים גם לא שולטת בהם רימה, אך יתכן שבמיעוט צדיקים, מסיבות שונות תשלט בהם הרימה, כפי שמסביר בספר **"שפתי כהן"**^ב על התורה, מתלמידי **האר"י** ז"ל, לגבי יוסף, שביקש מאחיו,,והעליתם את עצמותי", שואל הש"ך,,והלא אין רימה שולטת בצדיקים, אלא נשארם בגופם כמו בשעת קבורה ובפרט שהיה משנה למלך וחנטוהו?^ג. **ומתריך הש"ך**, כי יוסף התפלל שבשרו ירקב, כדי לזכך את עצמו מן העוונות שעשה בשעה שהיה מלך, כדי שלא ישאר בעוונות בזה העולם. הש"ך מוסיף עוד טעם^ד,,לפי שנתעדן בשרו לכן נתאכל הבשר למירוק, לפי שהלך בתענוגים בעולם הזה לענג גופו, לפי שהיה מלך וצריך ליפות עצמו, שנאמר 'מלך ביופיו תחזינה עיניך'^ה, והיה לו כמו טכסיס המלכות, וכשהיה בחור היה מתקן בשערו ומסלסל בבגדיו, לכן נתאוה שכל אותו בשר שנתענג וגדל בענג, שיכלה וישאר עצמות", אך המהר"ם רקנאטי מסביר^ו, ע"פ דברי ה"זהר"י^ז,,כי עצמותיו הם כוחות וצבאות אילן העליונה, הוא צדיק המשפיע לארץ העליונה". ומדוע אמר כך ולא אמר 'ונשאתם אותי'? מתריך רבינו אברהם בנו של הרמב"ם^ח,,לפי שידע כי בשעת יציאתם ממצרים יהיה גופו כבר מפורר באורך הזמן".

ראינו בגמרא שרב אחא היה שלם בגופו והסביר לר"נ שכל צדיק הוא במצב זה כשלא היה קנאה בליבו, **א"כ קשה ומפליא**, ששם בגמרא מיד אחרי המעשה עם רב אחא, מובא לגבי שמואל הנביא שכבר אחרי שנה נרקב גופו ומשמע שלא רק הוא אלא כל אדם בין צדיק ובין רשע. מסופר שם ששאל צדוקי אחד את ר' אבהו, אתם אומרים שנשמותיהם של הצדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד, א"כ כיצד הצליחה בעלת אוב

להעלות את שמואל הנביא באוב? וענה לו רבי אבהו, ששמואל הנביא, כשהועלה באוב, היה בתוך י"ב חודש מזמן פטירתו, ובתקופה זו שנינו בבריתא ש, כל י"ב חודש, גופו קיים ונשמתו עולה ויורדת, לאחר י"ב חודש, הגוף בטל ונשמתו שוב עולה ואינה יורדת". א"כ יוצא לפי דברי רבי אבהו, שאין הבדל בין צדיק לרשע ושניהם גופם בטל לאחר י"ב חודש, דבר המנוגד למה שהגמרא אמרה מיד לפני כן ועומד בסתירה גמורה לדברי חז"ל. שיש הבדל גדול בין צדיק לרשע ושבריתא זו עוסקת ברשע-,,וזה שקראו אותו חכמים, העולם הבא, לא מפני שאינו מצוי עתה אבל לנו שהיום בעולם הזה יש לבוא, ולפיכך אומר העולם הבא לאחר שיוצא אדם מהעולם הזה. אלא שהצדיקים כשיוצאים מהעולם מיד עולים ועומדים במעלה זו, שנאמר: 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך פעלת לחוסים בך', ושל רשעים שוטטים בכל העולם ולא ימצאו מנוח לכף רגליהם ואינה עולה למקום שנגזרה משם עד י"ב חודש עד שיכלה הגוף. מה היא עושה? הולכת וחוזרת על הקבר וקשה עליה ראיית הגוף הנרקב ושהוא רימה ותולעה וכן אמרו רז"ל: 'קשה רמה למת' כמחט בבשר החי ומניין? שהנפש מתאבלת עליו שנאמר: 'אך בשרו עליו יכאב ונפשו עליו תאבל' הוי 'הבהמה' ויאבד כבהמה. לפיכך אמר 'מן הבהמה' לפי שיקריבו הצאן ומן הבקר כדי שלא תרד נפשו למטה כבהמה".

לח. מס' ב"מ (פד:)	מז. תהלים (לא,כ)
לט. ד"ה כדאמרן	מח. מס' שבת (קנב.),
ואומר על כך ב"אוה"ח" עה"ת	בויקרא (כו,יא) ד"ה ושכבתם ואין
מ. מס' ע"ז (כ:).	מחריד-,,היינו
מא. מס' כתובות (קג:)	בקבר שלא יתפרדו היסודות בצדיקים
שאין רמה	שולטת בהם". ועי' במהר"ל/ל"חדושי
מב. בראשית (ג,כה)	אגדות/מס'
מג. שמות (יג,יט).	שבת (קנב.) ד"ה קשה, המבאר את
הקושי-,,מה	ששולט רימה במת שהוא גופו", ולא מצד
"רקאנטי"/סוף פ' ויחי (כה:), עם ביאור	הכאב □□□□
"אור יקרות"/הוצ' "זכרון אהרן"/תש"ס	הגשמי, ושם בד"ה
גופו קיים-,, פי' כל י"ב חודש,	שם גוף נקרא עליו ואפילו נשרף, השם של
מד. ישעיה (לג,יז)	גוף...".
מה. בפירושו לבראשית (ג,כה)	עיין קובץ "בית אהרן וישראל" שנה כא,
גליון	

מו. תנחומא/ פ' ויקרא (ח).	ב' עמוד קל"ג בענין אפרו של יצחק, ושם
הרמב"ן, ב"שער הגמול" (נג.), מבאר את	בעמוד ל"ד בענין "שהיה בטומאה
בנזיר	
הברייתא (סוף קנב) בצורת משל לתכונת	ובכהן " ושם בעמ' פ"ז בענין "קברי צדיקים
האדם, אך ע"פ זה יש להבין כיצד זה מהווה	אם מטמאין".
תשובה לאותו צדוקי. ועי' באברבנאל	מט. מס' סנהדרין (מח:)
שבס' שמואל א' (כח,יא), המביא דעות שונות	ועי' במהרי"ץ חיות (שם) ולעיל (יג:): מה
שהקשה	
בנושא בעלת האוב ובהבנת דברי ר' אבהו	על כך, ובשד"ח/ח"א/עמ'
16/אות כא.	
ועי' במס' אבות (ב,ו) ברע"ב ובתיו"ט ובשל"ה	ג. מס' שבת (קנב).
דפוס פיורדא דף (ל) ובדפוס חדש דף (כא).	נא. איוב (יד,כב).

סגנון התשובות שענו חכמי ישראל להוגי הדעות של הכתות השונות

כדי להבין מדוע ענה רבי אבהו דבר תמוה שכזה לצדוקי, אנו צריכים לברר את מערכת היחסים בין חכמי ישראל לבין הכתות השונות שקמו בעם ישראל במשך ימי בית שני והגלות, אשר לעתים הם צברו כוח שלטוני בחסות יוון ורומי אשר שלטו על עם ישראל בארץ ישראל ובשאר המקומות, ולעיתים הם היו מיעוט לא בטל ושימשו כגייס חמישי. הצדוקים דגלו בשיטה אשר בדו מליבם, שאין שכר ועונש וגורלה של נפש הרשע הוא כגורל נפש הצדיק, ולשם כך הם בדו מליבם עוד השקפה, שלכתבי הקודש שניתנו בסיני וע"י נביאים לא התלוותה כל התורה שבע"פ וזאת כדי שיוכלו לפרש המקראות כרצונם, כשטענתם בפיהם שהם מפרשים את התורה כ"פשוטה". רבי אבהו היה רגיל להראות להם, שללא תורה שבע"פ אי אפשר לפרש את המקראות כפשוטן, וגם את פשטות המקראות יש לפרש ע"פ מסורת הקבלה, אחרת מגיעים לסתירות פנימיות בתורה ולמבוי סתום.

מסיבה זו שנאוהו הכתות השונות וחיכו תמיד להזדמנות לרוצחו נפש, אלא שזו היתה משימה לא קלה, כיוון שהיה מקורב למלכות רומי, ולכן היו מוכנים להורגו אפילו במחיר של התאבדות, כפי שאומרת הגמרא^{נב}. -,,שאני רבי אבהו דמוקמי ביה מיני (=כת המינים) בנפשייהו 'תמות נפשי עם פלישתים'^{נג},, ומפרש שם רש"י^{נד}-. רבי אבהו הוה קרוב למלכות כדאמרין^{נז}. דנפקי אמהתא דבי קיסר ומשרו ליה ומצער למיני בקראי^{נו}. אותו צדוקי רצה להוכיח לרבי אבהו שנפש הצדיק גורלה דומה לגורל הרשע, ושנפש הצדיק אינה מקבלת את שכרה ועולה לכסא הכבוד, בניגוד לרשע. לכן הקשה לרבי אבהו, שאם נפש הצדיק- כגון שמואל הנביא- היתה כבר מגיעה למנוחתה בכבוד תחת כסא הכבוד, לא היתה יכולה בעלת האוב להעלותו. לכן רבי אבהו ענה לו-ע"פ שיטתו של הצדוקי- שאכן יש שוויון ביניהם עד י"ב חודש-גם לגבי רקבון הגוף-ולכן יכלה בעלת האוב להעלותו, אך אחר י"ב חודש, הצדיק, נפשו שוכנת

לנצח תחת כסא הכבוד ונפש הרשע לנצח יורדת לדראון עולם, אף שרבי אבהו ידע את האמת שכל זה גורלו של הרשע, אך צדיק עולה מיד לעולם הבא וגופו נשאר שלם בקבר. אנו פוגשים במקרים רבים במקורות שחז"ל ענו לאנשי הכתות השונות בדרך זו, כגון:

„לזה דחית בקנה“^י, „לזו דחית בקנה, לנו מה אתה משיב“^י, „לאלו דחית בקנה, לנו מה אתה משיב“^י, „תשובה גנובה השיבו ר"ג לאותו הגמון“^י, „תשובת הפלג השיבו“^ס. מספר סיבות היו לחז"ל אשר בעטיין נאלצו להשיב תשובות כאלו, ונראה שסיבות אלו כלולות במאמר „דע מה שתשיב לאפיקורוס“^{סא}. לכאורה, אין צורך בדיעות מרובות כדי לסתור את כל דברי הכפירה והמינות של גדולי הוגי הדעות אשר קמו מאז ומעולם מחוץ לעולם היהודי ובתוכו. מספיק לדעת את היסוד ההגיוני הפשוט של קבלת האמת של קיום מעמד הר סיני ושל התורה שבכתב ושבעל פה שניתנו בו, כפי שכבר הורונו רס"ג, הרמב"ם, ריה"ל והרמב"ן. כוונת המאמר „דע מה שתשיב לאפיקורוס“ היא ליכולת לענות תשובה קצרה וקולעת ובכך לבלום את הצורך בויכוח מתמשך ובהתנצחות. מאז ומעולם ועד תקופתנו ניסו גדולי הוגי הדעות של הכתות השונות בעם ישראל להשיג שלש מטרות ע"י פניותיהם לחכמי ישראל וע"י קיום דיוניהם:

א. מעצם העובדה שמתנהל ויכוח ודיון בין הצדדים מתקבל, לכאורה, הרושם שיש להוגי דעות אלו מערכת של טיעונים שקשה להתמודד איתה, ושכביכול מערכת אורירית ושיקרית זו יש לה בסיס ומשקל הגיוני, ואילו התורה שבעל פה שנמסרה לנו ישירות ממעמד הר סיני במסירות נפש ע"י מליוני גאונים וצדיקים ברצף מוחלט ושלם, הינו בעייתי, לפחות כמו מערכת הטיעונים הכרסנית של אותם גדולי הוגי הדעות. על כך ענה רבן יוחנן בן זכאי לאחד מגדולי הוגי הדעות של כת הבייתוסים, שניסה לבנות מערכת של ויכוח ודיון כזה, שחז"ל מכנים "הגות" זו- „היה זקן אחד מפטפט כנגדו“^{סב} - „לא תהא תורה שלמה שלנו [רש"י] - ולא לדחות אדם בקנה ובקש כשיחה בטילה שלכם, דלנו יש ראייה ולכם אין ראייה“ [כשיחה בטילה שלכם] ^{סג}. כאן חז"ל הגדירו לעם ישראל את היחס: התורה שבע"פ שקיבלנו מסיני הינה "תורה שלמה", ואילו כל הספרות ה"הגותית" שלהם הגדרתה- "פטפוט" ו"שיחה בטילה".

נב. מס' ע"ז (כח.)	נח. ב"ר (ח,ה)	סג. (שם) (סה:)
נג. שופטים (טז,ל)	תלמוד ירושלמי	
נד. ד"ה לחכוהו	מס' ברכות (ט,א)	
נה. מס' כתובות (יז.)	נט. מס' ע"ז (מד:)	
נס. מס' סנהדרין (יד.)	ועי' מס' מעילה (ז:)	
נו. תו"כ/פ' חקת (כו)	ס. תלמוד ירושלמי	
נז. במדבר"ר (ט,נד)	מס' ע"ז (ג,ד)	
ת' ירושלמי/שבת (ג,ג)	סא. מס' אבות (ב,יד)	

ב. קיום של שיחה וויכוח עם גדולי תלמידי החכמים שבדור, נותן לאותם גדולי הוגי דעות מעמד שווה ומכשיר את הקרקע לכך שהכת אותה מייצג המתווכח הינה עוד זרם מוכר ביהדות ושגדולי מוסרי הקבלה שבדור מכירים בה כזרם נוסף ביהדות בשווה ליהדות הרגילה, וראשיה, לכאורה, משתווים לגדולי התורה. הגמרא לכן מביאה את הסיפור^{ס"ד}, בו נשאל רבי ישמעאל ברבי יוסי, שהיה מבית דינו של רבי יהודה הנשיא, שאלה ע"י אדם מכת ה"מינים". היה שם "ההוא כובס", שפנה לרבי ישמעאל ברבי יוסי ובקש ממנו שיתן לו רשות לענות לאותו מין. כובס היה בימיהם בעל מלאכה בזוי. חז"ל רצו להורות לנו במאמר זה שיש להשתדל ולמנוע מפגשי דיון בין גדולי ישראל לבין ראשי הוגי הדעות של כתות הצעות בעם ישראל, כדי שלא ייווצר הרושם, שכביכול, מול גדולי חכמי ישראל, ראשי הוגי הדעות של כתות אלו מהוים ברי פלוגתא. בתו של רבן גמליאל גם נהגה כך^{ס"ה}. כאשר הקיסר שאלו קושיא בקשר לתחית המתים, וכן נהג גביהא בן פסיסא-שהיה כהן הדיוט^{ס"ו} - כאשר בני כנען ומצרים ואפריקא רצו ליזום ויכוח בינם לבין חכמי ישראל לגבי ההוכחות מן התורה-,,אמר להו גביהא בן פסיסא לחכמים תנו לי רשות ואלך לדון עמהן לפני אלכסנדרוס מוקדון. אם ינצחוני אמרו הדיוט שבנו נצחתם ואם אני אנצח אותם אמרו להם תורת משה נצחתכם, נתנו לו רשות".

ג. עצם התמשכות הדיון והדישה בדברי הבליהם ושקריהם, מקשה את חושי האמת של החכמים ומתחילים לקבל את השקר כדבר שלפחות מתקבל על הדעת ושיתכן שיש לו מקום ואחיזה כלשהי בהגיון. ברוח דברים אלו גם מסביר **רבי יעקב מעמדין**- בפירושו למסכת אבות- את המאמר ,,דע מה שתשיב לאפיקורוס", וכן הסביר זאת **ר"י בן נקוסא** לתלמידיו בקוה"ר^{ס"ז}, ולכן יש לעיין היטב במפגש עם אפיקורוס, כיצד לענות לו בקצרה, בצורה שכזו הוא ירגיש מעצמו שקיבל תשובה ניצחת לדבריו. כל הויכוחים שהתקיימו בכל זאת עם חכמי ישראל בגלותנו, כגון "ויכוח הרמב"ן", היו תמיד כתוצאה מכך שלולא היה מתקיים ויכוח ודיון, אזי כלל ישראל היה עומד בפני סכנת כליון או גירוש.

רבי אבהו, בבואו לענות לאותו צדוקי, ענה לו לפי שיטתו שאין הבדל בין צדיק לרשע, ואמר לו, אפילו לשיטתך שגם צדיק נרקב כרשע, מכל מקום, לגבי חיי נצח של הנשמה, הצדיק אחרי י"ב חודש זוכה לחיי נצח מאושרים בניגוד לרשעים. כמו כן הרי ראינו שיש צדיקים-אמנם מועטים-אשר מסיבות שונות נשארים בלא גופם אלא רק עצמות, ממילא גם לא היה כאן שקר, היינו, גם אם יש צדיקים שנרקב בשרם בתוך י"ב חודש, הרי שלאחר מכן זוכים לחיי נצח.

אמנם ראינו צדיקים שאחרי מיתתם הניחו בשמים בקבריהם, כגון חזקיהו המלך^{ס"ח}, וכן אונקלוס הגר שרף שבעים מנה צורי של בשמים במות רבן גמליאל^{ס"ט}. וכן כאשר מתו בבת אחת רב אסי ורב שילא^צ, וראו שההדסים ששמו על מיטתם פרחו ממטה למטה. וכתב שם רש"י^{עא} - „רגילין היו להניח הדס על המטה וההדס של אלו פורח היה והלך ממטה למטה“. נראה שלכל אחד הניחו בשמים כדי לא לבייש את מי שמתחיל להרקיב (ועי' שם^{עב} „אנא איסי בן יהודה דלא שליט ביה רקבא“). וכן נראה לומר שמרוב ענותנותם בקשו להניח בשמים במטתם ובקבריהם כי חששו שמא לא יצאו ידי חובה בקיום המצוות וירקיבו, ולכן ביקשו להניח בשמים אחרי מותם בקבריהם ועל מטתם. וכן אנו רואים שרבי יהודה הנשיא ביקש לפני פטירתו^{עג} „אל תרבו עלי תכריכין מפני רמה. ותהא ארוני נקובה לארץ מפני המבול [עץ יוסף ומתנות כהונה]“, ופירש הרמב"ן בספר 'תולדות אדם' והטור (י'), דהדף התחתון בארון יסירו בעת קבורתו, כדי שיהיה מוטל על הארץ ולא יהיה נסר מפסיק, ורצונם לומר, שכל זמן שהגוף אינו נבלה ונרקב יש לנשמה צער ומתוח הדין „ומלת 'מבול' פירוש בלה ונרקב וזהו כי רבי, לרוב ענותנותו, חשב עצמו לאיש מלא חטאים וביקש שיכופר ברקבון גופו מהר להפטר מן הדין...“ □ (יערות דבש), ובפרט, שרבי עצמו מוסר לנו במשנה^{עד} „אל תאמין בעצמך עד יום מותך“^{עז}, ובאמת ראינו לעיל^ע שלא רק שרבי לא נרקב אלא נשאר שלם בגופו, ומלאך המות כלל לא שלט בו ומת מיתת נשיקה^{עח}. ולא עוד, אלא שהיה מן המועטים שקיבלו רשות לצאת מקברם ולחזור לביתם בערב שבת.

המשמעות ההלכתית של		סד. מס' סנהדרין (לח:)	
		מס' נדה (לז.)	
		ע.	
עא. ד"ה דקא פרח	ב' גרסאות אלו, וכן עיין	ועי' על "ההוא כובס"	במס' נדרים (מא.) מובאות סו. מס' סנהדרין (צא.)
עב. (לו:)	במהרש"א.	במס' כתובות (קג:)	ב' גרסאות על "ההוא כובס"
עג. ב"ר (ק,ג)	סה. מס' סנהדרין (לט.)	ובמס' ב"ב (ח.).	בקשר לרבי, האם רבי ראה
עד. מס' אבות (ב,ד)	ועי' "סדר הדורות"	בתוס' ו"תוס' רא"ש"	בו את רבו או את רב רבו.
עה. ועי' מס' כתובות (קג:)	שנת ג"א תמח	ד"ה אותו.	ע"י שמעון הצדיק
		ע"י בספרו של רבי שלמה	קלוגר זצ"ל "נדרי זירוזין"
		סז. קוה"ר (א,ח)	על מס' נדרים (מא.), לגבי
		סח. מס' ב"ק (טז:)	
		סט. מס' ע"ז (יא.)	

מהות הידיעה והתחושה של הנפטר לגבי המתרחש בעולם הזה

במסכת שבת שם לפני המעשה עם רב אחא בר יאשיה אומרת הגמרא,, א"ר אבהו כל שאומרים בפני המת יודע עד שיסתם הגולל, פליגי בה ר' חייא ור' שמעון ברבי^י. חד אמר עד שיסתם הגולל דכתיב 'וישוב העפר על הארץ' וחד אמר עד שיתעכל הבשר, דכתיב 'אך בשרו עליו יכאב ונפשו עליו תאבל'. הגמרא- כפי שאנו רואים-אינה מציינת מפורשות מי משני החולקים-ר"ח או ר"ש ברבי- סובר, שכל מה שאומרים בפני המת הוא יודע עד שיתעכל בשרו, היינו עד י"ב חודש מפטירתו. **לכאורה, ניתן לברר מי הוא בעל דעה זו**, ממעשה אחר המובא בגמרא^י, לגבי בניו של רבי חייא, אשר לאחר שיצאו לעבוד באחוזתם, שכחו את תלמודם. הם ניסו להיזכר בתלמודם, וזה עלה להם בצער רב.

,,אמר ליה חד לחבריה, ידע אבון (=האם יודע אבינו, רבי חייא) בצערא. אמר ליה איך מנא ידע? והא כתיב 'יכבדו בניו לא ידע'^י? [לכאורה קשה, כי זה שאינו יודע המת שבניו כבדים בכסף ובזהב-כלשון רש"י שם-אינו אומר שאינו מרגיש בצערם. ואכן, דוקא המשך הפסוק הוא ראייה-,,ויצערו ולא יבין למר" (רש"י-,,וימעטו מכל טוב והוא לא יבין), אלא שחז"ל בד"כ מביאים את המילים הראשונות של הפסוק אף שכוונת ראייתם היא מהמשך הפסוק, כמו שכתב ה"סמ"ע^י]. אמר ליה איך ולא ידע? והא כתיב 'אך בשרו עליו יכאב ונפשו עליו תאבל'^י. ואמר ר"י קשה רמה למת כמחט בבשר החי. אמרי בצערא דידהו ידעי, בצערא דאחרינא לא ידעו". לכאורה, בנו של רב חייא ורב חייא או ר"ש ברבי קישרו את הפסוק של 'אך בשרו עליו יכאב' למושג הידיעה של המת, ואם כן לכאורה נראה, שר' חייא הוא אותו אחד שסובר שעד שיתעכל הבשר יודע המת מה שאומרים בני אדם. אך נראה שאי אפשר להקיש ממקרה אחד על השני, כיוון שבני רב חייא דברו על הרגשות של צער וכאב, ואילו רב חייא חולק עם ר"ש ברבי על הידיעה של המת. צער וכאב שייך לנפש, ואילו מושג האבלות קשור לנשמה, היינו הנשמה יודעת על מצבה העגום ומבינה שיש להתאבל על כך. הסיבה שבנו של רב חייא חשב שאביו צריך לחוש בצערם, על אף שאינו יודע על כך, הוא משום הקשר הנפשי בין אב לבן, שהרי בחיי האב, דעתו של האב קרובה אצל בנו^י, ולכן מסביר שם הרשב"ם^י - ,,הכותב כל נכסיו מהיום ולאחר מיתה לבנו והלך אותו הבן ומכר הנכסים הללו בחיי אביו ואחר זמן מת האב, זכה הלוקח במה שמכר לו בגופה של קרקע", וכן כותב הרשב"ם - ,,וגמר ומקנה בכל לבו אבל לעובר אחר לא קנה"^י. הבן נחשב ממש כרגל אביו ועל סמך זה פוסק הרא"ש^י - ,,דסברא מוחלטת היא דיתמי כרעא דאבוהון אינון לפרוע חובת אביהן בשוה". ולכן סבר בנו של רב חייא שהלב יודע תחושות ורגשות, כפי שאנו רואים במקומות שונים בגמרא,,הלב יודע אם לעקל או לעקלקלות"^י, וכן,,מאן אבירי לב גובאי טפשאי"^י, ולכן חשב בנו שאחרי פטירת אביו קשר זה נמשך.

היחס בין מושג ה"עצמות" למושג ה"גוף" במשנתם של ה"גאונים" וה"ראשונים"

שיטת רס"ג: הראשון שהתייחס לבעיית היחס בין שני מושגים אלו היה רבי סעדיה גאון^י. הוא תוקף את דעותיו של אחד מראשי הקראים, בנימין נהואנדי^י, אשר סבר שהשכר והעונש הם רק לעצמות אך לא

לנפש. רס"ג מראה ש,,כללו של דבר לא ידע מי שייחס את הפעולות (האנושיות) לנפש לבדה ומי שייחסם אל הגוף לבדו, ומי שייחסם אל העצמות לבדם, את חוקי הלשון והרגליה, מפני שדרכה, שכאשר הפעולה נעשית בשלושה דברים או בארבעה או בחמישה, מייחסת אותו פעמים לראשון לבדו, ופעמים לשני לבדו, ופעמים לשלישי לבדו, כפי שאנו יודעים שהדבור נעשה בחמישה כלים, פה ולשון ושפה וחיך וגרון, והרי הלשון אומרת 'פי יספר צדקתך' ^{פס}, 'שפתי ישבחונך' ^צ, 'ולשוני תהגה צדקך' ^{צא}, 'אל חכך שפר' ^{צב}, 'קרא בגרון אל תחשך' ^{צג}, וכל אחד מן החמישה שהזכירה הרי הארבעה האחרים עמו. ולפיכך, כאן פעם הזכיר את הנפש לבדה או הגוף, או העצמות, או העור, וכוונתה בכך הכל.

עו. ר"ש ברבי חולק על ר"ח באותה נכסיהם. גם אם נגזר עונש על פה. מס' ב"מ (נח:)

מחלוקת ב"ילקוט שמעוני" בניו האב יודע, אך לא ישירות פו. מס' ברכות (יז:)
על ס' איוב רמז תתקז. אך אלא ממה ששמע מפמליא של פז. "אמונות ודעות" (ו,ה)
שם ב"ילקוט שמעוני" על מעלה, כפי שכותב ב"ספר אשר דעותיו-הזיותיו פח.

מגילת קהלת רמז תתקפט חסידים", סי' תרז.
הרבים מוצאים בטוי בספרו חולק על ר"א באותה עט. שו"ע/חו"מ/(שלט,ג)
של הקראי אלקרקסאני. אות ו'
מחלוקת ר"ש בן פזי. פ. (שם) (יד,כב) צ. (שם) (סג,ו)
מס' ברכות (יח:). פא. מס' ב"ב (קלט.) עז.
צא. (שם) (לה,כח)

עח. איוב (ד,כא) וכתב הגר"א/משלי (כג,טו)
חושע (ח,א) צב.
ומה שכתוב ב"זהר"פ' פנחס שהיחס ביניהם הוא כ-ב' חלקי צג.
ישעיה (נח,א)
(ריט:) שהקב"ה מודיע לאבות המגנט, שכאשר הבן מחכים
□□□□□□

על שמחת בניהם ומביאם האב מרגיש בכך ושמח לשמחתם, היינו, למאורע של פב. ד"ה ה"ג

שמחה, אך אינו מודיע להם פג. (שם) (קמב:) ד"ה קרובה
על כך שבניהם שמחים בגלל פד. מס' ב"ק (ט.) ד"ה שני אחין

ויש גם שמייחסת פעולה שאינה נעשית אלא לגוף ולנפש לאיבר אחד, כאמרו 'בביתה לא ישכנו רגליה' צד', 'ותעש בחפץ כפיה' צה', 'ובהמרותם תלך עיני' צו', 'אם חכי לא יבין הו' צי'. וכל הדומה לכך. הנה בארנו מדרך השכל ומדרך הכתוב שהם פועל אחד. ונוסיף לכך מדרך המסורת, מה שאמרו, אם בא אדם לומר יכולין גוף ונשמה לפטור עצמן מן הדין, משל למה הדבר דומה? למלך שיהיה לו פרדס והושיב בו שני שומרים, אחד חגר ואחד סומא צח. ושאר העניין.

על פי אותו רעיון מסביר רס"ג, כשכתוב גוף או נפש או עצמות, תמיד מתכוונים לאדם בשלמותו. הוא מסביר גם שם ע"י דוגמאות, וכותב-, מה שהטעה את כולם...מיעוט ידיעתם את הלשון. והוא שאחד מהם מצא שהלשון אומר 'נפש כי תחטא' צט', 'נפש כי תמעל מעל' קי', 'הנפש החטאת היא תמות' קא', ולפיכך סברו שהפעולות מיוחסות לנפש דוקא, ולא ידעו שהוא אומר 'כי תגע בכל טמא' קב', 'והנפש אשר תאכל בשר' קג'. ואינו אלא הגוף. ומוצא אחר ראה שהלשון אומר 'יבוא כל בשר להשתחוות לפני' קד', 'ויברך כל בשר שם קדשו' קה', וכל הדומה לכך, וסבר כי העשייה היא לגוף, ולא הבין מה שמצא, כי הדברים והכוונה היא לנפש. ובנימין מצא 'ותהי עוונותם על עצמותיו' קי', וכן 'כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך' קי', וסבר כי כוונת הכל על העצמות, ולא די לו בכך, עד שהוסיף לומר כי גופות שאול ובניו שרפום אנשי יבש גלעד כמו שאמר 'ויבואו יבשה וישרפו אותם שם' קי', ושעצמותם בלבד נקברו כאמרו 'ויקחו את עצמותיהם ויקברו תחת האשל ביבשה' (שם), והרי רואה אתה שהוא אומר 'ויקח משה את עצמות יוסף עמו' קט', ומי הוא אשר שרף גופתו אלא אמרו 'וישרפו אותם שם', במקום 'וישרפו עליהם שם' קי', כאמרו 'ובמשרפות אבותיך המלכים' כן ישרפו לך' קיא', ובלשון 'ויברך אותו אביו' קיב. במקום 'ויברך עליו'.

שיטת הרד"ק: בכל מקום מסביר הרד"ק שכוונת "עצמות" היא לכל הגוף. לגבי איש האלהים אשר בא מיהודה, שם אומר הנביא, 'אצל עצמותיו הניחו את עצמותי' קיג', מפרש שם הרד"ק □, זכר העצמות במקום הגוף כי הם מוסדי הגוף. אמנם המלבי"ם שם קיד. כותב-, 'כי היה דרכם ללקט העצמות אחר שנתבלה הבשר ולקברם שנית'. ובתרגום שם, 'בסטר גרמוהי אחיתו ית גרמי'. המלבי"ם עקבי בפירושו זה גם לגבי אלישע הנביא-, 'ויגע האיש בעצמות אלישע' קטז-, 'ובאשר אחר י"ב חודש כבר נתעכל הבשר חשבו שאין להקפיד בזה' השליכו את האיש בקבר אלישע, עד שנגע בעצמותיו. מה שמפליא ביותר הוא, כיצד מפרש על אלישע שאחר י"ב חודש נתעכל בשרו של אלישע הנביא, והרי ראינו לעיל מה שכתבו חז"ל, שרק באדם רשע מתקיים דין זה, וכיצד פירש כן על אלישע הנביא? הרד"ק אמנם מפרש שם, 'ונתגלגל האיש עד שנגע בעצמות אלישע', אך כיוון שהרד"ק אומר ש"עצמות" הם כינוי, יתכן שכוונתו היא ג"כ לגוף, וכן ניתן לומר על רש"י כאשר הוא נוקב בשם "עצמות". גם לגבי הפסוק, 'ועצמותיך יחליץ' קיז, מפרש הרד"ק, 'וזכר 'עצמות' לפי שהם מוסדות הגוף', וגם תרגום יונתן ב"ע מפרש שם על הגוף-, 'וגופך וחיי בחיי עלמא', אף שבמקור הקודם פירש לגבי אלישע, 'בגרמי (= בעצמות) אלישע'. לגבי הפסוק, 'נבהלו עצמי' קיז. מתרגם התרגום-שאינו של יונתן בן עוזיאל-, 'דאתבהילו גרמי', וברד"ק שם הוא חוזר על שיטתו-, 'רצונו לומר-הגוף, ואמר 'עצמי' שהם יסוד הגוף'. וכן בפירושו של ר"א אבן

עזרא שם-,, שהם מוסדי הגוף... והנה 'עצמי' כנגד הגוף". בספר ה"שרשים"י"י מרחיב יותר הרד"ק ומסביר לגבי הפסוק ,,ועצמותיהם יגרם"יט' -,, ידוע, ונקרא כן לפי שהעצם חזק ותקיף מהבשר. ולפי שהעצם חוזק הגוף ומעמידו נקרא הגוף עצם... ובדברי רבותינו ז"ל הרבה נזכר העצם במקום הגוף באמרם קי' -'הלך הוא בעצמו'... ". [=וכן כותב אוה"ח עה"ת/שמות (כא,ד) ד"ה עוד-,,... שזה יגיד כי לא מבשר יקרא אדם...]. והנה לגבי קבורת שאול ובניו קכ"א מסביר הוא אכן שלא שרפוהו אלא ששרפו את כל חפציו ומזכיר שכן פירש תרגום יונתן ב"ע, אך מפליא הוא שהוא נותן מקום ואפשרות להסבר הקראי שראינו לעיל שתקף אותו רבינו סעדיה גאון. הרד"ק כותב שם בהמשך ,,ויתכן לפרש כי הבשר שרפו שהעלה רמה ולא רצו לקברם עם התולעים, כי לא היה דרך כבוד ושרפו הבשר וקברו העצמות", אך כאמור הוא לא פירש כן אלא שסובר שיתכן לפרשו ע"פ פשוטו של מקרא, וכן פירש שם האברבנאל קי'.

צד.	משלי (ז,יא)	קג.	(שם) (ז,כ)	קיד.
בפירוש "לב מלכים"				
צה.	(שם) (לא,יג) ושם	קד.	ישעיה (סו,כג)	קטו. מלכים
ב' (יג,כא)				
תרגם ,,ותעש בהם				
ישעיהו (נח,יא)				
במה שבטבע ידיה".				
קו.				
יחזקאל (לב,כז)				
קיו.				
תהלים (ו,ג)				
קז.				
איוב (יז,ב)				
צו.				
"עצם"				
צז.	(שם) (ו,ל)	קח.	שמואל א' (לא,יב)	קיט.
במדבר (כה,ח)				
צח.	מס' סנהדרין (צא.)	קט.	שמות (יג,יט)	קכ.
מס' שבת (לא.)				
צט.	ויקרא [(ד,ב) (ה,יז) (ה,כא)]	קי.	וכן תרגם שם יב"ע	
קכא.				
שמואל א' (לא,יב)				
ק.	(שם) (ה,טו)	קיא.	ירמיה (לד,ה) תע"ז (יא.)	□
עיין בדברי התיו"ט [מס' פסחים (ד,ט)],				
קא. יחזקאל [(יח,ד) (יח,כ)]				
קיב.				
בראשית (לו,לה)				
שלשיטתו "עצמות" הכונה לגוף חנוט,				
קב.	ויקרא (ז,כא)	קיג.	מלכים א' (יג,לא)	
ושהחניטה היא דבר המועיל לנשמה, ועי'				

בדברי החולקים עליו, המובאים

שם

ב"שושנים לדוד".

בפרקי דר"א קכב הובא הפסוק, דוקא מדברי הימים קכב, המספר על חטיפת גופו של שאול-, ויקומו כל איש חיל ויקחו את **גופת שאול**-. ואילו בספר שמואל קכ. כתוב, **את גוית שאול**-. **הרד"ל** כותב קכד, שיתכן שפדר"א רוצה להדגיש שהם מצאו את הגוף בלא ראש, שהרי כתוב קכב, ויכרתו את ראשו-, וכן כתוב קכז, ואת גלגלתו תקעו בית דגון-, ולכן אותה לא יכלו לחטוף. ואכן, לשון "גוף" פירושו בכל מקום בלשון המשנה והגמרא, הגוף עצמו בלא הראש, כמו, מוליכין הראש אצל הגוף קכז, אבל לשון "גויה" באופן סתמי כולל כל הגוף עם הראש יחד בלשון מקרא, אך יתכן-כותב הרד"ל- ש"בית דגון" היה בחומת בית שאן עצמה ולכן הם לקחו גם את הראש, אך הראש לא הובא לקבורה, כעונש מידה כנגד מידה על ששאל בגולגולת אצל בעלת האוב.

בהמשך שם כתוב בפדר"א-, עמד דוד ולקח את כל חכמי ישראל וגדוליהם ועברו את הירדן **[רד"ל ד"ה]** והוא בחו"ל-, מבואר כאן שעבר הירדן שבה יבש גלעד וכמש"ל ועברו את הירדן כו"ו] ובאו ליבש גלעד ומצאו את עצמות שאול ויהונתן בנו שלא שלט בהם רמה **[רד"ל-]**, אע"פ שבעצמות לא שייך כ"כ רמה אלא בבשר (וכאן בשר גויותיהם שרפו אנשי יבש גלעד כשקברום כמפורש שם) מ"מ מצינו גם בעצמות דתניקב. המלקט עצמות לא יסוכם לא יין ולא שמן שמרבה עליהן הסדי הודרנא ונחת' (כן הוא נוסחת הגר"א וב"תורת האדם" לרמב"ן פ' ע"א הגירסה שמרבה עליהן הדרנא) והן מיני תולעים ויותר נכון היה לגרוס 'רקבה' במקום רמה ובלשון המקרא בכל מקום לשון רקב בעצמות, וי"ל שמפני שאמרו קכז. 'כל שיש לו קנאה בלבו עצמותיו מרקיבין', א"כ שאול שהיה לו קנאה בדוד, וכן כתוב ביה"ל. 'בקנאותו לבני' וע"ש בפרש"י שפירש שהוא קנאה רעה, היה ראויין להיות רקב שולט בעצמותיו, ובכ"ז לא שלט בהן"ו] ועליו נאמר קלא. 'שומר כל עצמותיו אחת מהנה לא נשברה' **[רד"ל (מה)-]**, שאע"פ שעברו עליו רעות רבות טלטלו עצמות תחילה ממקום המלחמה לחומת בית שאן, ואח"כ משם ליבש גלעד, ואח"כ משם לקבר קיש אביו ובכל זה הצילו ה' שלא נשברה אחת מעצמותיו"ו]. **וקשה מאד להבין**, לאור מה שהבאנו לעיל מכל המפרשים ומהתרגום ומה"גאונים" וה"ראשונים" שפירשו שלא שרפו את שאול ושגופו היה שלם, ובכלל מה שראינו לעיל, שהצדיקים ובפרט שאול שהיה "בחיר ה"קלט" ו"משיח ה"קלט"2- לא שלט בהם רימה, מדוע מפרש הרד"ל כך, ששרפו אותו ושרימה הכוונה לעצמות. אמנם, הוא כותב, ויותר נכון היה לגרוס 'רקבה' במקום 'רימה', אך בכל זאת, כיוון שכתב, שבעצמות לא שייך כ"כ רימה אלא בבשר-, משמע מדבריו שבכ"ז שייך בלשון לפעמים לכנות "רימה"-תולעים, דבר זה קשה להולמו שהוא נגד מה שאומרת הגמרא קלב, שהם שני דברים שונים-, ת"ר שבעה לא שלט בהן **רמה ותולעה**-.

שיטת הרשב"ם: הגמרא מספרת קלג. על רבי בנאה, שהגיע למערת המכפלה ובפתח עמד אליעזר עבד אברהם לשמור על הפתח. מפרש הרשב"ם שם קלד, דתניא במסכת דרך ארץ דשבעה צדיקים קיימין שלא מתו, וקא חשיב בהדיהו אליעזר עבד אברהם"ו.

ויש להבין, הרי מספיק, שהרשב"ם היה מציין את המקור במס' ד"א ותו לא, **אלא נראה**, שהרשב"ם רצה לחדש כמה דברים **א**. להכריע לגבי המקור עצמו, כיוון שבגירסתנו מופיע הדבר לא במס' ד"א אלא במס'

"כלה רבתי" בפ"ג [אף שיתכן, שהמקור ברשב"ם נוסף ע"י המעתיקים, כפי שנעשה בפירש"י על הש"ס, כדברי ה"ערוך לנר"קלה.]. **ב.** הרשב"ם ביקש להכריע, שהגירסה הנכונה היא "שבעה צדיקים" ולא "תשעה צדיקים", כפי שמופיע במס' ד"א זוטא בסוף פ"א.

ג. הרשב"ם רצה לבאר, שמה שכתוב במקורות האלו--ז' צדיקים נכנסו בחייהם לג"ע, הכוונה היא כפשוטו, היינו, שלא מתקלי.

ע"י מה שכתבנו לעיל (ה.) ד"ה אשרי, לגבי המחלוקת, האם שייך למות בלא עוון. רבי בנאה נכנס למערת אדם הראשון ואמר,,נסתכלתי בשני עקביו ודומים לשני גלגלי חמה", היינו, אפילו עקבי האדם שהם הדבר הפחות ביותר אצל האדם, היו מאירים אצל אדם הראשון כשני גלגלי חמה. **הרשב"ם מקשה שם קל.**--והאי דכתיב 'כי מעפר אתה ואל עפר תשוב' קלח, היינו, פסוק זה נאמר ע"י ה' לאדם הראשון, וא"כ כיצד יתכן שכל גופו קיים? **ומתריך שם הרשב"ם** □, הא פרכינן ליה במסכת שבת: ומוקמינן לה--'הוא שעה אחת קודם תחיית המתים'. הרשב"ם א"כ מבין שמסקנת הש"ס היא שהצדיקים גופם קיים, ואין שולטת בהם לא רימה בבשר ולא תולעים בעצמות ורק שעה אחת לפני תחיית המתים יהפכו לעפר.

קכב.	פרק יז	קלו. כדי לברר סוגיה זו ע"י במס' ב"ב (יז.)
לגבי,,ארבעה מתו בעטיו של		
קכג.	א' (י,יב)	נחש ואילו הם בנימין בן יעקב
ועמרם אבי משה וישי אבי דוד וכלאב		
קכד.	בפירושו שם על	בן דוד, וע"י ב"גליון
הש"ס ד"ה ד' מתו במס' שבת (נה:), המוסיף		
"פדר"א" (כו)		מהזה"ק גם את לוי ויהושע, ולגבי,,ששה לא
שלט בהם מלאך		
קכה. שמואל א' (לא,ט)		המות" במס' ב"ב (יז.) ובמס' ד"א זוטא
בסוף פ"א ובגירסאות והגהות		
קכו.	דברי הימים א' (י,י)	הגר"א, מהריעב"ץ והגרי"ב
שם, וב"מקדש מלך" לרבי שלום בוזגלו/		
קכז.	מס' סוטה (מה:)	פ' שלח/ קנט, שמיתה
הכוונה לפעמים להתעלמות, ושם בס' בראשית		
קכח.	מס' "שמחות" סוף פי"ב	לגבי דברי הזהר פ' תרומה-
,,אמר ר"ש משה רבינו לא מת" ובמס'		
קכט. מס' שבת (קנב:)		תענית (ה:)-, יעקב אבינו לא מת" וברש"י ותוס' ומהרש"א
שם.		
קל. שמואל ב' (כא,ב)	קלז. ד"ה בשני	
קלא.	תהילים (לד,כא)	קלח. בראשית

(ג,יט)	מס' ב"ב (יז.)	קלט. 1.	שמו"ב (כא,ו)
קלב.	2.	שמו"א (כד,ז)	
ועי' שמות (טז,כ)	(כד,יא)	(כו,טז)	
ד"ה וירם תולעים	מס' ב"ב (נח.)	שמו"ב (א,יד)	קלג.
ברש"י , רמב"ן ואוה"ח	ד"ה אשכחיה	(א,טז)	קלד.
סוכה סוף (כח)	קלה.		

"בי טמא" האם הכוונה לבית הקברות, למקום בו נפטר האדם, לביתו או לכל מקום בו יושב האב?"

ה"חכמת מנוח" מפרש כאן, שהכוונה לבית קברות שיש שם עצמות מתים ולכן נקרא "בי טמא", כלומר, בית עצמות כמו "שחיק טמא". וכן "פירוש הע"ט" על "עין יעקב" מביא ב' פירושים:

א. בית קברות ב. בית אבל. שאר המפרשים מסבירים שהכוונה לבית בו מתאבלים האבלים. בגמרא^{קמ"א} מובא ש, ריב"ל לא אזל לבי טמא אלא למאן דשכיב בלא בניי. ואין לומר שריב"ל לא הלך ללוות את המת-שהשאר בני-בבית הקברות, שהרי לוויית מת זה חסד גדול ביותר-חסד של אמת^{קמ"ב}, אלא בודאי שהכוונה לנחם את האב בבית האב.

בית האב נחשב בכל מקום לדבר שהוא הפוך מבית המשתה, בו משמחים חתן וכלה. וכן מסביר המהר"ל^{קמ"ג}. את הגמרא אצלנו, אגרא דבי טמא שתיקוּתא היינו בבית האב... והפך זה בבית החתונה. וכן, אמר הקב"ה למד ממני שהנחתי שמחת בני^{קמ"ד}. (שהקמת המשכן היתה, כביכול, כחתונת עם ישראל עם הקב"ה) ונגליתי לאב-נדב ואביהוא^{קמ"ה}. ותקנת משה רבינו היתה ז' ימי אבלות לעומת ז' ימי משתה^{קמ"ו}. וכן אנו רואים בתרגום^{קמ"ז}, שבית המקדש היה מקום הנישואין, כביכול, של עם ישראל, ומשנחרב הפך לבית אבל, שעל הפסוק שם, לב חכמים בבית אבל" מפרש התרגום, לבהון דחכימא אגן על חורבן בית מוקדשא ועציב על גלות בית ישראל^{קמ"ח}.

ראינו כבר לעיל, שלפי פירוש אחד ברש"י^{ט"ז} ולפי גרסת רבינו חננאל^{י"ד} "בי טמא" הוא בגרסתו "בי טעמא" שמטעימים אותו דברי שבח וניחומים, אך בית האב יכול גם להיות כל מקום שאליו מגיע מי שמתאבל על קרובו המת, כגון: ,,השואל פונדק... לבית האב^{קמ"ח} - ,מת לו מת שחייב להתאבל עליו^{קמ"ט}. וכן לגבי בואו של המתאבל לביהכ"נ^{נ"ה}, כותב המהרש"א^{קנ"א} - ,,כשיבוא האב בתחילה לבהכ"נ מיקרי שם בית האב ...".

המת עצמו הוא גם אבל, וראינו זאת כבר מפסוק מפורש-,,ונפשו עליו תאבל^{קנ"ב}, ומכאן אמר רב חסדא^{קנ"ג} ,,נפשו של אדם מתאבלת עליו כל שבעה". וכן, גמילות חסדים לאבלים מנין אנו לומדים מהקב"ה שהוא בעצמו גמל חסד למשה עבדו וקברו בידו^{קנ"ד}, א"כ, משה רבינו הנפטר הוא האב שהקב"ה גומל איתו חסד וקוברו. וכתב ה"בית יוסף" וה"פרישה^{קנ"ה}, שמשום כך ג' הימים הראשונים של האבלות חמורים משום שהמת עצמו באב ובצער-,,ומפרש התם בירושלמי דטעמא דג' ימים חמירי...משום דתלתא יומא הנפש טייסא על גופא, סברה דאיהי חזרה גביה כיוון דאיהי חזיא דאשתני זיוהון דאפוי היא שבקא ואזלא לה... וכן -,,שבעת ימי האב, הנפש חוזרת מכוחו לביתו ומכוחו לכוכו ואין לה רשות ללכת לפני השכינה עד שבעת ימים^{קנ"ה}. כתב הרמ"א^{קנ"ו} שראוי להתפלל במקום שמת, שיש בזה נחת רוח לנשמה. ונראה שכיוון שהנשמה מרחפת מעל גופה הלך ושוב ממקום פטירתה לגופה-ולעיתים המת נשאר יום או יותר במקום שנפטר-יש לה תקוה שע"י התפילות יהיה תקון לנשמתה ואולי יתנו לה שוב לחזור לגופה. וה"נמוקי יוסף^{קנ"ז} מתייחס לדברי הגמרא^{קנ"ח} לגבי ההבדל בין בית האב ל"בית המנחמין", שמשמע שבית האב הוא המקום ששם המת נפטר, ופסק השו"ע^{קנ"ט} ,,בבית האב..ואין מביאין שם לא בשמים ולא מוגמר אבל מביאין אותם בבית שהמת שם", היינו, כאשר המת עדיין בבית.

וּכְתַב רַבִּי יְהוּדָה הַלֵּוִי זצ"ל ל"ס-,, וְרוֹבְנוּ מִשְׁתַּנָּה... וּמִתְבַּלְבֵּלֶת נִפְשָׁנוּ זָמָן מֵהַ בֵּית אֲשֶׁר הָיָה בּוֹ מֵת וּמִי שֶׁהוּא עַב הַטְּבַע אֵינוֹ מִשְׁתַּנָּה, לִזֶּה כֹּאשֶׁר אֲנַחְנוּ רוֹאִים דְּמִיּוֹן זֶה בִּשְׁכֻלּוֹת. רוֹאִים אֲנִי שֶׁבְּזִמְנֵנוּ שֶׁל רִיחַ"ל גַּם כִּשְׁהִמֵּת כֹּכֶר לֹא הָיָה בְּגוֹפּוֹ בֵּית עֲדִיין חָשׂוּ בּוֹ וְהַנִּיחוּם הָיָה בְּהַשְׁתַּתְּפוֹת בִּאֲבָלוֹ בִּג' הַיָּמִים הָרִאשׁוֹנִים. רֹאֵינוּ שִׁישׁ מַחְלֻקֶּת בַּהֲבֵנֶת הַמוֹשֶׁג "בִּי טְמִיא", הָאֵם הַדְּגֵשׁ הוּא עַל הַמֵּת עֲצָמוֹ ("חֻכְמַת מִנוּחַ") אוֹ עַל הַבֵּית בּוֹ נִפְטָר הַמֵּת, אֲשֶׁר בּוֹ נִמְצָאִים רֹחוֹ שֶׁל הַמֵּת וְשֶׁאֵר הַמֵּתֶאֱבָלִים, כִּפִּי שְׂרָאֵינוּ בַּחז"ל וּבִמְפֹרְשֵׁים. אֲנִי מוֹצֵאִים מַחְלֻקֶּת דּוּמָה בַּהֲבֵנֶת הַ"תִּרְגוּם יוֹנָתָן" ל"סא- עַל הַתּוֹרָה, לִגְבִּי הַמוֹשֶׁג "עֲזָאזֶל". הַתִּרְגוּם מִתְרַגֵּם, ע"פ גֵּרְסַתְנוֹ- "בֵּית חֲרוּרִי". וְעִיין שֵׁם בִּ"פִּירוּשׁ יְהוֹנָתָן"-,, יֵשׁ מְפֹרְשִׁים מִלִּשׁוֹן בֵּית דִּירָה, שֵׁשׁ דִּירָתוֹ שֶׁל עֲזָאזֶל, וְעִיין גַּם בַּמַּהֲרִי"ד. וְלִי נִרְאֶה, שֶׁבִּפְשִׁיטוֹת לִגְרוֹס- 'בֵּית חֲדוּדִי', שֶׁהוּא מְקוֹם שֶׁהַשְּׁעִיר הָיָה מִתְקִיִּים שֵׁם וְשֵׁם נַעֲשָׂה אֵיבָרִים אֵיבָרִים. וְכֵן תִּנּוּ בִּפְרָק 'שְׁנֵי שְׁעִירֵי'סב- 'אִמֵּר רַב יוֹדָא וְהָלֹא סִימָן גָּדוֹל הָיָה לָהֶם, מִירוּשָׁלַיִם וְעַד 'בֵּית חֲדוּדוֹ' ג' מִלִּין... וְעִיין שֵׁם שְׁפִירֵשׁ רִש"י 'בֵּית חֲדוּדוֹ הוּא רֹאשׁ הַמְּדַבֵּר וְק"ל". אִם כֵּן רוֹאִים אֲנִי שֶׁעַל הַמְּקוֹם עֲצָמוֹ אֵין מַחְלֻקֶּת הֵיכָן הוּא הָיָה, אֲלֹא עַל מְקוֹר שְׁמוֹ, הָאֵם עַל שֵׁם מְקוֹם דִּירָתוֹ שֶׁל הַ"סְטֵרָא אַחֲרָא" (עֲזָאזֶל), שֶׁלִּשְׁם מוֹבָא הַשְּׁעִיר, אוֹ עַל שֵׁם הַשְּׁעִיר שֶׁהָיָה שֵׁם וְנִתְרַסַּק לֵאֲיָבָרִים אֵיבָרִים. כְּמוֹ כֵּן, כֹּאן הַמַּחְלֻקֶּת הִיא הָאֵם מְקוֹר הַשֵּׁם "בִּי טְמִיא" הוּא ע"ש הַמֵּת עֲצָמוֹ וְ/אוֹ עֲצָמוֹתָיו, אוֹ עַל שֵׁם הַבֵּית בּוֹ נִפְטָר הָאֲבֵל וְעַל שֵׁם הַמֵּתֶאֱבָלִים בּוֹ.

קמ.	ח"א/מס' ברכות (יז).	קנ.	מס' מו"ק (כא:)	קנט.
(שעח,ז)				
קמא.	מס' ב"ב (קטז).	תד"ה מכאן		
הכוזרי מ"ב סי' ס'				
קמב.	עי' מס' פאה (א,א)	קנא.	(שם) ד"ה מכאן	קסא.
ויקרא (טז,י)				
ומס' שבת סוף (קלז).				
קנב.				
קסב.				
מס' יומא (סח:)				
קמג.				
"דרך החיים" עמ"ס אבות				
קנג.				
מס' שבת (קנב).				
(ו,ה) עמ' (שיג:) ד"ה והביא				
קנד.				
פרקי דר"א פ"יז				
קמד.				
בקהלת זוטא (ז,א)				
קנה.1.				
טור/יו"ד סי' שפ				
(הוצ' בובר), שמחה לבני				
2. "זהר"/ח"א/(ריח:)				
ובילק"ש-,, שמחתי				
קנו.				
בשו"ע/יו"ד סי' שפד				
קמה.				
רבינו בחיי/ויקרא (י,יב)				
ועי' "ערוך השולחן" (שם)				
(שעו,ו-ז)				
קמו.				
מס' מו"ק (יא:)				
קמז.				
קהלת (ז,ד)				
קנז.				
על הרי"ף מס'				
מו"ק (יז).				
קמח.				
תוספתא ב"מ (ח,יא)				
ד"ה ת"ר				
קמט.				
(שם) "חזון יחזקאל"				
קנח.				
מו"ק (כז).				

"שתיקותא"-האם הכוונה להמנע מדבורים מסוימים או לשתוק ממש

בשבעת ימי האבלות, אנו פוגשים במקורותינו שלשה סוגי שתיקה בזמנים שונים של ימי האבלות. הגמרא לומדת^{קס"ג} שיש צורך בשתיקה בתקופת האבלות, ממה שנאמר ליחזקאל, „האנק דום“^{קס"ד}.

מהפסוק „ולא תעטה על שפם“^{קס"ה}, לומדים שם חז"ל- „שיהו שפתותיו מדובקות“. אמנם, מהמילה "שפם" לומדים חז"ל שאכל חייב בעטיפת הראש, אך „ושמא תרוויהו משמע, אי נמי מדכתיב שפם ולא שפה“^{קס"ו}.

ה' אומר ליחזקאל להמנע משאילת שלום ומתלמוד תורה. חז"ל לומדים זאת שם מ„האנק דום“, אבל אסור בשאילת שלום דקאמר ליה רחמנא ליחזקאל 'האנק דום'. „אבל אסור בדברי תורה מדקאמר רחמנא ליחזקאל 'דום'“.

„והא דהיה יחזקאל נוהג אבלות ב'האנק דום' ובכל שאר דברים לא היה עושה, שהיה צריך להראות בקצת דברים שהוא אבל ולא היה נוהג דיני אבל אלא למשל“^{קס"ז}.

אנו רואים מדברי התוס', שיחזקאל נהג רק בחלק מדיני האבלות, כיוון שהכוונה היתה רק להראות זאת כמשל, בכך מתרץ התוס', במובלע, את הקושיה כיצד נהג יחזקאל באבלות ב"דברי תורה", והרי יחזקאל היה בבחינת "רבים צריכים לו", והגמרא הרי פוסקת^{קס"ח} - „ואם היו רבים צריכין לו אינו נמנע“, והגמרא מביאה מיד אחרי זה "מעשה רב" על כך, אלא שליחזקאל נאמר הדבר רק כמשל ולכן בחלק מהדברים לומדים מיחזקאל ובחלק מהדברים אין לומדים ממה שנאמר לו לגבי דיני אבלות. גם לגבי אילו חלקים מהלימוד, שעל האבל להמנע, אין לומדים מיחזקאל, שהרי ליחזקאל נאמר להמנע רק מ"דברי תורה", כשהכוונה ל"דברי קבלה"^{קס"ט}. ו"הלכה למשה מסיני"^{ק"ע}, שאותם לימדו וכתבו הנביאים לדורות, ואילו אבל אסור בחלקים נוספים, כפי שאומרת הבריתא המובאת ע"י חז"ל^{קע"א} - „ת"ר אלו דברים שהאבל אסור בהן... ואסור לקרות [פירוש רש"י האמיתי]^{קע"ב} - „כדאמרין לעיל^{קע"ג} מדקאמר ליה רחמנא ליחזקאל 'האנק דום'... בהכי אית ליה שמחה כשהוא לומד ומשום הכי אסור לקרות“ [בתורה ובנביאים ובכתובים ולשנות במשנה] [פרש"י האמיתי]- „משניות“ [מדרש] [פירש"י האמיתי]- „פסוקים הנדרשים לאיסור והיתר וטומאה וטהרה כגון ספרא וספרי“ [תלמוד (בגירסתנו- „ובהש"ס“)] [פירש"י האמיתי]- „מחלוקת של אמוריים“ [הלכות] [פירש"י האמיתי]- „ברייתות“ [אגדות] [פירש"י האמיתי]- „טעמי המקראות כגון בראשית רבה“ [ואם היו רבים צריכין לו]^{קע"ד} [פירש"י האמיתי]- „כגון שהיה נשיא דורש ברבים“. אמנם ראינו שיש מה"ראשונים^{קע"ה} החולקים על רש"י והתוס' וסוברים להפך- „האנק דום" מאבל וצער, ודבר שלום ושמח עם כל אדם, וכיון שיחזקאל חייב לשאול בשלום כל אדם כולי עלמא אסירי, וכבר אמרנו שכל הכתוב ביחזקאל הוא בהפך האבילים^{קע"ו}. פירוש זה, לכאורה, מובן יותר. הוא חוסך את הקושיות שהעלינו לעיל, וכן חוסך קושיה אחרת, היינו, כיצד יתכן ללמוד דיני אבלות לגבי כל אדם ממה שאמר ה' ליחזקאל, בו בזמן שנאמר לו לנהוג אבלות רק כמשל, אבלות שלא כללה את שאר דיני האבלות, וגם במה שנאמר לו להתאבל, הדינים של שאר אבילים שונים במקצת, כפי שראינו לעיל. התוס' רא"ש^{קע"ז} גם מקשה על כך, שנראה חוסר עקביות בצורה שלומדים את דיני השתיקה באבלות מיחזקאל- „וא"ת ואמאי לא אמרינן כדלעיל, 'מדאסר רחמנא ליחזקאל מכלל דכולי עלמא שרי'?

ויש לומר דלא מסתבר שיחמיר ביחזקאל יותר משאר אבליים, ומה שאסר ליחזקאל כל שכן לשאר אבליים, אבל מה שהקל אצלו אמרינן מדהוצרך להתיר לו מכלל דלשאר אבליים אסור, אי נמי בתר 'האנק דום' כתיב 'מתים אבל לא תעשה', הילכך הא דכתיב בתר 'מתים אבל לא תעשה', לך אמרינן דשני משאר אבליים ולא א'האנק דום' דכתיב מקמיה'.

קסג. מס' מו"ק (טו.)	קע. מס' חגיגה (יג.)	קעא. מס' מו"ק (כא.)	ר"ח,
ועי' מה שכתב			
קסד. יחזקאל (כד, יז)	רש"י ד"ה נגנז	קעב.	פרוש זה
הובא	הר"ן בשם הר"מ הלוי		
קסה.	(שם)	מס' נדה (סז:)	בלשון רש"י -
כ"י	קעז.	ר"ש בן היתום (שם)	
קסו. מס' מו"ק (טו.)	רש"י ד"ה דבר תורה		גם ב"תורה
האדם"	קעז.	מס' מו"ק (טו.)	
וב"אור זרוע"	תד"ה שיהו	□ מס' שבת (פג:)	לרמב"ן
	ד"ה מדקאמר.		
קסז. (שם) תד"ה אסור	רש"י ד"ה דרבנן		סי'
תלד	ועי' לקמן (כא.) בתד"ה		
קסח.	(שם) (כא.)	מס' שבת (מח:)	קעג.
(טו.)	ואסור, ובתוס' רא"ש		מס' מו"ק
קסט. מס' ר"ה (יט.)	רש"י ד"ה דבר תורה		קעד.
בראבי"ה	וב"מלא הרועים" שם.		וכן הוא
מס' שבת (פג:)	אמנם במדרשים הכוונה		ח"ב עמ' 540
רש"י ד"ה דרבנן	גם למקרא.	קעה.	מו"ק (טו.)/ר"ש בן
היתום,			

ישנה מחלוקת בין בעלי התוס', האם צריך לשתוק בכל ז' ימי האבלות או שמותר לפחות לקרות בתורה ולשנות בדברי חז"ל. לפי שיטת רבי יצחק קט"ז, אסור לפתוח כלל את הפה ולדבר אפילו בדברי תורה וחז"ל, העוסקים באבלות, וראייתו ממה שנאמר בגמרא, אסור בדברי תורה שנאמר 'האנק דום קט"ז', ומשמע הכל". רבינו תם קפ. התוס' רא"ש קפא. ורש"י קפב. סוברים שמותר לקרות ולשנות בדברים הרעים, כיון שכל מה שנאסר על האבל בדבור ואפילו בדברי תורה אינו, אלא מדבר המשמחו כדאמר בתענית קפג. משום שנאמר 'פקודי ה' משמחי לב' קפד. תדע דכולהו לאו דוקא דהא קאמר אסור בתפילין שנאמר 'פארך חבוש עליך' ואינו אסור כל ימי אבלו".

רבי שלמה כהן קפח. מתייחס למחלוקת זו וכותב, נראה לי דתליא במחלוקת ר"י ור"ל בירושלמי קפז. ... עיין שם היטב". התוס' רא"ש קפז. ג"כ רומז על כך, ומייד אחר שמביע את דעתו שהאיסור על לימוד חל רק על דבר המשמחו, מביא מחלוקת ר"י ור"ל מהתלמוד הירושלמי קפח. - ,ומלקרות בתורה : אמר רבי יוחנן, 'ואין דובר אליו דבר' קפט. ואפילו דבר של תורה [קרבן העדה], דמתאבל על בניו הוה ואבל אסור בדברי תורה. ומיתורא ד'דבר' קדריש" [אמר לו ר' שמעון בן לקיש כל גרמיה [קרבן העדה], המת עצמו אלו הוה תני לא היה מת שתורה מגנת כל שכן שתורה מגנת על האבל" [מאי כדון [קרבן העדה], מעתה רבי שמעון בן לקיש האי קרא במאי מוקים ליה" [כי דאמר רב יודא בר פזי בשם רבי יוחנן בשלא היו יודעין במה לפתוח לו אם בגופו אם בממונו אם בנפש בניו ובנותיו" [קרבן העדה], 'אין דובר אליו', שלא ידעו באיזה דבר לדבר אליו תנחומין אם בצער גופו וכו"] חד תלמיד מן דרב חסדא איבאש [ק"ע, חלה" [שלח ליה [ק"ע, ר"ח שני תלמידים שילמדו עמו דכל זמן שיעסקו בתורה אין רשות למלאך המות לשלוט בו" [תרין תלמידים דיתנין עימיה. אית עביד [ק"ע, המלאך לפנייהם כמין נחש ונבעתו והפסיקו ומת" [קומיהון כמי חייו ואפסקון ודמך. חד תלמיד מן דבר פדיה איבאש שלח ליה תרין תלמידין דיתנון עימיה איתעביד קומיהון כמין כוכבא [ק"ע, כמין כוכבא דרקייע כדי שיבעתו ויפסקו" [ואפסקון ודמך. תני אבל שונה הוא במקום שאינו רגיל כהדא ר' יסא הוה ליה עובדא שלח ליה רבי יוחנן תרין תלמידים דיתנון עימיה. אין משום דשרי לא ידעין [ק"ע, אם משום דסובר דאבל מותר בתלמוד תורה כדרכי שמעון בן לקיש או משום שילמדו עמו במקום שאינו רגיל דמותר" [ואין משום דלא רגיל לא ידעין. ור' יסא לא רגיל [ק"ע, ופריך ור' יסא וכי לא היה רגיל בדברי תורה- בתמיה" [אלא כגון אילין מיליהון דרבנן [ק"ע, כגון הנך דברי חכמים שאדם שואל בהן והן צריכין עיון הוי ליה כאינו רגיל" [דבר נש משתאיל בהון וקיים ליה כמאן דלא רגיל... שלח ליה בר קפרא תרין תלמידים דיתנון עימיה. אין דשרי לא ידעין ואין משום שהיה להוט אחר התורה לא ידעין. ותניין כן אם היה להוט אחר התורה מותר".

הפסוק במלואו מספר איוב, עליו הסתמך רבי יוחנן, ניתן להתפרש בשתי פנים, שכן כתוב שמה, וישבו עמו לארץ שבעת ימים ושבעת לילות ואין דובר אליו דבר כי ראו כי גדל הכאב מאד". ניתן לפרשו כדברי רבי יוחנן שנהגו כן משום דיני אבלות. אך קשה, מדוע הפסוק צריך לנמק את שתיקתם בכך, כי ראו כי גדל הכאב מאד", שמשמע מהפסוק שנהגו כן לא משום דיני אבלות אלא משום שראו את צערו הגדול, אך לולא כן היו מדברים איתו. הגמרא אכן מפרשת כן את הפסוק לשיטת ר"ש בן לקיש, ומביאה זאת בשם רבי יוחנן בעצמו, א"כ, נראה לכאורה, שרבי יוחנן עצמו חזר בו. נראה, שהגמרא עצמה מסיקה כן, שכן היא מחזקת את דברי ר"ש בן לקיש בשורה של עובדות של חכמים שנהגו כשיטתו, ובמקרה מסוים אפילו

רבי יוחנן עצמו שלח תלמידים ללמוד עם האבל, והגמרא מסתפקת אם רבי יוחנן לא חזר בו ופסק לבסוף שמותר לאבל ללמוד, ותירצה הגמרא שהוא שלח תלמידים כדי שישאלוהו שאלות הצריכות עיון ולכן סבר רבי יוחנן שבמקרה זה מותר כי "רבים צריכים לו". וכן מביאה הגמרא עוד אפשרות, שאם הוא להוט אחר למוד התורה גם מותר לו ללמוד. נראה, לכאורה, שמסקנת התלמוד הירושלמי היא שלרבי יוחנן אין ראייה מהפסוק, ושהאבל יכול ללמוד כאשר רבים צריכים לו או שהוא להוט אחר הלימוד, אך בלא זה, אחרים ילמדו בפניו כדי שלא ישלוח בו מלאך המות אך הוא עצמו לא יפתח את פיו, שהרי גם ריש לקיש מודה שמעיקר דין אבלות אסור למתאבל לפתוח את פיו אפילו ללימוד תורה, אלא שכיון שסכנה חמורה מאיסור² מותר לו ללמוד.

קעח. (שם) (כא.) תד"ה ואסור	קפה. "הגהות וחידושים למס' מו"ק"
קעט.	(שם) (טו.)
(בהשלמת הש"ס) (כא.)	
קפ. (שם) (כא.) תד"ה ואסור	קפו. מס' מו"ק (טז.)
קפא. (שם) ד"ה ואסור	קפז. (שם) (כא.) ד"ה ואסור
קפב. ב"פירוש האמיתי"-ד"ה ואסור	קפח. מס' מו"ק (טז.)
קפג.	מס' תענית (ל.)
(ב,יג)	
קפד. תהילים (יט,ט)	קצ. מס' חולין (י.)
	רמ"א/ יו"ד (קטז,ה)

קפט. איוב

כאמור, הגמרא מסיקה שניתן לעשות זאת ע"י אחרים בפניו של המתאבל או כשהוא להוט אחר לימוד התורה ובלא זה יהיה בצער, כי אבל אסור לו לשמוח אך אינו חייב להצטער-, שלא אמרה התורה לענות ולצער נפשו"קצא, וכן כאשר הרבים צריכים לו, וכן נפסק בטורקצב. ובשו"עקצב.

לגבי הסכנה שהאבל נתון בה אומרת הגמראקצד, אמר רבי לוי אבל שלשה ימים ראשונים יראה את עצמו כאילו חרב מונחת לו בין יריכותיוקצה, משלשה עד שבעה כאילו מונחת לו כנגדו מכאן ואילך כאילו עוברת כנגדו בשוק, וכן בתלמוד הירושלמיקצי. -,,שכל אותה שעה הדין מתוח כנגד המשפחה, דאמר רבי יוחנן כל שבעה החרב שלופה, עד שלשים היא רופפת ולאחר שנים עשר חדש היא חוזרת לתערה. למה הדבר דומה לכיפה של אבנים כיון שנתערערה אחת מהן נתערערו כולן. ואמר רבי אלעזר אם נולד בן זכר באותה משפחה נתרפאת כל המשפחה. עיין בב"ח על הטור שם, המברר את גירסתו השונה של הטור בגמרא מגירסתו ומגירסת התוס'קצי. והרי"ףקצי. רבי יוחנן עצמו הוא זה שאומר שהאבל נמצא בסכנה, ולכן מקשה לו ר"ש בן לקיש לשיטתך רבי יוחנן שהאבל נמצא בסכנה, ודאי שהוא חייב ללמוד כדי להגן על עצמו, כי התורה מגינהקצט. וכן במתניתא תנא, שהאבל צריך

שימור, ורש"י מסביר שם"א- שהוא משום המזיקין משום,,שהורע מזלו לפיכך השד מתגרה בו"ריב. נראה, שלפי רבי יוחנן ור"ש בן לקיש, האבל הוא זמן שצריך לשתוק בו, לא רק משום שצריך להזהר לא להגיע לידי שמחה כדברי בעלי התוס' ורש"י, אלא משום שהשתיקה עצמה היא מעצם מהותו של האבל, וכפי שכותב המהר"ל"ה-,,כי החיות נקרא דבור וכמו שתרגם אונקלוס 'ויהי האדם לנפש חיה'- 'והות באדם רוח ממלא', ורמז לזה גם כן שהרי המתים נקראו 'יורדי דומה'י"י- מלשון דמימה. ויותר מזה, כי המלאך הממונה על הרוחות שהם המתים דומה שמו"ה...וכל זה כי הדבור חסר מן המתים. ובמדרש"י- 'אמר רבי אשיאן אין בין צדיקים לבינן אלא דבור בלבד'...'רבי שמעון בן לקיש אומר אין בין צדיקים לבינן אלא הדבור בלבד', הרי כי המתים אין להם דבור, וטעם זה ידוע למשכילים, כי על ידי הדבור האדם הוא בפועל לגמרי בשלימותו, ועל זה רמזו חכמים"י, כי האבל אין לו פה והדמימה הוא לאבל שהגיע מיתה אליו, ואין ראוי אליו שיהיה מוציא הדבר אל הפועל, שיהיה בשלימות, כי אין דבר שהוא יציאה מן הכח אל הפועל כמו הדבור, שפותח פיו ומוציא הדבור אל הפועל, וכאשר פיו סתום הוא בכח בלבד ולכן ראוי אל האבל הדמימה והדבור אל מי שיש לו שמחה וזה אמרם"י- 'אגרא דבי טמיא שתיותא', היינו, בבית האבל, 'אגרא דבי הלולי מילי', הרי בבית האבל שייך דמימה ושתיקה, והפך זאת בבית החתונה, שייך מילי דשם הכל שמחה וראוי להוציא שם הדבור אל הפועל, ורק ע"י תורה האדם זוכה לתחיה [מי שמת ויש לו בן היגע בתורה הוא חי], ולכך אמר 'היא תשיחך'י"ט, שתתן התורה אליו הדבור וע"י הדבור הוא בשלמות בפועל כאשר ראוי...".

הרמב"ן גם כן מבאר"י את מהות האבל, אשר השתיקה נמצאת ביסודו,,אח הייתי לתנים"-,,לשאת קול כהם לספוד ולקונן...". ,,ורע לבנות יענה"-,,לעשות אבל כמותו, וכן ענין הכתוב בכל מקום 'אעשה מספד כתנים ואבל כבנות יענה'י"א, כי התנים ישאו תמיד קול משומם כקול הנהי, ובנות היענה לא ישאו קולם ולא יצעקו כלל, אף כי יכו אותם לא יצוחו, אין בכל העופות כמותם בשתיקה. והוא ענין האבל לשתוק ולדומם, כמו שאמרו זכרונם לברכה 'אגרא דבי טמיא שתיותא'י"ב. וכן אנו רואים בגמרא"י, כיענה זו המתאבלת על בניה", שהכוונה שם לשתיקה.

ובתהילים י"ד. אומר דוד המלך, „יקם סערה לדממה ויחשו גליהם“, ותרגומו- „יקים על עולא לשתיקותא וישתקון גלליהון“. **המלבי"ם** מבאר רש"י- „דממה, ויחשו. ישתקו, הדממה מציין ההפסקה מן הדבור או הרעש קודם לו, לא כן חשה מציין **העדר דבור או הסער לבד**, ושתק מציין השתיקה שהוא הפך הריב או הרעש הגדול 'ובאין נרגן ישתוק מדון' רש"י, 'וישתוק הים מזעפון' רש"י, שהשמחה תגדל כפי שהיה גודל הרעש תחילה, ובדברי חז"ל כולל במילת **שתיקה-העדר הדבור לבד**, כמלת חשה בלשון המקרא“, וכן פירש המלבי"ם בפירושו "חזון ישעיהו" רש"י- „אחשה, אשקוט אינם נרדפים כי חשה משתתף עם הפעלים המורים על השתיקה, ושקט משתתף עם הפעלים המורים על המנוחה“.

קצא. הרמב"ן ב"תורת האדם" בהקדמה רב.	(שם) ד"ה חולה
ריג.	מס' חולין (סד):
קצב. יו"ד (שפד, ב)	רג.
ריד. □	תהלים □ (קז, כט)
קצג.	יו"ד (שפד, ד)
רטו.	בפירושו לתהלים
קצד. מס' מו"ק (כז:)	רד.
□ □ "תפלות דוד"	תהלים (קטו, יז)
קצה. גירסת הטור יו"ד (שצד, ד)	רה.
רטז.	משלי (כו, ו)
„בין כתפיו“.	רו.
ריז.	אינו נמצא בתנ"ך
קצו.	מס' מו"ק (יח).
ריח.	ישעיה (סב, א)
קצז.	במס' מו"ק (כז: ד"ה מכאן
קצה. על מס' מו"ק סוף (יח).	רט. משלי (ו, כב)
קצט.	מס' סוטה (כא).
ר. מס' ברכות (נד:)	ריא.
רא. ד"ה שימור	ריב. מס' ברכות (ו:)
	מיכה (א, ח)
	רי. בפירושו לאיוב (ל, כט)
	רז. מס' ב"ב (טז:)
	רח. מס' ברכות (ו:)
	פסיקתא (ב, ג)
	מס' סנהדרין (צד).

המלבי"ם ממשיך לבאר שם על הפסוק „לא יחשו המזכירים את ה' אל דמי לכם“^{רי"ט} - „יחשו, דמי : פעל דום מציין את ההפסקה מן הדבור הקודם לו, לא כן חשה מציין העדר הדבור לבד, 'יקם סערה לדממה' ואח"כ 'ויחשו גליהם'^{רי"ז}; 'נאלמתי דומיה'^{רי"ב}, ואח"כ 'החשיתי מטוב'^{רי"א}. ופה שידבר על השלילה, הקדים 'לא יחשו' ויותר מזה, כי 'אל דמי לכם'^{רי"ט}. אל תפסיקו רגע. ומה טוב שאלת חז"ל במדרש, 'וידם אהרן'^{רי"ב} - 'מה היה לו לומר?' כי פועל דום מורה שהפסיק מן הדבור, שהיה לו לדבר“.

וכן אמרו המתאבלים על ירושלים „תדבק לשוני לחכי אם לא אזכרכי“^{רי"ב}, ועיין שם במפרשים ובמהרש"א^{רי"ד}, שכוונתם היתה שאם בדבור לא יזכרו את ירושלים, לא יהיו תמיד בעצב, שתדבק הלשון לחיך, וכשם שהחיך הוא מקור הטעם, שניטל משחרב בית המקדש^{רי"ה}, כן ינטל הלשון ויוכרח להתאבל בשתיקה כל חייו.

אנו רואים גם בשו"ע את היסוד הזה של השתיקה, ולא רק לגבי האבל אלא גם לגבי מי שבא לבית האבל, „ואין אומרים שמועה ואגדה בבית האבל **אלא יושבים ודוממים**“^{רי"ז}.

הריטב"א^{רי"ז} מפרש לגבי מקור השם - "אלמנה", הגמרא אומרת - „אלמנה על שם מנה“, מפרש הריטב"א על כך - „פירוש, שאע"פ שהוא לשון **אלם**, **שהיא יושבת דומיה**...דייק למה הוסיפו לה [נראה שצ"ל 'נהי', ועיין עוד שם ב"שיטה מקובצת"] של אלמנה“.

וכן כתב **רבינו בחיי** בפירושו על התורה^{רי"ח} - „השתיקה אחת ממשפטי האבלות והם מפורשים על ידי יחזקאל“.

ראינו עד עכשיו מקורות העוסקים באבלות ומייחסים לה שתיקה מוחלטת, נביא כעת מקורות המתייחסים לשתיקה שבאבלות במובן של דבור מועט.

הרמב"ם כותב^{רי"ט}, שמקור האיסור של תלמוד תורה הוא מהפסוק "האנק דום", ובהמשך^{רי"ל} הוא כותב שאיסור **ריבוי שיחה** נלמד מהמלה "דום". והנה, על פי מה שראינו במלבי"ם, בלשון המקרא "**דממה**" הוא "הפסק מדבור או הרעש הקודם לו". היינו, פעולה השייכת לקול, ואילו בלשון חז"ל **שתיקותא** משמעותו העדר הדבור, על פי זה נפרש את דברי הרמב"ם בהתאם ונאמר שאיסור "ריבוי שיחה", שדיבר עליו הרמב"ם, משמעו שמיעוט שיחה גם נקרא "דום", ולא העדר גמור של דבור, ולרמב"ם נחשב מיעוט שיחה כהעדר דבור מוחלט, כפי שאנו רואים בשו"ע^{רי"א}. בהתייחסותו לגבי איסור מלאכה, „כבוד הבית, הבאת כוסות והצעת מיטות **אין בהם משום מלאכה** לאבל. וכן מותר לאשה לאפות ולבשל בימי אבלה (כל הצריך לה, אבל כל מה שאינו צריך לה אסור)“^{רי"ב}. אם כן, מיעוט מלאכה הנצרכת לאבל אינו נקרא כלל מלאכה. ואם כן הוא הדין לגבי דבור ברמב"ם, מיעוט הדיבור הנצרך לו לאבל נחשב כשתיקה מוחלטת, כאשר הוא שותק משאר דבורים. וכן נראה שזו כוונת רש"י, תוס' ותוס' הרא"ש, שכתבו שניתן לקרוא בתנ"ך את הדברים הרעים, כיוון שהאיסור הוא רק לא לשמוח, אך לא צריך לצער את עצמו. **הרמב"ן**, בהקדמתו לספרו "**תורת האדם**", גם מדגיש את העובדה, שהתורה חייבה רק לא לשמוח, אך לא חייבה בתקופת האבלות את הענוי והצער. הוא מתייחס שם לגבי נעילת סנדל ועטיפת הראש-„...ואבלות כשמה שלא יתעסק בדברים של שמחה, אבל מנעל וסנדל ועטיפה אינן מן התורה, שלא אמרה תורה לענות ולצער נפשו מנוהג של כל העולם. לפיכך הקילו באילו עד שיקבר, והוא הטעם בעצמו שמה שאמרו

באבל־רלב. 'יצא לדרך נועל'. לכאורה אנו רואים בגמרא־רלי. שמניעת רחיצה, סיכה ותשמיש המטה, נחשבים כצער ועינוי.

מיעוט השיחה נועד גם לשם מניעת היסח הדעת מאבלות, ולכן גם אין לקרוא בדברים שאינם מעניני האבלות גם בלא דבור, כפי שכותב "ערוך השולחן"־רלי. -, והדבר פשוט, שאסור לו לאבל ללמוד בשארי חכמות, וכל שכן לקרוא בכתבי עתים או באיזה מחברת שהוא שלא יסיח דעתו מאבלותו, וכל שכן אם יש לו עונג בקריאתם דודאי אסור". , וכיון שאסור בשאלת שלום כל שכן אסור להרבות בדברים תוך ז' שאינם להכרח־רלי.

אך מאידך כותב "ערוך השולחן"־רלי. -, ולא אמרו לאבל, אלא שלא יעשה לכתחילה מעשה של שמחה, כמו לימוד התורה, שהיא עצם השמחה, אבל מה שהתירו לו והשמחה באה ממילא לא נאסרה מעולם". ודברים אלו הם ברוח הדברים שהבאנו לעיל בשם הרמב"ן. וכן כתב בספר "שבולי הלקט"־רלי. -, דין האבל לעמוד בשתיקה, באימה וביראה ושלא ינהג קלות הראש באבלות.

ריט. (שם) (סב,ו)	רכה.	מס' סוטה (מט.)	רלא.	יו"ד (שפ,כב)
רלז. הלכות שמחות סי' כ'				
רכ. תהילים (לט,ג)	רכו.	יו"ד (שעח,ז)	רלב.	מס' אביל
רבתי" (ד,י)				
רכא. (שם)	רכז.	כתובות (י:)	רלג.	מס' יומא
(עד:)				
רכב.ויקרא (י,ג)	רכח.	ויקרא (י,ג)	רלד.	יו"ד
(שפד,סוף ט)				
רכג. תהילים (קלז,ו)	רכט.	הלכות אבל (ה,טו)	רלה.	
(שם) הלכה ב'				
רכד. מס' ב"ב סוף (ס:)	רל.	(שם) הלכה כ'		רלו.
(שם) הלכה ה'				

גרסינן בברכות בפרק קמא 'אמר **מר זוטרא** אגרא דבי טמיא שתיקתא' [ובגירסתנו-,,אמר **רב פפא** אגרא דבי טמיא שתיקתא אמר **מר זוטרא** אגרא דתעניתא צדקתא"] פ' השכר של בית האבל שתיקתא, שאסור לו להרבות דברים, שאם מרבה דברים **נראה כמי ששכח צערו ואינו נראה כאבל** ומצינו שכר שתיקה לגבי אבל שכן מצינו באהרן '...וידם אהרן' וסמך ליה 'וידבר ה' אל אהרן לאמר', ועוד גרסינן בירושלמי 'בר קפרא אומר אין תוקפו של אבל אלא עד ג' ימים' ר"ל.

וכן מובא ב'**תניא רבתי**' , ושם הוא מוסיף שגם המנחמים אין להם להרבות בדברים, וכן כתוב שם-,,ואסור להרבות בדברים [**"ביאורי המהרש"ה"**]-,,מוכח מהא דאיתא ר"מא. 'שלישית יושב במקומו ואינו מדבר' וכ"ש שניה וראשונה] כשהוא אבל, לפי שנראה כמי ששכח צערו או שמא יבוא לידי שחוק וקלות ראש ויתגנה על הבריות. ומצינו שכר השתיקה לגבי אבל שכן מצינו באהרן דכתיב 'וידם אהרן' וסמך ליה 'וידבר ה' אל אהרן לאמר'...**וגם המנחמים את האבל** אין להם להרבות בדברים, כדי שלא יבוא האבל לידי שחוק ויתגנה בפניהם.

וכן כתב ר'**ח"מ**, אך **רב האי גאון** כתב שם שמהפסוק 'וידם אהרן' לומדים שהמנחמים הבאים לבית האבל צריכים לשתוק ולא לדבר עד שיפתח האבל בדברים כמובא במס' מו"ק ר"מ, וכן הוא ברמב"ם ר"מ. ובטור ר"מ. כמו כן יש הגבלות גם בדבור בחודש הראשון של אבלות. השו"ע ר"מ. פוסק-,,אבל שבוע הראשון אינו יוצא מפתח ביתו, שניה יוצא ואינו יושב במקומו ואינו מדבר, שלישי יושב במקומו ואינו מדבר, רביעית הרי הוא כשאר כל אדם.

הרמב"ם ר"מ. מוסיף עוד מילה-"דרכו"-,,שניה יוצא ואינו יושב במקומו, שלישית יושב במקומו ואינו מדבר **דרכו**. הרמ"א ר"מ. כתב-,,כתב "הגהות מימוניות", רשות בידו שלא לישב במקומו עד שבוע ד', כדי שיוכל לדבר בשבוע השלישי.

הרמב"ם ר"מ. פוסק את האסור הן של דברי תורה והן של שאילת שלום-כדברי הברייטא ר"י-ממה שנאמר ליחזקאל 'האנך דום', ומוסיף-,,קל וחומר שהוא אסור להרבות דברים ולשחוק שנאמר 'דום'. לכאורה, פוסק הוא ר"א. בענין אסור למוד התורה לא כנסוח התלמוד הירושלמי ר"י. ולא כנסוח התלמוד הבבלי ר"י. -,,אסור לקרות בתורה בנביאים ובכתובים ולשנות במשנה מדרש ובהלכות ובהגדות", אך באמת נראה שכונתו לדברי התלמוד הבבלי ומה שהשמיט "בהש"ס" או ב"תלמוד", הוא כדי לכותבו מאוחר יותר ר"י. -,,אין אומרים **שמועה** והגדה בבית האבל אלא יושבין דווין", כדי לפסוק כדעת התנא קמא ר"י. בגמרא ר"י. וכן פסק הרמב"ם ר"י. -,,וכל יום ויום משבעת ימי אבלות באין בני אדם לנחמו בין שבאו פנים חדשות בין שלא באו-ועי' להלן ב"פרישה" תמא-ונראה שהנחום הוא,,תנוחמו מן השמים", כמו שכתב בתחילת הסעיף, שיש לנחמו ביום קבורת המת, אחרי הקבורה.

וכן פסק ר"י. -,,אין רשאים לומר דבר עד שיפתח האבל את פיו תחילה, שנאמר 'ואין דובר אליו דבר' וכתוב 'אחרי כן פתח איוב את פיהו וגו' 'ויען אליפז' [**רדב"ז**]-,,מימרא דר' יוחנן" ר"י].

השו"ע ר"י. אינו מדגיש את זה **שכל יום** מהשבעה צריך לבוא ולנחם, ואמנם, יתכנו מקרים בהם, אין לבוא בכל יום לנחם, כאשר, מסיבה כלשהי, המת עדיין לא הובא לקבורה ביום הראשון ולפעמים גם בשני, במצב זה, בו המת מוטל לפניו, שנינו ש,,ואל תנחמהו בשעה שמתו מוטל לפניו" ר"סא. ראינו שכתב הרמב"ם שיש למעט בשיחה. עד כמה יש למעט, לפי הרמב"ם, אנו יכולים לראות ממה שכתב שם בהל'

אבל^{רסב} -,, וכיוון שנענע בראשו שוב אין המנחמין רשאין לישב אצלו, שלא יטריחוהו יותר מדאי^{רסיג}. אנו רואים מכאן, שכל מה שיכול האדם לומר על ידי רמז אין לו לומר בפיו. ישנו סוג שלישי של שתיקה, והוא לשתוק מלהתאונן ולהתריס כלפי הקב"ה על פטירתו של קרובו ו/או אהובו של האדם. שתיקה זו נלמדת מאהרן הכהן שבניו-נדב ואביהוא-מתו ובכל זאת שתק, כפי שמובא במדרש^{רסד} -,, כיוון ששמע אהרן שבניו יראי השם הן, שתק וקיבל שכר על שתיקתו^{רסז}.

רלח. ויקרא (י,ג)	רמה.	יו"ד (שעו,א)	רנא. הל' אבל
(ה,טז)	רנט. מס' מו"ק (כח:)		
רלט. מס' מו"ק (יד.)	רמו.	יו"ד (שצג,ב)	רנב. מס' מו"ק
(טו:)	רס.	יו"ד (שעו,ג)	
רמ. ס' סז ד"ה ואסור	ע"פ מס' מו"ק (כג.)	רנג. מס' מו"ק (כא.)	רסא.
מס' אבות (ד,כג)			
להרבות דברים	רמז.	הל' אבל (ז,ה)	רנד. (יג,ט)
רסב.	(יג,ג)		
רמא. מס' מו"ק (כג.)	רמח.	"דרכי משה" על הטור	רנה. (שם) רדב"ז
רסג. מס' מו"ק (כז:)			
רמב. מס' מו"ק (כט:)		(שצג,ד)	רנו. מס'
מו"ק (כג.)	רסד.	ויקרא רבה	
רמג. (כח:)	רמט.	הל' אבל (ה,טו) (ה,כ)	רנז. (שם) (יג,ב)
	פ' שמיני (יב,ב)		
רמד. הל' אבל (יג,ג)	רנ.	מס' מו"ק (טו.)	רנח. (שם) (יג,ג)

[**יפה תואר**,-, כי אין הנבואה שורה מתוך עצבות, וכיוון ששתק והסיר את עצבותו, לכן זכה כי חלה עליו הנבואה ונתיחד הדבור אליו"].

וכן אומרת הגמרא^{רס"ה} -, קבלה דיסורי שתיקתא ומבעי רחמים" [**רש"י**,-, שלא יבעט ביסורים הבאים עליו"] ובספר "**החרדים**" /מצות התשובה^{רס"ו}, נראה שגרס במקום "קבלה"- "אגרא" (=שכר) שכן כתב-
,,שהרי אמרו **אגרא** דיסורין שתיקתא".

ונראה שלכך רומז גם הרמב"ן^{רס"ז}. לגבי בנות היענה-,,לא ישאו קולם ולא יצעקו כלל אף כי יכו אותם לא יצוחו, אין בכל העופות כמותם בשתיקה", ו"א ששתיקה מוחלטת מבטאת ג"כ המנעות מלהתאונן. מה שאמרה התורה^{רס"ח} -, לא תתגודדו" תרגם שם אונקלוס-,,לא תתחממו". וכתב שם ה"ספורנו"-,,אין ראוי שתתאבלו ותתגודדו בתכלית על שום מת", ומנמק זאת שם ב"אור החיים", נראה שמכוין לומר, שבמיתת איש אין אבידה למת...ואין העדר בן אלא מן המקום שהלך משם, אבל על כל פנים ישנו, ואדרבה לטוב לו, שחזר הבן אצל אביו (=שבשמים) שהוא מקור החיים^{רס"ט}.

יש המפרשים את המאמר ,,אגרא...שתיקתא" על סוג שתיקה זה, כגון בספר ה"**ראב"ן**"^{ר"ע} -, 'אמר רב פפא אגרא דבי טמא שתיקתא' שנאמר 'וידם אהרן' וקיבל שכר על השתיקה^{רע"א}.
וכן מפרש ה"**חכמת מנוח**"^{רע"ב} [וכן "פירוש ע"ט על עין יעקב"^{רע"ג}], כשקובר מתו או מתאונן על מתו, ידום מלהרהר אחר מדותיו של הקב"ה כענין 'וידם אהרן'.

רבינו בחי"ר^{רע"ד} מקשר סוג שתיקה זה למה שנאמר לנביא יחזקאל-,,השתיקה אחת ממשפטי האבלות והם מפורשים על ידי יחזקאל עליו השלום, דכתיב^{רע"ה} -'בן אדם הנני לוקח ממך את מחמד עיניך במגפה לא תספד ולא תבכה ולא תבוא דמעתך האנק דום".

ה"**חזקוני**"^{רע"ו} מסביר לגבי אהרן ש'וידם אהרן' משמעותו הפסקה,,ממה שהיה רוצה להתאבל".
הגר"א^{רע"ז} מפרש-,,צידיק עליו את הדין, כן יעקב ב'קטנתי'רע"ח', וכן בדוד^{רע"ט} 'נמקו חבורתי מפני אוולתי'.
לגבי הסיבות, אשר בעטיין אין לאדם להתאונן, ראינו כבר לעיל את דברי "אור החיים" שכתב, שלנפטר, טובה היא לו שהוא חוזר לצור מחצבתו.

ברם, גם לגבי יסורי האדם, שנלקח ממנו יקירו, אין הוא צריך להתאונן על כך. בחז"ל וב"ראשונים" ישנה התייחסות לכך והם מסבירים, שדבר זה אינו נובע בהכרח משום חוסר יראת שמים של האבל, אשר לכן מייסרים אותו מן השמים.

ר' יוחנן מתו לו כל בניו, וכאשר הוא היה בא לנחם את האבל, הוא היה נושא עמו את השן של הבן העשירי-האחרון שנפטר לו [ושן של מת אינו מטמא^{ר"פ}] ומראה אותו לאבלים ואומר "דין גרמא עשיראה ביר"פא. , כלומר, צערי גדול משלכם ובכ"ז ראו הרי אני ודאי שאיני מוחזק על ידכם כמי שאינו ירא שמים א"כ מוכח שאין הם אלא יסורי אהבה^{ר"פב}.

כאשר האדם שותק, בכלל השכר שהוא מקבל הוא כשכר של מי שהקריב קרבן ושילם נדר, כפי שאומרת הגמרא^{ר"פג} -, אדם מתחייב הריגה למקום שותק שנאמר 'לך דומיה תהילה'ר"ד', ולא עוד אלא שמשבח שנאמר 'תהלה', ולא עוד אלא שדומה לו כאילו מקריב קרבן". [**רש"י**,-,נותן לו יסורין שמקבלן באהבה...אותה דומיה שהוא דומה ביסורין דומה לו כשלום נדר"].

האבל, יש בו גם מצב שעומד לפני מיתה כפי שראינו לעיל^{קצד}-. אמר רבי לוי אבל שלשה ימים ראשונים יראה את עצמו כאילו חרב מונחת לו בין ירכותיו, משלשה עד שבעה כאילו מונחת לו כנגדו, מכאן ואילך כאילו עוברת כנגדו. וכן ראינו לעיל^י. בדברי המהר"ל, והדמימה הוא לאבל שהגיע מיתה אליו, א"כ הגמרא שהובאה לעיל יכולה להתאים, במובן מסוים, גם למי שאבל על קרובו. בספר ה"ערוך"^{יפה} גם מפרש את המאמר "אגרא...שתיקותא" במובן זה-, שכר האבל שתיקות ולקבל באהבה^ה.

רסה. מס' ברכות (סב).	רעג. ח"א/מס' ברכות (ו:)	בשם רב שרירא גאון
ובנו		
רסו. פ"ד, עמ' 223	רעד. ויקרא (י,ג)	רב האי גאון,
המפרשים		
הוצ' ברדיאבו	ערה. יחזקאל (כד, טו-טז)	שזה היה עצם של
אצבע		
תרפ"ה, ירושלים.	רעו. ויקרא (י,ג)	קטנה של בנו העשירי.
רסז. בפירושו לאיוב (ל,כט)	רעז. (שם) ב"אדרת אליהו"	רפג. מס' עירובין (יט).
רסה. דברים (יד,א)	רעח. בראשית (לב,יא)	רפד. תהילים (סה,ב)
רסט. וכן כתב שם	רעט. תהילים (לח,ו)	רפה. ע' אגר. ועי' במס' קידושין
(פ:)		
ה"כלי יקר"	רפ. מס' אהילות (ג,ג)	רפ. מה יתאונן אדם חי גבר על חטאיו
ער. סימן ק"ל	רפא. מס' ברכות (ה:)	[איכה (ג,לט)] אפילו בשעת אנינותו
רעא. מס' זבחים (קטו).	מס' ב"ב (קטז).	של אדם יצרו מתגבר עליו,
ואבא		
רעב. מס' ברכות (ו:)	רפב. מס' ברכות (ה:)	שאול, כי כתיב ההוא במתרעם
על		
		ועי' ב"ערוך" ע' גרם. ועי' מדותיו [רש"י-], כל קורותיו הקורות
		בפירוש רב ניסים גאון
		אותו...[דיו חיים
		שנתתי לו".

סיכום מובני השתיקה בתקופת האבלות

הצבענו על המקורות העוסקים בשלשת מובני השתיקה בהלכה ובאגדה, ואף שיש מקורות על כך המורים על שתיקה מוחלטת בתקופת האבלות, מ"מ במקורות ההלכה אין שום הלכה האוסרת בצורה ברורה את עצם הדבור בתקופת האבלות, ומבחינה הלכתית אין שום איסור על הדיבור בתקופת האבלות. **הגאון הגדול רבי חיים קניבסקי שליט"א**, כשבא לנחם שתק במשך כל זמן שהותו אצל האבל ובסוף קם ואמר „המקום ינחם...“, וכששאלנוהו אם יש איסור על האבל או על המנחמים לדבר, ג"כ אמר לנו שאין שום איסור לדבר, אך ראינו שיש איסור בהלכה על ריבוי השיחה ועל דיבורים ועיסוקים העשויים להביא לשמחה או להסחת דעת מהאבלות.

עמוד ההוראה **מ"מ הגרי"ש אלישיב שליט"א**, כאשר ישב "שבעה" על אשתו הרבנית ע"ה, שתק כל הזמן גם כאשר דברו אליו.

ראינו שרבי יוחנן סובר שיש ממש לשתוק, כפי שרעי איוב במשך כל שבעת הימים שתקו בצורה מוחלטת, וקיימו בעצמם את דברי הגמרא^י „...שיהו שפתותיו מדובקות זו בזו שיהא כמנוחה וכאבל“, ואף שבהלכה נפסק שאין איסור בדיבור, כדברי רבי שמעון בן לקיש בתלמוד הירושלמי, הרי ראינו שם, שסברת רבי שמעון בן לקיש, שהאבל יוכל לשנן דברי תורה בדברים הרעים, היא רק משום שזה הכרחי כדי להגן עליו מן המזיקים. וכן נפסק שאפילו שאלת שלום אסור בג' הימים הראשונים. אך בכל מקרה מי ששותק שכרו גדול, וגירסת ה"תשב"ץ^י „במס' אבות^י“, „ואל תנחמנו בשעת אבלו“, „כי לא יועילו כל התנחומין באותה שעה“, אך מאידך הוא מביא את הגירסה שלפנינו „גורס רבינו יונה ורבינו משה...בשעה שמתו מוטל לפניו“.

רבי יעקב מעמדין כותב שם^י על אותה משנה, שאיוב שתק כל ז' ימים ומוסיף וכותב „אבל מעצמן לא יפתחו בתנחומין לעולם, לא יחיד ולא רבים, כל ימי אבלות, אע"פ שבאין אליו לנחמו, אם יראו שרוצה הוא בכך, **שתיקתם יפה להם מדיבורם**, ואמרו 'אגרא דבי טמי שתיקותא', מה שאין כן אחר האבלות ובתוך שלשים מנחם אותו כדרכו, ולאחר ל' מדבר אתו תנחומין מן הצד“, וכן כתב שם „ורק ביום הקבורה התירו בשורה משום כבוד המת“.

בג' ימים ראשונים שנינו^י „רבי נתן אומר אין בין שתיקה לבכי כלום“. ובד' הימים האחרונים ההספד בא לעורר שוב לבכי אחר שחלפו ג' הימים הראשונים שהם תוקפו של אבל.

כמו כן ראינו, שאף שלא נקבעו להלכה דברי ר' יוחנן על הצורך בשתיקה מוחלטת, בכ"ז נקבעו דבריו^י להלכה שאם יכול לנענע בראשו ברמז, ירמוז ולא ידבר. המתאבל על קרוביו שאינם אביו ואמו הקילו יותר, אך לגבי עד כמה הקילו זה שנוי במחלוקת ה"ראשונים"^י.

ישנו מצב מסוים בו האבל אינו יודע עדיין לדבר ולמנחמים אין איסור לדבר, והכוונה היא לתינוק אחר לידתו^י „וב'דרישה' הביא מתשובת מהר"ר מנחם, מה שנוהגים בשבת לבקר אצל התינוק הנולד שהוא אבל על תורתו ששכח, כדאיתא פ' המפלת^י עכ"ל“.

מקורות האבלות. דיניה, הלכותיה ומעמדה ההלכתי

כבר לפני מתן תורה, מוסרים לנו חז"ל, על כך שהקב"ה מנחם אבליים, כדי להראות לנו את הדרך בה נלך. בתרגום יב"ע^{רצ"ה} מובא, שה' בא לנחם את יעקב כאשר מתה עליו רחל, וכן בירך ברכת אבליים^{רצ"ה}. וכן אמר רבי חמא ברבי חנינא^{רצ"ה}, „מאי דכתיב 'אחרי ה' אלו-היכם תלכו'^{רצ"ה}; וכי אפשר לו לאדם להלך אחר שכינה? והלא כבר נאמר 'ה' אלהיך אש אוכלה'^{רצ"ה}, אלא להלך אחר מדותיו של הקב"ה, מה הוא מלביש ערומים...הקב"ה ביקר חולים דכתיב 'וירא אליו ה' באלוני ממרא'^ש. אף אתה בקר חולים, הקב"ה נחם אבליים דכתיב 'ויהי אחרי מות אברהם ויברך אלוקים את יצחק בנו'^{שא}. [רש"י^י], „ניחמו על אביו וברכו ברכת אבליים“ [אף אתה נחם אבליים]. וברמב"ם פסק כן^{שב}. מהפסוק 'והלכת בדרכיו'^{שג}. אבא שאול לומד זאת^{דש}. מ'ואנוהו'^{שה}.

לגבי מצות ניחום אבליים וישיבת "שבעה", ישנה מחלוקת האם פסוקים אלו כוונתם למצוה מן התורה או רק כאסמכתא למצוות דרבנן או הלכה למשה מסיני.

רפו. מס' מו"ק (טו).	רצו.	תרגום ירושלמי	שה. שמות (טו,ב)
רפו. בספרו "מגן אבות" (עא).		בראשית (לה,ט)	
רפח.	(ד,כג)	רצו.	מס' סוטה (יד).
רפט.	"לחם שמים" עמ"ס אבות	חצר.	דברים (יג,ה)
רצ.	מס' שמחות (ב,ח)	רצט.	(שם) (ד,כד)
רצא. מס' מו"ק (כז:)	ש.	בראשית (יח,א)	
רצב.	(שם) (כז:)	תד"ה אם	שא. (שם) (כה,יא)
רצג. שו"ע/יו"ד סוף סי'	שב.	הלכות דעות (א,ה)	
	רס"ה ב"ט"ז"	סהמ"צ מ"ע ח'	
רצד. מס' נדה (ל:)	שג.	דברים (כח,ט)	
רצה. דברים (לד,ו)	דש.	מס' שבת (קלג:)	

בתלמוד הירושלמי^י מובא בברייתא, תניא מניין לאבילות שבעה ימים מן התורה אמר רבי יעקב בשם רבי זעירא דכתיב 'ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה שבעת ימים ושמרתם את משמרת ה'י^י כשם ששימר הקב"ה על עולמו שבעת ימים (=במבול) כך אתם שמרו על אחיכם שבעת ימים". ויש שלמדו זאת^י מהפסוק, ויעש לאביו אבל שבעת ימים^י, אך התלמוד הירושלמי מסיק שאין למדין ממה שכתוב על הזמן שקודם מתן תורה, לפי "שניתנה תורה ונתחדשה הלכה"^י, מכל מקום, עיקר מצות האבלות היא לדעת כמה "גאונים" ו"ראשונים" מן התורה, כי אהרן אמר, וואכלתי חטאת היום הייטב בעיני ה'י^י, היינו, שכל היום אף לאחר קבורת בניו הוא אסור באכילת קדשים^י. יש שלמדו ממה שנאמר בכהנים, כי אם לשארו הקרוב אליו... לו יטמא^י, הרי שדחתה התורה איסור טומאה מפני קרוביו כדי להתעסק באבל, וזה עצמו הוא מצות אבלות על הקרובים^י.

לפי דעות אחרות, אין אבלות מן התורה אלא רק היום הראשון, שהוא יום המיתה והקבורה, ואפילו לא הלילה שלאחריו^י, שהוא רק מדרבנן, ועוד שנאמר, ואחריתה כיום מר^יי^י - זאת אומרת שהמרירות היא רק יום אחד^י, והאבלות ז' ימים הוא רק מדבריהם שתיקן משה רבינו ז' ימי אבלות וז' ימי משתה^י.

יש החולקים על עיקר האבלות, וסוברים שאינה מן התורה אפילו ביום הראשון^י, ומה שנאמר על אכילת קדשים וכן באכילת מעשר שני שנאמר בו, לא אכלתי באוני ממנו^י, אינו אלא משום אנינות, ואבלות ואנינות הם שני דברים שונים ואין ללמוד זה מזה^י.

אולי לכן כותב ה"תורה תמימה"^י - ,דעיקר זמן שבעת ימי אבלות, תקנת חכמים הוא כמבואר לפנינו סוף פ' ויחי, אך רגילים חז"ל להמציא לתקנותיהם סמך ורמז בתורה ובירושלמי כן בבבלי מועד קטן באו כמה דרשות ורמזים לענין זה^י.

דבריו אלה נראים קצת המצאה, שכל דיני אבלות זה תקנת חכמים, שהרי ראינו שמשם רבינו תיקן ז' ימי אבלות ומשתה. המהרי"ץ חיות^י כתב, לכאורה קשה, הרי כמה הלכתא גבורתא למדו חז"ל מדברי נביאים. דיני אבלות למדו חז"ל^י מקרא דיחזקאל, ודיני קריעה וניחום אבלים למדו מאיוב, וכבר אמרו^י ר' יוחנן אמר איוב ישראל היה ומעולי גולה היה. לפום כן ילפינן מיניה הלכות אבל ע"ש... האמת כדברי הרמב"ן ב"ספר המצוות"^י, דכל הנהו הלכות הנלמדות מדברי נביאים כולם הלכות מסיני כמו שאמרו^י - "...ועד דאתי יחזקאל מאן אמרינהו' ...". על כל פנים ודאי שהלכות אבלות אינן רק תקנות חכמים כדברי ה"תורה תמימה".

אנו רואים במדרש "פרקי דרבי אליעזר", שלא כדברי הת"ת, שגם כאשר תקנו במצות אבלות עצמה תקנות לא הסמיכום לשום פסוק (אף שכלל, ישנן מספר תקנות שכולן), וכן ישנם דינים שקיבלו עליהם כל כלל ישראל, כפי שמובא שם במדרש^י. מדרש זה, יש אומרים^י שהוא נחשב כחבור הראשון אחרי התנ"ך אשר - מפיו אנו חיים בזכרון מעשים רבים שלא נתבארו בתורה שבכתב והיו מקובלים בתורה שבע"פ^י.

פרק זה במדרש עוסק במקורות מהם נלמדות מצות קבורה וז' ימי אבלות ומצות גמילות חסדים של ניחום אבלים. גמילות חסדים לאבלים מניין אנו למדים מקב"ה, שהוא בעצמו גמל חסד למשה עבדו וקברו בידו שנאמר ויקבור אותו בגי'ש^י. רבי יוסי אומר, שבעת ימי האבל מניין אנו למדים, מיעקב אבינו שעשה לו

יוסף שבעת ימי האבל, שנאמר 'ויעש לאביו אבל שבעת ימים' [ראינו לעיל שהתלמוד הירושלמי חולק ומסיק שאין ללמוד מיוסף, כיון שזה היה לפני מתן תורה, ואילו בתלמודנו זה נלמד שלא. ממה שכתוב 'והפכתי חגיכם לאבלי'שלב. והתוס' שם שלי. מתרץ, שהסיבה שלא למדו זאת מיוסף היא משום שזה היה לפני קבורתו של יעקב]...גמילות חסדים מנין? אנו למדין מאיזבל, שהיה ביתה סמוך לשוק, וכל מת שהיה עובר בשוק, היתה יוצאת מביתה וממחה בכפיה ומקוננת בפיה ומהלכת אחריו. גמילות חסדים למתים מנין מאנשי יבש גלעד...אבלים מנחמים בלחם ויין שנאמר

שו.	מס' מו"ק (ג,ד)	שיז. הרי"ף שם והרמב"ן	שכט. הקדמת
הרד"ל לפירושו על "פרקי דרבי אליעזר" (יב.).			
שז. ויקרא (ח,לה)		ב"תורת האדם"	אמנם רס"ג
ב"ספר הגלוי" [נדפס בס' "זכרון לראשונים",			
שח. תלמוד ירושלמי	שיח.	מס' מו"ק (יא:)	עמ' קנ] כתב,
שספר "בני חשמונאי" חובר לפני כן, וגם			
מס' מו"ק (ג,ה)	שיט.	תלמוד ירושלמי	נכתב לפני כן ע"י
בני מתתיהו כה"ג, ולא ע"י זקני ב"ש			
והרי"ף על מס'	מס' כתובות (א,א)		וב"ה, כדברי
הבה"ג. רש"י חולק עליו וכותב, שהספר			
ברכות סופ"ב	שכ.	דברים (כו,יד)	הראשון שנכתב
בתושבע"פ הוא-"מגילת תענית" [מס' שבת			
שט. בראשית (נ,י)	שכא.	רמב"ן/"תורת האדם"	(יג:) ד"ה מגילת,
מס' עירובין (סב:) ד"ה כגון, מס' תענית			
שי. רמב"ם הל'		רא"ש/מו"ק פ"ג סי' ג	(יב.) ד"ה בצילון],
אך במס' ר"ה (יט.) כתב התד"ה			
אבל (א,א)	וב"מאירי"/מס' מו"ק (יד:)		הא, ש"מג"ת"
שלפנינו, סודרה ע"י רבי. ועי' עוד,			
שיא. ויקרא (י,יט)	שכב. ויקרא (ח,לה)		בספר
"מועדים וזמנים" ח"ב סי' קלז הערה ג'.			
שיב. הרמב"ם (שם)	שכג. נדרים (כב.)		של. דברים
(לד,ו)			
שיג. ויקרא (כא,ב-ג)		ד"ה גמ' אלמלא	שלא. מס' מו"ק
(כ.)			
ושם בתו"כ -	שכד.	מס' מו"ק (טו.) (כו:)	שלב. עמוס (ח,י)
לה יטמא-מ"ע	שכה.	תלמוד ירושלמי	שלג. ד"ה

שיד.	רמב"ם סהמ"צ מ"ע	מס' סוטה פ"ה
לו, וס' ה"חנוך"	שכו.	סוף השורש השני
מ"ע רסד.	שכו.	מס' סנהדרין (כב:)
שטו. מס' זבחים (ק:)		ומס' תענית (יז:)
שטז.	עמוס (ח,י)	שכח. פרק יז

'ויין למרי נפש'...אנשי יבש גלעד היו גומלים חסד עם שאול ובניו בצום ובכי ומספד שנאמר 'ויצמו שבעת ימים'...ונאספו כל אנשי יהודה וירמיה הנביא לגמול חסד עם יאשיהו, שנאמר 'ויקונן ירמיהו על יאשיהו וגו'...וכן **קבלו עליהם כל ישראל** להיות גומלין חסד עם כל חכמי ישראל וגדוליהן שנאמר 'ויתנום לחק על ישראל'...משחרב בית המקדש **התקינו** שיהיו...ואבלים הולכים לבתי כנסיות ולבתי מדרשות...ורואים את האבל ויושבים עמו על הארץ, [וצריך להיות ברוב עם'...] כדי שישבו ויצאו ישראל חובתן בגמילות חסדים'...ועליהם הוא אומר ברוך אתה ה' גומל שכר טוב לגומלי חסדים'...שם.

„הרמב"ן ב'תורת האדם' כתב...שהיא ברכה שלישית שב'ברכות רחבה' בכתובות (ח:): “שם” וכתב ה'דרישה' שם. ש, יש מפרשים דהאבל יאמר כן על הקהל שגמלו עמו חסד ואינו נראה.”
ראינו את הדעות השונות בהלכות אבלות, יש המחמירים ויש המקילים, והכלל שנקבע בהלכות אלו הוא כפי שמופיע בגמרא שם. „הלכה כדברי המיקל באבל” - אפילו הוא יחיד, ולא רק במחלוקת תנאים שם. אלא גם במחלוקת אמוראים ופוסקים שם. אפילו שהמחמירים הם מהראשונים והאחרונים הם המקילים שם. כלל זה נכון גם בקשר לאבלות של היום הראשון שם, וגם לענין אבלות של ל' יום וי"ב חודש שם, אך אין אומרים כלל זה בדין או סברא שהתקבלו על כל הפוסקים ונתפשט כן בישראל, ועתה קם אחד להקל שם.
לענין המנהגים, כתב ב'ערוך השולחן' שם. „...דכבר כתבנו דכל מנהגי תנחומין אין אתנו וכמעט שנבטל כל המנהגות הקדמוניות, ולכן גם זה אי אפשר לנו לחלק בין שבת שני לשלישי ובין שלישי לרביעי, ולכן תפסנו כדין בהמ"ד כבדין שארי אבלות שלשים ועל אביו ואמו י"ב חודש ונכון הוא ואין זה סתירה לדברי הגמרא, בענין זה הוא רק **מנהגא בעלמא** והיכי דנהוג נהוג והרי בזמן הגאונים וכן באשכנז ובזמן הריב"ש נשתנו המנהגים וזה שמסיים הרמ"א כי כל מקום לפי מנהגו.”

היחס בין מושג ה"שתיקה" לבין מהות האבל וטעמיו ומי הם המתאבלים

מהותו של האבל וטעמיו נובעים מהתבוננות במידותיו של הקב"ה וציוויו, כאשר השתיקה היא כמעט היסוד המרכזי שבה. אנו רואים ג' יסודות באבלות:

א. גמילות חסד, אשר מתחלקת לב' חלקים א. גמ"ח של האבל והמנחמים עם הנפטר עצמו, וזאת ע"י שקוברים אותו ומכבדים אותו ומשתתפים בצער.

ב. גמ"ח של המנחמים עם האבל, ע"י כך שמשותפים בצערו ומכבדים אותו ומנחמים אותו ע"י אוכל ושתיה וע"י שבח וניחומים.

ב. **שבירת המדות**-של האבל והמנחמים ע"י שתיקה מלהצטער ומלהתאונן ולהתריס נגד הקב"ה ומאידך להצדיק עליו את הדין ולקבל יסורים באהבה.

ג. **והחי יתן אל לבו**- חשבון נפש והתעוררות שהמוות אינו מקרה ויש לחזור בתשובה, לבכות ולשתוק ולהספיד בקול וע"י כך מתכפרים העוונות ומונעים פורענות כללית.

ד. **א. גמילות חסד עם הנפטר**- ראינו לעיל^{כב}. את מסירות נפשם של אנשי יביש גלעד, שחירפו נפשם לחטוף את גוויות שאול ובניו ולקוברם. כמו כן, מכבדים את הנפטר עד קבורתו ע"י הנחת בשמים ועצי הדס על מטתו ושריפת עשבי בשמים להפצת ריח נעים. את קברו של חזקיהו המלך מלאו בבשמים^{כג}. מותר לצורך כך לחתוך הדס מהמחבר אפילו ביום שני של יום טוב או של ראש השנה^{כד}, וכן את שאר צרכי קבורתו (שם). וכיוון שבשמים אלו לא נועדו לריח אלא רק להעביר ריח רע אין מברכים עליהם^{כה}. בשמים אלו שמו על מטותיהם של כולם כולל צדיקים גדולים^{כז}, כנראה כדי לא לבייש אחרים. כן היו מקוננים סופדים בכפיהם ומלווים את המת משום כבודו^{כח}.

שלד.	משלי (לא, ו)	שמה. טור/יו"ד סי' שצג	"שירי ברכה"
(שעד, ב)	שמט. יו"ד/(שצג, יב)		
שלה.	שמו"א (לא, יג)	שמב. מס' עירובין (מו.)	שמה.
"טוטו"ד"ג, ח"ב, ר"ג שנ.	מס ב"ק (טז:)		
שלו. דברי הימים ב' (לה, כה)	מס' מו"ק (יח.) (יט:)	שמו. מס' עירובין	
(מו.)	שנא.	שו"ע/או"ח	
שלו.	(שם)	(כ.) (כב.)	
	תד"ה דאמר.	(תקכו, ד)	
שלח.	"מרדכי" מס' מו"ק	מס' בכורות (מט.)	"פסקי תוס"
עמ"ס מו"ק	שנב. מס' ברכות (נג.)		
הל' ט"ב		מס' חולין (כ.)	"משמרת שלום"/
אבלות	שנג.	מס' ע"ז (יא.)	
שלט.	וכן נפסק ב"ערוך	שמג.	מס' מו"ק (כד.)
אות ה' סי' יז.	מס' נדה (לז.)		
השולחן" (שצג, ט)	תד"ה בכי	שמז. (שם) אות ה'	
סי' כב	שנד.	פדר"א פי"ז	
שמ. הרד"ל שם בפירושו	שדמ.	ברכ"י/יו"ד סי' שצג	שמח. "חיים שאל"/

ח"ב סוס"י כג

ב"י סוף סי' שצו

ל"פדר"א"

גמילות חסד בבית האבל חשוב יותר מגמ"ח בבית המשתה, משום שבבית המשתה מכבדים רק את החיים-חתן וכלה, ואילו בבית האבל מכבדים גם את החיים (קרובי הנפטר) וגם את המתים^{שני}.

גמילות החסד עם הנפטר היא גם ע"י השתתפות בצערו, ובג' הימים הראשונים שהם חמורים יותר, משום שאז הנפש מצטערת כאשר היא טסה מעל גופה ורוצה לחזור אליו ואינה יכולה^{שני}. כמו כן, „עיקר האבלות על □ דין הנשמה וע"י הרגל נפטרה מן הדין ואינה חוזרת לדין אחר הרגל ולכן אין להתאבל אחר הרגל^{שני}“.

המלבי"ם^{שני} מתאר את סוגי הצער של הנשמה ואומר- „כי הטעם כי הבכי קודם כי הבכי הוא **בשביל הנפש** אשר צערה רב, במה שנתפרדה החבילה ויצאה מהגוף, ואחר כך ההספד הוא על הגוף ל'האי שופרא דבלי בארעא', והוא אחר שלשה ימים, שזוכרת חברת הגוף“.

ההשתתפות בצערו של הנפטר, ובפרט בג' הימים הראשונים, היא ע"י השתיקה והבכי. כבר ראינו לעיל^י את דברי **המהר"ל** ש„...המתים נקראו יורדי דומה מלשון דמימה...וכאשר פיו סתום הוא בכח בלבד ולכן ראוי אל האבל הדמימה“. כאשר האדם מדבר ונפשו של המת נמצאת לידו שהוא בפרט בג' ימים ראשונים, יתכן שיש כאן גם לעג לרש, שהוא החי יכול להשתמש בפיו והמת אינו יכול, ובכך הוא מגביר את צער המת, כמו שראינו^{שני}. שאין להלך בד' אמות של המת עם תפילין בראשו וספר תורה בזרועו, שנאמר 'לועג לרש חרף עושהו'^{שס}, ולכן נפסק לבסוף כיון שגופו של המת אינו נמצא בד' אמותיו של האבל, אלא רק נפשו, לכן מותר לקרות וללמוד בדברים הרעים וכמובן גם משום שזה מגן על האבל, ולדבר רק בדברים הנצרכים ביותר.

ב. גמילות חסדים של המנחמים עם האבל ע"י כיבודו, השתתפות בצערו, האכלתו וניחומו-

כאשר נפטר קרובו של אדם, ובפרט אם זה אחד מהוריו, בין יתר הרגשות אותם הוא מרגיש, קיימת גם הרגשת השפלות וגם השפלה, גם משום שלעתים הקרוב שנפטר היה אדם מכובד ובכך הוא עצמו התכבד וכעת חסרה לו תחושת כבוד זו וגם משום שהוא חושש שמדת הדין פגעה בו כעונש על מעשים לא טובים שעשה, והוא חושש שבשמים ובארץ הוא נידון כרשע. לכן, אחת מצורות החסד שיש לעשות עם האבל היא להרים את כבודו בחזרה. אנו רואים חסד זה במקורות, במדרשים^{שסא}. על הפסוק בקהלת „...טוב לכת לבית האבל מלכת אל בית משתה“^{שסב}, אמר הקב"ה למד ממני שהנחתי שמחה לבני במשכן ונגליתי לאבל נדב ואביהוא^{שסג}.

אנו רואים ממאמר חז"ל זה שהקב"ה בא להשרות שכינתו במעמד האבל של נדב ואביהוא כדי לכבד מעמד זה. אנו רואים חסד זה של כיבוד גם באבלו של רבי עקיבא על בניו - „מעשה ומתו בניו של ר"ע. נכנסו כל ישראל והספידום הספד גדול. ובשעת פטירתו עמד ר"ע על ספסל גדול ואמר אחינו בית ישראל שמעו, אפילו שני בנים חתנים, מנוחם הוא **[פי' רש"י האמיתי]**-, אפילו שני נשואים קברתי כבר מנוחם אני **מרום כבוד שעשיתם**, וכל שכן שלא קברתי אלא אחד שאינו חתן“^{שסד}. **בשביל כבוד שעשיתם**, ואם בשביל עקיבא **[פי' רש"י האמיתי]**-, הרי כמה בשוק שלא הייתם הולכים

לנחמו" [באתם, הרי כמה עקיבא בשוק, אלא כך אמרתם, תורת אלוהיו בלבו וכל שכן ששכרם כפול, לכו לבתיכם לשלום"שסב].

השתתפות בצערו-עיקר המרירות של האבל היא ביום הראשון, כדברי הגמרא שסג. -עיקר מרירא חדא יומא", שלשת הימים הראשונים נחשבים כזמן "שלא הוגלד פי המכה" (שם), ואילו ד' הימים האחרונים נחשבים כזמן שכבר "הוגלד פי המכה" (שם). לפי זה נראה, שעיקר ההשתתפות בצער חשוב למי שמתאבל, בג' הימים הראשונים.

שנה.	"קהלת זוטא" (ז,א)	שסא.
קהלת זוטא (ז,א)		
ורבינו בחיי/ויקרא (י,ב)	ילק"ש/קהלת (ז,א)	
שנו. ב"י ו"פרישה"/יו"ד סי' שפ	שסב. מס' מו"ק (כא:)	
שנז.	"שו"ת חת"ס"/אבהע"ז/סוס"י קלב.	שסג.
(שם) (כא.), עי' בספר "נשמת חיים" מאמר ב' פרק		
שנח.	"ארץ חמדה" לחיי שרה (כג,ב)	כט,
המבאר בהרחבה את הצער שיש לנפטר ולאבל.		
שנט. מס' ברכות (יח.)		
שס. משלי (יז,ה)		

דוקא בתקופה זו, ישנם מקומות שנוהגים לא להגיע לנחם בג' הימים הראשונים, אולי משום שאז יותר חשוב לאבל לא הניחום, כמו ההשתתפות בצער ע"י שתיקה ובכי, שהרי,, אין בין בכי לשתיקה כלום"שסד. באותם הימים. נראה לכן, שמשפחה וידידים קרובים ביותר ותלמידי האבל ורבותיו ודאי שראוי שיגיעו אז לבית האבל ולהשתתף בצערו בעיקר ע"י שתיקה ובכי. סיפר לנו אחד מתלמידיו הקרובים של הגאון רבי אייזיק שר זצ"ל, ראש ישיבת סלבודקה, שהוא הלך לנחם ביום הרביעי לאבלו של ראש הישיבה זצ"ל, על אחד מהוריו. כשנכנס שאלו ראש הישיבה, מדוע הוא לא בא לנחמו בג' הימים הראשונים? ענה לו תלמידו, משום שאין נוהגים לבוא ולנחם בג' הימים הראשונים. שאלו ראש הישיבה, אילו אחיך או בנך היו אבלים, האם גם אז לא היית בא לנחמם בג' הימים הראשונים?

כבר ראינו לעיל¹ את דברי המהר"ל שכתב,, כי האבל אין לו פה והדמימה אל האבל שהגיע מיתה אליו", לכן ברור שבמצב זה, עצם הנוכחות עם האבל מסייעת לו בנשיאת העול עם האבל, שהוא גם אחד מהקנינים שהתורה נקנית בהם- "נושא בעול עם חברו"שסג. ראינו לעיל, שהתקינו שגם כל הצבור הרחב ישתתף עמו בצערו, והובא גם הדבר להלכה-,, ויושבין עמו לארץ, כדי שיצאו כל ישראל ידי חובתן בגמילות חסדים"שסו.

אנו רואים ב"צוואת רבי אליעזר הגדול"שסז שניחום ודבור יכולים להיות ב' דברים שונים,, בני הוי זהיר לנחם אבלים ולדבר על ליבם...". נראה, שכונתו לנחום ע"י בכי ושתיקה בכל הזמן, או כמעט בכל הזמן בג' הימים הראשונים.

ניחומו בדברים- ראינו לעיל, שר"ח² ורש"י³ גורסים "בי טעמא" במקום "בי טמא", ומפרש רש"י שם,, ויש אומרים 'בי טעמא' בית האבל שמתעמים אותו בדברים לנחמו". נראה מכאן, שהניחום בדברים הוא מעין האכלת הנפש בדברים שהיא זקוקה להם. צורת ניחום מסוימת ראינו לעיל ע"י רבי יוחנן, שהוכיח לאבלים שאלו הם יסורי אהבה ולא מדת הדין פגעה בהם. בצמוד לניחום יש גם שבח, שנעמוד עליו בהמשך, כיצד שבח לה' אמור לנחם את האבלים-,, אמר ליה קום אימא מלתא כנגד שבחו של הקב"ה פתח...בא"י מחיה המתים"שסח.

אנו פוגשים בכמה מקומות ששבח וניחומים נאמרים בסיומם של דברים, ולכן נראה שגם כאן הכוונה ל"שבח וניחומים" הנאמרים לפני הפרידה מהאבל, כגון,, לא יפטר אדם מחבירו אלא מתוך שמחה של מצוה...שכן מצינו בנביאים הראשונים שסיימו דבריהם בדברי 'שבח ותנחומים'שסט. מתוך נימוק זה מסביר התוס'שע. מדוע סיים הש"ס בברייתא של "תנא דבי אליהו".

ראינו ב"צוואת ר"א הגדול" את הצורך לדבר על ליבו של האבל,, בני הוי זהיר לנחם אבלים ולדבר על ליבם, כי לא היו ראויים להיענש חביריו של איוב, אלא על שאמרו דברי קנטורין ולא דברי ניחומין, דכתיב 'כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב'שעא. ובתרגוםשעב. מובא-,, ואתו גבר מאתריה (ובהא זכותא אתפציו מן אתר מזומן להון בגיהנם)". גם ה"אגרות משה" מתייחס לצורך לנחם בדברים את האבל וכך הוא כותבשעג-,, הנה פשוט דהמצווה לנחם אבלים, אינו רק זה שמברכים אותו שהמקום ינחם אותו היינו שיתן לו חיזוק להתנחם. דבזה לבד אין האדם מתנחם ונעשה שקט ברוחו, שזהו עיקר התנחומין שחייבה תורה. אלא כדמצינו בחברי דאיוב שבאו אליו לנחמו, שהרבו לדבר אליו, וכן אליהוא, והקב"ה בעצמו, עד שנשקט רוחו עליו. ואיכא במו"ק דף כ"ח ע"ב, א"ר יוחנן אין מנחמין רשאין לומר דבר עד

שיפתח אבל, שנאמר אחרי כן פתח איוב את פיהו, והדר ויען אליפז התימני. שלא שייך זה לעניין אמירת המקום ינחם אותך, שברכה זו שייך אף כשאין האבל אומר כלום. וכשעומדין בשורה, אומרים להם המנחמים תתנחמו מן השמים, בלא אמירת האבל שום דבר. אך שם אפשר לומר דעמידת אבלים במקום שעושין השורה לנחם, הוא כהתחלה בדיבור. וכן אפשר לומר גם במדות פ"ב מ"ב, דמי שאירעו דבר מקיף לשמאל, שואלין אותו מה לך מקיף לשמאל, ומשיב שאני אבל, ואומרין לו השוכן בבית הזה ינחמך, הוא כהתחלת דברים מצד האבל בזה שהשיב שאני אבל, אף שאין כוונתו לזה ששייכו לו. אבל יותר מסתבר לומר דאין זה התחלת דברים מהאבל, אלא דלתנחומים אלו שמברכו שהמקום ינחמהו וא"א לומר יותר, כמו בזמן השורה ובעזרה, וכן במנהג שקודם מזמור שיר ליום השבת נכנסין האבלים לביהמ"ד ומקיפין, ואומרים להם הקהל המקום ינחם אותך, אין צורך להתחלה דאבל, משום שאין זה חיוב התנחומין ממש, שהוא להשקיט את רוחו, שאינו יוצא בזה אלא בישיבה לדבר עמו. וכמו דאשכחן בסוף מו"ק דף כ"ח ע"ב, בעובדא שמתו בניו של ר' ישמעאל ונכנסו ד' זקנים לנחמו, ר"ט וריה"ג וראב"ע ור"ע, ששם הוא דינא דר' יוחנן דאין מנחמין רשאין לומר עד שיפתח אבל".

שסד. מס' שמחות (ב,ח)	שסט. מס' ברכות (לא).
שסה. מס' אבות (ו,ו)	שע. מס' נדה (עג). תד"ה תנא
שסו. "ערוך השולחן" (שצג, ט)	שעא. איוב (מב,ז)
שסז. בסוף הספר "פדר"א"	שעב. על ספר איוב (ב,יא)
עמ' ר"כ, הוצ' □, "אשכול"	שעג. או"ח/חלק ה'/סי' כ'/אות כא
ירושלים, תשל"ג	
שסח. מס' מו"ק (כו:)	

עכ"פ משמע שאמירת המנחמים המקום ינחם אותך, הוא רק גמר דברים של המנחמים להאבל. שלכן בזמן שלא שייך ממש עניין התנחומין, שהוא כשעומדים בשורה תיכף אחר הקבורה, שאין שם מקום הישיבה להאבלים, וגם עייפים ויגעים עדיין מעניין הקבורה וכבוד המת, בהספדים וכדומה, הנהיגו רק לעשות מקצת מעשה התנחומין. וכן כשבאו לביהכ"נ קודם מזמור שיר ליום השבת, שאין כאן המקום לישיבת אבלות וגם לא הזמן לזה, הנהיגו לעשות הפחות שבתנחומים שאפשר. וכן הוא גם בעזרה, חייבו לנחם לכל הפחות במקצת תנחומין שאפשר. ולכן נוהגין זה אנשים שבאו לקיים מצוות תנחומין ממש, שיושבין ומתעכבין שם איזה זמן, ושמעו ודברו דברי תנחומין ממש, שבגמר דברים, כשכבר קיים מצוות התנחומין, לגמור בברכה זו דהמקום ינחם אותך, בשעה שפורש מבית האבלים לילך לביתו. שהרי התירו לומר ברכה זו להעם במקום תנחומים, בכל מקום שאירע להיות זמן קצר עם האבל. שלכן פורשין מן האבל בברכה זו. וכיוון שהוא פרישה, לא שייך לומר זה כל כך כשעדיין הוא יושב, אלא כשכבר עמד לילך מבית האבל לביתו, שניכר שהוא פורש שם לילך מבית האבל".

הנה ראינו שכתב ב"אגרות משה"-בחלק שהודפס לאחר פטירתו-שברכת "המקום ינחם אותך..." הוא,,עיקר התנחומין שחייבה תורה", אך הוא כותב לפני כן-,,דבזה לבד אין האדם מתנחם ונעשה שקט ברוחו...אלא כדמצינו בחברי דאיוב, שבאו אליו לנחמו, שהרבו לדבר אליו...שאינו יוצא בזה אלא בישיבה לדבר עימו. וכמו דאשכחן...בעובדא שמתו בניו של רבי ישמעאל ונכנסו ד' זקנים לנחמו".

ויש לעיין בראייתו מאיוב, שהרי שם בספר איוב מפורש, ששבעה ימים הם ניחמו אותו ע"י שתיקה, ורק אחרי ה"שבעה", פתח איוב פיו ורק אז הם החלו להשקיט את רוחו.

גם שבעה ימים אלו, נראה שלא היו מיד עם פטירת בניו של איוב, שהרי אומרת הגמרא **שעדי** שחברי איוב היו במרחק שלוש מאות פרסה זה מזה וכמרחק זה גם ממנו. הם התאספו קודם יחד ורק אחר כך הלכו לנחמו. אם כן נראה, שזמן ה"שבעה", החל לאחר חודש ויותר מפטירת בניו של איוב, עד שהם הצליחו להגיע אליו, וגם אז כאשר הגיעו אליו, הם ישבו שבעה ימים וניחמוהו בשתיקה, ולאחר מכן בכל דיבוריהם לא ניסו לנחמו ולהשקיט את רוחו אלא לקנטר אותו, כפי שראינו לעיל **שסי**. ב"צוואות ר"א הגדול". גם לגבי רבי ישמעאל אינו מוזכר בגמרא, שהזקנים נכנסו לנחמו, דוקא בזמן ה"שבעה". וכבר ראינו לעיל **רימ**. לאחד מן ה"ראשונים", שכתב בפירוש להיפך מדבריו-,,**וגם המנחמים את האבל אין להם להרבות בדברים**", וגירסת התשב"ץ **קיפ**. במס' אבות **רפח**.-,,אל תנחמהו בשעת אבלו". ועי' מה שמביא ה"פני ברוך" **תלח**. בשם השל"ה, שחייב לדבר עם האבל דברים טובים עד שישמחהו, ונראה, לכאורה, שלשמחו מדובר אחרי ה"שבעה". והנה תמוה, שה"אגרות משה", אינו מביא את דברי ה"פרישה" **תלי**, ששואל ממש את קושייתו של ה"אגרות משה"-,,דיש לתמוה, וכי זה נקרא תנחומי אבלים?", אך הוא מיד מתרץ-,,דהכניסה והישיבה לכבוד, מקרי ניחום אבלים". אם כן אנו רואים, שה"פרישה" כתב בפירוש, שבאמת שותקים אצל האבל והניחום הוא עצם הישיבה אצל האבל, וכן מה שאומרים בסוף כשנפרדים ממנו.

האכלתו-כשם שמטעימים את נפשו של האבל בדברי שבח ותנחומים, כן מאכילים את גופו במאכלים ויין. הסיבה לכך, כבר,,כתב רבינו ירוחם **שעה**. בשם הרא"ש כתוב (ביחזקאל) 'ולחם אנשים לא תאכל', מכלל

דכולי עלמא מחייבי למיכל לחם אנשים, והטעם כי האבל דואג ונאנח על מתו ואינו חושש לאכול, כי רצונו למות הוא גם כן, על כן צוהו לאכול משל אחרים"שעי'.

כוונת הרא"ש ל"סעודת הבראה", וברכת האבלים שאומרים אחריה, היינו, אחרי הקבורה, הנקרא,,ברכת רחבה, שמברין אותו סעודה ראשונה משל אחרים ומברכין שם ברכת האבלים, והיא מפורשת בכתובות"שעי'. ובתחילה היו גם משקין לפני כן את האבל ובזמן הסעודה ואחר כך עשרה כוסות אבל אח"כ בטלום, כמו שכותב הריטב"אשעה' -,,שהחזירו הדבר ליושנו ממש שבטלום כולם, ואין שותים אלא בתוך הסעודה כדי סיפוקה דבעשרה נמי איכא שכרות"שעט'. וכן אנו רואים במדרששפ' -,,גמילות חסד לאבלים מניין אנו למדים מאנשי יבש גלעד...לאבלים מנחמים בלחם ויין, שנאמר 'ויין למרי נפש'שפא'.

שעד. מס' ב"ב (טז:)	שעה. מס' כתובות (ח:)	שפא. משלי (לא,ו)
שעה. נתיב כ"ח	ד"ה א' כנגד הזן.	
שעו. ב"י על ה"טור"	שעט. וכן מבואר ב"שאלות"	
סימן שעה	סי' טו וברמב"ם הלכות	
שעז. מס' ברכות (טז:)	אבל (יג,ח)	
רש"י ד"ה ברכת	שפ. פדר"א פ"ז	

ב. שבירת המדות- בתקופת האבלות עשוי האדם בשעת צערו להתאונן ולהתריס כלפי מעלה. כבר ראינו, מה שכתב בפירוש "אור החיים" על התורה, שלמעשה, „במיתת איש אין אבידה למת...ואדרבא לטוב לו שחזר הבן אצל אביו שהוא מקור החיים“.

ידועים דברי **רבי ישראל סלנטר זצ"ל**, שלמעשה מצד האמת, אין מקום כלל ואין צורך להתאבל על המת, אלא שזו גזירת הכתוב, ולכן יש על האדם לשתוק מלהתאונן, וכפי שכתוב על אהרן הכהן 'וידם אהרן', ומובא במדרש^{שפב}, „היה אהרן עומד ותוהא, אומר 'אוי לי שכך עבירה בידי וביד בני שכך הגעתי'...עכשיו נמצא בניך גדולים ממני וממך שבהם הבית נתקדש, כיון ששמע אהרן כן צדק עליו את הדין ושתק, שנאמר 'וידם אהרן'“. וכן „כיוון ששמע אהרן שבניו יראי שמים הן שתק וקיבל שכר על שתיקתו“^{שפג}. גם בגמרא^{שפד} מופיע נוסח של תפילה שהאבל „עומד ומצדיק עליו את הדין...“, „וצריך האבל לעמוד בשתיקה, באימה ובריאה“^{שפה}. ולקבל יסוריו באהבה^{שפי}. וכן כתב ה"נימוקי יוסף"^{שפי} - „חייב אדם לקבל גזירת המקום מאהבה, כענין שנאמר 'גם את הטוב'שפה, והיינו דתנן שפט. 'חייב אדם לברך...!'“.

רבי נפתלי אמסטרדם זצ"ל חקר כיצד אדם חייב לקבל את יסוריו מאהבה, ולהיות שמח ביסורין. האם צריך להרגיש שמחה על כך שביסוריו יתכפרו עוונותיו ולכן צריך להרגיש שאינו חש כלל ביסוריו או שמא צריך דוקא להרגיש את הצער שביסוריו, שע"י כך יתכפרו עוונותיו והסיק שאכן צריך לחוש ביסוריו שעל ידי כך יתמרקו עוונותיו.

ג. "והחיי יתן אל לבו"- כאשר בא האדם אל בית האבל ומשתתף עם האבל בבכי וחזור בתשובה, מונע מעצמו אסון כמובא ב"תלמוד ירושלמי" ^{שג} - „אם קרעתם לבבכם בתשובה אין אתם קורעים בגדיכם על בניכם“ וכמו שכתב רבי אליעזר בצוואתו (עמ' רכא), „בני טוב ללכת אל בית האבל מלכת אל בית המשתה, לתת מוסר לנפשך ולשפוך דמעות מעיניך, כי כל השופך דמעות על אדם כשר, לא ישפוך דמעות על בניו כשהם קטנים“. וכן - „מפני מה מתים בניו ובנותיו של אדם כשהם קטנים...מפני שלא בכה והתאבל על אדם כשר, שכל הבוכה על אדם כשר מוחלין לו על כל עוונותיו בשביל כבוד שעשה לו“^{שצא}.

גם לגבי ההספד, מי שמספיד את הנפטר - „במידה שהוא מודד לבריות בדברים אלו, בה מודדים לו, והיינו כמתנית: דתני שאין כל בריה סופדה“^{שצב}. „שהאבלות גם מכפרת על עוונותיו“^{שצג}. וידוע, שכאשר „צדיק נפטר מן העולם, רעה באה לעולם, שנאמר^{שצד} 'הצדיק נאסף ואין איש שם על לב ואנשי חסד נאספים באין מבין כי מפני הרעה נאסף הצדיק'“^{שצה}. אם כן, רק משום ש„אין איש שם על לב“ לתקן מעשיו, לכ הצדיק אבד, „להורות שצדיק בא לעולם מגין מפורענויות גם במיתתם“^{שצו}; וכפי שהסביר "אוה"ח" עה"ת^{שצז} - „...מופתי הדור יסודי עולם נלקחין בעונם כדי להציל את כללות הדור“. ואם עדיין אין איש שם על לב, באה רעה^{שצח}, וכפי שהרחיב על כך אוה"ח עה"ת, וכתב^{שצט} - „ואמר השם כי לצד שהדור הוא הגורם ללקח הצדיק, לזה צריך לתת כל איש ישראל כפר נפש הצדיק שמת בעדו, והוא אמרו 'ונתנו איש כפר נפשו' של המסתלק או גם כן של הנשארים שירגישו בפטירת הצדיק שנלכד בשחיתותם,

וכל אחד ישכיל כי חייב מיתה לשמים, ויתקן מעשיו, והוא מה שמפורש בדברי קבלה שצד. 'מפני הרעה נאסף הצדיק', פירוש, אם הסובבים דבר שהרגישו בחסרונם ותקנו מעשיהם, שלא תבוא, ואם לא הרגישו, כדי שלא יהיה בתוך הרעה שתבא אחריו... ואמרו 'בפקד אתם', פירוש, לא יאחרו נתינת הכפר אלא תכף ומיד בפקד אתם במעשה זה שניטל ראשם, כל אחד יתקן מעוותו. ואמרו 'ולא יהיה בהם' הא למדת, שאם לא יעשו כנזכר 'יהיה בהם'...! ואמר 'בפקד אותם' רמז, כי לא יאחר העונש אלא תכף לפקידה. וכן תמצא שבכל עת שיסתלק הצדיק רעה הבאה אחריו היא סמוכה לפטירתו כמאמרם ז"ל לשעה. וכמו שראינו בעינינו. וזו הסיבה, שהספדן של צדיקים מעכב את הפורענות לבוא שצח, כמו שמסבירים חז"ל לגבי הפסוק, ויהי לשבעת הימים ומי המבול היו על הארץ שצט, מה טיבם של שבעת הימים אמר רב אלו ימי אבילות של מתושלח ללמדך שהספדן..., שאולי יחזרו בתשובה. [ועוד, רצה לומר שאמרו תא. 'אחים בהספדאי דהתם קאימנא' שע"י]

שפב.	שם ב"תורת כוהנים" שצ.	מס' תענית (ט.)
וב"תלמוד ירושלמי" עמ"ס		
בויקרא (י, ג)	שצא.	מס' □ שבת (קה:)
מו"ק (ג, ה) (יב:)	עוד דעה, שאלו	
שפג.	ויקרא"ר (יב, ב)	שצב. מס' כתובות (עב.)
שהתאבל הקב"ה		שפד. מס' ברכות (יט.)
בריטב"א ד"ה והחי		על העולם לפני תחילת המבול.
שפה. "שבלי הלקט"	שצג.	מס' ברכות (ה:)
בראשית (ז, י)		שצט.
הל' שמחות סי' כ	רש"י ד"ה דהו	ת. המהרש"א עמ"ס סנהדרין
שפו.	שו"ע/יו"ד (שעו, ב)	שצד. ישעיהו (נז, א)
בהגהות הרמ"א	שצה.	מס' סנהדרין (קיג:)
שבת (קנג.)		תא. מס'
שפז. מס' ב"ק (יט.)	שצו.	אוה"ח/שמות (כב, ה)
מדפי הרי"ף	ד"ה כי תצא אש	
שפח. איוב (ב, י)	שצז. (שם) (ל, יג)	ד"ה ואמר
שפט.	מס' ברכות (נד.)	שצח. מס' סנהדרין (קח:).

ההספד בא נשמת הצדיק לעולם וכאילו חי ומגין על דורו, ע"כ מעכב הפורענות"י"ב] וכן הובא בתרגום על קהלת"י. -,,די על כולהון אתגזרת גזירת מותנא ומן בגלל די הן לבית אבילא גברא צדיקא יתיב ויתין ללביה מילי דמותא ואין אית בידיה מדעם ביש ישבקיניה ויתוב בתיובתא קדם מרי עלמא". וכן ברש"י שם-,,כל מה שאגמול חסד של אמת, אצטרך אני שיגמלו לי במותי". ולכן אמרה הגמרא"י-,,אמר רב כל המתעצל בהספדו של חכם ראוי לקוברו בחייו שנאמר"י"ב. 'ויקברו אותו [רש"י-,,ביהושע כתיב] בגבול נחלתו בתמנת סרח מצפון להר געש' מלמד שרגש עליהן הר להורגן [רש"י-,,שלא הספידו כראוי] אמר רב חייא בר אבא א"ר יוחנן...אינו מאריך ימים מידה כנגד מידה" [רש"י-,,הוא לא נתאבל על שנתקצרו ימי החכם אף לחייו לא יחושו מן השמים]". ויש להבין, הרי דורו של יהושע היה דור זכאי"י, אלא נראה שהעצלות התבטאה באי הערכה מספיקה ועל שלא התעמקו בכך מספיק וממילא לא למדו ולקחו ממידותיו של יהושע די הצורך, כי כל צדיק גדול הוא גם צדיק נסתר, כפי שסופר לנו ממי שהיה בשיבה קטנה של פונוביוז' והלך עם חברו ברחוב ודן עימו מהו צדיק נסתר. תוך כדי כך הם פגשו ברחוב את מרן הגרא"מ שך זצוק"ל ושאלו אותו שאלה זו, וענה להם שכל צדיק אפילו אם מעריכים אותו בדרגה אחת למטה מדרגתו האמיתית, הוא כבר נחשב צדיק נסתר. ולכן גם ביהושע, לא ירדו לעומק דרגותיו, ועל דור זכאי שכזה היתה תביעה על כך, כי ע"י העמקה בגדלותו של הצדיק, מרגיש האדם את גודל האבדה ומגיע להבנה עד כמה הוא ודורו ירודים, ובמילא זה מביא לתקן את פגמיו ואת פגמי הדור, אשר בעטיים אמורה להתרגש עליהם הרעה, ויחזרו בתשובה.

ברם, האבל משמש בעיקר מנוף, ,,לתת מוסר לנפשך" כדברי רבי אליעזר בצוואתו, כמו שכתוב בקהלת שם-,,באשר הוא סוף כל האדם", וע"י ,,דספד יספדוניה...שיתן אל לבו עניני המיתה, כי סוף כל האדם למות וזה באמת מורה ענין הפסוק"י", ואז ,,יתבונן בנפשו שמגיע אליו הצער... והמתחכמים...יתלו מות בני איש למקרה...ולעקור מלבבנו אמונתם זו חייבתנו התורה מצוה זו"ת"י.

מצוה זו של האבלות מסבירה הרמב"ן"י"ב. -,,כי האבל, עבודה לאלוהינו יתברך שמו על דרכים מיוחדים להתאונן ולהתבונן בסופו מה יהיה ולדעת ביתו איה, וכענין זה כתוב 'טוב ללכת אל בית האבל מלכת אל בית משתה כי זה סוף כל האדם והחי יתן אל לבו' וכתוב 'טוב כעס משחוק כי ברוע פנים ייטב לב'י", ונאמר 'עת לבכות'י"א...יתאונן על חטאיו...". □, וכן כותב הרמב"ן לענין ההספד"י"ב. ,,אגרא דהספדא דלוי", פי' נשיאת קול בהספד על החכמים והכשרים כדאמרינן"י"ב. 'אחים לי בהספדא דהתם קאימנא', וכן כותב רש"י"י"ב. -,,להרים קול בלשון נהי ועגמת נפש שיבכו השומעים". נברר כעת את המאמר של "אחים בהספדא דהתם קאימנא". רב אמר לרב שמואל בר שילת, ש,,בשעת מיתתי התאמץ בהספד שלי שיתחממו ויכמרו רחמי העומדים ויבכו" (רש"י). לכאורה, בקשה זו, שביקש רב להספידו, מספיקה כשלעצמה, לשם מה יש צורך לשכנע להספיד בהתאמצות בגלל שרב עצמו ימצא שם בזמן ההספד. רש"י מסביר-,,בשעת הספד ואשמע איך תתחמם...".

הגמרא שם שואלת-,,כיון שרב גברא רבה ובן העולם הבא למה ליה לאזהוריה הא אמר מהספידו ניכר" (רש"י), היינו, הרי רב אמר ש,,מהספדו של אדם ניכר אם בן העולם הבא הוא אם לאו". ומתרגמת הגמרא שבכל מקרה צריך לחמם את השומעים לפי ש,,אין בני אדם נכמרים כל כך על זקן ומיהו לאדם חסיד כי מחממו בהספידא, מחממו ובכו כולהו, ולמי שאינו חסיד כל כך מחממו ליה ולא מחממו", ז"א שאנשים

פשוטים אפילו שמחממים אותם, מכל מקום אינם מתחממים כולם ובוכים. הגמרא אינה מתיחסת לשאלה ששאלנו, מדוע היה צריך את הנימוק, שהוא, רב, ימצא שם ולכן כדאי להתאמץ בחימום? ונראה להבין זאת על פי ה"כוזרי"^{תשי}; שכתב-,,ורובינו משתנה, ומתבלבלת נפשנו זמן מה בבית אשר היה בו מת מקרבת המתים והקברות, ומי שהוא עב הטבע אינו משתנה לזה כאשר אנחנו רואים דמיון זה בשכלות".

אנו רואים שבזמנו של רבי יהודה הלוי זצ"ל, מחבר ה"כוזרי", רוב עם ישראל, טבעם היה מספיק זך כדי להרגיש בנפש הנמצאת במקום פטירתו, א"כ כ"ש בזמנו של רב. והנה אמר רב לתלמידו שכל חלקי נפשו יהיו לאחר מיתתו-כאשר יספידוהו בזמן ה"שבעה", ואף שנשמות הצדיקים נגנזות תחת כסא הכבוד, מכל מקום, כאשר רוצה הצדיק הוא יורד בנשמתו היכן שהוא רוצה, כדברי התוס'^{תשי}, וממילא נפשם של המשתתפים בהספדים, תהיה גם בלא חימום די מרוגשת, ולכן ביקש רב מתלמידו שבשעת כושר זו, הוא יוכל לחמם את הלבבות, אם רק יתאמץ, ויוכל להביאם לחזרה בתשובה ולהביאם כולם להיות בני העולם הבא, כמו שאומרת הגמרא^{תשי} לגבי רבי, שרב היה מבית דינו, אשר בשעת פטירתו יצאה בת קול,,ואמרה כל דהוה באשכבתיה דרבי מזמן הוא לחיי העולם הבא".

תב. "מלוא הרועים" שם	תח. ספר ה"חנוך"	תטו. מאמר ב' סימן ס'
על מס' סנהדרין	מ"ע רסה	תטז. מס' שבת (קנג.) ד"ה נשמתו
תג. (ז,ב)	תט. "תורת האדם"/הקדמה	תיז. מס' כתובות (קג:)
תד. מס' שבת (קה:)	תי. קהלת (ז,ג)	
תה. יהושע (כד,ל)	תיא. (שם) (ג,ד)	
תו. שופטים (ב,ז)	תיב. "תורה"א" סוף עמ' פ'	
תז. מס' כתובות (עב.)	תיג. מס' שבת (קנג.)	
ב"חדושי הרא"ה"	תיד. מס' ברכות (ו:) ד"ה דלויי	

בזמן האבלות, הן האבל והן המנחמים הנמצאים בבית האבל מחויבים לחשבון נפש, וע"י השתיקה יכולים להתכנס בתוך עצמם ולהתעלות ברגשותיהם וליחד את ליבם לאמונה ובטחון, והרי ברגע אחד אדם יכול להגיע לדרגות גבוהות, כמו שהגמרא אומרת^{מ"י}. שהאומר „הרי את מקודשת לי על מנת שאני צדיק גמור ה"ז מקודשת“, כי יתכן שברגע אחד אדם יחזור בתשובה שלימה, וכן ראינו^{מ"י}. לגבי ר"ע, שברגע אחד כשנתן על ליבו, שהלב שלו אינו קשה יותר מן האבן, הרי שבכך רגע זה של התרוממות הרוח הגיע להיות האדם הגדול ביותר מאז ומעולם^{מ"י}. וע"י כך השתיקה ואי הוצאת רגשותיו כלפי חוץ, תוססים בו אותם רגשות קודש ומעלים אותו מעלה מעלה, וכן **הסבא מקלם** לא רצה להעלות את רעיונותיו הנשגבים ביותר על הכתב, כי אמר, שאז רגשות אלו, שהם במלוא עוצמתם כבר מתחלקים עם שאר בני אדם ואינם כבר באותה עוצמה שהיו בו לפני כן^{מ"א}. וכן כתב **רס"ג**^{מ"ב}. מהי אמונה „כאשר תצא חמאת העיון ותקיף את הלבבות עד שיצנענה לעת אחרת“.

„**בשכלו והכרתו** יודע האדם גם כשהוא בבית המשתה, כי סוף כל האדם למות, אך **לבו** סתום וחתום, ואיננו רואה אלא טובת המשתה ותענוגי העולם הזה, אך בבית האבל אף ליבו נפתח ורואה באשר הוא סוף כל האדם. ואפילו בבית המשתה של אברהם אבינו עם גודל מעלתו, וכמו שאמרו חז"ל^{מ"ב} 'גדולה לגימה שמקרבת רחוקים...ומשרה שכינה על עובדי הבעל', אעפ"כ בית האבל גדול ממנו, ואלה שבאו לבית האבל של איוב וראויים היו לרשת גיהנם^{מ"ב}, זכו לא רק להדחות מן הגיהנם, אלא גם התנבאו ברוח הקדש. שנינו באבות^{מ"ב}. 'ולא עוד אלא בשעה שמלווין לאדם, אין מלווין לו לא כסף ולא זהב ולא אבנים טובות ומרגליות, אלא תורה ומעשים טובים בלבד'. ולכאורה, זו משנה שאינה צריכה היא. שמי בער ולא ידע שאין כספו וזהבו שווים לו כלום כשימות, ואפילו פשוטי עם ועמי ארצות הדבר פשוט להם. אך באמת, **ראשו ומוחו** של כל אדם שהוא יודעים את זה וברור להם הדבר, אך **לבו** של אדם אינו יודע בכך, וסבור הוא שכספו וזהבו הם שמלווים לו לעולם הבא. ועל כן 'אוהב כסף לא ישבע כסף'^{מ"ב}, ואפילו כשהזקין ורגלו אחת בקבר, עדיין טורח הוא לאסוף כסף וזהב, לפי שה**רגשת לבו** היא שאלו נכסים קיימין לעד. וכענין זה מה שאמר ב"זהר"^{מ"ב}. 'האי בר נש דאזיל בהאי עלמא קסבר דהאי עלמא דיליה הוא (בגירסתנו-והוא חשיב דדיליהו תדיר)' וישתייר ביה (בגירסתנו „בגויה“) לדרי דרין'. והנה זה פשוט, כי אם נשאל לכל בן אדם לא יאמר כך, וכל אחד יודע שסוף כל אדם למות. אך כל זה בשכלו והכרתו, אך הנהגתו אינה תלויה בהכרתו, אלא בלבו והרגשותו, וזו היא כאילו ישתייר בהאי עלמא לדרי דרין^{מ"ב}.

יש לציין, שהמהרש"א [מס' כתובות (עב.)] כתב ב"חידושי אגדות", ש"בית המשתה", היינו, של רשות, אך משתה של מצוה, כגון חתונה, מעבירים אפילו המת לפני החתן והכלה. אך עיין שם [קהלת (ז,ב)], משמע מרש"י, ש"בית המשתה", הכוונה בפסוק היא למשתה של מצוה והכוונה לחתונה, בניגוד לדברי המהרש"א.

היחס בין אבל היחיד לאבל הכלל על חורבן המקדש וירושלים

דעות שונות נאמרו לגבי היחס בין ב' סוגי אבל אלו מבחינה הלכתית. למשל לגבי תכבוסת כתב **הרמב"ן**^{מ"ב} - „דבשבת של ט' באב חמור הוא משלושים של אבל לענין כיבוס מפני שהוא אבילות הרבים [שאני אבילות דרבים מאבילות דחיד'^{מ"ב}]. ואין למדין קל מחמור“ וכן „תפילין בתשעה באב כוון דלא

מתסר בהו אלא יום אחד דאבלות, לא חמור תשעה באב טפי מיום שני דאבל"תלא. ,והר"מ מרוטנבורג כתב 'ונראה דבת"ב אין להניח תפילין כמו ביום ראשון של אבל, שאין יום מר יותר ממנו, יום קביעת בכיה לדורות'. וכתב אדוני אבי הרא"ש ז"ל, אפשר שדחק למצוא טעם למנהג אשכנז, אבל לכאורה נראה דחייב בתפילין"תלב. ברם, בענין הנחמה נראה שאין חלוקי דעות וישנו שוויון בין ב' סוגי האבל. אנו רואים"תלב, שתיקנו שתיית כוס בבית האבל "כנגד בהמ"ק", וכתב שם רש"י-,,תקנו עליו ברכת ניחומים, שינחמנו המקום בבניינו מאבלנו שאנו מתאבלים עליו כעל מת".

בירור מקור ברכת ניחום האבלים הנוהגת בזמננו

אנו רואים בחז"ל נוסחים שונים של ברכות וניחומים שנאמרו בבית האבל, אולם כיום יש רק שבחוניחום מסוים אחד שנקבע לאומרו, כאשר נפרדין מן האבלים-,,המקום ינחם אתכם בתוך שאר אבלי ציון וירושלים ולא תוסיפו לדאבה עוד". יש לציין, שמצאנו נוסח זה רק ב"אחרונים" וגם זה ללא החלק האחרון-,,ולא תוסיפו לדאבה עוד". בשו"ת "שבות יעקב"תל"ה. הובא-,,...יאמרו בזה הלשון-המקום ינחם אתכם ואותנו עם שארי אבלי ציון וירושלים". וב"אגרות משה"תל"ה. הובא-,,המקום ינחם אותך בתוך שאר אבלי ציון וירושלים". ב"פרישה"תל"ה. מופיע נוסח הדומה קצת לנוסח שלנו-,,השם

תיח. מס' קידושין (מט:)	רמז תתקעג ועי' לעיל שעא.	תל.
מס' יבמות (מג:)		
טיט. אדר"ן (ו,ב)	תכה. סוף פ"ו	תלא. "תורת האדם" עמ' רנז.
תכ. מס' ב"ב (יב:)	תכו. קהלת (ה,ט)	תלב. טור/או"ח (תקנה,א)
תכא. "המאורות הגדולים"	תכו. ח"ג-במדבר-פ' נשא (קכו).	
תלג. מס' כתובות (ח:)		
הסבא מקלם אות כ"ט	תכח. "שיחות מוסר"/	תלד. ח"ג
סי' צח ד"ה תשובה		
תכב. הקדמה ל"אמונות ודעות"	הגאון ר"ח שמואלביץ	תלה. או"ח/ח"ה/סי'
כ/אות כא		
תכג. מס' סנהדרין (קג:)	עמ' צח, תשל"ג.	תלו. "טור"/יו"ד
(שצג,ג) (ג)		
תכד. כדמשמע ב"ילק"ש	תכט. "תורת האדם" עמ' קצ.	

ינחמך עם שאר אבלי ציון". נראה, שתוספת זו של ,,לא תוסיפו לדאבה עוד", מקורה הוא במה שהיו נוהגים בפולין להוסיף-,,שלא תדעו יותר מצער"תל"ה. אולם מה שציין בספר "פני ברוך"תל"ה. על הלכות אבלות ומנהגיה, שהנוסח שלנו מקורו ב"פרישה"תל"ה. , זה לא מדויק, שהרי ראינו לעיל שהנוסח המובא

ב"פרישה", הוא רק דומה לנוסח שלנו, אך אינו ממש כמוהו. ונראה, שבזמן התנאים לא היה עדיין נוסח אחיד לברכת הניחום, כפי שכותב בשו"ת "שבט הלוי" תל"ט, שמשמע ב"זה"ק"י"מ, לגבי מי שבא לנחם, צריך לפני כן לסדר לעצמו את הדברים כדי לדעת איך ובמה לנחם.

והנה למתבונן בנוסח זה, יראה שלכאורה ישנן מספר תמיהות בהבנת ברכה זו, כי משמע מנוסח זה, שהאדם אין ביכולתו לנחם ממש את האדם, אלא רק הקב"ה, אך כיצד דבר שיתרחש לעתיד לבוא, כאשר ציון וירושלים יבנו, אמור לנחם כעת את האבל שקבר זה עתה את מתו ואיבד את אהוב נפשו?

והנה ראינו, שהגה"צ רבי אליהו דסלר זצ"ל תמא, מתייחס לנוסח זה ומסבירו-...פירוש נוסח זה כי באמת אין בטבע האדם להתנחם, ואם גם ירבו לאמר לפניו דברי תנחומין, לא יועילו כלל, אלא כי מתנה היא ממנו יתברך שהוא בעצמו הולך ומנחם אבלים, הוא עושה נס לכל אבל ואבל, אשר שם בו סממני רפואה אלו שהם התנחומין, ובזה מרפא אותו מן סבל האבלות. וצריך לדעת שאין ה"זמן" מנחם כמו שאומרים בני אדם, כי אדרבא מפורש הוא בחז"ל שאין אדם מקבל תנחומין על החי אשר סבור הוא שמת עיין במה שכתוב בהא, דלא קיבל יעקב תנחומין על יוסף, וא"כ אין הזמן מרפא, ורק שכך גזר הקב"ה כי המת ישתכח מן הלב ועל כן על אבלות שהיא בטעות לא נגזר, וממילא אין לה רפואה. ונראה שצריך ללמד לאבלים כי ברצון לב יקבלו את הרפואה אשר ה' יתברך שולח אליהם ולא יתקשו באבלם כדרך העולם, אלא ידעו שאינם רשאים להתאבל יותר מדאי ויקבלו בחפץ לב את התנחומין שהיא מתנה ממנו יתברך.

הנה קשה לרדת לעומק דבריו, ולאור דבריו השאלות ששאלנו הופכות, לכאורה, לשאלות קשות יותר:

א. מה שכתב שאין הזמן מנחם משום שעל החי אין מקבל האדם תנחומין. זה קשה, שהרי אמנם הזמן אינו מנחם לגבי מי שבאמת חי, אך לגבי מי שמת גזר הקב"ה שה"זמן" ירפא, ואחרי י"ב חודש, אכן- כפי שנגזר-המת מתחיל להשתכח מן הלב.

ב. לגבי מה שכתב, שבזמן השבעה צריך לומר לאבל שלא יתקשה באבלו יותר מדאי, דבר זה נאמר רק עם תום האבלות, אך בזמן האבלות עצמה הוא חייב ומצווה להתאבל, ובשום מקום לא נאמר שיש לשכנע את האבל להפסיק להתאבל, או לא להתקשות באבלו בזמן ה"שבעה". אמנם, ראינו לגבי אהרן שהפסיק להתאבל, אך שם ודאי הכוונה לאחר תום שבעת ימי האבלות.

ג. כיוון שהניחום הוא בכך, שהקב"ה ירפא את פצעו ואבלו ע"י עצם הגזירה שגזר שישתכח המת מלב, הופך הסיום של הנוסח "בתוך שאר אבלי ציון וירושלים" למיותר לחלוטין, שהרי ממילא הוא ישכח את מתו על פי הגזירה בלא קשר למה שיתרחש לעתיד לבוא.

ד. כיצד יתכן לומר לאבל בג' ימים ראשונים, שעדיין לא הוגלד פי המכה, שישכח את המת, וגם בד'

ימים אחרונים, כיצד ניתן לומר לו דבר כזה, הרי צריך להשתתף בצער, ודברים כאלו יגרמו לו רק להתחזק באבלו, כאשר אומרים לו על אהוב נפשו וליבו-תשכח ממנו, הרי גם כל שנה עושים יום זכרון ומתאמצים לזכור את הנפטר ואת הדברים הרוחניים שהוא הוריש לנו.

אך נראה לכן, שאין אנו מנחמים אותו שישתכח מן הלב, אלא שדוקא בנוסח זה ישנם תנחומים מוחלטים שהאבל יכול לרפאות את פצעו לאלתר, כאשר הדברים יוצאים מן הלב. בנוסח זה ישנם ג' יסודות-שבה, ניחומין ושאת הניחומים האלו יכול רק ה' לעשות.

תלז. הרה"ג רד"צ הילמן שליט"א

תלח. סי' יא אות ה', ועי' שם עמ' קכג-ד

תלט. יו"ד סי' ריג

תמ. על ספר במדבר/פ' קרח עמ' קעו

תמא. "מכתב מאליהו"/ח"ד עמ' 342

ידוע, שאין רק תחיית המתים אחת, אלא ישנן ב' תחיות המתים. הדבר זה מובא בצורה ישירה ועקיפה בגמרא ובמדרשתמב, ובהרבה "ראשונים" תמג. ו"אחרונים" תמד. היחיד מבין הראשונים שמרחיב על כך את הדבור הוא הריטב"א תמא, הכותב-, ותהי עונתם על עצמותם-פי' שאין לעצמותיו תחיה בתחיית המתים תמו. העתיד להיות בבנין בית המקדש לאותן שמתו בגלות וחיכו לישועה, שעליהם אומר הכתוב תמו. 'אשרי המחכה ויגיע לימים', אבל עדיין אפשר שיש לזה תחיה ביום הדין שהוא אחר ימות המשיח. הרדב"ז (שם) מצטט את הריטב"א בצורה יותר מורחבת מאשר יש בידינו וכותב-, 'שראיתי דברי הריטב"א ז"ל בשם רבותינו נ"נ דאיכא תרי תחיות, אחת לצדיקים שמתו בגלות והיא סמוכה לביאת משיח ויזכו לכל ימות המשיח בגוף ונפש ויראו בטובתן של ישראל ובבנין הבית וישמחו בשמחת חלף עבודתם...וא' כללית והיא סמוכה להכנסת שבת כאשר קבלתי והוא הנקרא עולם התחיה, ועליה נאמר 'ורבים משיני אדמת עפר יקיצו'. ונראה שגם על פי הצטוט הזה הכוונה לצדיקים שהתאבלו על ירושלים.

סכום שנותיהם של אלו שיקומו לתחיה בימות המשיח, שנוי במחלוקת של בעלי הקבלה, ותלוי בפירוש-,,שית אלפי שני הוו עלמא וחד **חרוב**" תנג. לשיטת רוב בעלי הקבלה, ימות המשיח יהיו כאלף שנים ולשיטת מקצתם ו' אלפי שנים. ועי' ביאור מחלוקתם ב"רקאנטי" תנג.

על פי זה נוכל להבין שבניחום זה אנו משבחים את הנפטר שהיה צדיק ושהתאבל באמת על חורבן בהמ"ק וירושלים, דבר שלא כל אחד ראוי לתואר שכזה, כפי שראינו תמח. לגבי אליעזר זעירא, שהיה נועל נעלים עם שרוכים בצורה כזו שאבלים היו הולכים, ומשרתי ריש גלותא שאלוהו על מי הוא מתאבל, וכשאמר שהוא מתאבל על ירושלים ראו זאת כיוהרא ואסרו אותו ואמרו לו ,,את חשיבא לאתאבולי אירושלים"? א"כ אחר שאנו משבחים את הנפטר שהוא אכן ראוי לכך, אנו מנחמים את האבל בכך, שממילא הנפטר יקום כבר בתחית המתים כשיבוא המשיח ויבנה את ביהמ"ק. ונראה, שלכן פותחים לפני כן בשבחיו של מקום ואומרים "בא"י מחיה המתים" שסח. ואמנם ידוע, המנהג לתלוש עשבים אחרי שחוזרים מהקבורה, והסיבה לכך היא, משום תמט. ,,רמז לתחיית המתים כענין שנאמר □ 'ויציצו מעיר כעשב הארץ' תנג. מקורו של ה"טור" הוא בגמרא תנא, שם קושרת הגמרא את תחיית המתים גם לירושלים-, "א"ר חייא בר יוסף עתידין צדיקים שמבצבצין ועולין בירושלים שנאמר 'ויציצו מעיר כעשב הארץ' ואין עיר אלא ירושלים שנאמר תנג. 'וגנתי אל העיר הזאת להושיעה'". וכיוון שאנו מאמינים באמונה שלמה בעיקר הי"ב מתוך י"ג העיקרים של הרמב"ם בביאת המשיח "**בכל יום שיבוא**", ממילא אף שהנפטר נפרד מאתנו כעת, הרי כיון שהמשיח יכול לבוא בכל רגע ויבנה את ביהמ"ק, ממילא יתכן שממש תוך שעה יזכה לראות את קרובו קם לתחיה, וזו אכן נחמה אמיתית שיזכה תיכף ומיד אולי לראות חזרה את קרובו ולא כעבור זמן רב בלתי ידוע.

תמב. כגון "תלמוד ירושלמי"/ "ערוך לנר"/ מס' סנהדרין (ז).

מס' קידושין סוף (מא)-, עד שיחיו

מס' נדה (ע:)

המתים, עד שיבא בן דוד". תמה. מס'

תענית (ל:)

כתובות (סב:) תמו. אך עי' במס' "כלה רבתי"/פ"ג-
"תנא דבי אליהו" פ"ג ופ"ה

כל עוונות אדם חקוקים

תמג. "תר"י על הרי"ף" מס ברכות (כח). לו על עצמותיו כל

זכויותיו

ישעיה (כו, יט)

רד"ק

כתובים על יד ימינו".

(לז, א) תמז. דניאל (יב, יב)

יחזקאל

(ג, יח) תמח. מס' ב"ק (נט).

צפניה

ה"מאירי"/"חבור התשובה" עמ' 386

"טור"/יו"ד סוס"י שעו

תמט.

מס' ר"ה (טז:) תנ. תהילים (עב, טז)

"הריטב"א"/

מס' תענית (ל:) תנא. מס' כתובות (קיא:)

ס' ה"האשכול"/ח"ב עמ' 15 תנב. מלכים ב'

(יט, לד)

"שבלי הלקט"/סדר תענית סי' רעד תנג. מס' סנהדרין

(צז.)

תנד. "רקאנטי" עה"ת (רמח:)/הוצאת

סנהדרין (צב.)/רש"י ד"ה שעתיד

"זכרון אהרן"/תש"ס/ירושלים

תמד. שו"ת "הרדב"ז"/ח"ג/סי' אלף סט

וספרו "מגדל דוד" על שה"ש (פג.)

לכאן ביבליוגרפיה מסמך 311-320

„א"ר ישמעאל בן אלישע פעם נכנסתי“.

עיין במס' יבמות (קד.) בתד"ה אמר רי"ש ב"ר יוסי אני ראיתי את רבי ישמעאל בן אלישע, כך כתוב בספרים וקשיא לר"י איך יתכן שראה את רי"ש בן אלישע שנהרג קודם ר"ע ורבי ישמעאל ב"ר יוסי, כפוף ויושב לפני רבי [שבת (נא.)] ויום שמת ר"ע נולד רבי [קידושין (עב:)] ומיהו אין למחוק הספרים בשביל כך כי מה בכך שרי"ש ב"ר יוסי היה כפוף ויושב לפני רבי, כי גם רבי יוסי אביו, אילו היה קיים היה יושב וכפוף לפני רבי, ולמאי דפירש ר"י דתרי רי"ש בן אלישע הוה אתי שפיר, דאותו שנהרג היה זקנו של אותו רי"ש בן אלישע שראהו רי"ש ב"ר יוסי דאפשר שהיה הרבה אחר ר"ע.

היעב"ץ שם בחידושו כתב בד"ה סד"ה אמר..דתרי ריב"א וכו' -, זהו האמת כי האחד היה כ"ג משמש בבהמ"ק כמ"ש בפ"ק דברכות (ז.) והוא היה אחד מעשרה הרוגי מלכות, שנהרג עם רשב"ג הזקן והאחד היה אחר החרבן הוא שפדאו ריב"ח מבית האסורים [גיטין (נח.)], והוא שכתב על פנקסו 'לכשיבנה ביהמ"ק אביא חטאת שמנה', כדאיתא פ"ק דשבת (יב:). ומ"ש עוד שהנהרג היה זקנו של שני אינו מוכרח, כי אותו רי"ש, כ"ג היה והשני לא נזכר שהיה כהן.

עיין בספרו של הגאון רי"א הלוי זצ"ל-חבירו של מרן הגר"ח מבריסק זצוק"ל-בספרו "דורות ראשונים"/כרך ג'/(פט.)/פרק מו, המתייחס לגרסת הגמרא במס' יבמות (קד.) ולגירסת התוס' רי"ש בן אלישע" ללא התוספת "כה"ג". הוא מצדיק גירסא זו וכותב שם בהערה, שהתוספת של "כה"ג" המופיעה בתדב"א הוא טעות סופר. ועי' מה שכתב שם-וביחוד על תקופת ביתר-בקשר לזמנו של רי"ש הנהרג-„שהרי דבר ר' ישמעאל ה' בימי ביתר, שאך אז נהרג ר' ישמעאל...בימי ר' עקיבא ותלמידיו, ואחר החרבן אחרי אשר בה הפורענות היותר גדולה מהחרבן, לא באה פורענות כוללת, כי אם בימי אדריינוס“.

„ואמר ישמעאל בני ברכני“.

ובמס' שבת (פט.)-, כשעלה משה למרום מצאו להקב"ה שהיה קושר כתרים לאותיות...אמר לו (הקב"ה) היה לך לעזרני מיד אמר לו 'ועתה יגדל נא כח ה' כאשר דברת' [במדבר (יד,ז)], ומהו הדבר-י"ג מדות רחמים שמופיע שם מיד בפסוק הבא. ובסנהדרין (קיא.)-, כשעלה משה למרום מצאו להקב"ה שיושב וכותב ארך אפים...אמר לפניו רבונו של עולם ארך אפים לצדיקים, אמר לו אף לרשעים. אמר לו רשעים יאבדו, אמר ליה השתא חזית מאי דמבעי לך, כשחטאו ישראל אמר לו, לא כך אמרת לי 'ארך אפים לצדיקים', אמר לפניו רבש"ע ולא כך אמרת לי אף לרשעים והיינו דכתיב 'ועתה יגדל נא כח ה' כאשר דברת'.

ובמס' עירובין (כב.)-, מאי דכתיב 'ארך אפים' [שמות (לד,ו)] 'ארך אף' מבעי ליה, אלא ארך אפים לצדיקים, ארך אפים לרשעים. תד"ה ארך-, אפים שוחקות מאריך לצדיקים עד לעתיד וזעומות לרשעים ומאחר פורענותם עד לעולם הבא. וגם זה לטובה שיש להם שהות לחזור בתשובה כדמשמע בחלק [סנהדרין (קיא.)] דהוי נמי לטובה.

בב"ק (נ:) תד"ה ארך אפים-, „ב"עושי פסין" משמע, לרשעים להאבידם מן העוה"ב וב"חלק" משמע לטובה וי"ל כשאין סופו לעשות תשובה הוא לרעה אבל בסופו לעשות תשובה הוא לטובה.

במס' ב"מ (קיד.) - „הקדש שאין צריך ברכה, ולא והכתיב 'ואכלת ושבעת'“ [דברים (ח,י)]. **רבינו בחיי** בפירושו על התורה שם, מסביר את משמעות הדבר ומהו הצורך „לברך“ את ה' ו"לסייע" לו- „ויש לך להתעורר כאן, כי יש בפסוק זה פתח להבין סוד הברכות ולא תמצא בכל התורה, בשום מקום, שצוה הקב"ה שנברך לשמו, כי אם במקום הזה, ומזה אמר דוד ע"ה [תהילים (קמח,א)] 'ואברכה שמך' ואמר [שם {קד,ד}] 'הודו לו ברכו שמו' ורבים כן. וע"ד הפשט אומר תחלה, כי הברכות אינן צורך גבוה, אלא לצורך הדיוט, כי כיון שהוא יתברך מקור הברכה וכל הברכות הן משתלשלות ממנו, כל הנמצאים מברכים אותו, אין כל ברכותיהם כדאי לו, כי הוא הנמצא הקדמון שהמציא הנמצאים כולם ומציאותם אינה אלא מציאותו ומציאותו תספיק בעצמו, לא יצטרך לזולתו כלל, וא"כ אם יברכהו כל היום וכל הלילה מה יתרבה בכך, או מה יתנו לו, או מה מידם יקח, אין התועלת והרבות כי אם אלינו, כי כל המברך על מה שנהנה, הוא מעיד על ההשגחה שהוא יתעלה הממציא מזון לשפלים כדי שיחיו ובזכותם התבואה והפירות מתברכין ומתרבים והנהנה ואינו מברך גזול ממנו ההשגחה ומוסר הנהגת השפלים לכוכבים ומזלות, וזהו שנאמר 'כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאילו גזול להקב"ה ולכנסת ישראל שנאמר [משלי (כח,כד)] 'גזול אביו ואמו', כלומר גזול להקב"ה השגחה ולכנסת ישראל הפירות, שבעון זה הפירות מתמעטים לישראל בסבתו, שהרי כל העולם כולו נדון אחר רובו וכל יחיד ויחיד נדון אחר רובו לכך יש לו להראות את עצמו כאילו כל העולם כולו תלוי עליו“. ועי' ב"ר קאנטי, המבאר שברכות ה' אינן מהוות גמול, אלא טבעיות הן. המהרש"א מבאר את המילים „וראיתי את אכתרי-אל י-ה ה' צבאות“-, בעלי הסוד כתבו שהוא רומז לכתר עליון והאל"ף של פניו תורה על אין סוף אשר משם הברכה העליונה שופעת טל לברכה“.

כוונת המהרש"א, ליסוד העמוק והיסודי ביותר של "סוד הצמצום", הרמוז במשל עמוק בספר "עץ חיים"/"שער א' ענף כ' של המהרח"ו תלמיד האר"ז"ל. נראה שהסיבה שאמר דוקא לו- "ברכני" משום ששמו "ישמעאל", ושם רומז כידוע על מהותו של האדם, היינו, שלו שומע ה' ביותר את תפילותיו.

„ומי איכא רתחא קמיה דקודשא בריך הוא? אין דתניא ואל זועם בכל יום' [תהילים (ז,יב)] וכמה

זעמו רגע...תנא משמיה דרבי מאיר בשעה שהחמה זורחת וכל מלכי מזרח ומערב מניחים

כתריהם בראשיהם ומשתחוים לחמה מיד כועס הקב"ה“.

חז"ל מביאים דברים אלו דוקא בשם ר' מאיר שנקרא כך, על שום שהיה כולו אור טהרה, „שאין בדורו של ר' מאיר כמותו...שלא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו שהוא אומר על טמא טהור ומראה לו פנים, על טהור טמא ומראה לו פנים“. רבי מאיר הגיע לדרגות הגבוהות ביותר בהבנת טומאה וטהרה ולכן ראוי שהוא ידבר על שיא הטומאה של עבודת האלילים ואת יחסו של הקב"ה אליה. וכן אומרת הגמרא במס' עירובין (יג:)- „תנא, לא ר"מ שמו אלא רבי נהוראי שמו...“ א"כ יבוא מי שנקרא ע"ש האור הרוחני ויעיד על החמה שהיא אור גשמי. במס' ע"ז (ד:) מובאת ברייתא זו יותר בקיצור - „בשעה שהמלכים מניחין כתריהן בראשיהן משתחוין לחמה מיד כועס“.

ע"פ הגמרא כאן, תובן הגמרא במס' יומא (עו.)- „מן שירד להם לישראל היה מתגבר ועולה עד שרואין אותו כל מלכי מזרח ומערב שנאמר 'תערוך לפני שולחן נגד צוררי'“ [תהילים (כג,ה)]. **וקשה**, לכאורה,

מה הראיה מן הפסוק, מניין שמלכי מזרח ומערב הם צוררי ה', אלא ע"פ דברי חז"ל כאן הדבר מובן, כיוון שמלכי מזרח ומערב מורדים בהקב"ה, וקמים מוקדם בזריחת החמה להשתחוות לה, לכן הם צוררי ה'. על השמש והירח כועס הקב"ה, כיוון שלא עשו פעולת מחאה, על כך שהמלכים והגויים עובדים להם ומתי כעס עליהם כאשר מחו על כבודו של משה במחלוקת קורח ועדתו, כפי שמובא במס' סנהדרין (קי.)-....שעלו שמש וירח לזבול. אמרו לפניו רבש"ע אם אתה עושה דין לבן עמרם נצא ואם לאו לא נצא, עד שזרק בהם חצים. אמר להן בכבודי לא מחיתם [רש"י,-, שהרי בכל יום מלכי מזרח ומערב בשעה שמניחים כתריהן בראשם משתחוים לחמה]. בכבוד בשר ודם מחיתם. האידנא לא נפקי עד דמחו להו" [רש"י,-, שכך גזר להם המקום כך שמעתי...לישנא אחרינא מאחר שראו שהקפיד הקב"ה על שלא מיחו לכבודו עד דמחו להו לא נפקי שחשו לכבוד המקום על בני אדם שמשתחוים לשמש וירח"]. שם במס' סנהדרין (צה:), מסופר על סנחריב הרשע שבא להלחם בחזקיה המלך, בארבעים וחמשה אלף איש אנשי מלכים יושבים בקרונות של זהב. ,,לאחר מפלתו של סנחריב" מספרת הגמרא במס' מנחות (קט:)-,,יצא חזקיה ומצא בני מלכים שהיו יושבין בקרונות של זהב. הדין שלא לעבוד עבודת כוכבים". ואיזה סוג עבודת כוכבים עבדו בני מלכים אלו?

ממשיכה הגמרא לספר שם ב(ק.-), שנאמר 'ביום ההוא יהיה מזבח לה'... עיר ההרס יאמר לאחת' מאי עיר ההרס... קרתא דבית שמש דעתיד למיחרב... וממאי דעיר ההרס לישנא דשמשא היא דכתיב 'האומר לחרס ולא יזרח'.

א"כ רואים אנו, דעבודת הכוכבים לה עבדו אותם ארבעים וחמשה אלף בני מלכים היתה הסגידה לשמש, דהם תפסו את אמונת אבותיהם המלכים, אשר בכל יום מניחים כתריהם בראשיהם ומשתחוים לחמה, ומהכמות הגדולה הזו של בני המלכים, נראה שהיו אלו בניהם של כל מלכי מזרח ומערב המשתחוים כל יום לשמש.

על פי מה שראינו יובנו דברי ה"מכילתא"/"פ' בשלח/תחילת פרשה ה'/עמוד 192 (עם פירוש המלבי"ם)-
,,משל למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שהיו לו שני בנים, אחד גדול ואחד קטן. נכנס לחדרו, אמר לקטן
העמידני עם הנץ החמה ואמר לגדול העמידני בשלוש שעות....".

ויש להבין, לשם מה צריך המלך לקום פעמיים בבוקר ולמה ביקש דוקא מבנו הקטן להעירו כל כך מוקדם, הרי יש לו עבדים, אלא שהוא החליט גם כן להתחיל לקום בזמן הנץ החמה ולהשתחוות לחמה ורצה לחנך גם את בנו הקטן לכך, כפי שהביא הנצי"ב מוולוז'ין, בספרו "ברכת הנצי"ב" על ה"מכילתא", שכתב שם-,,לפי המשל המלך עצמו תיכן את רוח בניו". מבנו הגדול ביקש להעירו בשלוש שעות, שהוא זמן הקימה לכל מלכי מזרח ומערב, כמו שאמר דוד לעיל (ד.-), שכל מלכי מזרח ומערב ישנים עד שלוש שעות". וכן לקמן במשנה (ט:)-,,רבי יהושע אמר עד שלוש שעות, שכן דרך מלכים לעמוד בשלוש שעות".

„וכמה רגע אחד מחמשת ריבוא ושמנות אלפים ושמנות מאות ושמנים ושמנה בשעה“.

ובהגהה על הגליון מופיע-,,יש גורסים שמונה רבוא. ויותר נכון למחוק הרבוא כלל ולגרוס שמונה אלפים שמונה מאות ופ"ח שמכוון נגד פסוקי התורה". במס' קידושין (ל.) אומרת הגמרא-,,תנו רבנן חמשת אלפים ושמונה מאות ושמונים ושמונה פסוקים הוו פסוקי ספר תורה".

על כך מעיר המהר"י פיק על הדף-,,כפי החשבון הנמסר בכל החומשין עולה פסוקי התורה חמשת אלפים תתמ"ה. ועיין ב"ילקוט שמעוני"פ' עקב רמז תתנה. וב"זית רענן" גורס ה' אלפים תתמ"ב".

ושם בתד"ה יתר בשם תוספות הישנים כתב-,,תימה דעל כורחך בחומש יש יותר דאפילו אם יהיו פסוקי תהילים מג' תיבות בלבד אינו כל כך כמו שיש בחומש".

התוס' מקשה על מה שכתוב שם בגמרא שפסוקי תהילים יתירים על פסוקי התורה בשמונה פסוקים. הרש"ש שם מביא את דברי הספר "מבשר טוב", שכתב שספר את פסוקי תהילים, ומצא שסכומם הוא יותר מי"ט אלף וכתב שם עוד, שאם נהפוך כל ג' מילים לפסוק בספר תהילים, אז יהיו הפסוקים כפסוקי התורה ועוד ח' יתירים ועדיין ישארו עוד אלף ושלוש מאות מלים. הרש"ש מתייחס להגהת חילופי הגירסאות המופיעה על הדף כאן בברכות-כפי שהבאנו לעיל וכתב-,,הרי דהיה גירסתם כאן שמונה אלפים, וברור הדבר שכן היה גם כן גירסת "התוס' ישנים" ושפיר תמהו.

ונראה שהיה כתוב בגימטריא ח' אלפים, וטעה המעתיק מהח' על ה', שקרובים במכתב, ועשה חמשת, אחרי זה ראיתי ב"עין יעקב" הגירסא ח' וכן הוא ב"מנחת שיי"/פרשת צו בפסוק וישם עליו את החשן. ובילקוט (שמעוני)/פרשת עקב רמז תתנה איתא 'פסוקים של חומש ט"ו אלפים ותתמ"ב של נביאים ט' אלפים ורצ"ד ושל כתובים ה' אלף וס"ג. סך הכל כ"ג אלף קצ"ט' והוגה בגליון שם דצריך להיות בסך הכל שלושים אלף. ואני אומר שטוב יותר להגיה פסוקי תורה ח' אלף כנ"ל רק העשירות והאחדים לא יהיו מכוונים, ובפסוקי כתובים תהיה הפלגה גדולה" בגירסת הילק"ש שלפנינו-,,של תורה חמשת אלפים ותתמב ופסוקים של נביאים ט' אלפים ורצ"ד ופסוקים של כתובים ז' אלפים תתקס. סה"כ ס"ג אלפים וצ"ט". ונראה שהיא גרסה מאד משובשת, ועי"ש ב"זית רענן" שכתב, שמצוה גדולה היא למי שיוכל ליישב גרסה זאת.

ב"הגהות וחיידושים"/לרבי א. מ. הורוויץ כאן כתב-,,בספר הישר לרבינו תם הגירסא 'רבוא ושלושת אלפים ושמונה מאות ועשרים וארבע' ועי"ש. וגירסתו מבוארת ע"פ הפייט לפרשת שקלים (בסלוק המתחיל אז ראית) 'ועונות היום חמש מאות ושבעים ושש ורגעי העונה כעונות (רצונו לומר-שעות) כל היום'. וכשתחלק המספר י"ג אלפים שמונה מאות וכ"ד (היא גרסתו של ר"ת) על המספר תקע"ו, תמצא מספר כד, שהיה שעות כל היום".

לפי גירסת ר"ת ב"ספר הישר" (חלק, חיידושים, סי' תרצ"א) יוצא שרגע הוא מעט יותר מרבע שניה שזה נראה לו זמן סביר, כי הוא כתב שם שצריך להיות זמן שכל אחד יכול לומר בו דבר כלשהו וראייתו מהתוספת המובאת כאן, שרגע הוא כמימריה, היינו, הזמן שניתן לומר בו "רגע". אמנם לפי מה שאמר מרן ה"ח"ח" שבדקה אדם יכול לומר 200 מילים ולזכות ב-200 מצוות של ת"ת, יוצא שרגע הוא $\frac{1}{3}$ שניה שבו ניתן לומר מילה מסוימת, אך ודאי שאין כונתו לומר שזה הזמן המדויק, שהרי יש מילים גדולות וקטנות ותלוי הדבר אם ה-200 מילים שנאמרו בדקה הן ארוכות או קצרות.

במקורות שונים המספרים שונים זה מזה. באיכ"ר פ"ב- 56548. בתלמוד ירושלמי/ברכות (א,א)- 56048. בתנחומא פרשת כי תשא- 58650. במדרש שמואל/פ"ג- 65048. וב"ילקוט שמעוני/פ' כי תשא- 88844.

וכתב כאן ב"יפה עינים" -,דעל פי חשוב התוכנים במולדות, שחשבו רגע א' לחלק ע"ו מחלק תתרף בשעה, עולה לשעה חלק משמונה רבוא ושני אלפים ושמונים. וכ"נ לגרוס ויהיה החשבון מדוקדק ע"פ דעת התוכנים.

יתכן, שההבדל בין ה' רבוא לח' רבוא הינו שבוש של החלפת ח' בה', כפי שכתב הרש"ש, לגבי סכום פסוקי התורה. רבי יהונתן אייבשיץ כתב ב"יערות דבש"/ח"א עמ' א' עמודה ד' דיש ב' סוגי רגע, יש רגע גדול ורגע קטן. הגאון הרה"ח א' כתב ב"פתח עינים"/ברכות (ז). שזה היינו הך.

הרש"ש במס' ע"ז (ד.) מביא מחלוקת האחרונים בהבנת דברי רש"י שם ד"ה בתלת שעי קמייתא בשעת חרון-ה"מגן אברהם" (תקצא,ט) הבין כוונתו דעל שעת זעמו קאמר ולכן העלה דבשעה א' וב' שרי, דהא כתב התוס' דזעמו הוא בשעה ג'. אבל ה"שאגת אריה" בתשובה ה' כתב דרש"י יכולין על חרון דמחמת הדין כדאמרין לעיל (ב:) 'מקמי דליפוש חרון אף', אך מה שהבין שם דעת התוס' בדברי רבי יוסף שעל שעה ג' דוקא קאמר, לא דייק במחכ"ת.... עי"ש דבריו.

„ואימת רתח אמר אביי בהנך תלת שעי קמייתא כי חיורא כרבולתא דתרנגולא“.

בלעם ידע לכוון רגע זה של כעס כמו התרגול. רבינו בחיי בפירושו על התורה בספר במדבר (כד,ב) ד"ה נאם הגבר, כתב שלכן בלעם דימה את עצמו לתרגול-...המשיל עצמו לתרגול היודע לכוין השעות ואין בעולם מי שיוכל לכוון שעת כעסו של הקב"ה, כי אם בלעם בבני אדם [ובס' ה"זהר"/פ' בלק (ר,יא)-, ר' יצחק אמר, בלק חכים הוה בחרשין יתיר מבלעם בר דלא הוה מכוון שעתא ללטייא]. ותרגול בעופות ושניהם שוים בחכמה זו, ואמרו: כי התרגול קורא שבע פעמים [ועי' בעירובין (נג:), ויעשו לי שני מגידי עלטה: רש"י-„תרנגולין המודיעין עונות הלילה“]. בלילה וכן בלעם מצינו 'וישא משלו' שבע פעמים [לעיל (כג,ז) (כג,יח) ולהלן (כד,ג) (כד,ט) (כג,כ) (כג,כא)] והתרגול נואף מכל העופות [ביצה (כה:)-„שלשה עזין הן...תרנגול בעופות“ ובשמו"ר (מד,ט)-„חצוף בעוף תרגול“]. ולכן לא הוכשרו [רמב"ן/ויקרא (יד)-, ולא בחר בתרגול (לקורבן) על זמת זנותם“]. בתרגולים לגבי המזבח וכן בלעם היה נואף.

יש לברר את היחס בין ידיעת התרגול את רגע זעמו של הקב"ה לבין ידיעתו מתי מתחיל היום ולגבי זמן כעסו של הקב"ה בג' שעות ראשונות וכן מדוע רצה בלעם לומר "כלם" ברגע זה. כל זאת בררנו בארוכה לקמן (ס:), לגבי מה שאמרה שם הגמרא-„כי שמע קול תרגולא אומר ברוך אשר נתן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה“.

„ההוא צדוקי דהוה בשבבותיה דר' יהושע בן לוי קא מצער ליה טובא בקראי יומא חד שקל תרגולא ואוקמיה בין כרעי דערסא ועיין בה סבר כי מטא ההיא שעתא אלטייה. כי מטא ההיא

**שעתא ניים אמר ש"מ לא אורח ארעא למעבד הכי 'ורחמיו על כל מעשיו' [תהילים (קמה,ט)]
 כתיב וכתוב 'גם ענוש לצדיק לא טוב' [משלי (יז,כו)].**

הקשה התד"ה ההוא צדוקי מדוע לא דרך ארץ להטריח להורגו והרי הדין שצדוקים 'מורידין ולא מעלין'? ותירצו, דדין זה אינו מדובר בידי שמים אלא רק, בבידי אדם [כמו ששנינו בע"ז (כו:)-, אבל המינין (רש"י-), כומרין לעכו"ם, בין עכו"ם ובין ישראלים.]. והמסורות והמורין היו מורידין ולא מעלין. אמר לו אני שונה 'לכל אבדת אחיד' [דברים (כב,ג)] לרבות את המומר, ואת אמרת היו מורידין? סמי מכאן מומר... קסבר אוכל נבלות להכעיס מין הוא (=ולא מומר)... איזהו מין זה העובד אלילי כוכבים [אבל בידי שמים לאו אורח ארעא הוא להענישם והטריחם ולהורגם בידי שמים שלא כדרך בנ"א].

במס' ע"ז (ד:) כתב התד"ה ש"מ, דיש לחלק א. אם גורסים "עכו"ם", ניחא, שהרי שנינו שאין מעלין ואין מורידין ולכן לאו אורח ארעא הוא, ומה שביקש לקללו, התכוון בכך רק להזיקו ולא להורגו ולא דמי להורדה לבור. ב. אפילו לספרים דגרסי 'ההוא מינא' (כפי שמופיע אצלנו במס' ע"ז דפוס וילנא) אע"פ שהכופרים מורידין לבור, נמי ניחא דודאי ביקש להרוג בקללותו, ולא אורח ארעא, כי לא היה לו לדחוק בידי שמים ולהעניש מי שאינם רוצים להעניש, אע"פ שבזמן הבית היה מותר להורגו בידיים.

לגבי גירסתנו כאן במס' ברכות- "צדוקי", עיין ב"מלוא הרועים" כאן ובסנהדרין (קה:), המתניחס לגירסה בסנהדרין (קה:), לגבי מה שכתוב שם "לצדיק לא טוב" כתוב שם, אפילו במיני לא איבעי ליה למימר הכי, וכתב-,, והוא הג"ה מבחוץ וטעו הסופרים וכתבו בתלמוד והוא מדברי התוס' דהכא ותירוצם. במס' ע"ז (ד:) הוא כותב-,, ע"י לקמן (יג.) 'עבד נכרי מאי... ולא מורידין' (רש"י-,, להמית בידיים). מבואר דאפילו היזק בעלמא אסור, דהתם מנשר פרסותיהן מן הארכובה ולמטה, שאינו עושה אותה טריפה וצ"ל דהתם אעפ"כ מת הוא ע"י כך, רק שאינו מת מהר, כדמשמע שם מדברי רש"י לעיל ע"ש.

במס' ע"ז (י:) מובא על הקיסר אנטונינוס שהיה בא בחשאי אל רבי יהודה הנשיא דרך מערה והיה הורג עבד אחד ששימשו בביאתו על פתח ביתו של ר"י הנשיא ועבד אחד בחזרתו. התד"ה חד קטיל אבבא (שם), שואל מנין הוא לקח לכך היתר וכותב- בין היתר-,, עוד י"ל שהיה בורר את המינים והמסורות, שאע"ג דאין מינים באומות, לענין קבלת קרבן מידם, לענין הורדה איכא, כדפריך בפ"ק חולין (יג:) השתא דישראל היו מורידין דעובדי כוכבים מיבעיא.

לענין דין "מורידין ולא מעלין" בזמננו, כבר כתב החזו"א [יו"ד ב' אות ט"ז]-,, נראה דאין דין אלא בזמן שהשגחתו יתברך גלויה ואז היה ביאור גדרי רשעים גדרו של עולם... אבל בזמן ההיעלם שנכרתה האמונה... אין במעשה הורדה גדר הפרצה אלא הוספת הפרצה, שיהיה בעיניהם כמעשה השחתה ואלימות ח"ו... וכיוון שכל עצמנו לתקן אין הדין נוהג בשעה שאין בו תקון ועלינו להחזירן בעבותות אהבה ולהעמידן בקרן אורה כמה שידינו מגעת.

והנה ראינו שהגמרא אומרת במס' ע"ז-,, איזהו מין העובד לאילילי כוכבים, ואילו רש"י אומר שם בריש העמוד, ש"מין" הוא כומר לעבודת כוכבים, היינו, לא סתם עובד אלילים, אלא כומר לעכו"ם.

ונראה, שמדובר במי שלא רק עובד לאלילים, אלא גם מנסה להוכיח את דעותיו המגונות מהכתובים הוא נחשב ככומר, כמו שרש"י כותב במס' ברכות (יב:), -,,דעת מינים...מנלן דתניא אחרי לבבכם זו מינות [רש"י-,,אותם ההופכים טעמי התורה, למדרש טעות ואליל"']. המהרש"א כתב שם בד"ה מפני-...,,ובגירסת הילקוט לא חשיב מינות ול"ג דתניא 'אחרי לבבכם' זה מינות...היינו מינות, היינו הרהור ע"ז. ונראה ליישב גירסת כל הספרים, דמינות, היינו, כופר במציאות...והרהור ע"ז, היינו, דמשתף שם שמים ודבר אחר, וצ"ל לפי זה, דהרהור עבירה והרהור ע"ז חשיב כחזא, ודוק". ברוריה, אשת ר"מ, הוכיחה מפסוק אחר, לקמן (י.), שאין לבקש מה' לכלות את הרשעים, דכתיב 'יתמו חטאים מן הארץ' [תהילים (קד,ה)], מי כתיב 'חוטאים', 'חטאים' כתיב ועוד שפיל לסיפיה דקרא 'ורשעים עוד אינם' כיון ד'יתמו חטאים'... 'ורשעים עוד אינם'. אמנם, שם היה מדובר ב"הנהו בריוני", היינו, אנשים בורים ואלמים, אך כאן מדובר ב"מינים", שעליהם אומרים חז"ל במס' ע"ז (יז.), שאין להם יכולת לחזור בתשובה, כי הם דבוקים בע"ז ועליהם נאמר-,,כל באיה לא ישובון ולא ישיגו אורחות חיים" [משלי (ב,יט)].

במס' ע"ז (טז:) אומרת הגמרא, "כשנתפס ר"א למינות", ומפרש שם רש"י ד"ה למינות-,,מינין תפסוהו לעבודת כוכבים" [וכן פירש רבינו יונה בפירושו עמ"ס אבות (ב,ד.)]. הנצי"ב מוולוז'ין כותב בפירושו על הש"ס "מרומי שדה" (שם)-,,ופירש"י 'מינין תפסוהו לכופו לעבודה זרה'". א"כ בגירסת רש"י, שהיה לפני הנצי"ב היה כתוב "ע"ז" ולא עכו"ם הנצי"ב חולק שם על רש"י וכותב-,,ולענ"ד הוא להפך, דבזמנו היו עובדים אלילים, ומי שהאמין בנוצרי, היה מין ונענש הרבה על זה, ועל זה נתפס ר"א ואמרו עליו שהוא מאמין בזה ולזה כיון ר"ח. ומה שכתב (=הר"ח) 'שני רשויות', הוא טעות הדפוס, אלא 'שלש' והוא אמונת השילוש, כידוע".

ויש להוכיח את צדקת דברי רש"י. כל המביט בשינויי הצנזור ב"חסרונות הש"ס" ו"דקדוקי סופרים", יראה שאכן, כמעט בכל מקום שהיה כתוב "ע"ז" שינה הצנזור ל"עכו"ם" ובכל מקום שהיה כתוב בגמרא, רש"י ותוס', שמינין הן יש"ו ותלמידיו, השמיט זאת הצנזור.

כל מקום שהיה כתוב "משומד" החליף הצנזור ל"מומר", וכן כתב רבי יעקב י. וורעשנער, בספרו "סדר יעקב"/"ח"ב/מס' ע"ז/ירושלים תשנ"ו/עמ' רצב ע' מומר-,,דע שמילה זו, היא מהצענזור, ובדפוס ונציה הגירסה משומד, וכן הוא ברמב"ם בכת"י גם בד"ו, דבאמת אי אפשר כלל וכלל להמיר דת, ודין תמורה לא חידשה תורה, אלא בבהמה, אבל איש ישראלי לעולם נשאר ביהדותו ואין בהשתמדותו מגרע חיובי המצוות (=שלו) אפילו כמלוא נימא, ואי אפשר להמיר ולהחליף, אלא לשון 'משומד' הוא ר"ל שמד [ויקרא (כו,ט)-,,והשמדתי את במותיכם"] היינו, שבירה וכליון...ורשעים בחייהם נקראים מתים, על כן הוא נעשה משומד אבל לא מומר...". עי' שם עוד עמ' צה ע' משומד, ה' פירושים מדוע נקרא כך. ובעמ' רצו ע' "מינים" וע' "מין".

ונראה, די'ש לחלק בין ב' תקופות, בין תקופת בית שני לבין התקופה שאחרי החורבן. הנצרות ידועה כדת אורירית ללא תוכן רוחני כולל וממילא עם כושר ספיגה גבוה ובכל ממשלה שהיו הנוצרים תחתיהם, הם ספגו אל תוכם את סממניהם ותרבותם. והנה עד החורבן היתה ליהודים ממשלה אשר הלכה ונחלשה מתקופת צאצאי החשמונאים ועד החורבן. ובתקופת הממשלה של החשמונאים,

הצטיינו האיסיים בקנאות לאומנית, אשר אותה גינו חז"ל, כידוע, ולכן כאשר רומא החלה לנעוץ את צפורניה כאן בארץ, מאז הריב בין הורקנוס ואריסטובולוס, אחרי תקופת שלטון בניו של הורדוס, היו האיסיים, שמהם גם יצאו הנוצרים, שנואי נפשם של הרומים, אך משנכבשה הארץ ע"י הרומים, שינו הנוצרים את טעמם ויחד איתם החלו לרדוף את היהודים. מסיבה זו נראה שכתב הבה"ג, בדף כז/הוצ' הרה"ג ע. הידלסהיימר/דפו' ברלין, שהמינים, מכללם הכת של אלעזר הגלילי, שלחם, כידוע, ברומים עד לתקופה הסמוכה לאחר החורבן. ונראה, שכוונת הבה"ג, בין היתר, היתה לכת הצדוקית, אשר קיים לה זכר במשנה [מס' ידים (ד,ח)],-,,אומרים פרושים: קובלים אנו עליך **צדוקי גלילי**, שאתם כותבים את המושל עם השם בדף, ולא עוד, אלא שאתם כותבים את המושל מלמעלן ואת השם מלמטן". משהכניעו הרומים את כתות המינים בגליל ובמצדה, ובכללם האיסיים, אשר מהם, כידוע, הגיעו רוב הנוצרים, אשר עקרונותיהם כללו, כידוע, גם רבי טבילות וחיים פשוטים ומשותפים המבוססים על יסודות הצמחונות, כפי שהאריך לתאר זאת בספר "יוסיפון", שינו, כאמור, הנוצרים את טעמם והתחברו לרומיים ושיתפו את עבודת האלילים בפולחניהם, עד שבשנת רס"ו לחורבן, קיסר רומי עצמו התנצר, כפי שכתב בספר "צמח דוד" לר' דוד גנז, תלמיד המהר"ל. לכן ניתן לומר, שכמה עשרות שנים לאחר החורבן נתנו הרומיים רשות למינים לרדות בעם ישראל ובשרידיו שנותרו כאן בארץ.

סיפור זה על ר"א שנתפס למינות היה לאחר החורבן. ר"ע, אשר שאל את ר"א,,שמא מינות בא לידך והנאך ועליו נתפסת", נהרג כחמישים שנה לאחר החורבן. ובתקופה זו ניתן להניח שהמינים כבר התחברו לרומיים ועירבו את דתם עם הדת האלילית הרומית וניתן להם רשות לרדות ביהודים. ר"ע אמר לר"א שמא הנאך מין מסוים, וכמידה נגד מידה נתפסת על ידם. בכך נראה להבין את שיטת רש"י שדוקא המינים תפסוהו. כיום, אומנם אין אנו רואים אצל הנוצרים סגידה לפסלי הכוכבים והמזלות, אך יש לזכור שרומא החלה לשקוע כבר לפני כאלף וחמש מאות שנים וקרסה סופית לפני כחמש מאות שנה (ביזנטיון). באלף השנים האלו התחזקה במקביל הפילוסופיה של אריסטו, אשר דחקה את עבודת האלילים בנצרות. בשנת ד"א ת"א, נכבשה סופית א"י ע"י המוסלמים מידי הרומים הביזנטיים. אז עדיין שלטה עבודת האלילים בנצרות, ובשנים תע"א-תר"ג, ניתש כבר הפולמוס, שהסעיר את הכנסייה הביזנטית ואת הקיסרות כולה בין אלו שרצו להמשיך בנצרות את הסגידה לאלילי עץ ואבן של "כו"ם" ודמויות הכנסייה והצלב, לבין "שוברי הדמויות", שלחמו נגד הפולחן האלילי של הפסלים בבתי תיפלותיהם והם אכן בסופו של דבר לא ניצחו. בשנת ד"א תתק"ט נגמרה בניית כנסיית הקבר בירושלים, ובה היו פסלים מעבודת האלילים היוונית, שהושפעו במיוחד מן הכנסייה הביזנטית (המזרחית) ששלטה באזור, אף שבכנסייה הקתולית (המערבית), האלילות שלטה פחות.

גם לגבי מה שהפריד הנצי"ב בין מושגי "אמונת השילוש" ו"עבודת אלילים", לא ברור מנין לקח זאת, כיוון דכמעט לכל הפוסקים נחשבת הנצרות-בניגוד לאיסלאם המאמינים באל אחד-לעבודת אלילים, כיוון שהם נותנים לג' הישויות שבאמונתם כוחות הנפרדים זה מזה, שאינם שולטים זה על זה. הם גם בנו פסלים וכן צלב, המייצגים כוחות אלו, ולהם הם סגדו במיוחד בתקופת השלטון הרומאי. גם כיום עדיין יש כאלו, הסוגדים לפסלים האלו ולצלב.

לכאורה, ישנה ראייה לשיטת הנצי"ב, שכוונת הגמרא לגבי ר"א ש"נתפס למינות", הכוונה היא שנתפס על דברי מינות, היינו, שהוא הואשם במינות. שכן שנינו בתוספתא ע"ס חולין (ב,כד),-מעשה בר"א שנתפס על דברי מינות, והמשך המעשה הוא כבמכילתין. אך גם כאן ניתן לומר, דכוונת התוספתא היא לרמוז על כך, שהוא נתפס משום שפעם אחת דבריו של מין אחד הסבו לו הנאה, כפי שאמר לו ר"ע, אף שלא היה בהם כשלעצמם נטיה לדברי מינות.

בכל זאת ישנה הוכחה מכרעת, דהאמת היא כדברי רש"י, ממס' שמחות (ח,יב), שם נאמר,-,וכשנתפס רבי חנינא בן תרדיון למינות, גזרו עליו לשריפה". ועל רבי חנינא, ודאי שאין חולק שנתפס למלכות מפני שעסק בתורה, כפי שמובא להדיא בגמרא, במס' ע"ז (יז.)-(יח.).

במס' ע"ז (יז.) כתב התד"ה ויעקב איש כפר סכניא שמו,-,צ"ל דאין זה יעקב מינאה דפרק אין מעמידין [לקמן (כח.)] דרמא סמא לרבי אבהו, דודאי אותו יעקב לא האריך ימים כל כך, אלא נראה דהוא שבא לרפאות את בן דמא [בן אחותו של רבי ישמעאל] (לקמן כז.). אבל יעקב מינאה דרבי אבהו יכול להיות שהוא אותו דפרק כסוי הדם [חולין (פד.)] גבי רבא".

ובמס' מגילה (כג.)-,"א"ל יעקב מינאה לרב יהודה הני ששה דיוה"כ כנגד מי". התד"ה אמר יעקב, גורס יעקב מצעה, וכותב התוס',...,שאם היה מין לא היה מזכירו 'יעקב' דהא כתיב 'שם רשעים ירקב' [משלי (יז.)]. . החת"ס שם ומהר"י פיק רואים בכך סתירה בין תוס' זה לתוס' במס' ע"ז (יז.) ד"ה ויעקב שלא רואה בכך איסור להזכיר את שמו. ולכאורה, הם אינם אותם בעלי תוס' בב' המסכתות והתוס' הרא"ש במס' מגילה גם אינו מזכיר את הד"ה הזה.

ב"קהלת רבה" בפרשה ז' פס' כז אות ג' מובא,-,הורה יעקב איש כפר נבוריא בצור על הדגים שטעונים שחיטה. שמע רבי חגי" ושלח להביא אותו וצוה להלקות אותו על שלמד ממשמעות הפסוקים את טעותו ורבי חגי הוכיח לו, שאפי' בלא תורה שבע"פ לא ניתן ללמוד מהפסוקים כפי רצונו. וכן שם באות ד' הורה אותו מין, על בנה של הנכרית שהוא נימול בשבת" וגם שם הראה לו רבי חגי כנ"ל וציוה להלקות אותו. (שם) בפס' כז אות ג'-,רבי איסי פתר קרייה במינות. 'טוב' זה רבי אליעזר ו'חוטא' זה יעקב איש כפר נבוריא. דבר אחר, 'וחוטא' זה יעקב איש כפר סאמא דבר אחר...אלו בני כפר נחום [=ואכן נתגלה בימינו שם כנסיה מזמנם] דבר אחר...אלו המינים".

במעשה זה של בן דמא עם יעקב איש כפר סכניא במס' ע"ז (כז.), אינו מוזכר שמו הפרטי, אך בתוספתא במס' חולין פ"ב, הוא מוזכר בשמו המלא-ר' אלעזר בן דמא- בקשר לאותו מעשה ממש. והנה ראינו, שבקוה"ר מוזכר גם כן אלעזר בן דמא, אך שם הוא מוזכר בהקשר יעקב איש "כפר סאמא" ולא "סכניא". ונראה שאין זה טעות, אלא אפשר, שע"ש, שהכפר הזה היה ידוע בסמי המרפא שלו, לכן נקרא גם "כפר סאמא".

והנה, מה שכתבו התוס' במס' ע"ז (יז.), שאותו יעקב מינאה מזמן ר' אבהו הוא יעקב מינאה שדיבר עם רבא במס' חולין (פד.) צ"ע, דהא ה"מאירי", בפתיחתו למס' אבות, מביא את ר' אבהו בדור השני של האמוראים ואת רבא בדור החמישי של האמוראים. ובמס' מגילה שם מוזכר אותו מין בקשר לר' יהודה.

נראה, שהוא אותו מין המוזכר עם ר' אבהו, כיון דגם ר' אבהו וגם ר' יהודה מדור שני של אמוראים הוו. ר' חגי המוזכר ב"קהלת רבה" נפטר לאחר רב חסדא-שהיה דור שלישי לאמוראים- כדמשמע בספר ה"ציוני", בפרשת ויחי. ואילו ר' אלעזר המוזכר בקוה"ר, גם בקשר לאותו יעקב מכפר נבוריא, היה דור ראשון לאמוראים, ע"פ הכלל שסתם ר' אלעזר בתקופת האמוראים הוא ר' אלעזר בן פדת, ור"א בן פדת מובא ע"י ה"מאירי", כאמור, בדור הראשון של אמוראי ארץ ישראל. יתכן אולי לומר, ששם "יעקב" הוצמד למינים שונים, שהרי אנו פוגשים דוקא שם זה, בזמנים שונים ובמקומות שונים ושם האמיתי לא הוזכר-משום הסיבה שכתב התוס' של "שם רשעים ירקב".

„צדיק וטוב לו צדיק בן צדיק, צדיק ורע לו צדיק בן רשע“.

הגמרא דוחה את זה ומסיקה-„צדיק וטוב לו צדיק גמור צדיק ורע לו צדיק שאינו גמור“. לכאורה, משמע מכאן, שאין נפקא מינה בין צדיק בן צדיק לבין צדיק בן רשע, אך אין הדבר כך-כפי שכותב המהרש"א במס' יבמות (ד.ס.) ד"ה ומ"ש אינו-„שכן אומרת שם הגמרא: 'שאינו דומה תפלת צדיק בן צדיק לתפלת צדיק בן רשע'...“.

„כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה לטובה, אפילו על תנאי לא חזר בו. מנא לך? ממש רבינו, שנאמר [דברים (ט,יד)] 'הרף ממני ואשמידם...ואעשה אותך לגוי עצום' ובטלה, אפילו הכי אוקמיה בזרעיה...למעלה מששים רבוא“.

הרש"ש בקידושין (סא:) ד"ה בשלמא, מקשה שם על שיטת ר' מאיר מגמרא זו. ר' מאיר סובר, שצריך תנאי כפול, כדי שהתנאי יתקיים, אך אם התנאי אינו כפול התנאי בטל והמעשה קיים. הגמרא מביאה חזוק לשיטתו, מצורת התנאי שהקב"ה עצמו אמר, כגון: „אם תיטיב שאת ואם לא תיטיב לפתח חטאת רובץ [בראשית (ד,ז)]“, וכן-„אם בחוקותי תלכו...ואם בחוקותי תמאסו [ויקרא (כו,ג,טו)]“. הרש"ש מקשה שם-„וק"ל הא אמרינן בברכות (ז.) 'כל דבר שיצא מפי הקב"ה לטובה אפילו על תנאי לא חזר בו' ע"ש. וא"כ הוצרך לכפול. ובהכפול פשוט דאפילו אצלו יתברך מהני התנאי. וי"ל שהפורענות על חטא אינה רעה באמת שעל ידו מתמרק החטא ויזכה לחיי עד“.

והנה, לא זכיתי להבין את דבריו בקושייתו ובתירוצו, דלפי דבריו משמע דכאן כוונת חז"ל במילה "תנאי" **א. לתנאי כפשוטו. ב. לתנאי עם כל גדרי הלכות התנאי. וק"ל**, הרי כאן אין הקב"ה מטיל ספק במעשה של „ואעשה אותך לגוי עצום“, ע"י תנאי בתחילתו, אלא אומר למשרע"ה את **סדר** המעשים שהוא רוצה לעשות, ראשית "ואשמידם" ואח"כ "ואעשה אותך...“, ועוד, דלרש"ש מעצם זה שהגמרא נוקטת בלשון "תנאי" ודאי שלכך הכוונה. וקשה, והרי ראינו שלעתים חז"ל נוקטים לשון זה, אף שאין הכוונה ממש לפירושה של המילה, ואפילו במקומות שמדובר בפירוש על תנאי בהקשר ההלכתי, כגון לגבי "מתנה על מה שכתוב בתורה". הגמרא מביאה דוגמא לכך במס' גיטין (פג.), ואומר על כך הרשב"א שם ד"ה מתנה-„...ונראה דלאו מתנה ממש קאמר, אלא ה"פ נמצא זה במעשהו כמתנה על מה שכתוב בתורה, כלומר כמבטל“. יוצא, א"כ, שגם אפילו כאשר רק התוצאה של האמירה שווה לתוצאה של אמירת התנאי, גם אז אומרים חז"ל "מתנה" או "תנאי".

גם תירוצו של הרש"ש לא זכינו להבין, דאם מדובר לגבי הקב"ה שגם רעה היא טובה, א"כ, לשם מה אמרה הגמרא,, כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה **לטובה**...", הרי גם רעה אצל אדם, טוב היא אצל הקב"ה והגמרא הוה ליה למימר בסתם,, כל דבור ודבור...מפי הקב"ה אפילו על תנאי לא חזר בו".

ז:

„א"ר יוחנן משום ר"ש בן יוחי: מיום שברא הקב"ה את העולם, לא היה אדם שקראו לקב"ה אדון, עד שבא אברהם (אבינו) וקראו אדון שנאמר [בראשית (טו, ח)] אדני-י (אלה-ים) [רש"י-,,כתוב באל"ף דל"ת"] במה אדע כי אירשנה".

יש לברר משמעות זו של "אדנות" ביחס לשאר שמותיו של הקב"ה שנאמרו ע"י אברהם אבינו וע"י יעקב אבינו ומלכי צדק.

בפסוק שהובא לעיל, כתוב בחומש-,,אדני-י-ה-ו-ה". **אונקלוס ויב"ע** מתרגמים שם-,,י-י אלה-ים". רש"י מציין כאן שמדובר בשם "אל"ף דל"ת", אף שכך מופיע כבר בנוסחת גמרתנו. ולכאורה, לא חידש רש"י בפירושו זה דבר, אלא ודאי, דהיו נוסחאות לפני רש"י שהופיע שם ה', לא כפי שמופיע בחומשים שלנו ולכן מציין רש"י, דהכוונה שם, לשם אדנות. ועיין שם (טו, ב).

(שם) (יד, יח)-,,ומלכי צדק...והוא כהן לאל עליון". תרגם **אונקלוס-,,אל עלאה" ויב"ע** תרגם-,,אלהא עלאה". **הרמב"ן** פירש (שם) בד"ה והוא כהן לאל עליון-,,...על דעת רבותינו [נדרים (לב:), ב"ר (נו, י)], שאומרים כי מלכי צדק הוא שם בן נח, הלך מארצו לירושלים לעבוד שם את ה'...בעבור היות בכל העמים כהנים משרתים למלאכים הנקראים "אלים"...יקרא הקב"ה "אל עליון" ועניינו התקיף הגבוה, על כל גבוהים...ומלכי צדק לא הזכיר השם, אבל אברהם אמר ה' אל עליון". ונראה, דהרמב"ן סובר כת"א ולא כיב"ע, ע"פ מה שתרגם. ועי' לקמן מה שהבאנו ממנחות (קי.) ורש"י במלאכי (א, א), דכאשר הגויים חושבים שיש ממשות באמצעים, אין זה מצב שמכירים את ה'.

שם (יד, יט)-,,ברוך אברם לאל עליון, קונה שמים וארץ". **אונקלוס** תרגם-,,לאל עלאה", **יב"ע** תרגם,,מן י-י אלהא עלאה". ה"תרגום ירושלמי" תרגם-,,הוא שם רבא, הוה כהן עלאה".

הרמב"ן פירש בד"ה קונה שמים וארץ-,,כתב רש"י "קונה" כמו "עושה" והנכון מה שאמר עוד, קנאן להיות לו, כי כל אשר לאדם יקרא קניינו".

ה"אברבנאל" פירש שם-,,האמנם לפי שלא נשתלם בדרך נבואיי, לא הזכיר השם המיוחד, ואמר בלבד "אל עליון"...כי בעבור שאברם ידע שהיה מקיים מציאות הסיבה הראשונה, שולט בעליונים, ייחדו שהעולם ובריאתו...לכן ברכו באותן הפנות עצמן...רוצה לומר, עליון על השמים ושמי השמים וקונה שמים וארץ, הוא פינת החידוש שעשה קניין מציאות מהשמים והארץ, כי הוציאם והקנם מהעדר גמור".

"אור החיים" פירש שם-,,להיות שהיה להם אלוהים אמצעיים, כידוע לכסילים, אמר כי זה כהן לאל עליון על כל האלוהות, שהיה להם אז".

ה"כלי יקר" פירש שם-,,למעלה נאמר והוא כהן לאל עליון, ולא הזכיר "קונה שמים וארץ", לפי שקודם שבא אברהם היה הקב"ה נקרא "אל עליון", כי לא היה מלכותו יתברך ניכר בתחתונים, כמו שפירש רש"י

על הפסוק 'ה' אלוהי השמים אשר לקחני מבית אבי' (כד, ז), ואברהם הקנה שמים וארץ לה', כי פרסם לכל מציאותו יתברך בתחתונים, על כן הזכיר אצל אברהם תמיד, קונה שמים וארץ".

(שם) (כ.)-, וברוך אל עליון אשר מגן צריך בידך...". (שם) (כב.)-, ויאמר אברהם...הרימותי ידי אל י-ה-ו-ה אל עליון קנה שמים וארץ". ת"א-,,קדם י-י קדם אל עלאה דקנינה שמיא וארעא" ויב"ע תרגם-,,ארמית ידי בשבועה קדם י-י אלהא עלאה דבגין צדיקיא קנא בקנינה שמיא וארעא".

(שם) (טו, ב.)-, ויאמר אברהם אדני י-ה-ו-ה מה תתן לי ואנכי הולך ערירי". תרגמו **אונקלוס ויב"ע** וה"ת **תרגום ירושלמי**-, ויאמר אברהם י-י אלה-ים".

המהרש"א פירש כאן, על הפסוק שהובא בגמרא, בד"ה עד-,,דהיינו בשם אדנות בא' ד' כמ"ש התוס', כי לא קראו אותו מקודם אלא בשם הוי-ה, המורה על מציאותו, אבל אברהם הוסיף וקראו גם אדון המורה על אדנותו ויכלתו לשנות הגזירות ומערכת השמים כמפורש באותה פרשה בענין אברהם וז"ש שאף דניאל לא נענה אלא למען אברהם שהיה ראש אמונה לפרסם בעיני הבריות אדנותו ויכולתו שבעולם וק"ל".

ובבראשית (כח, כא), אמר יעקב אבינו-,,והיה י-ה-ו-ה לי לאלה-ים".

אונקלוס תרגם-,,מימרא די-י לי לאלהא" ויב"ע תרגם-,,ויהי י-י לי לאלהא".

במס' סוטה (ד:) אומרת הגמרא, לגבי מי שיש בו גסות רוח (ע"פ הגהת הב"ח)-,,אפילו הקנהו להקב"ה שמים וארץ כאברהם אבינו דכתיב ביה 'הרימותי ידי אל ה' אל עליון קונה שמים וארץ', לא ינקה מדינה של גיהנם". ב"גליוני הש"ס" שם ביאר, ע"פ המדרש על הפסוק "אלה...השמים והארץ" ורש"י במס' ביצה (מ.) ד"ה כרגלי הבעלים-,,וכיון דלצרכו תלאוה שם הוה ליה איהו בעלים". וכתב "גליוני הש"ס"-,,דמשמעו דהיה אברהם בעלים על שמים וארץ והקנה אותם להקב"ה, הכי נמי שמים וארץ דבשביל אברהם נבראו הוה ליה איהו בעלים. ועוד יש לומר, דכיון דנבראו רק בשביל צדקתו של אברהם ואם כן, אילו לא היה אברהם מיטיב מעשיו היו חוזרים להעדר...ועל כן גם אברהם, שהיה בידו להשביח היות שמים וארץ, לכן גם כן זכה בהם והיו שלו והקנה אותם כביכול להקב"ה".

ה"ר קאנטני" במקומות שונים בספרו מבאר את הבדלי המשמעויות בין שמות ה' השונים, וכן הוא מברר את פשר הזכרת שמות ה' השונים ע"י האבות ומשה רבינו. ונביא להלן את דבריו.

בפרשת לך לך (עו.) ד"ה ויאמר י-ה-ו-ה במה אדע כי אירשנה, הוא כותב-,,כבר העירותיך למה זכר השם באל"ף ודל"ת, כי היה ירא להזכיר השם הגדול, רק בצירוף. ומה שאמר "י"י יראה" על מקום מקדש העתיד, ויעקב יזכיר תמיד אל שדי, ומשה רבינו ע"ה יזכיר השם הגדול מפרשת וארא...".

בפרשת ויצא (קג:) בד"ה אנכי האל בית אל, הוא כותב-,,המלאך הנזכר למעלה (פס' יא) אמר לו "אנכי האל בית אל". והרמז לשכינה הנקראת מלאך, כי היא הנראית לאבות, ואליה היה הנדר, ועל כן אמר "אשר נדרת לי"י-שם נדר, כמו שפירשתי. ונקראת מלאך יען היות הנהגת העולם הזה על פיה. והבן שקראה מלאך אלהים, "האלהים" בגימטריא מלאך, בעבור יניקתה מן הגבורה אמר האלהים".

ובפרשת וישלח (קז:) הוא מוסיף-,,ורמ"ח מלאכים הנקראים לבעלי הקבלה מלבוש השכינה, ושמן כשם רבם".

בעמ' (קלה) הוא כותב-,,**ויאמר אלהים אל משה אהיה אשר אהיה וגו'** [שם י"ד]. כתב הרמב"ן ז"ל, זה השם תשובת שאלתו שפירשנו להודיעו שהוא שלוח אליהם במדת הדין אשר במדת רחמים. ואמר כה

תאמר אל בני ישראל אהיה שלחני אליכם, כלומר שיזכיר להם השם האחד לבדו להורות על האחדות, ולכן צוהו עוד כה תאמר אל בני ישראל י"י אלהי אבותיכם וגו' שלחני אליכם, כי השם הזה מדת רחמים, וידעו כי יוליך לימין משה זרוע תפארתו [ישעיה ס"ג, י"ב] ויחדש אותות ומופתים בעולם. והנה פירש לו כי אהיה אשר צוהו לאמר להם היא השם הגדול הזה, והם שוים בלשונם ובאותיות, כי שני האותיות האחרונות שבשם הראשון הם הקודמות בזה, כי בראשון יורו על חכמת שלמה כדכתיב [מלכים א' ה, כו] וי"י נתן חכמה לשלמה, ובזה יורו על חכמת אלהים, ואות האל"ף בראשון תורה על הקדמות והייחוד, והיו"ד בשני על עשר ספירות בלי מה, ונלקחו שני האותיות האלו האל"ף והיו"ד משני שמות קדושים, ונכתבו תחלה וסוף בשם הנכתב והנקרא אל"ף דל"ת, להורות כי הוא אצילתו מן הראש עד הסוף ומדת הדין באמצע כי שמי בקרבו, ומכאן תבין למה קמצותו, ונשתמש לשון הקדש בשם שהוא בכל שם אדנות כי ממנו הממשלה והשלטון, והקדוש ברוך הוא יראנו נפלאות מתורתו, עד כאן לשון הרב זכרנו לברכה. והנני מוסיף לך קצת ביאור על רמיזותיו, הנה הקדוש ברוך הוא אמר למשה כה תאמר לבני ישראל אהיה שלחני אליכם, ולא מצאנו שאמר להם רק שם יו"ד ה"א, על כן רמז הרב ז"ל כי השלשה אהיה הנזכרים בכתוב רמז כי נתגלה לו השם יתעלה בשלשה שמות באה"י ביהו"ה באדונ"י ומסרם לו, הראשון אהיה הרומז לכתר עליון זה לא הורשה לו לגלותו אף לזקני ישראל, ונקרא בשם זה על שאינו מושג רק לעצמו לא לזולתו, והשני ביו"ד ה"א הרומז לחכמת אלהים גלהו לזקנים והסתירו מישראל, והשלישי באל"ף דל"ת לכל ישראל. ודע, כי מארבע אותיות של שם ביו"ד ה"א יוצאים ארבע שמות, מן היו"ד י"ה מן הה"א ה"י, מן הוא"ו ו"ה, מן הה"א ה"ו, דוגמא לדבר משם של ארבעים ושנים יוצא שם אחד מכל אות ונקרא המלוי, והם ארבעים ושנים שמות. ושאר דברי הרב זכרנו לברכה רמזתים בפרשת בראשית. והנך רואה כי השם באל"ף דל"ת כולל שני השמות הראשונות האל"ף בראש והיו"ד בסוף ובאמצע ד"ג, רמז למדת הדין, זהו כי שמי בקרבו [להלן כ"ג, כ"א], ובפסוק [ע' זכריה י"ד, ה'] ובא ה' אלהים וכל קדושים עמך, רמז כי כל שמות הקודש כלולים בשם י"י, כי גם שם אהיה כלול בסוד קוצו של יו"ד. אמנם על צד הפרטות אמרו בעלי הקבלה כי בראשונה שמה א"ה, והשנית שמה י"ה, וזהו אהיה, והשלישית שמה י"ה, עם תוספת ו"ה, נמצא שהשם הוא א"ה יהו"ה, והוא בגמטריא שלשים ושנים כמנין נתיבות החכמה. ודע כי הראשון יוצא ממזמור [תהלים כ"ט, א'] הבו לי"י בני אלים, והשני מרננו צדיקים בי"י [שם ל"ג, א'], והשלישי מהושיעני אלהים [שם ס"ט, ב'].

ויש לך להתעורר על מלת **כה תאמר** הנזכרת כאן על שם אהיה, ובפסוק שני על שם י"י, והסוד כי מלת כה רומזת לכנסת ישראל כמו שנפרש בברכת כהנים בגזירת האל, והיא הפתח להכנס בשני השמות הראשונות כמו שהזכרנו, כי בזאת יבוא האדם אל הקדש, בתחלה לשם אדני ואחר לשם י"י ואחריו לשם אהיה, ולפיכך כתב בשני הפסוקים שבהם אהיה וי"י מלת כה.

בעמ' (קמח-ט) הוא כותב-, **ספר הבהיר** [אות ק"י] השם היוצא משלשה פסוקים [י"ט-כ"א] ויסע ויבא ויט, אותיות הפסוק הראשון ויסע כסדר הפסוק נסדרות בשם, ואותיות הפסוק השני שהוא ויבא בהפוך הפסוק נסדרות בשם, ואותיות הפסוק השלישי שהוא ויט כסדר הפסוק נסדרות בשם, ובכל אחד מן הפסוקים ע"ב אותיות, ובכל שם ושם ג' אותיות. גם נרמז זה השם בפסוק [יחזקאל א', א'] ויהי בשלשים שנה, שאותיותיו ע"ב, כי הגלה ומראת חסרין ו'. והנה השם הזה של ע"ב אותיות יוצא ממדת החסד, ושם

של מ"ב יוצא ממדת הגבורה, ויוצא מפסוק בראשית עד ב' ובוהו, והן כחות שכליות אלוהיות, וכבודו של מקום מתאחד בהם ומתעלה עד אשר אין סוף לרוממותו, כמו שאמרו באלפ"א בית"א של רבי עקיבא על ע"ב שמות המסודרין על סדר האל"ף ב"ת, שהם יוצאין מלפני כסא הכבוד בכתרים של אש ולהבה, כי הם עצם אמתי ואותיות פורחות למעלה בעקר המרכבה, והם ממונים להעשות כל דבר בהם, ופעולותיהם ידועים למקובלים.

ויסע מלאך האלהים וגו' [י"ד, י"ט]. המלאך הזה הוא בית דינו של הקב"ה, ומלת האלהים אינה סמוכה, וכן אמרו רבותינו ז"ל [מכילתא שירתא פ"ג] ירדו לים שכינה עמהם שנאמר ויסע מלאך האלהים, אם כן המלאך הזה הוא השכינה, ונקראת מלאך ושר העולם, יען היות הנהגת העולם על ידה האלהים בגמטריא מלאך. ובבראשית רבה [ל"ה, ג'] אותה מדת הדין שהיא מתוחה כנגד ישראל הפכה הקב"ה ומתחה כנגד מצרים.

וירא ישראל את היד הגדולה וגו' [י"ד, ל"א]. אמר כי השיגו ישראל ביד הגדולה, ומלת וירא כמו [קהלת א', ט"ז] ולבי ראה. ודע כי יש הפרש בין יד י"י ואצבע אלהים, כשהשכינה פועלת בכח ה' ספירות אחרונות נקרא יד, וכשפועלת לבדה נקראת אצבע, אף כי יש אומרים כי היד רמז לקשה והאצבע לרפה, והראשון עיקר. ותרגום אונקלוס גבורת ידא תקיפא. כי קבלתה מן הגבורה.

עזי וזמרת יה וגו' [ט"ו, ב']. הזכיר שם יה, כי בעבור תשועת הים היה בכח זה השם, אע"פ שמעת שנגלה השם גדול למשה לא יזכיר שם אחר, ואמר כי עוזו וזמרתו השם הזה. ובאלה שמות רבה [ל, כ"ג] אין עוז אלא דין שנאמר [תהלים צ"ט, ב'] ועוז מלך משפט אהב. ובמכילתא [שירתא פ"ג] אין עוז אלא תורה שנאמר [תהלים כ"ט, י"א] י"י עוז לעמו יתן, והרמז לתורה שבעל פה. עוד אמרו אין עוז אלא מלכות שנאמר [תהלים כ"א, ב'] י"י בעזך ישמח מלך, וכתוב [שמואל א' ב', י'] ויתן עוז למלכו. וזמרתו הוא תפארת ישראל, והכל כלול ב"ה, שנאמר [ישעיה כ"ו, ד'] כי ב"ה צור עולמים.

זה אלי, זה רמז לצדיק. ובספר הזהר [ח"א צ"ג ע"ב] תנא זה וזאת בחד דרגא אינון ולא אתפרשן. אלי למלכות, והרמז [איכה ה', י"ז] על זה היה דוה לבינו. על זה רמז לצדיק, שנאמר [ישעיה נ"ז, א'] הצדיק אבד ואין איש שם על לב, כמה דאת אמר [איכה א' כ"ב] ולבי דוי. על אלה, כמה דאת אמר [ישעיה מ"ט, ט"ו] גם אלה תשכחנה, והסימן [בראשית כ"ח, י"ז] אין זה כי אם בית אלהים וזה שער השמים, וכן [ישעיה כ"ה, ט'] הנה אלהינו זה קיוינו לו ויושיענו זה י"י קיוינו לו וגו', וכן [שיר השירים ב', ט'], הנה זה עומד אחר כותלנו, זה כותל מערבי שלא וזה השכינה משם, ומשם משגיח על בני אדם שנאמר [תהלים ט', ט'] והוא ישפוט תבל בצדק. **ואנוהו**. אעלה אותו אל נוח עליון במידת הרחמים. ענין אחר, **זה אלי** רומז למדת רחמים, וכן אמרו במכילתא [שירתא פ"ג] זה אלי עמי נהג במדת רחמים ועם אבותי במדת הדין, ומנין שאין אלי אלא מדת רחמים, שנאמר [תהלים כ"ב, ב'] אלי אלי למה עזבתני, [במדבר י"ב, י"ג] אל נא רפא נא לה, [תהלים קי"ח, כ"ז] אל י"י ויאר לנו. ולפירוש זה יהיה פירוש **ואנוהו** אעשה לו נוח הוא ירושלים של מעלה, וכן תרגם אונקלוס דין אלהי ואבני ליה מקדשא. ויהיה הפרש בין שני הפירושים בין מלמעלה למטה וממטה למעלה, אלהי אבי וארוממנהו, לפירוש הראשון יקרא שכינה **אלהי אבי**, כי היא נגלית לאבות בנבואה, כמו שאמרו רבותינו ז"ל [שמות רבה ל"ב, ח'] מי ששמר את האבות ישמור את

הבנים, ויהיה פירוש **וארוממנהו** במדת הרחמים שעל ידי תעלה מדת הדין לרחמים. ולפירוש השני **אלהי אבי** הרמז לישראל סבא, וירומם אותו במקור העליון הנעלה במחשבת רעיון. **י"י איש מלחמה י"י שמו** [ט"ו, ג']. ספר הבהיר [אות כ"ו] אמר רבי אמוראי מאי כתיב י"י איש מלחמה, משל למה הדבר דומה למלך שהיו לו דירות נאות ושם לכל אחת ואחת שם וכולן זו טובה מזו, אמר אתן דירה זו לבני ששמה א', גם זו טובה ששמה יו"ד, גם זו טובה ששמה ש', מה עשה אספן כולן הג' ועשה מהן שם אחד ועשה מהן בית אחד, אמרו לו עד מתי תסתום דבריך, אמר להם בני אל"ף ראש, יו"ד שני לו, שי"ן כולל כל העולם, ולמה כולל כל העולם שכתוב בו תשובה. הוקשה לו מלת איש הנאמרת בשם יתעלה ופירשה באותיותיה. ולפי זה המאמר האל"ף רומז לכתר עליון, והיו"ד לחכמה השניה, כמו שפירשתי בפרשת בראשית, והשי"ן לתשובה שהיא הבינה. ויש מפרשין כי היו"ד רמז לבינה והשי"ן ליסוד עולם, והראשון עיקר".

בעמ' (רנא.) הוא כותב-,,כי השם הנכבד יתברך ויתעלה הנקרא בא"ד אליו יבואו כל מיני שפע ואצילות מרום מעלה דרך השם הגדול יתעלה, ובו יתחברו הנחלים הנמשכים משלש עשרה מעלות הכת"ר, ומל"ב נתיבות החכמ"ה, ומחמישים שערי הבינה, ומע"ב גשרים אשר במים העליונים הנקראים מימי החסד, ומן מ"ב מיני אש להבה מן הגבורה, ומן שבעים ענפים שיש לקו האמצעי, כלם באים ומתגלגלים דרך נצ"ח והו"ד ומתחברים ביסוד ומשם הבאה היא כנסת ישראל, ובהיות כל אלו המשכות משם, אז י"י אחד ושמו אחד ייחוד שלם, וכל העולם כולו מתברך משם, וכל היצורים למיניהם מלאים כל טוב, כי צנורות הדין מתמעטין וצנורות החסד מתרבים בסבת הצדיקים והחסידים שבישראל שמהן מתפרנס הלב והלב מפרנסן, כענין שנאמר [משלי לא, יב] גמלתו טוב ולא רע כל ימי חייה, ר"ל בעוד שהיא יונקת בעולם החיים. וזהו ענין כי כל הברכות שבתורה הם טבעיות. אמנם כשבני אדם חוטאין אז מתמעטין צנורות החסד ומתרבים צנורות הדין, ואז העולם כלו בצער ובחסרון, וקשה מכולן כשמתמין צנורות העליונות לגמרי ונמשכות מצנורות חצונות כחות רעות ומים הרעים, אז הוא חורבן ארצות ועקירתם וגליות קשות, וזהו ענין התוכחות הכתובות בתורה. סוף דבר כפי ההמשכה הבאה בכנסת ישראל, כך באה למטה, ולפיכך מתהפכת לכמה פעולות שונות להמית ולהחיות כפי הכח הנמשך לה מן המעלות שעליה, וכפי מה שהיא מקבלת כך היא פועלת בנבראים כלם, והכל במשפט אמת אין שם עולה ושכחה ולא משוא פנים ולא מקח שוחד. ולפי שהמדה הזאת מקבלת מן המדות שעליה נקראת לפעמים בשם אותה מעלה שמתמלאת ממנה באותו הזמן, כיצד, כשמדת הדין שלמעלה גומרת להמשיך להרוג ולאבד, אף כנסת ישראל שהיא האוצר של מעלה לכל הדברים מתמלאת מאותו הדין החרוץ וגומרת ופועלת וגומרת אותו הדין, ונקרא אז גם היא אלהים. וזהו סוד [כו, כח] ויסרתי אתכם אף אני, כמו שנבאר, כי כשהשליח עושה שליחתו אז נקרא השליח בשם שולחו, וכשממלאת רחמים בכח השם הגדול אז נקראת גם היא בשם המיוחד".

בברכות (ו.)-,,אמר להם הקב"ה לישראל אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם [רש"י במס' חגיגה סוף ג.]-,,שבח אחד, שבח מיוחד לומר אין כמוך, לכך בחרנוך לאלוה". ערוך ע' אמר ג'-,,פירוש ציור אחד בעולם, כלומר, דבר הניכר, שאין כמותו". ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם. אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם, שנאמר 'שמע ישראל, ה' אלקינו, ה' אחד', [דברים ו, ד)] ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם

שנאמר 'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ אשר הלך האלוקים לפדות לו עם לשום לך שם גדולות ונוראות....' [דברי הימים (יז, כא)].

במס' מנחות (נג.) אומרת הגמרא-, אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה, רבוננו של עולם, החזק לי טובה שהודעתך בעולם [רש"י-, שאני מייחד שמך בעולם]. אמר לה 'טובתי בל עליך' [רש"י-, דהכי משמע ממה שאמרת להקב"ה 'אתה אין טובתי עליך']. איני מחזיק טובה אלא לאברהם יצחק ויעקב שהודיעוני תחלה בעולם שנאמר [תהילים (טז, ג)] 'לקדושים אשר בארץ המה ואדירי כל חפצי במ'. **ויש לשאול**, האם בכל העולם ממש, **וי"ל**, דהדבר מתברר ממנחות (קי.)-, מצור ועד קרטיגני מכירין את ישראל [רש"י-, בכבודן הראשון מכירין ואין מכבידין עולם]. ואת אביהם שבשמים [רש"י-, שמאמינים בהקב"ה ואין מאמינים בעבודת כוכבים]. ומצור כלפי מערב ומקרטיגני כלפי המזרח אין מכירין את ישראל ולא את אביהם שבשמים...איתיביה...ממזרח שמש ועד מבוא מהולל שמי בגוים ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי ומנחה טהורה' [מלאכי (א, ג)] אמר ליה...דקרו ליה אלהא דאלהא...אמר ליה ר' יונתן אלו תלמידי חכמים העוסקים בתורה בכל מקום מעלה אני עליהן כאילו מקטירין ומגשים לשמי". מדברי רש"י שהבאנו משמע, שמדובר אחרי חורבן ביהמ"ק.

במלאכי (א, יא) מפרש רש"י את דברי הגמרא-, אמרו רבותינו דקרו ליה אלהא דאלהיא, אפילו מי שיש לו ע"א יודע שיש אלוה שהוא על כולם ובכל מקום מתנדבים לשמו. ורבותינו פירשו אלו תלמידי חכמים העוסקים בהלכות עבודה בכל מקום, וכן כל תפלת ישראל שמתפללין בכל מקום הרי הן לי כמנחה טהורה וכן תרגם יונתן 'וכל עידן דאתין עבדין רעותי אנא מקבל צלותכון ושמי רבא מתקדש על ידיכון וצלותכון כקרבן דכי קדמי' וכן פירוש מקרא ולמה אתם מחללין שמי, הלא גדול הוא בגוים ואני אהבתי וחיבתי עליכם, שבכל מקום שאתם מתפללין לפני ואף בגולה מוקטר ומוגש הוא לשמי". ומנחה טהורה-, הוא לי כי על ידיכם שמי נורא בגוים. ואתם מחללים אותי ואת שמי".

הרד"ק פירש שם ד"ה כי ממזרח שמש עד מבוא-, כל הישוב הוא ממזרח למערב ואיננו כן מצפון לדרום, כי איננו מיושב כולו". ובד"ה גדול שמי בגוים כתב-, כי אף על פי שעובדים לצבא השמים מודים בי, שאני הסיבה הראשונה, אלא שעובדים אותם לפי דעתם שיהיו אמצעיים ביני ובינם, ואמרו רז"ל "דקרו ליה אלהא דאלהין".

הראב"ע פירש שם ד"ה כי-, מקצה הארץ ועד קצה הארץ כן הוא הישוב ובכל מקום לו צויתי היו מקריבים לי דבר נכבד מוקטר, היה מוגש לפני ומנחה טהורה או מוקטר שם, כמו קטורת והיו שומעים בקולי לגדל את שמי הגדול. אחר כן **אמר לי הרב החכם על זה הפסוק פירוש נכון מאוד והוא דבק על הענין** (=ההדגשה במקור), כי הנביא על הבזיון ועל הגיאול שהיו מחללין את השם, על כן הוא אומר, כי כל הישוב ממזרח שמש ועד מבוא גדול שמי בגוים ונכבד ובכל מקום שבעולם יחשב בעיני הדבר הזה שהם מכבדים ומגדלים את שמי כאילו הם בכל מקום יביאו לפני לשמי כל דבר מוקטר ומוגש הראוי לכבודי ומנחה טהורה, לא כאשר אתם עושים, להגיש לפני לחם מגואל ועור ופסח וחולה ואיננו רע בעיניכם ולמה לא תשימו על לב גדול שמי בגוים ואתם מחללים אותי".

המלבי"ם שם מבאר יותר את דברי הנביא "גדול שמי בגוים" וכותב-, וכולם יודעים שיש סיבה ראשונה עליון על כולם וקרי ליה "אלהא דאלהיא", רק שאומרים שאין כבודו להשגיח בשפלים ושמסר הנהגת

העולם השפל למשרתיו, כמלך שמוסר ההנהגה לשריו ועבדיו ורוצה שיחלקו להם כבוד באשר הם הנגשים אל המלך והם האמצעים בינו ובין העם וכבודם הוא כבוד המלך, וכן כל מה שמקטירים לכוכבים ומזלות הוא מצד שאומרים שהם קרובים אל הסבה הראשונה ומקבלים השפע מאתו, וזה שאמר 'ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי', שמי שהוא "מוגש לשמי" הוא "מוקטר", רצונו לומר, שהם מקטירים קרבנות למי שהוא מוגש וקרוב לשם ה', ומי שחושבים בו שהוא מוגש לשם ה' הוא מוקטר, היינו, שמקטירים אליו ומצד זה מקטירים לצבא השמים, שחושבים שהם מוגשים וקרובים לשם ה', והם מקטירים אליהן "מנחה טהורה" ונקיה, לא בעל מום ודברים בלתי טהורים ונכבדים וזה מצד "כי גדול שמי בגוים" עד שיכבדו כל המוגש לשמו והקרוב אליו".

זמן זה, בו התחילו כל בני האדם, מן המזרח ועד המערב, להכיר בסיבה הראשונה, היה בזמן אברהם אבינו, שהקריא את שם ה' בפי הבריות, ומניין שאכן השפעתו היתה מן המזרח ועד המערב? זאת אנו רואים במס' בבא בתרא (טז:), אצטגנינות היתה בלבו של אברהם אבינו שכל מלכי מזרח ומערב משכימין לפתחו [רש"י, ליטול עצה ממנו]. "בהמשך (שם) (צא.), אותו היום שנפטר אברהם אבינו מן העולם עמדו כל גדולי אומות העולם בשורה ואמרו אי לו לעולם שאבד מנהיגו ואוי לה לספינה שאבד קברניטא [רש"י, המוליך את הספינה]."

במס' חגיגה (ג.) אומרת הגמרא, אברהם אבינו שנקרא נדיב שנאמר [תהילים (מז, י)] 'נדיבי עמים נאספו עם אלהי אברהם' ולא אלהי יצחק ויעקב... שהיה תחלה לגרים" [תד"ה תחלה, שנצטוו על המילה טפי מכל אותם שלפניו]. **המהרי"ץ חיות** שם בד"ה תוס' כתב, התוס' נדחקו, משום דנצטווה על המילה תחלה. אולם האמת נ"ל דאברהם היה הראשון שהקריא בני אדם כולם לעבודת השם והכניסן תחת כנפי השכינה. עיין סוטה ריש (י:) 'אל תקרי ויקרא אלא ויקריא' מלמד שהקריא בני אדם לשמו של הקב"ה. ועיין ירושלמי סנהדרין סוף פרק ד' מיתות וב"ר פ' לך אם יתקבצון כל ברואי מטה לברוא יתוש ואת אמרת 'את הנפש אשר עשו בחרן', וכן תרגם אונקלוס 'וית נפשתא דשעבידו לאורייתא'. ועיין רמב"ם פ"א מהל' ע"ז ה"ב ועי' ירושלמי פ"ק דביכורים דגר מביא וקורא ועיין רמב"ם פ"ד מהל' ביכורים ה"ג, הגר מביא וקורא, הרי הוא אב לכל העולם שנכנסין תחת כנפי השכינה ע"ש. ועי' שו"ת "שאגת אריה" סי' מ"ט-ו' ושמו נאות זה לאברהם טפי, זה תחלה לגרים".

ונלע"ד, דאינו קשה כלל התוס', דענין זה שהקריא אברהם אבינו לכל באי עולם, היינו שם אדנות של אל"ף דל"ת כמו שרואים כאן בגמרא וברש"י ואילו במס' חגיגה מדובר על שם "אלוקים", ועוד, שכאן מדובר על עם ישראל ולכן מדובר על שם זה וכן לקמן, אמר רב אף דניאל לא נענה אלא בשביל אברהם שנאמר 'ועתה שמע **אלוקינו** אל תפלת עבדך ואל תחנוניו והאר פניך' [דניאל (ט, יז)].

ואף שבמגילה (טו.) נאמר שדניאל נענה מברכת דריוש, **י"ל** שגם ברכת כורש באה מכוחו של אברהם אבינו, שזכותו הביאה שדריוש יברכהו.

ע"פ המקורות שהבאנו לעיל, נברר מה היתה דרגתו הרוחנית של מלכי צדק והאם היתה לו התעלות רוחנית ומתי זה קרה, או שהוא נשאר פחות או יותר באותה דרגה. וכן, במה היתה יחודית גדלותו של אברהם אבינו, בפרסום האמונה האלוקית בין האומות, ובמה היתה יחודיותו של עם ישראל במהלך זה ומה היתה ההשפעה בעולם כתוצאה ממהלך זה.

תחלת טעותו של האדם אחרי ע"ז התחילה מנכדו של אדה"ר-אנוש, שהיה בן שש מאות ותשעים וחמש שנה, כאשר אדה"ר נפטר, כפי שיוצא מהפסוקים בספר בראשית, (ה,ג-יא). הרמב"ם בפ"א מהלכות עכו"ם מתאר כיצד ובאילו שלבים התפתחה בלב האדם טעות זו.

שלב א'.– בימי אנוש טעו בני האדם טעות גדול ונבערה עצת חכמי אותו דור ואנוש עצמו מן הטועים היה. וזו היתה טעותם, אמרו, הואיל והאלה-ים ברא כוכבים אלו וגלגלים להנהיג את העולם ונתנם במרום וחלק להם כבוד והם שמשים המשמשיין לפניו ראויין הם לשבחן ולפארן ולחלוק להם כבוד וזהו רצון האל ברוך הוא לגדל ולכבד מי שגדלו וכבדו...התחילו לבנות לכוכבים היכלות ולהקריב להם קרבנות ולשבחם ולפארם בדברים ולהשתחוות למולם כדי להשיג רצון הבורא בדעתם הרעה“.

שלב ב'.– (הלכה ב)–, ואחר שארכו הימים עמדו בבני אדם נביאי שקר ואמרו שהאל צוה ואמר להם עבדו כוכב פלוני...ומודיע להם צורה שבדה מלבו ואומר זו היא צורת הכוכב הפלוני שהודיעה בנבואתו...ואומרים לכל העם שזו הצורה מטיבה ומריעה וראוי לעובדה וליראה ממנה, וכהניהם אומרים להם שבעבודה זו תרבו ותצליחו“.

שלב ג'.–, והתחילו כוזבים אחרים לעמוד ולומר שהכוכב עצמו או הגלגל או המלאך דבר עמהם ואמר להם עבדוני בכך וכן הודיע להם דרך עבודתו ועשו כך ואל תעשו כך. ופשט דבר זה בכל העולם לעבוד את הצורות, בעבודות משונות זו מזו ולהקריב להם ולהשתחוות“.

שלב ד'.–, וכיון שארכו הימים, נשתכח השם הנכבד והנורא מפי כל היקום ומדעתם ולא הכירוהו ונמצאו כל עם הארץ הנשים והקטנים אינם יודעים אלא הצורה של עץ ושל אבן וההיכל של אבנים שנתחנכו בקטנותם להשתחוות לה ולעבדה ולהשבע בשמה. והחכמים שהיו בהם כאן, כהניהם וכיוצא בהן מדמין שאין שם אלוה אלא הכוכבים והגלגלים שנעשו הצורות האלה בגללם ולדמותן, אבל צור העולמים לא היה שום אדם שהיה מכירו ולא יודעו אלא יחידים בעולם, כגון: חנוך ומתושלח, נח, שם ועבר...עד שנולד עמודו של עולם והוא אברהם אבינו“.

על אף שהיה אברהם אבינו בימי שם ונינו של שם-עבר, בכל זאת כתב הרמב"ם שם בהלכה ג'–, ולא היה לו מלמד ולא מודיע דבר אלא מושקע באור כשדים, בין עובדי כוכבים הטפשים, ואביו ואמו וכל העם עובדי כוכבים והוא עובד עמהם ולבו משוטט ומבין עד שהשיג דרך האמת והבין קו הצדק מתבוננתו הנכונה וידע שיש שם אלוה אחד והוא מנהיג הגלגל והוא ברא הכל ואין בכל הנמצא אלוה-ה חוץ ממנו וידע שכל העולם טועים ודבר שגרם להם לטעות זה שעובדים את הכוכבים ואת הצורות, עד שאבד האמת מדעתם. ובן ארבעים שנה [ראב"ד=,א"א יש אגדה בן שלש שנים שנאמר עקב אשר שמע אברהם בקולי מנין עק"ב“]. **כס"מ**–,....והגהות כתבו בשם הרמ"ק, שאפשר לקיים זה וזה דבן שלש היה כשהתחיל לחשוב ולשוטט במחשבתו להכיר בוראו, אבל כשהיה בן ארבעים השלים להכירו. ורבינו כתב העיקר, שהוא גמר ההיכרא...“]. הכיר אברהם את בוראו...והתחיל לעמוד ולקרוא בקול גדול לכל העולם ולהודיעם שיש אלוה אחד לכל העולם ולו ראוי לעבוד. והיה מהלך וקורא ומקבץ העם מעיר לעיר וממלכה לממלכה עד שהגיע לארץ כנען והוא קורא שנאמר [בראשית (כא,לג)] 'ויקרא בשם ה' אל עולם“.

ויש לברר מדוע הרמב"ם מציין פסוק זה וכותב דכשהגיע לארץ כנען קרא "בשם ה' אל עולם", הרי כשהגיע לארץ כנען כתוב [(שם) (יב,ח)]-, "ויבן שם מזבח לה' ויקרא בשם ה'", ואילו פסוק זה המובא ברמב"ם שקרא אברהם "בשם ה' אל עולם", זה כבר היה אחרי שכבר הספיק אברהם לרדת מצרימה ולחזור שוב לאותו מקום שעשה מזבח, כשהגיע לארץ כנען כתוב [(שם) (יג,יד)]-, "אל מקום המזבח אשר עשה שם בראשונה ויקרא שם אברהם בשם ה'". ואח"כ נפרד ממנו לוט ונלחם במלכים והיה אחרי זה ברית בין הבתרים ונולד ישמעאל ונצטוו על המילה, ונהפכו סדום ועמורה ואברהם נסע והתיישב בגרר ונולד לו יצחק בנו וגירש את הגר וישמעאל וכתר ברית עם אבימלך ונטע שם אשל ורק אז נאמר פסוק זה שהביא הרמב"ם ולא בזמן בואו לארץ כנען.

לגבי מה שכתב הרמב"ם-, "והיה מהלך וקורא...עד שהגיע לארץ כנען שנאמר...", משיג **הראב"ד** וכותב-, "א"א ותמה אני שהרי היו שם שם ועבר איך לא היו מוחין. ואפשר כי מוחים היו ולא אירע להם שישברו את צלמיהם, לפי שהיו מתחבאים מהם עד שבא אברהם ושבר צלמי אביו". על דבריו האחרונים של הראב"ד מעיר שם ה"כסף משנה"-, "מ"ש 'לפי שהיו מתחבאים מהם' אינה טענה, שהרי נמרוד וכל מלכותו בפרהסיא היו עובדים הצלמים ובני אדם היו מוכרים צלמים בחנויות כמ"ש שהיה תרח מוכר צלמים".

ונלע"ד לתירץ, דהראב"ד לא סובר כרמב"ם, שהעולם סבר בזמן אברהם שאין מנהיג לבירה, אלא רק במקומו כך סברו, כי היה במקום המלך נמרוד שעשה עצמו אלוה, אך שאר העמים, אפילו אם היו משועבדים לו לא סברו כך, ולכן משיג הראב"ד דוקא על דברי הרמב"ם-, "והיה מהלך וקורא...עד שהגיע לארץ כנען" ולא על דברי הרמב"ם הקודמים לגבי מעשי אברהם-במקום הולדתו-, "ויצא לחרן והתחיל לעמוד ולקרוא בקול גדול לכל העולם ולהודיעם...", כי חרן עדיין סמוכה היתה למקום מושבו של נמרוד, אבל כשהחל משם במסעו לארץ כנען לכל אורך הדרך, שהוא כמאתיים פרסאות, הגיע לעמים אחרים והם האמינו שיש ה' אלא היו בעלי דעות נפסדות ביחס לאחדותו והשגתו בעולם.

ה"כסף משנה" מתירץ את תמיהתו השניה של הראב"ד-, "ולענין התימה שתמה יש לומר דמיקרא ליתא, שאברהם היה בבבל ושם ועבר היו בארץ כנען ושם לא שיבר אברהם הצלמים, אלא שהיה קורא ומכריז אמונת היחוד, ושם ועבר היו מודיעים דרך ה' לתלמידיהם, אבל לא נתעוררו לקרוא ולהכריז כמו אברהם ועל כן גדלה מעלתו ביותר". ברוח דברים אלו תירץ גם כן ה"מגדל עוז"-, "...שהיו מוחים בקרובים שלהם ומלמדים בבתי מדרשות לבאין לשמשן, כדרך ששימשן יעקב ע"ה אבל לא מסרו עצמן להריגה כאברהם אבינו ע"ה שייחד עצמו לנפשו ושילם אותו בראשו ועל כן ניתן חסד לאברהם תולדות השמים והארץ בהבראם באברהם, והה"א קטנה כאשר היתה נאמנת מעולם ועד עולם והסוד נעלם".

והנה מה שכתב ה"מגדל עוז" על אברהם-, "שייחד עצמו לנפשו", הוא פסוק מפורש בספר יחזקאל (לג,כד) -, "אחד היה אברהם" וכן מתרגם שם יב"ע וכן המפרשים שם.

לגבי תמיהתו של הראב"ד-, "ותמה אני שהרי היו שם ועבר איך לא היו מוחין-תירץ ה"כסף משנה" -, "...יש לומר דמיקרא ליתא, שאברהם היה בבבל ושם ועבר היו בארץ כנען".

ונראה לענ"ד, דהכס"מ הבין דהראב"ד סובר דשם ועבר היו בבבל וזה ליתא, דהראב"ד כותב בפירוש את תמיהתו על דברי הרמב"ם-, "והיה מהלך וקורא...עד שהגיע לארץ כנען". ועל זה שואל הראב"ד

מדוע, עד שהגיע אברהם לכנען, לא מחו שם ועבר בארץ כנען ורק משהגיע אברהם החלו למחות. הראב"ד מסיים דבריו-,,עד שבא אברהם ושבר צלמי אביו", היינו, רק כאשר עשה אברהם אבינו מעשה ושיבר צלמי אביו וכתוצאה מכך ניתן לדבר פרסום ע"י השלכתו לכבשן האש, ורק אז החלו גם שם ועבר לדבר בגלוי על מציאות ה', ומה שכתב "לפי שהיו מתחבאים מהם", לולא דברי הכס"מ אפשר היה לומר להפך, שעד שאברהם אבינו העיז לשבור הצלמים היו שם ועבר מתחבאים ומוחים רק בקרובים להם, אך כלפי חוץ לא פעלו נגד עובדי העכו"ם וצלמיהם, כי היו הורגים אותם.

והנה, לכאורה, רואים אנו לפי דברי הראב"ד, שהיה פשוט לו ששם ועבר האמינו גם לפני בואו של אברהם אבינו בכל עיקרי האמונה ולכן שאל מדוע לא מחו בעובדי העכו"ם וכן משמע ברמב"ם שם בה"ב-,,אבל **צור העולמים** לא היה שום אדם שהיה מכירו ולא יודעו אלא יחידים בעולם כגון חנוך ומתושלח נח **שם ועבר**", א"כ, שם ועבר גם האמינו שה' הוא "צור העולמים", היינו, בעל הכוחות כולם ומשגיח בכל העולמים, גם לפני שהגיע אברהם אבינו לכנען. על פי זה, מה שראינו לעיל לגבי מלכי צדק, שכתבו ה"ראשונים" ו"אחרונים" שעדיין השגתו לא היתה כאברהם אבינו, הכוונה היא בדקי דקות של יסודי האמונה, שעדיין מלכי צדק לא השיג את דרגת הנבואה בטרם בוא אברהם אבינו לארץ כנען, כפי שראינו לעיל בדברי ה"אברבנאל", רק לאחר מכן השיג שם את מעלת הנבואה, כפי שמובא במדרשים, והשיג הכרה וידיעה בכל שמותיו של הקב"ה ואברהם אבינו היה הראשון בעולם שללא מורא, קרא והקריא בפי הבריות את שם ה' על כל בחינותיו ושיש לירא רק ממנו והוכיח זאת ע"י מסירת נפשו להריגה על יחוד שמו ונטע בעולם את היסוד של יראת ה'.

מרב הגר"א קוטלר זצ"ל מסביר ע"פ זה את דברי חנה לבנה השביעי, לפני שהוצא להורג, שילך בעולם האמת ויאמר לאאע"ה, אתה הקרבת בן אחד ואני הקרבת שבעה בנים, וכי באה חנה להתגאות, אלא כוונתה היתה, שבזכות מסירות הנפש שנטע אברהם אבינו באומה לקיים מצות בוראו, בזכות נטיעה זו, היה לחנה הכח להקריב את שבעת בניה.

וזו כוונת חז"ל במה שהבאנו לעיל, דאף שהקב"ה אומר לישראל [ברכות (ו.)]-,,אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם", זה רק מצד תשלום השכר של מדה כנגד מדה, אך כאשר כנסת ישראל אומרת להקב"ה שיחזיק לה טובה על כך,,שהודעתך בעולם" [מנחות (נג.)], אומר לה הקב"ה,,טובתי בל עליך' איני מחזיק טובה אלא לאברהם יצחק ויעקב שהודיעוני תחלה בעולם", שמה שכנ"י מודיעה שמו בעולם, זה בזכות מסירות הנפש שנטעו האבות הקדושים בעם ישראל, להודיע שמו בעולם אפילו עד כדי מסירות נפש.

מלכי צדק, שהוא שם בן נח, לימד את תלמידיו להגיע לעבודת השם ע"י שבירת המדות הרעות ולהגיע לשלמות המדות, וכפי שכתב כבר הגר"א, שעיקר הביאה לעוה"ז היא כדי לשבור את המדות הרעות וכשהגיע אברהם אבינו נטע את היסוד של "ראשית חכמה **יראת ה'**".

ירושלים

למעשה נקראת ירושלים ע"ש מלכי צדק ואברהם, כפי שכתב הרגמ"ה עמ"ס תענית (טז.), למה נקראת שמה הר המוריה? דאברהם קרא שמו יראה ומלכי צדק קראו שלם והקב"ה עשה פשרה ביניהם וקראו

ירושלם". הר המוריה-,,שיצאה ממנו הוראה לישראל שכן יושבין סנהדרין בלשכת הגזית ומורין הוראות". א"כ, לפי הרגמ"ה, שמה של ירושלים הינו מיזוג של יראה מלשון הוראתה של תורה ע"י הקב"ה, אשר הסנהדרין ממשיכין להורות אותה, ושל שלם.

התשב"ץ, לעומת זאת, בפירושו "מגן אבות", עמ"ס אבות (א,ד) ד"ה יוסף בן יוחנן איש ירושלים, גם כן כותב-,,שמה מורכב מה' יראה שקראם אברהם ומן שלם שקראה שם בן נח שנאמר 'ומלכי צדק מלך שלם', אך הוא מוסיף מיד-,,ואנו קורין אותה ירושלים לשון שנים, כי ירושלים של מטה כנגד ירושלם של מעלה, כמו שנזכר בראשון מתענית.....".

למעשה, ידוע שהיו שתי ערים בשם ירושלים, כפי שכבר מוזכר בגמרא במס' ערכין (לב:) במסקנת הגמרא שם. והתד"ה והכא נמי תרתי ירושלים הוו, כתב שם-,,וי"ל דלרבא אין אנו צריכין לומר ביהודה תרי ירושלים הוו, אלא בשאר ארצות, אבל לרב אשי צריך לומר ביהודה תרי ירושלים הוו".

כתב ה"תפארת ישראל" עמ"ס תענית (ד,ו) אות מז) ד"ה נלכדה ביתר-,,והרשע הנ"ל עשה א"י למדבר שממה, מלבד ירושלים שבנה אותה קרוב למקומה הראשון וקרא שמה "עלי קאפיטאליוס". "עלי" ע"ש משפחתו ו"קאפיטאליוס" ע"ש בית ע"ז יופיטר שבנה שם לשמו...עד שלבסוף הימים חזר ונתבטל שם הטומאה, שכינה לה הרשע הנ"ל וחזרה לשמה הראשון".

אמנם, יש כאלו שקוראים לעיר "אליה קפיטולינה", במשמעות העיר בעלת הקינה, כיוון ש"אליה" משמעותה ברומית קינה וברומית ספרותית "אלגיה", כמובא ב"ערוך" ע' אליה.

ובתלמוד הירושלמי/מס' מגילה (א,ד) מובא-,,ד' לשונות נאים שישתמש בהם העולם ואלו הן לעז לזמר, רומי לקרב, סורסי לאילי"א [ק"ע-,,לקינה". פ"מ-,,לקינה והיא לשון מקרא "אלי ציון" ומצוי בלשון המשנה-ש"האלית יושבת עליו' בפ"ט דכלים". אך, כאמור, ברומית משמעותו קינה]. ואכן, בסופו של דבר התבטל שם זה וחזרו לקרוא לה ירושלים וכן כתב שם ה"מגן אבות"-,,ירושלים הנזכרת בכל מקום, היא זאת הידועה היום וגם העכו"ם קורין אותה ירושלים בציר"י הלמ"ד, בלשון תרגום, כי כן שמה...והישמעאלים, קורין אותה אל-קדש וכן הבית הקדוש בית המקדש בשטרותיהם ואין ספק בה כי שם הר הזיתים ועמק יהושפט והר ציון ונחל קדרון ושילוח המים וכמה דברים מקובלים".

הר המוריה-האם הכוונה לירושלים?

מהמפרשים על ספר בראשית (כב,ב) משמע, שהר המוריה הוא ירושלים, וכן כתב שם רבינו בחיי-,,...וקרא הקב"ה לכל הארץ מוריה, ע"ש הר המוריה שבתוכו, ומה שנקראת ירושלים הר, לפי שהוא מלשון 'אלך לי אל הר המור' [שה"ש (ג,ו)]. והקנמון והבשם הטוב היה גדל שם, [וכן ברמב"ן שם-,,כי ימצאו שם בהר ההוא מור ואהלים וקנמון, כענין שאמרו [אסתר רבה (ג,ד) ומהדירי "מכון מאור", טעו וציינו "לירושלמי"] קנמון היה גדל בארץ ישראל והיו צבאים אוכלים ממנו או שנקרא כן לשבח ישראל"]. וכן דרז"ל דקנמון היה גדל בא"י והעזים וצבאים אוכלים ממנו. ואונקלוס תרגם 'ארץ פולחנא', עשאו מן מורא כי שם עתידין לירא מפני הש"י ולעבוד לפניו. ובמדרש 'הר המוריה שמשם יצתה הוראה לעולם'.

הנה ק"ל ולא זכיתי להבין ראייתם של הרמב"ן ורבינו בחיי שקנמון היה גדל בירושלים, ממה שאמרו חז"ל שהיה גדל הקנמון בא"י, דא"כ מנין דהיה גדל בירושלים, ועוד שגמרא מפורשת היא במס' ב"ק (פב:)-, ואין עושין בה (=היינו בירושלים) גנות ופרדסות חוץ מגנות ורדין שהיו מימות נביאים הראשונים, א"כ, אפילו אי נימא דחז"ל באומרם- "גדל בא"י", כוונתם היתה גם לירושלים, הא חזינן בגמרא דאין מגדלין בירושלים דבר חוץ מורדים, וכן במשנה מס' מעשרות (ב,ה)-, אר"י מעשה בגנת ורדים שהיתה בירושלים ולא הופרש ממנה תרומה ומעשר מעולם" (נראה שהוא למ"ד דירושלים לא נתחלקה לשבטים וממילא לא היה בה דין בעלים). ואי נימא דכוונת הרמב"ן ורבינו בחיי דהקנמון היה צמח הגדל מאיליו, הא חזינן בתלמוד הירושלמי/פאה (ז,ג) דהיו מגדלין אותו-, רבי חונא בשם רבי אבין קנמון מאכל עזים הן והיו ישראל מגדלין אותו, אך התימה היותר גדולה כיצד לא הביאו גמרא מפורשת במס' שבת (סג.)-, עצי ירושלים של קנמון היו" ואין זה סתירה למס' ב"ק (פב.) שהבאנו לעיל, דבמס' שבת מיירי בגדלו מעצמן, שהיו מזן מיוחד, ומשחרבה ירושלים נגנזו". ונראה, שא"א היה כלל לגדל אותם.

הרמב"ן כתב שם ד"ה המוריה-, לשון רש"י היא ירושלים וכן בדברי הימים ב' (ג,א) 'לבנות את בית ה' בירושלים בהר המוריה... ורבותינו פירשו בתענית (טז.) 'שמשם יצאה הוראה לעולם'. ואונקלוס תרגמו על שם הקטורת שיש בו מור וסמים. ואם כן יהיה פירושו אל הארץ אשר תהיה מוריה או שנקראת כך מעולם על שם העתיד. ובבראשית רבה (נה,ז) כך אמרו "רבנין אמרין למקום שהקטורת קרבה, כמה דתימר 'אלך לי אל הר המור'" [שה"ש (ג,ו)], אבל דעת אונקלוס שאמר "ארעא פולחנא" אינו נראה כן על המור שבקטורת, שאין לשון "פולחנא" על סם אחד מסמי אחת העבודות ולמה לא אמר 'לארעא דקטורת בוסמין', אבל דעתו לומר בארץ אשר יעבדו שם האלהים, ויתכוין בזה למה שדרשו בפירקי רבי אליעזר (לא) אמרו 'באצבע הראה הקב"ה לאברהם אבינו את המזבח, אמר לו זהו המזבח, הוא המזבח שהיה אדם הראשון מקריב בו, הוא מזבח שהקריבו בו קין והבל, הוא המזבח שהקריבו בו נח ובניו, שנאמר "ויבן שם אברהם את המזבח", "מזבח", אין כתוב כאן, אלא "המזבח", הוא המזבח שהקריבו בו הראשונים'. עד כאן. ושם "מוריה" עשאו מן מורא, ששם יראו האלהים ועבדו לפניו. והנכון על דרך הפשט, שהוא כמו 'אל הר המור ואל גבעת הלבונה', כי ימצאון שם בהר ההוא מור ואהלים וקנמון... והנה בכאן קורא שם הארץ "ארץ מוריה", ושם [דבה"ב (ג,א)] נראה, כי הר הבית לבדו יקרא "הר המוריה", ואולי נקראת העיר על שם ההר ההוא, אשר בתוכה הארץ אשר בה המוריה, וההר לבדו הוא הנקרא מוריה, ואברהם ידע את הארץ ולא ידע את ההר, ולכן אמר לו שילך אל ארץ המוריה, והוא יראנו אחד ההרים ששם נקרא ככה".

"בעל הטורים" כותב בפירושו-, "אל ארץ המוריה"- בגמטריא בירושלים". **הרשב"ם** פירש-, האמוריה, ארץ האמורי, הרבה אל"פין חסרין. "וימש חשך" [שמות (י, כא)] כמו ויאמש. "לא יהל" [ישעיה (יג, כ)] כמו לא יהל שם ערבי".

ה"כלי יקר" פירש בד"ה ולך לך אל ארץ המוריה-, "...ובמלת "המוריה", נראה "י-ה" מיותר, הרי נאמר 'אלך לי אל הר המור' [שה"ש (ד,ו)] אלא לפי ששם מקום אבן שתיה, אשר ממנו הושחת שני עולמות

שנבראו בשם של י-ה, כי שער השמים שם הוא, ושם נשלם הזיווג בין הקב"ה לישראל, כדיבוק בעל באשתו, אשר שם י-ה מתווך ביניהם. ויגיד עליו ריעו ט"ו מעלות שהיו מן עזרת נשים כמספר שם י-ה. והיה סימן לבית המקדש שיבנה בו אחר ט"ו דורות מאברהם עד שלמה". והנה ראינו ב"ראשונים" מחלוקת בהבנת הגמרא במס' תענית (טז.), האם מאן דאמר אחד סובר שם, דהר המוריה הוא הר הבית בירושלים או הר סיני. אומרת שם הגמרא-,,הר המוריה פליגי בה ר' לוי בר חמא ור' חנינא, חד אמר הר שיצא ממנו הוראה לישראל [רש"י-,,תורה לישראל 'כי מציון תצא תורה' [ישעיה (בג,ג)]. 'יורו משפט' ליעקב' [דברים (לג,י)] ולשכת הגזית בה עמדו הנביאים המוכיחים לישראל". **תד"ה הר-,,יש מפרשים** (כל זה נתבאר בב"ר פ"נו והביאו ה"ערוך" ע' ירושלים) דזה ירושלים, שנקרא על שם אברהם שקראהו 'הר ה' יראה' [בראשית (כב,יד)] והעיר היה נקרא כבר שלם כדכתיב [(שם) (יד,יח)] 'ומלכי צדק מלך שלם' ואח"כ נקרא ירושלם (**בב"ר-,,ירושלים**) על שם יראה ועל שם שלם. לכן אין אנו נותנין יו"ד בירושלם בין למ"ד למ"ם, על שם שלם וההר נקרא מוריה על שם התורה כדכתיב [ישעיה (בג,ג)] 'כי מציון תצא תורה' וכתוב [דברים (לג,י)] 'יורו משפט' ליעקב' והוא לשכת הגזית. המוריה זה סיני ונקרא מוריה על שם שממנו יצא מורא לעכו"ם במתן תורה כדכתיב [תהילים (עו,ט)]. אי נמי רצה לומר דירושלם נקרא מוריה על שם שיש מורא לעובדי כוכבים על גדולתה ומתפחדים". וחד אומר הר שיצא ממנו מורא לעובדי כוכבים" [רש"י-,,ששומעין גדולות ישראל וירושלים ומתפחדים עליהם, שמעתי. לישנא אחרינא "הר המוריה" הר סיני, מורא לעובדי כוכבים, דכתיב שם 'ארץ יראה ושקטה', אך במס' שבת (פט:) הובא-,,סיני שירדה שנאה לעכו"ם עליו".]

המהר"י פיק מציין שבילקוט שה"ש ד' נאמר-,,אלך לי אל הר המור...הר המור פליגי בה כו". [בב"ר (נב,ז)-,,לך לך אל ארץ המוריה' רבי חייא רבה ורבי ינאי חד אמר למקום שההוראה יצאה לעולם ואחרנא אמר למקום שיראה יצאה לעולם...אמר ריב"ל שמשם הקב"ה מורה לאומות ומורידן לגיהנם רשב"י אמר למקום שהוא ראוי כנגד בית המקדש למעלה רבי יודן אמר למקום שיהא מראה לך ר' פנחס אמר לאתר מרותא דעלמא (=מרות העולם, מ"כ-וכן נקראה ירושלים 'שרתי במדינות') רבנן אמרין למקום שהקטורת קרבינ".]

המהרש"א שם ד"ה מאי הר המוריה-,,בתורה כתיב **ארץ** המוריה אבל בדב"ה כתיב כן **הר** המוריה ובקרא יש לפרש שנקרא ההר כן בשם זה על שם הארץ כדמשמע שקראו "ארץ המוריה" אבל כאן בנוסח התפילה, לא היה לו לקראו בשם זה "הר המוריה", דמי יימר שהיה נענה בהר המוריה שהוא מקום המקדש ואימא הר אחר היה בארץ המוריה כמ"ש על אחד ההרים וגו' וקאמר דמאי הר המוריה הר שיצאה ממנו הוראה כו' ע"ש העתיד. וא"כ נמי באברהם לא קראו "מוריה" אלא על שהיה נענה בעקידת יצחק בהר זה שהוא מקום המקדש והתימה לפירוש שני שפירש רש"י ותוספות, שהר המוריה הוא הר סיני ובקרא מפורש לבנות בית ה' בהר המוריה".

המהרי"ץ חיות גם מקשה קושיה זו בד"ה רש"י-,,על תוס' כאן ד"ה הר שדרשו סיני הר שירדה שנאה לעכו"ם [שבת (פט:)], אולם הדבר תמוה מאד מה ענין הר המוריה אצל הר סיני, הרי הר סיני בחו"ל בארץ מדין קרוב לים סוף [תימה מנין לו קביעה זו, הרי זו מחלוקת במדרשים וב"ראשונים" היכן היה ים סוף בזמן מתן תורה והיכן היו גבולותיו. המהרי"ץ חיות, כידוע, התייחס למקום הרים, נהרות וערים, ע"פ

המפות שנתפרסמו בזמנו, ויצא לו מיסוד זה כמה שיבושים.] והר המוריה הוא ירושלים. ואולי זה ג"כ כוון מהרש"א ב"חידושי אגדות" כאן, שהקשה, הרי הר המוריה בארץ ישראל, אך עיין במה שתירץ שם. ה"מצפה לאיתן" ד"ה מורא כו' ל"א הר המוריה הר סיני-,,המהרש"א תמה הרי מפורש בקרא לבנות בית ה' בהר המוריה. ונעלם ממנו, הא דאיתא ברבא במדבר- "ששה שמות נקראו לו הר האלוהים, הר בשן, הר גבנונים, הר חורב, הר המוריה, הר סיני", אלא דמס"ד שם משמע, דהגירסא "הר חמד", במקום "הר המוריה" וצ"ע, ועי' יוצר יום א' דשבועות". ובאמת אפשר דהמחלוקת בראשונים, יסודה במחלוקת הגירסאות שם במדרש, ובאמת מצינו גם בארץ ישראל מספר מקומות באותו שם כגון קדש בתורה וקיסרי בחז"ל, ועי' ביפ"ע.

וכן עי' בזבחים (קטז.)-,,...כשנתנה תורה לישראל היה קולו הולך מסוף העולם ועד סופו וכל (מלכי) עכו"ם אחזתו רעדה בהיכליהן ואמרו...שמא מבול בא לעולם... , וכן עי' בסוטה (לד.)-,,מלמד שהיו מים נגדשין ועולין כיפין ע"ג כיפין, יותר מש' מיל, עד שראו אותן כל מלכי מזרח ומערב, שנאמר [יהושע (ה,א)] "ויהי כשמוע כל מלכי האמורי אשר בעבר הירדן ימה וכל מלכי הכנעני אשר על הים, את אשר הוביש ה' את מי הירדן...וימס לבבם". תד"ה לא-,,...ומזה מיישב רשב"ם, דבמקום אחד משמע שהיה לילה דכתיב 'וספור הכוכבים' [בראשית (טו,ה)] ובתר הכי [שם (טו,ב)] כתיב 'ויהי השמש לבוא', משמע, שהוא יום, אלא ודאי ש"מ דשני פרשיות הם ולא בבת אחת נאמרו ואין מוקדם ומאוחר בתורה".

הנה הרשב"ם מבאר דבתחילה כתוב ,,ספור הכוכבים" דלפי פשוטו של מקרא, כפי שהיתה שיטתו בביאורו על התורה, (עי' שם בפירושו סוף פסוק טז), הפירוש הוא שהוציאו מאוהלו והראהו את הכוכבים, א"כ משמע שהיה לילה, ובפרשה הבאה מיד כתוב ,,ויהי השמש לבוא", א"כ השמש עדיין לא שקעה, אלא ודאי שאין מוקדם ומאוחר בתורה.

והנה הרש"ש כאן בד"ה תוס' ד"ה לא, כתב-,,בסופו משמע שהיה לילה דכתיב 'וספור הכוכבים'. הן לפי הדרש שהעלהו למעלה מכפת הרקיע אין ראיה, דבאמת הכוכבים נמצאים גם ביום ברקיע, רק שאנחנו לא נוכל לראותם ביום מפני אור השמש". אינו מובן מה חידש במשפט האחרון שכתב וכי בשופטני עסקינן, לחשוב שביום הכוכבים מתאדים ונעלמים ובכל לילה נבראים מחדש או שברגע שהחמה זורחת כל אינספור הכוכבים טסים בשניה אחת למקום אחר.

„ואמר ר"י משום רבי שמעון בן יוחי מיום שברא הקב"ה את עולמו לא היה אדם שהודה להקב"ה עד שבאתה לאה והודתה שנאמר [בראשית (כט,לה)]
"הפעם אודה את ה'".

וכתב רש"י ד"ה הפעם אודה את ה'-,,...לפי שראתה ברוח הקדש שיעקב מעמיד שנים עשר שבטים ולו ארבע נשים, וכיון שילדה בן רביעי הודית לו על חלקה, שעלה יותר מן החשבון המגיע לה".

הנה לכאורה, ישנם כאן כמה קשיים שיש להבינם:

א. וכי האבות הקדושים לא הודו להקב"ה, והרי הם קיימו את כל התורה כולה, כידוע, והביאו קרבנות כדי להודות לא רק על הולדת ילדיהם, אלא גם על כל הטובות שעשה להם הקב"ה והיו בונים מזבחות

ומקריבים עליהם קורבנות תודה. ומובא במדרש [ויק"ר/פר' אמור (כז,יב)]-, לעתיד לבוא כל הקרבנות בטלים וקרבן תודה אינו בטל לעולם. כל ההודיות בטלין והודיות תודה אינן בטלין לעולם".

ב. הרי צריך להודות כל יום על כל נשימה ונשימה ואברהם אבינו, שהיה עמוד החסד, ודאי שהיה מודה, משום הכרת הטוב.

ג. קשה ממילא, איך חז"ל העלו על נס דוקא את לאה שאמרה **הפעם** אודה, דמשמע דלפני כן לא הודתה. אמנם נאמרו תירוצים שונים, אך עדיין לענ"ד לא זכיתי לרדת לעומקם, כגון תירוצו של **המהר"ם שיק** (הובא ב"ילקוט אליעזר") שכתב, שלא לאה אמרה זאת בלשון שאלה, **אבל קשה**, דהול"ל להיות, בטעמי חבור של "קדמא ואזלא", בין "הפעם" לבין "אודה" ו"רביעי" תחת "ה". וה"כ **כתב סופר** "ע"ה"ת פ' ויצא (כט,לה) כתב שם, שכולם הודו לו על דבר היוצא מגדר הטבע ואילו לאה הודתה אפילו על דבר שהוא דרך הטבע. ו**קשה**, והרי ודאי שהאבות הודו על כל דבר ודבר ועוד שגם כאן היה דבר יוצא דופן, שניתן לה בן אחד יותר ממה שהגיע לה, כמו שכתב רש"י שם וכאן ע"פ בראשית רבה (עא,ד).

ונלע"ד, שחז"ל באו לברר ב' קשיים **א.** מהו "הפעם", וכי עד עתה לא הודתה והרי אמרה-, כי ראה ה' בעניי"י וכי אין בכך הודאה וכן, כי שמע ה'. חז"ל אמנם אמרו [ב"ר (עא,ד) תנחומא/ויצא (ט)], שבכוונת "הפעם" היה כדי להביע שקיבלה יותר מחלקה הראוי, אך גם האבות הודו על דברים כאלו. **ב.** כי מהו **אודה את ה'**, והרי הול"ל, **אודה לה'** אלא ודאי דלא בכדי הסמיכו חז"ל מאמרם זה למאמר הקודם על אברהם אבינו, שהיה הראשון שקראו לה' "אדון".

את דברי חז"ל, לכן, ניתן להבין, ע"פ הרמב"ן המפורסם בסוף פ' בא שכתב, שכל תכלית האדם ובואו לעולם ותכלית קיום המצוות, היא כדי לידע ולהאמין בה' **וליהדות** לו.

הגר"א אמנם כתב, שתכלית בואו של האדם לעולם, היא כדי לשבור את מדותיו הרעות, אך באמת זה היינו הך והא' תליא, כי אי אפשר להגיע להכרה ולאמונה בה' ולהודות לו, בלי לזכך את המדות, שזו תחילת תכלית האדם ודברי הרמב"ן נסובים לגבי סוף תכליתו של האדם כאן בעולם.

וכן כתב שם הרמב"ן-, וכוונת כל המצוות, **שנאמין** באלוהינו ו**נודה** אליו שהוא בראנו **והיא כוונת היצירה**, שאין לנו טעם אחר ביצירה ראשונה, ואין אל עליון חפץ בתחתונים, מלבד **שידע** האדם ו**יודה** לאלהיו שבראו...**ויפרסמו** זה ויאמרו לפניו בריותיך אנחנו...". ולכן אמרו חז"ל שאע"ה היה הראשון שהכירו להקב"ה בפיו ופרסמו ע"י שקראו אדון.

אמנם גם לפניו היו שהכירו את הקב"ה, אולם רק הוא הוציא זאת מן המחשבה לפועל, ובכל רמ"ח איבריו מסר נפשו, על יסוד ההכרה שיש אדון לעולם. ע"י כך שהיה עמוד החסד, פרסם את קשר ההשגחה האלוקית על האדם, ע"י החסדים שהוא מעתיר עליו ועל היסוד של הדבקות בה', ע"י הליכה בדרכיו, כי **מה אני רחום אף אתה היה רחום**. דבר זה פרסם אאע"ה ע"י הכנסת האורחים הגדולה שלו וע"י מה שריפא ויעץ טוב לכל מי שנקשר אליו כמובא במס' ב"ב [(טז:), (צא:)]. יצחק היה עמוד העבודה ופרסם את עבודת האלוקים, עד שהיה מוכן להיות מוקרב כקרבן עולה על המזבח. יעקב אבינו היה עמוד התורה, היינו, עמוד האמת, בהיותו דבוק כל כולו בלימוד התורה, ובכך פירסם

את יסוד החיים ע"פ התורה והדבקות בה. ע"י פעולות אלו העמידו את העולם על תילו כמו שאמרו חז"ל [אבות (א,ב)]-, על שלשה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים. ע"פ עמודים

אלו, התבססה ופורסמה בעולם ההכרה הידיעה והאמונה באלוקים. אע"פ שגם האבות הודו לה' והקריבו קרבנות תודה, אך הם לא פרסמו זאת, ויסוד זה של ההודאה, היה אצלם בזמנים ידועים ובעיקר בינם לבין קונם.

לאה, לעומת זאת, הפכה את יסוד ההודאה למרכז חייה. היא נתנה שם זה לבנה, והראשונים ידעו לתת את השם לפי מהות נשמת הנולד [ב"ר פ"לז]. תינוק הנולד הוא פרי בטנה וחלק מבשרה, וכל האדם ומהותו נתון בליבו, ברגש שלו, שהוא מגיע מן האם. כאשר אמרו לרבי יחזקאל לוינשטיין זצ"ל, שאדם מסוים הוא מיוחד בגדולתו משום שהיה לו סבא גדול, ענה ואמר שבקלם היו אומרים, שהבנים זה האמא. כמו כן, בכך שנתנה לו שם יהודה על שם ההודאה המורה על מהותו, הרי בכל מקום שהוא היה והיו שומעים את שמו היה מתפרסם ממילא יסוד תכליתו של האדם, להודות לה', ושם זה הוא שורש המושג-"יהודי" ו"יהודי", כידוע, מתחלף ל"יהודי", כמו שאמרו חז"ל בפ"ק דמגילה בתלמוד הירושלמי-, לא מתמנעין רבנן למחלפי ה' בח", ולכן גם הוטבעה ההודאה ביוצא חלציו של יהודה-,...לאה תפסה פלך הודיה ועמדו הימנה בעלי הודיה, יהודה...דוד...דניאל" [ב"ר (עא,ה)].

לכן נאה דוקא על לאה לומר, שהיא הראשונה שהודתה לה', היינו, שכל המהות שלה היתה הודאה לה' והיא זאת שגרמה לפרסום הגדול ביותר של תכלית זו של האדם ולכן אמרה, „אודה את ה'“ ולא „אודה לה“, כיוון שאצלה שורש ההודאה לה' היה נעוץ בהכרה את ה', שמי שמגיע למצב כזה שכל מהותו אומרת הודאה לה', הוא זה אשר מגיע ליחוד מושלם בהכרתו את ה'.

המהרש"א כאן ד"ה עד, כתב על לאה-,...דלאו כמתנבאה אמרה כן דהא לא חשיב לאה בכלל הנביאות, בפ"ק דמגילה (יד.), אלא שלא מדעת, שם הש"י בפיה לדבר עתידות...“ וק"ל כיצד כתב המהרש"א, שלא לה לא היתה נביאה, הרי חז"ל אומרים זאת במפורש ב"תנחומא"/פ' ויצא(ח)-, „וכן אתה מוצא בלאה, אחר שילדה ששה בנים והיתה רואה בנבואה ששנים עשר שבטים עתידין לעמוד מיעקב“, וכן נאמר על רחל[ירושלמי/ברכות (ט,ג) (סו:)]-, „רחל מנביאות ראשונות היו“. ולכן כתב רש"י בפ' ויצא (כט,לד) ד"ה הפעם-, „לפי שהאמהות נביאות היו ויודעות שי"ב שבטים יוצאים מיעקב“, ומה שלא הובאו בכלל הנביאות במס' מגילה (יד.), תירץ שם ה"שפתי חכמים", ששם הוזכרו הנביאות שהכתוב מעיד עליהן שהיו נביאות, בניגוד ללאה. והמהרש"ל תירץ-, „שהאמהות לא היו מתנבאות, כי אם על עצמן, שהיו יודעות מה שיבא עליהן, אבל מה שיבא לעתיד על האחרים, לא היו יודעות, משום הכי לא חשב אותם בכלל שאר נביאות“. הנה מה שכתב המהרש"ל-, „שהיו יודעות מה שיבא עליהן“, דבר זה לא היה תמיד, שהרי רבקה הלכה „לדרש את ה'“ [בראשית (כה,כב)] ופירש שם רש"י, „ע"פ ב"ר (סג,ה)-, „לבית מדרשו של שם...שיגייד לה מה תהא בסופה“. ואפשר, דהמהרש"א סובר דהתנחומא חולק על הגמרא ולכן ביאר המהרש"א רק ע"פ שיטת הגמרא.

ראובן: „א"ר אלעזר אמרה לאה ראו מה בין בני לבן חמי“.

ויש להבין מדוע אמרה לאה "בן חמי" ולא "גיס"י" או "בן חמותי"? ונראה שלא, בהיותה בכורה, היתה מיועדת לעשו ובכתה על כך שנים רבות, עד שנעשו עיניה רכות, כמובא בחז"ל [ב"ר (ע,טז)].

וממילא, כ"ש כאשר נשאה ליעקב, לא ראתה עצמה מקושרת בקשר נפשי לעשו, אפילו כגיסה שלו. והנה רבקה היתה ידועה בכך, שכל תקוותיה היו גלומות ביעקב בנה וידעה היטב על מהותו של עשיו הרשע, אלא שבבית לבן הצביעו תמיד על כך, שיצחק אבינו העריך את עשיו והכיר בו כבכור, אשר הוא ראשית אונו. לאה, לכן, ייחסה את עשיו ליצחק כאשר היתה בבית אביה. וכיוון שלבן טען שהוא מושלם במידות ואפילו בנימוסים, כמו שאמר ליעקב-,,לא יעשה כן במקומנו", אמרה לאה בואו וראו את ההבדל בין אותו עשיו הרשע, שכאשר ניטלה ממנו הבכורה שטם את אחיו ואילו בני שנולד לי מיעקב, אף שנלקחה ממנו הבכורה ליוסף הרי שמידותיו הטובות הביאוהו למסור את נפשו על יוסף ולהצילו, אף שבראיה מגושמת, אם היה יוסף מת, היתה אולי הבכורה חוזרת אליו.

הגאון הרהי"ד א' ["נחל קדומים"/פ' ויצא לב (יב)] **מקשה**, הרי בפסוק רואים שמסיבה אחרת קראה לו ראובן-,,כי ראה ה'...**ותירץ**...,,ושמעתי מהרב...משה מזרחי זלה"ה, דרז"ל דאמרו שהוא הטעם... נפקא להו מהדקדוקים הללו, כי עיקר הטעם, ראו מה בין בני וכו', אך להיות כי עשו הרשע מפורסם, נתיראה דשמא ידע בדבריה ויהרגנה, ולכן אמרה טעם אחר. וזה שאמר ותקרא שמו ראובן וכוונתה, ראו מה בין בני, וכי תאמר זה סכנה מעשו הרשע, לכן כתיב כי אמרה כי ראה ה' וגו', רצונם לומר, בגלוי אמרה טעם זה מפני הפחד, אך עיקר כוונתה לטעם ראו מה בין בני והוא סוד נכמס שגילוהו חז"ל. ולטעם זה כתיב ותקרא שמו ראובן ומה שאומר הכתוב "כי אמרה", אינו טעם עיקרי ולזה קדים ותקרא שמו ראובן".

„ואילו בני אע"ג דעל כרחיה שקליה יוסף לבכירותיה מניה דכתיב [דברה"י א' (ה,א)] 'ובחללו יצועי אביו נתנה בכורתו לבני יוסף בן ישראל ולא להתייחש לבכורה'"

תלמיד הגר"א רבי בנימין ריבלין מקשה כאן בקונטרס "גביעי גביע הכסף"-,,למה לא מייתי הגמרא קרא דתורת משה-"אפרים ומנשה...יהיו לי". הוא מקשה למעשה, מדוע מביאה הגמרא ראיה, דהבכורה ניטלה מראובן וניתנה ליוסף, מפסוק שמקורו בדברי קבלה ולא מפסוק מפורש בתורה, כי אם הראיה אינה מן התורה, א"כ אין זה ראיה לגבי דין בכורה, אלא רק "גלויי מילתא בעלמא", כפי שמפרש הרשב"ם במס' בב"ב (קכג.) ד"ה ת"ש ובני ראובן בכור ישראל-,,דנהי דדברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן, גלויי מילתא בעלמא הוא...כדאמרינן נמי בעלמא [מו"ק (ה.)]-[דבר זה מתורת משה רבינו לא למדנו, עד שבא יחזקאל ופירש 'וכל בן נכר...לא יבא אל מקדשי' וגו', ואמרינן, עד דאתא יחזקאל מאן אמרה, אלא גמרא הוה גמירי לה ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא" והוא הדין לבכורה".

ותירץ ר"ב ריבלין זצ"ל-,,"וי"ל דידוע, דיעקב בירך את יוסף קודם מותו, וראובן הציל את יוסף כשהיה בן שבע עשרה שנה וא"כ מאי רבותיה דראובן, אבל מהפסוק דדה"י א' משמע, כשחילל יצועיו אז **תיכף** ניתנה בכורתו ליוסף וההצלה היה אחרי כן וק"ל".

דבר זה קשה להולמו, דהבכורה ניטלה אז מיד ממנו, דהא ראובן עצמו בזמן הצלת יוסף על ידו [שם ברש"י בבראשית (לז,כב)] אמר-,,אני בכור וגדול שבכולן, לא יתלה הסירחון אלא ב". א"כ, הבכורה עדיין לא ניטלה ממנו בזמן שהציל את יוסף, **ועוד**, שיעקב אבינו עצמו אמר, עשרים ושתים שנה מאוחר יותר, על ראובן שהוא עדיין בכור [שם (מב,לח) ברש"י ד"ה לא]-,,לא קבל דבריו של ראובן, אמר, בכור

שוטה הוא זה, הוא אומר להמית בניו, וכי בניו הם ולא בניי". [יש לציין, דגם ה"חתם סופר" בשו"ת בסוף חלק "או"ח", הבין כדברי רבי בנימין ריבלין וביאר את דברי יעקב בניחותא וכן כתב שם-,,יעקב השיב בכור שוטה הוא זה בניו הם ולא בני...שהוא בניחותא, כי יעקב כבר החליט בדעתו, ליטול הבכורה ממנו ובלאו הכי אין שני בניו כבני יעקב...וראובן אינו בכור לנחלה ומשום הכי קרא "בכור שוטה" כמו "הדס שוטה", שאיננו בכור גמור, שלא יהיה לו בנחלת ארץ ישראל"].

ועוד מפורש כן במס' ב"ב (קכג.), שרק בברכותיו נטל מראובן את הבכורה-,,מה ראה יעקב שנטל בכורה מראובן ונתנה ליוסף".

וי"ל דחזינו, דלא ניטלו מראובן כל זכויות הבכורה, כוונת הגר"ב ריבלין היא רק לגבי זכויות הבכורה שכן ניטלו מראובן. וכמו שכתב הרשב"ם [מס' ב"ב (קכג.)] ד"ה ולא להתייחש על הבכורה-,,לא שיקרא בכור נתנה לו בכורה, דלעולם ראובן קרי בכור ישראל, אלא ליטול שני חלקים כבכור, כדכתיב "אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי" [בראשית (מח,ה)]. רש"י ביאר [דבה"י א' (הא-ב)] ד"ה ולא להתייחש לבכורה] לגבי יוסף-,,חלק בבכורות ולא בכור, כי יהודה, אפילו לא חילל ראובן הבכורה ולא נלקחה ממנו, אפילו הכי היה הגון יהודה למלך". ושם כתב עוד בד"ה ולנגיד ממנו-,,שיצא ממנו מלכות על שם כך נקרא נגיד, שהוא המוציא והמביא. והבכורה והמלכות ניטלה מראובן וניתנה מלכות ליהודה, כדכתיב "כי יהודה גבר באחיו", אבל חלק הבכורה ניתנה ליוסף לשני בניו". בבראשית (מח,ה) כתב רש"י בד"ה לי הם (=ביחס לאפרים ומנשה)-,,בחשבון שאר בניהם ליטול חלק בארץ איש כנגדו". הרמב"ן שם (פסוק ו') הבין, שרש"י סובר, שהבכורה ניתנה ליוסף רק לענין הכבוד ולא לענין הנחלה, וכתב על כך, שאינו נכון. **ולענ"ד**, לא זכיתי להבין, שהרי מרש"י משמע, שרק בנים נוספים שיוולדו ליוסף לא יקבלו חלק באותו גודל של שאר השבטים, אך אפרים ומנשה יקבלו כל אחד חלק כשאר השבטים. אמנם, לעיל, שם כתב רש"י כן לגבי הבכורה שנשארה לראובן.

בפ' וישלח (לה,כג) ד"ה בכור יעקב-,,בכור לנחלה, בכור לעבודה, בכור למנין, ולא נתנה בכורה ליוסף אלא לענין השבטים, שנעשה לשני שבטים".

הגאון הרב המלבי"ם שם בדבה"י כתב, דבמדרש יש ב' דעות, אם ניטל מראובן גם הייחוס, ורש"י סובר כמ"ד שלא ניטל הייחוס, ולמעשה רש"י כתב כך, שכן זו דעת הגמרא במס' ב"ב.

אך ק"ל בדברי רש"י, שכתב דמחז הוא נחשב בכור לנחלה ומאידך כתב, שרק לענין השבטים ניטלה ממנו הבכורה, דהרי הא בהא תליא, דאם ליוסף ניתנו ב' שבטים, ממילא גם נחלתו כפולה היא, וכמו שמפורש בב"ב (קכג.) ו"בתנחומא" (ט). **ועוד קשה**, מה שכתב רש"י דראובן נשאר בכור לעבודה, והרי מובא במדרש, שגם הכהונה ניטלה אז ממנו, כמובא ב"אגדת בראשית" פ"פ ובב"ר (צח,ד)-,,ועכשיו שחטאת ניתנה בכורה ליוסף והכהונה ללוי והמלכות ליהודה. אמר ר' אחא לא שלך היתה הבכורה, כלום הלך יעקב אצל לבן אלא בשביל רחל...עכשיו חזרה בכורה לבעליה". ובתנחומא פ' ויחי (ט), מפרט מה שניטל ממנו בבכורה-,,יתר בכורה שהיא שני חלקים, שנאמר [דברים (כא,יז)] 'לתת לו פי שנים' ואבדת אותם".

במס' סוטה (ז:) בד"ה להם, מביא רש"י מהתוספתא (ד,טז) (=בגרסתנו ליתא), שראובן נטל תחילה חלק בעבר הירדן, אך דבר זה היה בזכות שהודה על מעשה בלהה ולא משום בכורתו.

בב"ר שם הובאו כמה דעות. רש"י נראה שסמך על דעות אלו. רבי סימון אמר שם, שבכורת ממון ניטלה ממנו ולא בכורת יוחסין, אך רבי יודן כתב שם-,,בכור לעבודה, בכור ללידה, בכור לתשובה". ונראה, שרש"י סמך על מדרש זה. רבינו בחיי מפרש בספר בראשית (לה, כב), שדעת רז"ל [מס' שבת (נה:)], שראובן לא חטא. וק"ל, דזוהי רק דעת רבי יונתן כפי שהובאה בשמו על ידי תלמידו רבי שמואל בר נחמני, אך רבי שמואל בר נחמני עצמו סובר במס' בב"ב (קכג.), שראובן חטא, שכן אמר שם רבי שמואל בר נחמני, דמשום שחטא, לכן ניטלה מראובן בכורתו, ועל כך ענה לו ר' חלב-,,ואי לאו דחטא ראובן לא מהני ליה ליוסף?...אלא רבי יונתן רבך לא כך אמר...". [וכן עיין במס' פסחים (כד.)-,,רבי יונתן רבך מהאי קרא קאמר ליה"].

ועי' ב"אוה"ח" עה"ת/בראשית (מט,ג), המקשה-,,כי למה לא נתנה אלא ליוסף...קשה למה הוצרך הכתוב לומר ובחללו יצועי אביו...והלא אפילו אם לא היה ראובן מחלל יצועי אביו הבכורה ליוסף נוגעת כנזכר". עי"ש אריכות באורו. ובקשר לקושייתם הראשונה, לכאורה זו קושיית הגמרא בב"ב (קכג.), והספורנו בפ' כי תצא כתב לגבי האיסור של העברת נחלה ואינו עובר בלאו רק בסיבת אהבה ושנאת האשה אבל כבן שאינו נוהג כשורה מותר להעביר. ובב"ר סוף פ' כא הובא, שיעקב נתן בתורת מתנה ואינה בכלל נחלה והרמב"ן שם בפ' כי תצא כתב, שלאחר מיתה ליכא לאו. ועוד, שזה היה רק ראוי ולא מוחזק, כי ישראל עדיין לא היו מוחזקים בה.

רות: ,,מאי רות אמר רבי יוחנן שזכתה ויצא ממנה דוד שריוהו להקב"ה בשירות ותשבחות. מנא לן דשמא גרים...אשר שם שמות בארץ".

והקשה הגאון הרה"ח"א ["אהבת דוד" (סח.) ד"ה ובהא]-,,צריך להבין מה זו שאלה, "מאי רות"...במ"ש בב"ר פ' לו, דהראשונים היו קורין ע"ש המאורע ופירש (שם) הרב "יפה תואר" ד"ה שם בפיהם שמות על שם המאורע ע"ש, והיינו דקאמר "מאי רות" מה אירע לה שנקראת ע"ש רות, דהיה צריך דיהיה שם דרמוז בו שתתגייר ותקנה עולמה, ומאי רות? והשיב דיצא ממנה דוד כו', כלומר, רמוז בשם רות ענין גדול, גדול יותר מאוד מהגירות, ובתר הכי קאמר "ומנא ליה דשמא גרים" וכו', כלומר, שאלתן היא, דכל שם הוא על שם המאורע ולכן שאלת מאי רות אעיקרא, "מנא ליה דשמא גרים"? א"ר אלעזר מקרא דאשר שם שמות בארץ...".

בספר **"סמיכת חכמים"**, מביא כאן בשם המפרשים, שנקראה רות על שם שקבלה על עצמה מלבד ז' מצוות עוד תר"ו מצוות, ועל כך שואלת הגמרא א"כ "מאי רות-תר"ו" מבעי ליה לקראה, אלא משום שיצא ממנה דוד שריוהו להקב"ה שירות ותשבחות, היה צריך להתחיל את השם שלה באות "ר". אמנם, ז' מצוות אלו, שונות בפרטים שונים מאותן מצוות שישראל מצווים, אלא דבכל זאת מדובר על שם המצוה הכוללת, ואף דאשה אינה מחויבת בכל תרי"ג מצוות, אלא רק במצוות שלא הזמן גרמן, בכ"ז יכולה לקבל על עצמה לקיימן, כמו מיכל שהניחה תפילין. אך **קשה**, הרי גם ערפה נתגיירה ומדוע לא קראו את שמה על שם המצוות הנוספות? וי"ל, שיהודי כשמקבל עליו עול מצוות, טבוע בנפשו הנכונות למסור נפשו על מצוות אלו, כעבד המוסר נפשו למען מלכו ורק כך זה נקרא קבלה אמיתית, אך ערפה, כאשר העמידו

בפניה את הקשיים של קיום המצוות, נרתעה מלקבלן וקושי ערפה לא נתנה לדבוק במצוות ולכן נקראה ע"ש קשיות העורף של הדבקות בתאוותיה.

„אמר שמא ממזר או עבד הוא דלא חס עלי, כיון דחזא דאבשלום הוא שמח משום הכי אמר מזמור“.

"מסורת הש"ס" מביא המשך לכך וגירסה זו גם מובאת ב"עין יעקב" כאן-,,דבר אחר, אמר סתם ברא דרחים על אבא". ועי' במס' סנהדרין (עב:)-,,כאן הבן על האב" [רש"י-,,וכ"ש איניש דעלמא, הרגהו מספק, דודאי אדעתא דהכי אתא, דאי קיימת ליה לאפיה קטיל לך..."] וכן פירש רש"י-הובא כאן, בתד"ה כאן-בפסחים (ב:). ומדובר שם, במס' סנהדרין, בבא על אביו במחתרת. והקשה שם הרש"ש ד"ה גמרא-,,מכאן ק"ל על הגירסה בברכות (ז:): גבי דוד ואבשלום, "אמר סתם ברא דרחים על אבא", וכ"ה גי' "ע"י" שם". ולכאורה, **אינו קשה כלל**, כיוון דגירסא זו אינה סוברת דכל בן רחים על אב אלא סתם בן, ואיכא מיעוטא דאינם אוהבים, וכיון דבפקוח נפש אין הולכים אחר הרוב, לכן צריך להורגו מספק. וכן רש"י הרי כתב שם בסנהדרין, שזה בגדר ספק, **ועוד נראה**, דהחידוש אינו שבן אוהב את אביו, שהרי זה פשוט שבן אוהב את אביו, אלא החידוש הוא, שלא כל בן מוטבע אצלו בנפש אהבה לאביו ויש מיעוט שאינם אוהבים ומשום כך זה ספק שמא יהרוג את אביו וגם זה דוקא בבא במחתרת. **ועוד** גם מי שאוהב, יתכן שזו אהבה התלויה בדבר וכאשר יש לו דבר יותר חשוב לו, מסתלקת האהבה. כמו שידוע הסיפור, לגבי האשה ששלמה המלך בדק זאת ואמר לבעל להרוג את אשתו והבטיח לו תמורת זה הון תועפות ולא היה מוכן, ולאשה שאהבה את בעלה ג"כ הבטיח לה עושר ושישאנה והסכימה ["בית המדרש", ח"ד 145]. וכן עיין בתד"ה כי, במס' קידושין (פ:): בשם ר"ח, באשה שהיתה אוהבת את בעלה-,,שהיתה בוכה ומתאוננת על קבר בעלה והיה שם אדם אחד, שהיה שומר תלוי אחד, וצוה לו המלך לשומרו ובא אצל האשה ופיתה אותה ושמעה לו וכשחזר אצל התלוי לא מצאו והיה מצטער מאד מפחד המלך, אמרה לו האשה, אל תירא, קח בעלי מקברו ותלהו במקומו ואפיקתיה לבעלה ותלהו...", ועי"ש עוד כמה מעשים. ועי' בש"ך וב"גליון המהרש"א" בשו"ע/יו"ד (שצב,ב), שאשה השומרת אמונים לבעלה אחר מיתתו, נקראת אשת חיל.

הנה ראינו דדוד אמר-,,שמא עבד או ממזר הוא דלא חייס עלי כיון דחזא דאבשלום הוא שמח". וק"ל, והרי אבשלום היה בן יפת תואר, ודרשו חז"ל [תנחומא (א)] סמיכות פרשיות לפרשת בן סורר ומורה, דסופו של בן יפת תואר להיות בן סורר ומורה ומורד באביו, וא"כ "מה לשמחה זו עושה", ויש ליישב.

„גדול שימושה של תורה יותר מלימודה שנאמר 'פה אלישע בן שפט אשר יצק מים על ידי אליהו מלכים ב' (ג,יח) 'למד' לא נאמר אלא 'יצק'“.

ב"תניא דבי אליהו" (ה,ו), נלמד יסוד זה גם כן מאלישע ואליהו, אך מפסוק אחר-,,ויקם וילך אחרי אליהו וישרתהו' [מלכים א' (יט,כא)] וילמד ממנו' לא נאמר אלא 'וישרתהו', מכאן אמרו גדולה שמושה של תורה יותר מלמודה“.

וק"ל דלכאורה למה לא ללמוד מ-,,ויען יהושע בן נון **משרת** משה" [במדבר (יא,כח)], תלמיד לא נאמר אלא משרת? ואולי יש לומר, שביהושע בן נון מדובר שהורה הלכה בפני רבו, א"כ, משרת לכאורה משמע על לימוד התורה כשלעצמו (על אף שהתרגומים שם תרגמו "משמשוני", היינו שימוש), אך באלישע לא משמע מתוך הפסוק עצמו ש"יצק" ו"ושרתהו" הכוונה היא ללימוד תורה. וב"במדבר רבה" (יב,ט) הובא-...., ולפי ששימש אדוניו זכה לרוח הקדש...לפי שהיה משרת זכה לנבואה". כאן, לכאורה, יש גם את החלוקה בין שמוש לשרות ואפשר דרך סברי תלמודא דידן.

ח.

,,מנין שאין הקב"ה מואס בתפילתן של רבים שנאמר 'הן אל כביר ולא ימאס' [רש"י-,,תפלת הרבים לא ימאס] וכתוב 'פדה בשלום נפשי מקרב לי' [רש"י-,,מלחמות הבאות עליי] כי ברבים היו עמדי' [רש"י-,,שהתפללו עמי]".

נראה, שמכאן מקורו של רש"י למה שפירש במס' סוטה (לג.) ד"ה יחיד-,,צריך שיסייעוהו מלאכי השרת. ציבור לא צריכי להו, דכתיב 'הן אל כביר ולא ימאס' אינו מואס בתפילתן של רבים".

,,אמר ר"ל כל מי שיש לו בית כנסת בעירו ואינו נכנס שם להתפלל נקרא שכן רע...ולא עוד אלא שגורם גלות לו ולבניו...כדאמר ר' יהושע בן לוי לבניה קדימו וחשיכו ועיילו לבי כנישתא כי היכי דתורכו חיי".

במס' דרך ארץ פרק יא-,,רבי מאיר אומר כל מי שיש לו בית הכנסת [הגהות הגרי"ב ע"פ הגר"א] בעירו ואינו הולך לשם חייב מיתה. בית המדרש שיש בו אלף אלפים ורבי רבבות של מצוות האמורות בתורה על אחת כמה וכמה".

,,תניא נמי הכי תשע מאות ושלשה מיני מיתה נבראו בעולם שנאמר "למות תוצאות" תוצאות בגימטריא הכי הו. קשה שבכולן אסכרא [רש"י-,,אישטר"אנגולמנט בלע"ז, שבתוך הגוף] ניחא שבכולן נשיקה. אסכרא דמיא כחיזרא בגבבא דעמרא דלאחורי נשרא [רש"י-,,כענפי הסירים הנסבכים בגזת הצמר, כשאדם נותק בחזקה ומשליך לאחור, שא"א שלא ינתק הצמר עמה]. וא"ד כפיטורי כפי הושט".

[רש"י ד"ה פיטורי-,,חבלים...], בפי הושט -,,שהוא הנקב שהוא עגול כפי ושת". מפירושי רש"י [כאן (ח.), (מ.), שבת (לג.), תענית (יט:), (כז:), כתובות (ל:), יומא (פד:), בראשית (א,יד)] עולה, שמחלה זו נקראת בצרפתית, בלשון סגי נהור, פצע טוב (בון מלנט) וכן דלקת שקדים (אישטרנגילון) המתפתחת כתוצאה מעצירות בני המעיים עד שמגיעה לחלל הפה בפי הושט בסוף הגרון, ומועדים התינוקות לחלות בה ביום הרביעי בשבוע ונרמז בפסוק בבראשית (שם)-,,'יהי מאורות'-מאורות כתיב", היינו, בכתיב חסר, ומארה פרושה קללה, ומתים ממנה במיתה משונה והיא הנקראת גם בלשון חז"ל "סרונכי", אשר אחד מהטיפולים במחלה זו הוא הקזת דם, וכן למניעת המחלה אומרים חז"ל שיש לאכול כל מאכל עם מעט מלח ולשתות בכל יום מים, ולאכול עדשים לפחות אחת לחודש. חז"ל מוסרים לנו, שמחלה זו מגיעה על

האדם כמידה נגד מידה על לשה"ר, שקרים ושבועה על שקר, ביטול מעשרות וביטול תורה, שכל אלו העבירות נעשות ע"י הפה וחייבים עליהם מיתה בידי שמים וכשהיא פורצת היא הופכת למגפה.

„מר זוטרא אמר 'לעת מצא' זה בית הכסא אמרי במערבא הא דמר זוטרא עדיפא

מכלהו“.

וכתב המהרש"א ד"ה עדיפא-„ולא נתן טעם למה עדיפא מכלהו ואפשר דסמך אסיפא דקרא-רק לשטף מים רבים אליו לא יגיעו, דלא מתפרש יפה אלא לענין בית הכסא, והיינו, סיפא דקרא בתהילים (לה, י) 'על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצוא'. ואין להקשות על המהרש"א, למה לא אמר על הפסוק במלכים ב' (י, כז)-„וישימוהו למחראות“ והקרי-„למוצאות“. כי א. מדובר על הכתוב, ולא על הקרי ב. ד"מחראות" הוא אמנם לשון בית כסא, כלשון רש"י שם, אך בית כסא הוא מקום סגור ומוגן ומחראות הכוונה למקום של ביב שופכין. וגם זה נראה יותר נכון, כי הוא הקרוב ביותר לפשט של הסיפא. רש"י בד"ה לעת מצא זה בית הכסא, כתב-„סמוך לו, לפי שהיתה קרקע של בבל מצולת מים ואין יכולין לחפור שם חפירות והיו צריכין לצאת בשדות ולהתרחק מאד“. ועי' רש"י לקמן (כג.) ד"ה בית הכסא הקבוע-„שיש בו צואה, וכל בתי כסאות שבגמרא על פני השדה הם בלא חפירה“. מכל מקום, הם היו סגורים במחיצה לגברים לחוד ולנשים לחוד, עי' במס' תמיד (כז:) בד"ה לא עיילת לשעיר ברגמ"ה ובמפרש.

„גדול הנהנה מיגיעו יותר מירא שמים“.

כתב הנצי"ב מוולוז'ין זצ"ל ב"הרחב דבר" [בראשית (ב, י)]-„והיינו דאיתא בברכות "אם עבד כשר הוא אומרים עליו איש טוב ונאמן ונהנה מיגיעו" ופירש "ונהנה מיגיעו", שאין עבודתו עליו למשא ועובד רק משום מורא אדוניו, אלא נהנה מיגיעו מחמת שמצותו בכך, שהרי הוא קנין בעליו ובעבודתו לבעליו, ה"ה כב"ח ישראל, מניח תפילין וכדומה. וזהו פי' הגמ' שם ד"ה גדול הנהנה מיגיעו יותר מירא שמים, היינו, מי שהוא שכיר למלאכת אחרים ועושה מלאכתו בהנאה, וזהו דכתיב "יגיע כפיך כי תאכל", פירוש-היגיעה עצמה מהנהו. והאכילה, היינו, הנאה. ובה מאושר בעוה"ז, שרבים שוכרים אותו ביותר, וטוב לו בעוה"ב, שהנאה שלו הוא, משום שהוא נמכר יום זה לחבירו, וה"ה למצווה לעובדו באמונה. וכן העבד מצווה בזה, שיהיה טוב לבעליו בכל האפשר...ובשביל זה הוא זוכה לעוה"ב, מדמספידין אותו ואומרים עליו כך. וכדאיתא בשבת (קנג) איזהו בן העוה"ב אמר ליה "ואזניך תשמענה דבר מאחריך" וגו'.

עבד זה היה טבי עבדו של רבן גמליאל. ובמס' יומא (פז.) אומרת הגמרא-„הרבה בנים היו לכנען שראויים להסמך כטבי עבדו של ר"ג“, שהיה תלמיד חכם, כפי שהעיד עליו אדונו ר"ג, במס' סוכה (כ:)-„ראיתם טבי עבדי שהוא תלמיד חכם“. אמנם, ראינו ממנימין איש מצרי [ברכות (כח.)], יבמות (עו:), שבזמנו של ר"ג כבר לא ידעו מיהו באמת כנעני, כיוון שסנחריב בלבל את כל האומות והושיב כל אחד במקום אחר, מכל מקום היו יוצאים מן הכלל, שכן ידעו את מוצאם.

לגבי השאלה, מדוע הנהנה מיגיע כפו גדול מירא שמים, דנו בכך כבר רבים כפי שכותב הגאון הרהחיד"א בספרו "דברים אחדים" ח"ב/עמ' (תקח.) דרוש כז לשבת תשובה-„...ודשו בה רבים והוא ז"ל-מהר"ר

חנן נבון זלה"ה-פירש דנהנה מיגיעו, היינו, שיש לו הנאה בקיום המצוות ושמח בהן, ומשו"ה גדול מירא שמים, שמקיים המצוות כפשוטן בלי שמחה, דהשמח אוכל בעוה"ז מהשמחה וקרן המצווה לעוה"ב, אבל ירא שמים פשוט אין לו בעוה"ז, דשכר מצוות בהאי עלמא ליכא. ע"כ שמעתי. ולפי דרכנו לפרש בסגנון זה. גדול הנהנה מיגיעו, ששמח במצוות, יותר מירא שמים פשוט שאינו שמח, כי נקרא גדול, דיש לו משלו, והוא עשיר. שהאחר הגם שמקיים המצוות כד"ל מסכי"ם הולך, לעבוד עבודת רבו כחוב המוטל עליו, ועני הוא ונוטל צדקה תחת עבודתו, אבל השמח נזון בשכר השמחה...דנוטל שכר על השמחה יותר משכר המצווה עצמה...". ועי' כאן דברי הגר"א ב"אמרי נועם".

„רב ששת מהדר אפיה וגריס“.

התד"ה כיוון כתב במס' סוטה (לט.)-, והאי דהוה מהדר אפיה, י"ל דלא היא אורחא דמילתא, לאיעסוקי בדבר הלכה באנפי ציבורא, בעוד שהן עסוקין בשמיעת התורה".

כתב שם עוד התוס', שרב ששת היה פטור מקריאה, משום שהיה עוור וכן מסביר הריטב"א במס' קידושין (יג.) ד"ה הא-, כדמתרגם רב יוסף, דאע"פ דיונתן בן עוזיאל הוא שתרגם נביאים [מגילה ג.], לפי שרב יוסף היה סגי נהור, ולא יכול היה ללמוד דברים שבכתב על פה, היה רגיל בתרגומו, וכההיא דאמר רב ששת בפ"ק דברכות (ח.) אנן בדידן ואינהו בדידהו". וכן כתב הרא"ה כאן בשם יש מפרשים ועוד ראשונים והתוס' רא"ש שם במס' סוטה ובשו"ת רב שר שלום גאון סי' טז. התד"ה כדמתרגם בב"ק (ג:) ובשטמ"ק שם דוחים פירוש זה של הריטב"א, שלכן נאמר תמיד כדמתרגם "רב יוסף" [וכן כתב הריטב"א פירוש זה ביומא (ע.) ובמס' מגילה שם] וכותבים-, נקט רב יוסף, לפי שהיה בקי בתרגום שיש כמה ענייני תרגום, ולא כדפירש בעלמא לפי שהיה סגי נהור, ואפשר, דהריטב"א גם סובר כדברי התוס', שרב יוסף היה בקי, אלא שבקראות זו באה לו כתוצאה מכך שהיה סגי נהור.

ונראה, שמה שרב ששת החזיר פניו, הכוונה לא רק את פניו סובב מכיוון הציבור, אלא את כל גופו, שכן חזינן לקמן (כד.) לענין קריאת שמע-, מהו שזה יחזיר פניו ויקרא, ולכאורה הרי לקמן ב(יג:) אומרת כבר הגמרא-, אסור לקרות ק"ש כששוכב על צדו, אלא ודאי שב(יג:) מדובר שהוא מוטה רק מעט על צדו, אז אסור לקרות ק"ש, אך אם שוכב לגמרי על צדו, כמו ב(כד.) מותר, וזהו מה שנקרא "מחזיר פניו", והוא הדין לענייננו, שרב ששת סובב גם את גופו ולא רק את פניו.

„לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור“.

ויש להבין, הרי להלכה, כל אחד אומר שנים מקרא ואחד תרגום ולא בצבור, אך עי' מה שכתב רש"י בספר ה"פרדס" סי' צט, שהיה מנהג בימיו שאחרי תפלת שמונה עשרה בשחרית, היו אומרים כל הצבור יחד שנים מקרא ואחד תרגום. אם כן יתכן, שגם בזמן הגמרא היה מנהג זה.

ח:

„תניא ר"ש בן יוחי אומר פעמים שאדם קורא ק"ש שתי פעמים בלילה פעם אחת קודם שיעלה עמוד השחר ואחת לאחר שיעלה עמוד השחר ויוצא בהן

ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה.

בשיטת התד"ה לא והתד"ה לעולם, דנו טובא ה"אחרונים". התיו"ט ב"במעדני יו"ט" על הרא"ש ו"הפני יהושע". ומשמע מדבריהם, דשיטת הרא"ש יותר מובנת דאין מחלוקת בין רשב"י אליבא דנפשיה ורשב"י אליבא דר"ע, בעוד שלפי התוס' קיימת מחלוקת. בכל אופן מסיים שם ה"פני יהושע" וכתב-,,ויש ליישב, דבהא ודאי נחתי התוס' לסברת הרא"ש דאיכא מיהו צד רבותא בהך מילתא שיכול לקרות שני ק"ש רצופים ולא הוי כחוכא וטלולא. מיהו בעיקר הדין לא ניהא להתוס' לחלק בזו הסברא שחולק הרא"ש לאחר שעלה עמוד השחר לא מצי למקרי דא"כ לא היה מקום לקושייתם, ודוק היטב".

ה"תפארת שמואל" על הרא"ש הבין בדעת התוס', דשתי הלשונות סותרים זה את זה וכתב-,,ויותר נראה דברי המחבר, כי היכי דלא תיקשי הנך תרי לישני אהדדי, דלפי דעת התוס' ללישנא קמא לא יכול לקרות ק"ש של לילה אחר שעלה עמוד השחר וללישנא בתרא יכול לקרות ואדרבא של יום אינו יכול לקרות מאחר שלא הנץ החמה כיוון דאינשי גנו בההיא שעתא לא זמן קימה הוא".

ונראה, דיסוד המחלוקת בין הרא"ש והתוס' מתחיל כבר מהבנת הרא"ש והתוס' את דברי הגמרא-,,לעולם לילה הוא". דהרא"ש מבאר-,,לעולם לילה הוא פירוש בלשון העולם נקרא לילה לפי שעדיין לא האיר היום". ו,,לעולם ימא הוא", הוא מבאר-,,לעולם ימא פירוש בלשון העולם נקרא יום קודם הנץ החמה לפי שכבר האיר היום קצת וגם חשיב יום בדיעבד לכל אותן שמצותן ביום".

ובהבנת התוס'-כפי שכבר פירש ה"פני יהושע", בד"ה בתוס'-,,דפשיטא ליה להתוס' דהא דקאמר לילה לאו היינו לילה ממש דהא פשיטא לן בכולה תלמודא דמעלות השחר ימא אפילו לענין כל המצוות כמו שכתבנו בסמוך במתניתין דמגילה".

א"כ, לפי התוס', תירוץ הגמרא-,,לעולם לילה הוא", אין כוונתם ללילה הנראה, אלא ללילה הדיני, שפירושו חשיבותו של זמן זה דמעלות השחר, מבחינת אפשרות קיום שאר המצוות שחובתן ביום אז, ולכן פירושו שאינו לילה ממש. ולפי הרא"ש, כוונת הגמרא ללילה כפי שהוא נראה, היינו, ב"לשון העולם", שהוא לילה ממש, כיוון ש-,,עדין לא האיר היום". א"כ, לכאורה קשה, דלא הו"ל לגמרא להקשות סתירה, כיוון דברישא מדבר רשב"י בלילה הנראה ואילו בסיפא מדברת הגמרא בלילה הדיני-,,יוצא בהן ידי חובתו", אך לתוס' ברישא והסיפא מדבר רשב"י על הלילה הדיני.

תד"ה כאילו מתענה תשיעי ועשירי-,,הכי פירושו אם נצטווה להתענות יום ט'".

נראה שהמלה "אם" היא טעות בכת"י וצ"ל "כאלו".

התוס' שם מקשה-,,מאי קשיא ליה והא כתיב "בראשון בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות" [שמות (יב,יח)] ואותו ערב רצונו לומר ערב של ט"ו, הכא נמי נימא מאי ערב, ערב של עשירי? ויש לומר, דשאני התם דכתיב "תאכלו" לבסוף, דמשמע הכי בראשון בי"ד בלילה תאכלו מצות. אבל הכא כתיב "ועניתם" קודם בערב, דמשמע "ועניתם מיד ביום התשיעי".

ולכאורה קשה, מדוע קשה לתוס', והרי מה שהצטוו בני ישראל לגבי אכילת מצות היה בזמן שלפני מתן תורה, ואז עדיין הרי לא יצאו מכלל בני נח-כפי שמרחיב על כך את הדיון בעל ה"משנה למלך" בספרו

"פרשת דרכים"/דרך האתרים/ דרוש ראשון, ועי' מה שכתב עליו בעל ה"פרי מגדים" בקונטרס "פרשת דרכים"/דרך המזרח (שם)-ולבן נח הערב הרי הולך אחר היום ולכן הערב שאחרי יום י"ד עדיין שייך ליום י"ד ולכן נאמר להם בי"ד בערב.

ואכן כבר דיבר על כך בעל ה"הפלאה" בפירושו על התורה "פנים יפות" (שם) וכתב שם, שאע"פ שגוי ששבת חייב מיתה, בכ"ז יכלו האבות לקיים את השבת, אף אי נימא דלא יצאו מכלל בני נח, וכאשר הם עשו מלאכה במוצ"ש, הרי לגבי דידם זה נקרא שעשו מלאכה בשבת, כיוון שלבן נח הלילה הולך אחר היום. אך באמת, זה רק למאן דאמר שהאבות לא יצאו מכלל בני נח ואפילו אם תימצי לומר שיצאו מכלל בני נח, יצאו רק להחמיר ולא להקל ולפי מ"ד החולק, אינו מועיל תירוץ זה, לכן בחרו התוס' בתירוץ שיועיל לכולי עלמא.

ויש להבין, למה סבר רב חייא בר רב מדפתי, שרב ביבי לא יוכל לקיים את סעודת היום וגם להשלים את הפרשיות.

ובאמת, אין לומר שרצה רב חייא לומר את פרשיות כל השנה שמו"ת, שהרי לשם כך לא מספיק יום, היינו "במעלי יומא דכפורי", שהם י"ב שעות, שהרי בדקה אפשר לומר מאתיים מילים כמו שכתב ה"חפץ חיים" בספרו "תורת הבית" פרק ב', ואילו שמו"ת היה צריך לקרות תשע עשרה שעות לפי חשבון זה. **ועוד**, ש"לאשלומינהו" פירושו להשלים ולגמור ולא מהתחלה ועד הסוף, א"כ מדובר רק על חלק מהפרשיות ובפרט, ע"פ גרסת ה"ערוך", כפי שמופיע בצד על הגליון, מדובר רק על שמונה פרשיות. **ונראה**, דכיוון דהאכילה בערב יוה"כ היא מדאורייתא, לרוב הפוסקים, א"כ כל רגע של אכילה מקיימים בזה מצוות דאורייתא, וידוע על המהרי"ל דיסקין, שבערב יוה"כ היה תמיד בפיו דבר מאכל אותו היה לועס, ואילו להשלים שמו"ת ניתן עד שמחת תורה, לכן אמר לו ר' חייא, שעדיף שיהיה עסוק במצות אכילה וידחה את שמו"ת לאחר יוה"כ.

„ואל תשבו על מטת ארמית. איכא דאמרי לא תשנו בלא ק"ש ואיכא דאמרי דלא

תנסבו גיורתא ואיכא דאמרי ארמית ממש ומשום מעשה דרב פפא“.

בהבנת גמרא זו דנו בארוכה האחרונים וכן בבירור שיטות הראשונים בזה ויישוב סתירת רש"י כאן מדבריו במס' פסחים (קיב:), נביא כדוגמא את דברי הגאון הרהחיד"א שם במס' פסחים (קיב:) בספרו "פתח עינים" ח"א-,,בפ"ק דברכות דף (ח:) כתבתי אני בעניי דמקשים דסוגיא דהתם הפך מה שפירשו רש"י ורשב"ם כאן וכתבתי דמדברי רש"י התם מוכח דגריס כגירסת הש"ס שם. ועתה נראה בעיני פשוט, דנוסחת הש"ס בברכות שלפני רש"י היתה סתם משום מעשה דרב פפא ותו לא כדאמרינן הכא ובא לפרש המעשה דאי לא הכי אלא גריס כנסחתין לשון רש"י, שכתב שם מעשה דר"ף שאמרה לו שב וכו', שפת יתר הוא, אלא מוכח דלא גריס לה ותנתק ותמוש הקושי הנז'. ולשון רש"י שכתב היתה רוצה להעליל וכו' אפשר דנקט כי האי לישנא משום דברח ר"פ וניצול ממנה, שהיתה רוצה להעליל לפני שופטיהם והיתה סכנה לר"פ אבל בברכו ניצול. הגם הלום ראיתי ב"סדר הדורות" דף קמ"ב ע"ב,

שהרב ז"ל הקשה הקושיא, וכתב, דאולי ב' מעשיות היו אבל מ"ש בברכות מכאן אמרו, קשיתיה דמעובדא קמא אתמר ע"ש. ותו יקשה על זה דהש"ס הו"ל לאתויי עובדא קמא דהיה ר"פ מסוכן והוצרך לברוח.

ואע"ג דבסוגיין אמרינן דרבינו הקדוש ציוה אל תשב על מטת ארמית, ישב רב פפא לפי דברי רש"י ורשב"ם ולא חש לצוואת רבינו הקדוש לבניו. אי בעית אימא דסבר דהויה חששא רחוקה ורבינו ציוה לבניו להתרחק אף מחששא רחוקה. ואי בעית אימא דהוה מפרש על מטת ארמית בלי ק"ש או גיורת וכי איתרע ביה מלתא אסרו חכמים לישב על מטת ארמית ממש ופירשו צוואת רבינו הקדוש הכי והיינו דאמרינן פ"ק דברכות לפי נסחתינו מכאן אמרו חכמים אסור לישב וכו', דהגם דמזמן רבינו הקדוש חש לה וציוה לבניו מ"מ לא היה מבורר א"נ זהירות בעלמא הוה אבל השתא אמרו אסור לישב וכו'. אחרי זמן רב ראיתי בס' הערוך ערך ארם שכתב כדברי רש"י ורשב"ם דסוגיין. הגם הלום ראיתי למהרי"ם די לונזאנו במעריך ערך ארם שהביא דברי הערוך וכתב עליו זה תימה גדול דאדרבא להפך אמרו פ"ק ברכות דר"פ נשמר ונזהר ולא רצה לישב עכ"ל וק"ק עליו דלא זכר דרש"י ורשב"ם כתבו כדברי הערוך והו"ל לתמוה עליהם".

עיין "בית אהרן"/כללי הש"ס/ח"ג עמ' (תעג.) לרבי אהרן מגיד, שהביא ו' קושיות שיש להקשות כדי להבין גמרא זו ותירצם ע"פ כל ה"אחרונים" שדנו בסוגיא זו.

עיין ב"יעב"ץ" ד"ה דלא תיסבו גיורתא, שכתב-, ואולי יש לומר הטעם, משום הזרע שנשאר בו רושם מטבע השורש, וכמו שאמרו "אל תאמן בעבד עד י' דורות".

וקשה, דהגמרא נוקטת נקבה-גיורת, ולא זכר-עבד. **ונראה**, דכיוון דהגויים לא פסקה זוהמתן, כישראל במעמד הר סיני [שבת (קמו.)], ממילא דין זכר כדין נקבה, אלא שבנקבה זה יותר, שעיקרה רגש, וכתב עוד היעב"ץ שם, שמה שנשאו גיורות, כגון רות ורחב, אינו קשה, כיוון שהיה להם רוח"ק וידעו מה שבליבן, אלא דהגמרא שם במס' שבת אומרת דהגרים אף שלא היו בסיני המזל שלהם היה, אך אפשר דלענין זה יש הבדל בין אם המזל היה או גם הנפש והנשמה היו שם.

„תניא אמר ר"ע בשלשה דברים אוהב אני את המדיים, כשחותכים את הבשר אין חותכין אלא

על גבי שולחן וכשנושקין אין נושקין אלא על גב היד וכשיועצין אין

יועצין אלא בשדה“.

ועיין בתנחומא (חקת ו) בהוצ' בובער, שם הערה (קמב) וברבינו בחיי פר' חקת (יטב) עמ' קלה-,,ארשב"ג בשלשה דברים אני אוהב את **בני מזרח**, שאין נושקין בפה אלא ביד, וכשחותכין בשר אין חותכין אלא בסכין [,ולא בפה"-כג' תנחומא ישן, חקת יא], וכשנוטלין עצה, אין נוטלין אלא בשדה". ולכאורה, "בני מזרח" הם "בני קדם", [עי' קוה"ר (זכג)] שהם בני ארם ומובא מעט בשנוי דברי רשב"ג בקשר למקומן של רחל ולאה בב"ר ויצא/(עדב),-אמר רשב"ג בג' דברים אני אוהב את בני המזרח, שאינן נושקין ואוכלין אלא חותכין ואוכלין ואין חותכין בשר אלא ע"ג השולחן ואין נושקין אלא ביד ואין נוטלין עצה אלא במקום רווח, כענין שנאמר, "וישלח יעקב ויקרא לרחל ולאה", במקום רווח מתלא אומר בחקל דאית בה אזורין (=תלוליות) לא תימר מילה, דמסטרין", אך עיין ברבינו חננאל/ב"מ סוף כה-,,פי' המנק כלי שיש בו שני ראשים, כגון המזלג שיש לו ג' שיניים ודרך **בני יוון** להחזיק חתיכת הבשר ולחתוך עם הסכין ולאכול ונוטל זה שחתך ונותנו לתוך פיו ואין ידיו נוגעות בבשר כלל מפני הזוהמה". אמנם,

אפשר דבני המזרח אינם נושכים הבשר רק חותכים אותו ואח"כ מכניסים את חתיכת הבשר לפה עם היד, ואילו בני המערב, היינו בני יוון, גם בהכנסת החתיכה לפה, אינם משתמשים ביד אלא במזלג.

ופירש רש"י כאן לגבי "אין יועצין אלא בשדה", דאמרי אינשי אזנים לכותל". ונראה, שמקורו במדרש תהילים ריש מזמור ז'-, גם במדעך אל תקלל... כי עוף השמים יוליך את הקול", [וכן עי' בב"ב (ד.) שריב"ב ענה להורדוס ש', עוף השמים יוליך את הקול".] אמר ר' ירמיה זה העורב וחכמת טיארין "ובעל כנפיים יגד דבר" משום אזניים לכותל". והנה, אף שלכותל אין אזנים או יכולת שמיעה, כמו שאומרים חז"ל ב"ספרא"/פ' קדושים/קטו/ו(1), **המקומות והאילן שאינם לא רואים ולא שומעים ולא מדברים**, וכן בע"ז (יז:)-, הרים וגבעות בקשו עלי רחמים אמרו לו **עד שאנו מבקשים...** וכתב שם התד"ה עד-, לא השיבו לו כך, אלא היה אומר בליבו, שכן יוכלו להשיב לו. א"נ שר של הרים היה משיב כך". וכן עי' בתד"ה אמר, חולין (ז). וכן בשלמה [מלכים א' (ה,ג)]-, וידבר על העצים מן הארז אשר בלבנון ועד האזוב... ופירשו שם כל המפרשים, שהכוונה לידיעת היסודות והמזגים של כל הצומח. וכן כאן ב"אזנים לכותל" הכוונה רק לדבר המושאל של האזנים שעומדים מאחורי הכותל, אך לגבי "עוף השמים יוליך את הקול", הכוונה לחכמת הטיארין שהבאנו לעיל במדרש, שהוא היה חכמת בני קדם כמו שהביא הרד"ק שם פסוק (יא)-, ובדברי רז"ל, מה היתה חכמת בני קדם, שהיו יודעים במזלות וערומים בטייר. פי' בטייר בל' העופות וכן בערבי יקרא עוף אלטייר...", והוא הנקרא "שיחת עופות". ומה שאמר ר' ירמיה שהיו משתמשים בעורב, אמנם ידעו שיחתו, אך חז"ל ייחסו לו חוסר אמינות, כמו שאמר עייליש במס' גיטין (מה.).

והנה נראה, שאף שארם נקראו "בני המזרח", הם היו חכמי המזרח העיקריים, אך נראה שהמדיים בכללם, שהרי גם הם היו במזרח. מה שאמרו חז"ל דוקא על הפרסיים שהם מקודשים לגהינום, ולא על המדיים, הוא על פי מה שאמרו בפסיקתא ריש פ' חקת, בענין פרה אדומה, ש', מלכי מדי תמימים הם ואין להקב"ה עליהם, אלא שקיבלו ע"ז מאבותיהם.

תניא אמר רבן גמליאל בשלשה דברים אוהב אני את הפרסיים הן צנועין באכילתן, וצנועין בבית הכסא וצנועין בדבר אחר.

לקמן אומרת הגמרא ב(סב:)-, רב ספרא על לבית הכסא אתא רבי אבא נחר ליה אבבא [רש"י-], לידע אם יש שם אדם". אמר ליה (=רב ספרא) ליעול מר. בתר דנפק אמר ליה [רש"י-], ר' אבא לרב ספרא". עד השתא לא עיילת לשעיר [רש"י-], שאינן צנועין בבית הכסא". וגמרת לך מילי דשעיר [רש"י-], שאינן צנוע". [ובית הכסא של כבוד [רש"י-], אלמא אין מספרים בבית הכסא. ואת אמרת-ליעול מר".] והוא סבר... [רש"י-], רב ספרא, שמיהר לומר ליעול מר, סבר מסוכן הוא בעמוד החוזר, אם ישוב לאחוריו ויחזור העמוד". [נמצאנו למדים, שכוונת הגמרא כאן-, וצנועין בבית הכסא, הכוונה היא שהפרסיים אינם מוציאים מהפה שום מלה בהיותם בבית הכסא. מעשה זה מופיע גם בתמיד (כז:)] ושם אומרת הגמרא גם כן -א"ל רב אבא, עד כאן לא סליקת לשעיר, [המפרש-], כלומר, עדיין לא עלית לשם (=היינו להר שעיר) ואתה מתנהג כמעשיהם, שאינך צנוע כמותם, אבל פרסיים צנועים הם כדאמרינן בברכות בפ"ק "בג' דברים אני אוהב את הפרסיים שצנועים בבית הכסא כו". **הרגמ"ה**-, עדיין לא נכנסת לארץ בני עשו

לרומי שאינן צנועים ולמדת תרבותם הנחת תרבות פרסיים שצנועים ותפסת מנהג רומיים שאינן צנועין". ולא הכי תנן מצאו נעול-,,כלומר, לא היה לך לבוא כאן כשראית נעול וכשידעת שאני שם". ורב ספרא-,,הכי קאמר ליה אעפ"כ ליעול מר סבר דלמא מסוכן". ז"א דלפירוש רגמ"ה רב ספרא אמר לר' אבא-ולא ר' אבא לרב ספרא-שהוא לא צנוע ואעפ"כ אמר לו שיכנס כי חשב שר' אבא אנוס ועשוי להסתכן. **הראב"ד** (שם תחלת עמ' 67) גורס-,,אמר ליה רב ספרא ליעול מר א"ל (הוא אינו גורס,,לבתר דנפק א"ל ר' אבא") אכתי לא סלקת...לאו הכי תנן מצאו נעול". **ומבאר הראב"ד**-,,ויש המתמיהים היאך היה מדבר בדברי תורה בבית הכסא וי"ל שהיה בית הכסא דפרסאי דאשכחן במס' ברכות דכסתומים דמי ומשום הכי שרי, אבל אין צריך לכל זה, דלפי הפירוש דברי המפרשים ז"ל דרב ספרא היה מבקש לר' אבא שיכנס ותמה עליו ממתניתין דמצא נעול, הוא קשה, האיך ר' אבא לא יתרץ לו, כלומר, שהרי משנה שגורה בפי הכל והאיך טעה בה ר' אבא אלא דעל כרחק דהכא פי' א"ל ליעול מר אע"פ שתמהני עליך האיך אתה נוהג כו', לא דיבר לו יותר אז בבית הכסא שזה אינו אסור לומר בבית הכסא ותלמודא הוא דקפריך ומקשה ואזיל לרב ספרא למה היה אומר כן לר' אבא לאו הכי תנן מצאו נעול כו' וזה אי אפשר שר' אבא לא ידע מתניתין היה לו לחשוב, רב ספרא שלא עשה (ר' אבא זה) על חנם אלא מסוכן היה ולא היה יכול לאוקמי לנפשיה ולהמתין. ורב ספרא דלמא מסוכן, כלומר, ורב ספרא שאמר שנהג...מפני שהיה לר' אבא לחשוב, אע"פ שהוא עצמו היה מסוכן שמא רב ספרא כמו כן הוא מסוכן, אם אפסוק בעמוד החוזר לפיכך שפיר אמר רב ספרא דגמר מילי...אבל בבית הכסא לא היו כל הדברים"] גמרת מילי דשעיר לאו הכי תנן מצאו נעול בידוע שיש שם אדם. למימרא דלא מיבעי ליה למיעל ורב ספרא סבר דלמא מסוכן הוא".

על פי זה יוצא, דהראב"ד מפרש כמו רגמ"ה, דדוקא רב ספרא אמר לר' אבא שאינו צנוע. א"כ, הרגמ"ה והראב"ד חולקים בפירוש מעשה זה על ה"מפרש" במס' תמיד ורש"י במס' ברכות. אנו רואים דמהגמרא משמע, ששיחה בבית הכסא אינו דבר צנוע, אך עיין במס' "דרך ארץ רבה" סוף פ"ז, שם מובאים ענייני הצניעות שבבית הכסא, וענין השיחה בבית הכסא אינו מוזכר שם-,,הנכנס לבית הכסא, לא יחזיר פניו למערבו ולא לאחוריו אלא לצדדין ולא יפרע עצמו עד שישב ואל יקנח בימין, אלא בשמאל...מפני מה אין מקנחין בימין, ר"א אומר מפני שאוכל בה, רב יהושע אומר, מפני ששותה בה, ר"ג אומר מפני שמראה בה טעמי תורה". ועיין לקמן (סב:), דלרבי אליעזר הפרסיים הם אדום, ודרש עליהם-,,אל תקרי אדם אלא אדום".

,,תניא אלו פרסיים שמקודשים לגיהנם".

והקשה ה"מלוא הרועים", והרי הם בנו את בית המקדש ותירץ, דינצלו מכף הקלע, אך אכתי **קשה**, מדוע מגיע להם גיהנום, ו**נראה**, ע"פ מה שאומרים חז"ל במס' ע"ז (ב:), שענה להם הקב"ה לעת"ל לפרסיים, שכל מה שעשו לא עשו אלא לצורך עצמן, ו**עוד**, שטענתן לא היתה שבנו את בית המקדש אלא שבנו גשרים וכבשו כרכים כדי שישראל יוכלו ללמוד תורה וזה שהם בנו את ביהמ"ק, היתה רק סיבה, כדי שיהיה להם פתחון פה לטעון לפני הקב"ה, אף שראו שגם למלכות רומי לא הועילה טענתם, ועי' לקמן (סב:) מה שדרש רבי אלעזר על הפרסיים-,,אל תקרי אדם אלא **אדום**", היינו, פרס היא גם אדום. הנה

ידועה השאלה, דכיוון דלעת"ל הוא עלמא דקשוט, א"כ כיצד יכולים לבוא אומות העולם ולשקר לפני הקב"ה, דכל מה שעשו היה לצורך ישראל. והרי בעולם האמת הם יודעים דאי אפשר לשקר. והתירוג גם ידוע, דאומות העולם לא טענו, **דכוונתם** במעשיהם היה לצורך ישראל, אלא דבעולם האמת הם יווכחו, שעל אף שכוונתם במעשיהם היתה רק לצורך עצמן, הקב"ה סובב את כל מעשיהם כך, דרק כדי שיהנו עם ישראל, שהם מקיימי מצוותיו, ממעשיהם. ולכן יטענו אומות העולם, אם בסופו של דבר כל מעשיהם שימשו רק לתכלית הקדושה, מגיע להם שכר רוחני בעולם הרוחני. וע"כ יענה להם הקב"ה, ששכר רוחני מקבלים רק על צירוף של כוונה רוחנית למעשה, אך על כוונה גשמית, דאינה מצוה, אלא מילוי תאוות, מקבלים על זה, במקרה הטוב, רק שכר גשמי בעולם הזה. וכיוון דבכל מעשיהם כיוונו רק לצורך מילוי יצריהם הרעים, לכן הם מקודשים לגיהנום. גם נתינת הרשות לבניית ביהמ"ק היתה מעשה של אדם יחיד-של כורש, אך אחשוורוש הרי לא רצה בשום אופן לבנות את בית המקדש ואף ביזה את כלי בית המקדש בהשתמשו בהם במשתה ההוללות אשר עשה. אף פרסי לא מחה על כך, וממילא הפגינו בכך הפרסים את ביזוי בית המקדש ולא את כיבודו. ולכן בודאי שאין מגיע להם על כך שכר.

ט.

„וראב"ע מלא תותירו ממנו עד בוקר נפקא“.

ראינו לעיל, (ב.) ד"ה וחכמים, דהריטב"א כאן פוסק להלכה את שיטת ר"ע, דמצות אכילת הפסח עד הבוקר, אע"פ דיש תרי סתמא שמצותה עד חצות כאן ובמס' זבחים (נו:), מול הסתמא דבמס' מגילה (כ:), פסקינן הכי משום „מה לי חדא סתמא מה לי תרי סתמי“ [יבמות (קא:)], ונראה, דהטעם לפסוק כר"ע הוא משום שאם אין נפקא מינה בין סתם אחד או ב' סתמות וזה כאילו סתמא מול סתמא, פוסקים ע"פ הכלל של „הלכה כר"ע מחבירו“. לעומת זאת, במס' קידושין (נד:), דהיה שם בגירסת הריטב"א, דיש תרי סתמי כר"ע, הוא פוסק כראב"ע ואינו יכול להשתמש בנימוק שהובא ביבמות (קא:), דאז היה צריך לפסוק כר"ע, שהלכה כמוהו מחבירו ולכן מביא נימוק שונה „משום דסתם לן תנא כותיה במס' מגילה (כ:), גבי הלכתא פסיקתא“.

למעשה, ישנן עוד סתמות, כגון במס' פסחים (קכ.) שם סותמת המשנה כראב"ע. התד"ה אמר, שם, כתבו שיש מפרשים דהלכה כראב"ע דסתם מתני' כוותיה וכתבו דאין זו ראייה דאשכחן סתמא אחרינא [מגילה (כ:)] דלא כוותיה, אך במס' מגילה (כא.) ד"ה לאתויי, פסקו התוס' כן כראב"ע ומשום דאיכא ג' סתמות כראב"ע, היינו, בפסחים (קכ.) כאן בברכות ובזבחים (נו:).

ולכאורה, אולי התוס' סוברים שהכלל „מה לי חדא סתמא מה לי תרי סתמי“ הוא בדוקא, שאין הבדל בין סתמא מול סתמא, לסתמא מול ב' סתמות, אך אם יש ג' סתמות מול סתמא א', הדין כג' הסתמות, אך הרא"ש במס' פסחים (קכ.), כתב בפירוש, דאין הבדל כזה, ואחרי דכתב דהלכה כראב"ע הוסיף- „...ומיהו איכא סתמא כר"ע, ומאי אולמא דתרי **או תלת** סתמי מחד סתמא“. ובאמת, במס' יבמות (קא:) מפורש דאף בג' סתמות אמרינן כן.

הגמרא כאן מוכיחה, דמשנתנו סוברת סתמא כראב"ע, בדרך השלילה, היינו, מעצם זה שהיא לא הביאה את אכילת הפסחים עד הבוקר, ש"מ דהמשנה סוברת כראב"ע, דאכילת הפסח עד חצות. בס' "מהר"ם

ברבי" (דרשה לשבת הגדול) רוצה לדחות סתמא זו ולומר, דהמשנה לא הביאה כלל ענין זה של אכילת הפסח, כי היא לא רצתה להכנס לפלוגתא, כמו שכתב בחידושי הרשב"א [ר"ה (לג.)], דאף דסתם מתני' כר' יהודא, מכל מקום אין הלכה כר' יהודא, משום דלאו סתמא היא, דמתניתין לא מעייל נפשיה בפלוגתא. א"כ, אומר מהר"ם ברבי דהוא הדין כאן, אינו נחשב ממש סתמא משום דמה דהמשנה לא הביאה דין זה של אכילת פסחים, הוא משום דלא עייל נפשיה בפלוגתא. הגאון מהר"י וויס זצ"ל, רצה להוכיח בשו"ת "מנחת יצחק" [ח"ה, סי' קכג, אות ב'], שזו הסיבה שכתב הרא"ש "תרי או תלת סתמי", כיוון ד, יש ב' דעות אם נחשב לסתמא ע"כ דייק הרא"ש, דהוי תרי או תלת סתמי".

והנה דבריו של ה"מנחת יצחק", דהרא"ש מסתפק אי יש ג' סתמות או רק ב' סתמות כראב"ע, הן מרפסין איגרי, דהא מיד באות ג' הוא מביא מהספר "מהר"ם ברבי", דמצא עוד סתמא כר"ע, וכתב עליו-, אמנם נלע"ד ממה דלא חשבי התוס' והרא"ש את מתני' הנ"ל, בכלל הסתמי, נראה משום ד"ל דמה דקאמר לילה אחד, היינו עד חצות דוקא וכמו דאוקמי ראב"ע הקרא דואכלו את הבשר בלילה הזה וק"ל". א"כ יוצא, ד"המנח"י" מסביר דסתמא זו במס' פסחים (צו) אינה סוברת כר"ע אלא דוקא כראב"ע, א"כ יוצא לפי דבריו דלדעת הרא"ש יש כעת ג' סתמי ודאים כראב"ע וסתמי אחת בספק וזה סותר למה שהירבה להוכיח באות ב', דלרא"ש יש ספק אי איכא תרי או תלת סתמי כראב"ע, בעוד דבאות ג', תוך כדי שהוא מפרק את דעת המהר"ם ברבי, דהסתמי בפסחים (צו) אינו כר"ע. הוא מוכיח דלדעת הרא"ש סתמא זו היא כשיטת ראב"ע עד חצות, ויש ממילא כעת לדעת הרא"ש ג' סתמות ודאיות כראב"ע. **אמנם, ניתן לומר דזה אינו קשה כלל**, דכאן לגבי המשנה בברכות, יש ב' דעות אי זה סתמא או לא, ואילו במשנה בפסחים (צו) אין כל ראייה אם בכלל שייך לומר דהמשנה תסביר כראב"ע או כר"ע, **אך בכל זאת תיקשי דכתב ה"מנח"י**, דזה ספק שקול, דשמא המשנה כראב"ע, כי ראב"ע מפרש את הפסוק "בלילה הזה", דהכוונה לחצות. וזה יוצר בעיה אי "הזה" דומה ל"אחת", שמשמעה יותר פשוט כל הלילה, וכן אי אמרינן כאן לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד או לאו, אם כן גם כאן ניתן לומר, שיש כמה דעות אי שייך כאן סתמא והתירוט הרי שם כתב בפשטות דהכוונה ב"לילה אחת" לכל הלילה, א"כ יש ב' סתמות בספק ולפי המנח"י הו"ל התוס' רא"ש לומר "ב' או ד' סתמי".

הרא"ש סובר בסיכומו של דבר דהלכה כראב"ע רק משום חומרא. הרמב"ם פוסק [הל' חו"מ (ו,א)] דהלכה כר"ע וכן פסק הר"ן, אך עי' ב"ביאור הלכה" (תעז,א), דלהרבה ראשונים ההלכה מעיקרא כראב"ע.

יש לברר עדיין, למה הכוונה "בוקר", בפסוק, ולא תותירו ממנו עד בוקר והנותר ממנו עד בקר באש תשרפו" [שמות (יב,י)], שממנו למד ראב"ע את דרשתו.

רש"י פירש שם-, 'מה ת"ל עד בקר פעם שניה, ליתן בקר על בקר', שהבקר משמעו משעת הנץ החמה, ובא הכתוב להקדים שאסור באכילה מעלות השחר, וזה לפי משמעו. ועוד מדרש אחר, למד שאינו נשרף ב"ט אלא ממחרת, וכך תדרשנו: והנותר ממנו בבקר ראשון עד בקר שני תעמוד ותשרפנו". מקור דברי רש"י הוא מהמכילתא (פ"ז, מג)-, 'מה תלמוד לומר עד בקר, אלא בא הכתוב ליתן תחום לבקרו של בקר'. ה"תורה תמימה" (שם בפרשת בא) מעיר על כך-, נראה, דרומז למה שכתוב בברכות (כז.) בפלוגתא דרבנן ור' יהודה בפירוש בקר, דרבנן סבירא ליה, דבקר נקרא עד חצות (היום) ולר' יהודה עד ד' שעות,

ולכן, במקום שרוצה הכתוב להורות בקר ממש מהנץ החמה, שם כופל את שם בקר ומהאי טעמא אמרי בפסחים (נט.) קטורת קודמת לתמיד מפני שנאמר בה "בבקר בבקר" ובתמיד כתיב רק פעם אחת "בבקר" וכן הכא כתיב שתי פעמים בקר, להורות על התחלת הבקר בהנץ החמה.

מה שרש"י כתב שם, ש"בקר" משמעו הנץ החמה, הוא לכאורה סותר למה שכתב רש"י כאן ובפסחים (קכ:) ד"בקר" משמעו עמוד השחר, וכן נראה מעוד מקומות בש"ס. ובספר "שפתי חכמים" עמ"ס ברכות כאן, מביא קושיה זו, אך ניתן לומר, שרש"י רומז במה שכתב, "זהו לפי משמעו", שזה המשמעות לפי פשוטו של מקרא בפרשה זו, אך באמת בכל מקום הכוונה לעמוד השחר, וכן דעת כל גדולי הראשונים. ר"א בן עזרא כתב, דבתורה "בקר" הכוונה להנץ החמה, (כגון, שם פס' לא), ובס' "מנחת כהן" (מבוא השמש, מאמר א' פ"ה ופ"ב) הקשה על שיטתו קושיות גדולות. כאן ב(ח:), מובא דברי ר"ש משום ר"ע שעד הנץ החמה קרוי יום, ומה, דקרו ליה לילא, דאיכא אינשי דגנו בהאי שעתא. עי' ברש"ש כאן ובפסחים (ב.) ד"ה גמרא וד"ה רש"י, מאי דכתב, דמשמע שם לגבי חצות הלילה, דג"כ מיקרי בוקר ושלרש"י "האיר מזרח" הכוונה ל"הנץ החמה".

"עמוד השחר" האם הכוונה ל"עלות השחר" או "איילת השחר" או "האיר מזרח"

אמנם ביררנו, ש"בקר" והתחלת היום הם מעמוד השחר, אולם מושג זה, שנוי במחלוקת, כמובא ב"משנה ברורה" [נח, ד] ס"ק(יח)]. יש הסוברים ד"עמוד השחר" הוא מעט קודם "האיר מזרח" (פמ"ג, פר"ח), ויש סוברים שהוא בזמן "האיר מזרח" ולא קודם ("אליה רבה", הגר"א, "מטה יהודה"). וב"ביאור הלכה" הביא ראיה לשיטתם מהרשב"א שהובא בסי' נ"ח ע"י ה"בית יוסף". כדי לברר מושגים אלו, נתבסס על דבריו של הגאון רבי יונה מרצבך זצ"ל, מראשי ישיבת "קול תורה" וממסדיה, בספר "עלה יונה" [ירושלים-ב"ב, תשמ"ט]. בספר "ערוגת הבשם", עמ' 6-10, לאחד מן ה"ראשונים", מובאת דעה ש"עמוד השחר" קודם ל"עלות השחר", ולכאורה זה מובן יותר מלומר, ש"עמוד השחר" הינו "עלות השחר", כשהכוונה ב"עמוד" לעמוד שוכב של אור, הנראה בעלות השחר, כי "עמוד" הוא מלשון עומד. נשאלת השאלה, א"כ, האם "עמוד השחר" הכוונה היא ל"אילת השחר". נפנה ראשית למאמר חז"ל המופיע בכמה מקומות, בשנויי גירסה.

ב"תלמוד הירושלמי" [מס' ברכות (א, א) ומס' יומא (ג, ב)] מובא-,,אמר ר' חנינא מאילת השחר עד שיאור המזרח אדם מהלך ארבעה מיל, משיאור המזרח עד שתנץ החמה ארבעה מיל". שיעורו של הזמן האחרון ידוע והוא פסוק מפורש [בראשית (יט, טו)] ,,וכמו השחר עלה" יצא לוט מסדום וכנראה מראיתו זאת, עלות השחר שבמקרא, הוא מה שקרא ר' חנינא "האיר המזרח"-וכש,,השמש יצא על הארץ"-זמן הנץ החמה-,,ולוט בא צוערה" (שם פס' כג). א"כ יוצא, דמהלך ארבעה מיל מסדום לצוער, כאשר המלאך מקדר-נוקב [עי' רש"י עירובין (לט:) ו(נח:)] ומקצר (הפ"מ על הירושלמי שם)-או מרקד [כגירסה השניה בס' "ערוגת הבשם"/ח"ב עמ' 9] לו הדרך. וכך הזמן הראשון-ארבעה מיל-מ"אילת השחר" עד שיאיר המזרח.

מאמר זה מהירושלמי מובא בשנוי מועט ברבינו חננאל [פסחים (צד:)] ובשנוי מועט אחר במדרש [בראשית רבה (נט, טו)] בסדר הזה:

ע"פ הירושלמי: אילת השחר-האיר המזרח-הנץ החמה.

ע"פ גירסת ר"ח: אילת השחר-עמוד השחר-הנץ החמה.

ע"פ מדרש ב"ר: עמוד השחר-האיר המזרח-הנץ החמה.

מה"ירושלמי" בצירוף גירסתו של הר"ח, יש לכאורה ראייה להגר"א, ד"עמוד השחר", היינו, "האיר מזרח". אך מהמדרש נראה ראייה מפורשת לפמ"ג והפר"ח, ד"עמוד השחר" הוא לפני "האיר מזרח". אך לכאורה זו אינה ראייה, כיוון דע"פ המדרש, המרחק שבין "עמוד השחר" עד ש"יאור המזרח" הוא ד' מיל ואילו לפמ"ג והפר"ח, המרחק ביניהם הוא הרבה פחות מזה. גם מה שכתבנו לגבי הראייה לשיטת הגר"א, אין זה ברור, דיתכן שהר"ח גם יסבור ד"עמוד השחר" הוא לפני "האיר מזרח", אלא דגירסתו היתה כך בלא קשר למושג של "האיר מזרח". מהמדרש משמע, לכאורה, לאור גירסת ה"ירושלמי" והר"ח, ד"עמוד השחר" במדרש הכוונה ל"אילת השחר", ולכן כותב ב"עלי יונה" דמגרסאות אלו עולה, שבזמן המשנה והגמרא "עמוד השחר" היה שם נרדף ל"אילת השחר", ומזמן ה"גאונים" וה"רבנים", "עמוד השחר" הופך לבטוי מושאל ל"עלות השחר" ו"האיר מזרח". ספרים ומאמרים רבים נתחברו כדי לברר זמנים אלו של "עלות השחר" ו"האיר המזרח". ברמב"ם [ה' תמידין ומוספין (א,ב)] מובא, שזמן שחיתת התמיד-קודם שתעלה החמה משיאיר פני כל המזרח, ואילו בה' עבודת יוה"כ (א,ח) כתב-,,ולא היו שוחטין עד שמכירין שעלה עמוד שחר בודאי שמא ישחטו בלילה". א"כ, "האיר מזרח" הוא זמן "עלות השחר" או בביטוי המושאל "עמוד השחר", ו"עלות החמה" הוא הזמן המאוחר יותר של "הנץ החמה" והוא לכאורה כשיטת הגר"א. הרמב"ם משתמש גם במקומות אחרים בבטוי זה כגון:

הל' מילה (א,ח)-,,אין מלין לעולם אלא ביום אחר **עלות השמש**", ע"פ המשנה [מגילה (כ.)] בה נכתב, ,,עד שתנץ החמה", ובהל' קרבן פסח (ה,ט)-,,מי שהיה בינו ובין ירושלים יום ארבעה עשר עם **עליית השמש** ט"ו מיל", ע"פ פסחים (צג:)-מהנץ החמה. והיו כאלו שרצו לחלק (כן מובא בשם מהר"י אבוהב ועוד) ולומר ש"הנץ החמה" הוא עלית הנקודה הראשונה של השמש, ו"עלות השמש" הכוונה לעליית כל גופה של השמש, כאשר ההפרש ביניהם הוא שש דקות.

הגר"א ב"שנות אליהו" עמ"ס ברכות (א,א) גם כותב, שמ"עלות השחר", היינו, מש"האיר המזרח" וכל הכוכבים עומדים עדיין, ועד הנץ החמה אדם הולך ארבעה מילין, כמו משתשקע החמה בערב עד שיצאו כל הכוכבים. ובפירוש המשניות לרמב"ם בריש מס' ברכות כתב, ששיעור עמוד השחר כשעה וחומש שעה לפני ההנץ. הגר"א ב"הגהות הגר"א" לאו"ח ס' רסא כתב, שלכל הדעות אין אלא הבדלים קטנים בין אופן ירושלים ושל קו המשווה ולכל היותר ה' מיל.

יוצא איפוא, שאם עליית השחר, שהוא ד' או ה' מיל לפני הנץ החמה הוא עדיין חושך גמור, כ"ש "אילת השחר" או "עמוד השחר", כדברי המדרש, שהוא ח' מיל לפני "הנץ החמה", הוא בזמן שהוא חושך גמור, א"כ מהו אותו "אילת השחר". ר' יוסי ב"ר בון מבאר שם במדרש ובירושלמי, כיצד נראית אילת זו-,,כמין תרין דוקרנין (במדרש-קרנין) דנהורא דסלקין מן מדינחא ומנהרין", היינו, ב' קרני אור שעולות מן המזרח ומאירים. תופעת אור פלאית זו, כינוה בעלי התכונה בשמות שונים בתקופות שונות, היו שקראו לה "אור הגלגל" או "אור הצודקוס" (אשר ביונית פירושה "גלגל החיות", בשם זה הם כינו את אותן קבוצות הכוכבים שדרךן עובר מסלול השמש במשך השנה, ומכיון שאור זה תמיד מראה את הדרך

שהשמש תעבור בו, או בערב את הדרך שקודם הלכה בה, לעיני בני האדם, קראולאור זה באותו שם). יש שכינוהו "אור השחר המדומה" או "אור השחר הבלתי אמיתי". הוא ניכר ביתר בהירות במזרח בתקופת הסתיו, כפי שיוכל לראותו, מי שמשכים קום לסליחות בין כסה לעשורכאשר כל אופק המזרח גלוי מולו. אור זה בהיר הרבה יותר מאורו של "שביל החלב" וחלש וכהה יותר מאור השחר, אך כאשר הוא זוהר הוא מתרומם, כמעט עד חצי גובה השמים. הוא נראה כמשולש שווה שוקים על בסיס צר ושקוף מאוד, אשר בקודקודו כבר לא ניתן להבחין, וכן קשה להבחין בגבול שבינו לבין החושך שמימינו ומשמאלו ונראה לכן כעמוד זוהר. תופעה זו הינה חידה עד היום. העוסקים באסטרונומיה בדקו תופעה זו וראו שאור זה הוא אור השמש ולכן הם משערים שזהו אורם

של מליוני חלקיקים קטנים מוארים מהשמש ומפוזרים בחללו של עולם באותו כיוון שנמצא בו מסלול השמש.

אור זה מתאים לכל תיאורי חז"ל וכן למחשבות האדם העולות בלבו כשהוא רואה אותו, ולכן סיפרו חז"ל על אותם חכמים שהיו מהלכים בבקעה השכם בבוקר וראו אילת השחר שבקעה אורה [ב"תלמוד הירושלמי"/ברכות (א,א) ויומא (ג,ב) ושהש"ר (ו,טז)]. אין להבחין באור זה כשהוא נמצא רק למטה על יד האופק, שאז הוא קטן וחלש מדי, אלא אך ורק כשכבר עלה ובקע, כבקע ומשולש, ואח"כ דמדומי בוקר מתגברים והוא נעלם עם הארת המזרח. לכן קראו חז"ל, כשראו את "אילת השחר" שבקע, את הפסוק, כי אשב בחושך ה' אור לי" [מיכה (ז,ח)], כיוון שעדיין חושך ולילה, אלא שאור זה מבשר את העתיד, ונמשל הדבר לגאולת ישראל המבצבצת ובאה ומצפצפת [שם ב"ירושלמי" ושהש"ר וב"שוחר טוב"/תהילים כב]. היו כאלו שבטעות חשבו ש"אילת השחר" הכוונה לכוכב הלכת נגה. [רד"ק/תהילים (כב,א) בשם "יש מפרשים", ור' יהוסף שוורץ ב"דברי יוסף"/ח"א/תבואות השמש"/מאמר איילת השחר, ל"י גינצבורג/פירושים וחידושים לירושלמי/ח"א עמ' 9-48. ועי' בתיו"ט ריש מס' ברכות שכתב, שלגבי "עמוד השחר אין לפרש כך] כוכב נגה רק לעתים מופיע בזמן של מהלך ד' מיל לפני עלות השחר ולעתים לפני ולעתים אחרי, ולו רק משום כך לבד, אין לייחסו ל"אילת השחר", שמופיע בקביעות מהלך ד' מיל לפני עלות השחר. בירושלמי ובמדרש שם אף נאמרו בטויים חריפים לגבי קביעה זו--אם יאמר לך אדם כוכב השחר הוא טועה הוא" (בירושלמי), "שקן הוא" (במדרש שם).

הג"ר יונה מרצבך כתב שם ["עלה יונה"/עמ' כו/הערה 26]--ב"ר (נ,טו)...ונ"ל שבכוונה אמרו חז"ל בטויים חריפים אלה מחמת הטועים בכוכב הבוקר לעבודה זרה. עי' פסיקתא דרב כהנא, ותאמר ציון, שהיו עובדים למלכת השמים (ירמיה ז, יח) זוהי הכוכבת (ועי' ירושלמי, ריש ברכות במאמרו של ר' יוסי ב"ר בון). והנראה, שהטועים ההם פירשו, מלשון איילת השחר מלשון איל וכן (עי' רד"ק תהילים שם) ואילנות, ולכן מחו חכמים בחריפות נגד הטעות והשקר".

שם בעמוד כד הערה 17, **הוא מקשה** על לשון הלכה מסוימת ברמב"ם, וכן כותב הוא שם--...עלי להעיר על דברי הרמב"ם בהל' ביאת מקדש פ"ה ה"ט שקשים לי מזמן כאגוז, ולא עוד, אלא עד כמה שחיפשתי (ולא ראינו אינה ראייה) אפילו לא מצאתי מי שהעיר על הקושי שבדבריו. וזה לשונו: קידש ידיו ורגליו לתרומת הדשן, אע"פ שהוא מקדש קודם שתעלה השמש אינו צריך לחזור ולקדש אחר שהאיר היום שהרי בתחילת עבודה קידש עכ"ל. ופלא הוא, הרי מה קודם, עליית השמש או הארת המזרח והארת היום, הרי

אומר הארת היום, שבין אם נקרא בשם עליית שמש את רגע הראשון של הנץ החמה, בין שנקרא בשם זה עליית כל גוף השמש, הארת המזרח והיום קודמים לה, ראה דברי הרמב"ם בתמידין ומוספין פ"א ה"ב: "קודם שתעלה השמש משיאור כל פני המזרח".

ואם כן, היה לו לרמב"ם להרבות חידושו של דין זה ולומר, שאפילו קידש ידיו ורגליו לתרומת הדשן קודם עמוד השחר-שכן זמן תרומת הדשן יש שהוא מקריאת הגבר ויש מחצות הלילה ויש אף מקודם לו, אבל תמיד לפני עלות השחר [עי' יומא (כ.)]-אינו צריך לחזור ולקדש אחר שהאיר היום ועלה השמש. וכך ברור יוצא מגמרא זבחים (כ.), המדגישה, שלמחר אינו צריך לקדש. ולמה השמיט הרמב"ם דבר זה. ואין לומר שכוונת הרמב"ם על הארת היום-ולא על מזרח בלבד-אחר הנץ החמה, שאז לא מפני שלשם תחילת עבודה קידש ידיו ורגליו אלא משום שקידש כבר ביום, והרי כל העבודות מתחילות כשהאיר היום, ועיקר חידוש הרמב"ם בניגוד להלכה שקידש לפני התחלת היום כשר ג"כ אח"כ...".

הנה יצא לגאון המחבר זצ"ל קושיה זו עד שכתב-,,שקשים לי מזמן כאגוז", משום שהחליט שמושג "האיר היום" ברמב"ם שווה למושג "האיר מזרח", שהוא זמן "עלות השחר". אך באמת לא זכיתי להבין דבריו, דאם הרמב"ם היה מתכוון ל"האיר מזרח", היה כותב זאת כך כמקובל ולמה שינה לכתוב "שהאיר היום". לכאורה, הדברים פשוטים ומובנים ברמב"ם, דהרמב"ם מתכוון באומרו "האיר היום" ל"עלות השמש", היינו, הנץ החמה, או עליית כל גוף השמש. ומה שכתב "האיר היום", כדי להדגיש דאין הכוונה לתחלת עליית השמש, אלא לעליית כל גוף השמש שהוא ב' דקות מתחילת עלייתה, כפי שהוא כתב בעצמו שם בסוף הערה 20.

"האיר היום", יתכן שהוא עליית כל גוף השמש, ו"הנץ החמה" הוא רק תחילת "האיר היום", כמו ש"הנץ החמה" הוא תחילת "זריחת השמש", אך לא זריחתה ממש, כמו שכתב ה"פני יהושע" עמ"ס ברכות (ב:) ד"ה בתוס'-,,...דזריחת השמש דכתיבא בכל דוכתי, היינו זריחת השמש על הארץ והוא שעה אחת אחר הנץ החמה, כמבואר בש"ע א"ח סי' נח, סעיף א". כוונת ה"פני יהושע" לדברי הרמ"א שם -,,שיעור הנץ החמה הוא כמו שיעור שעה אחת קדם שיעלה כל גוף השמש". אך עי' שם ב"משנה ברורה" (ט) שיעור שעה-,,ויש גורסין "עישור שעה". ועי' ב"ביאור הגר"א" שכתב, שצריך לומר "שליש עישור שעה", ועי' ב"ביאור הלכה" ועי' בתפא"י עמ"ס ברכות פ"א כה, שכתב שהוא עשר דקות.

ומה שכתב, דאם הכוונה ב"האיר היום" ל"הנץ החמה", א"כ אין חידוש בדבריו של הרמב"ם, לעומת ההלכה הקודמת, הלכה ח', אינו מובן, דלכאורה ניתן לראות היטב את החידוש, שכן כתב הרמב"ם בהלכה ח'-,,קידש ידיו היום צריך לחזור ולקדש למחר, אע"פ שלא ישן כל הלילה, שהידים נפסלות בלינה. קידש בלילה והקטיר החלבים כל הלילה, צריך לחזור ולקדש ביום לעבודת היום".

א"כ, הרמב"ם כותב בסוף ההלכה, דאם קידש ידיו ורגליו צריך לחזור ולקדש ביום, היינו, דצריך לקדש אחרי "הנץ החמה" שכבר יום, והיינו חושבים, דאם קידש אחר עלות השחר גם צריך לקדש אחרי "הנץ החמה", לכן בא הרמב"ם וכותב הלכה מיוחדת, הלכה ט', שאין צריך לקדש שוב, כיוון שמעלות השחר נחשב כבר יום לענין קידוש ידיו ורגליו לצורך העבודה.

ועי' לעיל (ח:) ב"הגהות וחידושים" של רבי א.מ. הלוי הורוויץ ד"ה פעמים, שכתב לגבי מה שאומרת הגמרא-,,פעמים שאדם קורא ק"ש פעמיים בלילה אחת קודם שיעלה השחר ואחת לאחר שיעלה עמוד

השחר ויוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה". הוא מביא את הירושלמי לעיל וכותב, ש"עמוד השחר" הכוונה היא לפני "עלות השחר", שהוא "האיר מזרח", שהקורא אחרי עמוד השחר, אף שהוא ממש לילה, יוצא ידי חובתו של ק"ש של יום.

„בבקשה מכם שאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב שלא יאמר אותו צדיק 'ועבדום וענו אותם' קיים בהם 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול' לא קיים בהם“.

הגאון הרה"חיד"א ב"ראש דוד"/פ' יתרו/עמ' רכט, מסביר מאמר זה ע"פ מה שנפסק בחו"מ סי' קפב, וכן הוא כותב-„ואפשר לפרש במאי דקי"ל בח"מ סי' קפ"ב, האומר לשלוחו מכור משדותי בית סאה והלך ומכר בית סאתים הרי זה מוסיף על דבריו וקנה הלוקח בית סאה בלבד, א"ל מכור בית סאתים ומכר לו בית סאה הרי זה מעביר על דבריו ולא קנה לוקח, טעמא דלא ניחא ליה דלפשו שערי עילויה כמבואר באורך בכתובות דף צ"ח ובפוסקים. והנה הכא פרעה ומצרים היו שלוחם של המקום לשעבד את ישראל לקיים גזרת מלך במעמד בין הבתרים, אמנם הוא ית' לא גזר בתוקף השעבוד הזה והם עזרו לרעה, והשתא יש מקום לומר דהשעבוד ששעבדו בישראל ברצון הקב"ה בזה הם שלוחים, ואת היותר קושי השעבוד מוסיף על דבריו הוי ואין כאן שליחות בתוספת הזה, ועתידים ללקות על קושי השעבוד דבזה אין כאן שליחות ומוסיף על דבריו הוי כדאמרינן בזבין ליתכא זבן כורא, וז"ש אלו שלחנו ולא לקינו כדאי כלומר לקינו במה שהוספנו קושי השעבוד, אבל בשעבוד שהיה ברצונו שלוחי רחמנא אנן ובתוספת הוא דדיננו כמעביר על דבריו [לכאורה צ"ל-מוסיף על דבריו] וה"ל לישב ת' שנה ונלקה בעבור קושי השעבוד, וז"ש אלו לקינו ולא שלחנו כדאי כלומר מקום יש להעמיד הדבר על בוריו. או כלך לדרך זו, אלו לקינו ושלחנו ולא נטלו ממונינו כדאי, כלומר יש מקום לומר דבכי האי גוונא דהקשינו לשעבדם לא אמרינן דמוסיף הוי אלא מעביר הוי דבטענה קלה דלא לפשו שערי חשבינן ליה מעביר, וכ"ש לשעבד שעבוד קשה כזה ודאי הוי מעביר דכל הנוגע בהם כנוגע בבבת עינו כביכול, וא"כ דינא הוא דהכל היה כדין מעביר ולא יש שליחות כלל, ומ"ה לקינו ושלחנו כי לא קיימנו שליחותו כלל והיה ליה מעביר, ומשום הכי לקינו ושלחנו כי לא נתקיימה כלל גזרת ת' שנה דמה שעשינו היה מעביר ואין כאן שליחות ומשום הכי לקינו ושלחנו, אמנם דא עקא לקינו ושלחנו ונטלו ממונינו וזה אין לו שחר, דאי אמרת דמעביר על דבריו הוי דאין כאן שליחות ולא נתקיימה גזרת בין הבתרים כלל א"כ למה נטלו ממונינו משום ואחרי כן יצאו ברכוש גדול, הלא מעביר הוי ולא נתקיימה גזרת בין הבתרים כלל דמהאי טעמא לקינו ושלחנו ואמאי נטלו ממונינו, ובזה אפשר לפרש מחז"ל פ"ק דברכות (ט.) דבר נא באזני העם וכו' צא ואמור להם לישראל בבקשה מכם שאלו ממצרים כדי שלא יאמר אותו צדיק ועבדום וענו אותם קיים בהם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם, וכבר דשו ביה רבים מה הלשון אומרת כדי שלא יאמר וכו', דהאף לא יאמר ולא יהרהר על מדותיו הלא הוא אמר ויהי ואמירה ידיה כמעשה. וע"פ דרכנו ניחא דהנה לפום דינא המצריים נדונו כדין מעביר על דבריו בקושי השעבוד, וא"כ כל מה שישבנו במצרים בגוים לא יתחשב מגזרת ת' שנה דנתבטל השליחות, א"כ איפה כיון דועבדום וענו אותם ליכא גם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול ליכא וזה מצד הדין, אבל כדי שלא יאמר אותו צדיק וכו' שאלו ממצרים כלי כסף“.

הנה לא זכיתי להבין, מאי שייטא דהאי גאון וקדוש.

א. בדיני שליחות, בקנייה ומכירה, יש תמיד קוונה, שליח ומוכר, ואילו כאן המצריים, הם גם השליח וגם הקונה או המוכר.

ב. מה שייכא כאן עניין של קניה ומכירה. ולולא דבריו היינו אומרים, דיותר שייך כאן דיני חכירות- [חו"מ סי' שכד]-, החוכר שדה מחבירו וזורעה שעורים לא יזרענה חטים, מפני שהחטים מכחישות את הקרקע יותר מהשעורים.

ישראל הם "יעקב חבל נחלתו" של הקב"ה. הקב"ה הוריד את מצרים לחכירות בנחלתו לזרוע בהם ענוי ושעבוד שמכחישים את נחלתו מעט. המצרים במקום זאת שעבדום בדבר אחר, ב"קושי שיעבוד", שהוא מכחיש את הקרקע-עם ישראל, הרבה יותר ובכך הם הזיקו לנחלת ה' ולכן לקו.

ט:

„וישאלום...בעל כרחם דמצרים“.

המהרש"א, ד"ה בע"כ, כתב-, גם שהיה בשאלה, כיון דבע"כ שאלו, מקרי שלל וכמפורש במכילתא, שרוח הקדש שרתה והיו אומרים השאילני כליך המונחים במקום זה והלה הוציא בעל כורחו ונותן לו. במדרש [שמו"ר (יד,ג), תנחומא (א,ג)] הובא על מכת חושך-, שחפשו ישראל וראו את כליהם וכשיצאו והיו שואלין מהן והיו אומרים, אין בידנו כלום, אומר לו אני ראיתיו בביתך ובמקום פלוני הוא" [רש"י/שמות (י,כב)].

„משום משוי“

גירסת "הגדות התלמוד"- "משום וינצלו".

„עשאוה כמצולה אשר אין בה דגים“.

פרש"י-, כמו מצולת ים, כלומר, בתוך התהום אין מצויין דגים אלא על שפת הים היכא דאיכא מזון. הסיבה שמצוי שם המזון, משום ששם זה סמוך לקרקע כמו שכתב ה"ערוך" ע' מצולה-, פירוש במקום שהמים עמוקים, שאין הדגים מצויין שם דלא רבי בלא קרקע. ועי' עירובין (כז:), דהגמרא מנסה לומר, שאבוי סובר ד, הני דגים גידולי קרקע נינהו" [רש"י-, קסבר שהדגים ניזונים מן הקרקע]. הגמרא דוחה זאת, כי אחרת אבוי יסתור עצמו, אלא ודאי לאבוי דגים לא גידולי קרקע נינהו [ר"ח שם]. יוצא מדברי הערוך, שדגים, גידולי קרקע הם, ובע' חלס פירש הערוך-, מצולה-קרקעית הנהר שמוציאין זהב וכסף. א"כ, נהר נקרא מקום שמימיו עמוקים.

אך עי' בערכין (לב.) דמשמע משם, דמצולה אינו מקום עמוק וניתן לקחת משם חול-, חולסית ומצולה ר"מ אומר כבתים ר"י אומר כשדות, וברש"י חולסית-, מקום סלעים שאינו ראוי לזריעה איכא בינייהו, דשדות ממש לא קאמר רבי מאיר דהא בית כתיב ביה אלא חולסית ומצולה קמרבי דדמו לבית, דלאו בני זריעה נינהו וראויין לבנין הבית, חולסית ליטול משם אבנים ומצולה ליטול משם חול ורבי יהודה סבר כשדות דמו. ושם בתד"ה חולסית, מביא את פירש"י וכותב עליו-, ...ורשב"ם פירש בב"ב (סז.) חולסית ליטול ממנה זכוכית ומצולה כמו [ברכות (ט:)] מצולה של דגים. וברגמ"ה שם ד"ה ומצולה-, עומקה בעלמא שיש בה מים שאינן ראויין לזריעה ואינן דומין כ"כ לבית דירה, אך בב"ב (סז.) כתב הרגמ"ה- „מצולה לזריעה“ וחולסית פי' שם הרגמ"ה -, צונמא, היינו, סלע. ומה שפירש בערכין התוס' בשם

הרשב"ם בב"ב, ברשב"ם שלפנינו מפרש הרשב"ם בשם ר"ח שחולסית הוא,, קרקע שעפרו חול שמוציאין ממנו זכוכית", ולגבי מצולה מפרש שם הרשב"ם כפירוש עיקרי את פירוש ר"ח-,, קרקעית הנהר שמוציאין בו כסף וזהב כן פירש רבינו חננאל ויש מפרשים לדגים".

א"כ, יש המפרשים שמצולה היא עמוקה שאין בה דגים ויש מפרשים שהיא מיועדת לדגים ויש מפרשים שהיא לזריעה כרגמ"ה בב"ב, אף שבערכין פירש שאינה ראויה לזריעה ויש מפרשים שהיא קרקעית הנהר שמוציאין מתוכה כסף וזהב. ואולי מכאן הבטוי,, צלל במים אדירים והעלה חרס בידו", היינו, שצלל כדי למצוא כסף וזהב ועלה בידו לבסוף רק חרס.

„בשחרית משיכיר בין תכלת ללבן“.

נראה שסימן זה בין תכלת ללבן, כדי שידע זמן ק"ש, נועד גם לשם הכנה ליראת שמים וקבלת עול מלכות שמים שיש בק"ש, שהרי אם רואה את צבע התכלת נזכר לבסוף בכסא הכבוד [מנחות (מד.)] ולכן לשם זכירה ניתנו הצבעים בשמים, היינו הקשת, כאשר הצבע הקרוב ביותר לאדם-התחתון-הוא תכלת, להורות שיעשה האדם סימן להשיב את דעתו לאותן קבלות שקיבל על עצמו בשעת התעוררות, וילך בדרכי ה' שעשה קשת לסימן [הגר"ח שמואלביץ זצ"ל].

ובברכות (נז:)- „קול מראה וריח משיבין דעתו של אדם“, ולכן הבחנת רגע זעמו של הקב"ה [לעיל (ז.)] נקראת "דעת עליון", והוא ע"פ התחלפות צבע כרכולת התרנגול, היודע גם לצפות את התחלפות הצבע „לאורה בבוקר“ [סנהדרין (צח:)] משחור ללבן, שמקורו בבינת הלב-„הנותן לשכוי בינה“ [לקמן (ס.)].

„רבי מאיר אומר משיכיר בין זאב לכלב ר"ע אומר בין חמור לערוד“.

וכתב ה"פני יהושע", שהוא ההבחנה בין חיות בית לחיות בר הדומים זל"ז, דהערוד גם חמור, אך חמור בר, כדברי רש"י כאן ד"ה ערוד. ולכאורה נראה, יותר פשוט לומר, דהאבחנה היא בין חיה לבהמה, אף שהם מאותו המין, אך לא מאותו הסוג. במשנה [מס' כלאים (ח,ו)] נאמר-„כלב מין חיה ר"מ אומר מין בהמה...ערוד מין חיה“. א"כ, ר"מ כאן לשיטתיה דכלב מין בהמה הוא לכן כתב דההבדל הוא בין זאב שהוא מין חיה לכלב שהוא מין בהמה (היעב"ץ כתב "כלב" בגימטריא "בהמה"). ר"ע, שכנראה סובר כת"ק דכלב מין חיה הוא, הביא לכן אבחנה אחרת בין חיה לבהמה הדומים זה לזה. בין בהמה-חמור, לבין מין חיה-ערוד. ולקמן (לג.) הובא על ערוד שהיה מזיק את הבריות-„הראו לו את חורו“, פירש"י ד"ה ערוד-„מן הנחש והצב בא שנזקקין זע"ז ויוצא משניהם ערוד“, שינה רש"י כאן בהסברו, שהרי כתוב ששם בחר היה נראה כנחש. ואפשר דכאן הכוונה בלא ו' כמו בר"ה (ג.) בקשר לכנעני מלך ערד-„ערד שדומה לערוד“.

„ר"מ אומר...ואחרים אומרים“.

משמע שר"מ אינו אחרים, וקשה, הרי ר"מ הוא "אחרים" כמובא בהוריות (יג:)-„דאסקיה לר"מ אחרים“. התד"ה אחרים בסוטה (יב.) הקשה זאת ותירץ שם-„...שראה בקונטרס צרפת: שמועות שקיבל מאלישע בן אבויה קבעום בשם אחרים מפני שהיה שמו "אחר", אבל שאר שמועות קבעום בשמו. ולא מסתברא

דהא לרבי נתן אסקו יש אומרים ואית לן שכל שמועותיו קבעו כך ולר"מ נמי עשו כיוצא בו, אלא נראה דלאחר דאסקוהו אחרים, חזר בו ואמר נולד כשהוא מהול וכן בפ"ק דברכות".

כאן בתד"ה אחרים, הם חולקים וסוברים-...דהאי אחרים לא ר"מ נינהו דהא ר"מ איירי לעיל מינייהו".

ובע"ז (סד:) בתד"ה אחרים, כתב-,,על כרחק אחרים, דהכא לאו היינו ר"מ דהא פליג עליה וכן מצינו בכמה מקומות אחרים במחלוקת אצל ר"מ וי"א אצל ר' נתן". א"כ, יש מחלוקת במס' ע"ז בתוס' עם התוס' בסוטה, האם במקום כלשהו בש"ס מצויה מחלוקת בין י"א ורב נתן, וכן סובר התד"ה ויש בב"ב (טו:)-,,הני יש אומרים לאו היינו ר' נתן דהא פליגי עליה" ויתכן דהתוס' בסוטה סבירא ליה, דבאותן מקומות דיש מחלוקת בין י"א לר' נתן, אין הכוונה לאותו ר' נתן הנקרא י"א". תוס' הרא"ש כאן מוסיף, שגם בסוטה, "אחרים", לאו היינו ר"מ, ושבב"ב ה"י"א אינו ר' נתן. ועי' בב"ב (צג:) בתד"ה יש אומרים רשב"ג-,,אף על גב דקיימא לן, דיש אומרים היינו ר' נתן, כדאמר בסוף הוריות (יג:) דאסיקו ליה לר' נתן יש אומרים. הכא קבלה היתה בידן דהאי יש אומרים רשב"ג וכן בפרק חזקת הבתים (לו:) גבי ניר דקאמר מאן יש אומרים ר' אחא ובפרק קמא (טו:) פליגי יש אומרים ור' נתן גבי איוב". עי' ב"סדר תנאים ואמוראים" בערך רבי מאיר ובספר "בית אהרן"/"ח"א/עמ' שיז-שלב, המברר נושא זה בהרחבה ומביא את כל המקורות בענין זה.

בקשר לר"מ ישנו נדון גדול, אי ר' נהוראי הוא רבי מאיר (רמב"ם) [או ר' נחמיה (רש"י)], אשר נראים דרשותיהם כסותרות. עי' על כך ב"סדר תנאים ואמוראים" ע' ר' נהוראי.

,,דאמר ר"י בריה דר"ש בן פזי".

פזי היתה בתו של ר' חייא [יבמות (סה.)], ומשמע שגם כאן הכוונה לאשה, כדמשמע, בב"ב (קמט.) בתד"ה רב. ב"זוהר"/"פ' לך לך (פח.) מובא, שרבי אבא אמר, שמי שרוצה עשירות ואריכות ימים, יבוא להתעסק בתורה, ובא בחור בשם יוסי ורצה ללמוד כדי להתעשר וכשבא אחרי לימודו לתבוע את העשירות מרבי אבא, הגיע אדם לבית עם כלי פז והאיר הכלי בכל הבית, [פז הינו מרגלית, כדברי הגמרא ביומא סוף (מד)-,,זהב מופז שדומה לפז" (רש"י-,,מצהיב כמרגלית" (ובע"ז (יא:) רש"י ד"ה פיזא-,,פז, והוא אבן יקרה עד מאד, ואינו מצוי בעולם" ועי' ש"ת"ד"ה מתקל ובר"ח שם] ואמר שרוצה לזכות ללמוד תורה ונתן את כלי הפז ליוסי כדי שילמד עמו תורה. לימים בכה יוסי ואמר שרוצה להחזיר לו הכלי מכיוון שכונתו ללמוד לשם שמים. הוא מכר את הכלי וחילק את הממון ליתומים, וזכה לתורה הוא וכן בנו, ומזמן זה קראו לו ולמשפחתו בן פזי.

הזכרת שם האב בכתיבה – במס' ב"ב (קסא:) הובא - ,,לא חציף אינש לשווייה לשמיה דאבוה סימנא". וגם אסור לקרוא לאביו בשמו [רמב"ם, הל' ת"ת (דג.)]. לגבי כתיבת שם האב בתוספת תואר כבוד מותר ("ים של שלמה", קידושין פ"א, ס' ס"ה). הוא מציין את דברי הפוסקים שהוכיחו זאת מהטור שכ' כמעט תמיד "אדוני אבי הרא"ש", אך הוא דוחה זאת, כי "הרא"ש" זה רק ראשי תיבות ועוד שזה מתפרש כרא"ש לשבטי ישראל. ה"שדי חמד" (מע' כ כלל ק"ד) והאג"מ יו"ד (א,קלג) דנו אם היש"ש מסכים עם עיקר ההלכה ורק דחה את הראיה. האג"מ מציין שהרא"ש עצמו ציין את שמו "אשר בן יחיאל" וכן

הרמב"ם "אני משה בן מימון" ולכן הוא מסיק שאין איסור ובפרט אם זה תואר כבוד. ה"דברי חיים" (ב,מג) בהשמות [כתב שפשוט שמותר ורק את שם אביו לבד אסור. רבינו ברוך ב"ר שמואל ממגנצא, בעל "ספר החכמה", לא כינה את רבו אפרים בשמו, אלא "רבינו יקיר" על שם "הבן יקיר לי אפרים" (ירמיהו (לא,יט))] וראה שו"ת מהרי"ל סי' פ"ו ו"שם גדולים", תוספת פליטת סופרים, מע' ש. המהר"ם קצנלבוין מפאדובה (לפני 440 שנה) מצויר על קברו שלו ובנו חתול לכן שם משפחתם "מרפקו של חתול". ה"משנה הלכות" (יג,קכד) כתב שהוא משום שלא היה שם משפחה ולכן גם בב"ב (קסא:) ר"ח חתם בענף דקל ורב בדג ולא רצו לכתוב על המצבה חתול ולכן ציירוהו, אך קשה כי המהר"ם כונה באטליה "קצליבויגן" ע"ש עירו, אך נכדו ר' שאול שלמד בפולין ונשא את בת הפרנס דבריסק נקרא "וואהל" (בחירה) ע"ש בחירתו למלך פולין ליום אחד.

קריאת שם על שם שמו של רשע

במס' יומא (לח:) אמר רבי אלעזר - ,,מאי "ושם רשעים ירקב" (משלי), רקבובית תעלה בשמותן, דלא מסקינן בשמיהו" ופירש שם רש"י בד"ה דלא מסקינן - ,,לא יקרא אדם שם לבנו שם אדם רשע" ובמשלי (יז, מוסיף רש"י וכותב - ,,רקבון עולה בשמם, שאין אדם חפץ להזכיר שמו והוא משתכח מאליו". ה"פתחי תשובה" סובר [יו"ד (קטז,ו)] דהאיסור לקרוא לנולד בשם רשע הוא משום שיש חשש שמזלו של הרשע ידבק בתינוק אשר מכונה בשמו. רשב"ם כותב [מס' ב"ב (סח:)] בד"ה שמעון בן אבטולמוס - ,,כך פירש רבינו חננאל", היינו "אבטולמוס" ולא כנוסחת הרמ"ה והריטב"א - "אבשלום", כי אבשלום רשע היה ולר"מ [מס' סנהדרין (קג:)] אין לו חלק לעולם הבא ועיין ב"עיני כל חי" לר"ח פלאגי. גם התוס' בד"ה שני דייני גזירות מביאים במס' כתובות (קד:) את גירסת ר"ת חנן בן אבישלום ולא בן אבשלום. לגבי השם "אליעזר" כתב שו"ת המבי"ט בסי' רע"ו כי ניתן להקרא בשם זה כי כך נקרא, לא רק עבד אברהם, אלא גם בנו של משה רבינו. לגבי השאלה כיצד משה רבינו נתן לבנו שם של עבד (כנעני) אברהם מרחיב מרן החידא ב"יוסף אומץ", סי' י"א על פי ב"ר פרשה ל"ז ד"ה ולשם יולד, שבעבר נהגו לקרוא לנולדים על שם המאורעות הסמוכים ללידתם ולכן בנו של משה לא נקרא על שם מישהו מסוים ורק כיום שקוראים על שם אחרים יש להקפיד על כך. מרן החיד"א כתב (שם) שלא נתקבלה דעתו של המבי"ט (שם) שאין לקרוא בשמות שלפני אברהם אבינו ולכן קוראים בשם "נח" ועוד שמות שלפני אברהם אבינו. "תרומת הדשן" (סי' כ"א) כתב כי אין לקרוא גם לתורה בשם של מי שאביו מומר, אך שו"ת הרמ"א כתב שהוא משום מנהג חסידות לבייש את הרשע בכך, כדי לכפר במקצת על חטאיו, אך הוא כתב וכן המהר"ם פדואה סי' פ"ז ועוד פוסקים, שאם יתבזה בכך בנו אסור לבייש אדם מישראל ויש לכנותו בשם אביו המומר.

„ק"ג פרשיות אמר דוד ולא אמר הללויה עד שראה במפלתן של רשעים“.

המהרש"א בד"ה במפלתן הקשה-,,מכאן קשה למה שכתבו האחרונים בשם מדרש, שאין אומרים הלל ביום אחרון של פסח, משום שאמר הקב"ה מעשי ידי טובעים ואתם אומרים שירה [סנהדרין (לט:)], מגילה

(י:), והרי הכא אמרו בהיפך, דלא אמר דוד הלל עד שראה במפלתן של רשעים. גם בפ"ב דערכין (י:): אמרינן טעם אחר דלכך אין אומרים הלל ביום אחרון דפסח משום דאין חלוקים בקרבנותיהן ודו"ק". ולכאורה ק"ל, דגם בלא זה קשה, דהא עם ישראל אמר שירה-שירת הים ואנו גם אומרים זאת בשחרית כל יום **ועוד**, דהא אומרת שם הגמרא על הקב"ה-הוא אינו שש אבל אחרים משיש". **ועוד**, דשם המלאכים ביקשו לומר שירה **בזמן** טביעתם ממש של המצריים, ואילו ישראל אמרו שירה-וכן לאורך כל הדורות-**אחרי** טביעתם. וכן כאן נראה לומר שדוד אמר שירה, לא בתחילת מפלתן ובזמנה, אלא לאחר מכן. וכן נראה לפרש את מאמר חז"ל [אבות (ד,כד)], „בנפול אויבך אל תשמח“, היינו, **בזמן** הנפילה ממש, אך לאחר מכן נאמר „ובאבד רשעים רינה“ [משלי (יא,י)] **ועוד** יש לומר, דאינו קשה, דמפלה אינה בהכרח מיתה, אך „טביעה“ היא בהכרח מיתה, ולכן אינו קשה על אותם אחרונים.

י.

„כל פרשה שהיתה חביבה על דוד פתח בה באשרי...וסיים באשרי“.

התד"ה כל, פירש דלאו דוקא, אלא חתימה מעין פתיחה, כמו תהלה שפתח בתהלה וסיים בתהלה. והתוס' רא"ש מוסיף כאן, שלכן מכאן למדו חכמים ועשו ברוב הברכות את פתיחתן כבסמוך לסיומן. והמהרש"א כתב כאן-„דמהאי טעמא אית לן למימר דהני שתי פרשיות חדא הן ולא על שאר פרשיות, דמסברא נחא, כיון דהני ב' פרשיות דסמיכי להדדי חדא פותחת באשרי וחדא מסיים באשרי, ודאי דחדא הואי מעיקרא...אלא דנתחלקה זו אחר שהוסיפו ברכת המינין...“.

במס' מגילה (יז:): ברש"י ד"ה בפרשה תשיעית אמרה, כתב רש"י-„ואם תאמר שמינית היא אשרי ולמה רגשו גוים, תרתי פרשתא היא“, והקשו שם התד"ה ודוד, והרי כאן אמרו בפירוש חדא היא? ותירצו-„וצריך לומר דלמנצח על מות (תהלים ט') ולמה ה' תעמוד ברחוק (תהלים י') תרתי נינהו“. והוסיף שם תוס' הרא"ש דבפסוק "שבור זרוע רשע", דהובא שם במגילה, הוא בתהלים פרק י'. המהרש"א תירץ, דיש להגיה ברש"י והגהתו מתאימה להגהה על הגליון שם בגמ' בשם "ספרים אחרים"- „עשירית היא אשרי ולמה רגשו גוים חדא ולפי גירסא זו אשרי ולמה רגשו גוים חדא היא ולמנצח על מות ולמה ה' תעמוד גם כן חדא ואם כן הוה ליה שמינית“.

„הנהו בריוני דהוו בשבכותיה דרבי מאיר והוו קא מצערו ליה טובא הוה קא בעי ר' מאיר רחמי עלויהו כי היכי דלימותו“.

רש"י ד"ה בריוני, פירש כאן-„פריצים“, היינו, רשעים [תרגום יב"ע/יחזקאל (ז,כב)]. ו"בריוני" הוא מלשון "ברייא", היינו, חוץ. ופירש תוס' הרא"ש כאן, שהיו עומדים במדבר מחוץ לשוב ושוכללים אנשים. מאידך, בסנהדרין (לז), פירש שם רש"י ד"ה בריוני-„פריצים לשון בורים“, כיון דשם מדובר ברשעים משום בורות-„ואין בור ירא חטא“ [אבות (ב,ו)], והיה ר' זירא מקרבם וכשנפטר חזרו בתשובה, כי אמרו שאין עוד מי שיגן עליהם בתפילותיו. כאן מדובר ברשעים פושעים שהציקו לסביבתם ולכן "בריוני" כאן, הוא מלשון שודדים מחוץ לשוב. ויש לומר, דגם רש"י מסכים עם מובן זה. וכן נראה דלזה התכוון רבן יוחנן בן זכאי באומרו "בריוני" בגיטין (נו:). אפילו לגבי "מין", ראינו בע"ז (ד:)- שציער

לרבי"ל, ורצה ריב"ל לקללו ברגע זעמו של הקב"ה ולא איסתייע ליה מילתא וראה בכך סימן ד, לאו אורח ארעא למיעבד הכי ו"רחמיו על כל מעשיו" וכתוב "גם ענוש לצדיק לא טוב". יתכן, שרש"י מתכוון כאן ב"פריצים" ל-"מינים", אם משום שמיד בסמוך מובא על "ההוא מינא", ששאל את ברוריה, ואם משום מה שמובא ב"מדרש תהילים", הגורס במקום "בריוני" "מין"-, רב' מאיר הוה ליה **ההוא מינא** בשיבכותיה והוי מצער ליה בקראי הוה בעא רחמי עליה דלימות. אמרה ליה ברוריה איתתיה, מהו דעתך משום דכתיב...".

„כיון דיתמו חטאים ורשעים עוד אינם אלא בעי רחמי עלויהו דלהדרו בתשובה“.

המהרש"א הקשה, כיצד אומרת ברוריה, אשת רבי מאיר, שניתן להתפלל על השני שיחזור בתשובה והרי "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים" [ברכות (לג:)]. ה"אגרות משה"/או"ח/ח"ד/סי' מ' אות יג תירץ- „שהתפלה היתה, שלא יהא להם נסיונות וממילא ישובו שלא היו חוטאים, אלא מחוסר פרנסה וכדומה, וגם שייך להתפלל שהשם יתברך יזמין להם, שישמעו דברי מוסר מאנשים צדיקים וישובו על ידי זה בתשובה וזה יותר נכון.“

המהרש"א מברר את קושיתו וכותב- „...ויש לעיין בזה דודאי באדם המבקש רחמים על עצמו להחזירו בתשובה נחא, דאע"ג דהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים הרי אמרו [מכות (י:)]: בדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו, והרוצה ליטהר מסייעין לו [יומא (לט:)] וזה המבקש רחמים על עצמו להחזירו בתשובה הרי זה בכלל הרוצה לטהר כו', אבל לבקש רחמים על חבריו להחזירו בתשובה, קשה, מה יועיל בקשתו, הא אמרינן לקמן (לג:) הכל בידי שמים כו', ושאלו מתפללים והחזירנו בתשובה שלימה כו' לא קשיא כ"כ כיון שהוא כולל את עצמו ויש ליישב וק"ל“.

וק"ל **טובא** דברי המהרש"א וה"אגרות משה" ולא זכיתי לעמוד בסודם, הנה ה"אג"מ, מתרץ, שבעצם ר"מ לא התפלל כלל שיחזרו בתשובה, אלא שהקב"ה יכניס אותם למצבים כאלו שממילא יחזרו בתשובה. **וקשה**, דה"אג"מ מוציא את דברי הגמרא מפשטם, דהרי בגמרא מובא להדיא שברוריה אמרה לו שיתפלל שיחזרו בתשובה ומשמע שר"מ שמע בקולה והתפלל שיחזרו ממש בתשובה. ולכאורה, דעל פי דרך תרצו, ניתן היה לתרץ, שר"מ ביקש עליהם בתפילת שמונה עשרה, בברכת רפאנו, ע"י הזכרת שמם ושם אמם, שה' ירפא את נפשם, דהא מי שמידותיו רעות וחוטא בין אדם לחבירו וכן חוטא במצוות שבין אדם למקום הוא נחשב חולה נפש, שמחלתו גרועה יותר מחולי הגוף היותר גרוע, שכן כתב בספר "חובת הלבבות" שער חשבון הנפש סוף פן כ"ט-„ודע, כי גופך יותר קרוב להירפא מן הקשה שבחלאים כשיפול בו, מרפואת נפשך ממדוה היצר כשהוא גובר עליה...“ **ועוד**, דכיון דכתב המהרש"א, דאם מתפלל על חבריו ומשתף עצמו ומתכוון גם על עצמו, זה גם אינו סותר לכלל של "הכל בידי שמים...“, אם כן יוכל להתפלל רק על חבריו כדי שהוא עצמו גם יחזור בתשובה, שכן אומרת הגמרא במס ב"ק (צב.)-„כל המבקש רחמים על חבריו והוא עצמו צריך לאותו דבר הוא נענה תחלה“, וכיוון דכל אדם התעלות התמידית שהוא מחויב בה, כרוכה בעצם בחזרה בתשובה, ממילא אינו קשה שר"מ התפלל עליהם, כדי שגם הוא ימשיך לחזור בתשובה, כמו שראינו ברבינו סעדיה גאון, שהיה מסתגף בגלגולי שלג, וכששאלוהו וכי רבינו כ"כ חוטא, שצריך לכאלו סיגופים? אמר להם רס"ג, שכל יום הוא משיג השגות

יותר גבוהות בהש"ית וממילא יוצא, שביום האתמול הקב"ה לא היה אצלו כפי שבאמת צריך האדם לחוש וממילא ביום האתמול הוא קיצר ביותר בעבודתו יתברך, ועל כך הוא חוזר בתשובה היום וכדי לכפר על רוב קיצורו בעבודה הוא מסגף עצמו.

ולכאורה, יקשה ע"פ המהרש"א, כיצד אדם יכול להתפלל על יראת השמים של עצמו, אם זה לא נתון בידי שמים, והנה המהרש"א מתרץ ע"י מאמרי חז"ל המורים, שבדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו ומסייעים בידו ליטתה כשרוצה, א"כ מדוע אינו יכול לתרץ ש"הכל בידי שמים..." אינו כולל מצב מסוים, שאדם מתפלל על חבירו שיחזור בתשובה, ממאמר חז"ל שלנו, שר"מ התפלל עליהם שיחזרו בתשובה. **ועוד**, דאם כלל זה מוחלט הוא, מניין לפרש ש"בדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו", דהכונה ליראת שמים, שהוא דבר פנימי, והרי לכאורה צריך לומר דהכונה רק לדברים חיצוניים, של פעולות האדם לכיוון של היטהרות, אך לא על הענין הפנימי של ההרגש של יראת שמים.

ועוד קשה, דהמהרש"א וה"אג"מ מבינים, דכיון שנאמר **"חוץ מיראת שמים"**, הכוונה היא בצורה מוחלטת, במובן זה, שתמיד ביראת שמים זה נתון רק בידי האדם, והרי כבר כתב הרמב"ם בפהמ"ש עמ"ס עירובין (כו:)-, ואמרם **בכל**, הוא לשון הבאי והעיקר אצלנו אין למדין מן הכללות ואפילו במקום שנאמר בהן **"חוץ"**. וראינו כבר במס' כתובות (ל:)-, הכל בידי שמים חוץ מצנים ופחים", וכתבו התד"ה הכל במס' מגילה (כה.) ומס' נדה (טז:), דלגבי תכונות האדם ומדותיו רק על זה נאמר **"חוץ מיראת שמים"**, אך גם **"צנים ופחים"** בידי שמים, אף שנאמר **"חוץ"** כי **"צנים ופחים"**, שאינו בידי שמים, מדובר רק כשהאדם יושב בביתו, אך כשמדובר בדרכים, גם **"צנים ופחים"** זה בידי שמים, אף שנאמר **"חוץ"**, וגם לגבי יראת שמים גם,, הרבה דברים תלוי במזל כדאמר בשילהי שבת (קנו.) מאן דאתיליד בצדק יהא צדקן במצות דאתיליד בשבת מתקרי קדישא וכן הא דאמרי כלדאי לאמיה דרב נחמן בר יצחק בריך גבא ליהוי (שם:) ועוד דאין זה (ג' הר"מ-,,ליהוי ואין זה") בידי שמים כי אין הקב"ה רוצה לשנות הילוך המזלות". והנה נראה, דגם המהרש"א כתב **"ויש ליישב"**, דרך כתב את הקושיה לעורר את המעינים. **ולכן נראה ליישב** בפשטות ולומר דמה שכתוב **"הכל...חוץ"**, הכוונה לגבי השמים מול האדם, אך ישנם דברים שאינם בידי שמים, אך גם לא בידי האדם, אלא בידי המזלות, אך כל זה מצד הגזרה הקדומה, אך הכל יכול לשנות האדם ע"י בחירתו ותפילתו, אך כדי שנוכל לומר שבאמת הכל יכול להשתנות, מדובר רק כאשר האדם מתעלה לדרגות גבוהות ובכח קדושתו ותפילתו הוא הופך להיות בבחינת **"צדיק גזור והקב"ה מקיים"**, כיוון דאז מתאחדת כוונתו עם כוונת הבורא, וכל מושכל ראשון של דעתו וכוונתו הוא דעת תורה. **ונראה ליישב ולומר**, דמי שהוא ירא שמים, ודאי שהוא גם שב בתשובה ומגיע להיות צדיק גמור, אך לא כל מי ששב בתשובה הוא בהכרח צדיק גמור ואף לא צדיק שניתן לומר עליו שיש לו יראת שמים, כיוון דיש הבדל בין **"יראת שמים"** ל**"יראת עונש שמים"**. יראת העונש, אינה נחשבת מעלה המורה באמת על יראת שמים, וכמו שכתב התוס' רא"ש עמ"ס מגילה (כה:) סוד"ה מהו-...וי"ל תרי מיני מאהבה ומיראה הן. מאהבת שכר ומיראת העונש אינו טוב, מאהבת המקום ומיראתו תרי מעליותא הם".

א"כ, השב בתשובה מיראת העונש, זה אינו בהכרח משום שיש לו יראת שמים דהיא יראת הרוממות. חזרה בתשובה אמיתית היא מי שנעשה **"בעל תשובה"**, היינו, שקונה בנפשו גדר של **"בעלים"** על התשובה כשהוא כל חייו בחזקת ב"חוזר קאי". וכן כתב ב"חובת הלבבות", ב"שער התשובה" פרק ח'-

„והחלק השני והוא שיש לו בו יתרון השב על הצדיק, באור זה, שיהיה השב חטא חטא קטן במצות לא תעשה שאין בה כרת ואח"כ שב ממנה תשובה שלמה בכל תנאיה ושם עונו לעומתו ונוכח פניו ומבקש תמיד המחילה עליו ונכלם מבשתו מהבורא ונכנס בלבו המורא מעונשו ונשברה נפשו והוא נכנע ושפל לפני האלה-ים תמיד והיה חטאו סבה לכניעתו והשתדלותו לפרוע חובות הבורא, ולא יתגאה במאומה ממעשהו הטוב ולא ירבה בעיניו ולא יתפאר בו...ובשב כזה...אמרו רז"ל "במקום שבעלי תשובה עומדין אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד" [ברכות (לד:)]". אם בתחילה השב הזה בדרגת שב מיראת העונש ואח"כ הוא מעפיל ליראת הרוממות, כאשר אין בו יותר שום גאווה ורק מסתכל על שפלותו מול רוממות הבורא.

ומהו ה"מקום" שהוא ה"בעל תשובה" עומד, נראה שהוא "כסא הכבוד", ד"כבוד" הוא הרוממות, וכיון דנעשה "בעל תשובה", הוא בגדר של "בעלים" על התשובה, ותשובתו ממילא מגיעה עד כסא הכבוד, כמו שאומר הנביא [הושע (יד,ב)],-„שובה ישראל עד ה' אלהיך“, מהו "עד ה'", אומרת הגמרא [יומא (פו.)]-„אמר ר' לוי גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד שנאמר שובה ישראל...“.

הגר"ח שמואלביץ אומר על כך [שיחות מוסר/תשל"ב/מאמר לט/עמ' קמה]-„עוד למדנו מזה, שחייב ה"בעל תשובה" הוא להגיע "עד ה' אלוהיך", ונאמר ע"ז הטעם "כי כשלת בעונך", שאי אפשר לבעל התשובה להעצר באמצע הדרך, כי עוונותיו מושכים אותו מטה מטה“.

לעומת זאת אומר שם בחוה"ל לגבי יתרונו של "בעל תשובה" על הצדיק שלא חטא, כי „הצדיק אין בטוחים בו שלא יתגאה ויגבה לבו וירום במעשהו...ויש צדקה שמזקת לצדיק יותר מכל חטאות השב כשיפנה לבו מן הכניעה ודבק בגאות ובחונף ואהבת השבח...ומהו גדול מן העון אמר להם הגאות והחונף“. וכשיש חונף וגאווה, אף שהוא צדיק אין לו יראת הרוממות וכ"ש אהבת הרוממות וזה מצב של עבודת הקל שלא לשמה אלא רק מיראת העונש. וכן כתב בספר ה"חינוך" מצוה טז, בענין היסוד של עבודת האדם-„כי אחרי הפעולות נמשכים הלבבות“, כתב שם לעיל-„ואפילו רשע גמור בלבבו וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום, אם יערה רוחו וישים השתדלותו ועסקו בהתמדה בתורה ובמצוות, ואפילו **שלא לשם שמים**, מיד ינטה אל הטוב ומתוך שלא לשמה בא לשמה, ובכח מעשיו ימית היצר הרע“.

א"כ, כאשר אותו רשע גמור מחליט מתוך מחשבה שלא לשמה, לחזור בתשובה שלמה, כגון כדי להתפאר, או כדי לצוד אנשים ברשתו, לא רק שאין לו יראת שמים, אלא אפילו אין לו יראת עונש שמים ובכ"ז הוא נקרא "חוזר בתשובה", אך עדיין רחוק הוא כרחוק שמים וארץ מהמעמד של "בעל תשובה", ורק אם יתמיד ירכוש לעצמו את הגדר של "בעלים" על התשובה ואז יכנס בו יראת העונש ואח"כ יראת הרוממות ואהבת רוממותו של השם יתברך ויהפך לצדיק גמור.

ורבי מאיר, כדי שלא יציקו לו, ביקש בתפילתו שיחזרו בתשובה, בשלב ראשון, וממילא יעשו **פעולות** הגונות, אך שיכנס בהם יראת שמים זאת לא ביקש, כיון דזה רק בידי האדם בעצמו, להגיע ע"י הבנת הלב ולא בידי שמים.

„מאי כל גמוליו אמר רבי אבהו שעשה לה דדים במקום בינה טעמא מאי אמר רב יהודה כדי שלא יסתכל במקום ערוה“.

נראה, דכיון דיצה"ר מתחיל מן ה"עין רואה" [תנחומא פ"ט, רש"י במדבר (טו,לט)] שלא יתרגל להיות כרוך למקום של העבירה שהיא מהחמורות ביותר, וכיון דגם שם היה מקום גידולו במשך ט' חדשים, והגידול השורשי ביותר, לכן יש לנתקו משם כשנולד, דאפילו בעלי חיים נמשכים אחר מקום גידולם, [ירושלמי. מס' שביעית פ"ח] ולכן, כדי לנתקו משם, יש מיד לחברו למקום ההופכי-למקום בינת הלב, ובפרט שאשה ניתן לה בינה יתירה יותר מאיש [מס' נידה (מה:)], וכבר נאמר במשלי (א,ח)-, אל תטוש תורת אמך, ומקום הבינה הוא בלב כדלקמן (ס:)-, שנתן לשכוי בינה, וכתב שם תוס' הרא"ש ד"ה כי-,, הלב נקרא שכוי בלשון המקרא דכתיב מי נתן לשכוי בינה והבינה תלויה בלב וע"י הבינה אדם מבחין בין יום ובין לילה. וכן התורה נמשלה לדדים [עירובין (נד:)]-, 'דדיה ירווך בכל עת' למה נמשלו דברי תורה כדד מה דד זה כל זמן שהתינוק ממשמש בו מוצא בו חלב אף דברי תורה כל זמן שאדם הוגה בהן מוצא בהן טעם. כך גם יתרגל האדם למשמש כל הזמן בדברי תורה, ע"פ מה שהורגל, כאשר היה עדיין שתיל רך כי-, אחר הפעולות ילכו **הלבבות** [ה"חינוך"/מצוה טז].

„בימים ההם חלה חזקיהו למות ויבא אליו ישעיהו בן אמוץ הנביא ויאמר אליו...צו לביתך כי מת אתה ולא תחיה [ישעיה (לח,א)]...משום דלא עסקת בפריה ורביה א"ל משום דחזאי לי ברוח הקודש דנפקי מנאי בנין דלא מעלו. א"ל בהדי כבשי דרחמנא למה לך, מאי דמפקדת איבעי לך למעבד“.

אנו רואים כאן את חומרת ההמנעות ממצות פריה ורביה, אך מאידך אנחנו רואים מצבים שונים בהם מותר להמנע ממצוה זו, כגון בתקופת רעב, כפי שראינו אצל יוסף הצדיק וכן אצל נח, שהיו לו רק ג' בנים בלא בת ועדיין לא קיים מצוה זו כפי שנפסק ע"פ בית הלל [יבמות (סא:)]-ובני נח הוזהרו על מצוה זו-ולא רצה לקיימו משום שחשש שהקב"ה יביא שוב מבול לעולם וכולם ימותו ונתן הקב"ה את הקשת לאות שיותר לא יביא מבול וכן בן עזאי לא התחתן משום שחשקה נפשו בתורה. וכן משום צרות אחרות, ראינו שכל עם ישראל פרשו מנשותיהם כאשר עמרם-שהיה גדול הדור אז-עשה זאת. מאידך, יוכבד נולדה בין החומות, כשנכנסו השבטים למצרים, על אף שהיה אז רעב, וכן יצחק שימש בימי הרעב.

יש לברר סוגיה זו, וראשית נברר על ההמנעות בשנות רעב. בגמרא נאמר [תענית (יא.)], „אסור לאדם לשמש מיטתו בשני רעבון, שנאמר 'וליוסף יולד שני בנים בטרם תבוא שנת הרעב'. בהתאם לכך נפסק ב"שולחן ערוך" בהלכות תענית [או"ח סי' תקעד]-, מצוה להרעיב עצמו בשני רעבון, ואסור לשמש מיטתו. אך מאידך, שם בסימן ר"מ סעיף יב, ישנו סיוג-, אסור לשמש מיטתו בשני רעבון, אלא לחשוכי בנים [מ"ב (מו)-], ואם יצרו מתגבר עליו ויש חשש שיבוא לידי השחתת זרע, כתב "אליה רבה" בשם ספר "דברי דוד" בסי' תקעד להקל. וכן כתב בספר "בית מאיר" ל"אבן העזר" [הגה ועיין לקמן סי' תקעד סעיף ד [מ"ב (מח)-], דמתיר שם המחבר גם בליל טבילה ועיין שם באחרונים] והוא הדין בשאר צרות שהם כרעבון" (ירושלמי תענית).

הטעם להיתר בליל הטבילה, הוא כדי שלא תהיה גלמודה כל כך [אליהו רבה" בשם ה"ב"י"], וכל שכן ביוצא לדרך [גבעת שאול" סי' סב ו"אבן השהם מאירת עינים" סי' יד] ובשאר צרות, כתבו גדולי ההוראה, דיש להקל במשתוקקת [ועי' ב"שערי תשובה" סי' תקעד וב"תורת משה" לבעל ה"חתם סופר" על התורה סוף פ' ויגש].

אנו רואים מכל המקורות שלעיל, דבשני רעבון, מי שעדיין לא קיים מצות פריה ורביה חייב לשמש מיטתו ואילו חזקיה עדיין לא קיים מצות פו"ר.

יוסף, אמנם לא ילד בת לפני התחלת הרעב ואפשר שלכן גם בשנות הרעב שימש מטתו כדי להוליד גם בת, אך הלמוד הוא מנוסח הפסוק, המראה שיוסף כיוון ורצה להספיק ולקיים מצות פו"ר כהלכתה לפני תחלת הרעב, ומכאן לומדים דבשנות הרעב אין לשמש מיטתו ואף שנולדו לו ב' בנים בכל זאת עשה את מיטב יכולתו.

ננסה להבין את הסיבות למניעת התשמיש בעת רעבון, ודרך הבנה זו אולי נזכה לנסות להבין מעט את מחשבת חזקיה, עד שהיה מוכן לבטל מצות עשה מדאורייתא.

הנה, כדי שיהיה חבור של האיש והאשה בקדושה, היינו, שכל מעשיהם יהיו מכוונים לא להנאת עצמם, אלא רק כדי להתאחד זע"ז ולהדבק זע"ז, זה יתכן רק ע"י שמחה, אהבה ורעות ושכל פעולותיהם יהיו מכוונות בסופו של דבר להנות זה את זה, ולא את עצמם.

אם יש פגימה בשמחה, ונמצאים קצת בעצבות או בצער, וחסרים את הכלים המובילים להתאחדות, אזי-,,לתאוה יבקש נפרד" וזה נוטה לדרך זנות.

התאחדות זו, היא למעשה בנין חדש לבנות אדם אחד ממה שהיו לפני כן שנים.

בבנין זה שורה השכינה ובנין זה הופך אז חלק מהבנין של כלל ישראל ורק אז זה "בנין עדי עד", כאשר זה מתכלל בכללות הבנין של כלל ישראל.

כיוון שישאל ערבים זל"ז אינו רק דין, אלא חלק מאישיותו של היהודי, הרי כאשר יש רעב בעולם והעולם נמצא בצער, ממילא גם נפשו של היחיד בצער והילדים שיביא לעולם, כתוצאה מהרגשת צער בשעה שכזו, או נשמות שיבואו כתוצאה מכך, אינם ממש בצורה האמיתית חלק מעם ישראל, וגם כל המעשה עצמו אינו התאחדות, כי רק במצב של שמחה ישנה התאחדות ומעשה זה עצמו כבר נוטה מדרך הקדושה לדרך זנות. נביא להלן מקורות המצביעים על יסודות אלו.

„בחסר ובכפן גלמוד, אם ראית חוסר בא לעולם כפן בא לעולם הוי רואה את אשתך כאילו היא גלמודה" [תלמוד ירושלמי/תענית (א,ו), ב"ר (לד,ו)], היינו נדה, שכן „בכרכי הים קורין לנדה גלמודה" [מס' סוטה (מב.)]. א"כ, בשעת רעב, התחושה המלווה את האדם היא של פירוד וממילא יש כבר להסתכל על האשה כאסורה לו, כי אין מצב של אישות שמשמעותו גוף ונפש אחת. תחושה זו מלווה את כל היקום וגם את בעלי החיים, לכן בזמן של צער מי שמשמש מחפש רק את סיפוק יצריו ולכן-„כלב וחם שמשו בתיבה, חם לקה בעורו, כלב תשמישו מפורסם" [ב"ר (לו,יא)]. וכן-„שלשה שמשו בתיבה וכולם לקו, כלב ועורב וחם" [מס' סנהדרין (קח:)].

הנישואין אינו דבר פרטי בין בני הזוג אלא דבר השייך לכלל ישראל ונקרא „יבא לו בקהל ה'" [דברים (כג,ג)] ולכן כתב הרמב"ם, שלפני מתן תורה הנישואין היה דבר פרטי ואחרי מתן תורה זה מחייב פרסום של כל הכלל והציבור שהוא לפחות עשרה אנשים, ה' אישות (א,א)-, קודם מתן תורה היה אדם פוגע באשה בשוק...מכניסה לתוך ביתו ובוועלה בינו לבין עצמו ותהי לו לאשה, כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל...בפני עדים".

„ושיפרסם הדבר והוא הנישואין ויקח בועז עשרה אנשים" [מו"נ (ג,מט)].

ולכן כל המקדש **אדעתא דרבנן** קא מקדש [מס' כתובות (ג.)] ושם (ז.), למדו שצריך בציבור ובמנהיגי ישראל שהם נציגי הכלל, מבעוז שעשה כן [רות (ג,ד)]. ולכן אומרים במעשה הקידושין "כדת משה וישראל" [כתובות (ג.) תד"ה אדעתא]. ואם בני זוג מתאחדים כמו לפני מתן תורה גנאי הדבר וחוסר צניעות הוא, שמראים שכל מעשה זה לצורך עצמם הוא ולכן אמרה הגמרא שיש קשר בין דברים אלו-,,והצנע לכת עם אלקיד...והכנסת כלה לחופה" [מס' סוכה (מט:)], וביאר המהר"ל ["נתיבות עולם"/נתיב הצניעות פ"א]-,,שאם תלך בעצמה ולא יכניסו אותה אחרים היה זה גנאי". ולכן ברכת הארוסין היא-,,מקדש עמו ישראל ע"י חופה וקידושין", שהכל תלוי בכלל ישראל והשכינה ולכן,,כל זמן שארון ושכינה שלא במקומן אסורין בתשמיש המיטה" [מס' עירובין (סג:)]. בצורה מודגשת יותר, אנו רואים את הקשר בין קיום התשמיש והזיווג עם כלל המציאות בתורת הקבלה. ב"זוהר". מקץ (רד.), מובא איסור תשמיש בעת הרעב מהפסוק,,והתקדשתם והייתם קדושים", הקשר לקדושה מובן ע"פ מה שכתבנו לעיל, שאז יש פירוד שהוא היפך הקדושה.

לגבי האיסור לשמש בשני הרעב, כתב ה"יפה ללב" בפירושו על ה"רקנאטי"/ח"ב, דהטעם הוא-,,שלא יהא הקב"ה עוסק בחורבן העולם והוא עוסק בישובו".

ככלל, אנו רואים, שכל ההתאמה של זמני הזיווג קשור לא רק לבנין של כלל ישראל אלא לבנין כלל העולם-,,ועל דא זיווגא דבני נשא הוא **בזמנין ידיען** לכוונא רעותא לאתדבקא ביה בקב"ה...בשעתא דזיווגא אחדא אשתכח" ["זוהר" ויקרא (מט:)]. וכן כתב המהרח"ו ["אור החמה" /קדושים (פ:)]-,,עוד יש קדושה אחרת והוא סוד השמוש בחצות הלילה, או בליל שבת אם הוא ת"ח".

וכן ברמב"ן ["אגרת הקדש"/סוף פ"ב]-,,נמצא חבור האדם לאשתו שהוא כראוי, סוד **בנין העולם וישובו** ובו נעשה שותף לקב"ה במעשה בראשית".

על פי מה שביירנו נראה, שמה שיוכבד נולדה בשנות הרעב, יתכן שזה מסיבת אחד מן הדברים שהובאו לעיל, שמותר להביא ילדים גם בשנות הרעב.

לגבי נח, יתכן שהוא חשב שזה חוק בבריאה של מידת הדין וכיוון שעיקר כל סיבת התשמיש היא לקיום המין, ממילא סבר שאין טעם להביא עוד ילדים.

נח רצה להביא בן רביעי דוקא ולא בת [ב"ר (לו,ז)], א"כ נראה, שסבר כב"ש ע"פ המשנה ביבמות (סא:), שמספיק ב' בנים ולא ע"פ התוספתא שהובאה שם (סב.), הסוברת דלב"ש צריך ב' בנים וב' בנות כדי לקיים מצות פריה ורבייה ובודאי לא כב"ה-בן ובת. גם לגבי רבקה, כאשר ראתה שיוולד לה בן רשע-,,ותאמר אם כן למה זה אנוכי" [בראשית (כה,כב)] פירש רש"י שם שזה היה רק בבחינת,,מתאוה ומתפללת על הריון", מה עוד שאשה אינה מצווה על פור.

בן עזאי נשא את בתו של ר"ע [כתובות (סג.)] ולמ"ד אחד [סוטה (ד:)] רק אירס אותה [כתובות (סג.)] תד"ה ברתיא] ולבסוף גירש אותה. הוא נימק זאת משום-,,שנפשי חשקה בתורה אפשר לעולם שיתקיים על ידי אחרים" [יבמות סוף (סג.)]. את הסיבה לכך נוכל להבין ע"פ הניסוח של ה"שולחן ערוך"/אבן העזר (א,ד)-,,ומי שחשקה נפשו בתורה כבן עזאי **תמיד ונדבק** בה **כל ימיו** ולא נשא אשה אין בידו עון. והוא שלא יהא יצרו מתגבר עליו".

הנה, השו"ע מוסיף עוד מילה על דברי בן עזאי "ונדבק" בה, והוא כדברי הגמרא במס' ע"ז "דאביק בה", היינו, שהוא כל כך דבוק בה עד שרק המוות יכול להפריד בינו לבין התורה כמו שנאמר בשה"ש (ח,ו)-, "כי עזה כמות אהבה", אשר המפרשים שם מסבירים זאת על אהבת ה' ו,אורייתא וקב"ה חד הם" (זוהר), א"כ, בן עזאי היה בגדר "אנוס", שלא יכול לפרוש לרגע מן התורה, כפי שגם מוסיף השו"ע - "תמיד" ובמצב שכזה היה בן עזאי כל ימיו בגדר של "העוסק במצוה פטור מן המצוה" [עי' במס' סוכה (כה.)].

אמנם יש להבין לגבי עמרם, שהיה גדול הדור, דבשלמא הוא פירש מאשתו, זה משום שכבר קיים מצות פו"ר אולם מדוע לא הודיע לכלל ישראל-שכולם גם כן פירשו באותה שעה - שרק מי שקיים מצות פו"ר יכול לפרוש, והרי הם עשו זאת רק משום שהוא-גדול הדור-עשה זאת, ובודאי שלו היה מעמיד אותם על האמת לא היו כולם פורשים, ויש ליישב.

והנה, אפשר דחשבנו של חזקיה היה משום שהוא מלך, שהוא צורת כל העם כולו, אם בנו יהיה רשע, כשימלוך בנו אחריו הוא יגרום לכל העם לחטוא ויגזר כליון על כל העם ולכן חשב שזה דוחה מ"ע של פו"ר, לכן נשלח אליו הנביא, כדי להעמידו על טעותו.

במס' תענית (יא.), שם מובא על יוסף שלא שימש בשני רעב כדי להשתתף בצער העולם, לפי רש"י, או כדברי הר"ן והריטב"א שם, כדי להצטער בצער משפחתו, ויצחק אבינו, ששימש בשני הרעב עי' ב"פתחי תשובה" על השו"ע או"ח/הל' תענית (תקעד,ד), שתירצו, דהאידנא מקובל תירוץ התוס', שזה רק ממידת חסידות, **אך פלא שלא** הזכירו ממס' ב"ב (ס:), שלאחר גזירות החורבן הקשות, אמרו-, תניא אמר ר' ישמעאל בן אלישע מיום שחרב בית המקדש **דין הוא** שנגזור על עצמנו שלא לאכול בשר ולא לשותות יין, אבל אין גוזרין גזירה על הציבור אלא אם כן רוב הציבור יכולין לעמוד בה ומיום שפשטה מלכות הרשעה שגזרת עלינו גזירות רעות וקשות ומבטלת ממנו תורה ומצוות... **דין הוא** שנגזור על עצמנו שלא לישא אשה ולהוליד בנים ונמצא זרעו של אברהם אבינו כלה מאליו [**רשב"ם**-, ומצוות לא יבטלו עוד"] אלא הנח להם לישראל מוטב להם שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידין" [**תד"ה מוטב**-, בדבר שאין ידוע אם יקבלו כשנמחה בהם אם לאו צריך למחות... אבל בדבר שאנו יודעים בבירור שלא יקבלו אמרינן מוטב"ו].

והקשה שם התד"ה דין הוא-, תימה הכתיב פרו ורבו ושמא על אותן שכבר קיימו פריה ורביה קאמר והיינו זרעו של אברהם כלה שלא יוליד אלא בן ובת". **ואפשר**, שגם בזמן עמרם פרשו רק אלו שכבר קיימו מצות פרו ורבו. ועיין ב"אגרות משה"/חלק אבן העזר/ח"ד/סי' כט/סעיף ד', מה שדן בקושיית התוס' שמבטלים מצות פו"ר. הוא לא הזכיר את הט"ז שכתב, שאף משום צער מבטלים פו"ר, ודעתו היא, שמפשטות הגמרא משמע, שאפשר לבטל פו"ר מפני צרות אלו, ועי' מה שדן שם על כך, שאין הכוונה דוקא לנשים שאינן מצוות על פו"ר. ועי' במס' נדה (ג:), ברש"ש ד"ה א"כ בטלת בנות ישראל מפריה ורביה, שהקשה דלת"ק אינן מצוות בפריה ורביה ולא תירץ. אמנם, **ניתן שם לומר**, דהגמרא אינה מתכוונת למ"ע של פריה ורביה, שהרי לא אמרה-, בטלת את בנות ישראל מפרו ורבו", כלשון המצוה, **ועוד**, שאין לומר בדוקא, אלא באמת הכוונה היא רק מצד של "לשבת יצרה", והגמרא נוקטת רק לשון חומרה כפי שנוהגת הגמרא במקומות שונים, כדברי הריטב"א במס' סוכה (כה.) ד"ה הא דתנן... א"כ לא קיימת מצוות סוכה מימך-, פירשו לא קיימת מצות סוכה כראוי וכרצון חכמים", אף שהתד"ה דאמר שם

(ג.), חולקים וסבירא להו, דמדאורייתא פסולה, ועי' "ערוך לנר" שם, מכל מקום שייכים לשונות שכאלו במקומות שונים בש"ס, כדברי הריטב"א.

„הב לי ברתך אפשר דגרמא זכותא ידידי ודידך ונפקי מנאי דמעלו“.

משמע מכאן לכאורה, שאם חזקיה היה עדיין משוכנע שבניו יהיו רשעים, גם אחרי זיווג זה, עדיין לא היה מתחתן, א"כ למה חיכה עד שישעיהו יגיע אליו, ואף שאמר בלשון "אפשר", זאת אומרת ספק, הרי אין ספק זה מוציא מידי ודאי של אי קיום מצוות פו"ר, וא"כ, מדוע לא הגיע הוא לפני כן להציע שידוך זה לישעיהו, **אלא דאה"נ**, דבאמת אלו דברי הגמרא לעיל שהוא חשב שישעיהו יגיע אליו ואז יציע לו זאת. אמנם, ע"פ זה שחזקיה לא רצה להפקיע את עצמו מדין פו"ר, אלא רק לדחות זאת עד שישעיהו יגיע אליו, א"כ עונש המיתה שנגזר עליו הוא רק משום שדחה מצות עשה, כי הקב"ה מדקדק עם צדיקים כחוט השערה. **ונראה עוד**, דאף ד, רוב בנים אחר אחי האם, בכל זאת, בענין זה, נימק חזקיהו את הטעם לבנים הגונים בזכויות של עצמם. ואמנם בסוף נולדו מנשה (שע"י יסורים חזר בסוף בתשובה) ורבשקה (עי' ב"עין יעקב"). **ועדיין יש ליישב**, אם חזקיה ידע כל כך את כוחה של תפלה, אפילו חרב חדה... כדלקמן, מדוע לא סמך על כך ומיד התחתן. ונראה דסבר, שעל יראת שמים אינו עוזר להתפלל על אחרים, כפי שביררנו לעיל, אך אכתי יכל להתפלל שיחזרו בניו בתשובה ויעשו מעשים טובים, אפילו שלא לשמה, ומתוך שלא לשמה יבואו לשמה. ואפשר דסבר, כיוון דבניו יהיו מלכים, הרי שעד שיחזרו בתשובה, יכולים הם בינתיים להביא חורבן על כל ישראל, ד, מלך שאני דדמי ושקול כנגד ציבור. ושקול כנגד ציבור, כדאמר שלמה 'לעשות משפט עבדו ומשפט עמו ישראל', אלמא שקול מלך כציבור" [טורי אבן/עמ"ס ר"ה (יז): ד"ה לא קשיא].

עי' ב"אוה"ח"ח עה"ת/בראשית (מט, ג) ד"ה ג-,, וצא ולמד מבני חזקיה ע"ה שיצאו שני עובדי ע"ז [עי' כאן (ח): (ב) הגהות הב"ח] ולצד מחשבת המוליד בעממים לצד מחשבות המוליד. ועי' דבריו בריש פ' תזריע, שאשת חזקיה חשבה בעבדי מרודך. ובמס' סנהדרין (קד.) הובא-,, "ויראם את כל בית נכתה...אשתו השקתה עליהם".

„אמר לו כבר נגזרה עליך גזרה אמר לו בן אמוץ כלה נבואתך וצא“.

מן הטעם הזה, שמלך שקול כציבור, או שחזקיה עצמו בכח תורתו ומעשיו שקול כציבור, מסביר שם ה"טורי אבן", מדוע הגזרה יכלה להבטל, כדי שלא יסתור את דברי הגמרא שם במס' ר"ה. **המהרי"ץ חיות** מסביר כאן בהגהותיו-,, ע"פ דברי הרמב"ם פ"ט מה' יסוה"ת, דנביא המנבא לרעה יכול הקב"ה לחזור לטובה ובכ"ז נתחייב יונה מיתה בידי שמים על אשר כבש נבואתו דהנביא צריך לעשות שליחותו בין אם יתקיים דבר ה' או לא. וגם כאן ישעיה לא רצה לילך לחזקיה רק היה מוכרח להגיד לו דבר ה' אליו-כי מת אתה ולא תחיה-ולא היה אפשר להפטר למען שלא יהיה בכלל כובש נבואתו. וחזקיה הכיר זאת, שלא בא לכבודו, א"ל כלה נבואתך וצא כיוון שלא באת למעני רק להגיד דבר ה' אשר בידך הנה כבר עשית את שלך מיד כשגמרת נבואתך וצא ובכל זאת יוכל הקב"ה להיטיב".

המהרי"ץ חיות הבין, ש"כלה", הכוונה לסיים, כי בכל מקרה, אסור לנביא לכבוש נבואתו. אך עי' **במדבר (יא, כח) ברמב"ן ד"ה אדוני משה כלום**, המראה, שאפשר גם לכלוא ולכבוש את הנבואה, בתנאים מסוימים, ע"פ מס' סנהדרין (יז), שאלדד ומידד היו מורים הלכה בפני רבם, משום שבני הנביאים לא היו מתנבאים במקום שיש נביא גדול מהם. הוא מביא את דברי ה"תרגום ירושלמי"-,,מנע מנהון רוח קודשא', עשאו מלשון 'הנה שפתי לא אכלא' [תהילים (מ, י)], 'לא תכלא רחמך ממני' [שם פס' יב]. וטעם הענין, כי חשב יהושע מפני שהם בכתובים הם מתנבאים, כי נאצל רוח משה על כל הכתובים שעל כולם נתכוון, ולכן אמר לו אין נכון שיתנבאו במחנה, שלא הקימו דבר ה' שצוה לקחת אותם אל אהל מועד והתייצבו שם עמך... וראוי לאדוני להתכוון ברוח האלוהים **להשיבו אליך**, לבל יאצל ממך רק לעומדים לפניך בדבר ה'... ואם תתכוון עתה להשיבה מהם תנוח אל העומדים לפניך בלבד...". והנה לפנינו ליתא מ"תרגום ירושלמי", ואולי הכוונה לתרגום יב"ע, שהוא מעט בשנוי לשון-,,בעי רחמין מן קדם ה' ויכלי מנהון רוח נבואתא". אמנם הבדל זה בין רוה"ק בת"י, לבין רוח נבואה שביב"ע, עשוי להיות משמעותי, דלשיטת יב"ע מדובר בכבישת נבואה, ויש לברר כיצד ניתן להתפלל לה' כדי לבטל את צויו של ה'. וי"ל דנבואות אלו של בני הנביאים לא היו נבואות שה' שלחם לישראל לנבא, שעליהן יש דין של כובש נבואתו, אך נבואת בני הנביאים היא דברי תורה מתוך השגותיהם הנבואיות, ועל כך אין דין של כובש נבואתו, דאי לא תימא הכי, כיצד אמר הרמב"ם, שבמקום שיש נביא גדול אסור לבני הנביאים להתנבא משום "מורה הלכה בפני רבו"?

ובפירושו הראשון, שפירש הרמב"ן, כתב שיהושע אמר למשה רבינו, אולי רוח רעה או רוח שקר בפיהם. א"כ, יתכן שזה מה שאמר חזקיה לישעיהו או, "כלה" מלשון סיים מיד את דבריו וכבשם, כיוון שמקובלני נבואה אחרת מאבותי הנביאים ש,,אפילו חרב חדה...", או שכוונתו היתה, "כלה", מלשון כליון שנבואתך אינה מפי ה', שאם היתה מאת ה' היית אומר לי להתפלל לתת צדקה ולחזור בתשובה ותקובל תפילתי, ואילו סגנון נבואתך ההחלטי, שאף אם אחזור בתשובה וארצה לקיים את מצות פו"ר, בכ"ז אמות, אינה אמת ואינה מאת ה'.

,,כך מקובלני מבית אבי אבא".

רש"י מפרש כאן ד"ה מקובלני-,,דוד, שראה את המלאך וחרבו שלופה בידו", בסוף ספר שמואל (ב, כד) ולא מנע עצמו מן הרחמים. וכן מפרש רש"י בב"מ (נט:): ד"ה מבית אבי אבא, שכוונתו אחותו של רבן גמליאל, שאמרה מבית אבי אבא, היתה לדוד, כי בת נשיאים היתה, אך התד"ה מבית (שם) חולק וסובר שכוונתה היתה לרבן גמליאל.

ב"יפה מראה" על ה"תלמוד הירושלמי"/ברכות (ט, סס"ז) פירש, היינו יהושפט, שכתוב בו, ויזעק יהושפט "וה' עזרו. ואמרו שם בירושלמי-,,מלמד, שלא היה חסר אלא חיתוך הראש בלבד". וכן שם בפ"ט

ה"א מובא, שבשעה שתפס פרעה את משה, חייבו להתיז את ראשו בחרב, ניתז החרב מעל צווארו של משה על צווארו של קסנתירו והרגו.

„אפילו חרב חדה מונחת על צווארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים“.

ע"י ב"דעת משה" סי' טו, המביא את דברי הר"ן בנדרים (מ.) בד"ה וכל שאין מבקר את החולה אין מבקש עליו רחמים לא שיחיה ולא שימות. ופירש שם הר"ן, „שפעמים, כשרואין שהחולה מצטער הרבה בחליו ואי אפשר לו שיחיה, צריכין לבקש עליו שימות“.

ומביא ראייה מאמתיה דרבי [כתובות (קד.)]. א"כ מקשה, שהוא נגד הגמרא כאן, והרי מוכח מכאן, דכל זמן שרוח חיים בקרבו אל ימנע עצמו מן הרחמים.

ואפילו שבחזקיה מדובר שחלה ועמד למות מחליו [מלכים ב' (כ,א), ישעיה (לח,א), דבה"י ב' (לב,כד)]? **ותירץ**, דהר"ן מדבר במצב דכבר שלט החולי באבר הממית אותו, כמו בלב או ריאה, ולכן היה גברא קטילא, והגמרא בברכות הנ"ל איירי, שהתחיל החולי בו, שסופו לבוא ע"ז למיתה, כמו שמצינו בטריפות, שע"י החסרון הזה סופו לינקב הריאה, אבל עדיין לא שלט החולי באבר הממית אותו, והוא כעין שזרק תינוק מראש הגג, שכבר שלט בו המחלה ובכל זאת לא היה גברא קטילא, כיוון שלא שלט החולי באבר הממית, וכן משמע מהפסוקים בחזקיה, **וחוץ מזה**, עד חזקיה לא היה חולה שנתרפא [ב"ר (סה,ד), ב"מ (פז.)] ולכן כתיב בחלי אשר חלה חזקיה למות, ועדיין לא שלט חרב מלאך המות בו. ועי' בספר "תשבץ קטן" סי' תמה ד"ה הא, דבתיבת נח נעשו רובין חולין ונתרפאו ע"י "ספר הרפואות". **ועי' בסמ"ע** אות ב' [חו"מ (רנב,א)] שטבעו של אדם כל עוד רוחו בו, מקוה להיות בסופו של דבר בריא לחלוטין. **עוד יש לתרץ**, דיש הבדל בין תפילת החולה על עצמו, לבין תפילת אחרים עליו. כשהאחרים רואים שמתוך שהחולה עצמו מצטער, הוא כבר בעצמו מתייאש מלבקש על עצמו, מה שאין כן האדם על עצמו, לו אסור אף פעם להתייאש ולבטוח בה'. וגם נראה, דאין כוונת הר"ן, במצב שרבים זקוקים לו-לחולה, ונראה, דזאת כוונת הר"ן באומרו-**"פעמים"**.

מרן החזו"א זצוק"ל היה אומר, שגם על חולה חשוך מרפא ההולך למות, יש להתפלל שתמצא תרופה חדשה שתרפאהו. אחרי שהגאון רבי משה חבירוני זצ"ל חלה במחלה הידועה ונפטר רק אחרי שלושים שנה, אמר מרן ה"קה"י זצוק"ל שרואים שאפשר להתפלל להארכת ימיו של חולה כזה. ובאמת כבר אמר מרן ה"חפץ חיים" זצוק"ל, דאין קשר בין מחלות הכי חמורות למוות. ועי' ב"אגרות משה"/חו"מ/ח"ב/סי' עג, בסעיף א' לגבי חולים שאין ליתן להם תרופות להארכת חייהם. ושם בסעיף ד', לגבי ביאור החילוק בין גדר טרפה בבהמה שאינו משתנה וגדר טרפה באדם שתלוי ברפואה דאיתו זמן, והחילוק בין טרפה לגוסס. עיין שם עוד בס' עד בסעיף א' לעניין נתינת תרופות לחולה שאי אפשר לרפאותו ולהקל יסוריו להארכת חייו כפי שפעלו התפילות של חכמים על רבי בכתובות (קד.) ועל ההבדל בין כוח התפילה של חכמים על רבי לבין הכח של תפילותינו בימינו. ושם בסעיף ב', לענין אם יש חיוב לרפא חולה, שיחיה ביסורין זמן ארוך וכן לגבי חולה במחלה מסוכנת שנחלה בעוד מחלה, אם יש לרפאותו מהמחלה השניה אף שאי אפשר לרפאותו מהראשונה. וכן איך לנהוג בחולה שאי אפשר לידע דעתו אם לרפאותו. ועי' עוד שם מה שסובר ה"אגרות משה", דרבי חנינא בן תרדיון [מס' ע"ז (יז.)] שסבר שאסור לו לפתוח את הפה

כדי שישרף במהרה ואסור לו ולתלמידיו להסיר את ספוגי הצמר כדי שישרף במהרה. ומה שהתיר לקלצטונירי להסיר הספוגין ולהרבות השלהבת, הוא משום שסבר דכיוון דהוא לטובתו של רבי חנינא בן תרדיון, הרי שבבן נח אינו נוהג בזה איסור רציחה. וגם הלאו של "לפני עיוור" נאמר רק לישראל ולא לבן נח. ועי"ש מה שמחלק בין "לא תרצח" שנאמר בישראל לבין "שופך דם האדם" שנאמר בבן נח.

וק"ל, כיצד דברי ה"אגרות משה" עולים בקנה אחד עם מה שפסק דוד [שמואל ב' (כ,י)] שהנער העמלקי חייב מיתה על כך ששמע לשאול המלך אחרי שהוא נפל על חרבו והלך למות שיקצר את חייו ויהרגהו מיד. **ואולי יש לומר**, שאצל שאול עשה הנער העמלקי מעשה בפועל שהרגו, בעוד שאצל רחב"ת הוא רק הסיר את המונע של מיתתו.

עוד יש לומר, דהנה שם מביא רש"י מהפסיקתא, שנער זה היה דואג האדומי, אלא שרש"י כתב שם, שאין דברי הפסיקתא מתישבים על ליבו. אמנם, אי נימא דהיה זה דואג, אם כן אין כאן קושיה על ה"אגרות משה", שהרי נער זה היה יהודי. מאידך, עיין ב"סדר הדורות" ע' דואג שנת ב' אלפים תתפ"ב, שם הוא מסביר למאי אינו מתיישב הפסיקתא על ליבו של רש"י. א. משום שדואג היה אב"ד ואביר הרועים וכיצד יקרא "נער"?

והנה זה אינו קשה, כי "נער" בלשון הנביא אין הכוונה דוקא לגיל הנערו, אלא לאדם המתנהג בשטות ועבירה כמו נער, כמו שאומרים חז"ל לגבי הנערים שהתלוצצו על אלישע.

ב. הרי דוד ושאול הכירו את דואג היטב, א"כ כיצד שאלו דוד-מי הוא. ב"תנחומא" הובא, שהיה בן דואג, ותמה שם בעל "סדר הדורות" על רש"י, כיצד נשכח ממנו התנחומא. ותימה על "סדר הדורות", דבנשימה אחת הוא מביא תיכף מה"ילקוט שמעוני" את דברי ה"תנחומא", ושם כתוב "דואג" ולא "בן דואג". הוא עצמו מסיק, שיתכן שיש טעות סופר ב"תנחומא" או ב"ילקוט שמעוני" ואין לדעת היכן מבין שני הספרים נפלה טעות הסופר.

א"כ קשה, מדוע מיד חורץ את דינו על רש"י, שתימה שנשכח ממנו ה"תנחומא". **ועוד**, מנין לו שב"תנחומא" שלפני רש"י, היה קיים מאמר חז"ל זה.

על כל פנים, בגלל ספקות אלו ודברי רש"י, יש להבין כפשט הכתוב, שתחילה אמר על עצמו שהוא "נער עמלקי" ואח"כ שינה ושיקר ואמר שהוא בן גר עמלקי, כפי שביאר האברבנאל.

ולכן קשה לתרץ את דברי ה"אגרות משה" ולומר שנער עמלקי זה היה יהודי, וממילא נשאר רק תירוצו הראשון על ה"אגרות משה".

ועוד עי"ש ב"אגרות משה" בסעיף ד' בענין תפילה על חולה שימות, שם מברר ה"אגרות משה" את המעשה של אמתיה דרבי ועוד מברר שם את הגדר של "תפילתו מקובלת" שאז צריך לעשות כפסק הר"ן בנדרים (מ.) ועוד עי"ש בסימן עה בענייני רפואת חולים שאי אפשר לרפאותם לגמרי וברור גדר ההבדל בין חיי שעה וחיי שעה ארוכים. ועוד עי"ש בסעיף ה', לגבי מה שכתב הש"ך [יו"ד (שלט, ב) ס"ק (ח)] דיש לגוסס חזקת חי כשהוא לפנינו. ועי"ש בסעיף ו' בענין החיוב להתעסק בחולה שהרופאים אינם יודעים איך לרפאותו.

ב. "בית המדרש" ח"ב עמ' 155 והובא ב"אוצר המדרשים" (אייזנשטיין) עמ' ת' ד"ה זה-,,זה ספר הרפואות אשר העתיקו חכמים הראשונים מספר שם בן נח אשר נמסר לנח בלובר ההר מהרי אררט אחרי המבול. כי בימים ההמה ובעת ההיא החלו רוחות הממזרים להתגרות בבני נח...ולחבל ולהכות בחלאים ובמכאובים ובכל מיני מדוה הממיתים ומשחיתים את בני אדם. אז באו כל בני נח ובניהם יחדיו ויספרו את נגיעהם לנח אביהם ויגידו לו על אודות המכאובים הנראים בבניהם ויבעת נח וידע כי מעון האדם...אז קידש נח את בניו ואת בני ביתו ויגש אל המזבח ויעל עולות ויתפלל אל האלהים ויעתר לו. וישלח מלאך אחד ממלאכי הפנים מן הקדושים ושמו רפא"ל לכלה את הרוחות הממזרים מתחת השמים...ועש המלאך כן ויכלאם אל בית המשפט. אך אחד מעשרה הניח להתהלך בארץ לפני שר המשטמה לרדות במרשיעים...ואת רפואות נגעי בני אדם וכל מיני רפואות הגיד המלאך לרפא בעצי הארץ וצמחי אדמה ועיקריה, וישלח את שרי הרוחות הנותרים מהם להראות לנח ולהגיד לו את עצי הרפואות...למה נבראו וללמדו כל דברי רפואתם למרפא ולחיים. ויכתוב נח את הדברים האלה על ספר

ויתנהו לשם בנו הגדול ומן הספר הזה העתיקו חכמי הראשונים ויכתבו ספרים הרבה איש איש כלשונו... כי חכמי הודו שוטטו למצוא כל עצי רפואות והבשמים וחכמי ארם מצאו העשבים לכל מיניהם וזרועיהם לרפא ואת פשר דברי הספרים העתיקו לארמית. וחכמי מקדון החלו לראשונה לרפא בארץ וחכמי מצרים החלו לחבר ולנחש במזרות ובכוכבים ללמד את ספר מדרש הכשדים אשר העתיק קנגר בן אור בן כשד לכל מעשה החרטומים. ותגדל להם חכמתם עד קום אסקלפיונו"ס אחד מחכמי מקדון וארבעים איש עמו מן החרטומים... ויעברו מעבר להודו... ויהי בבואם אל המקום ההוא וימצאו את עצי המרפא ועצי עץ החיים וישלחו את ידם לקחתם ויברק ה' עליהם להט חרב המתהפכת וילהטו כולם בשביבי הברק ולא נמלט מהם איש ותעזב הרפואה מן הרופאים... שש מאות ושלשים שנה עד מלוך ארתחששתא המלך [שם זה הוא כנוי לכל מלכי פרס, כמו פרעה למצרים ואבימלך לפלשתים]- "מצודת דוד" (עזרא (ז, ד) ועיין "סדר עולם" פ"ל]. בימיו קם איש נבון וחכם ומלומד דעת ספרי הרפואות ומבין לכל דבר ושמו איפוקרט המקדוני ושאר חכמי הגויים אסף היהודי ודיסקרדיוס הבעלתי וגלינוס הכפתורי וחכמים הרבה מאד ויחדשו עטרת הרפואה ותהי עד היום הזה. כל זה הועתק מהספר "אסף היהודי" כ"י מינכן. אכן כן כתב כבר הרמב"ן ב"שער הגמול" עמ' קמה [ע"פ העריכה של הרב דוד א. סופר/כסלו תש"ס/ירושלים] את המעשה הזה לגבי גן עדן-,,שגן עדן תחת קו ההשויה שלא יוסיף היום ולא יחסר (=היינו קו המשוה שבו תמיד היום יב שעות וכן הלילה) ובספרי הרפואות ליונים הקדמונים וכן בספר אסף היהודי יספרו כי אסקלפיונוס...עד מלוך ארתחששתא המלך ואחרי כן נתחדשה בהם דעת הרפואה על ידי הנקובים בשם המלאכה ההיא. וכל אלה דברי אמת הם ידועים ומפורסמים עד היום, כי רבים מבאי הארץ הלזו ארצה בני קדם יראו מרחוק-הלהט המתהפך. וכן כתב הרמב"ן ב"דרשת תורת ה' תמימה" עמ' קס לגבי גן עדן בקו המשוה-,,כמו שהזכיר הר' אברהם אבן עזרא [בראשית (ב, ו)] וכן ביארו היונים כן בספרי הרפואות הקדמונים".

ג. ב"אוצר המדרשים" שם מיד בהמשך מובא על הספר שנתן רזיאל המלאך לאדם הראשון [ו"בעלי הקבלה" כתבו, שרזיאל-רבו של אדה"ר, כמובא ב"רקאנטי" (קלג.) הוצ' "זכרון אהרן"/ירושלים/תש"ס.]. שהיו בו כל החכמות והוא טמן ספר זה וחנוך מצאו והשכיל בו יותר מאדה"ר ואח"כ בא לנח רפאל המלאך ונתן לנח ספר זה ולמדו כיצד להוציא ממנו את כל הרפואות וזה היה לפני המבול ואז הוא החביאו ולימד את בנו שם בן נח וכשיצא מן התיבה המשיך להשתמש בו ומסרו לשם ושם מסרו לאברהם וכן עבר דור אחר דור-,,עד שעמד שלמה המלך ונגלה לו ספר הרזים והשכיל מאד בדברי הרזים בינה ומשל בכל הרוחות ובכל החפצים והפגעים המשוממים בעולם ואסר והתר אותם ושלט עליהם ובנה והצליח מחכמת הספר הזה. כי הרבה ספרים נמצאו בידו וזה נמצא יקר ונכבד מכולם".

יוצא ממקור זה, שספר זה כלל את כל החכמות ומכללו גם כל הרפואות, אלא שהיה צריך חכמה רבה כדי לדעת איך להוציא ממנו את החכמות, ורפאל לימד לנח [ב"רקאנטי" (שם)-, רפאל רבו של יעקב.]. את הרפואות מתוך ספר זה, ולא לקח את בנו לג"ע להראות לו את עצי הרפואות וזרעיהם. א"כ, ספר הרפואות היה כלול כבר בספר הרזים של אדה"ר, שנמסר לו ע"י רזיאל המלאך.

ד. הרמב"ן בהקדמתו לתורה וכן מביא הרמב"ם בפהמ"ש עמ"ס פסחים (ז, ט) והרשב"א בשו"ת ת"א סוס"י ת-שלמה המלך חיברו, אך ב"ספר חסידים" סי' תסח (הוצ' לוי אפשטיין) כתב, ששלמה

חיבר רק את הספרים שבתנ"ך-,,למה לא כתב שלמה המלך חכמתו מה היו, ולא כתב אלא ג' ספרים בלבד כי אם היו נכתבים שאר דברים היו עוסקים בהם וממעטים להגות בתורה והיו באים לידי ביטול תורה ומצוות, כי יש חכמה שאדם רואה בבשר ויודע אם השוחט באותו לילה שימש מיטתו. ויש חכמה שאדם יודע בבהמה או חיה איזה כשרה ואיזו טריפה ואיזו נבילה, אלא אם היו כתובות החכמות, היה בא לידי עבירה. שהרעים יאמרו אין בדיקה לבהמה לאחר שחיטה, כי מכירים אנו אותם שהם כשרים".

ה. רבינו בחיי [שמות (טו, כה)] בד"ה שם שם לו חוק ומשפט-,,**שלמדו הקב"ה (=את משה רבינו)** חכמת הצמחים, וכוחות שבהם, בסגולתם ובטבעם. לפי שיש מהם עשבים מחיים, וממיתים. ויש מהם מרפאים, ויש מהם מחליאים וכו'. וכל זה בין בטבע, בין בסגולה".

ו. תי"ט [פסחים (ד, ט)]-,,...דכיוון שהיה מפורסם בין ישראל עד שהוצרך לגונזו, יתכן לומר שנתחבר מחכמי ישראל...".

תוכנו, מהותו וצורתו של ספר הרפואות

א. הרמב"ם שם בפהמ"ש-, ספר הרפואות היה ספר שענינו להתרפאות בדברים שלא התירה התורה להתרפאות בהן כמו הדברים שחשבו בעלי הצורות והוא, כי יש אנשים חכמים בחכמת הכוכבים ועל פיהם יעשו צורה לעתים ידועים ויועילו או יזיקו לדברים ידועים וזו הצורה נקראת בלשון יוון טלס"ם. ואומר, כי הצורה שנעשית כזו התכונה היא טובה לחולי פלוני וכיוצא בו מן הדברים המטעים ומחבר זה הספר לא חברו אלא על דרך החכמה בטבע המציאות, לא על דרך שיעשה אדם פעולה ממה שנכתב באותו הספר וזה מותר. ועוד יתבאר לך, כי יש דברים שמנע השם לעשותם והם מותרים ללמדם ולהבינם, כי השם יתברך אמר 'לא תלמד לעשות' ולמדנו בקבלה [סנהדרין דף (סח)] 'אבל אתה למד להבין ולהורות'. ואולי שהיה ספר והיה שם רפואה לסם המות והיה אומר סם המות פלוני מרקחין אותו כך ומשקין אותו כך ויארע ממנו מן המקרים כך וכך ורפואתו בדבר פלוני וכשיהיה רואה

הרופא אותן המקרים היה יודע, כי אותו הסם ישקוהו והיה נותן לו אותה הרפואה להיות כנגד הסם ולהציל ממות...".

רבינו עובדיה מברטנורא מביא גם את דברי הרמב"ם וסובר כמוהו-,,...והרמב"ם פירש, ספר רפואות, ספר מודיע מעניני צורות הכוכבים והטלסמאות, שצורה פלונית העשויה בזמן ועת ידוע מרפאת מחולי פלוני...".

ב. תפארת ישראל עמ"ס פסחים (ד, ט) אות נב, מוסיף שהיו בו גם קמעות-,,שבו נכתב קמיעות עם צורות ומזלות...".

ג. רמב"ן, הרשב"א ורבינו בחיי במקורות שהבאנו לעיל וכן **התשב"ץ** והמדרשים שהובאו ב"אוצר המדרשים" וחז"ל במס' ברכות ופסחים, סוברים ש"ספר הרפואות" היה ספר עם רפואות ורעלים מהצומח. גם **הרמב"ם**, כפי שראינו לעיל, כותב כדבריהם בלשון "אולי".

סימוכין לדעתו של הרמב"ם, בדבר היותו ספר עם צורות וטלסמאות, ניתן אולי לראות ב"תלמוד ירושלמי" [מס' פסחים (ט, א), (סד), מס' נדרים (ו, ח), (כב), מס' סנהדרין (א, ב), (ה:)] שם נאמר-,,...וגנז טבלה (או טבלא) של רפואות והודו לו". והנה, "טבלא" פירושו חתיכת מתכת או ,,טבלאות של זהב"

[פסחים (נו.)]. א"כ, ע"פ הירושלמי, חזקיה לא גנז ספר אלא חתיכת מתכת שהיו חרוטים עליה צורות. כך מסבירים זאת שם המפרשים על ה"ירושלמי"- "קרבן העדה" וה"פני משה".

הגר"א גוטמאכר, בפירושו עמ"ס פסחים (ד,ט) גם כתב, שדברי ה"ירושלמי" מהווים הוכחה לשיטת הרמב"ם, והוא מוכיח זאת, ממה שהובא לפני כן במס' נדרים, לגבי עניינים שונים של ע"ז. ראינו שהרמב"ם כתב בפיהמ"ש, שצורות אלו של כוכבים אכן יכולות להועיל, ושיש בהן חכמה-, ומחבר זה הספר לא חברו אלא על דרך החכמה בטבע המציאות, "אלא שגנזום כדי שלא יגררו לע"ז. א"כ, לרמב"ם יש לחכמת הכוכבים בסיס מציאותי טבעי, ואילו באגרתו המפורסמת לחכמי לוניל כתב, שאחרי שקרא את כל הספרות העוסקת באצטגנינות מהסוג הזה, בלשון המדוברת והן בלשון המתורגמת, הגיע למסקנה שאין בדברים אלו ממש, ומה שמובא הדבר כדבר אמיתי במקומות שונים בחז"ל, זאת או דעת יחיד או שיש בו רק משל ורמז או שזה נכתב רק לבני דורם. ברם, היא הנותנת שהרמב"ם יתכן שסובר, שהדבר אמיתי ורק לבני דורו כתב שאין ממש בזה, כיוון שהיו בני דורו נגועים בשיטת הכפירה הפילוסופית או משום שבזמנו השתבשו הידיעות האלו ונשכחו ולכן הספרים ששרדו להם, בזמנו של הרמב"ם, היו מוטעים ולכן כתב שחכמה זו אין בה ממש, כי בני דורו היו נגועים בתפיסה, שרק מה שמוחש ונתפס בכלים הקיימים הוא נכון, ולכן חשש שדבריו לא ישמעו, אם יאמר להם דברים שאינם נשמעים, ובפרט שאינם מעיקרי היהדות ולא שייכים אליה, כפי שכתב החסיד ר"י יעב"ץ בספרו "אור החיים", וסמך על זכותו ורוחב דעתו שלא יצא מכך פוקה ומכשול לדורו ולדורות הבאים, כפי שכתב מרן ה"קה"י"י זצ"ל בהקדמה לספרו "חיי עולם". מסיבה זו, גם המהרש"א והמהר"ם שיף, על דברים שהיו נראים מוזרים לפוקרי זמנם, כתבו תמיד, שאף שאין הדבר יוצא מידי פשוטו (עי' במהרש"א על ספורי הרבב"ח והריטב"א שם וב"אברבנאל" על ספר בראשית פ"ב עמ' פז-ח), בכל מקרה יש בדברים אלו רמז ומשל. למען האמת, מי שירצה לדקדק בדברי הרמב"ם בפיהמ"ש, יוכל גם להוכיח שהרמב"ם סובר שדברים אלו אין בהם ממש, כגון מה שכתב, וכיוצא בו מן הדברים המטעים. ניתן לומר שכוונתו, שדבר זה מטעה את האדם להגיע לבסוף לע"ז, אך גם ניתן לומר, שכוונתו שדברים אלו מוטעים מעיקרם.

הסיבות לגניזת "ספר הרפואות" ובירור העדיפות בין רפואת הרופא או הנביא ובטחון בה'

א. הרמב"ם, רע"ב והתפא"י, סוברים שהטעם לגניזתו היה משום החשש שיעבדו ע"ז. הרמב"ם שולל את האפשרות שהספר נגנז רק משום שאסור להתרפאות מרפואות טבעיות-, ואני הרביתי לך דברי בזה הענין לפי מה ששמעתי וכן פרשו לי הענין כי שלמה חבר ספר רפואות וכשיחלה שום אדם או יקרנו שום חולי מן החוליים היה מתכוין לאותו הספר והיה עושה כמ"ש בספר והיה מתרפא... ואיך יחסו לחזקיהו מן אולת מה... שאין ראוי כמותו לרעועי ההמון... ולפי דעתם... האדם כשירעב וילך אל הלחם לאכול ממנו בלי ספק שיבריא מאותו חולי. החזק חולי הרעב א"כ כבר נואש ולא ישען באלוהיו?...".

וכ"כ עוד ב"ספר הקצרת"-, החסיד השוטה המואס בעזרתו של הרופא, ונשען על עזרת ה'. דומה לאיש רעב המואס באכילת לחם, ומקווה שה' ישמרנו וירפאנו מן המחלה הזאת הנקראת רעב".

וכן איתא במדרש תמורה פ"ב-, מעשה ברבי ישמעאל ורבי עקיבא שהיו מהלכים בחוצות ירושלים והיה עמהם אדם אחד, פגע בהם אדם חולה. אמר להם רבותי, אמרו לי במה אתרפא. אמרו לו, עשה כך וכך עד

שתתפא. אמר להם מי הכה אותי? אמרו לו הקב"ה. אמר להם, ואתם נכנסים עצמכם בדבר שאינו שלכם, הוא הכה ואתם מרפאים. אינכם עוברים על רצונו?

אמרו לו מה מלאכתך? אמר להם עובד אדמה אני והרי המגל בידי. אמרו לו ומי ברא את הכרם? אמר להם הקב"ה. אמרו לו ואתה מכניס עצמך בדבר שאינו שלך? הוא ברא אותו, ואתה קוצץ פירות ממנו? אמר להם אין אתם רואים המגל בידי, אלולי אני יוצא וחורשו ומכסהו ומזבלו ומנכשו לא תעלה מאומה. אמרו לו, שוטה שבעולם. מימך לא שמעת מה שכתוב [תהלים קג] "אנוש כחציר ימיו". **כשם שהעץ אם אינו מנכש ומזבל ונחרש אינו עולה, ואם עלה ולא שתה מים ולא נזבל אינו חי, והוא מת. כך הגוף. הזבל, הוא הסם ומיני הרפואה. ואיש האדמה, הוא הרופא.** אמר להם, בבקשה מכם אל תענישוני".

ב. "ספר הרפואות" נגזז משום שגרם לרפיון בבטחון בה'.

רש"י במס' פסחים (נו.) ד"ה וגגז-, כדכתיב והטוב (והישר) בעיניך עשיתי, ואמרינן בברכות שגגז ספר רפואות, לפי שלא היה ליבם נכנע על חוליים אלא מתרפאין מיד". כאן ב(י:) ד"ה שגגז, כתב-, כדי שיבקשו רחמים".

רמב"ן [ויקרא (כו,יא)] עה"פ "ונתתי משכני בתוכם"-,, והכל, כי בהיות ישראל שלמים, והם רבים. לא יתנהג ענינם בטבע כלל. לא בגופם, ולא בארצם, לא בכללם, ולא ביחיד מהם. כי יברך ה' לחמם ומימם, ויסיר מחלה מקרבם. עד שלא יצטרכו לרופא, ולא להשתמר מדרכי הרפואות כלל. כמו שאמר [שמות (טו,כו)] "כי אני ה, רופאך".

וכן היו הצדיקים עושים בזמן הנבואה, גם כי יקרה עון שיחלו, לא ידרשו ברופאים, רק בנביאים. כעניין חזקיהו בחלותו [מלכים ב' (כג-ג)], ואמר הכתוב [דבה"י ב' (טז,יב)] "וגם בחליו לא דרש את ה' כי אם ברופאים". ואילו היה דבר הרופאים נהוג, מה טעם שיזכיר הרופאים. אין האשם רק בעבור שלא דרש את ה' וכו'.

אבל הדורש השם בנביא, לא ידרוש ברופאים. ומה חלק לרופאים בבית עושי רצון ה', אחר שהבטיח [שמות (כג,כה)] "וברך את לחמך ואת מימך והסירותי מחלה מקרבך". והרופאים אין מעשיהם רק על המאכל והמשקה, להזהיר ממנו, ולצוות עליו, וכו'. והוא מאמרם [ברכות (ס.)], שאין דרכם של בנ"א ברפואות, אלא שנהגו. שאילו לא היה דרכם ברפואות, יחלה האדם כפי אשר יהיה עליו עונש חטאו, ויתרפא ברצון ה'. **אבל הם נהגו ברפואות, וה' הניחם למקרה הטבעים.**

וזו היא כוונתם באומרם "רפא ירפא", מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות. לא אמרו שניתנה רשות לחולה להתרפאות, אלא כיוון שחלה החולה, ובא להתרפאות, כי נהג ברפואות, והוא לא היה מעדת ה' שחלקם בחיים, אין לרופא לאסור עצמו ברפואתו. לא מפני חשש שמא ימות בידו, אחרי שהוא בקי במלאכה ההיא. ולא בעבור שיאמר כי ה' לבדו הוא רופא כל בשר, שכבר נהגו וכו'. **אבל ברצות ה' דרכי איש אין לו עסק ברפואות.**

שו"ת הרשב"א/א"ח/א"סי' תיח ד"ה וחכמת הרפואה-,...ולזאת הסיבה שובח חזקיה מאנשי דורו כשגגז ספר רפואות, לחולשת אמונות אותו הדור. עם רוב הספר ההוא באותה חכמה ואמתתו וקלות השגת התועלת ממנו, עד שהיה מביא להסרת בטחונם".

רבינו בחיי [שמות (טו, כה)] בד"ה שם שם לו חק ומשפט.... וזהו לשון חוק ומשפט. חק, הוא הסגולה שאין טעמו נודע. ומשפט הוא הטבע, שמשפטו שיהיה כן בטבעו. ושם נסהו הצמח הזה. ולכך אמר "אם שמוע תשמע בקול ה' אלוך". כלומר, אע"פ שכחות הצמחים ידועים לפניך, בסגולתם וטבעם. ואתה יכול להתרפא מהם.

אין ראוי לך שתתלה בטחונך בהם, וברפואתם, ותתיאש מהתפלל ובקשת רחמים. אין לך לזוז ממצות התורה, כי אני ה' רופאך ולא הצמחים.

ומטעם זה גנז חזקיהו ספר רפואות, והודו לו. לפי שעם הספר הזה היו הבריות מתרפאים מתחלואיהם, ויתאשו מן התורה ומצוות.

ספר "אורחות צדיקים", שער השמחה ד"ה הששית... ועל זה גנז חזקיה מלך יהודה ספר הרפואות, כדי שיבטח החולה באלוהים יתעלה, ולא ברפואות.

שו"ת "ציץ אליעזר"/חלק ה' רמת רחל, פרק א' ד"ה והיה מקום... בראותו שהתחילו לשכוח ע"י כך לדרוש את ה' כמסובב הסבות, כדמבאר בשו"ת הרשב"א ח"א סי' תיד.

בשו"ת הרשב"א, ח"א סוף סימן תיג, מתקיף הרשב"א את שיטת הרמב"ם לגבי רפואות סגוליות שהן-כפי שמשמע מדברי הרמב"ם-מדרכי האמורי, ואח"כ גם מבקר את גישתו של הרמב"ם לספר הרפואות ולסיבות שגרמו לחזקיהו לגנוז אותו... שעשה ספר רפואות ידבר על הכל, מן הארז אשר בלבנון ועד האזוב אשר בקיר... אם כן למה נאסר מה שיאמרוהו מצד הטבע המסוגל, ושמא יגזרהו עיון החכם ע"ה, אע"פ שלא יגזרהו עיון אחד מאלו חכמי הטבע (=אריסטו, גלינוס וכו'), [הרשב"א מתייחס לדברי הרמב"ם במו"נ (ג,לז)-, כל שיש בו דרכי רפואה, אין בו משום דרכי האמורי, רצונו בזה, כל מה שיגזרהו העיון הטבעי הוא מותר וזולתו אסור] ושלמה ע"ה, שעשה ספר רפואות, חס ליה לעשות מדרכי האמורי... ומה שגנזו חזקיה... שהחכם בחכמתו עשה ספרו בעניינים המועילים הרבה בטבעים הנגלים בין בטבעים המסוגלים, עד שהיו העולם סומכים עליהם כחולים. ובחוליים לא היו דורשים את ה' ולכן גנזוהו... אבל לא שרפוהו כי אין בו מדרכי האמורי.

ושם בסימן תיד ד"ה מוסכם הייתי, כתב... גם מה שכתבת ב"גנז ספרי רפואות", משום הרב ז"ל, ראיתי בפירוש המשנה (=של הרמב"ם) יותר בארוכה טעמים, שאני מתפלא על פה קדוש איך יאמר דבר זה, ואיך דעתו הצלול העלה בזה חרס והסתכל שאמרו... וגנז ספר רפואות' ולא שרפו ודי לי עתה עם הרמיזות בלבד.

גם ה"חזון איש" בספרו "אמונה ובטחון" (ה,ה) מקשה על שיטת הרמב"ם וכותב שם-... ובפסחים (נו.) שגנז ספר הרפואות ופירש"י לפי שלא היה ליבם נכנע על חליים, אלא היו מתרפאין מיד, והר"ם בפ' המשנה הביא שפירשו לו כי שלמה חיבר ספר הרפואות כשיחלה שום אדם או יקרנו שום חולי מן החולים היה מתכוון לאותו הספר והיה עושה כמ"ש בספר והיה מתרפא, וכאשר ראה חזקיה כי בני אדם לא היו סומכים על הש"י הסיר אותו וגנזו, והר"ם שם חלק על פירוש זה, דלא יתכן לשלול מבני אדם רפואות כמו שאין ראוי לשלול מהם מזונות, אבל נראה, שפירוש שקבל הר"ם הוא מקובל איש מפי איש, ופי' הר"ם שם קשה, דלא הוי להו לומר בגמרא סתם ספר רפואות אלא הווי מפרשי מה שהיה בו מן האיסור וההפסד. ומה שהקשה הר"ם מאי שנא ממזונות, צ"ע שהרי אמרו [ב"ק (פה.)] תני דבר"י

ורפא ירפא מכאן שניתנה רשות לרפא לרפאות, ובגמרא ברכות (ס.) אמר ר"א לפי שאין דרכם של בני אדם לרפאות, אלא שנהגו, ופירש רש"י, כלומר לא היה להם לעסוק ברפאות אלא לבקש רחמים, ואביי אמר התם דלא לימא אינש הכי משום שניתן רשות לרפאות, והרי מבואר, דאין רפאות כמזונות, שהרי אין צריך קרא להתיר מזונות, אלא רעבון אינו עונש ואכילה היא עבודה לפניו יתברך, כי שלחנו של צדיק כמזבח כדתנן אבות (ג,ג) שאכלו כו' כאילו אכלו משולחנו של מקום, אבל חולי הוא עונש וראוי להתחזק בתשובה ובבקשת רחמים, אלא שניתנה רשות להתרפא, כי בני עליה מועטים (ד.ב.-ההדגשה אינה במקור). והנה דורו של חזקיהו שאמרו [סנהדרין (צב:)] בדקו מדין ועד באר שבע ולא מצאו עם הארץ, מגבת ועד אנטיפרס, ולא מצאו תינוק ותינוקת איש ואשה שלא היו בקיאים בהלכות טומאה וטהרה, ואמרו בגמרא שם (כ.) שקר החן זה דורו של משה, והבל היופי זה דורו של יהושע, יראת ה' היא תתהלל זה דורו של חזקיהו ראוי היה לעמוד במגדל עוז באמונה ובטחון ושלא להשתמש ברופאים. וכבר כתב הרמב"ן בבחקתי כי השרידים המזורזים ומקודשים בעבודת ד' אינם משמשים ברופאים, אך זו מדרגה של בני עליה כרשב"י וחביריו.

לכאורה, ישנן ב' שיטות מרכזיות. שיטת הרמב"ן ודעימיה, כסתמא דגמרא [ב"ק (פה:)]. דאין לרופא חלק בבית עושי רצון ה'. והרמב"ם וסיעתו, בשיטתיה דאביי אזלי. דמשניתנה רשות לרופא לרפאות, שליח דקב"ה הוא לכך. והמואס בעזרתו. כמואס באוכל. ומסתמך על עזרת ה' להשביעו מרעבונו בענין אחר.

אמנם, ניתן לראות שאין כאן מחלוקת אלא הבחנה בין דרגות בטחונו של האדם כפי שכתב הגרא"א דסלר בספר "מכתב מאלהיו" (ח"ג עמ' 172)-, דודאי אין שיטות חלוקות בדבר. אלא הכל כפי מדרגת החולה. ואם הוא במדרגה עליונה, ומבחין שכל מקריו וכל הסובב אותו מה' יתברך בהשגחה ישירה. חייב הוא לילך אצל נביא לידע סיבת מחלתו, ומה ה' שואל מאיתו. כדי לתקן אשר עיוות. ואם ילך לרופא, מורה הוא כאילו ח"ו אפשר לעקוף את רצון ה', ולהתערב בהנהגת העולם. וזו היתה טענת הנביא על אסא. ובכגון דא פשוט, שאף הרמב"ם יודה. והראיה, שאפילו באכילה, אותה השווה הרמב"ם לרפואה. מצינו מדריגות, בהן אין צורך באוכל, כמשה רבינו בהר סיני.

אבל חולה אשר במדרגה תחתונה הוא, ומבחין בסיבות טבעיות. אף ה' יתברך מסתיר הנהגתו ממנו, ומנהיגו באמצעות סיבות טבעיות. וכדברי הרמב"ן (שם), "וה' הניחם למקרים הטבעיים". אדם זה אפילו שודאי מוטל עליו להרבות בתפילה לה' לרפואתו, מ"מ צריך להשתמש ברפאות הטבעיות, ולהודות לה' יתברך על שהמציא רפואה לחליו.

וכל אדם כזה, אם בכ"ז מנע עצמו מרופא משום שחושש להשתמש באמצעים טבעיים, אמר עליו הרמב"ם, שאיוולת היא, ודעתו קלה ומשובשת. כי הכלל הוא שעבודת האדם צריכה להיות לפי מדרגתו של האדם.

וכן סופר על יהודי שבא לפני ה"חפץ חיים" ושאל אותו האם לשמוע לרופאים ולא לצום ביום הכיפורים, כיוון שהם פסקו שזו סכנת נפשות בשבילם. ענה ה"חפץ חיים", שיכול הוא לצום ואין הוא צריך לדאוג מדבריהם. החל אותו יהודי "להסביר" ל"חפץ חיים" את הסיבות הרפואיות, שהרופאים טוענים שהוא יכול להסתכן. אז ענה ה"חפץ חיים", אם כך אסור לך לצום ע"פ הדין כי אתה חושש מסיבות טבעיות.

על שילוב זה, שבין אמונת הרופא מחד ואמונה ובטחון מאידך, מוצאים אנו בדברי ר' **אברהם בן הרמב"ם** בספרו "**המספיק לעובדי ה'**", ומכאן תקיש ותסיק את המוטל עליך, בענין הבטחון. שאם עקצץ עקרב, או הכישך נחש, לא רק תשרוט את מקום הנשיכה ותלגום צרי.

אלא עליך לבטוח במי שבידו נפש כל חי, ובמי שתיארוהו כממית ומחיה. שהענישך בעקיצה זו. ומינה אותה לך במידת הדין. בהיותך ראוי למה שאירע לך. כי ירחם עליך ויצילך בחסדו, כשם ששפטך בחסדו. **ותוך כדי שתיית הצרי ולקחת התרופה, תבטח בה' כי יועילך הסממנים הללו**."

וכן כתבו **התוס' [ב"ק (פה.)] ד"ה שניתנה**, אבל אם **בטח בה' שישלח לו רפואה ע"י הרופא**, מותר לדרוש ברופאים. אפי' במכה הבאה בידי שמים, וכן נהגו בכל גבול ישראל.

בספר "**מעשה רב החדש**" הובא-, גדול אחד חלה, וגדול אחר הלך לבקרו. והחולה אמר למבקרו שאינו קורא לרופא, כי צריך לבטוח בה' וברפואתו. ענהו הגדול האחר, כי זהו דוקא אם בכל הנהגותיו אינו משתדל, רק משליך על ה' יהבו. אבל אינו רשאי לענין רפואתו בלבד, לסמוך שהקב"ה ירפאהו ולא לדרוש ברופאים. רק צריך לבדוק היטב אם זהו מחוסר רצון ההשתדלות, או מתוך אמונה ובטחון. אבל אם באמת נמנע מתוך בטחון בשלימות, לא צריך לקרוא לרופאים כלל.

ולגבי מה שמובאות תרופות שונות במס' גיטין (סח:), עי' שם מה שכתב המהרש"א ב"חידושי אגדות" ד"ה לדמא, ולגבי קושייתו שם עי' מה שתירץ ב"סדר יעקב" עמ"ס ע"ז ב"הוספות" עמ' שסא ד"ה ניקרא, וכן לגבי קושיית הרמב"ם על רש"י, דרש"י כתב, דרפואות "ספר הרפואות" ריפאו מיד את החולים ולכן זה גרר חוסר ביטחון בה'. מה שאין כן הרפואות בזמן הרמב"ם וכ"ש בימינו. ולכך ניתן הרשות לרפא [ב"ק (פה.)] ועי' שם תוס' ד"ה שניתנה, היינו דוקא במחלה שאינה בטבע ואדרבא בטבע אדם בריא לא לחלות בכך וע"כ נחשב החולי לעונש מאת ה', אך באופן הריפוי של ספר הרפואות שנתרפאו מיד לא ניתן להירפא. ולא דמי כלל לרעבון, כי אין הרעבון הרגיל עונש, אלא שכך גזירתו יתברך, ואין כאן ענין של חוסר הכנעה. ועוד עי' ב"פרדס יוסף"/שמות (טו, כו) ד"ה ובענין הרפואות, וב"מלחמת ה'".

לרבינו אברהם בן הרמב"ם, בדרשת "מאמר אודות דרשות חז"ל" וב"תחכמוני"/הוצ' רב"מ לוין א', עמ' 41, תשובת רב שרירא גאון על הרפואות שבתלמוד ובשו"ת הגאונים "זכרון לראשונים"/הוצ' רא"א הרכבי סי' שצד, וב"ערוך" ע' רת שם נתייחסה התשובה לרב האי גאון. ולדעת רש"א וורטהיימר בספרו "שאלת שלמה" ב' סי' מ"ה תשובה זו היא משניהם, כרגיל בהרבה מתשובותיהם. וכן עי' ב"גנזי קדם"/ספר חמישי עמ' 12-2 ובשו"ת הגאונים שהזכרנו עמ' ר"ח, וב"מורה נבוכים" (ג, יד) ובתוד"ה כוורא מו"ק (יא). ובמהרי"ל בליקוטים וב"יש"ש" עמ"ס חולין פ' כל הבשר, סי' יב כתב, דיש חרם קדמונים שלא לסמוך על רפואות התלמוד. ועוד עי' בקונטרס "עלה לתרופה" מהגאון המלבי"ם.

משמעות גניזתו

ראינו כבר לעיל ברשב"א, שדוקא גנזו ולא שרפו את ספר הרפואות, ומבאר ב"תפארת ישראל" עמ"ס פסחים (ד, ט) אות נב-, אבל לא שרפו, כדי להשתמש בו במקום סכנה. וכן מוסיף שם ב"ציץ אליעזר" ד"ה ויוצא לפי זה-, ...,ומובן, שגם כשגנזו חזקיהו את ספר הרפואות, לא נעלמו מעיני הבריות עיקרי יסודי הרפואה שהיו כתובים עלי הספר ולמדום כבר, והגניזה היתה שלא ימשיכו...".

ממתי החלו המחלות ולאיזה סוג מחלות הוצרכו רפואות

ראינו, שחזקיה גנז את ספר הרפואות וראינו במדרש, שכבר אדה"ר נזקק לספר רפואות ואח"כ נח ובניו. אך מאידך, הובא בחז"ל [ב"ר (סה,ט), פדר"א פ"ב, תנחומא פ' חיי שרה א', אגדת בראשית פ"לד, זהר/תרומה (קעד), ילק"ש פ' חיי שרה רמז קה], אברהם חידש זקנה, יצחק חידש יסורים, **יעקב חידש חולי** (=שימות בו) **חזקיהו חידש חולי שיתרפא**, ומאידך, במס' בבא מציעא (פז.) ובמס' סנהדרין (קז:), משמע שכבר בזמן אלישע נתרפאו מן החולי, עד דאיתא אלישע לא הוה דחליש ואתפח [רש"י-,,ונתרפא"] אתא אלישע בעא רחמי ואתפח. בתורה [שמות (כג,כה)] נאמר,,והסירתי מחלה מקרבך", ואומרת על כך הגמרא [ב"ק (צב:), ב"מ (קז:)], מחלה זו מרה ולמה נקרא שמה מחלה, שהיא מחלה כל גופו של אדם. דבר אחר, "מחלה" ששמונים ושלושה חלאים תלויין במרה וכולן פת של שחרית וקיתון של מים מבטלתן. ואפשר שזה הועיל רק אחרי אלישע או חזקיה. במס' ב"ב (טז:), לגבי האבן שהיתה תלויה על צווארו של אברהם אבינו ושכל הרואהו מתרפא, **הקשה שם התד"ה שכל**, א"ת והא בימי אברהם אכתי לא היה חולי בעולם כדאמרינן דעד יעקב לא היה חולשא ועד אלישע לא הוה דאיחלש ואיתפח. ומצינן למימר דהכא בחולה של מכה איירי. ור"ת ור"י מפרשים דעד יעקב לא הוה דאיחלש היינו חולי של מיתה, מכאן ואילך הוה דאיחלש חולי של מיתה ולא הוה דאיתפח עד אלישע. **והרד"ל ב"פרדר"א** פ"ב אות (כט) כתב, שאלישע אמנם חלה ונתרפא, אלא שחידש הנהגה זו רק לעצמו, וחזקיה חידש הנהגה זו לכל באי העולם. וכן תירץ זאת המהרז"ו בב"ר שם (סה,ט).

ה"יפה תאר" בב"ר שם פירש, שחולי של אבימלך ואמהותיו ושל מרים אף שנתרפאו,,זהו בחולי המחודש לפי שעה בהשגחה לתוכחת מוסר, אבל דחזקיה היה חולי טבעי, כי קרבו ימיו למות. ומה דכתיב בתורה "רפא ירפא" ובפרק מקום שנהגו [מס' פסחים (נו.)] תנן חזקיה גנז ספר רפואות שעשה שלמה. י"ל דהנהו במכה בעלמא והכא בחולי הכולל את כל הגוף, והשתא ניחא נמי דאבימלך ומרים. לגבי אסא שנאמר בו [מלכים א' (טו,כג)], לעת זקנתו חלה את רגליו" אומרת הגמרא [מס' סוטה (י.)]-,,שאחזתו פדגרא...היכי דמי פדגרא אמר ליה כמחט בבשר החי". אין הגמרא אומרת אם זה חולי שמת בו אסא, אך בכל מקרה זה מתאים לתירוץ התוס' דהא אסא לפני אלישע הוה. התירוץ הראשון בתוס' אינו מתאים למדרשים בקשר לאדם הראשון ונח, שהרי שם המחלות לא היו כתוצאה ממכה, אך לתירוץ השני של התוס' זה מתאים, שהרי לא מתו ממחלות אלו, אלא זה רק ציער אותם.

ויש לעיין בתירוצו של ה"יפה תואר":

א. מה שכתב, שלמרים ואבימלך החולי היה תוכחת מוסר ולחזקיה היה זה חולי טבעי. והרי כל מחלה באה לאדם כתוכחת מוסר, לעודדו לחזור בתשובה, **ועוד**, שהגמרא אומרת בפירוש שחזקיה חלה על שלא קיים פריה ורביה והנביא נשלח לעודדו לחזור בתשובה ולהתחיל לקיים את המצוה.

ב. תירוציו אינם מתאימים לאף תירוץ ממה שתירצו התוס'.

ג. תירוציו אינם מתאימים עם המדרשים על אדה"ר ונח שנחלו בכל גופם, ובכל זאת היו להם רפואות. **תירוצו של הרד"ל**, שחזקיה חידש הנהגה זו לכל העולם, **קצת קשה**, שהרי גם באלישע וגם בחזקיה יש את אותו לשון "חידש" ומניין לו לחלק. ואמנם בב"ר (סה,ט) הובא, שאמר הקב"ה לחזקיה,,חייך דבר

טוב תבעת וממך אני מתחיל", משמע, שמכאן ואילך יתרפאו מהחולי כל העולם, אך אפשר דגם ש"ס דילן סבירא ליה כן לגבי אלישע. **ועוד** שאנו רואים לגבי מה שאברהם אבינו חידש-זקנה ומה שחידש יעקב-חולי שימות בו ודאי שחידש זאת מיד לכל באי עולם וכולם נהיו זקנים וכן חלו בחולי שימותו בו שכן ביקש זאת יעקב בשביל כולם ומהיכי תיתי לומר, שדוקא אצל אלישע זה היה רק לגביו ולא לשאר העולם. **ואולי אפשר לתרין**, שאחרי אלישע התרפאו עם רפואות וגם למ"ד ששלמה עשה ספר רפואות, ניתן לומר שרק שכללו. ואילו אחרי חזקיה, בזכות שגנו ספר רפואות התרפאו גם ובעיקר ע"י תפלה, שהרי זו היתה מטרתו בגניזת ספר הרפואות.

„סתם מי גיחון ולא הודו לו“.

בדברי הימים ב' (לב,ל) כתוב-„והוא יחזקיהו סתם את מוצא מימי גיחון העליון וישרם למטה מערבה לעיר דוד ויצלח חזקיהו בכל מעשיו“. הרד"ק שם ד"ה העליון, כתב-„נראה, כי שני פלגים היה נחל גיחון והעליון סתם. ואני תמה ממה שארז"ל 'סתם מי גיחון ולא הודו לו' והנה כתיב למעלה 'ויועץ עם שריו וגיבוריו לסתום מימי המעינות' ובכלל שריו חכמי ישראל עמו שכתוב "שרי האלפים" והם היו החכמים והשופטים. ובהגדה מצאתי 'סתם מי גיחון והסכימה דעתו לדעת המקום'. הגאון הרב המלבי"ם פירש שם בפירושו 'ימי קדם' ד"ה והוא יחזקיה-„ואז רצונו לומר, זה עשה **הוא** מדעת עצמו, כי חכמים לא הסכימו עמו בזה, כמ"ש חז"ל". **וק"ל** דברי הרד"ק במה שכתב-„ובכלל שריו חכמי ישראל עמו שכתוב "שרי האלפים" והם היו החכמים והשופטים“, כיוון דבכל ספר "דברי הימים" א' [(יג,א),(טו,כה)], (כו,כו),(כז,א),(כח,א),(כט,ו)] מוזכרים "שרי אלפים" אצל דוד המלך, וב"דברי הימים" ב' (א,ב) אצל שלמה. והתרגום תרגם שם-**"רבני"**, ואילו אצל חזקיה מוזכרים רק "שרים" בסתם והתרגום גם תרגם שם [ב (ל,כד),(לא,ח)]-**"רברבנוהי"**. וכמו שחזקיהו [שם ב' (ל,כד)] נתן פרים הרבה לעם, כן נתנו שרים אלו, היינו, שהיו עשירים גדולים כיאה לשרי המלך, ומניין לקח הרד"ק השוואה זו, ש"שרים" בכללם שרי האלפים, ומניין ש"שרי האלפים" אצל דוד ושלמה הם הם החכמים ולא שרי המאות, והרי אצל דוד מוזכר בפירוש מי היו יועציו-הסנהדרין, אחיתפל, והכהנים הגדולים ולא "שרי האלפים", וכן פירש רש"י בדברי הימים א' (כח,כא) בד"ה והשרים-„הממונים על הפועלים ושוטריהם“.

מה שהביא הרד"ק ממדרש אגדה, שה' הסכים עמו, הוא באדר"ן (ב,ד), אינו סותר לכך שחכמים לא הסכימו עמו דהרי "לא בשמים היא" וכן במס' פרה ראינו שהקב"ה אמר הלכה כר"א ואפילו הכי נקבעה ההלכה שלא כר"א. ועוד יתכן, שאלו מדרשות חלוקות. גם בילק"ש /תהילים רמז תתסג ד"ה הוא ה', מובא-„חמשה הוא לטובה...יחזקיהו סתם את מוצא מימי גיחון“.

האם הגיחון נחל, נהר או מעיין

במס' כריתות (ה:) כתב רש"י בד"ה גיחון-„**מעין** קטן סמוך לירושלים ולא זהו גיחון גדול היוצא מעדן“. ב"דברי הימים" ב' (לב,ד) משמע, שהגיחון היה **"נחל שוטף"**, ע"פ הרד"ק, הרלב"ג, ה"מצודות" והמלבי"ם. הרמ"ה [הובאו דבריו ב"עין יעקב" עמ"ס הוריות (יב:)] סובר, ש"גיחון" זה הוא מד' נהרות היוצאים מעדן ובודאי מושך אל נהר אחר וחיישינן שמא מי שלגים הוא. על כך תמה הרד"ל (ועי' לקמן שהרד"ל מתרץ את קושייתו בפירושו לפדר"א) עמ"ס כריתות (ה:)-

„והוא תמוה, דגיוחון של ד' נהרות כתיב בו הסובב את כל ארץ כוש וגיוחון זה דשלמה בירושלים הי' והוא מעין השילוח כדפרש"י בס' מלכים וכן פרש"י בברכות (י:), גבי חזקיה סתם מוצא מי גיוחון“. אמנם ניתן לתרץ את שיטת הרמ"ה, שהיה מגדולי ה"ראשונים", דמה שכתוב דגיוחון סובב את כל ארץ כוש, אינו ראיה, כי נהרות זורמים בחלק ממסלולם תחת האדמה, כפי שמובא ב"פרקי דרבי אליעזר" פ"א, לגבי נהר הירדן-„שמימי הירדן סובבין את כל א"י חציין למעלה וחציין למטה, ויתכן שאחת משלוחותיו יוצא מעל האדמה בירושלים“.

המהרי"ץ חיות עמ"ס הוריות (יב:) ד"ה גמרא, גם מביא את שיטת רש"י כאן ובכריתות (ה:), ומוסיף- „...וכן הוא באמת דלא נמצא אצל ירושלים רק מעיין קטן נקרא השלוח. וכן כותבין בגט לפי עדות הרב בעל "גט פשוט", אהע"ז סי' קכו [ועי' בספר "חומת אנך" להרהחיד"א על "דברי הימים" ב' (לב,ל), שמציין את דברי בעל ה"גט פשוט" בסימן קכח ס"ק טז. וכותב שהוא סובר כרש"י] ודברי הרמ"ה מובאים בספר "באר שבע" כאן, דגיוחון הוא מד' הנהרות היוצאין מן גן עדן צע"ג וסותרין את אשר אנו רואין בחוש“. דבריו האחרונים של המהרי"ץ חיות, לגבי הוכחה מהחוש לגבי מה שהיה בירושלים לפני אלפי שנים, הם תמוהים, כי מאז-ובפרט בירושלים-היו שנויים רבים בקרקע ובנהרות. וכן דרכו בכל מקום, להשוות ממה שקורה בזמנו, לגבי מה שהיה מצוי לפני אלפי שנים. עי' לדוגמא בחידושיו עמ"ס תענית (טז.), לגבי מיקומו של הר סיני ומה שהערנו על כך לעיל ב(ז:) ד"ה הר המוריה.

ואכן כדברינו תירץ גם הרד"ל עצמו את שיטת הרמ"ה, בפירושו ל"פרקי דרבי אליעזר" פרק כ' אות [ל]- „אבל בפירוש הרמ"ה המובא ב"עין יעקב" בהוריות, שם כתב דגיוחון הוא מד' נהרות ע"ש. וצריך לומר לדבריו, שמתגלגל ויורד תחת הקרקע מגיוחון דכוש לשילוח שבירושלים (כמו בירדן לעיל פ"א עמש"ש אות כ' בס"ד). וכן מבואר קצת לשון הזהר בא (לה.) שהובא לעיל פ"ט הג"ה ט' ולפי שהיה אדם בהר המוריה בירושלים לכן נכנס במימי גיוחון אשר שם, וקצת משמע מלשון התוספתא פרק קמא דתענית ובירושלמי שם פרק ב' דתני (לענין טובל ושרץ בידו) 'אפילו טובל בשילוח ובכל מימי בראשית כו', דאיכא מעלה בטבילה בשילוח לפני טהרה ותשובה, ואפשר היינו מפני ש'מימיו מן המקדש המה יוצאים' וכדאמרין בפרק בתרא דיומא (עז:), ועליו נאמר לעתיד לבוא 'מקור נפתח' וגו' 'לחטאת' וגו'. ועי' לקמן פ"נא (שם) מפורט כיצד יצא הנהר הגדול מבהמ"ק)...ואמרין ביומא שם, שאף מלאך המות אין לו רשות לעבור בו גם עיקר הרמז על מ' סאה למקוה טהרה נדרש מן מי השילוח ההולכים לא"ט, כפי שמובא במדבר רבה פ' קרח...“. והנה, בכל המקורות שהביא הרד"ל, לא מוזכר הגיוחון, אולם ב"אוצר המדרשים" (אייזנשטיין) עמ' רס ד"ה (משנה א') אלו, מוזכר הגיוחון בפירוש כאותו נהר שיצא מבהמ"ק- „ובעת ההיא יצא נהר גדול מבית קדש הקדשים, ששמו **גיוחון** וישטוף עד המדבר הגדול והנורא ויתערב בנהר פרת ומיד יעלו ויתגלו כל הכלים“.

כדי לברר היטב את שיטות הראשונים, נביא את פירושיהם בכל המקומות בהם הם פירשו את המקומות של הגיוחון והשילוח.

ראינו לעיל את דברי רש"י במס' כריתות, (ה:), שהגיוחון הוא **מעייין** קטן סמוך לירושלים ואינו הגיוחון הגדול היוצא מעדן. וכן כתב כאן במס' ברכות (י:) ד"ה סתם מי הגיוחון-„מי שלוח, בדבה"י (ב,ל"ב)...ולא זהו גיוחון הנהר הגדול, דהוא לאו בארץ ישראל הוא, אלא **מעייין** קטן הוא, סמוך לירושלים, שנאמר

'והורדתם אותו אל גיחון' (מלכים א' א') ומתרגמינן: ונחתין יתיה לשילוחא. וכן פירש במס' הוריות (יב.) ד"ה והורדתם אותו אל גיחון, אלמא בעי משיחא על **מעייין**. במס' בכורות (נה.) אומרת הגמרא, כל הנהרות [רש"י, שבעולם למטה משלשה נהרות חזקל ופישון וגיחון, שכל הנהרות שבעולם באים מהם]. מטה משלש נהרות ושלש נהרות למטה מפרת והאיכא עינתא דמידליין [רש"י, עינות המים הנובעות בהרים רמים והנהו הוו גבוהים מפרת והיכי אתו מפרת].

אמר רב משרשיא הנהו סולמי דפרת נינהו [רש"י, מראש פרת מקלחין תחת הקרקע ועולין בהרים כמו סולם]. ושם (נה:) תד"ה הוא פרת, ששמו פרת מקודם שמתחיל להיפרד לד' ראשים וכשמתחיל ליפרד, יוצאים הנהרים זה לצד זה ופרת הולך ביושר כדרך הלכו... במלכים א' (א, לג) ד"ה אל הגיחון פירש רש"י, הוא **מעייין** השילוח, ובישעיהו (ח, ו) פירש"י בד"ה את מי השלוח ההולכים לאט, שלוח **מעייין** הוא ושמו גיחון. ובדברי הימים ב' (לג, יד) פירש"י בד"ה לגיחון בנחל, אצל **נחל** גיחון שם מקום. ובמס' סוכה (מת.) פירש רש"י בד"ה מן השלוח, **מעין** הוא, סמוך לירושלים.

שיטת הר"א אבן עזרא: בראשית (ב, יא) ד"ה שם, וידוע כי גיחון קרוב מא", כי כתוב והורדתם אותו אל גיחון (מ"א א' לג) והוא בא מפאת מזרחית דרומית, גם פרת כן, והוא אחרית גבול הארץ מפאת מזרח... וב"שיטה אחרת" שם ד"ה אמר, כי הנה גיחון גם פרת וחזקל הם נודעים ושלשתם באים ממזרח למערב, [אך עי' בתד"ה מטרא במס' בכורות (נה:)] ולא כן יאור מצרים כי הוא יוצא ממעין שהוא בהר....

ושם פס' יג ד"ה ונהר, ונהר גיחון היה קרוב לירושלים כי כן כתוב והורדתם אותו אל גיחון (מלכים א' א, לג) וחזקיה סתמו כאשר מפורש בדברי הימים (לב, ל). ובתהילים (מו, ה) פירש, בד"ה נהר, הטעם, אם יחמרו מימיהם **נהר** ירושלים שהיה **גיחון**. ושם ב(קלז, ב) ד"ה על, ולא היה בירושלים **נהר** כי גיחון סתמו חזקיהו ככתוב בדברי הימים. ה"א **אברבנאל** גם סובר, שהגיחון מס' בראשית הוא הגיחון הסמוך לירושלים (בראשית פ"ב סוף עמ' צב).

הרד"ק-הבאנו לעיל מה שכתב ב"דברי הימים", שהיו שני פלגים, היה **נחל** גיחון והעליון סתם. ובמלכים א' (א, לג) ד"ה אל גיחון, פירש, הוא שילוח וכן תרגם יונתן לשילוחא ונקרא בשני שמות. ובדברי הימים ב' (לב, ד) פירש בד"ה את הנחל השוטף, הוא גיחון והיה אז מלא ושוטף וסתמו אותו. **הרלב"ג** במלכים א' (א, לג) בד"ה והורדתם אותו פירש, בחר למשחו במקום **נהר**....

"מצודת דוד" פירש במלכים ב' (כ, כ) ד"ה את המים, מוצא מי גיחון שהיתה חוץ לעיר הביא העירה. ובמלכים א' (א, לג) פירש בד"ה גיחון, שם **נחל** והוא השלוח כן ת"י. ובדברי הימים ב' (לג, יד) פירש בד"ה ממערב, ממערב מי גיחון ההולך **בנחל**.

ובשו"ת הרשב"א/ח"ד/סימן שיח ד"ה תשובה, ושילוח, **מעייין** הוא, היינו מי גיחון, שמושחין עליו את המלכים, ומתרגמינן: שילוחא... וכן ב"ספר הישר" חלק התשובות/סי' מח ד"ה א', ושילוח **מעייין** הוא דהיינו גיחון **מעייין** שמושחין עליו מלכים ומתורגם שילוחא.

רבי אשתורי הפרחי תלמיד הרא"ש כתב בספרו "כפתור ופרח" בפרק י' (חשיבות א"י), אצל על גיחון אומרים קצת שהוא גם כן קרוב לארץ ישראל שכן כתיב מלכים א' (א, לג) 'והורדתם אותו אל גיחון' כתב רבי אברהם בן עזרא בראשית (ב, יא) והוא הבא מפאת מזרחית דרומית גם פרת כן, והוא אחרית גבול

הארץ מפאת מזרח, והוא דגלת. מיהו רש"י ז"ל כתב מסכת ברכות (י: סתם מי גיחון, מי השילוח, בדברי הימים (ב,לב,ל) למה, שלא יבאו מלכי אשור וימצאו מים לשתות, ולא זהו גיחון הנהר הגדול, דההיא לאו בא"י הוא, אלא מעיין קטן סמוך לירושלים והורחתם אותו גיחון מתרגמין ונחתין יתיהלשילוחא".

בש"ת חת"ס (ח"ו-ליקוטים/סי' צח/ד"ה ועד"ז י"ל, כתב-...ובירושלים מיום שסתם חזקיה מי גיחון אין שם נהר, אלא מי שילוח ועין עיטם שאינם נמשכים מהים כנהרות הגדולות, אלא מי קיבוץ מההרים...".

חזקיה, סתם את מוצא מי גיחון העליון במנים דקים, שהיו עשויים מעופרת ובדיל, כמובא ב"תלמוד ירושלמי"/מס' סנהדרין (ז,ב) (לא). ובו ביום, סתר חזקיהו את המעינות שהיו בירושלים שנאמר הוא חזקיהו אשר סתם מי גיחון העליון" [פדר"א, פרק ח', ד"ה בחמישי השורץ].

בפרק כ' (שם) מובא, שאדם הראשון, באחד בשבת נכנס...במימי גיחון העליון עד שהמים הגיעו עד צוארו...עד שנעשה גופו כמין כברה (בס"א-"ירוקה"). ובזהר/פ' בראשית (נה: מובא עד שנעשה גופו,,חלדין חלדין ואשתניה זיויה".

השילוח

יתכן שהשילוח היה מקום נמוך גם בימי דוד המלך, והוא מצוה לעבדיו [מלכים א' (א,לג)],-והרכבתם את שלמה בני על הפרדה אשר לי והורדתם אותו אל גחון". רש"י, כאמור, פירש שם-,,הוא מעיין השילוח". מי השילוח ההולכים לאט [ישעיהו (ח,ו)] פירש"י שם-,,חלשים והנוחים". והרד"ק פירש שם-,,שהוא נחל קטן ומימיו הולכים בנחת מבלי הרעשת קול...". מימיו היו הולכין באין מכשול ועקול וסיכה" [ראבי"ה/תשובות/ביאורי סוגיות (תתקסט-אלף מז/סימן אלף לב ד"ה ויוצא]. וכן, אמר ירמיה לישראל אלו זכיתם הייתם יושבין בירושלים ושותין מי השילוח שמימיו נקיים ומתוקים, עכשיו כשלא זכיתם, הרי אתם גולים לבבל ושותין מי פרת שמימיו עכורין וסרוחין" [איכה רבה/פרשה יח/פסקא יט/ד"ה רבי אבין]. וכשהיו מרבים לאכול בשר הקדשים, היו שותים את מי השילוח ומתעכל במיעיהן כדרך שהמזון מתעכל" [אדר"ן/נוסחא א'/פרק לה/ד"ה עשרה נסים].

מימיו נחשבו כ"מים חיים" [רש"י סוכה (כא.) ד"ה ומביאין, זבחים (ק"ג.) ד"ה ועל, מעילה (יג.) ד"ה בור] ו,נשמת כל צדיק וצדיק מטהרת עצמה במי השלוח כדי להכנס היום בטהרה בישיבה של מעלה לשמוע את דרשות ר"ע בן יוסף שידרוש להם מעניינו של יום" ["אוצר המדרשים" (אייזנשטיין) עמ' שנב ד"ה פירשו חז"ל].

ולכן היו משמשים מי השילוח לנסוך [מס' סוכה (ד,ט-י) (שם) בגמרא (מח.), ושם ב"תלמוד ירושלמי" (ד,ו)] ולקידוש [מס' זבחים (ק"ג.) ברש"י ד"ה ועל].

מקומו

והשילוח היה באמצע המדינה" ["תלמוד ירושלמי"/חגיגה (א,א)]. ובש"ת הרידב"ז [סימן א' ד"ה אך בנ"ד] כתב-,,דאמת המים שבעזרה הוא ג"כ מקוה ולא מעיין הגם דהיה הולך ממי השלוח דהוא מעין, מכל מקום היה מקוה דהא מי השלוח היה כמין פך קטן בשעה דנכנס לעזרה כדאיתא ביומא (עח) עי"ש...". ובש"ת רבי בצלאל אשכנזי/סי' כד ד"ה תשובה זכני, כתב-,,ובחרו במי השלוח ההולכים לאט, אשר מימיו מן המקדש המה יוצאים". אך ברש"י/מס' פסחים (לד:) ד"ה מי החג, כתב-,,וכשנטמאו אין יכולין לילך ולמלאות מן השילוח בשבת...שהוא מעיין סמוך לירושלים" [סוכה (מח.) רש"י ד"ה מן], וואי אפשר אז

להביא מן השילוח שחוץ לעיר... [שאילת יעב"ץ/ח"ב סימן קל ד"ה ומה], דלכתחילה איכא קפידא למלא מן השלוח דוקא" (שם). ו, עוד יש לפרש דמנלן דמי השילוח בעי ומפרש מדכתיב ממעיני הישועה" [מס' סוכה (מח:)] תד"ה מנא הנ"מ].,, אפשר שגם השניה יושבה על מי שילוח, כי שתי הירושלים על כרחך לרב אשי היו ביהודה עצמה, ובימים מקדם היה השילוח נמשך למרחק רב... [שו"ת היכל יצחק/אה"ע ב' סי' נז ד"ה שמא תאמר].

,, כל סאה קמ"ד ביצים, חלה מ"ג ביצים וחומש ומנין למקוה שצריך ארבעים סאה (ישעיה ח') 'מי השלוח ההולכים לאט' לאט בגמטריא ארבעים" [במדבר רבה (יח, כא) ד"ה מנצפ"ך אותיות, מדרש תנחומא/פ' קרח/סי' יב/ד"ה מנצפ"ך אותיות].

ראינו לעיל, ב"ראשונים" ובחז"ל, שקראו למה שמוזכר בתנ"ך בשם "גיחון", לעיתים בשם נהר ולעיתים בשם נחל או מעיין ולפני שנברר את שיטות ה"ראשונים", נברר ראשית את המשמעות של סוגי מקורות מים אלו.

הרמב"ן על ספר דברים (ח, ז) מבאר שם את לשון הפסוק, ארץ נחלי מים מעינות ותהומות יוצאים בבקעה ובהר"-. שהיא כגן רוה, לא שישקוה מים ברגל כארץ מצרים, כאשר יאמר עוד [להלן (יא, יא)] 'כי למטר השמים תשתה מים'. ופירוש, כי עינות ותהומות יוצאים בבקעה וגם בהר, ומשם יזחלו בה נחלים, ושיעור הכתוב, עינות ועינות תהומות, כמו 'בעזוז עינות תהום' [משלי (ח, כח)], 'מעינות תהום רבה' [בראשית (ז, יא)]. והענין, כי יש מן המעינות שנוזלים מתמצית לחות ההרים, מן הגשמים שנבלעים בתוכם או מן האדים העולים להם, והם שקרא עינות, כמו 'אל כל מעיני מים' [מ"א (יח, ה)], 'למעינו מים' [תהלים קיד, ח)]. ויש מהם שיוצאים ממקור התהום, והם שנקראים "תהומות", כלומר מעינות תהום, ואמר כי משניהם בבקעה וגם בהר". ועיין בפירוש ה"רוקח" על קוהלת בסופו.

הגאון הרב המלבי"ם בפירושו על התנ"ך [ויקרא פ"א סי' עז, דברים (כא, ד), ישעיה (יט, ה)], כתב-,, שם נחל מציין העומק והגיא שבין ההרים שלשם נוזלים ושוטפים מי מעינות גשמים ושלגים היורדים מן ההרים כמ"ש 'המשלח מעינים בנחלים בין הרים יהלכון'... ונחלים הנובעים ממי מעינות הם מושכים תמיד, והנחלים שאין מקורם ממבועי מים, רק מי גשמים ושלגים, מתייבשים לפעמים בימות החמה והשרב כשאין גשם, כמ"ש 'ויבש הנחל כי לא היה גשם בארץ'... ובדרך ההרחבה נקראו גם הם נחלים והנחל מתפשט ברוחב ואינו עמוק וזועף כמו הנהר [אך עי' במס' בכורות (נה:)] תד"ה הוא, המביא את המדרש מ"בראשית רבה"-,, אומרים לחדקל מפני מה קולך הולך", משמע דסתם נהר אין קולו זועף] ונחל איתן וקרקעו קשה שלא נעבד עוד".

מה שכתב גאון הרב המלבי"ם-, ונחלים הנובעים ממי מעינות הם מושכים תמיד", היינו, משום שמקורם-המעין, נובע תמיד. זה אינו, דהא לפעמים המעין עצמו מתייבש כמו במס' בבא מציעא (קג:)-,, יבש המעיין".

ביחזקאל (מז, ה) כתב הרב המלבי"ם-,.... ויצאו מים חיים מירושלים שלא היה בה מעין מעולם", והוא תמוה מאוד, דהא ראינו לעיל את הכתוב בדברי הימים, שחזקיהו סתם את כל המעינות בירושלים. ועוד מובא ב"איכה רבה" (ד, ג), דב"חנניות" היה מעין, שהיה יוצא ממנו אמת מים והחריבוהו מציקים.

ו"חננויות" היה מקום בהר הבית, כדברי הגמרא במס' ראש השנה (לא.)-, ומלשכת הגזית לחנויות" ועי' ברש"י שם.

בויקרא/פ' שמיני סימן קמד, כתב הרב המלבי"ם-, והמעין מצייר נביעת המים והתפשטותם חוצה, בין אם העומק סביבו מעט או רב כמ"ש...ומעין יצא מבית ה' והשקה את נחל השטים'. 'המשלה מעינים בנחלים'...הרשב"א למד מכאן, דמן התורה גם לטבילת אדם אין צריך מ' סאה במעין...אולם לתוס' ורא"ש דסברי דאף במעין צריך מ' סאה, ופירשו שצריך לומר, שאם יש כלשהו מותר להוסיף עליו מים שאובים...ולהרמב"ן דסובר, שאובים דרבנן הוא, סבירא ליה באמת, דמעין מטהר אדם בכלשהו, וראינו לעיל, דמעין השילוח, היתה קבלה בידי חז"ל, שהיה בו מ' סאה כמנין "לאט" וממנו נלמד, דמקוה צריך מ' סאה. מה שפירש הרמב"ן את הפסוק כפשוטו, דמתוך ההרים עצמם יוצאים מעינות, ניתן לראות דבר זה כיום בהר סדום, ועי' רש"י עמ"ס תענית (י.) ד"ה תתאי וד"ה עלאי.

המהרש"א עמ"ס ברכות (נד.) ד"ה על הנהרות, כתב-, אפשר דאלו ד' הנהרות נקראו מעשה בראשית כמפורש בענינו- 'ונהר יוצא מעדן וגו' ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים', אבל שאר נהרות אפשר דנשתנו ע"י אדם כדאמרינן לקמן נמי גבי חזקל ופרת גופיה ולכך נקטו התוס' בדבריהם אלו ב' אף שהם מאוחרים במקרא, לפי שהיו מצויים בעיניהם ונשתנו בקצת מקומות כדאמרינן לקמן ודו"ק".

כוונת המהרש"א למה שאומרת הגמרא שם להלן (נט:)-, הרואה פרת אגשרא דבבל אומר ברוך עושה בראשית [רש"י]-, קים להו שלא נשתנה פרת מהלכו על ידי אדם משם ולמעלה, אבל משם ולמטה הסיבוהו בני אדם דרך אחרת. [והאידנא דשנייה פרסאי [רש"י]-, מלמעלה לגשר, אין מברך עליו עושה בראשית אלא מאיהי דקירא ולעיל. איהי דקירי, שם מחוז שהוא על הפרת.]. מבי שבור ולעיל. רב יוסף אמר מאיהי דקירי ולעיל. ואמר רבי בר אבא הרואה דגלת (=חזקל) אגשרא דשביסנתא אומר ברוך עושה בראשית".

המהרי"ץ חיות בחידושיו עמ"ס שבועות (מז:) ד"ה רש"י ד"ה קרב לגבי דהינא, מקשה על רש"י שם שכתב, פרת הוא הקטן משלש נהרות שמנוי אצלו-, לפי מה שנודע לנו מן מפת הארץ, פרת הוא גדול מן נהר חזקל, כי מקורו הוא בהרי אררט ונופל ללשון ים פרסי והכוונה כאן כי הקטן הוא מנהרות גיחון ופישון". **והנה כאן כשל המהרי"ץ חיות בב' טעויותיו הידועות:**

הראשונה, שהוא מסתמך על החוש כדי לחלוק על גדולי ה"ראשונים". והרי ידוע שיש להביא ראיות מן המקורות ולא מן החוש ובפרט שרש"י אינו מציין שקביעתו היא מן החוש. אף שגם יש לסמוך על ה"חוש" של רש"י, שרוה"ק הופיע בבית מדרשו, יותר מאשר על החוש שלנו, שהחוש שלהם אףבמושכל ראשון הוא תורה לאמתה, כ"ש כשהם קובעים את דבריהם לדורות. ואף חז"ל, בבואם במס' גיטין (ו.) וב"ב (כה:) לברר שבבל בצפון, אינם סומכים על החוש, אלא מביאים פסוק לכך, **ועוד**, שנעלם מהמהרי"ץ חיות הגמרא בברכות (נד.), שפרת וחזקל חלו בהם ידי אדם ושינו את מסלוליהם, קיצרום והאריכום כרצונם, ולו רק בגלל זה, כבר אי אפשר לסמוך על מה שרואים בחוש, שהרי רש"י מדבר על מה שכתוב בתורה, העוסקת בד' הנהרות כפי שנוצרו במעשה בראשית. **ועוד**, שהרי גם מזמן הגמרא ודאי שהמשיכו בני אדם לשנות את מסלוליהם של הנהרות לצרכיהם, וגם התרחשו שינויי קרקע גדולים של רעידות אדמה וכדומה לאורך תוואי ארוך כזה של הפרת וחזקל, שגם הם משנים את מסלוליהם של הנהרות.

שנית, המהרי"ץ חיות מסתמך על כלים מלאכותיים, היינו, מכשירי מדידה ומפות מדעיות- כדי לפרוך את דבריהם של ענקים וקדושים כ"ראשונים"- אשר הם דברים חולפים ומשתנים והשמוש בהם תלוי בפילוסופיות מדעיות ואידיאולוגיות של אופנות מזדמנות ומתחלפות של הגויים, אשר לכל היותר לפעמים המרחק בין קביעותיהם לבין האמת הוא מעט פחות מן המרחק שבין שמים והארץ, בפרט כאשר הדברים חולקים על קבלת התורה שבכתב ובע"פ. וכבר ידוע שמדעני הקרטוגרפיה (התחום העוסק במפוי כדור הארץ), גם בעידן שלנו, אשר מצוידים הם בלווינים ומחשבים, מתאוננים שאי אפשר בשום פנים לדייק בעריכת המפות השטוחות-והוא אי דיוק משמעותי-עקב כדוריותו של כדור הארץ, וכ"ש בזמנו של המהרי"ץ חיות, שאז רק החלו במקצוע זה, של עריכת מפות באמצעים דלים ביותר. המפות היו מאד לא אמינות, אלא שהמהרי"ץ חיות חשב בזמנו, שכל מי שמתיימר לספר להמון שיש בידו מכשיר או כלי מקצועי שניתן לסמוך עליו, יש מיד להאמין לו. כשבאו פעם למרן הגרא"מ ש"ך זצוק"ל וסיפרו לו דבר מסוים, הוא פקפק בדבר. כאשר שאלוהו והרי זה דבר עובדתי, ענה ואמר להם, שיש להאמין רק במה **שמחויבים** להאמין, דאל"כ, אחרי מאה ועשרים, כשיבוא לשמים ויבקש שכר על שהאמין בה', יאמרו לו שאין מגיע לו שכר, שהרי האמין לכל דבר, גם במה **שאינו מחויב** להאמין.

התד"ה הוא במס' בכורות (נה:), מקשה שם דמשמע מהפייט ומב"ר דחזקל קטן מפרת ואילו ממס' שבועות (מז:), משמע דחזקל גדול מפרת, אך כותב דזה רק "קצת קשה".

ונראה דאפשר אולי לתרץ, דמה שאומרת הגמרא במס' שבועות, דפרת נקרא "הנהר הגדול", אינו משום שהוא ארוך יותר, דזה אינו נחשב מעלה, כי זו אינה מעלה איכותית אלא כמותית. המעלה של פרת שהוא קרוב לא", שהיא המשובחת שבארצות, לכן נדבק בו גם חלק ממעלותיה. ואילו מעלות יש בו שהוא דומה לא"י? **נראה לומר**, ראשית, כמו שא"י היא "ארץ הצבי" [ר"ה (יג.)], כתובות (קיב.) גיטין (נז.) [שפירותיה פרים ורבים בה עד שאינה מחזקת את פירותיה כן פרת פרה ורבה [בכורות (נה:)] ועי"ש תד"ה מסייע] מתוך עצמו. וכמו שא"י שותה תחלה ושאר ארצות שותות מהתמציות שלה [מס' תענית (י.)], כן פרת מתברך יותר, אלא לפי שהוא חשוב יותר מן האחרים, אי נמי שהוא ראש לכולם נקרא פרת ע"ש שכולם מתברכין ממנו וכן פי' ר"ת בתשובה, לפי שפרת הוא למעלה מכל הנהרות והוא רבה, שכל הנהרות שותין ממנו...דכשהוא רבה כל הנהרות רבין" [תד"ה מסייע].

סיכום שיטות ה"ראשונים"

שיטת רש"י-ישנו נהר הגיחון הכתוב בספר בראשית, ואינו המעין הסמוך לירושלים הנקרא גם גיחון וגם שילוח. ומעין זה הוא שסתם חזקיהו והוא המעין בו משחו את המלכים והוא המעין ממנו לקחו מים לנסוך ולקדוש בימי בית שני. א"כ, צריך לומר לשיטת רש"י שהמעין שסתם חזקיהו, פתחוהו שוב או שחזקיהו סתם רק את מוצאו והפנהו מחוץ לעיר. ויש גם מקום [דבה"י ב' (לג,יד)], הנקרא נחל גיחון.

שיטת ר"א אבן עזרא, הרמ"ה וה"אברבנאל"-נהר הגיחון מספר בראשית, הוא המקום בו משחו את המלכים והיה קרוב לירושלים וחזקיהו סתם אותו.

שיטת הרד"ק-היו ב' פלגים לגיחון, שהיה נחל שוטף. את העליון סתם חזקיהו ובתחתון-השילוח-משחו מלכים.

שיטת הרלב"ג-נהר הגיחון הידוע בו משחו מלכים.

רשב"א-הגיחון נקרא גם שילוח והוא מעיין בו משחו את המלכים.

רבי אשתורי הפרחי-מביא את שיטותיהם של הראב"ע ורש"י ואינו מכריע.

„עבר ניסן בניסן ולא הודו לו...טעה בדשמואל דאמר שמואל אין מעברין את השנה ביום שלושם של אדר הואיל וראוי לקובעו ניסן. סבר "הואיל" ו"ראוי" לא אמרינן". בפירוש הברייתא פירש"י ד"ה עבר, כפי שניתן להבין בלא ההסבר שהסבירה הגמרא לאחר מכן-„קא סלקא דעתך משנתקדש החדש לשם ניסן נמלך לעבר את השנה ועשאו אדר...“.

בפירוש הגמרא את הברייתא, פירש"י ד"ה ביום, את כוונתה האמיתית של הברייתא-„ואע"פ שלא נתקדש החדש שעדיין לא באו עדים“. במס' פסחים (נו.) הובאה שוב ברייתא זו, אך בלא הסבר הגמרא, ולכן שם מפרש רש"י בד"ה עבר, את הברייתא, כפי שהיה ניתן להבין כמו שכאן פירש בתחילה-„לאחר שנכנס ניסן נמלך ועשאו אדר השני...“.

ה"מלא הרועים" עמ"ס פסחים (נו.) ד"ה רש"י, הקשה-„עי בברכות שם דמבואר בהיפך...“.

על פי מה שהסברנו, אין במס' פסחים ברש"י הסבר הפוך למה שפירש כאן, אלא שם פירש את הברייתא-שהובאה בלא הסבר הגמרא-כפי שהסביר כאן את הברייתא לפני שהגמרא נדרשה לברר את פירוש הברייתא.

„משה תלה בזכות אחרים שנאמר [שמות (לב,יג)] 'זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך' תלו לו בזכות עצמו“.

המהרש"א עמ"ס שבת (ל.) מקשה מכאן סתירה לשם, בד"ה כמה תפלות ותחנונים-„הכי משמע מתוך המקראות בפרשת עקב דכתיב 'ואתנפל לפני ה' את ארבעים היום ואת ארבעים הלילה כו', דהיינו, כמה תפלות ותחנונים, ולא נענה עד דבתר הכי כתיב 'זכור לאברהם' וגו', וכתיב 'בעת ההיא' וגו', לסוף ארבעים היום נתרצה להם. וי"ל בזה דקאמר 'עמד משה' כו' ולא נענה, דהיינו, בזכותו כפרש"י וזה סותר לכאורה מה שאמרו פרק קמא דברכות "משה תלה בזכות אחרים זכור לאברהם וגו' ותלו לו בזכות עצמו חזקיהו כו". הא משה נמי תלה בזכות עצמו בכמה תפלות ותחנונים עד שראה שלא היה נענה בזכותו תלה לו בזכות אחרים ויש ליישב ודו"ק“.

ויש ליישב, דהא אברהם אבינו אמר על עצמו „ואנוכי עפר ואפר“ [בראשית (יח,כז)] ואילו משה רבינו החשיב את עצמו עוד פחות, עד שאמר „ונחנו מה“ [שמות (טז,ח) . א"כ, מרוב ענוה, גם כאשר לא תלה בזכות אחרים, גם לא הרגיש לרגע שלכן הוא תולה בזכות עצמו, שהרי ביטל את כל עצמיותו.

ועוד, שהרי „הכל הולך אחר החיתום“ [לקמן (יב)] דאכתי לבסוף, כן תלה בזכות אחרים. **ועוד**, דלו הרי לא היה ממזל למוד, אך חזקיהו היה לו ממזל למוד-ממשה רבינו-ולא רק שתלה בזכות עצמו אלא אף לא חזר בו לתלות בזכות אחרים ולכן נחשב הדבר לגבי משה, דתלה רק בזכות אחרים.

„חזקיה תלה בזכות עצמו...תלו לו בזכות אחרים דכתיב 'וגנותי אל העיר הזאת (להושיעה) למעני ולמען דוד עבדי'“ [מלכים ב' (יט,לד)].

ועיין כאן במהרש"א, דאין לגרוס "להושיעה" אלא כפי שמופיע שם (כ,ו)-, וגנותי על העיר הזאת למעני ולמען דוד עבדי".

ובמס' סנהדרין (צג:), מצינו-,,ונחמיה בן חכליה מאי טעמא לא איקרי סיפרא על שמיה...מפני שהחזיק טובה לעצמו שנאמר 'זכרה לי אלה-י לטובה' [נחמיה (ה,יט)]. דוד נמי מימר אמר-זכרני ה' ברצון עמך פקדני בישועתך' [תהילים (קו,ד)]. דוד רחמי הוא, הוא דקבעי. רב יוסף אמר [רש"י-], לאו אהכי איענש דהא דוד נמי אמר כי האי גוונא, אלא לכך נענש שספר בגנותן של ראשונים".

המהרש"א פירש שם ד"ה ואמר-,,...דודוד שלא ביקש לזכרהו לטובה משום מעשיו הטובים אלא שיזכרהו ברחמים שלו יתברך ברוך הוא. מה שאין כן נחמיה שבקש לזכרהו לטובה משום מעשיו בזה לא עשה כהוגן שכל מעשי האדם לטובה אינן כדי לזכותו אם לא ברחמים שלו יתברך ברוך הוא". וחזקיה גם אמר-,,זכר נא את אשר התהלכתי לפניך".

ובמס' חולין (פט.) אומרת הגמרא-,,אמר להם הקב"ה לישראל חושקני בכם, שאפילו בשעה שאני משפיע עליכם גדולה אתם ממעטין עצמכם לפני נתתי גדולה לאברהם אמר לפני 'ואנכי עפר ואפר' למשה ואהרן אמר 'ונחנו מה' לדוד אמר 'ואנכי תולעת ולא איש' [תהילים (כב,ז)].

והנה, כדי שנוכל לומר שמשה רבינו באמת לא ביקש משום עצמו, חייבים, לכאורה, לומר שהוא ביטל עצמו לחלוטין. **ולכאורה קשה**, דהא היו ענוים יותר ממנו, כדברי חז"ל באדר"ן (ט,ב)-,,והאיש משה ענו מאד...יכול שהיה ענו כמלאכי השרת ת"ל 'מכל האדם'-מאדם אמרו ולא ממלאכי השרת. יכול שהיה ענו כדורות ראשונים? תלמוד לומר 'על פני האדמה'-מדורו אמרו ולא מדורות הראשונים".

ובאמת, היה מספר **תמיד הגאון הגדול רבי דוד פוברסקי זצ"ל**, דשאל לרבי ירוחם זצ"ל המשגיח בשיבת מיר, אם דוד אמר על עצמו "תולעת" זאת אומרת שבמדרגה זו אחז ויותר מכך לא יכל לבטל את עצמו, ואם אברהם אבינו אמר על עצמו "עפר ואפר", אם כן דיותר מכך לא יכל לבטל עצמו, אבל משה רבינו אמר על עצמו "ונחנו מה", היינו ככלום מוחלט, האם עליו נאמר שלא היה **שייך** שיבטל עצמו עוד יותר? ענהו ר' ירוחם, דכשם שכלפי הקב"ה לא שייך לומר בו סוף, כך לגבי ההתבטלות לפניו, לא שייך סוף. אם כן ממילא שייך שיהיו ענוים עוד יותר ממה רבינו. מכל מקום, נראה דלגבי ענין זה, של לתלות בזכות עצמו, קיבלו חז"ל, שגם בדרגת הענוה שלו, שייך שלא יתלה כלל בזכות עצמו.

הגאון הרה"חיד"א תירץ את קושייתנו בספרו "כסא רחמים", דבעצמו אברהם אבינו ע"ה היה גדול ממשרע"ה, אך בדיבור דרגת מיעוטו של משרע"ה היתה גדולה משל אברהם אבינו ע"ה.

ונראה לכאורה, דמה שנאמר בנחמיה-,,שהחזיק טובה לעצמו" הוא חמור יותר ממה שנאמר בחזקיה ש,,תלה בזכות עצמו" ולכן על נחמיה נאמר שנענש שאפילו ספר שהוא עצמו כתב לא נקרא על שמו ואילו בחזקיה נאמר רק שתלו לו בזכות אחרים. ונראה דהטעם הוא דבחזקיה, בכל זאת, יש כאן נימת תחנונים שיזכור לו בשעת דין זו את זכויותיו, אך בנחמיה, לכאורה, הוא הופך, כביכול, את הקב"ה לבעל חוב דעל טובה שעשה להקב"ה, הוא מבקש דכעת יפרע לו על כך ולכן נאמר בו דנענש על כך.

„הרוצה להנות משל אחרים, יהנה כאלישע“.

וכתב המהרש"א בד"ה הרוצה-...היינו שלא היה נהנה אלא בדרך כללי תשמישים של אחרים כדרך אורה אבל בשאר דברים ודאי שלא היה נהנה משל אחרים שהרי מצינו שלא רצה ליהנות מנעמן וקלל לגיחזי על זה“.

וק"ל **טובא, חדא**, דכי משום שגיחזי לא נשמע לעצה טובה של "שונא מתנות יחיה", קיללו אלישע בצרעת, הוא וזרעו עד עולם, דהא מצורע חשוב כמת.

ועוד, דלכאורה, ישנה סתירה בין פירושו כאן לבין מה שכתב במס' סנהדרין (קז:): ד"ה אייתי, דשם כתב-„שנעמן רצה לשלם לאלישע כדרך שמשלמים שכר לרופאים ולא רצה לקבלן להורות שבתפלתו נתרפא ואסור לו לקבל שכר ע"ז. וז"ש 'חי' ה' אשר עמדתי לפניו', ואין עמידה אלא תפלה...אבל גיחזי כפר בכל זה ואפטר מקמיה **כאילו** נוטל רשות ממנו לעשות מלאכתו והלך לקבל שכר על הרפואה, כאלו היא טבעית **וע"כ** קללו בצרעת נעמן שיראה בזה שאינה טבעית במי הירדן, שלא יהיה לו ולזרעו רפואה לעולם ודו"ק“.

א"כ, שם במס' סנהדרין בפרשו, מובנת סיבת העונש, שהיא מדה כנגד מדה, גם עונש על שקרים ועל חלול ה' ומשמע שם שכוונת המהרש"א, שפירוש זה הוא הנכון כפי שהדגיש שם-„ע"כ...ולזה...להורות“, ובפרט, שאי אפשר ליישב את פירושו כאן ושם אהדדי, דאם הסיבה כדבריו שם מניין להוכיח-„**שהרי** מצינו שלא רצה להנות מנעמן“, אולי סבר אלישע, שעל זה כן יכול להנות, אך שם בנעמן לא רצה ליהנות מנעמן משום הסיבה שאמר במס' סנהדרין, שאם יקח כסף יודה בדרך זו שזו תמורה על מה שהשקיע בלימוד חכמת הרפואה, ולכן רצה להורות שלא השקיע זמן וכסף בלימוד חכמה זו, אלא הכל נס מאת ה'. ועיין בדברי הגאון הרהחיד"א, בספר **"ראש דוד"** (עא:)-(עג:): ד"ה ואתנהלה לאטי-„ואתנהלה לאטי להבין תחילת הכתובים הנז' בס"ד. ונקדים מאמרם ז"ל פ"ק דברכות דף יו"ד הרוצה ליהנות יהנה כאלישע ושאינו רוצה ליהנות אל יהנה כשמואל הרמתי שנאמר ותשובתו הרמתה וכו'. ודקדקו מן המפרשים דהול"ל הרוצה ליהנות יהנה מאלישע וכו' דמשם נלמד שיכול ליהנות וכן הול"ל אל יהנה משמואל“.

ואפשר כמה שאמרו בירושלמי פ' אמר להם הממונה (ה"ז) בענין ידיעת השם הנכבד. חד אסי בציפורין אמר לר' פנחס בר חמא איתא ואנא מסר ליה לך א"ל לית אנא יכיל אמח למה אמר ליה דאנא אכיל מעשר ומאן דרגיל ליה לא יכיל מיכול מבר נש כלום.

וטעמא איתמר בי מדרשא בקהלת רבה (פ"ג) דילמא תבע מבר נש כלום ולא יהיב ליה וכעס עליה וקטל ליה. וכתבנו בעניותנו בספרי הקטן שער יוסף דף צ"ג דלא נאמר זה אלא לאדם בינוני אבל לגדולי הדור בחכמה וביראה לא חיישינן בהו שיבואו להרוג בני אדם בשם המפורש על לא דבר.

אי נמי דגדולי הדור לפנינו בישראל דהדבר מפורסם דבלא שום פעולה יגזר אומר ויקם לו ואם רוצה להעניש בני אדם עקימת שפתיו היא מעשה וכדאשכחן בכמה דוכתי מספרים תהלות נתן עיניו ועשאו גל של עצמות וכיוצא בכגון זה אף שרגיל בשם מותר לו ליהנות כיון דבלאו הכי גדול כחו ועמ"ש בעניותנו

בקונטרס אחורי תרעא ושם הבאתי מה שכתוב בפסקי מהר"ם רקנאטי סי' ס"ו והובא בים של שלמה פ' אלו טריפות סי' ט' בשם מ"כ ע"ש.

ואפשר לפרש בזה מאמר רעיא מהימנא משה רבינו פ' קרח לא חמור אחד מהם נשאתי ולא הרעותי את אחד מהם דהכונה לא חמור וכו' שלא נהנה משום אדם מישראל והיינו רבותיה דאף דהיודע שם המפורש אסור ליהנות מ"מ מי לנו גדול ממה דבלאו הכי לקול תתו נפתחו השמים ותאות לבו ממחר האלהים לעשותו ובכי הא שרי ליהנות ועכ"ז קאמר לא חמור אחד מהם נשאתי. ומדשיב עצמו בזה מוכח אשר בו להרע או להטיב לכל אשר יבטא ולגבר די יצבי וזו כחו לאלוהו מצד עצמו מבלתי שמוש בשם המפורש. ועם כל זה אמר ולא הרעותי את אחד מהם בשום אופן לא מצד השם המפורש ולא מצד עצמו כלל. ואפשר כונת אומרים הרוצה ליהנות וכו' הם המדברים כלפי מי שרגיל בשם שאסור ליהנות מבני אדם ולז"א יהנה כאלישע כלומר לא תימא דכ"ע שרי להו ליהנות דהאיכא מאן דרגיל בשם דאסיר אך אם הוא כאלישע דרב גובריה אשר בלאו הכי דברו אחור לא ישוב ויגזר אומר ויקם אז מותר לו ליהנות אף דרגיל בשם וזה רמזו במתק לשון הזהב יהנה כאלישע, ומעין דוגמא אמרו אל יהנה כשמואל, דשמואל היה שופט כל הארץ והדין ששאל כלים לדון בשאלה פסול לדון להמשאיל כמבואר בח"מ סי' ז' והגם דיש התר באקראי ולא מוכח שעושה משום הדין כמ"ש מור"ם שם מ"מ שמואל הנביא גדר עצמו שלא ליהנות מכל וכל והוא גדר ולפנים משורת הדין ומנהג חסידות אבל חכם שאינו דיין ומביאים לו דורון לשם שמים להקריב בכורים ראוי שיקבל ואינו טוב לימנע ועושה מצוה שמזכה לנותן וכמ"ש הרב נחלת יעקב פ' לך לך על פסוק וילך למסעיו, וז"ש אל יהנה כשמואל דדוקא כשמואל שהיה דיין או כיוצא דיש צד להתנהג בחסידות אז שרי שלא ליהנות, אכן אי לא דמי לשמואל כלומר שאין בו משום גדר מצוה יש לו ליהנות לזכות הנותן כמדובר. והרב מהרש"א באגדתיה כתב דאע"פ שרז"ל הרחיקו הנאה מאחרים וסמכו אקרא דכתיב (משלי ט"ו כ"ז) שונא מתנות יחיה הכא בהכנסת אורחים מיירי דכל אדם הוא עני בדרך ואין כלי תשמישו עמו. וז"ש הרוצה ליהנות יהנה כאלישע שלא היה נהנה אלא בדרך בכלי תשמיש של אחרים דרך אורח, זהו תורף דבריו.

עוד נקדים מאי דאמרינן בחולין דף ז' דאזמניה רבינו הקדוש לרפב"י ואמר לו כמדומה אתה שמודר הנאה מישראל אני ישראל קדושים יש רוצה ואין לו ויש שיש לו ואינו רוצה וכתוב אל תלחם וכו' ואתה רוצה ויש לך. ואמרו בסוטה דף ל"ח כל הנהנה מצרי עין עובר בלאו שנאמר אל תלחם וכו', כי כמו שער בנפשו, ופירש"י שער לשון מר וקאי לגבי הבעל בית, ומהרש"א באגדתיה דקדק דהול"ל אל תאכל לחם שלא יטעם לך טעם האכילה אצלו אלא כדבר שטעמו מר עכ"ד. וז"ש ויהי היום ויעבור אלישע אל שונם דהיה בהעברה בעלמא כאורח נטה ללון דלאורח מותר ליהנות כמ"ש מהרש"א. ושם אשה גדולה בעלת עושר והרי יש לה וכ"כ רד"ק דהיתה עשירה ושמה תאמר שהיא מכת דיש להם ואינם רוצים כמ"ש ר' פנחס לז"א ותחזק בו לאכול לחם רמזה לו שאינה מצרי עין שהוא אוכל והיה טעמו מר ולא לחם רק היא רוצה ונדיבה והוא לאכול לחם שיטעם טעם לחם לאפוקי מצרי עין וא"כ הרי השלישה תנאין כאן במוט"ב תלתא כחד"א שהוא היה אורח ושרי ליהנות והיא יש לה ורוצה לכן ויהי מדי עוברו מעיר לעיר ונחשב כעני, לז"א יסור שמה ובלאו הכי לא היה נהנה. ויתכן לפרש עוד בהכא דאמרינן, פ' אלו מציאות דף כ"ב אמימר ורב זוטרא ורב אשי אקלעו לבוסתנא דמרי בר איסק אייתי אריסיה תמרי ורמוני אמימר ומר זוטרא אכלו

ורב אשי לא אכל אתא מרי בר איסק א"ל אמאי לא יהבת מהנך יפות א"ל מ"ט לא אכל מר א"ל משום כיסופא אמר כך לא אמרו כלך אצל יפות אלא לענין תרומה ואם בא בעל הבית והוסיף תרומתו תרומה ומוכח דאם בא בעה"ב והוסיף ליכא למימר משום כיסופא. וכן כתבו ז"ל. וזה נראה טוב טעם למשז"ל פ' הפועלים (ב"מ פ"ז.) דצדיקים אומרים מעט ועושים הרבה וילפי לה מאברהם אע"ה. והנה, לכאורה, אינו מובן מ"ט אומרים מעט ועושים הרבה. דבצד מה אינו ממדת חסידות לשנות דיבורם אף מרעה לטובה וטפי שלא לומר מידי ולעשות הרבה ומי מכריחם לומר מעט. אבל אפשר דכונת הצדיקים משום דיש לחוש משום כיסופא עבוד ולא מרצונם הטוב לכן להראות שלמות רצונם וכוונתם הטובה אומרים מעט ואח"כ מוסיפים ועושים הרבה דכיון דמוסיפין אח"כ אין כאן עוד טענת כיסופא ומוכח דלבם לב טהור וכל מעשיהם בלב שלם דכשיש מוסיפים מורה ובא כי בלב שלם התנדבו וזה אפשר שהוא כונת הכתוב בפרשה ואקחה פת לחם וסעדו לבכם ואחר תעבורו כי על כן עברתם על עבדכם ויאמרו כן תעשה כאשר דברת. ואמרו כי על כן עברתם צריך ביאור וגם תשובתם דהשיבו כן תעשה כאשר דברת לכאורה אינו מהלכות דרך ארץ ומהר"ם אלשיך פירש לפי דרכו כן תעשה כאשר דברת ולא תעשה יותר כדרכן של צדיקים שאומרים מעט ועושים הרבה אלא עשה מעט כמו שדברת. ולפי דרכנו הכונה אקחה פת לחם וכו' כי על כן הדבר הזה אני מבקש מכם שתבואו אצלי אף שאתם אין דרככם ליהנות מאחרים ואתם מתנהגים בחסידות מ"מ עברתם על עבדכם דרך העברה לכן אליכם עוברי דרך שרי ליהנות כאלישע וכמ"ש מהרש"א.

וכראות מתק שפתיו ואין ערכו שהזמינם בדרך כבוד כמזמין לחסידים שאינם נהנים מאחרים והוצרך לפייסם דשרו להיותם עוברי ארח זה מורה כי בכל לבו הזמינם ולא משום כיסופא שהרי הוא מבקש טצדקי שיהנו ובדרך כבוד גדול להם ואיהו שוי נפשיה עבדא, ועוד נודע דשמו נדיב נדיבות ומאחר שכן לגבי ידיה מצד הטעמים הנז' אין צורך לומר מעט ועשות הרבה להראות דלאו משום כיסופא כמש"ל דבלא זה נודע דמדתו להטיב וקורא להם בדרך כבוד גדול ולא משום כיסופא, ולכן אמרו כן תעשה מעט כאשר דברת דלאדם גדול כמוך וסדר דבריו הטובים סגי ומסגי להורות דלאו משום כיסופא, ולזה כי תעשה מעט ואין צורך לעשות הרבה דליכא למיחש בך דעבדת משום כיסופא כלל.

ובזה נבוא אל הביאור כי הנה מהר"י אברבנאל פירש ותחזק בו לאכול לחם שהחזיקה דבכל עת שיעבור שם יסור אל ביתה וכן היה. ואפשר דהשונמית עשתה כן להוציא מלב אלישע שלא יסבור דמשום כיסופא עבדת שהיא היתה מופלגת בעושר וכן ארחות בעלי עושר בבא אדם גדול לעיר להזמינו לביתם, אך אפשר שהוא משום כיסופא ולזה עשתה בחכמה וזאת האשה מוכחת דלאו משום כיסופא, וז"ש ויעבור אלישע אל שונם ושם אשה גדולה מצוינת בעיר בעושר גדול וא"כ יש לחוש דמתורת דרך ארץ ובושה היא עושה ולכן בחכמתה עשתה להורות כי מאהבה אשר אהבה לזכות בקדושתו זאת היתה לה ומשום הכי הוספה על מנהג עולם ותכף מלבד שהזמינתו הוסיפה לחלות פניו שבכל פעם יסור אליה. דזה התוספת יורה על שלמות רצונה וגם אמרה מעט לעשות הרבה הדא אמרה ותחזק בו שעשתה בו בחזקה שיהיה תדיר רגיל אצלה וגם אמרה לאכול לחם על דרך שאמר ואקחה פת לחם שאמר אע"ה מעט ועשה הרבה באופן שהשונמית הלז פיה פתחה בחכמה להנצל ממחשבת כיסופא.

ה"מאירי" כאן ביאר, שאלישע נטל את המתנה על מנת להחזירה ולהשתמש בה רק לזמן מוגבל, ולכן אין בזה משום "שונא מתנות", ברם, קשה ממס' קידושין (נט.), דמשם משמע, דרב גידל לא רצה ליטול מתנה

גם לצורך שימוש זמני, בלא קניין. ועי' ב"אילת השחר" שם, שכתב, שהסיבה שרוב גידול לא רצה להנות ממתנה זו היא, כדי שיורשו לא יחשוב שהיא שלו. רש"י פירש כאן, לגבי מתנה-,,ואין איסור בדבר", ובמשלי (טו,כז) פירש, דמי ששונא מתנות, כל שכן, שהוא רחוק מן הגזל.

הרמב"ם לעומתו, בהל' זכיה (יב,יז), מבאר, שהסיבה היא משום בטחון בה-,,הצדיקים הגמורים ואנשי מעשה לא יקבלו מתנה מאדם, אלא בוטחים בה' ברוך שמו, ולא בנדיבים, והרי נאמר "ושונא מתנות יחיה"-. ונראה שהרמב"ם, גם לשיטתו, כותב לכן בהל' תלמוד תורה (ג,יא), דמדת חסידים להתפרנס מיגיע כפיהם, כמבואר במס' ברכות (ח.) ובמס' גיטין (סז:). וכן האריך מאד הרמב"ם ב"פירוש המשניות" עמ"ס אבות (ד,ה), שכתב שם, שאין להשתמש בכתר תורה מפני חילול ה'.

ולכאורה, יש מקום לומר, דהרמב"ם סובר כרשב"ג, במס' ב"ב (יג:), לענין שותפים בחצר שאין בה דין חלוקה, היינו, כגון חצר של ז' אמות. ולדעת רשב"ג, אין יכול השותף לכפות את חברו ולומר לו טול אתה ד' אמות ואני אטול ג', משום דאין לו לשלם, ובחינם אינו רוצה ליטול, משום "שונא מתנות".

רש"י לעומת זאת, יתכן שיסבור כחכמים שם, שכן יכול לכפותו וכן דעת הרא"ש, ופירש הסמ"ע ב"ח"מ" (קעא,כד), דדעת חכמים דפליגי ארשב"ג משום דס"ל דבמקום דנותן המתנה נותנה לטובתו שלו, אין כאן ענין ד"שונא מתנות יחיה", ורשב"ג סבירא ליה, דאף כה"ג יש בו "שונא מתנות יחיה", וכן מבואר ב"עליות דרבינו יונה". כן מבואר ברשב"א, ועי' בדבריו שם במס' קידושין (כג), מה שחידש לענין מתנה, דכל זכות גמור יכול לזכות לחברו שלא מדעתו וחבירו אינו יכול למחות על כך, ומה שראינו שהמזכה מתנה לחברו וכששמע מזה ולא קנה, זה לפי דמתנה אינו זכות גמור, משום "שונא מתנות יחיה", וכן הוא ברשב"ם ב"ב (קלח.) ד"ה כאן וב"קצות החושן" (קצה,ב) וב"מחנה אפרים" הל' זכיה ו', דכל שבזכות גמור, יכול לזכות לחברו בעל כורחו.

גם ה"טור" ב"ח"מ" ס' רמ"ט כותב ברוח דבריו של הרמב"ם-,,מדת חסידות שלא לקבל מתנה משום אדם אלא לבטוח בה' שיתן לו די מחסורו שנאמר "שונא מתנות יחיה"-. ועי' במס' סוטה (מז:), שם מובא שכאשר רבו מקבלי מתנות נתמעטו הימים ונתקצרו השנים, דכתיב שונא מתנות יחיה. אך עי' בשו"ת "חיים שאל" לגאון הרה"ח א"ח/א/סי' עא/אות מ"ב דכתב, כי בדורנו הוא זהירות יתרה דלא לקבל מתנה, כיוון דרובא דעלמא פשוטה ידם בשמחה לקבל מתנות. לכן פסק שם, דעדיף לקבל מתנה עבור צורכי נישואין מאשר למכור ספר תורה, ולא ירא מ"שונא מתנות יחיה". וכן מצינו לגבי מה שפסק הרמ"א, דגבי קבלת מתנות לראשי ישיבה ובעלי תורה, שהביא הש"ך שם (רמו,כא), שאם רוצים, יכולים לקבל מתנות, אך הביא שם בשם המהרש"ל, דמאן דקפיד קפדינן עמיה, שהרי לא נאמר "ולוקח מתנות ימות". ועי' במס' מגילה (כח.), לגבי מה שאמר רבי נחוניא הגדול, שהאריך ימים בגלל שלא קיבל מתנות, ,,כי הא דרבי אליעזר כי הוה משדרי ליה מתנות מבי נשיאה לא הווי שקיל, כי הוה מזמני ליה לא הוה אזיל אמר להו לא ניחא לי דאחיה? דכתיב "שונא מתנות יחיה". ר' זירא כי הוה משדרי ליה מבי נשיאה לא הוה שקיל, כי הוה מזמני ליה אזיל, אמר, אתיקורי הוא דמתייקרי ביי". ה"מרדכי", בהגהותיו עמ"ס ב"ב לפ"א אות תק"א, מביא את הירושלמי-,,אר"ח בשם ר' חנינא כל מי שצריך ליטול ואינו נוטל, הרי זה שופך דמים ואסור לרחם עליו". וכתב על כך ה"מרדכי", דדברי הירושלמי איירי, דמסגף עצמו בחיים רעים ולכך הוי שופך דמים. ומאידך, לגבי המשנה במס' פאה, לגבי כל מי שנצרך ליטול מן הצדקה ואינו נוטל,

אינו נפטר מן העולם, עד שיפרנס את אחרים. משנה זו מדברת במי שרק מצטמצם ודוחק את עצמו בלבד. וכן כתב ה"אור זרוע" (הל' ק"ש אות טו), דמי שאין לו כלום, הרי זה מתחייב בנפשו, אם אינו נוטל מן הקופה. ועי' ב"כתב סופר" עמ"ס חולין אות מח, שכתב, שאם יודע ומבין, שיותר ממה שבעל הבית עושה עם העני, העני עושה עם בעל הבית, אם כן לא הוי נותן ומקבל, אלא שנקרא נותן לנותן לו. לגבי הדין של "זכין לאדם שלא בפניו", הנאמר בין היתר גם על מתנה, אף, שלכאורה, "שונא מתנות יחיה", ואם כן המתנה אינה זכות עבור המקבל כי אם חובה, וכיצד שייך ש"זכין לאדם שלא בפניו"? עי' על כך מה שכתב הב"ח בהגהותיו עמ"ס ב"מ (יב.) אות ג, דכל מה דאמרינן "שונא מתנות יחיה", הוא רק אם האדם אומר כך על עצמו, אך אם אינו אומר בפירוש כך על עצמו, אמרינן דמסתמא דעתו נוחה לקבל את המתנה. ראייה לדבריו ניתן לראות בדברי הרשב"א עמ"ס קידושין (כג), שכתב, דמתנת ממון לאו זכות גמור הוא, ואדרבא, חוב הוא מצד עצמו ד"שונא מתנות יחיה", אלא דמצד שנפשו של אדם מחמתו, קרי ליה זכות, ואף על פי שהוא מצד עצמו חובה, זכין לו שלא בפניו. ועי' ב"ערוך השולחן" (רמט,ד), דהולכין בזה אחר רוב בני אדם, דניחא להו במתנות. בספר "שושנת העמקים", קונטרס "ורפא ירפא" אות נו כתב, שאם אדם יכול לקבל מעשיר מתנה לצורך רפוי מחלתו, או ימכור את ספר התורה שברשותו לשם כך, יקבל המתנה לצורך רפוי, והראיה היא מדברי הרה"חיד"א בשו"ת "חיים שאל" הנ"ל.

לגבי נתינת מתנה ביום חתונה, כתבו בפוסקים, שמנהג זה הוא ע"פ ה"זהר" הקדוש [פ' ויצא דף קמ"ח, ד"ה פתח] דיש ליתן מתנה לכלה ולחתן ביום חופתם. הטעם הוא, משום שחתן דומה למלך, שהכל נותנים לו דורונות ["מדרש תלפיות", ע' חתן, ועי' "טעמי המנהגים" אות תתק"פ, וכן כתב ב"ילקוט אברהם"/אבן העזר סי' סה]. וכיוון שכל הנהגה מסעודת חתן וכלה ואינו משמחו עובר בחמישה קולות, אם כן הוא נותן להנאת עצמו, כדי שלא יעבור על חמישה קולות [עי' ב"תשובות והנהגות"/ח"ג סי' תד]. לגבי בר מצוה, המתנה נקראת "דורון דרשה", משום דכיוון דשומעים ממנו דרשה, משלמים לו, כביכול, עבור הדרשה (שם).

„ושיאינו רוצה להנות אל יהנה כשמואל הרמתי שנאמר ותשובתו הרמתה כי שם ביתו...שכל מקום שהלך ביתו עמו“.

ונשאלתי, מדוע לא הובאה הראיה ממקור מפורש בשמואל א' (יב,ד-ה), הנני ענו בי נגד ה' ונגד משיחו את שור מי לקחתי וחמור מי לקחתי ואת מי עשקתי ואת מי רצותי ומיד מי לקחתי כפר ואעלים עיני בו ואשיב לכם. ויאמרו לא עשקתנו ולא רצותנו ולא לקחת מיד איש מאומה“.

ונראה, דמפסוק זה משמע דמדובר על עבירות, כגון „וגם רצותי“, היינו לרצות את השני לתת לו מה שאינו רוצה לכתחלה, וכן עושק. אביי, לעומת זאת, מדבר על אירוח שהוא כבוד למארח שרוצה בכך לכתחלה, כמו הנשים שאירחו את אליהו ואת אלישע.

**„כי איש אלה-ים קדוש הוא...הוא קדוש ומשרתו אינו קדוש-ויגש גיחזי להודפה-
שאחזה בהוד יפיה“.**

נראה, שחז"ל למדו שאחזה בהוד יפיה גם מלשון הכתוב עצמו. ראשית, ממה שהדגישה „קדוש הוא“, היינו, שאלישע דוקא קדוש ומשרתו אינו קדוש. אך ההדגשה מורה על הפך הקדושה, של דרך זנות. כמו כן, „ויגש“ מורה על התקרבות מדי גדולה אל האשה וללא צורך. כמו „גש הלאה“, המורה על כך שאין כל פחד, היינו „גש הלאה“-אתה יכול לגשת ממש קרוב אלי כי אני פוחד ממך, וכמו כן ב"ויגש יהודה"-שניגש אליו קרוב מאוד להראות לו שהוא מתכוון להלחם ביוסף מיד. וגם "להודפה" מורה על כך, שאם כל כוונתו היתה להרחיקה היה כתוב "להרחיקה", אלא שכוונתו היתה לאחוז בה נקט הפסוק לשון "להודפה".

"קדוש הוא" מנא ידעה רב ושמואל חד אמר שלא ראתה זבוב עובר על שולחנו וחד אמר סדין של

פשתן הציעה על מטתו ולא ראתה קרי עליו

המהרש"א ביאר - „כי שולחנו היה קדוש כמקום מזבח, שאמרו "ולא נראה זבוב בבית המטבחים", שהוא שרץ טמא שאינו נמצא במקום קדוש וכן למאן דאמר שלא ראה קרי, כמו שאמרו – כל מקום שיש גדר ערוה נאמר בו קדושה“.

המהרש"א ביאר שהזבוב לא עבר מעל השולחן, כי השולחן עצמו היה קדוש, כי היה השולחן קדוש משום שאלישע ישב לידו, אך המהרש"א לא ביאר במה התייחזה קדושתו של אלישע ומדוע זה התבטא בכך שדוקא הזבוב לא עבר מעליו.

ונראה לבאר שמושג הקדושה אינו כפי שרבים נוטים לחשוב, שמשמעותה פרישות מעניני העולם הזה, שהרי דרגת הפרישות נמוכה בחמש דרגות מדרגת הקדושה, שהיא המביאה את האדם למדרגת רוח הקודש (שאליה הגיע אלישע) כפי שמובא בסולם הדרגות של רבי פנחס בן יאיר [במשנה בסוף מס' סוטה ובמס' ע"ז (כ:)] ולא עוד אלא שתפיסה זו יונקת ממקורות לא טהורים, אשר שם מסבירים שאדם קדוש הוא זה שפורש מעניני החומר, היינו הסבר השולל מציאות ולא הסבר המחייב בצורה חיובית ונראה שזה השתרש מהעברית המודרנית הארורה שיוצריה הכריזו שהם רוצים ליצור שפה המעורטלת לחלוטין מלשון הקודש. קדושה משמעותה לייחד את כל אישיותו של האדם למטרה מסוימת לכן מופיעים בחז"ל ביטויים שכאלו גם לשלילה, כגון "מקודש לגיהנם" או "מקודש לזנות".

דרגה של קדושה היא דרגה בה אדם מגיע לכך שכל מעייניו נתונים רק לדבר אחד – עסק התורה. הזבוב כל חיותו הוא מביטול תורה וענין זה מופיע במקורות שונים. לכן מי שהוא איש קדוש כאלישע הזבוב אינו נמצא כלל במחיצתו, כי שם אין לו כלל חיות. גם על מרן הגר"מ פיינשטיין מסופר שבהיותו בקיץ בחופש לצורכי בריאות היו שם במקום הרבה זבובים, אך בד' אמותיו לא נראה שום זבוב.

המקובל האלוקי הר"ש אוסטרופולר כתב בספרו "קרניים" בפרשת בשלח במאמר י"ג שזבוב הוא נגד עמלק והזבוב ניזון מביטול תורה. וכן "ואברהם זקן בא בימים" [בראשית (כד,א)] "ר"ת זבוב והיות שזכה ע"י עסק התורה, להיות זקן ויושב בישיבה, יכל לשלוט בכח הקליפה הנקראת זבוב. בפרק שירה, בניגוד

לשאר הנבראים שמובאים שם, מיד מה הם אומרים, הרי שבקשר לזכוב מובאת שם הקדמה שהוא אומר שירה - „בשעה שרואה שאין ישראל עוסקים בתורה“. רבי יעקב מעמדין כותב בסידורו "שער השמים" בפרק שירה - „זכוב גימטריא טוב, שעל ידי תבלין התורה נהפך יצר הרע ונעשה טוב“. "בעל הטורים" כתב [שמות (יז,יד)] - „זכרון בספר ושים באזני“, ראשי תיבות זכוב, לפי שעמלק רץ אחר דמן של ישראל כזכוב. עמלק הובא בלילה אחת מקצה העולם ד' מאות פרסה כדי להלחם בישראל, כדברי רב נחמן [מכילתא (ו,ח)] וזאת על שום ש„שרו ברפידים אתרא דבטילו אידיהון (=ידיהם) ממצותא דאורייתא“ [יב"ע, שמות (יז,א)]. בקהלת (י,א) נאמר - „זכובי מוות יבאיש שמן רוקח“. השמן שבמנורת המקדש כידוע רומז לעסק התורה, לכן הזכוב מבאישו, כיצר הרע המבטל תורה. ה"כלי יקר" [שמות (יז,ח)] מאריך שם מדברי חז"ל על הדמיון בין יצר הרע לזכוב, שרק עסק התורה יכול לשמש כתבלין להתגברות עליו. גם המאן דאמר השני כוונתו להראות את קדושתו של אלישע בכך שליבו ומוחו של אלישע היו נתונים ללא הפסק בעסק התורה ולכן הוא לא ראה מעולם אפילו לאונסו קרי, כמו שכתב הרמב"ם בסוף הל' איסורי ביאה - „שאין מחשבת העריות מתגברת אלא במי שליבו פנוי מחכמה“.

„מתני' בית שמאי אומרים בערב כל אדם יטה ויקרא“.

מילת "אדם" כוללת בכל פעם קבוצות אנשים אחרות. כאן הכוונה רק לגברים, כי נשים פטורות. לעיל ב(ד:)-, „אדם בא מן השדה בערב...וקורא ק"ש ומתפלל“, כאן אינו כולל נשים ונכרים. וב(יז:)-, „ומרבה שלום עם אחיו ועם קרוביו ועם כל אדם ואפי' עם הנכרי“. כאן "כל אדם" כולל גם נכרים. ובמס' יומא (ל:)-, „אין אדם נכנס לעזרה לעבודה“. היינו, רק כהנים ולוויים. ובקידושין (כ:)-, „אדם נושא ונותן בפירות שביעית...עד שמוכר את בתו. ואשה אינה מוכרת את בתה. ובכתובות (עב:)-, „ומדברת עם כל אדם“, היינו, גם נוכרי.

יא.

„אבל חייב בכל המצוות האמורות בתורה חוץ מן התפילין שהרי נאמר בהם פאר, שנאמר פארך חבוש עליך“.

תד"ה שנאמר בהם פאר- „פרש"י ואבל מעולל בעפר קרנו ואין נאה לתת פאר תחת אפר [ברש"י שלפנינו ד"ה אלמא- „ואבל מתגולל בצערו בעפר ואין זה פאר“] וא"ת ולמה לי האי טעמא, תיפוק ליה מדאמר ליחזקאל פארך חבוש עליך מכלל דלכולי עלמא אסור. ותירץ השר מקוצי דצריך טעמא של רש"י כי היכי דלא נילף שאר מצוות מתפילין מקל וחומר. אי נמי צריך טעמא דרש"י לחייבו בתפילין לאחר יום ראשון, דלא שייך מעולל בעפר קרנו אלא ביום ראשון דוקא“.

הגר"א גוטמאכר כתב ב"השלמת הש"ס" כאן, דצריך לטעמו של רש"י, כי מיחזקאל היינו לומדים דפטור רק בקרובים דאורייתא, כגון בנו שאביו הכהן מטמא לו במותו אך בשאר קרובים שהוסיפו חכמים [עי' שו"ע/יו"ד (שעד,י)] היינו חושבים, כיוון דזה אבלות דרבנן אינו דוחה תפילין דהוא מדאורייתא ולכן

צריכים את טעמו של רש"י באסור הנחת תפילין לאבל. כדברי התוס', מובא ב"תלמוד הבבלי" וב"תלמוד הירושלמי"/מו"ק (טו.) ובילק"ש/יחזקאל רמז שסד ד"ה פארך-...מדקאמר ליה רחמנא ליחזקאל פארך חבוש עליך. את הוא מחייבת הא כ"ע פטירי".

תוס' הרא"ש כאן ד"ה חוץ ובמו"ק (טו.) ד"ה מדקאמר, מקשה, מדוע לגבי תלמוד תורה לומדים מיחזקאל (כד, יז) דכשם שאמר ה' ליחזקאל האנק דום שלא ילמד תורה כן כל אבל אסור בלמוד תורה, ואילו בשאר הדברים שנאמרו ליחזקאל בהיתר לומדים לגבי כל אבל דלהפך שאסור.

ותירץ התוס' רא"ש ב' תירוצים:

א. דאם נאמר דליחזקאל אסור ולכולם מותר יצא שעל יחזקאל החמיר יותר מכולם וזה הפך ממה שרצה ה', שרצה להקל עליו יותר מכולם.

ב. לגבי תלמוד תורה, אמנם הגמרא אומרת שלומדים מתחלת הפסוק-,,האנק דום", אך כוונת הגמרא דוקא ממה שמובא בהמשך הפסוק-,,מתים אבל לא תעשה", והכוונה היא הפוכה של האנק דום-ולא ללמוד תורה-כמו האבל על שאר המתים אל תעשה אלא אתה כן תלמד תורה. והוא דבר מצוי מאד בחז"ל, שכוונתם בלמוד פסוק אינה מתחלתו, כפי שהם מביאים אותו, אלא מהמשך הפסוק, כמו שכתב הסמ"ע על "חושן משפט" (שלט, ג) אות ו'.

תוס' הרא"ש גם מביא את פירש"י כגרסת התוס' כאן-,,פרש"י ואבל מעולל בעפר קרנו, ובפ' בתרא דמועד קטן דריש ליה מדאמר רחמנא ליחזקאל פארך חבוש עליך מכלל דלכולי עלמא אסירי". והיינו, ואילו כאן נלמד הדבר ממה,,שנאמר בהן פארך".

במס' מו"ק (טו.) ד"ה אבל מתרץ תוס' הרא"ש, דהלימודים והטעמים של איסור הנחת תפילין לאבל ביום הראשון כאן ושם אינם שונים זה מזה, אלא שבמו"ק הוא מקור הדרשה וכאן מבארים את הדרשה-,,...ונראה לי, דהיינו דרשה דהכא דהיכן נאמר "פארך" בתפילין אלא ביחזקאל".

ראינו, דגרסתם של התוס' ותוס' הרא"ש ברש"י היתה-,,ואבל מעולל בעפר קרנו ואין נאה לתת פארך תחת אפר", ואילו ברש"י שלפנינו כתוב-,,ואבל מתגולל בצערו בעפר ואין זה פארך".

בגרסת התוס' **יש להבין**, מה הקשר בין "מעולל" ל"בעפר". המילה "מעולל" מופיעה פעם אחת בתנ"ך בישעיה (ג, יב)-,,עמי נגשו מעולל", ופירש"י שם-,,ליצנים הם". ובסליחות לחדש אלול ליום חמישי בד"ה ישראל עמך תחנה עורכים-,,...נוראות הפלא לבל בגוים יתחלל..ובהם **תעולל** כאשר בי התעולל". היינו, כמו שהגויים מתלוצצים בנו תלוצץ בהם.

ועפ"ז מובנת דרשת חז"ל במס' ע"ז (ג:) על הפסוק,,יושב בשמים ישחק"-,,מיד הקב"ה יושב ומשחק עליהם שנאמר...א"ר יצחק אין שחק לפני הקב"ה אלא אותו היום בלבד", היינו, שהקב"ה מלגלג על אומות העולם לעתיד לבוא כאשר רוצים לקבל שכר על מעשיהם.

א"כ קשה, כיצד ניתן להסביר צירוף מלים זה של,,מעולל בעפר" והרי לא שייך להתלוצץ בעפר ובפרט לא לאבל, אבל ברש"י שלפנינו מובן הדבר, שאבל מתגולל בעפר שאינו רוחץ את האבק והעפר הנדבק בו.

עוד קשה, דאם הכוונה לתפילין של ראש, שאין נאה לשים על אפר שבראש, מדוע שהאבל לא יניח לפחות תפילין של יד, דהא תפילין של יד ושל ראש הם ב' מצוות, שלפי כל הפוסקים ומוני המצוות אינן

מעכבות זו את זו, אך לפי פירש"י שלפנינו, כיוון שתפילין נקראו פאר וכל האדם מתגולל בעפר אין נאה לתפילין, שאדם המטונף בעפר ובוץ יניח את התפילין שהם פאר לא על הראש ולא על היד. **ועפ"ז ניתן לתרץ**, דאי רק מהדרשה ביחזקאל, היינו חושבים דרק תפילין של ראש אין להניח, אך לפי טעמו של רש"י, המרחיב ומסביר דבכלל הדרשה משמע שתפילין כשלעצמן נקראים פאר ולכן גם בשל יד אין להניח.

ה"מלא הרועים" כתב כאן בד"ה בתוס' בד"ה שנאמר ואין נאה לתת פאר תחת אפר-, רצונו לומר דהוא גנאי לתפילין. עוד יש לומר, דאין נאה לאבל לתת פאר תחת אפר וכשמתפאר מראה בעצמו שאינו אבל, כפי' רש"י סוכה (כה.) ע"ש. **[רש"י שם ד"ה שנאמר בהן פאר-, כדלקמן ואבל לאו בר פאר** הוא וכשמתפאר מראה עצמו שאינו אבל". טירדא דרשות-, שאף על פי שהוא חייב לנהוג אבילות של נעילה רחיצה וסיכה להראות כבוד מתו אינו חייב להצטער".] אך דלפי זה לא הוי צריכי בסמוך לומר דלא שייך מעולל בעפר קרנו אלא ביום א', בלא זה אפילו אי שייך ביום ב' גם כן מכל מקום יש לומר דוקא ביום א' דאבילות, יום א' דאורייתא ודאי אבילות מצוות תפילין אבל ביום ב' דאבילות אינו אלא מדרבנן דחינן אבילות דרבנן מפני תפילין דאורייתא. רצונו לומר, דהתוס' לשיטתייהו דסבירא ליה אפילו אבילות יום א' דרבנן כמו שנתבאר לקמן (טז:) ד"ה אנינות ע"ש".

ראינו, דאחרי שה"מלא רועים" נותן ב' הסברים לאי לבישת תפילין ביום א' דאבילות, או מצד ה"חפצא"-תפילין, או מצד ה"גברא"-דאין נאה זה לאבל. כתב-,...אך דלפי זה לא הוי צריכי בסמוך", נראה דאין כוונתו דישנן סיבות אחרות ודוקא לפי הסיבות שהוא אומר מתעוררת קושיה, אלא כוונתו כמו,,ולפי זה".

אך קשה ולא זכיתי להבין מה שכתב-, יום א' דאורייתא ודאי אבילות מצוות תפילין". דהא גם הלימוד מיחזקאל, שהוא דברי קבלה יחשב כדאורייתא, אבל כאן אצלנו מה שנלמד מיחזקאל הוא רק שתפילין נקראים פאר, ורק הגמרא, וגם זה ע"פ הסבר רש"י, אומרת דלכן אין נאה להניח תפילין וזה אינו קשור כלל לכך אי יום א' הוא דאורייתא או דרבנן, כי הסיבה לאי הנחה היא משום דינא דגמרא ולא משום דיום א' הוא מדאורייתא וממילא, לכאורה, אין מקום לקושיית ה"מלא הרועים".

„רב יוסף אמר עשה כדברי בית שמאי לא עשה ולא כלום“.

ע"י בתד"ה תני, **והקשה הגר"א ב"שנות אליהו"** כאן (א,ג)-,...והנה הגמרא אינו מובן כלל, כי למה יפסיד הקריאת שמע בעד זה. ועיין בתוס' (ד"ה תני) שנדחקו בזה. ונראה, שבודאי הק"ש אינו מפסיד אך האמוראי פליגי אם עשה מצוה מן המובחר בזה שהטה אם לאו. דבכמה מקומות אמרינן כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט ובכמה מקומות מצינו שאע"פ שפטור מן הדבר אם עושהו הוא מצוה מן המובחר. ונראה כל שהוא מצוה בעצם אלא שלא הצריכוהו חכמים אם עושהו נותנין לו שכר שעשה מצוה מן המובחר".

במס' ביצה (ב,י)-,...אמר רבן גמליאל מימיהן של בית אבא לא היו אופין פתין גריצין אלא רקיקין. אמרו לו מה נעשה לבית אביך שהיו מחמירין על עצמן ומקילין לכל ישראל".

ועי"ש ב"יתרון האור" ל"הגדול ממינסק", שכתב, הלשון "מה נעשה" איננו מובן והיה נראה לפרש ע"פ מה שכתב הגר"א ב"שנות אליהו"...בביאור הגמרא דשם (יא)...דאין להחמיר כלל כב"ש. ואם כן הלשון "דמה נעשה לבית אביך", דהם אין דעתם נוחה מזה שהחמירו לעצמן כב"ש.

„מתני' בשחר מברך שתיים לפניו...ובערב מברך שתיים לפניו ושתיים לאחריה אחת ארוכה ואחת קצרה" [רש"י-„אשתיים לאחריה דערבית קאי" (נ"א-„ארוכה אמת ואמונה קצרה השכיבנו").]

ולקמן (יב:) במשנה, אמר ראב"ע ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא. א"כ, עד אז לא היו אומרים כלל שתיים לאחריה, כמובא כאן במשנה. ועי' ב"מלאכת שלמה" על המשניות שם (א,ה) ד"ה שנאמר, שהביא את הרשב"א בשם הראב"ד שתמה על כך. ותירץ הראב"ד, דלעולם י"ל שתמיד אמרו זאת, אלא דעד שדרשה בן זומא אמרו זאת מדברי חכמים, ומאז שדרשה בן זומא אמרוהו מדאורייתא. ה"מלאכת שלמה" תמה על תירוצו זה שם, ומראה מהירושלמי דיש מקומות שלא אמרו כלל פרשת ציצית אחרי ק"ש. והוא מתרץ שאין הכוונה ב"שתיים לאחריה" לפרשת ציצית ואמת ואמונה אלא לנוסח אחר, עיין שם דבריו.

יא:

„אלא מעתה 'עושה שלום ובורא הכל' מי קא אמרינן כדכתיב אלא כתיב 'רע' וקרינן 'הכל' לישנא מעליא'."

מצינו לעתים בחז"ל "לשון סגי נהור" ולעתים "לישנא מעליא" ולעתים "לשון נקיה". על ההבדל בין לישנא מעליא לבין "לשון נקיה", עומד הרש"ש במס' כתובות (יג.) בד"ה שלמא-..., ונראה לי לחלק בין לשון נקי לבין לישנא מעליא, דהראשון הוא כגון שאומר לא טהור תחת טמא, דהלשון מבורר וכן דבור תחת סתירה [=, ונסתרה והיא נטמאה" במדבר (ה,יג)] דיש במשמעותו גם כן לשון סתירה הנ"ל. אבל לישנא מעליא הוא לדבר בלשון שהוא רחוק מן המכוין כמו הכא לרב אסי ולפעמים הוא הפך מן המכוין כמו בריש פסחים דתני אור תחת ליל. ולכן קאמר הכא בשלמא לזעירי כו' משום דבלשון נקי אף במילי דעלמא דרך לדבר בו כדאיתא שם בפסחים. ובזה מדויק שם דאהא דתני אור תחת ליל משני לישנא מעליא נקט. ובתני דבר"י תני לעולם יספר אדם בלשון נקיה. ובברכות (יא:) אהא דתקנו הכל תחת רע אמרינן משום לישנא מעליא הוא דמפני דמשמעות הכל שם היינו כל הטובות דומיא דשלום דקדים ליה. ולפי זה לא דקו התוס' כאן שפיר בד"ה לדברי בהא דנקטי לישנא מעליא. לפי חלוקה זו, קשה א"כ, מדוע נוקטים לפעמים לשון סגי נהור. אך נראה, ד"לשון סגי נהור" דומה ל"לישנא מעליא" ואינו מוזכר בחז"ל, אלא דכיוון שעיוור מכנים אותו חז"ל "סגי נהור" [כגון ברכות (נו.) ו(נח.)], נלקח הדבר כבטוי מושאל, ומשתמשים בו על משקל של "לישנא מעליא".

„אמר רב יהודה אמר שמואל אהבה רבה...ורבנן אמרי אהבת עולם."

מחלוקת בין שמואל ורבנן היא היחידה בש"ס ומופיעה כאן.

הרב רבינר קיבל בזמנו מכתב מבעל ה"אור שמח", אשר בסיומו חתם ה"אור שמח" את מכתבו,, כחתימת כשמואל וכתבנו". הרב רבינר לא הבין את פשרה של חתימה זו. והנה הוא פוגש ברחוב את הגאון רבי אפרים ברודיאנסקי זצ"ל, והשיח בפניו את צערו על כך, שאין הוא מבין את פשרה של חתימה זו. ענה לו רבי אפרים זצ"ל, שה"אור שמח" רצה להביע את רגשי ליבו ביחסו אליו ע"י רמז, שהוא אוהבו גם "אהבה רבה" וגם "אהבת עולם".

רש"י ד"ה לגמרא אין צריך לברך-,,אפילו קודם אהבה רבה קאמר והכי מוכח מילתא

בפסח שני" [מהר"י פיק ברלין-,,צ"ל בפרק שני (יד):].

תוספת המקור ברש"י-,,והכי מוכח מילתא בפסח שני", אינו מרש"י כפי שכבר כתב ה"ערוך לנר" עמ"ס סוכה, שידוע שרש"י אינו מציין מקורות.

ונראה, שהראיה מסוף (יד:) היא, שרב בירך לפני קריאת שמע, היינו, לפני אהבה רבה. הגמרא ממשיכה שם, שרב חייב בר אשי אמר זאת לאפוקי ממ"ד דלמשנה אין צריך לברך, משמע, דלגמרא גם רב סובר שאין צריך לברך לפני שהגיע זמן ק"ש. ונראה שסובר רש"י כדברי ר"ת כאן בתד"ה שכבר, שיכול לסמוך על ברכת התורה של אתמול, אך אם נאמר כך יהיה קשה למה על משנה כן מברכים ואין סומכים על ברכת התורה של אתמול. ונראה, ע"פ הסברו של רש"י בד"ה אף לגמרא צריך לברך-,,שהוא עיקר התורה שממנו הוראה יוצאה", משמע דהמ"ד דלגמרא א"צ לברך, סובר שגמרא אינו עיקר התורה ולכן אין צריך לברך, אך משנה שנתנה מסיני כלשונה הוא עיקר התורה ולכן צריך לברך.

תד"ה שכבר נפטר

כתב התוס'-,,ונשאל להרב ר' יצחק כגון אנו שאין אנו לומדין מיד לאחר תפלת השחר שאנו טרודין והולכים כך בלא למוד עד אמצע היום או יותר אמאי אין אנו מברכין ברכת התורה פעם אחרת כשאנו מתחילין ללמוד...". במס' שבת (קכז.) מובא-,,גדולה הכנסת אורחים כהשכמת בית המדרש דקתני מפני האורחין ומפני בטול בית המדרש ורב דימי מנהרדעא אמר יותר מהשכמת בית המדרש...".

רבי יעקב מעמדין (שם) ב"הגהות יעבץ" כתב, דגם חז"ל מתכוונים שאין לומדים, אף שמדובר בבית המדרש-,,צריך לומר דמיירי במושיבי בית המדרש [ע"ל לעיל (ק"ח):], אף שהן עצמן אינם לומדים דומיא דמגדל בניו לתלמוד תורה". היינו, אלו שאינם לומדים אך מתעסקים בהבאת אנשים ללימוד בבית המדרש.

,,ר' אלעזר אומר, למקרא ולמדרש צריך לברך...ור' יוחנן אמר אף למשנה נמי צריך

לברך"

ע"ל בקידושין (מט:), דר' יוחנן חולק שם על חזקיה וסובר דכשאומר אדם "ע"מ שאני שונה", כוונתו

למדרש תורה. ועי' מה שכתבנו בענין זה בפתיחה למס' ברכות.

„זימנין סגיאין הוה קאימנא קמיה דרב לתנויי פירקין בסיפרא דבי רב הוה מקדים וקא משי ידיה וברייך ומתני לן פירקין. מאי מברך...אקב"ו לעסוק בדברי תורה“.
 עי' לקמן סוף (יד:), דזהו ראייה לכך דלמשנה צריך לברך ולא דלגמרא צריך לברך, ועוד דהא ספרא אינו גמרא אלא מדרש תורה שהוא כמו משנה.
 ועיין במס' סוטה (לט.) בתד"ה כל, לעניין „דבעינן תיכף נטילת ידים בברכה“, מה שהביא מכאן ראייה.

„ונהיה אנחנו וצאצאנו וצאצאי עמך בית ישראל“.
 ב"משנה ברורה" בסי' מז (ט) כתב, שהוא מיותר מה שיש המוסיפין אחרי "צאצאינו"- "וצאצאי צאצאינו".
 ע"פ הגמרא [מס' בבא מציעא (פה.)], „אמר ר' פרנך אמר ר' יוחנן כל שהוא תלמיד חכם ובנו תלמיד חכם ובן בנו תלמיד חכם שוב אין תורה פוסקת מזרעו לעולם שנאמר 'ואני זאת בריתי'...לא ימוש מפיו ומפי זרעך ומפי זרע זרעך אמר ה' מעתה ועד עולם“. מאי "אמר ה'", אמר הקב"ה אני ערב לך בדבר זה...“, דכיון דבנו ונכדו נכללים ב"וצאצאינו".
ויש להבין, והרי לכאורה מספיק לומר "אנחנו", כיון דבנו נכלל באביו כיון דברא כרעא דאבוה כמו שאומרת הגמ' במס' עירובין (ע:), „יורש כרעא דאבוה“, וברש"י במס' כתובות (צב.) ד"ה כבעל-...„דראובן כרעיה אבוה הוא (ושם לענין זה אינו כאביו) וכן הנכד הוא כבנו, כמו שאומרת הגמרא במס' יבמות (סב:), „בני בנים כבנים“, ובמס' ב"ב (קמג:), „קרי אינשי לבר ברא-ברא“. **אך באמת** מעצם זה, שהגמרא מחלקת בין "אנחנו" לבין "צאצאינו", משמע דלענין זה אין הדבר כך, אף שהאב זוכה לבנו בחכמה כבר האריכו על כך המפרשים, דהוא תלוי בזמנים ותנאים מסוימים וגם כללים אלו הם רק על הרוב והתפילה היא, שהוא יכלול ברוב זה.
 והנה, ישנו דיון אי חתנים בכלל בנים [עי' ב"בית אהרן" לרבי אהרן מגיד/ח"א עמ' (תלח.)] וכן בני בנות (שם) [תכב: -ה:]), וכן לענין ילדים מאומצים ואפשר דמי שמוסיף "וצאצאי צאצאינו" מתכוון לכלול את אלו, אך אכתי זה נראה מיותר שהם כבר נכללים בכלל "וצאצאינו".

יב.

„וקורין עשרת הדברות...אף בגבולין בקשו לקרות כן אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין...אמימר סבר למקבעינהו בנהרדעא א"ל רב אשי כבר בטלום מפני תרעומת המינין“.
 לענין עמידת העם כיום בעשרת הדברות, עיין ב"אגרות משה"/או"ח/ח"ד/סי' כב, המערער על עמידה זו. והרהחיד"א בשו"ת "טוב עין" בסי' י-יא כתב, שאין לערער על הקמים בזמן קריאת עשרת הדברות,

ובהערות על "מנהגי החיד"א/ח"א/עמ' רטז (תש"ן), דן שם לגבי עמידה בעשרת הדברות בזמן הזה ותמה על מה שכתב הרה"חיד"א, שכיום אין מינים. לגבי מה שפירש רש"י ד"ה המינין-עכו"ם, כתב שם ב"דקדוקי סופרים", שזו הגהת הצנזורה וצריך להיות כתוב-,,תלמידי ישו".

עי' במס' פסחים (נו.)-,, אמר רבי אבהו התקינו שיהיו אומרים אותו בקול רם מפני תרעומת המינין ובנהרדעא דליכא מינין השתא אמרי לה בחשאי".

על כך תמה שם הרש"ש ד"ה גמרא-,, לכאורה קשה דבברכות (יב.) איתא 'אמימר סבר למקבעינהו בנהרדעי א"ל רב אשי כבר בטלום מפני תרעומת המינין'. אחרי זה מצאתי להצל"ח שם שעמד בזה וע"ש ישובו. ולי נראה משום דתרעומתם דהתם חזקה שיאמרו דאין שאר התורה אחת להכי בטלום בכל מקום אבל הכא תרעומתם קטנה וקלושה שיאמרו שאנו מוסיפין כו'. לכן לא תקנו במקום דליתנייהו".

וקשה להלום את דבריו, דמה לי תרעומת זו או אחרת דכל תרעומותיהם בנוי על אבני תהו ובהו. והרי אין לכך כל אחיזה במציאות.

והצל"ח כתב כאן ד"ה למקבעינהו בנהרדעא-,, ובפרק מקום שנהגו (נו.) גבי "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", שהתקינו לאומרו בקול רם מפני תרעומת המינין אמרו "ובנהרדעא דליכא מינין עדיין אומרים אותו בחשאי" וא"כ קשה דכאן גם בנהרדעא אמר רב אשי שבטלום מפני תרעומת המינין ועדיין ב"בכור שור" מ"ש בזה. ולענד"נ שרש"י המתקין זה בלשונו שכתב כאן המינין-עובדי ע"ז", והכוונה דכאן החשש מפני מינין שיש בערביים והם אינן מאמינין אפילו בתורה שבכתב והם יאמרו עלינו שמזה שאומרים עשרת הדברות בכל יום יותר משאר התורה מכלל ששאר התורה לא נתנה מקודשא בריך הוא, ואלו הם המתערערים על כלל ישראל בעסק כל התורה כולה. ואמנם, מינין שישנן בקרב עדת ישראל עצמם והם הצדוקים ובייתוסים והם מודים בכל תורה שבכתב, אבל הם כופרים בדברי סופרים ומתערערים לומר שחכמי ישראל הוסיפו מדעתם וכופרים בכל דברי קבלת חכמי ישראל ובשבילם אין חשש באמירת עשרת הדברות אבל יש חשש באמירת "בשכמל"ו" בלחש כי יאמרו חכמי ישראל הוסיפו דבר שאינו הגון לכך אמרו אותו בחשאי, אבל האומות אין להם עסק בזה כי להם אין הפרש בין הכתוב בתורה ובין מה שמוסיפין. והנה, לכאורה, יל"ד בסוגיא זו שבגבולין לא הניחו לקרות עשרת הדברות בק"ש מפני המינין ומזה משמע דבמקדש ליכא חשש מינין, וקשה, א"כ, למה לא מצינו בשום מקום שבמקדש היו אומרים "בשכמל"ו" בחשאי, אבל לפמ"ש ניהא, דבדאי דבר שהוא מפני חשש מינין שבישראל עצמם אלו הם נמצאים במקדש וחששו גם במקדש, אבל אמירת עשרת הדברות הוא רק מפני חשש מינין אשר נמצאים בקצת גוים, אשר לא מבני ישראל, ולהם אין חשש במקדש, שהרי בלשכת הגזית היו קורין כל זה כמפורש בסוף פרק ד' דמס' תמיד, והרי אפילו החיל כבר היה מקודש שאין נכרים נכנסים לשם כמפורש בפרק ראשון דמס' כלים. וזה היה כוונת רש"י כאן שפירש המינין-עובדין ע"ז", ואלו היו שכיחים גם בנהרדעא ולכן גם לא הניח ר"א לקבעם בנהרדעא מפני תרעומת המינין, אבל שם בפ' מקום שנהגו לענין "בשכמל"ו", שהחשש הוא מפני מינין שבישראל, ואלו ליתנהו בנהרדעא, ולכן אומרים שם "בשכמל"ו" בחשאי".

ה"בכור שור" [תבואות שור", ח"ד, דפוס זיטאמיר, תרכח] עמ"ס ברכות (יב.), כתב-,, כתב ה"טור" - או"ח סי' א'-דיש לומר בכל יום עשרת הדברות. והקשה הב"י הא כבר בטלום, גם צריך ישוב שהשמיטו

הפוסקים הקדמונים ולא הביאו שאין לקרות בפני הצבור י' הדברות בכל יום. ויש ליישב, דמידי היא טעמא משום תרעומות המינין והשתא ליכא מינים וראיה ממה שנאמר פרק מקום שנהגו (נו.) גבי "בשכמל"ו" דא"ר התקינו שיהא אומרים אותו בקול רם מפני תרעומות המינים ובנהרדעא דליכא מינים עד השתא אומרים ליה בחשאי ע"כ. ואנן השתא נהגינן כנהרדעא וכן פסקו כל הפוסקים

ש"מ משום דמוחזקים דליכא מינים גם אין להקשות הנהו תרי מימרי אהדדי דהכא משמע דאפילו בנהרדעא איכא מינים כדאמרינן אמימר בעי כו' ד"ל דמעשה דאמימר מאוחר ובאותו זמן הוו מינים בנהרדעא ולפי מ"ש היה להתיר אמירות הדברות אפילו בצבור אלא שלא מלאני לבי להקל נגד הרשב"א בתשו' סי' קפד שהובא בהגהת רמ"א. גם יש לומר, דלא קשה על הרשב"א מההיא דפסחים דשאני הכא אע"ג דליכא מינים איכא למיחש שלא ימשוך מינות מזה בראותו קורין דוקא י' הדברות יבוא לו הרהור מעצמו להתפקד בשאר תורה ואע"ג דלשון רש"י לא משמע כן דכתב שלא יאמרו לעם הארץ כו' משמע דוקא משום דיש מינים המסיתים מ"מ יש ג"כ לחוש למ"ש אבל בההיא פסחים ליכא למיחש לזה דכיון דליכא מינים כל ישראל הקורין שמע יודעין מה הם אומרים בחשאי. עוד יש לומר, דבברכות בעי לתקוני בנהרדעא ומעיקרא לא הוה ולזה חששו שמא יתקלקל שהרי בטלו במקומות דאיכא מינים והכי נמי שמא יהיה מינים באיזה זמן אבל בפסחים כבר היו אומרים בחשאי ולא רצו לבטל כיון דהאידנא ליכא מינים ואם יהיו יבטלו אז ועוד י"ל דמינים דהתם בפסחים היינו שיפקפקו בגוף קבלת מלכות שמים ליכא ולכן אין לחוש שיאמרו מוסיפין הן כו' כמ"ש רש"י, אבל מינים דהכא הם קרובים להיות כמו הקראים המצוים בזמנינו, להם יש לחוש ושכיחי. ובתשובות רש"ל סימן ס"ד משמע, דלא חילק בין ציבור ליחיד רק בין אם קבעו בתוך הברכות אסור ואם לא קבעו שרי, אלא שמתשובת הרשב"א לא משמע כדבריו דמסתמא לא היה שאלת השואל לקובעו בתוך הברכות ועכ"ז השיבו לאיסור אלא דל"ש ודוק".

ה"בכור שור" ממשך שם וכותב בד"ה גמרא-,,מבואר בא"ח סי' א' דביחיד יש לאמרם מטעם המבואר שם. ולענ"ד יש ליתן עוד טעם ע"פ מ"ש רש"י ז"ל פ' תבא אקרא היום הזה ה' אלהיך מצוך וגו', שבכל יום יהיו בעיניך חדשים כאלו היום נצטווית עליהם עכ"ד. וכעין זה בגמרא פרק הרואה ומהראוי שיקרא בכל יום כל התורה והמצוה, כאלו אותו יום "נתנה תורה ונתחדשה הלכה" [שבת (קלה.) ב"ב (ק:)], רק שאין זה מדת רוב בני אדם וא"א לעשות כן לכן יש לקרות י' הדברות, דכתב המהרש"א ז"ל בשמעתין בשם ר' סעדיה גאון ז"ל שכל התרי"ג מצוות כלולים בי' הדברות ותו דבתנחומא פרשת ראה שם משמע דעיקר קרא היום הזה וגו' קאי אי' הדברות וק"ל".

בירור שיטת הצ"ח

א. את יסוד החלוקה בין מינים מישראל למינין מן האומות, מוצא הצ"ח בדברי רש"י דפירש שמינין הכוונה ל,,עובדי עבודה זרה" בענין עשרת הדברות.

והנה בש"ס וילנא שונה פירוש רש"י מהדפוס שהיה לפני הצ"ח וכתוב בו-,,עכו"ם", והוא חיזוק יותר לשיטת הצ"ח שמדובר במינין מאומות העולם, אלא ששנויים אלו הם מתעתועי הצנזורה ובמקור כתב רש"י-,,תלמידי ישו", כפי שהבאנו לעיל בשם ה"דקדוקי סופרים", ותלמידים אלו היו יהודים משומדים, וממילא, לכאורה, נופל מקורו של הצ"ח ליסוד החלוקה שלו.

ב. גם אם נניח שהגירסה היא כפי שהיתה לפני הצל"ח, הרי שעובדי ע"ז גם בעם ישראל מצויים.

ג. הצל"ח מביא ראיה לחיזוק שיטתו דעשרת הדברות אמרו רק במקדש כי שם אין גויים-...ולוהם אין חשש במקדש שהרי בלשכת הגזית היו קורים כל זה כמפורש בסוף פרק ד' דמס' תמיד, והרי אפילו החיל כבר היה מקודש שאין נכרים נכנסים לשם-...".

למעשה, מה שאמרו שם את עשרת הדברות, מופיע במס' תמיד בריש פ"ה. ולגבי מה שאמרו את עשרת הדברות בלשכת הגזית כבר הקשה ה"באר שבע"-הובא ב"תפארת ישראל" סוף פ"ד אות סד)-לשם מה קראו זאת דוקא בלשכת הגזית? ותירץ התפא"י, משום שהוא מקום של לימוד התורה. אך באמת לא כתוב שם, דדוקא שם במקדש קראו את עשרת הדברות, אלא הובא שם סדר התפילות והברכות שהכהנים היו אומרים, ולכן הובא שגם את עשרת הדברות אמרו שם. והתפא"י כבר הקשה שם והוכיח דהכהנים היו פטורים מכל זה, אלא שרצו שהקרבנות שהקריבו יהיו לרצון ולכן התנדבו לומר תפילות וברכות וממילא גם אמרו את עשרת הדברות, שהיה חלק מן התפילה לפני ק"ש, אך אין כל סיבה שבהר הבית לא אמרו את עשרת הדברות, אותם שהתפללו שם, וגם הסנהדרין,,היו יושבים בבית המדרש שבהר הבית" בשבתות וימים טובים, ולא בלשכת הגזית [רמב"ם/שופטים/הל' סנהדרין (ג,א)]. וגם בעזרה, אף שרק יהודים התפללו שם, וכי אם היו שם יהודים מסוג המינים ש"כל באיה לא ישובון", האם היה דבר שמנע אותם לספר זאת לנכרים, ובפרט בבית שני, שהיתה שם שנאת חנם גדולה.

ד. והנה הצל"ח כתב-...יל"ד בסוגיא זו שבגבולין לא הניחו לקרות את עשרת הדברות בק"ש מפני המינין ומוזה משמע דבמקדש ליכא חשש מינין".

והנה, זה דבמקדש היו אומרים את עשרת הדברות, לא היה צריך הצל"ח לדיוק זה, דהא כבר הוכיח זאת מאוחר יותר ממשנה מפורשת במס' תמיד, אלא מדיוק זה לומד הצל"ח במובלע, דכל מה שאינו גבולין הכונה למקדש לפניו מן החיל, שאין לנכרים רשות להכנס לשם, ועל סמך יסוד זה הוא מתרץ, שלכן אמרו שם את עשרת הדברות.

יסוד זה דכל מה שמחוץ לעזרה נקרא "גבולין", דברים אלו, לכאורה, לקח הצל"ח מדברי רש"י במס' יומא (סט:) (וכן בר"ח שם) ד"ה בגבולין-...כל חוץ לעזרה קרי גבולין", וכן במס' סנהדרין (קא:) ברש"י ד"ה בלשון עגה-...גבולין קרי חוץ למקדש", ובמס' סוכה (מא.) רש"י ד"ה מתניתין. וכיון דמקור תירוצו הוא ע"פ רש"י, דמינין, לענין עשרת הדברות, הן-...עובדי ע"ז" ולכן ממשיך הוא, לכאורה, את שיטתו ע"פ דברי רש"י במס' יומא, במס' סנהדרין ובמס' סוכה. הנה, מה שכתב הצל"ח, ש"מקדש" הכוונה היא רק לפניו מן החיל, שם אין רשות לנכרי להכנס, מקורו הוא במס' כלים (א,ח) וכן נפסק ברמב"ם בה' ביאת מקדש (ג,ה), לגבי מעלות הקדש, שהחיל מקודש מהר הבית והר הבית הוא מחנה לוי' [ועי' בהגהות היעב"ץ על מס' ע"ז (יז.) ד"ה מהו-...להר הבית, שכולו מקום למקדש...מהר הבית ולפנים מקרי בא לבית-...]. וקשה, מנין לצל"ח דהר הבית אינו נחשב מקדש, והרי ה"תוס' ישנים" במס' יומא (סט:) ד"ה ובמקדש מותר, כתבו-...והיינו בכל הר הבית". ה"מצפה איתן" (שם) אמנם הקשה עליהם-...וקשיא לי מהסוגיא דלקמן בסמוך גבי הא דאמר אין אומרים שם המפורש בגבולין. ומוכח התם דבעזרת נשים אסור להזכיר שם המפורש וכן פרש"י שם בהדיא-כל חוץ לעזרה קרוי גבולין', והרי בפ"ז דסוטה (לז:) תנן-...במקדש אומר את השם ככתבו ובמדינה בכינויו'. ואם כן, דאמרינן דבעזרת נשים אסור להזכיר השם

ככתבו, הרי לא הוה בכלל מקדש, דתנן בסוטה רק עזרה גופה לא הר הבית, ואמאי הוי הר הבית בכלל מקדש כאן בבריתא גבי בגדי כהונה? וי"ל דשאני הכא דתני ברישא דין מדינה בגדי כהונה היוצא בהן למדינה וכו' ואח"כ תני דין מקדש, הוי הר הבית בכלל מקדש דסיפא...מה שאין כן במתניתין דסוטה גם הזכרת השם דנקט מקדש ברישא ואח"כ מדינה הוי הר הבית בכלל מדינה דסיפא...".

א"כ, עולה מדברי ה"מצפה לאיתן", דהמושגים "מקדש", "מדינה" ו"גבולין", הינם מושגים יחסיים ותלויים אם הם מובאים ברישא או בסיפא, כאשר שניהם נאמרים ביחד באותו הקשר. גם ברש"י עצמו ראינו לעיל, דביומא (סט:) הוא קורא ל"גבולין" מקום שהוא תמיד מחוץ לעזרה, ובסנהדרין (קא:) הוא קורא לגבולין מקום שהוא מחוץ למושג כולל יותר - "מקדש", ואי אפשר לומר דגם כאשר רש"י כותב "מקדש", כוונתו היא דוקא לעזרה, כאשר מחוצה להן מתחיל ה"גבולין", כיוון דיש גמרא מפורשת במס' ב"ק (קי:) [וכן בחולין (קלג:) ובתוספתא במס' חלה פ"ב], אשר שם נאמר בפירוש דבין המקדש לגבולין יש את ירושלים, דתניא עשר במקדש [רש"י-...], ניתנו להם בתוך עזרה. [וארבע בירושלים [רש"י-...], לכל העיר...]. ועשר בגבולים [רש"י-...], בכל ערי ישראל.].

וכן עושה רש"י חלוקה בין "ירושלים" ל"גבולין" במס' ר"ה (כט:) ד"ה במקדש... אבל לא במדינה, לא בירושלים ולא בגבולין, אך גם ל"ירושלים" וגם ל"גבולין" - ע"פ רש"י - קוראים חז"ל "מדינה", וכן במס' זבחים (קד.) ברש"י ד"ה דאפילו בגבולין - ... במדינה... בשערין...". ועי' שם ב(קד:) לגבי המחלוקת אי "בירה" כולל את כל ביהמ"ק או רק את הר הבית, מאי בירה אמר רבב"ח אמר רבי יוחנן מקום יש בהר הבית ובירה שמו ור"ל אמר כל הבית קרוי בירה שנאמר [דברי הימים א' (כט, יט)] 'הבירה אשר הכינתי'.

ביומא (ב.) מובאת ג"כ מחלוקת זו ושם נוסחו דברי ר"ל כך, - ר"ל אמר כל המקדש כולו קרוי בירה. הנה עכ"פ, לכו"ע הר הבית כולל במושג "המקדש" ו"הבית", היינו, "בית המקדש". ראינו, לכאורה, מביאה אותנו למחלוקת המפורסמת בין רש"י והרמב"ם, אם "מקדש" כולל את ירושלים או לא, הקשור לעניינינו לבירור שיטת רש"י. במחלוקת זו, דנו בעיקר ה"אחרונים", נביא ראשית להלן את דבריהם. במס' שקלים (א, ג), כתב רבינו **עובדיה מברטנורא** בד"ה במדינה, בירושלים, ושם בד"ה ישבו במקדש, כתב, - ורמב"ם פירש שכל ערי ישראל קרויין מדינה, ובעשרים בו היו יושבים במקדש בירושלים. וכתב עליו שם, התיי"ט ד"ה במדינה, - פי' הר"ב בירושלים וכן פירש רש"י בריש פ"ד דר"ה. ושם כתב הר"ב ג"כ ב' הפירושים וכן ברפ"ב דמכילתין, אבל בפ"ג דסוכה משנה יב ומשנה ח פרק ו' דנזיר השמיט פירוש הרמב"ם.

ותנינא כוותיה דרש"י ותנינא כוותיה דהרמב"ם. כוותיה דרש"י בסוטה פ"ז משנה ו' - ברכת כהנים כיצד במדינה היו אומרים אותה ג' ברכות ובמקדש ברכה אחת וכו' והדעת מכרעת דמקדש דוקא דאין סברא לומר דלענין נשיאות כפים חלוק ירושלים משאר עירות. ותנינא כוותיה דהרמב"ם בפ"ג דמעשר שני משנה ד' - פירות בירושלים ומעות במדינה. ולרש"י יש לתרץ דשאני התם דפורט ירושלים בהדיא, אבל היכא דתנן מדינה ולא הוציא ירושלים מן הכלל נשאר ירושלים בכלל מדינה. הריבב"ן עמ"ס שקלים שם גם פירש במדינה, - ... בכל ערי ישראל, וכן במס' סופרים (כא, ה) מובא במקום "במדינה" - "בכרכין".

הרמב"ם בפהמ"ש עמ"ס ר"ה (ד,א), לגבי מה שכתוב במשנה-יום טוב של ר"ה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעים אבל לא במדינה, ביאר-,,וכבר ביארנו לך כמה פעמים [מס' מעשר שני (ב,ד), מס' שקלים (א,ג), מס' סוכה (ג,י)] כי מקדש נקראת ירושלים כולה. ומדינה שאר ארץ ישראל". וברע"ב שם ד"ה אבל לא במדינה-,,לא בירושלים ולא בגבולין. והרמב"ם מפרש ש,,ירושלים כולה קרויה מקדש ושאר א"י קרויה מדינה".

התניו"ט שם פירש-אחרי שהקשה לשיטת רש"י-,,...ולכן נראה לי דרש"י סבירא ליה דהא דתנינן לעיל "אבל לא במדינה" לא כללא הוא...שבירושלים וכל עיר שהיא רואה כו', תוקעין כל זמן שיושבין ב"ד בבית המקדש והא דלא פירש רש"י דירושלים בכלל מקדש משום דלעולם יש חלוק בין מקדש וירושלים, דבמקדש אפילו לא בזמן שב"ד יושבין תוקעין, שאין שבות במקדש, ועוד דלשיטתיה אזיל דבשאר דוכתי נמי רגיל לפרש דירושלים בכלל מדינה...". **התפא"י** שם ב"בועז" (א) פירש-,,ומ"ש רש"י דבמקדש דוקא היינו לס"ד דש"ס (ל.)...".

ועי' מה שכתב **הגאון הרה"חיד"א** בספרו "מראית עין", בסופו בליקוטים סי' ג', על מחלוקת הרמב"ם ושאר ראשונים בענין ההבדל שבין מעמד שבירושלים למעמד שבגבולין, ובספרו "פתח עינים"/מכות (י). ד"ה לפי.

ובספרו **"עין זוכר"/מערכת מ' אות ב'**, כתב-,,בר"ה (כט) פירש הרמב"ם במקדש היו תוקעין, דמקדש כולל גם ירושלים. ובמס' יומא (כא.), לגבי י' נסים נעשו לאבותינו בבהמ"ק, פריך פתח ב"מקדש" וסיים ב"ירושלים". ולפי הרמב"ם מה הקושיה? וי"ל דמקדש כולל ירושלים, אך ביהמ"ק רק מקדש דהא "בית" אמר. ובלשון הש"ס "מקדש" היינו ביהמ"ק והרמב"ם על לשון משנה וברייטא-מקדש כולל ירושלים".

וכן מבאר הגאון הרה"חיד"א בשו"ת **"חיים שאל"/ח"ב/סי' מג/אות יד** לגבי דברי הרמב"ם בה' ביאת מקדש (ג,י), "וכשם ששלוח טמאים מן המקדש בעשה וכו'", כתב-,,מרן מסיק ואפשר לומר דמן המקדש דנקט רבינו מקום מקודש קאמר וכל המחנות בכלל וכתב עליו...מהר"י אלגאזי זלה"ה בספר נאות יעקב בקונטרס מענה לשון סוף דף (כח) ולא זכר שכן כתב רבינו להדיא דמקדש תקרא ירושלים כולה עכ"ד.

ואין כאן השגה דאם אמרה הרמב"ם **הוא בלשון המשנה אבל הוא בחיבורו כותב בפירוש בכל מקום מקדש על בית המקדש דוקא**. ותו דבפרק זה כשכותב "מקדש" הוא על בית המקדש דוקא וכמעט שלא ניתן לומר דרבינו נקט מקדש והוא הדין לאינך, כמתבאר בדבריו בפרק זה, ולא חש שנטעה בזה". ועיין עוד ב"ספר מצוות לרס"ג"/הרי"פ פערלא/ח"ג/ג(רלד.) על מחלוקת רש"י-רמב"ם במס' ר"ה (ל.), אי ירושלים דינה כמקדש או כגבולין.

לפני ה'

רבינו מנוח כתב לדעתו של הרמב"ם על הל' לולב והביא ראיה, לדעתו, מירושלמי במס' סוכה פ"ג וראש השנה פ"ד דאמרינן התם "ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים בירושלים", וכן כתב הר"ש **משנן** בפירושו לספרא בפרשת אמור והרא"ם בפירושו על הסמ"ג להוכיח כדעת הסמ"ג.

הנצי"ב מוולוז'ין ב"מרומי שדה"/מס' ר"ה (כט:), מביא את המחלוקת בין רש"י ותוס' לרמב"ם וכותב, שגם במס' סוכה (מא.) מפרש הרמב"ם ש"מקדש" היינו ירושלים אף שכתוב שם "לפני ה'", "...מכל מקום הרי זה כמו דכתיב בפרשת ראה (יב,ז), "ואכלתם שם לפני ה' אלקיכם", דהיינו, בכל ירושלים. ותדע דהא שם בסוכה (מב:) תנן שהתקינו שיהא כל אחד ואחד נוטל בביתו, והרי עיקרו של מצוה, 'ושמחתם לפני ה' אלקיכם' כתיב, אלא ודאי דבכל ירושלים מיקרי **לפני ה'**. ועוד תדע דהא ודאי אין לפרש האי **לפני ה'** האמור בלולב, שהיינו בעזרה ממש, שהרי נוטלין בהר הבית שאינה אלא מחנה לוויה, אלא פשיטא דכאן אין הפירוש בעזרה. ואם כן כל ירושלים בכלל. ואע"ג דלעיל לענין חצוצרות איתא שלא נהגו כן אלא בהר הבית, ומשמע דשלא בכל ירושלים, שאני התם דכתיב "**לפני המלך ה'**", דהיינו, בהר המוריה, מקום מלכותו יתברך שמו. אבל כאן שכתוב "**לפני ה'**" דמשמעו במקום שאוכלים קדשים קלים ושמחים שם. כל זה באתי לאפוקי ממה שכתב הגאון ה"טורי אבן" ז"ל במשנה דלולב.

ה"כוזרי" (ד,יד), כתב, על כל ארץ ישראל-,,והיא הנקראת לפני ה', הנאמר עליה תמיד, 'עיני ה' אלהיך בה'. [קול יהודה-,,כאמרו 'ויצא קין מלפני ה'...'". **אוצר נחמד**-,,שהקב"ה גרשו לקין מארץ ישראל ששם נדבקה השגת ה' ונבואתו ביותר מכל הארצות...וכן ביונה 'ויקם יונה לברוח תרשישה מלפני ה'...'". ועיין במכלתא ריש פ' בא (ד), שתחילה שכינה היתה בכל ארץ ישראל, ואחר כך רק בירושלים, ואחר כך רק בבית המקדש, אך עי' שם שהגר"א אינו גורס חלק זה. החולקים כאן, חלקם יכולים לגרוס קטע זה בצורה שלמה וחלקם בצורה חלקית.

סיכום

על פי כל מה שהבאנו לעיל, ראינו, דישנן ראיות מפורשות במשנה וב"תלמוד ירושלמי" ובמס' סופרים נגד שיטת רש"י. גם לפי שיטת רש"י ראינו, שמושגי "עזרה", "מקדש", "מדינה", "גבולין", "בית המקדש" ו"ירושלים" הינם מושגים יחסיים מאד, וכפי שהוכיחו גדולי ה"אחרונים", חייבים לומר דלרש"י לעתים מקדש כולל את הר הבית ולעתים את ירושלים ולעתים את העזרות מלבד החיל. ולעתים גבולין אינו כולל את ירושלים כבב"ק (ק:), דרש"י טורח להסביר שם שגבולים הכוונה "בכל ערי ישראל", מלבד ירושלים. ורש"י כותב בלשונו המדויקת במס' יומא (ס: ד"ה בגבולין-,,כל חוץ לעזרה קרי גבולין", אולם רש"י לא כתב ש,,כל גבולין קרי חוץ לערי ישראל, ירושלים, הר הבית והחיל". וגם מה שכתב שם "כל חוץ לעזרה" אין לך בו אלא חידושו של פירוש רש"י שם במקומו. ולכן לכאורה, לפי דעתי הקצרה לא זכיתי להבין יסודו של הצ"ח דלרש"י כאן בברכות "גבולין", היינו, לפני מן החיל.

אמר ליה שמואל לחייל בר רב בר אריאן תנא אימא לך מלתא מעלייתא דאמר אבוןך.

המהר"י פי"ק ברלין מציין כאן על הגליון-,,בגיטין (סב:) וכן במנחות (נג.) בר אוריין פירש"י בן תורה אכן ביומא (עח.) ובסוכה (מג:) וע"ז (לא:) ובחגיגה (יד:) איתא בר אחא בר אוריא ולא פירש"י כלום". וב"הגהות היעב"ץ" כאן פירש-,,בר אוריא-בן תורה, אוריאן כמו אורייתא ובפ' אמר ר"ע [שבת (פח.)] אוריאן תליתאי".

לפי רש"י וכן הבין היעב"ץ, כנוי זה נאמר על חייא עצמו אך לא על אביו-רב, אך בעל "חוות יאיר", רבי יאיר בכרך, בספרו "מר קשישא"/"עמ' מ', בערך בר אוריא [הוצ' מכון ירושלים, תשנ"ג], מביא גם את המקורות שהביא המהר"י פיק ברלין, אך סובר שתואר זה נאמר על אביו של חייא-רב, וכן הוא כותב-,,נ"ל מפני דאמרינן במס' כריתות (יג:)-'כל היכי דיתיב רב לא סגי ליה בלא הוראה', א"כ, הוא מפרש "אריא" מלשון הוראה".

ה"דקדוקי סופרים" הביא את נוסח הכ"י בברכות כאן דהגירסא היא-"בר אוריא", וכן בסוכה (מג:), וכן הגירסא בבה"ג פ' אין עומדין. ובחגיגה (יד.), דבגירסא שלפנינו-"בר אריא", ובכת"י הגירסא-"בר אריא", וכן הגירסא ב"עין יעקב" הראשון. ובדפוסים האחרונים השתבש ל"בר ארי", ובאה"ת-"בר ארי". ובמנחות (נג.) הגירסא שלפנינו-"בר אוריין" וכן הוא שם בכ"י, אך ב"ע"י" הראשון ובילקוט כ"י-"אוריאן". ביומא (עח.) דהגירסא שלפנינו הוא "בר אריא", אך בכ"י ובבעל ה"עיטור" ובראב"ן ליתא, אך בכ"י א"פ וברי"ף וברא"ש-"בר אוריא". בסוכה (מג:), דהגירסא שלפנינו הוא-"בר אוריא" אך בכ"י-"בר אריא" ובכ"י ב-"בר אריא". ובע"ז (לא:) דהגירסא שלפנינו הוא-"בר אריא", ובמנוח"מ אידי, ובדפוס קושטא-"אריא". עד כאן לשון ה"דקדוקי סופרים".

הגאון מרישא כתב בספרו "ברכת אהרן"/מאמר צ' ב', ג' פירושים: א. ע"ש אביו מלשון "אור" ב. על שמו, כיוון שהגיע מבבל שנמשלה לאריה. ג. ע"ש שהוא נצר ליהודה, ולהלן דבריו-,,ולולי דמסתפינא הייתי אומר דאוריאן המוזכר בברכות כאן אינו תואר לחייא בר רב, כי אם לרב גופיה, והפירוש בר אוריאן הוא בן מי שהוא אוריאן, על דרך שאמרו בש"ס חולין קל"ז, דכי יתיב רב קמיה דרבי נפקי זיקוקין דנורא מפומיה דרב לפומיה דרבי וכו' ע"ש. ולכן נקרא רב אוריאן שהוא שם נגזר ממלת אור ונעשה לתואר כשנתוסף עליו נו"ן לבסוף (כאשר כן מצינו רבות בלשון חז"ל כידוע) וכוונתו לאיש שיצא ממנו קרני אור. וע"ז ע"ז (לא:) 'א"ל שמואל לחייא בר רב בר אריא תא ואימא לך...'. עוד יש לומר דאריא פירוש כמו אריה (כי אל"ף ה"א מתחלפין כידוע), שהוא כנוי לאדם גדול, כבשבת (קלא:) דקרי ליה רבא לר"ח בר אבין ארי שבחבורה (וכן הוא בקידושין מ"ח ובסנהדרין ח'). ובב"ק (ק"ז:) דר"ל אמר לר"י על רב כהנא ארי עלה מבבל ע"ש, והיינו טעמא דקראי אריא באל"ף לבסוף ולא בה"א כדי להגדיל הדבר, כמו שכתב רבינו בחיי פ' בהעלותך דלפעמים תיבה שצריכה להיות כתובה בה"א לבסוף נכתבת באל"ף כדי להגדיל הדבר, כמו והיה לכם לזרא, במקום לזרה בה"א, כדי להגדיל המיאוס, וכן בחמא במקום בחימה (דניאל י"א), כדי להגדיל החימה, והכי נמי יש לומר כן, וי"ל עוד דלכן קרא שמואל לחייא בר רב בר אריא על היותו מבבל שנמשלה לאריה כבמדרש רבה בראשית (כט,א), וכן אמר לו ארי עלה מבבל שהוא לשון נופל על לשון, מבבל שנמשלה לארי עלה ארי. עוד יש לומר דקראוהו בר אריה על היותו נצר משבט יהודה...". וע"ז עוד מה שהאריך שם, וכתב דביומא (עח.) קרא לרב יוסף בריה דריב"ל גם כן בר אריא והוא היה לוי כבחולין (קו:) ע"ש כל דבריו ובספרו שו"ת "אבני חפץ" סי' מ"ד כתב-,,דהתואר

אוריין נגזר משם אור ונעשה לתואר בהוספת הנו"ן, מצאנו כמה תוארים שנגזרו משמות בהוספת נו"ן, כגון בישן מבושה, ענותן מענוה, חמסן מחמס, ועי' ב"מ (לג.) רובץ ולא רבצן ופירש רש"י רובץ מקרה הוא לו ולא רבצן הרגיל בכך, ומשמע דבהוספת הנו"ן מורה על התמדת התואר...". וב"ברכת אהרן" מאמר קנ"ג, כתב דמהאי טעמא אומרים בברכת המזון אב הרחמן ולא אב המרחם וזה מורה בתוספת הנו"ן שדרכו לרחם בקביעות. ועי' בספר "שערי זהר"ר מרגליות ב"מ פ"ד ע"ב מה שכתב על התואר "אריה".

גניבא נקרא גם בר אוריין [גיטין (לא:), (סב.)], ורב התאכסן בביתו בשבת [ברכות (כו:)] ומסר את תורת רב [ברכות (כה:), ע"ז (לו:)].

זעירא קרא לרב יוסף בן ריב"ל "בר אריא" [יומא (עח:)]. גם ר' עזרא בר בריה דרבי אבטולס, שהיה עשירי לראב"ע נקרא בתואר בר אוריין [מנחות (נג.)], ורבא קרא לרב יצחק בן רבב"ח "בר אריא" [סוכה (מג:)], וב"ירושלמי"/שבת (י,י), הובא שם על אמורא-,,יצחק בר אוריון". ועיין עוד באנציקלופדיה לתוארי כבוד בישראל וב"ערוך השלם", ערך בר אבהן וערך אריא וע' אוריון אריין.

יב:

כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו מוחלין לו על כל עוונותיו".

וכן בשבת (קה:)-,,כל הבוכה על אדם כשר מוחלין לו על כל עוונותיו". ויש להבין אם זו עבירה במזיד, כיצד זה שנמחלין לו כל עבירות אלו בלא הבדל מה הם עוונותיו, אפילו החמורים ביותר. והנה ב"תלמוד ירושלמי"/מס' ביכורים (ג,ג) (יא.) אומרת הגמרא שחתן וחכם שנתמנה ונשיא ומלך שנתמנה מוחלין להם על כל עוונותיהם-,,חתן-וילך עשו אל ישמעאל ויקח את מחלת בת ישמעאל' וכי מחלת שמה והלא בשמת שמה אלא שנמחלו לו כל עוונותיו" [ב"מדרש ספר שמואל" (פ"יז), מובא-,,גר שנתגייר והעולה לגדולה והנושא אשה", והובא גם ברש"י/בראשית (לו,ג)]. אם כן, אפילו עשוי, שהיה בגדר "הא שווא שבראתי בעולמי", שעבר על ג' העבירות החמורות ביותר, בכל זאת נמחלו לו כל עוונותיו רק משום שנעשה חתן. הנה יש לברר, אם ה"תלמוד ירושלמי" חולק על תלמודא דידן, שכן חזינן ביבמות (סג:)-,,כיוון שנשא אדם אשה עוונותיו מתפקקין [רש"י-,,נסתמיין"], וברמ"א/אבה"ע"ז (א,א)-,,מפקקין". וב"טור" שם, בחלק מהדפוסים כתוב "מפקקין" ובחלק מהדפוסים כתוב "מתפקקין". עכ"פ, בכל מקרה הפירוש שהעונות מוטמנים ובלתי נראים, כמו שכתב שם ה"פרישה"-,,גורם שה' פוקק בעד עוונותיו ושללא יהיו נראין".

לעומת מחילה שמשמעו מחיקה כמו "מחילת חוב", אך שם ה"פרישה" מוסיף-,,וי"מ "ויפק רצון מה", ר"ל שמוציא רצון מה' ואין ברצונו של הקב"ה אלא מחילת העוונות. כתונת פסים". א"כ, לכאורה נראה, שמחילת עוונות, היינו פקיקת העוונות, "שללא יהיו נראין" כלשון ה"פרישה", ויש להביא ראיה לכך מלשון "מחילה", כמו שמפרש הגאון הרב המלבי"ם [ישעיה (ב,יט) ב"ביאור המילות"]-,,ש"מחילה" מציין חלל עשוי בידי אדם בעפר רך, ואינו למשגב (כמו מערה) רק לטמון שלא יתראה הרוצה לטמון שם". א"כ, אף דבלשון הלכה משמעו מחיקה, היינו, במחילת חוב-מחיקת חוב, בלשון אגדה משמעו רק

הטמנה והסתרה, שכן מצינו הבדל בין לשון אגדה ולשון הלכה לגבי אותה מילה, כמו שכתב רש"י [שבת (קנו): ד"ה צדקן], שמצווה בלשון אגדה הכוונה למצוות צדקה, אף דבלשון הלכה הכוונה לכלל המצוות. אמנם ניתן לומר, שגם מחילת חוב, אין במשמעות המילה כוונת מחיקה, כי מחילת החוב משמעה שעצם החוב קיים, שהרי לא החזיר לו את כספו, אלא שנותן הכסף אומר, שהוא מעלים עין מהחוב, ולדידו כאילו החוב לא קיים.

וכן כאשר אנו אומרים „סלח לנו מחל לנו“, ודאי דמחילה פחותה היא מסליחה ומבקשים אנו דאם אין ה' ח"ו סולח לנו לפחות שימחל לנו. א"כ, אם מוחלים לאדם והוא חוזר לסורו, אז הכל חוזר וניעור. עפ"ז, אין מחלוקת כלל בין תלמודא דידן לתלמוד ירושלמי, דגם מה שכתב ה"ירושלמי" - "מחילה" - היינו רק פקיקה והטמנה.

לכן אם אדם מוכנס או נכנס למצב מרומם יותר של ההויה שלו, כמו בדוגמאות שהובאו לעיל, הקב"ה מטמין עוונות אלו כדי לבחון אם האדם ינצל את מעמדו החדש ויפתח דף חדש. אך אם אדם עובד על אותם עוונות עצמם כדי למחוק אותם, ע"י הסדר הידוע של חזרה בתשובה בכל ליבו, אז עוונות אלו נסלחים לו, כי מחילה היא כאשר אין האדם נותן מעצמו תמורה על העוון שעשה אלא זו כעין מתנת חנם, אך אם הוא נותן מעצמו ע"י עבודת המדות ונותן חלבו ודמו כדי למרק את אותו עוון, אז הקב"ה סולח לו ואף זדונות נעשין לו זכויות. וכן ביאר הגאון הרב המלבי"ם את ההבדל בין סליחה לשאר לשונות של מחילה-„וגדר פעל "סלח", הוא שמעביר העון מן המציאות לגמרי כמו לא ה' במציאות כלל מעולם; ובזה נבדל מיתר הלשונות, כי כשאומר למשל 'העברתי מעליך עוונך' יש להעון מציאות בפני עצמו ורק שמעבירו מן האדם. "נושא עון"-העון נמצא רק שהקב"ה סובלו ונשאהו, וכן "כובש עון" הקב"ה כבשו, 'תם עונך'-ה' לעון עכ"פ מציאות בעבר; אבל העון והחטא הנסלח עשאו כאלו לא ה' במציאות מעולם כלל וע"כ לא נמצא "סליחה" בשום מקום בתנ"ך רק אצל ה' ולא מאדם לאדם, כמו 'כי עמך הסליחה', הסליחה לא תמצא רק אצל ה' כי האדם לאדם הגם שעובר על פשע ונושא עון לא יוכל לסלוח שאין האדם יכול על זה להשיב דבר שה' כאלו לא היה, רק הקב"ה יוכל עשות זאת לבדו" [אילת השחר "שנ"ו ויקרא ד' ס' רע"ז, תהלות (קל,ד)]. ניתן לומר עוד, ש"מחילה" הוא מלשון "מהילה", היינו, דנשאר עדיין רישומו של העוון, ע"פ הכלל בירושלמי במס' מגילה-„ולא מתמנעין רבנן למחלפי ח' בה“.

הנה עדיין יש להבין, אמאי כאן ובשבת (קה:), מוחלין לו על כל עוונותיו, הרי כאן ושם אין האדם נמצא במצב חדש?

וי"ל, דכל היסורין שמביא ה' על האדם, הוא כדי שיתבזה, וכשמתבזה, הוא מרגיש את אפסותו, ורק אז יכול לחזור אל אביו שבשמים.

ניתן לראות שיסורין זה בזיון, מפרעה בשמות (י'),-„ראו כי רעה נגד פניכם“, וב (יא)-„ויגרש אותם מאת פני פרעה“. זוהי המכה היחידה, שמשא מגיע לפרעה ופרעה נוהג בו בזיון וחרפה של גירוש כיוון שראה ש"רעה נגד פניכם" ופורענות של דם וכליון בא על ישראל (רש"י שם) ומיד חש בוז כלפי משה ומחרפו ומגרשו. לכן כאשר דם זה הפך הקב"ה לבני ישראל לדם מילה [יהושע (ה,ט)] אומר לו הקב"ה ליהושע שם-„היום גלותי את חרפת מצרים מעליכם“. לכן כאשר חכם, חתן ונשיא מגיעים למעמד חדש ורם, שאין להם בו כל נסיון, הם מרגישים ממילא חסרי ידע ונסיון ומרגישים בתחילה את שפלותם ממצב

זה. בכך הם משיגים את מטרת היסורין, של תחושת השפלות. זהו זמן המעולה להסרת גשמיות הקנינים וממילא ריחוק מהקב"ה, ומצב מצוין להדבקות בה'. לכן גם הבוכה על אדם כשר הוא משום שמרגיש בחסרונו ובחלל שנוצר, ולכן מרגיש תחושת אין אונים. זה שוב מצב של שפלות, אשר כתוצאה ממנו הוא מרגיש בושה, וממילא זה זמן למצב חדש של יכולת הידבקות בה'. ולכן כיוון שמתבייש, זו כבר השגת מטרת היסורין של שפלות, וממילא נמחלין עוונותיו. וכן לעתיד לבוא, העונש הגדול ביותר שמציינים חז"ל [ב"ב (ע.ה.)], "אוי לה לאותה בושה, אוי לה לאותה כלימה". וכן בבראשית (מה,ג), "כי נבהלו מפניו", פירש רש"י, "מפני הבושה". כוונת רש"י היא ע"פ דברי חז"ל [חגיגה (ד:)], "אמר רבי יוחנן אוי לנו מיום הדין אוי לנו מיום התוכחה...". וכן (שם) (ה.), "כל העובר עבירה ומתחרט מוחלין לו מיד". והוא משום ש, "אין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנסה בו רוח שטות" [סוטה (ג:)], "זהר (א,קכא)]. וכיוון שהוא מבין שנשטטה, הוא מתבייש, ולכן מיד נמחל לו.

וכן חזינן לקמן בסוף (טז) את הקשר בין החטא לבושה, "שלא נחטא ולא נבוש ולא נכלם", וכן שם לקמן - "חיים שיש בהם יראת חטא, חיים, שאין בהם בושה וכלמה", היינו, כיוון שתהיה לנו יראת חטא, ממילא רק אחרי זה אפשר לבקש - "חיים שאין בהם בושה וכלמה".

„פרשת ציצית מפני מה קבעוה א"ר יהודה בר חביבא מפני שיש בה חמשה דברים“.

המהרש"א כאן בד"ה מפני כתב-, "יש לדקדק דקא חשיב ששה ובילקוט לא קחשיב מינות והוי שפיר ה' דברים ויש ליישב גירסת תלמודא שלפנינו דעול מצות ומינות חדא חשיב ליה והכי קאמר קרא וזכרתם את כל מצות ה' שהם מצות ה' ולא תתורו מינות והרהור שבלב שאין כל המצות כו' וק"ל". ויש להביא מקור לדברי המהרש"א ממס' מגילה (יג.), שכל הכופר בעכו"ם (=היינו מינות) כאילו מודה בכל התורה כולה (=היינו עול מצוות), שעול מצות הינו כפירה במינות וכן להיפך מינות הינה כפירה בעול מצוות. ולכאורה דעת מינים, היינו הרהור ע"ז, וי"ל דההבדל הוא, דדעת מינים, היינו, יסודות הכפירה של הכתות השונות שסטו מדרך התורה המסורה לנו בסיני והרהור ע"ז שייך יותר ללב והוא הכמיהה לאילולי המינים.

„אחרי לבבכם' זו מינות וכן הוא אומר 'אמר נבל בליבו אין אלקים'“.

וביבמות (ג:), "בגוי נבל אכעיסם" [דברים (לב,כא)]... רבי אליעזר אומר אילו **הצדוקים**. וכן הוא אומר 'אמר נבל בליבו אין אלקים'. וב"ספרי" שם-, "בגוי נבל אכעיסם" אילו **אפיקורסים**. וכן הוא אומר 'אמר נבל בליבו אין אלקים'. וברש"י שם ד"ה בגוי-, "אילו הכופרים...". ויש לברר בכתבי היד מה היא הנוסחה המדויקת לפני שחלו בה ידי הצנזור.

„אחרי עיניכם זה הרהור עבירה שנאמר 'ויאמר שמשון אל אביו אותה קח לי כי היא

ישרה בעיני'“ [שופטים (יד,ג)].

הנה מגמרא דילן משמע, דשמשון לא עבר עבירה בפועל, אלא רק הרהר הרהור עבירה, דרצה לשאתה לא משום כשרותה, אלא משום יופיה, אך גם רצה לבוא עליה בזנות, דהוא בכל מקום לשון עבירה בלשון

אגדה ["מנות הלוי" (מ.)/מהר"ש אלקבץ], והרי, הרהור עבירה קשיא מעבירה" [יומא (כט.)], ואם היה רוצה לבוא עליה רק לאחר שהיה מגיירה ולאחר שהיה נושא אותה לאשה, אין כאן עבירה וממילא אין גם הרהור עבירה. אמנם, אם מה שהוא רצה לשאתה משום יופיה, לכאורה, אין זה נקרא בלשון "עבירה", כי זה שייך להלכות גירות. ועוד, שיתכן שהיא תרצה להתגייר לשם שמים, שהרי לא ידע עדיין שתרצה להתגייר לשם דבר אחר. א"כ, ודאי ב"הרהור עבירה" מתכוונים חז"ל לרצונו לבוא עליה בגיורת. וכן נראה הדבר במדרשי חז"ל, כגון בב"ר (פה,ו), וירידה לשמשון שהוא נושא גויה, וכן ב"במדבר רבה" (יד,ט) ד"ה שניהם-,,שטימא עצמו בגויה". וכן (שם)-,,שנזרק שמשון

מאחיו (=שמת בלא בנים) שלא רצה לשא אשה מבנות אחיו כי אם מבנות פלשתים". מצד שני חזינו בירושלמי/סוטה (א,ח) דדרך נשואין היו. וכן במס' נזיר (ד.) במשנה-,,כשמשון כבן מנוח כבעל דלילה". ו"בעל" לישנא דקידושין הוא כמבואר בקידושין (כ:), וכן בסוטה (ט:)-,,תניא רבי מאיר אומר תחילת קלקולו בעזה" [רש"י-,,דתמנת לאו קלקול הוא כולי האי שלקחה לו לאשה ולא בא עליה בזנות"]. וכן נראה מדברי הרמב"ם בהל' איסורי ביאה (יג,ד)-,,אל יעלה על דעתך שמשון המושיע את ישראל...או שלמה נשאו נשים בגיותן. אלא סוד הדבר כך הוא שהמצוה הנכונה כשיבא הגר או הגיורת להתגייר בודקין אחריו שמא עיניו נתן באשה יהודית, ואם אשה היא שמא נתנה עיניה בבחור מבחורי ישראל... (טז) ולפי שגייר שלמה נשים ונשאן וכן שמשון גייר ונשא והדבר ידוע שלא חזרו אלו אלא בשביל דבר, ולא ע"פ בית דין גיירום. חשבן הכתוב כאילו הן גויות ובאיסורן עומדין. ועוד שהוכיח סופן על תחילתן...".

ע"פ דברי הרמב"ם דלעיל נוכל לתרץ, דכל המקומות כולל כאן אצלנו דמשמע שבא עליה בגיורת וגם לא גיירה, זה לאו דוקא, אלא כיוון,,שלא חזרו אלו אלא בשביל דבר...חשבן הכתוב כאילו הן גויות". כן חז"ל כינו מצב זה כבעילת זנות וכבא על הגויה אף שגיירה, כיוון ד,,באיסורן עומדין". ובאיזה מעמד היו דלילה והגרים בימי דוד ושלמה, על כך כותב הרמב"ם בהלכה ט"ו-,,...לפיכך לא קבלו בית דין גרים כל ימי דוד ושלמה. בימי דוד שמא מן הפחד חזרו ובימי שלמה שמא בשביל המלכות...חזרו. ואעפ"כ היו גרים הרבה מתגיירים בימי דוד ושלמה בפני הדיוטות [ועי' שם מחלוקת הכס"מ והמ"מ אם כוונת הרמב"ם להדיוטות או לב"ד של הדיוטות] והיו בית דין הגדול חוששין להם לא דוחין אותם אחר שטבלו מכל מקום ולא מקרבין אותן עד שתראה אחריתם". א"כ, יוצא ע"פ הרמב"ם, דעד ש,,תראה אחריתם" דינן הוא ד,,באיסורן עומדין". א"כ, הוא הדין לגבי דלילה, דכיוון שלקחה זו היתה "לשם דבר", הרי שבינתיים היתה בגדר של "באיסורה עומדת" ולכן נחשב הדבר שבא עליה בגיורת. ומכאן משמע, דמשון ידע זאת ואפילו הכי גיירה גיור הדיוטות שאינו תופס ע"פ ב"ד ולכן הרהור זה נקרא "הרהור עבירה".

,,אתם זונים זה הרהור ע"ז וכן הוא אומר [שופטים (ח,לג)] 'ויזנו אחרי הבעלים'". וקשה לכאורה, למאי אין הגמרא מביאה ראיה מהתורה בדברים (לא,טז)-,,וקם העם הזה וזנה אחרי אלהים אחרים". וי"ל, דכיוון דמקודם הביאו ראיה מספר שופטים המשיכו חז"ל ענין זה להביא ראיה מאותו ספר.

,,הרי אני כבן שבעים שנה" [רש"י-,,כבר הייתי נראה זקן ולא זקן ממש..."].

ע' בחולין (פד.)-א"ר צריכין אנו לחוש לדברי זקן". וכתב על כך שם ה"פורת יוסף" ד"ה אראב"ע-מי שיש לו מנה...א"ר צריכין אנו לחוש לדברי זקן-,,קראו לו כן מדקאמר 'הרי אני כבן שבעים', ברכות (יב:)."

במשנה [זבחים (יא:)] הובא-,,מקובל אני מפי שבעים ושנים זקן ביום שבו הושיבו את רבי אליעזר [ש"מ-,,בן עזריה", מהר"י פיק-,,צ"ל רבי אלעזר בן עזריה וכו"ה במשנה שבמשניות] בישיבה" [רש"י-,,שבעים ושנים זקן-,,בגמרא מפרש אמאי לא תנא זקנים]. ובגמרא (שם) (ב:)-,,למה לי למתנא שבעים ושנים זקן דכולהו בחדא שעתא הוו קיימי [רש"י-,,בישיבה אחת היו יושבין וכולן היו כאיש אחד]. ועי' ב"מאירי" עמ"ס חגיגה (יא:טז): ד"ה ואמר-,,...וראש הישיבה ר"ל אב ב"ד בני זוגות לכל עניני הנהגת הישיבות וההוראות". א"כ, ראש הישיבה היה אב"ד ולא נשיא הסנהדרין. ונראה, דזה רצה רש"י להדגיש, דמה שאמרו, ביום שהושיבו את ראב"ע בישיבה, אין הכוונה למושג של "ישיבה" בזמן חז"ל, אלא שהיו נוכחים באותו כינוס. ומה שהגמרא בזבחים שואלת במיוחד, למה לי למתנא...זקן, דשמא משום שמודגש ביום שהושיבו את ראב"ע שהיה נקרא "זקן", לכן נאמר, שבעים ושנים זקן. לכן מתרצת הגמרא לאפוקי, דלא תימא הכי, אלא משום סיבה אחרת, כדברי רש"י שם-,,...וכולן היו כאיש אחד".

,,ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות".

וכתב ה"מאירי" כאן-,,פי' ולא נצחתי כמו שאמרו במס' חולין בהא זכינהו ר' נתן לרבנן ופירשו גדולי המפרשים לא נצחתי שתהא חובה מן התורה". גם הרע"ב מפרש כאן-,,לא נצחתי", ומביא ראיה ממס' נדה (לח:)-,,בהא זכינהו [רש"י-,,תשובה נצחת יכול להשיבן"]. ר"א לרבנן". ואפשר דסבירא ליה דהכוונה לראב"ע ולכן הוא מביא ראיה זו. וכן פירש ה"ערוך". בשם "יש מפרשים". וכן חזינן בנדה (נב:)-,,בהא זכינהו ר"ח בן אנטיגונוס". ולכאורה קשה, למה ליה למאירי להביא לחמו מרחוק, מסדר קדשים, הרי מלקמן (יז.) יכל להביא ראיתו, שכן אומרת שם הגמרא-,,נשים במאי זכיין", היינו, הנשים במה נוצחות הן את יצר הרע והרי אינן מצוות ללמוד תורה, עי' ב"יערות דבש" לרבי יהונתן אייבשיץ [שם ח"א/עמ' ג/ד"ה וזהו/הוצ' "מכון הספר"/תשמ"ח] שכך מסביר הוא את המילה "זכיין". וישנו עוד מקום קרוב יותר מסדר קדשים במס' סנהדרין (לט.)-,,אמר ליה קיסר לרב תנחום...א"ל מימר שפיר קאמרת מיהו כל דזכי למלכא [רש"י-,,נוצחו ומשתיקו בדבריו ומביישו"]. לשדיוה לביבר...". וכן במס' ע"ז (י:), ששם ודאי הכוונה לכך ולא שייך לטעות-,,כל דזכי למלכא" [רש"י-,,הנוצח את המלך בדבריו"] וכן "זכי" קרוב יותר ל"זכיתי" בהגיתו מאשר "זכנהו". ועי' ב"הפלאה שבערכין" על "הערוך" ע' זך, המביא את פירושי רש"י בכל מקום למילה זו ומקשה מדוע יש הבדלים בין פירושו בכל מקום. וכן עי' בבכורות (ח:)-,,אי זכיתו לי כל דבעיתו עבדו לי".

ואפשר, דה"מאירי" רצה להביא דוקא ראיה לגבי נצחון של חכם על חביריו, ולכן הביא ראיה דוקא מסדר קדשים, אך לכאורה בנדה (נב:) זה יותר דומה ל"זכיתי", כי שם מופיע הבטוי עם "י"-ל"זכינהו". וכן פירש רש"י בספר "האורה"/ח"א סי' ל' את דברי ראב"ע כאן-,,כלומר לא יכולתי לנצח שתאמר יציאת מצרים

בלילות, משום דעיקר גאולה ביממא הוי", אך ה"ערוך" והרמב"ם פירשו לשון "זכות", שלא זכה לדעת הרמז שנרמז בכתוב לחיוב זה.

„תניא אמר להם בן זומא לחכמים וכי מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח והלא כבר נאמר [ירמיה (כג,לז)] 'הנה ימים באים נאום ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם'. אמרו לו לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה אלא שתהא שעבוד מלכויות עיקר ויציאת מצרים טפל לו“.

הרד"ק פירש שם-„אלה שני הפסוקים נאמרו למעלה אלא שיש ביניהם שנוי מעט בקצת המלות כי כן דרך המקרא לכפול מלין או פסוקים במה שאמר והענין אחד והכפל בכל מקום לחזק הענין...“ כוונתו של הרד"ק לעיל (טז, יד-טו)-„לכן הנה ימים באים נאום ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים (טו) כי אם חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ צפון ומכל הארצות אשר הדחתים שם...“ ופי' שם הרד"ק בפסוק (טו)-„ותרגם יהונתן 'אלהן יהון משתען בגבורתא דה' דאסיק ית בני ישראל מארץ צפונא ומכל מדינתא דאגליתון לתמן ואתיבינון לארעהון דיהבית לאבהתהון'. והענין הזה מחלוקת בדברי רבותינו זכרונם לברכה יש אומרים שלא יזכרו יציאת מצרים כל עיקר ויש אומרים שיזכרו אלא שיהא שעבוד גלויות עיקר ושעבוד מצרים טפל לו“. הנה כוונתו של הרד"ק למחלוקת בן זומא וחכמים כאן. ומה שאמר בן זומא „וכי מזכירין“ כוונתו לא רק שלא יזכירו בפיהם אך בליבם יזכרו את יציאת מצרים, אלא שאף בזכרונם ובליבם לא יהא זכר ליציאת מצרים.

וזהו הפירוש „ולא יאמרו עוד“-היינו בכלל, ולפי רבנן הכוונה לא יאמרו עוד רק את גבורות ה' ביציאת מצרים אלא גם ובעיקר את הגאולה משעבוד מלכויות.

הנה הרד"ק פירש, שחזרה על הפסוקים אלו היא לשם חוזק הענין ואין משמעות למעט השנויים בין שני הפסוקים. אמנם, במעט שנויים אלו ניתן לראות את הסיבה לחזרה הנוספת על הפסוקים. בתחילה מנבא הנביא שתהיה התפעלות עצומה מעצם הישועה משעבוד הגלויות וקבוץ כלל גלויות ישראל לארץ ישראל, אך בפעם השניה ישנו פירוט נוסף בתוך קיבוץ גלויות זה, שלא רק שקהילות ישראל יעלו כולן, אלא שגם כל אלו שכבר נטמעו בין הגויים ולא ידעו שהם יהודים, אלא שאלוקים היודע נסתרות יודע מיהו יהודי שהוא בן של אם יהודיה ושם זה היא בת של אם יהודיה וכן הלאה, יתן ה' בליבם התעוררות של קדושה וגם הם יעזבו את נשיהם הנכריות או את בעליהן הנכרים והילדים הנכרים ויעלו לארץ. וכיצד רואים זאת מן הפסוקים? בפעם הראשונה נכתב **"בני ישראל"**, אך בפעם השניה יש שנוי וכתוב **"זרע בית ישראל"**. ו"בית" הם נשים, כמו שפירש רש"י [שמות (יט,ג)], „כה תאמר לבית יעקב“-„אלו הנשים“. לכן כאן אומר הנביא שגם אלו שלא יהיו מבני ישראל וכל הקשר שלהם לעם ישראל יהיה מצד זה שהם זרע של בת ישראל גם הם יחזרו לארץ ישראל.

עכ"פ, ע"פ פסוק זה לכאורה משמע, דבזמן קיבוץ הגלויות יהיו יהודים כשרים וצדיקים שעד אז קיימו את מה שאומרת הגמרא [פסחים (קז:)]-„חייב אדם לראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים“. וכאשר יגיע זמן הגאולה יהיה מצב של „ולא יאמרו עוד“, וידברו מאז רק או גם על הגאולה העתידה. אך הרשעים, שגם

לפני כן, לא רק שלא ראו עצמם כאילו יצאו ממצרים, אלא גם ניסו להשכיח את כלל גאולת מצרים, ע"י גאולות מדומות ושדופות קנים, עליהם ודאי שלא שייך לומר, „ולא יאמרו עוד“, כי הם גם לפני כן לא אמרו, כי הרגישו שהם כבר "גאולים", אף ש"גאולה" זו היא שיא של שעבוד גופני ורוחני, שהרי „רשעים אפילו על פתחו של גיהנם אינם חוזרים בתשובה“ [עירובין (יט.)]. וישנן עוד כתות של כופרים, המנסים לתת זמנים למה שיהיה בעתיד וסומכים עצמם על מה שמובאים דעות שונות על כך בחז"ל. אך כבר השריש לנו הרמב"ם בהלכות מלכים (יב,ב), שכל זה הוא בבחינת דרוש וקבל שכר, אך גם בזה כתב שם-„ולא יאריך בדברי מדרשות“, אך ודאי שאסור בתכלית האיסור להתייחס לזה כהלכה או כהגדות מקובלות ולכן אין כלל להתעסק בהם כהגדות כמו שכתב שם-„ולעולם לא יתעסק אדם בדברי הגדות“, וזאת כיוון ש„וכל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם היאך יהיו עד שיהיו, שדברים סתומים הן אצל הנביאים. גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו אלא לפי הכרע הפסוקים, ולפיכך יש להם מחלוקת בדברים אלו ועל כל פנים, אין סדור הוויית דברים אלו ולא דקדוקין עיקר בדת“. ולכן כתב הרמב"ם-„אלא יחכה ויאמין בכלל הדבר“. ומאחר שאין לנו שום ידיעה בסדר הזמנים ומה יהיה לפני ואחרי בוא המשיח, הרי שמי שאינו מחכה למשיח בכל רגע שיבוא הרי הוא כופר בכל התורה כולה, שהרי הוא מנסה לבדות מליבו דברים שלא נאמרו בתורה כאילו נאמרו ולכן קבע זאת הרמב"ם כעיקר בין י"ג העיקרים להורות שם, שמי שאינו מאמין ומחכה למשיח שיכול לבוא בכל רגע הוא בכלל הכופרים בכל י"ג העיקרים, היינו, כופר בתורה, בנביאים ובה' ח"ו. ואף שראינו לחכמים גדולים מהרס"ג ועד המלבי"ם שצינו תאריכים, הרי כבר כתב האברבנאל, שזה מדובר רק על תקוות שעד אז ודאי יגיע וזה היה כחלק מעבודת ה' לדרבן את האדם לחכות למשיח בכל רגע וללא תנאי שיבוא, אבל בדור מטושטש ומבולבל כשלנו ודאי שאף הדיבור על כך כבר סוחף אנשים לכפור ולחשוב שהכוונה לזמן שרק אז יבוא, לכן מנוי וגמור בסוד רבותינו לא להתעסק בזה כלל, אלא לחכות ולהאמין בכל רגע שיבוא כפי שנמסר לנו מסיני, ללא כל התחכמויות ו"קושיות", כיצד מתיישבים פסוקים או מאמרי חז"ל זה עם זה, כי אין לנו שום השגה בפסוקים ומאמרים אלו, שרק המשיח כשיבוא יורה לנו דעה בפסוקים ומאמרים אלו. וישו"ר דכדברינו כתב בשו"ת "שבט הלוי"/ח"/או"/ח"ס"/א"/ד"ה ובאמת-„...כי הדרך שכתבתי ה' הדרך המקובל מעולם ע"י גאוני וצדיקי הדורות מעתיקי השמועה גדולי התורה ועבדי ה' הנאמנים. ואם פה ושם רמזו לרוב תשוקתם לגאולת ישראל איזה רמז ושנה, אל לנו להביא זה בספר רק ברמז בעלמא, כי כך כתב גאון וצדיק זה, אבל לעשות מזה מאמרים ופתיחות אל ירד בני עמכם, ומי לנו גדול ממרן החתם סופר זכותו יגן עלינו, שכתב במקום אחד שבשנת ת"ר הוא ביאת משיח ובעו"ה יצאו מה שיצאו ועדין אין בן דוד בא, אלא תחכה לו בבטחון, ומעשיך יקרבוך. והעיקר לחזק אצל אחב"י מאמינים בני מאמינים יסוד של גאולת ישאל ע"י משיח ה' ברצון אבינו שבשמים, ואחכה לו בכל יום שיבוא, והיום אם בקולו תשמעו ובמכוסה ממך אל תדרוש“ (ההדגשות אינן במקור).

הגאון הרב החיד"א [אהבת דוד"/דף קלג/דרוש טו לשבת הגדול] המפלפל במחלוקת זו של בן זומא וחכמים, וכותב שם, בין השאר-„ולפי פשוטו אפשר דבגאולה העתידה נודה לה' על ישועתנו ונזכיר חסדי ה' ביציאת מצרים וזהו שנוי הלשון חסדי ה' אזכיר שהפליא לעשות ביצ"מ וזהו זכירה. וגם תהלות ה' על

הגאולה בזמנה. והדר מפרש כעל כל אשר גמלנו ה' לנו בזמן גאולה שצריכים להודות. וגם נזכיר יצ"מ ורב טוב לבית ישראל אשר גמלם ברחמיו וכרוב חסדיו.

ומתוך זה נבין משנת אראב"ע הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתיאמר יצ"מ בלילות עד שדרשה בן זומא שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך ימי חיך הימים כל ימי חיך הלילות וחכ"א ימי חיך העה"ז כל ימי חיך להביא לימות המשיח. והרמב"ם פסק פ"א דק"ש כבן זומא וצריך להבין אמאי שבק חכמים ופסק כבן זומא. וכבר אני בעניי בקונטרס שמחת הרגל עמדתי על זה. ועתה אומר דרך דרש. ונקדים מה שאמר **הרב יערת דבש** ח"ב דף ק"ב במ"ש בו ביום בא יהודה גר עמוני א"ל מה אני לבוא בקהל א"ל ר"ג. אסור אתה א"ל רבי יהושע מותר אתה א"ל ר"ג. הכתיב לא יבא עמוני ומואבי וכו' א"ל רבי יהושע וכי עמונים ומואבים במקומם הם עומדים וכבר עלה סנחריב ובלבל כל העולם א"ל ר"ג. הכתוב אומר ואחרי כן אשיב את שבות בני עמון וכבר חזרו א"ל רבי יהושע הכתוב אומר ושבותי את שבות עמי ישראל ועדיין לא שבו והתירוהו לבא בקהל. ויש להבין למה בא דוקא בו ביום ולא קודם וגם דברי רבי יהושע דמתיר משום דכתיב ושבותי שבות עמי והלא אין להוכיח אם לא שבו כישראל או לא והוי ספק וספיקא דאוריתא לחומרא ואיך התיר רבי יהושע. אמנם הרמב"ם פסק במנין המצוות דאל תצר את מואב אינו נוהג לדורות אלא בימי משה והראיה דכתיב במשיח וירשו שער הנגב שהוא עמון ומואב וזה ודאי דמצוות לא יהיו בטלות לימות המשיח אמנם הרמב"ם השיג עליו וס"ל שנוהג לדורות רק שכבר בא סנחריב ובלבל את כל האומות והותר ארצם למשיח ולפ"ז רבי יהושע ס"ל כהרמב"ם שבלבל סנחריב את כל האומות ועדיין לא שבו ומותר גר עמוני לבא בקהל. וכל זה לרבי יהושע דמצוות אין בטלות לימות המשיח אך למ"ד בטלות אין קושיתם מהמשיח קושיא ואין הכרע אם שבו. וראב"ע דריש כל ימי חיך הלילות דס"ל דמצוות אינן בטלות לעת"ל וא"כ לא צריך קרא לרבות לימות המשיח דהוי כמו כל המצוות ומשו"ה דרש כל לרבות הלילות. וא"כ קודם לזה היו דורשים כחכמים להביא לימות המשיח וא"כ מצות בטלות לעת"ל דאל"כ אמאי אצטריך להביא לימות המשיח וא"כ דמצוות בטלות לעת"ל אין מקום להקשות קושית הרמב"ם ממשח ואין הכרע אם שבו עמון ומואב אם לא והוי ספיקא דאוריתא ולחומרא ולהכי לא בא יהודה גר עמוני אך בו ביום שנצח בן זומא שדרש כל ימי חיך לרבות הלילות והיינו דמצוות אינן בטלות לעת"ל וא"כ קשה איך ירש משיח את ארץ בני עמון ומואב ועכצ"ל כמ"ש הרמב"ם לפי שבלבלן סנחריב ועדיין לא שבו לזה בא לבקש התר והתירו רבי יהושע שפיר עכ"ל הרב יערת דבש.

ולפי דבריו א"ש דפסק הרמב"ם כבן זומא ונקבעה הלכה לפנינו בישראל דמזכירין יצ"מ בלילות דקי"ל דאין מצוות בטלות לימות המשיח ולא אצטריך כל להביא לימות המשיח ומוכרח כל ימי חיך לרבות הלילות:

אמנם לא אכחד דמ"ש הרב מהר"י הנז' דהרמב"ם הביא ראיה דכתיב וירשו שער הנגב דמצוות לא לא יהיו בטלות והם עמון ומואב. דבריו קשים חדא דהרמב"ם לא הביא ראיה זו רק בתוך דבריו בשרש ג' דמצוות אל תצר וכו' אינם נוהגים לדורות כאשר יראה הרוואה. גם מ"ש וירשו שער הנגב דהוא עמון ומואב הוא אגב שטפיה דהרמב"ם בסוף חיבורו במצוות כתב שראוי שימנו ג' לאוין עמון ומואב ושעיר מצוות לדורות אלא שבא סנחריב ובלבל והותרו עמון ומואב על דרך שאמרו עמון ומואב טהרו בסיחון

וכתיב וירשו הנגב את הר שעיר ע"ש והכתוב הוא וירשו הנגב את הר עשו וא"כ מ"ש וירשו שער הנגב שהוא עמון ומואב לא יכון אלא הוא וירשו הנגב את הר עשו והוא שעיר ואינו עמון ומואב:
ולישב דעת הרמב"ם נראה דסמך עמ"ש בקמא דף ל"ח דא"ל הקב"ה למשה לא כשעלתה על דעתך עלתה על דעתי שתי פרידות יש להוציא מהם רות ונעמה. וא"כ כשיצאו רות ונעמה בטל אל תצר את מואב ואל תצורם. ומ"ש במדרש דוד הע"ה דן בסנהדרין משום שהם פרצו גדר היינו להשיב לפי דעתם אבל האמת שכבר יצאו השתי פרידות. וכן ראיתי שכתב המהרימ"ט בח"מ סימן ק' קרוב לזה. ושוב ראיתי שכ"כ בשיטה מקובצת משם רבינו ישעיה ותלמיד רבינו פרץ ע"ש. והיינו טעמיה דהרמב"ם שכתב שאינן נוהגות לדורות.

ומעתה מה שהקשה בספר **אמרי נועם** בפר' שופטים דאיך אלישע ציווה להלחם עם מואב והכתיב אל תצר את מואב וכו' ע"ש. וכפי האמור לק"מ אל תצר אינו מצוה לדורות רק עד שיצאו שתי פרידות וכבר יצאו בימי דוד הע"ה וכמ"ש רבינו ישעיה דגם נעמה באה בימי דוד הע"ה כדמוכח בש"ס. ומלבד זה אני בעניי כתבתי עליו בספר הקטן ראש דוד פרשת בלק ובאתי לכלל קצת ישוב בספר הקטן דברים אחדים דף קס"ג ע"ש:

ולדעת הרמב"ן ז"ל צ"ל דאע"ג דאמרינן בקמא דמשום שתי פרידות אמר אל תצר מ"מ הוי ציווי לדורות מדחזינן דוד הע"ה שהוצרך לילך לסנהדרין והוצרך ללמוד דהם פרצו גדר תחילה כמ"ש במדרש וגם אמרו דנענש קצת כמ"ש במדרש והביאו הרמב"ן שם: [דף ע"ב] ולדעתו דרך דרש אפשר

לדקדק מ"ש ראב"ע הרי אני כבן ע' שנה ולא זכיתי וכו' הכונה דבא ללמד ראב"ע דזאת התורה כל אחד קיבל חלקו מסיני ואותו החידוש מיוחד לו לבדו ואי אפשר לחכם אחר לאומרו. וגילה זה באומרו הרי אני כבן ע' שנה כלומר, הרי אני כבן שבעים שנה שנתמנה לנשיא דהגדולה מכפרת כמש"ל ואהדרו ליה תמניסר דרי חיורי ונעשה לו נס והוא כבן ע' שנה וא"א שהעונות מעכבין לכיין אל האמת כמ"ש רבינו האר"י זצ"ל שהרי נתכפרו עוונותי. וגם רמז באומרו הרי אני כבן שבעים שנה למ"ש רבינו האר"י זצ"ל דהיה גלגול שמואל הנביא ע"ה שהי"ל נ"ב שנה ותמניסר שהיה לו הם ע' ושמואל הנביא ע"ה הורה הוראות בן ב' שנים כשהביאוהו לעלי כמש"ל ואמרו לא משכחת לה צורבא מרבנן דמורה אלא דאתי משבט לוי ויששכר ואני כהן ולוי שהיה שמואל הע"ה. וגם רמז שדעתו כדעת דהע"ה שהיה בן ע' שנה וסבר דציווי אל תצר לדורות שהוצרך ללמוד מסנהדרין מטעם דהם פרצו שיירש עמון ומואב הוא מטעם דבא סנחריב וכו' וא"כ אין המצוות בטילות לימות המשיח ולא מצית למדרש כרבנן דכל להביא לימות המשיח דלא אצטריך דהמצוות אינן בטלות לימות המשיח. ועם כל זה שאני לוי וכהן ונתכפרו עוונותי. וגם קבלתי עלי עול תורה דכתב **הרב יערו** **דבש** דף ק"א ע"ב דאמרו באבות דרבי נתן דעונת נשיא הוא מחדש לחדש בפני ביטול בה"מ ובזה פירש שם מ"ש איזיל אמלך בדביתאי וכמו זר נחשב. אך קי"ל דחמר ונעשה גמל צריך ליטול רשות מאשתו דממעט עונתה. והשתא והוא נשיא ונתמעט עונתה פעם בחדש צריך לימלך בה עכ"ד. וא"כ קבלתי עלי שעבודא דאורייתא ועם כל זה לא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות הגם שהייתי נקי מעון וכהן ולוי וקבלתי עול בית המדרש והייתי בסברת דוד הע"ה דציווי אל תצר לדורות והיה נקל לדרוש כבן זומא לא זכיתי עד שדרשה בן זומא כל לרבות הלילות דלימות המשיח אין אנו צריכים דמצוות אינן בטלות. משום שזה חלק בן זומא וא"א לומר החידוש בלעדו. וזה דקדק עד שדרשה

בן זומא דהול"ל עד שאמר בן זומא אלא דכבר נשמתו אמרה קודם שבא לעולם כמ"ש שהיה הקב"ה אומר אליעזר בני אומר פרה בת שנתה וכתב הרב מהר"ם אלשיך ז"ל דהיינו להשפיע אור בנשמתו שיאמר חידוש זה בבואו לעה"ז וכן בן זומא עתה דרשה ברבים מה שכבר אמר בשמים קודם בואו מפני שהוא חלקו [אך עי' בפירושו של הרד"ל על פדר"א, בהקדמה/קונטרס "שם האחד אליעזר", דביאר דשיטת ר"א היא האמת בהשגה גבוהה יותר מאשר שיטת חכמים].

ואפשר לומר דרך דרש דגם רבנן לא פליגי על סברת בן זומא וגם הם מודים דהמצוות אינם בטלות לימות המשיח רק דסברי דימי חיך העה"ז בכללו ימים ולילות דהכל נכלל בימי חיך. וריבויא דכל אתא לימות המשיח דסד"א דגם דהמצוות אינם בטלות מ"מ זכירת יצ"מ תפוק ותעול זכירת גאולת עולם בימות המשיח קמ"ל דגם זכירת יצ"מ היא בכלל המצוות שאינן בטלות ואין נגרע שום מצוה ואדרבא מהכא שמעינן דהמצוות אינן בטלות. ובהכי ניחא טובא דהמגיד הביא כל המשנה גם סברת חכמים דגם הם מודים דמזכירין יצ"מ בלילות והוא בכלל ימי חיך העה"ז כמדובר:

ולפ"ז אפשר לומר דרך דרש ודרך אסמכתא פ' הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו יאמרו גאולי ה' אשר גאלם מיד צר ומארצות קבצם ממזרח וממערב מצפון ומים. והוא כי התורה נקראת חסד כדכתיב ותורת חסד על לשונה ואמרו פ"ד דסוכה תורה לשמה זוהי תורה של חסד. ובספר ארץ החיים מזמור ס"ג פירש אשר לא הסיר תפילתי וחסדו מאתי וחסדו היא התורה ע"ש. וז"ש הודו לה' כי טוב שנתן התורה לעולם אף לעת"ל אין המצוות בטלות וז"ש כי לעולם חסדו היא התורה לעולם אף לעת"ל. והראיה יאמרו גאולי ה' הגאולה העתידה שאין על ידי בשר ודם אלא על ידו יתברך וזהו גאולי ה' שאינה אחריה שעבוד. ואפ"ה יאמרו וישבחו אשר גאלם מיד צר פרעה דמזכירין יצ"מ לעת"ל אף כי בעת ההיא מארצות קבצם ממזרח וכו' היה טעם לבטל זכירת יציאת מצרים עכ"ז המצוות אינן בטלות וזו בכלל ולכן אנחנו מודים כי לעולם חסדו היא התורה נצחית לעולם:

א"נ אראב"ע הרי אני וכו' עם הקדמת שהלילות נחשבו כמ"ש בשמחת הרגל. ובזה ליל שימורים. א"נ במה שפירש הרב מהר"י דוד פסקת רשע במעשה שאדם אחד נפל ואטלע וכו'. ובזה ליל שימורים ככתוב שם. והנה דברי הגאון הרה"חיד"א **קשיא לי בתרתי. א.** מה שכתב-,,שנתמנה לנשיא והגדולה מכפרת....**ואי אפשר שהעוונות מעכבין לכוון אל האמת**,, והא חזינן לעיל (יב:) ד"ה כל העושה, מיבמות (סג:) דהעוונות רק מתפקקין, היינו, דרק מצד הקב"ה אינן נראין לענין זה שה' לא יעניש אותו, אך לענין דרגתו של מי שנמחל לו הרי הוא באותו מצב אלא שיש לו כעת הזדמנות לתקן מעשיו. וכי עשיו כיוון שנמחלו לו עוונותיו, הוא כבר כיוון לאמת? הרי גם אחרי זה רצה להרוג את יעקב אבינו. וענין מחילה זו, אין פירושו של דבר-,,שהייתי נקי מעוון,, כמו שכתב הרה"חיד"א, שפירושו סליחה, כפי שהארכנו להראות, אלא רק שה' מעלים עין ממעשיו לעת עתה.

ב. מה שכתב-,,ואמרו לא משכחת לה צורבא מרבנן דמורה **אלא דאתי משבט לוי ויששכר**.. קשה, דהרי הוא עצמו כתב, דזה לא בדוקא, אלא דגם משבט אחר אם נותן צדקה הוא יכול לכוון לאמת ["יוסף תהלות" (צט) ו(קכא), "פתח עינים" עמ"ס שבת (קד.)] ו-,,אך אם יעשה לו סגולה כמו צדקה וגמילות חסד וענוה, ודאי זוכה לכוון אל האמת" [(שם) מס' ב"ק (יז.)]. וכן כתב בעוד כמה מקומות ["מראית עין"/מס' סנהדרין (ח.) ועמ"ס מכות (ז.) ועמ"ס זבחים (נד.), וכ"כ ב"פתח עינים" עמ"ס יומא (כו.) ד"ה

- אמר רבא וב"מ מדבר קדמות" (ה,י) [שדוקא תלמיד חכם פשוט אינו זוכה לכוון האמת, אי אינו משבטים אלו אך מי שהוא גברא רבה-אפילו אינו משבטים אלו-ודאי מכוון אל האמת.
- על משנה זו והגמרא שעליה ישנם לכאורה דברים שאינם ברורים ונשאלו עליה שאלות שונות ע"י גדולי ה"אחרונים". נביא כאן את שאלותיהם ועוד כמה שאלות שיש לשאול.
- א. „מזכירין יציאת מצרים בלילות“. מיד אחרי זה מובאת המחלוקת של בן זומא וחכמים. האם כוונת רבי היתה לשאול זאת כשאלה או כדבר מוחלט ולומר שכן ההלכה או שכוונתו לומר שאלו הם דברי ראב"ע.
- ב. „אמאי לא תני זוכרין כדדיקין במשנה ז' פרק ד' דר"ה גבי השני מתקיע“ (תיו"ט).
- ג. אמאי תני "בלילות" ולא "בלילה" (רמ"ז).
- ד. „אמר ר' אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה“. האם ראב"ע מתכוון שהוא בן שבעים שנה או שהוא עדיין צעיר ונראה עם שערות שיבה כבן שבעים שנה.
- ה. את"ל שהוא עדיין צעיר מאד בן כמה היה אז כשהלבינו שערותיו.
- ו. למה הלבינו שערותיו האם היה זה נס ולשם מה נעשה נס זה, או שזה דבר טבעי, שמרוב עמלו בתורה תשש כוחו והלבינו שערותיו (רמב"ם).
- ז. האם דבר זה אמרו ראב"ע ביום שנתמנה לנשיא, או מאוחר יותר.
- ח. „ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות“, אם "זכיתי" הכוונה ל"נצחתי", אזי ממאי נפשך „אם ראב"ע ידע דרשת בן זומא מאי אולמיה דבן זומא דנצח. ואם לא ידעה מאי קא מתמה דלא נצח“. עד שדרשה בן זומא. [רבי משה זכות].
- ט. „עד שדרשה בן זומא שנאמר למען תזכור יום צאתך מארץ מצרים“, מי אמר פסוק זה, ראב"ע או בן זומא [מלאכת שלמה, בשם ה"ר יהוסף ז"ל].
- י. „מי חייך הימים כל ימי חייך הלילות וחכ"א ימי חייך העוה"ז“. א"כ, בן זומא סובר דיש לומר פרשת "ויאמר" בו מוזכרת פרשת יציאת מצרים ביום ובלילה וחכמים סוברים שיש לומר זאת בעוה"ז, דזה כולל את כל הימים והלילות, א"כ במה הם חולקים עד שרק כשדרשה בן זומא מתחיל מצב של "תאמר", היינו, שנקבע להלכה שפרשת יציאת מצרים תאמר?
- יא. „תמה אני בתחלה שלא היו מזכירין יציאת מצרים בלילות, נמצא שלא היו אומרים לא פרשת יציאת ולא אמת ואמונה א"כ "שתים לאחריה" [במשנה (יא.)], היכי משכחת לה“ [הרשב"א בחידושיו בשם הראב"ד].
- יב. מכך שראב"ע אומר „הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר“, בין אם נאמר שראב"ע היה בן שבעים כשאמר זאת, ובין אם היה צעיר, ודאי שהויכוח בין ראב"ע וחכמים לא התעורר רק אז, אלא ודאי שהיה ביניהם ויכוח ארוך וכעת הויכוח התעורר בקשר לדרשתו החדשה של בן זומא ולפני כן היה ביניהם ויכוח ארוך וכל צד ידע את שיטתו של השני היטב וכן את יסודותיה. והנה דרשתו של בן זומא התחדשה בבית המדרש כשהיה ראב"ע כבן שבעים שנה, ומשמע דדרשת חכמים היתה ידועה לפני כן ובפרט לראב"ע, א"כ מדוע לא סבר כמוהם לפני דרשת בן זומא.
- יג. ממה שאמר להם בן זומא לחכמים שלימות המשיח אין מזכירין יציאת מצרים משמע, דסבר דלעתיד לבוא מצוות בטילות ולחכמים ודאי לעת"ל אין המצוות בטילות. ואת זה מסתמא ידע בן זומא, א"כ

לכאורה היה צריך לשאול אותם בצורה ישירה, היינו, כיצד אתם אומרים שהמצוות אינן בטילות לעת"ל והרי מצוות הזכרת יציאת מצרים יש פסוק מפורש שתיעקר וממילא זו הוכחה שהמצוות בטילות לעת"ל. **יד.** מדברי ראב"ע משמע, דעד שדרשה בן זומא לא נאמרה יציאת מצרים בלילות, א"כ, מה נשתנה כאשר בן זומא החל לסבור שיצ"מ יש לאומרה בלילות, הרי אכתי יחיד ורבים הלכה כרבים ואנו ראינו שחכמים לא הסכימו לדרשתו של בן זומא ודחוהו, א"כ, כיצד החלה יצ"מ להיאמר אחרי דרשתו. **טו.** המשנה פותחת ב"מזכירין" וממשיכה ב"תאמר" מדוע אין המשנה אומרת "אומרים", או מדוע אין ראב"ע אומר בהמשך "שתזכר".

טז. מה הראיה של חכמים מיעקב, הרי ביעקב ראינו דגם אחר שקראהו ישראל עדיין מוזכר הוא בשם יעקב מה שאין בענין יציאת מצרים לעת"ל.

יז. „כי אם חי ה' אשר העלה... אמרו לו... אלא שתהא שעבוד מלכויות עיקר ויציאת מצרים טפל לו. הפסוק שהוכיח ממנו בן זומא מדבר רק על גאולות-גאולת מצרים והגאולה לעת"ל-א"כ מאי שייטאי של שעבוד מלכויות לענין הגאולה לעת"ל, אמנם כל גאולה היא מתוך שעבוד, אך אכתי לענין הזכרה מזכירים את הגאולות-יציאת מצרים ולעת"ל קיבוץ הגלויות וגאולתן.

יח. „ויעקב טפל לו וכן הוא אומר "אל תזכרו ראשונות וקדמוניות אל תתבוננו" אל תזכרו ראשונות זה שעבוד מלכויות וקדמוניות אל תתבוננו זו יציאת מצרים. 'הנני עושה חדשה [רש"י]-, בתר אל תזכרו ראשונות כתיב" [עתי תצמח' תני רב יוסף זו מלחמת גוג ומגוג... כך ישראל צרות אחרונות משכחות הראשונות".

וקשה, הרי הזכירה בתורה נאמרה על יציאת מצרים ולא על שעבוד מלכויות, וכך הול"ל-„אל תתבוננו ראשונות' זה שעבוד מלכויות וקדמוניות אל תזכרו' תזכרו זו יציאת מצרים".

יט. ועוד קשה דשעבוד מלכויות היה מאוחר ליציאת מצרים, א"כ, כך היה צריך לכתוב-„קדמוניות אל תתבוננו זו יציאת מצרים ואל תזכרו ראשונות זה שעבוד מלכויות".

כ. ועוד קשה, דמעשה לסתור הוא, דלכאורה מביאים חכמים ראייה נגד שיטתם, דהם אמרו דלעת"ל שעבוד מלכויות עיקר ויצ"מ טפל לו לענין הזכירה, ומאידך מביאים הם פסוק שיש בו ציווי מפורש לעת"ל לא לזכור את שעבוד המלכויות, ואילו גבי יציאת מצרים נאמר רק לא להתבונן, אך לא לזכור את יציאת מצרים לא נאמר בו.

כא. לגבי „עתי תצמח" שנה רב יוסף שהוא מלחמת גוג ומגוג, שהוא יהיה זמן קשה לישראל והרי צמיחה נקראת תמיד על הגאולה ואף אחד משמותיו של המשיח הוא צמח.

כב. גם סיום הגמרא הוא מעשה לסתור, דאם צרות אחרונות משכחות את הצרות הראשונות, א"כ, מלחמת גוג ומגוג לעת"ל תשכח לגמרי את תקופת שעבוד המלכויות-בבל, פרס, יוון ורומי והרי חכמים סוברים שיזכרו את שעבוד המלכויות וזכירה זו תהיה עיקר.

כג. מחד נאמר "לא יאמרו עוד", היינו, עם ישראל מעצמו לא יאמר ויזכור יציאת מצרים ומאידך נאמר "וקדמוניות אל תתבוננו" זו יציאת מצרים. א"כ, ע"פ זה יוצא, דלעת"ל לא רק שעם ישראל עצמו יזכור את יציאת מצרים, אלא אף יתבונן ויעמיק בו חקר עד צווי מה' על ידי נביא לא להתבונן יותר בענין יציאת מצרים.

כד. מהמשנה משמע, שבן זומא דרש אחרת מחכמים את הפסוק ונצח אותם, אך מהגמרא לכאורה משמע, מכך שהיא מביאה את תשובת חכמים לבן זומא שהוא לא ניצח לחכמים, ולא רק שאין הגמרא מביאה את הפרכתו של בן זומא לראיות שהביאו חכמים לשיטתם, אלא אף מביאה חזק לשיטת חכמים ובכך נגמרת הסוגיא, א"כ משמע שהגמרא, מכריעה כחכמים והוא נגד מה שמשמע מהמשנה.

כה. האם יתכן שמחלוקת בן זומא וחכמים אינה אם להזכיר את יצ"מ, שהרי הם אומרים שרק לעת"ל יהיה יצ"מ טפל משמע דכעת יצ"מ עיקר וכל מחלוקתם הוא רק לעת"ל, ועוד קשה כיצד פסק הרמב"ם כבן זומא (תיו"ט).

והנה, על רוב הקושיות האלו עונים ה"פנ"י ומפרשי המשנה-תיו"ט, רע"א, תוס', אנשי שם, מלאכ"ש והתפא"י, וכן מפרשי ה"הגדה של פסח" בענין דברי ראב"ע ובן זומא-האברבנאל ב"זבח פסח", "שבלי הלקט", פי' הגר"א ופי' של הר"י מעמדין, ועל חלקן עונה הגאון הרה"ח ד"א, מה שהבאנו מדבריו לעיל ב"אהבת דוד".

יג.

„משל למה הדבר דומה לאדם שהיה מהלך בדרך ופגע בו זאב וניצל ממנו...פגע בו ארי וניצל ממנו...פגע בו נחש וניצל ממנו...שכח מעשה שניהם והיה מספר והולך מעשה נחש“.

המהרש"א ד"ה אל תזכרו, כתב-...מדמה מצרים לזאב ובבל לארי כמ"ש בבבל עלה אריה מסבכו ומלכות הרביעית מדמה ואמר שכח מעשה שניהם ולעיל גבי פגע בו ארי לא קאמר שכח מעשה זאב [ב"ירושלמי" כאן (א,ו) איתא גם גבי זאב „שכח מעשה זאב“, אלא שהגר"א מוחקו, וביאר בפנ"א דהטעם הוא דלחכמים לא נשכח מעשה הראשונה „ולפ"ז גם שכח מעשה שניהם יש למחוק, ועפ"ז יתכן דהא תני רב יוסף צ"ל קודם המשל, ופי' דרב יוסף תני לה לברייתא בפ"ע והם לדעת בן זומא. וכעת נ"ל בכוונת הגר"א דרק בזאב מוחק "שכח", משום דבנמשל לא נמחק יצ"מ ממקומו כלל אף מעיקר לטפל רק באחרונה שייך לומר שכח, דעכ"פ נעתק ממקומו להעשות טפל, ולזאת ליתיה בגמרא ובתוספתא גבי זאב שכח" (יפ"ע)] משום דלא היו זמן רב כל כך בין זה לזה משאין כן בהאחרון קאמר נשכח מעשה שניהם והיינו דבצרות וגלות אחרון נשתכחו צרות משעבוד מלכויות הראשונות עד לעתיד לימות המשיח במהרה בימינו“.

וק"ל טובא מה שכתב המהרש"א, דבין זאב לארי, היינו בין גלות מצרים לגלות בבל „לא היה זמן רב כ"כ משאין כן בהאחרון...“. דהא בין גלות מצרים לגלות בבל שהוא ארבעים שנה ועוד כמעט ארבע מאות שנה עד לבית ראשון ועוד למעלה מארבע מאות שנה של בית ראשון היה למעלה משמונה מאות שנה ואילו בין כלות גלות בבל ועד גלות האחרון שהיא גלות אדום היה פחות משלוש מאות שנה, היינו באמצע בית המקדש השני.

„אברם הוא אברהם בתחילה נעשה אב לארם [רש"י]-, לאנשי מדינתו שמארץ ארם היה שנאמר "בעבר הנהר ישבו אבותיכם" (יהושע כד) ואומר "אל ארם נהרים אל עיר נחור" (בראשית כד).“

ולבסוף נעשה אב לכל העולם" [רש"י-,,אב המון גויים נתתיך" (שם טז)].

בבראשית (יז,ה) פרש"י-,,שלא היה אב אלא לארם שהוא מקומו ועכשיו אב לכל העולם...". וכן שם [לקמן (יח,יז)], כתב שם רש"י בד"ה המכסה אני-,,...קראתי אותו אברהם אב המון גויים ואשמיד את הבנים ולא אודיע לאב שהוא אוהבי [ב"ר (מט,ב)]. ושם בפסוק יח-,,ואברהם היה יהיה לגוי גדול ועצום ונברכו בו כל גויי הארץ". וכן נראה בתרגומים. בתרגום אונקלוס-,,לאב סגי עממין יהבתיך". ובתרגום יב"ע-,,לאב סגי עממין מניתיך". ואפשר דלדעת יב"ע, משמעות אבהות זו היא מינוי לפטרונם של הגויים, ולא ממש גדר של אבהות, וב(יז,ו), לגבי מה שנאמר,,והפריתי אותך במאד מאד ונתתיך לגויים ומלכים ממך יצאו", הרמב"ן מביא את פרש"י-,,לשון רש"י ישראל ואדום...אבל ישראל לבדם יקראו גויים ועמים, וגם "אף חובב עמים" [דברים (לג,ג)], "עמים הר יקראו" (שם יט). עכ"פ, לגבי 'אב המון גויים' לכו"ע הכוונה לכל הגויים, במה היה אב להם, ראינו בסדום שדאג להצילם כאב לבניו. וכן ראינו בב"ב (טז:)-,,אצטגנינות היתה בליבו של אברהם אבינו שכל מלכי מזרח ומערב משכימים לפתחו. רשב"י אומר אבן טובה היתה תלויה בצוארו של אברהם אבינו שכל חולה הרואה אותו מיד מתרפא". (שם (צא.-), אותו היום שנפטר אברהם אבינו מהעולם עמדו כל גדולי אומות העולם בשורה ואמרו אוי לו לעולם שאבד מנהיגו ואוי לה לספינה שאבד קברניטא" [רש"י-,,המוליך את הספינה".] ובב"ר (מד,ז)-,,אלו אומות העולם שהן אומרים מוטב להדבק באלוה של אברהם ולא בעבודת כוכבים של נמרוד". ובמס' סוכה (מט.) מובא גם פסוק המורה על העמים שדבקו באלקי אברהם-,,...אברהם אבינו שנקרא נדיב [רש"י-,,שנדבו ליבו להכיר את בוראו".], שנאמר "נדיבי עמים נאספו עם אלוקי אברהם", אלוקי אברהם ולא אלקי יצחק ויעקב? אלא ש"אלקי אברהם" שהיה תחילה לגרים" [רש"י-,,בנדבת ליבו להתגייר".].

ב"ירושלמי" עמ"ס ביכורים (א,ד), מובאת הדרשה שהובאה כאן בברכות במעט שינוי, ופוסקים שם מכך הלכה-,,תני בשם רבי יהודה גר עצמו מביא וקורא מה טעם "אב המון גויים נתתיך". לשעבר היית אב לארם ועכשיו מכאן ואילך אתה אב לכל הגויים. רבי יהושע בן לוי אמר הלכה כרבי יהודה אתה עובדא קמי דרבי אבהו והורי כרבי יהודה".

ודבר זה הוא נגד פסק המשנה שם-,,הגר מביא ואינו קורא שאין יכול לומר "אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו". ועל פי זה פוסק גם הרמב"ם נגד המשנה שם בפהמ"ש-,,כל זה מבואר, אלא שפסק הלכה מביא הגר עצמו ביכורים וקורא, וסמכו זה למה שאמר השם יתברך לאברהם "כי אב המון גויים נתתיך", אמרו, "לשעבר היית אב לארם עכשיו אתה אב לכל העולם כולו", ומפני זה יכול כל גר לומר "אשר נשבעת לאבותינו", לפי שאברהם היה אב לכל העולם, לפי שהוא למדם אמונה". ואם כאן בפירוש המשנה נוקט הרמב"ם שרק "למדם אמונה", הרי שב"יד החזקה" בהלכות ביכורים (ד,ג) הוא גם פוסק כפהמ"ש, אך שם הוא כותב, שגייר את כל העולם-,,הגר מביא וקורא, שנאמר לאברהם "אב המון גויים נתתיך", הרי הוא אב לכל העולם כולו שנכנסין תחת כנפי השכינה, ולאברהם היתה השבועה תחילה שיירשו בניו את הארץ". יש לציין דמצינו גר או בן גרים-רבי עקיבא, שחז"ל רואים בו אחד מ,,אבות העולם" [ירושלמי /שקלים (ג,א)]. ונראה, שכיוון שכל עם ישראל ניזון מתורתו לכל הדורות, הוא נחשב כאב לכולם, שכן אמרו חז"ל-,,כל המלמד את בן חבירו תורה, מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו" [סנהדרין (יט:)], וכן-,,...כאילו עשאו...כאילו עשאו לעצמו" [שם (צט:)]. וכיוון שלולא רבי עקיבא היתה תורה

משתכחת ולא היה קיום לעולם, כי,,לולא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמת", ממילא נקרא "אב העולם". ועי' בילק"ש-פ' וישב רמז קמט/ד"ה וישב יעקב בארץ מגורי אביו-,,כל המגיר את הגר כאילו בראו, יעקב גיר גרים "ויאמר יעקב אל ביתו ואל כל אשר עמו הסירו את אלהי הנכר", ביצחק לא שמענו אלא "וישב יעקב בארץ מגורי אביו".

מה שכתב הרמב"ם שם בהל' ביכורים (ד,ג) על אברהם אבינו-,,הרי הוא אב לכל העולם כולו **שנכנסין תחת כנפי השכינה**", כוונתו לגרים ממש, כמו שכתב הרמב"ם בהל' איסורי ביאה (יג,ד)-,,וכן לדורות כשירצה גוי להכנס לברית **ולהסתופף תחת כנפי השכינה**". וע"פ שיטת הרמב"ם יכול לומר הגר בזמן הזה -,, אשר נשבעת לאבותינו", וכמובא ב"הגהות מרדכי" (מגילה פ"א), שרבי עובדיה גר צדק פנה בשאלה לרמב"ם ולרשב"א אם הוא יכול לומר "אשר נשבעת לאבותינו", ושניהם הורו לו שיש לו לומר זאת, מפני שההלכה כרבי יהודה שכל הגרים מביאים וקוראים.

וכן נפסק בשו"ע [או"ח (נג,יט)] לגבי "אלה-י אבותינו"-,,יש מונעים גר [ט"ז (ט)-,,לפי שלא יוכל לומר "אלה-י אבותינו", ונדחו דבריהם דכתיב "כי אב המון גויים נתתיך" דכתיב מכאן ואילך נהיה אב המון לכל גויים". מג"א (יט,ט)-,,דגר יכול לומק "אלה-י אבותינו" דאברהם נקרא "אב המון גויים"] מלהיות שליח צבור ונדחו דבריהם".

דין ערבות בגר

הב"י [או"ח (נג,יט)] הביא את דברי ה"מרדכי" במס' מגילה (סי' תשפ"ו), שרבינו יואל התיר לגר להיות ש"צ ע"פ המובא ב"תלמוד ירושלמי" (א,ד), דריב"ל פסק כר' יהודה שגר עצמו מביא וקורא וכן ר' אבהו שם הורה כמוהו כנגד המשנה שם ולכן פסק השו"ע שיכול הגר להיות ש"צ ויכול לומר אלוקינו ואלוקי אבותינו. ה"פרי מגדים" [א"א נג,יט] ובפתיחה כוללת (ג,כט) העיר, דהשו"ע לא נקט שהשוללים את יכולת הגר להיות ש"צ הוא משום החסרון של דין ערבות ולכן הסיק דהשו"ע סבירא ליה בפשטות דגם גר בכלל ערבות. אמנם הגרי"ש כהנמן זצ"ל כתב ["דברי הרב" סוס"י ו'/שנת תשס"א] שיש לדחות את ראיית הפמ"ג, כי מהלכה זו בשו"ע אין ראייה דלדעת השו"ע יש ערבות לגר, כי תקנה זו של שליח ציבור נתקנה שיהיה ככהן המקריב במקום הצבור ולכן אינו שייך לגדרים של יכולת להוציא אחרים מדין ערבות. גם במ"ב (סי' נ"ג סעי' ה נ"א וס"א) מדויק, שגדר ש"צ הוא ככהן המקריב במקום ציבור.

לענ"ד, אין נראה דחיתו, די"ל דהפמ"ג הבין בדברי השו"ע, שאם היה צד של ספק לשו"ע גם מדין ערבות היה מתייחס לכך למען הסר ספק ומדלא התייחס לכך משמע דדעת השו"ע היא בפשטות שלגר יש דין ערבות.

אמנם, לעצם דין ערבות בגרים קיימת מחלוקת ב"ראשונים", דלדעת רש"י במס' נדה (יג:), לגבי מה שאמר ר' חלבו קשים גרים לישראל כספחת, סובר שם רש"י שלא נתערבו ישראל בשביל גרים, כמבואר במס' סוטה (לז:), דכל אחד מישראל נכרתו עליו שש מאות אלף ושלשת אלפים ותק"כ בריתות שכולן נתערבו זה בזה, אלמא לא נתערבו הגרים.

התוס' במס' קידושין (ע:) בד"ה קשים, גם סובר כשיטת רש"י, אך התד"ה קשים שם במס' נדה (יג:) חולק עליו וכתב דהא דלא חשיב להו לערב רב, משום דלא ידע חשבונם ומה שמבואר דהערב רב היה מניינם

כפליים כיוצאי מצרים (מכילתא פ' בא, מס' דפסחא פ"ד) תירץ המהרי"ט דאין חשבונם מפורש בקרא ומילתא דפסיקא קאמר, ושיטת המהרי"ט כשלעצמה היא שם שישראל נתערבו עבור הגרים אך הגרים לא נתערבו עבור ישראל, דומיא דטף ונשים, שאנו חייבים עליהם, אבל הם אין חייבים עלינו, כי אין בידם סיפק למחות בנו, אך ה"ברכי יוסף" [או"ח (קכד,ג)] הקשה עליו, דאם כן גם באנשים עצמם, כאשר אין סיפק בידם למחות יהיו פטורים. ה"צל"ח" במס' ברכות (כ:) כתב, דלרש"י ותוס' הסוברים שאין גרים בכלל ערבות משום דאינם מנויים, א"כ זה גם כהנים ולויים שאינם מנויים אין ערבות עליהם ובספרו "אהבת ציון" (דרוש ז') הוסיף, דלפי זה גם אין ערבות על אנשים פחות מבן כ', כי גם הם לא נמנו.

בשו"ת "פנים מאירות" (א,סו) כתב מטעם זה, ששיטתם של רש"י ותוס' היא דחוקה ועוד הוכיח ממס' ברכות (מז:) שגר שטבל ומל מזמנים עליו, אם כן יכול גם להוציא אחרים, כי אם רק יכול להצטרף לזימון ואינו יכול לזמן, הגמרא היתה צריכה לחלק בזה [בשו"ע (קצט,ב) פסק, שגר גמור מזמנים עליו והמ"ב שם סק"ו כתב בשם הב"י שגם מוציא אחרים בבהמ"ז]. מרן הגרי"ש אלישיב ["הערות על מס' קידושין" (ע:)], בהתייחסו שם לתוס' הנ"ל כתב, דאפילו לשיטת רש"י והתוס' יש לחלק דלגבי לצאת ולהוציא אחרים מודים הם שגרים יכולים, כי מה שמובא לגבי כריתת הברית במס' סוטה (לז:), היינו, דוקא ליענש על חבירו מדין ערבות, אך לענין להוציא אחרים, יתכן שהם יודו שגרים הם בכלל. הוא גם מביא שם בשם שו"ת "בית יצחק", שהוכיח שלגרים יש דין ערבות משום שמוכח שהיתה עוד קבלת ערבות אחרת, כפי שמציין התד"ה עוד במס' סוטה (לד.) בשם הירושלמי שם (ז,ה), וערבות זו היתה גם על הגרים.

בשו"ת "תשובות והנהגות" (ג,קסב), דן לגבי גר צדק אם יכול להוציא אחרים בתקיעת שופר וחייד דעם ישראל עם אחד וערבים זה לזה וחטא היחיד פוגם בצבור כולו, אך קהל גרים לא איקרי קהל והצבור לא נענש בעבורם, אך כל יחיד ויחיד חייב בערבות להם והם לנו, אך לענין חטא הצבור כולו זה אינו נחשב, אך הם בתור יחידים חייבים לדאוג לנו שנשמור התורה וכן אנו להם, אך חטאם לא נחשב לחטא הצבור שנבוא לומר שהצבור כולו יענש, דלגבי זה חשובים הם כקהל בפני עצמו, אך כיחידים הם כשאר ישראל וערבים לנו ואנו להם ולכן יכול הגר לתקוע לנו, אך לשיטת התוס' במס' קידושין (ע:), משמע דאינם בכלל ערבות כלל אפילו שלא בציבור.

אמנם כבר העיר הגאון הגדול רבי חיים קנייבסקי שליט"א ["גירות כהלכתה" עמ' קי"ח], דעל אף שיטת רש"י ותוס', כיוון שכתב ה"מ"ב ב"שער הציון" (רע"א,ט) כשיטת רבי עקיבא איגר, דאשה במה שמחוייבת מן התורה, היא בכלל ערבות כאיש ויכולה להוציא גם את האנשים, הוא הדין בגר יהיה הדבר נכון.

והנה יש לברר, דבשלמא אברהם אבינו כיוון דמל ולכן חלה עליו גרות, אבל כל העולם כיוון דלא מלו כיצד ניתן לומר שהם גוירו, והרי כבר כתב שם הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה (יג,א) —, בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית במילה טבילה וקרבן, וכן שם (ט,ג) —, וטבילה היתה במדבר קודם מתן תורה שנאמר "וקדשתם היום ומחר כבסו שמלותיכם". לכאורה אפשר לומר, כיוון דהגויים בזמן אברהם לא צוו לימול, הרי דינם כאנוסים, אך זה קשה לומר, דגם להתגייר הם לא נצטוו להיות גרי צדק. וי"ל, ע"פ דרכו של בעל ה"פנים יפות", דכיוון דהבחובל בעצמו עובר בלאו "לא תוסיף להכותו" [ב"ק (צא:)], וכן

בן נח נאסר לו הדבר מ,,ואך את דמכם לנפשותיכם" [בראשית (ט,ה)], ממילא אסור לו למול, רק אברהם שצווה, לכן העשה דוחה לא תעשה, **ועוד יש לומר כיוון דהעכו"ם פסול למילה** [ע"ז (כו.)]. ולכאורה יש לומר דאם טבלו ולא מלו נחשב להם קצת כדין גרים, וכן כתב בשו"ת "אבני נזר"/יו"ד/סי' שד"מ אות ה', ולפי זה נראה שגר שטבל ולא מל אינו חשיב נכרי כמו גר שמל ולא טבל, דחשיב נכרי בטבילה לבד, אלא דאין למדין מהם לזכרים משום דאפשר להם במילה. ואם נכרת הגיד, מפורש בתוס' דבטבילה לחוד נכנס בברית כנשים". א"כ נראה, דהגרות של אותם גויים בזמנו של אברהם היה ע"י הטהרות בטבילה.

עיי' ב"קול הרמז"/ביכורים (א,א) ד"ה הרע"ב, מה שבירר, מדוע לא פסק הרמב"ם כמתניתין. הרשב"ם לעומת זאת, בב"ב (פא.) ד"ה למעוטי אדמת עכו"ם, פסק כמשנה,,וחד למעוטי אדמת גר שהרי הגר עצמו מן המביאין ולא קורין הוא כדתנן במס' ביכורים (א,ד) שאין יכול לומר "אשר נשבע לאבותינו לתת לנו" ואתא האי קרא למעוטי דהקונה מפירות קרקע שלו לא מביא ולא קורא". ועי' שם בתוס' ד"ה למעוטי, המביא שכן דעת ר"ת, אך ר"י חולק וסובר דבני הקיני יכולים להביא ולקרא. אמנם מה דפסק הרמב"ם לגבי כלל הגרים דיכולין להביא וגם לקרא-דהוא נגד מה שהוא כתב בעצמו בהלכות מעשר שני (יא,יז)- הוא לכאורה תמוה כמו שכבר כתב ב"אגרות משה"/או"ח/ח"ב סי' קי"ג-...., ואגב אכתוב לידידי הפלא שקא חזינא ברמב"ם פ"ד מביכורים ה"ג שכתב הגר מביא וקורא, שכוונתו בכל גר אף לא מבני הקיני חותן משה מדסתם הוא ברוב גרים...ונשאר ה"משנה למלך" בצריך עיון דהא גרים לא נטלו חלק בארץ כדכתב הרמב"ם בעצמו לענין וידוי מעשר בסוף הלכות מע"ש שאין גרים מתודין....".

ולכאורה קשה לשיטת הרמב"ם, דאם הוא יכול להביא ולקרא, למה באמת לא נטלו הגרים חלק בארץ? ותירץ שם בהל' ביכורים ה"כסף משנה"-,,כלומר אע"פ שאברהם אב לכל העולם, לא נטלו הגרים חלק בארץ, מפני שבתחילה קודם שיאמר לו כי אב המון גויים נתתיך היתה השבועה וכו', נמצא שלא זכו בה אלא בניו ממש". ה"שאגת אריה" בסימן מ"ט חולק על הבנתו ברמב"ם של ה"כסף משנה", הוא כותב שם-,,ונראה לי ברור דהא דמסיים (=הרמב"ם) ולאברהם היתה השבועה תחילה, שכוונתו ליתן טעם למה גר מביא וקורא, מפני שאברהם נקרא אב לכל העולם כולו, דמגלן דאשר נשבע לאבותינו אברהם קאי, דילמא איצחק ויעקב קאי, וגבי דידהו לא מצאנו שנקראו אבות כהאי גוונא, לפיכך כתב ולאברהם היתה השבועה תחילה דקודם לשאר אבות העולם, **ומסתמא עיקר קרא אשר נשבע לאבותינו** עלי' קאי, הלכך גר נמי יכול לומר אשר נשבע לאבותינו בשבילן, אף על גב שאין יצחק ויעקב נקראים אבות להם".

מדברי הרמב"ם הנ"ל הוכיח ה"שאגת אריה", דהרמב"ם חולק על הרמב"ן, במה שכתב בחידושו על מס' בב"ב (פא.), דמעצם זה שאברהם נקרא אב המון גויים יוצא דגם יצחק ויעקב נקראו אבות לגרים, אך הרמב"ם סובר דרק אברהם נקרא אב המון גויים ולא יצחק ויעקב, אך מכל מקום בהכי סגי, דעיקר קרא אשר נשבע לאבותינו על אברהם קאי, היינו, ד,,לאברהם היתה השבועה תחילה שייירשו בניו את הארץ". הנה הרשב"ם [דברים (כו,ה)] מפרש את הפסוק "ארמי אובד אבי" על אברהם ולא על יצחק ויעקב-,,אברהם ארמי היה אובד וגולה מארץ ארם כדכתיב "לך לך מארצך" כדכתיב "ויהי כאשר התעו אותי אלהים מבית אבי", לשון אובד ותועה אחד הם, כאדם הגולה, כדכתיב "כשה אובד בקש עבדך", "צאן אובדות היו עמי רועיהם התעו"ם" כלומר מארץ נכרי-ה באו לארץ הזאת ונתנה הקב"ה לנו".

מלבד הרשב"ם, לא מצינו מי שיאמר, ד"ארמי אובד אבי" הכוונה לאברהם אבינו, לא רק רש"י [דברים (כו,ה)] ותוס' [ב"ב (פא.) ד"ה למעוטי] סוברים, דהכוונה ליעקב אבינו, אלא גם הרמב"ם כן סובר, שכן כתב ב"ספר המצוות"/מ"ע קלב-מצות מקרא ביכורים-, ומתחיל בענין יעקב אבינו... והוא אמרו יתעלה וענית ואמרת.. ארמי אבד אבי...", וכן בספר ה"חינוך" /מצוה תר"ו-, ועל כן מתחיל בענין יעקב אבינו, וכן פסק ה"חינוך" כרמב"ם-, שהגרים אע"פ שלא נתחלקה להם הארץ מביאין וקורין, כי לאברהם ניתנה תחילה והוא נקרא אב המון גויים, כלומר שכל שמתגייר נחשב לו כבן. ועיין שם ב"מנחת חינוך", המסכים עם דחיית ה"שאגת אריה" את דברי ה"כס"מ", אם כי לא מטעמו, והוא כותב-, והם דברים תמוהים דנותן הכס"מ טעם לסתור, דעל ידי זה שלא נטלו הגרים חלק לא יקרא, דאינו יכול לומר מן האדמה אשר נתת לי כמו אישה, ובכך הוא גם דוחה את תירוץ השאג"א-, אך קשה הא אינו יכול לומר אשר נתת לי כמו אישה, שלא נטלו גרים חלק בארץ. הוא דוחה את תירוץ של ה"כפות תמרים" שהמביא אומר לשון עתיד, כאן במקרא ביכורים, שאז יהיה לגרים חלק בארץ, אבל בוידוי מעשר המביא אומר "אשר נתת לי" בלשון עבר, ועדיין לא נטלו, על כן אינו מתוודה במעשר, וכותב-, ולכאורה גם כאן אומר "אשר נתת לי" וכו' בלשון עבר. וראיתי בספר כפות תמרים שכתב דשם כתב השבועה אצל לשון עבר "אשר נתת כאשר נשבעת", וכאן לא כתיב אצל השבועה ודבריו דחוקים והמשנה אמרה דאשה אינה קוראת ואינה מביאה מ"לתת לנו" רק "אשר נתת" וכו', אע"פ דאינו כתיב אצל שבועה.

ראיתי דכתב הרמב"ם בהל' ביכורים (ד,ג) בסוף ההלכה-, ולאברהם היתה השבועה תחילה שיירשו בניו את הארץ. הבאנו שיטת ה"כס"מ" וה"שאג"א" בהבנת דבריו אלו של הרמב"ם. נביא את טעמו של ה"שאג"א" לגבי הסיבה, שהוא דוחה את דברי ה"כס"מ"-, ואע"פ שה"כס"מ" פירש שם ומה שכתב "ולאברהם היתה", וכו', כלומר אע"פ שאברהם אב לכל העולם לא נטלו הגרים חלק בארץ, מפני שבתחילה, קודם שנאמר לו "כי אב המון גויים נתתיך", היתה השבועה וכו', נמצא שלא זכו בה אלא בניו ממש. **אין לדבריו טעם וריח**, דלמה ליה לרמב"ם ליתן טעם כאן על מה שלא נטלו גרים חלק בארץ אין זה לא מעלה ולא מוריד לגופיה דדינא דהא מ"מ מביא וקורא והאי טעמא הוה ליה למכתב קודם לזה בסוף פרק י"א מהלכות מעשר שני, שהוא קודם להלכות ביכורים בסידור הספר שכתב שם "ישראל וממזרים מתוודין אבל לא גרים ועבדים משוחררים מפני שאין להם חלק בארץ", והרי הוא אומר "ואת האדמה אשר נתת לנו". ושם היה לו ליתן טעם זה הדין דמשום הכי אינו מתוודה, אבל כאן אין שום נפקא מינא בזה כיוון שפוסק כרבי יהודה דגר עצמו מביא וקורא. והא דלא נטלו חלק בארץ אין מגרע כלל לענין קריאה, אלא ודאי כדפירשתי הוא עיקר. שמע מינה דסבירא ליה ז"ל דאברהם לחוד נקרא אב לכל העולם ולא יצחק ויעקב ואפילו הרי גר מביא וקורא דבשביל אברהם לחוד יכול לומר "לאבותינו".

וק"ל ולא זכיתי לירד לעומק דעתו של האי גאון נורא, במה שהרבה כ"כ לבטל דעתו של ה"כס"מ", עד שלא התקררה דעתו, עד שקרא לפירוש של ה"כס"מ" על הלכה זו ברמב"ם, שהוא "בלא טעם וריח", והא נראה, דדברי הכס"מ הם ממש כפתור ופרח.

ה"שאג"א" מקשה ב' קושיות על ה"כס"מ":

א. מה מעלה ומה מוריד מה שכתב כאן הרמב"ם-לשיטת ה"כס"מ"- הרי בין לאחר תוספת

ובין לפניה נשאר אותו דין, דגר מביא וקורא.

ב. מקומה של תוספת זו הוא בפרק א' של הלכות מע"ש ולא כאן במסכת ביכורים.

ובאמת התירוץ הוא פשוט, שם בהלכות מע"ש (יא, יז) כותב הרמב"ם, „מתוודים, אבל לא גרים, מפני שאין להם חלק בארץ והרי הוא אומר "כאשר נשבעת לאבותינו". היינו, להתוודות יכול רק מי שיש לו חלק בארץ מכח השבועה, וכיוון דהארץ נתחלקה רק לשבטים, ממילא אין לגר חלק, ויותר מכך לא היה צריך הרמב"ם להוסיף, ולו היה מוסיף היה זה בבחינת כל המוסיף גורע, של התנצלות שלא במקומה. אבל כיוון שממשיכים אח"כ להל' ביכורים ורואים פתאום דהרמב"ם פוסק דגר יכול לקרוא „אשר נשבע ה' לאבותינו" [(שם) (כו, ג)]. נראה לכאורה, דיש סתירה ברמב"ם, ואפשר דאולי נדחה את פסק הרמב"ם הזה בהל' ביכורים מקמי מה שפסק בהל' מע"ש, ובפרט דהרמב"ם פוסק נגד משנה מפורשת, לכן דוקא כאן יש מקום להתנצל ולהסביר על ידי הרמב"ם בעצמו, מדוע אין כאן כלל סתירה.

א"כ, מובן כעת **א.** למה דוקא כאן כתב הרמב"ם את הסברו. **ב.** מאי הנפק"מ, מאי טעמא דלא תימא דנידחי הלכה זו מקמי ההלכה במע"ש.

המהר"י קורקוס, שם בהל' מעשר שני, כתב, דתוספת זו שכתב הרמב"ם בהל' ביכורים, הוא משום דלא תיקשי כיצד גר יכול לקרוא "אבותינו", ובתירוצו יש פשט אחר בדברי הרמב"ם לגבי „ולאברהם היתה השבועה תחילה", ממה שכתב ה"כס"מ-„ומה שכתב רבינו "ולאברהם היתה השבועה..."", שנראה שבא לומר דשייך בארץ, אפשר שלא כתב כן אלא **כי היכי דלא תיקשי** דהא במקרא ביכורים אשר נשבע לאבותינו אמר, וכולל כל האבות, ואילו בגר לא שייך לומר אב אלא לאברהם שלו אמר האל יתברך [בראשית (יז, ה)] "אב המון גויים" וא"כ איך יקרא ומכיוון שעיקר השבועה ותחילתה לו היתה ומאז זכו בארץ בניו, שפיר שייך אשר נשבע לאבותינו, כי מעת שנשבע אברהם כאילו נשבע לכולן שהרי אין בתורה שבועה מפורשת אלא לאברהם, וביצחק כתיב (כו, ג) "והקימותי את השבועה" וביעקב כתיב [(שם) (לה, יב)] "ואת הארץ אשר נתתי וגו'", וזהו כחזור ונשבע. ועדיין קשה, שהרי כתיב בביכורים "אשר נשבעת לאבותינו לתת לנו" ויש לומר דכיוון דשייך לאבותינו אין קשה אם יכלול עצמו בכלל שאר בני אברהם אעפ"י שלפי האמת אין לו חלק, שהרי אינו אומר שזה השדה הוא מכח השבועה, אלא שנשבע לתת הארץ לכלל האומה בני אברהם, מה שאין כן במעשר, שמפרט עצמו בשדה זו מצד השבועה וכאשר כתבתי, וכיוון דמתניתין דביכורים (א, ד) אפקוה בירושלמי מהלכה ומתניתין דמעשר לא אמרו בה כלום, אין לדחות אותה, כיוון שאפשר לחלק ביניהם כאשר כתבתי כן נראה לי. הנה, ע"פ המהר"י קורקוס, כבר לא קשה שום דבר, כיוון דהכוונה היא רק "כאילו" והוא יכול לכלול עצמו בכלל בני אברהם, אעפ"י שלפי האמת אין לו חלק. יסוד הבנה זה של המהר"י קורקוס נעוץ בכך שגם שאר ישראל, כאשר אומרים "לאבותינו", אין זה ממש לפי האמת, כיוון דהשבועה היתה רק לאברהם ולא לכלל אבותינו, א"כ, „לאבותינו" זה רק כאילו נשבע לכולן, וזה רק „כחזור ונשבע", היינו, כאילו חוזר ונשבע. א"כ, גם הגר יכול ש, יכלול עצמו בשאר בני אברהם. ע"פ דברי המהר"י קורקוס, נוכל לחדד את הבנתנו בדברי ה"שאגת אריה"-שהבאנו לעיל-כדי שלא יהיו דברי ה"שאגת אריה" בבחינת "מעשה לסתור", וכך יוסר הקושי כיצד ע"פ ה"שאג"א, דאמר שיצחק ויעקב אינם בכלל אבותינו כלפי הגר, יוכל לומר הגר-„ארמי אבד אבי".

דלכאורה, ניתן להקשות גם על השאג"א עצמו, דמחד כתב-, מפני שאברהם נקרא אב לכל העולם כולו, דמנלן דאשר שנשבע לאבותינו אברהם קאי, דילמא איצחק ויעקב קאי, וגבי דידהו לא מצינו שנקראו אבות כהאי גוונא".

א"כ, יוצא מדבריו, דאם הגר אומר "לאבותינו" ומתכוון רק לאב אחד-אברהם, זו הוצאת שקר מפיו. מאידך, כוונת הרמב"ם ב-, ולאברהם היתה השבועה תחילה" היא ש-, ומסתמא עיקר קרא דאשר נשבע לאבותינו עליה קאי". א"כ, אע"פ דאבותינו כולל ג' אבות, כיוון דהפסוק מתכוון בעיקר על אברהם, כי ליצחק ויעקב לא נשבע, הרי שזה כאילו כתוב אב ולא אבותינו. א"כ את ההבנה הזו של ה"שאג"א", נוכל להמשיך ולומר לגבי "שנתת לנו", דהגר מתכוון בעצם לעיקר האנשים שניתנה להם הארץ-לבני ישראל, אלא שהוא משתף עצמו עימם, כי הוא כעת ג"כ ישראל. א"כ, גם כשאומר "ארמי אובד אבי" מתכוון הגר לאביהם של בני ישראל, אלא כיוון דהוא כעת גם ישראל, לכן הוא משתף עצמו עימם ואומר "אבד אבי". בכך ניתן לתרץ גם את קושיית ה"מנחת חינוך", דאף שאין אישה נוטלת חלק בארץ, אף הגר כיוון שהוא זכר מישראל יכול לומר כאילו "ונתת לנו", כמו שביארנו לעיל.

דאלת"ה יקשה על ה"מנחת חינוך"-דהוא הקשה ונשאר בצ"ע על כל המתרצים-למאי נשאר הוא בצ"ע רק על תירוצי ה"אחרונים", הא לפי סברתו דהגר צריך לומר רק מה שאמיתי לגמרי לגביו, א"כ, היה צריך להשאר בצ"ע גם על פסוקי התורה עצמם. א. כיצד הגר יכול לומר [דברים (כו,ב)], אשר תביא מארצך, והרי זו אינה ארץ שלו, דהא לא ניתנה לו הארץ. ב. כיצד הוא יכול לומר [(שם) פס' ג']-, כי באתי אל הארץ, והא הכוונה לבאי הארץ והוא הרי אינו מצאצאיהם, ואי אפשר לומר דהכוונה על כל מביא בעתיד כשלעצמו, שהרי רבים מהם הם כבר ילידי הארץ, אלא ודאי שמדובר על יוצאי מצרים. ג. כיצד יוכל הגר לומר [(שם) פס' ה']-, ארמי אבד אבי. ד. כיצד יוכל הגר לומר [(שם) ו']-, וירעו אותנו המצרים. ה. כיצד יוכל הגר לומר [(שם) פס' ט']-, ויתן לנו את הארץ הזאת, אלא על כרחך יש לבאר כדפירשנו לעיל וק"ל.

בירור הדעות ויסודן אם יש לגרים חלק ונחלה בארץ, ניתן גם לברר ע"פ דברי הגר"ח והגר"ז זצוק"ל, על מה שביררו לגבי ערי הלויים, למה אין משמעו שיש להם חלק בארץ. קיימת מחלוקת במשנה ובתוספתא אם בני שבט לוי קיבלו נחלה בארץ ואם יכולים הם לומר את וידוי המעשרות. במס' מעשר שני (ח,יד), סובר רבי מאיר ששבט לוי אינם מתוודים, כי לא קבלו חלק ונחלה בארץ ואילו ר"י סובר שקבלו כי ניתנו להם מ"ח ערים לשבת לכן הם מתוודים. הרדב"ז מוסיף [הל' ביכורים (ד,ג)] שקבלוהו במצות ה'.

בתוספתא [ביכורים (א,ד)] נחלקו, אם כהנים קורים מקרא ביכורים. המחלוקת לגבי אמירת הודוי הובאה ב"חידושי הרמב"ן" [ב"ב (פא.)], אך לגבי מקרא ביכורים הובא שם, דלכו"ע הלויים קורים, ועמד על כך בתוס' ר' יהודה החסיד במס' ברכות (כ:).

ב"ירושלמי" [מע"ש (ח,ט)], הובא מקור המחלוקת בין ר"י לר"מ. לדעת ר"י דערי המקלט ניתנו ללויים בקנין גמור ולכן הם יכולים להתוודות ולדעת ר"מ ניתנו להם ערי המקלט לשבת בלבד ולכן אין להם חלק בארץ ולכן אינם מתוודים. ב"כתבי הגר"ח" בסימן רצ"א כתב, דמה ששבט לוי מופקעים מנחלת הארץ

אית ביה תרתי, דמלבד מה שהם מופקעים בעצמם מירושת הארץ הרי שגם השבועה לאבות לא נאמרה אלא לשבטים ולא ללוי.

ב"חידושי מרן ר"ז הלוי"/יומא (יב.) הובא, דבדין חלוקת הארץ לשבטי ישראל איכא תרתי. חדא שהוא דין בגופו של המקום שהוא נחלת השבט ועל ידי אורים ותומים וגורל נקבע כל מקום ומקום להיות חפצא של נחלת שבט המסוים שעלתה בגורל. שנית, שהיה דין חלוקת הארץ, גם כן בכל חלוקת שותפים מהלכות ממון, שכל שבט זכה במשפטי הממון בחלקו שלו. וביאר שם דוגמאות לנפקא מינות שונות.

יש לציין, שגם שבט שמעון לא היה לו חלק בארץ אלא קיבל חלק בתוך נחלת שבט יהודה, כמובא בספר יהושע (ט,א), ויצא הגורל השני לשמעון למטה בני שמעון למשפחותם ויהי נחלתם בתוך נחלת בני יהודה. בפרק ט' שם גם כתוב, מחבל בני יהודה נחלת בני שמעון, כי היה חלק בני יהודה רב מהם וינחלו בני שמעון בתוך נחלתם, וכן ביאר על פי זה הרמב"ן את הפסוקים בפרשת וזאת הברכה (לג,ז) וכן ברש"י שם על הפסוק, שמע ה' קול יהודה וכן כתב רש"י בדברי הימים א' (ד,כז), בני שמעון לא היה לו חלק בא"י שנאמר "אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל", ושנינו בבראשית רבה...ומנין שקבלו...שנאמר "וינחלו בני שמעון בתוך נחלתם (=של יהודה) פן תרבה עליהם חית השדה". ומה שכתוב על הגורל לבני שמעון (=שמעו לכאורה, שקיבלו חלק בארץ) כך היה המעשה, הפילו גורל איזה שבט יקבל (=את) שמעון בחלקו, ונפל הגורל בחלקו של יהודה. גם בתרגום יב"ע ע"ה"ת בפסוק "אחלקם ביעקב..." משמע כן. במס' מכות (יז.) מובאת השאלה, האם הרוצח צריך לתת שכר דירה ללויים בערי מקלט, ע"פ המחלוקת של ר"י ור"מ ולא הוזכר שם כלל יסוד מחלוקתם כפי שהובא ב"ירושלמי". אם כן, אפשר דתלמודא דידן חולק על ה"ירושלמי".

ה"הפלאה", בספרו "פנים יפות" עה"ת/פ' שופטים (יז,ב) בד"ה ונחלה לא יהיה לו כתב, דלכהנים לא היה חלק במ"ח ערי מגרש שנטלו הלויים, וכן כתב הרוגאצ'ובר ב"צפנת פענח" בתחילת הלכות תרומות בהשמות והביא את התוספתא במסכת ביכורים. בתוס' ר"י החסיד, שהבאנו לעיל, הובאה שם קושיית רבי אלחנן, המקשה על תוספתא זו מפסוק מפורש, שלכהנים כן היה חלק בארץ, שכן נאמר בספר יהושע (כא,ג-ד), ויתנו בני ישראל ללויים מנחלתם...ויצא הגורל למשפחת הקהתי ויהי לבני אהרן הכהן...ערים שלוש עשרה, וכן נאמר בדברי הימים ב' (לא,ט). הוא תירץ, ושם יש שום פסוק שממעט אותם מדין נחלה. יש לציין שגם הרמב"ם [הל' מעשר שני (יא,יז)] פוסק, כמבואר במסכת מעשר שני (ה,יד), דכהנים ולויים מתוודים מפני שיש להם ערי מגרש. וכן פסק הרמב"ם בהלכות ביכורים (ד,ג), וכתב שם ה"כסף משנה", דהרמב"ם למד כן מדין וידוי מעשר. למעשה, זוהי דעתו של רבי יוסי בתוספתא של מס' ביכורים (א,ד), רבי יוסי אומר, היה רבי מאיר אומר כהנים מביאים ולא קורין, מפני שלא נטלו חלק בארץ. ואני אומר, כשם שנטלו לויים, כן נטלו כהנים. יתכן, שהפסוק שהתכוון אליו רבי אלחנן הוא הפסוק שהובא לעיל בפרשת שופטים, וניתן לבאר זאת על פי האבחנה שעשה ה"צפנת פענח", דהכהנים לא קבלו נחלה בעצם, אלא רק בתואר. הנפקא מינא תהיה, למשל, דאם נעשה כהן חלל, כיוון דאבד מקדושתו, איבד גם את נחלתו, אך לוי, למ"ד שאם הוא ממזר, אזי הוא איבד את קדושתו, לא יאבד משום כך את נחלתו. אפשר, דחילוק זה, שבין נחלה בעצם לנחלה בתואר דומה לחילוק של מרן הגר"ח והגר"י ז,

שהבאנו לעיל, אך אכתי קשה, דהא פסק הרמב"ם, שהלויים כן מתוודים, משום שיש להם חלק ונחלה, אך ע"פ דבריהם, הרי אין להם חלק ונחלה ממונית.

על פי מה שהבאנו לעיל, אפשר גם לברר איזה גדר של נחלה ואם בכלל יש לגרים בארץ. אפשר אולי גם לתרץ את הסתירה ברמב"ם שהובאה לעיל על ידי ה"אגרות משה", דבביכורים, שמדובר על עצם ירושת הארץ, יכולים הגרים להביא ולקרוא, אך לא כן בוידוי מעשר אינם יכולים לומר, כי אין להם שותפות ממון עם השבטים, כמו שחילק ב"כתבי הגר"ח".

ובאמת יש לברר סוגיה זו מצד אחר. הא יש מן ה"ראשונים" הסבורים דגר נקרא "זרע אברהם", והט"ז ביו"ד כתב שהוא משום שאברהם נקרא "אב המון גויים". ואם כן, לכאורה ניתן להם חלק בארץ כבניו ממש של אברהם אבינו. נציין רק מעט מגדולי ה"אחרונים" וה"מחברים" הדנים בכך, כגון ב"גליוני הש"ס" למהר"י ענגיל/מס' יומא (לו: ד"ה לאו והאגרות משה/או"ח/ח"ב/סי' קי"ג, לענין מילה אי נקרא הגר זרע אברהם. ועי' "בית אהרן"/ח"א/עמ' (תח:). נביא כאן בהרחבה רק את דברי הגאון הרה"חיד"א לענין "הנודר מזרע אברהם", מה שדן וסיכם בענין זה בספר "אהבת דוד" דף ו' ד"ה ומדי, ומדי דברי רגע אדבר כי הנה הטור בי"ד סי' רי"ז פסק דהנודר מזרע אברהם אף הגרים בכלל ואסור בגרים ותמה הרב בית חדש דמנ"ל בטור דין זה דהגרים בכלל זרע אברהם. והרב ט"ז הליץ קצת דנקרא אב המון גויים וכו' [עי' ב"ברכי יוסף" א"ח סימן קצ"ט ו"טוב עין" סימן א' ו"יוסף אומץ" סימן כ"ה]. ובימי נעורי תמהתי דאשתמיט מיניהו שכ"כ הרא"ש בפירושו שם בנדרים דהנודר מזרע אברהם אסור בגרים וכמו דקי"ל דיכול הגר לומר אבותינו. ועתה נדפסו מחדש ממש חידושי הריטב"א והרב הנמקי לנדרים ושם ראיתי דדעת הרב הנמקי דהגרים אינם נקראים זרע אברהם אע"ג דיכולים לומר אבותינו בני אברהם מיקרו, אבל זרע אברהם לא איקרו עיין שם בחידושי הרב הנמקי. ודרך דרש אפשר להכריע כהרב הנמקי דכיון דטעמא דהאומות אינם בכלל זרע אברהם ה"ט דאוצר נשמות ישראל מדור הפלגה ואילך הוא בפני עצמו. ונפשות האומות נפרדו לגוייהם. א"כ, גם הגרים אינם בכלל זרע אברהם דנפשות הגרים היו נטמעות בסט"א והם נצוצי הקדושה הנטמעות שם ובעת ההיא נתבררו ויצאו לאור ונתגיירו וביניהם למטה ממדרגת ישראל תחת כנפי השכינה כמ"ש רבינו האר"י ז"ל. א"כ אינם בכלל זרע אברהם.

ומתוך זה נבוא להבין לשון הכלבו בתחילת הספר שכתב וז"ל זרע ישראל עבדו פירוש ולא כל זרע רק בני יעקב בחיריו עכ"ל. וראיתי להרב החסיד אור עינינו כמהר"ר אברהם חיון נר"ו בספר שלמי צבור דף ס"ד ע"א שכתב עליו וז"ל ולא יכולתי להלום דבריו שהרי ישראל ויעקב אחד הם וכבר ידוע כי יעקב היתה מטתו שלימה ופירושו ז"ל צודק על פ' תהלים דכתיב זרע אברהם בני יעקב בחיריו בזה שייך שפיר לפרש זרע אברהם ולא כל זרע רק בני יעקב כמשו"ל כי ביצחק יקרא לך זרע ולא כל יצחק אבל זה שאומרים בזמירות הוא מדברי הימים וכתוב זרע ישראל ושם לא שייך פירושו ומוכרח שט"ס נפל עכ"ל. וגם שם אינו מתישב דכיון דאז"ל ביצחק ולא כל יצחק אין בכלל אלא יעקב ובניו ואמאי אצטריך לפרש [ויש מי שהקשה שגם אברהם נקרא ישראל כמ"ש בב"ר פ' תולדות וא"כ מ"ש זרע ישראל עבדו היינו זרע אברהם וקשה על שלמי צבור. ולי הדל ל"ק דאם נאמר איזה פעם בהשאלה לא היל"ל לכלבו דזרע ישראל ר"ל זרע אברהם כדי להקשות ולפרש ולפחות היל"ל שהוא זרע אברהם. והגם דבתהלים כתוב זרע אברהם ובד"ה זרע ישראל, אין ראיה, דכמה שנויים יש וכיוצא ג"כ משמואל לתהילים כידוע]. ואמנם

כפי דברי הרא"ש והטור דגרים הם בכלל זרע אברהם וכתב הרב פרשת דרכים דגם הרמב"ם סבר הכי אפשר דהכלבו סבר כן וז"ש זרע אברהם ולא כל זרע לאפוקי הגרים אלא בני יעקב בחיריו. וכד דייקת שפיר לק"מ ואין אנו צריכים לזה דבני אפרים שיצאו קודם הזמן והרגום אנשי גת ורשעי ישראל שמתו באפילה כולם זרע אברהם וזרע יעקב הם ולזה אמר זרע ישראל ולא כל זרע לאפוקי רשעי ישראל שגם הם זרע יעקב רק אינם בני יעקב בחיריו וקאי על פ' שאומרים בזמירות דבהא מיירי ואה"נ דכן יתפרש פ' תהלים. ודע שהכלבו מעתיק מספר ארחות חיים כידוע וכן הוא בארחות חיים דף ו' ע"א ע"ש.

אמור מעתה מ"ש לו הקב"ה להושע כשהשיב שאינו יכול לגרש שיש לו בנים הימנה ומה אתה [דף ב'] שאשתך וכו' כך ישראל שהם בני בני בחוני בני אברהם יצחק ויעקב אחד מד' הקנינים שקניתי בעולמי ישראל ותורה שמים וארץ ובית המקדש וכו' ואת אמרת העבירים באומה אחרת כיון שידע שחטא התחיל מבקש רחמים על עצמו וכו' ע"פ הקדמתנו יובן דהושע א"ל העבירים באומה אחרת ולז"א בני שמחצב הנשמות אצל מחצב האורות והם בנים יותר מהמלאכים בני בחוני בני אברהם יצחק ויעקב שבימי אברהם נפרדו נשמות מהסט"א באוצר בפ"ע [והם לא רצו לקבל שכרם והניחום לבניהם כמשז"ל] אחד מד' קנינים וכו' והזכיר הארבעה שכלם בשביל ישראל כמ"ש פ"ק דע"ז תנאי התנה עם שמים וארץ אם ישראל מקבלים את התורה מוטב ואם לאו וכו' וכתבו התוספות שם דבעבור הקבלה לבד הם קיימים וז"ש אחד מד' קנינים ישראל והם קבלו תורה ועי"ז נתקיימו שמים וארץ. ובית המקדש בעבורם להקריב קרבנות ולקשר הכחות העליונים ונמצא דישאל הם ד' קנינים. ואת אמרת העבירים באומה אחרת ואיך יתכן שבעולם אומה אחרת תכנס בשביל ישראל ומה לתבן את הבר". עיין עוד ב"טורי אבן" בריש מס' חגיגה וב"צל"ח עמ"ס פסחים (ח:), הדנים באפשרויות שלגר תהיה קרקע מדין ירושת הבעל.

אחרי מתן תורה, כפי שמשתקף במקורותינו, קיימת דחיה גדולה מלקבל גרים כאנשים פרטיים וכל שכן בצורה המונית [מלבד צאצאי נבוכדנצר, כמובא במס' סנהדרין (צו:)-, ואף מבני בניו של אותו רשע ביקש הקב"ה להכניסן תחת כנפי השכינה. אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה – רבוננו של עולם מי שהחריב את ביתך ושרף את היכלך תכניס תחת כנפי השכינה, היינו דכתיב "רפינו את בבל ולא נרפתה". עולא אמר זה נבוכדנצר.]. על אברהם אבינו נאמר - „שהיה תחילה לגרים [מס' סוכה (מט:)]“ והוא גם היה ראשון המגירים - „אברהם מגייר את האנשים ושרה מגיירת את הנשים...שמי שהוא מקרב את העכו"ם ומגייירו כאילו בראו...[ב"ר (ל"ט, ט, כא)]“. אמנם עד מתן תורה אנו רואים שהיה בכך קדוש ה' לא רק ההתגייירות, אלא גם הצורך לגייר מה שיותר גרים, עד כדי כך, שאברהם אבינו – ראשון המגירים, נתבע על כך שלא גייר מספיק גרים - „...מפני מה נענש אברהם אבינו ונשתעבדו בניו מאתיים ועשר שנים? שהפריש בני אדם מלהכנס תחת כנפי השכינה [מס' נדרים (לב.)]“. המהר"ל מבאר [גבורות ה'" פרק ט'] - „וזה היה כבוד להשם יתברך, שגרים באים להתגייר ולהאמין בו יתברך והוא (=אברהם) לא עשה...לפיכך, נשתעבדו בניו ד' מאות שנה ואחר כך יצאו בניסים ונפלאות, עד שגויים הרבה באים להתגייר ולהאמין בו“. רבינו בחיי [בראשית (יב,ה)] מצטט מ"בראשית רבה" (לט,יד) - „וכן מצינו ביצחק, שהוא עושה כן, ממה שדרשו "וישב יעקב בארץ מגורי אביו" – "מגורי", דייק מלשון גרות...ללמדך שהיה יצחק מגייר את האומות. וכן מצינו ביעקב "ויאמר יעקב אל ביתו ואל כל אשר עמו, הסירו את אלהי הנכר אשר בתוכם" – הא למדת שכל האבות הלכו בדרך הזה לבטל עבודה זרה ולפרסם האמונה והיחוד“, יעקב אבינו נענש

במעשה דינה בשכם על שהחביא אותה כדי שעשו שהיה מומר לא יראנה וישאנה [ב"ר (עו,ט)]. וכן נענשו האבות על מניעת תמנע מלהתגייר - ,,תמנע בת מלכים הואי דכתיב "אלוף לוטן אלוף תמנע" וכל אלוף מלכותא בלא תאגא היא. בעיא לאגיוירי באתה אצל אברהם יצחק ויעקב ולא קבלוה. הלכה והיתה פילגש לאליפז בן עשו. אמרה "מוטב תהא שפחה לאומה זו ולא תהא גבירה לאומה אחרת". נפק מינה עמלק דצערניהו לישראל. מאי טעמא? דלא איבעי להו לרחקה [מס' סנהדרין (צט:)].

אפילו אבי הנביאים ומי שקיבל את התורה מאלוקים, נושא לפני מתן התורה את צפורה לאחר שנתגיירה, על אף שמשוה רבינו עתיד לשמש ככהן גדול בשבעת ימי המילואים. ה"מושב זקנים" [שמות (ח, ב)] מסביר שאין על כך קושיה - ,,בגירות בת שלש שנים ויום אחד אסורה לכהן. ויש לומר שהייתה פחות מבת ג' כשנשאה למשה". צפורה הייתה צדיקה גדולה, שכן נאמר עליה - ,,צפורה הייתה כציפור מטהרת (תנחומא ב' שמות ו') וכן - ,,ותלך ציפורה בדרכי נשי בני יעקב, לא חסרה דבר מצדקת שרה, רבקה, כרחל ולא [ספר הישר" על התורה, שמות (קמא:), (קמב:)]. אמנם עדיין יש להבין מדוע נשא משה רבינו דוקא גיורת. ההסבר על כך מובא במהר"ל ("גבורות ה'", פרק י"ט) - ,,מה היתה הסיבה שיהיה דבר זה, שדבק משה בבת אומה אחרת?... כי שקול היה משה רבנו עליו השלום נגד כל ישראל, בעבור הוא הצורה המשלים את כל ישראל... ומפני שכל אשה עזר איש ובת גילו... הגרים שהם חוץ מישראל ואינם בכלל שישים רבוא, יותר מזדווג למשה בעבור השוני הזה... כאשר נפש הגיורת זכה אז ראוייה למשה שנבדל מישראל... לפיכך נשא משה אשה מאומה אחרת. אף על פי שישראל הם עיקר העולם, יש באומות עולם תוספת על ישראל, הם הגרים שמתגיירים ונוספים על ישראל".

גם יוסף הצדיק נשא את אסנת הגיורת וכן בתיה בת פרעה התגיירה וירדה לטבול מגלולי בית אביה כאשר היא ראתה את משה רבינו בתיבה.

מעט לפני מתן תורה, כבר משתנה יחסו של הקב"ה בשלילה לגיור המוני, הוא נותן למשה רבינו לגייר עשרות מליוני גרים, הלוא הם ה"ערב רב" שהעלה משה רבינו ממצרים, שהיו "תערובת אומות של גרים" [רש"י, שמות (יב,טז)] והם - ,,הגרים שעלו עם משה הם עשאוהו לעגל [שמות רבה (מב,ו), ויקרא רבה (כז,ח)] ועל כך אמר לו הקב"ה למשה רבינו (תנחומא, פרשת כי תשא, כא) - ,,לך רד כי שחת עמך" - "העם" לא נאמר אלא "עמך", שכן... הקב"ה אמר למשה "והוצאתי את צבאותי את עמי בני ישראל" ואתה היית גורם וקבלת את הערב רב ואמרת: מוטב לקבל את השבים ואני הייתי רואה מה הם עתידים לעשות והם שעשו את העגל, שהיו עובדי עבודה זרה וגרמו לעמי לחטוא עמהם, שהרי נאמר "אלה אלהיך" [שמות (לב,ד)] ולא "אלהינו", אלא שהגרים שבאו עמהם ממצרים הם שעשו את העגל".

אחרי מתן התורה בסיני משתנה היחס של הרצון האלוקי לגיור ליחס מסויג וחשדני כלפי הבא להתגייר והפסקת הצורך להתגייר. רק מי שמתגייר ממש לשם שמיים מצוה לקרבו ולעודדו. מאז מתן תורה אין יותר לגייר גיור המוני. יתרו שבא להתגייר במתן תורה, רואים חז"ל צורך להדגיש, שהסיבה שקיבלוהו כגר צדק היתה משום ש ,,יתרו היה גר של אמת [שמו"ר, יתרו א']". ה"ילקוט שמעוני" שם מביא את המדרש המדגיש את היחס הזה לגרים - ,,הקב"ה לא הרחיק את יתרו, כך כל גר לשם שמים קרבהו ואל תרחיקהו". להלן נעמוד על הפשר של שינוי זה כלפי הגרים לאחר מתן תורה.

גם כאשר ברור שהגר שבא להתגייר, גרותו לשם שמיים, עדיין היחס כלפיו הוא של "כבדהו וחשדהו", כפי שמובא בחז"ל - ,,גרים הירבה בשמירתם, כדי שלא יחזרו לסורם [במדבר רבה (ח,ב)]". גר לפי שסורו רע, לפיכך מזהיר עליו הכתוב במקומות הרבה [מכלתא פר' משפטים (כב,כ), מס' ב"מ (נט:)]. ויש גר שמתברר שהוא "גר שקר" [תלמוד ירושלמי, מס' ב"מ (ה,ה)].

רש"י [שמות (יח,ט)] מציין שאפילו יתרו שהיה גר של אמת חרה לו מאוד על אובדן העם המצרי. רש"י מצטט את המדרש - ,,...נעשה בשרו חדודין חדודין, מיצר על אבוד מצרים, היינו דאמרי אינשי – גיורא עד עשרה דרי (ויש אומרים – עד עשרים וארבעה דורות) לא תבזי ארמאה באפיה [מס' סנהדרין (צד)].".

גר שבא להתגייר מנסים לדחות אותו ולא לגיירו - ,,גר שבא להתגייר בזמן הזה (היינו, לאחר חורבן בית המקדש), אומרים לו: מה ראית שבאת להתגייר, אי אתה יודע שישראל בזמן הזה דויים, סחופים ומטורפים ויסורין באין עליהן? [מס' יבמות (מז.)]".

ישנם עמים שלא רק שאין מקבלים מהם שום זכר שבא להתגייר כעמון ומואב, אלא גם אין מקבלים מהם אף את הנשים - ,,אין מקבלין גרים מן הקרתויים...מן התרמודים".

כמו כן אומרים לו - ,,מה ראית שבאת להתגייר ומודיעים אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות מאי טעמא? דאי פריש נפרוש, דאמר רבי חלבו – קשים גרים לישראל כספחת [בגירסת הרמב"ם, הלכות איסורי ביאה (יג,ג) – "כנגע צרעת"] דכתיב "ונלוה הגר עליהם ונספחו על בית יעקב".

[רש"י] - ,,לשון ספחת, שאוחזין מעשיהם הראשונים ולומדים ישראל מהם או סומכין עליהם באיסור והיתר". **תד"ה קשים גרים** - ,,...ועוד יש לומר, דקשים גרים לישראל, לפי שמתערבין בהם ואין שכינה שורה אלא על משפחות המיוחסות שבישראל. ויש מפרשים, לפי שביותר הוזהרו ישראל על הגרים ואין יכולין להזהר מאונאתן". מס' קידושין (ע:): רש"י ד"ה קשין - ,,שאינם זהירים במצות והרגילים אצלם נמשכים אצלם ולומדים מן מעשיהם". **תד"ה קשים (שם)** - ,,פירש בקונטרס, לפי שאינם בקיאים במצות ומביאים פורענות ועוד שמלמדים ישראל ממעשיהם...ויש מפרשים לפי שעל ידי הגרים ישראל בגלות (פסחים פז:): "מפני מה ישראל מפוזרים בכל הארצות יותר משאר עובדי כוכבים, כדי שיתוספו עליהם גרים" ולא נהירא, דהא אמר ביבמות (מז.) "עובד כוכבים הבא להתגייר אומרים לו מה ראית שבאת להתגייר, תדע שישראל דויים דחופים" ואמרינן התם משום "דיפרוש הוא דאמר מר קשין גרים לישראל כספחת", אלמא דבתר שיתגירו קשים הם (=היינו, שלפני שמתגיירים זה אינו נחשב לקושי מהגרים, בכך שישראל מפוזרים בכל הארצות והגלות עצמה אינה מהסיבה של סיפוח גרים אלא רק פיזורם)...

ציינו לעיל, שכבר בזמן מתן תורה משתנה יחסו של הקב"ה כלפי גיור המוני של הערב רב, אף שאין הקב"ה מונע זאת ממש, אך שם יחס זה היה משום שידע הקב"ה שהערב רב יחטיאו את ישראל, אך לגבי עם אחר שהיה בזמן מתן תורה – הגבעונים, שלא פגעו בישראל, הקב"ה עדיין אינו מרחיקם אך לא מקרבם. יהושע לא רצה לגייר גיור המוני את הגבעונים מהעם האמורי וגם להרחיקם, אך הקב"ה מונע אותו ומורה לו לא לרחקם, אך רק משום - ,,אם תרחיק את הרחוקים סופך לרחק את הקרובים [במדבר רבה (ח,ד)], אך מאידך גם אסר לקרבם ובעתיד לבוא הוא אף ירחקם - ,,...תלאו יהוש בדוד. אמר, אני איני לא מקרבן ולא מרחקן, אלא מי שהוא עתיד לבנות בית הבחירה אם ראתה דעתו לקרב יקרר לרחק ירחק וכיון שבא דוד וראה שהיו אכזרים ריחקן. אף עזרא רחקן דכתיב (נחמיה יא) "והנתינים יושבים בערפל..."

אף לעתיד לבא הקב"ה מרחקו, שנאמר (יחזקאל מח) "והעבד העיר יעבדוהו מכל שבטי ישראל" יאבדוהו מכל שבטי ישראל (שם). אמנם, אף שנתגיירו שלא לשם שמים תבע הקב"ה דמם (שם), אך זה משום דקדוק הדין ומשום "מדה כנגד מדה" הנוהגת בבריאה ולכן אף גדולי הרשעים כפרעה וסנחריב, כיון שכיבדו את ה' לכן גם הוא כיבדם משום "מכבדי אכבד ובוזי יקלו" ורק אחר כך אלוקים הרגם והשמיד את עמם. גם בזמן מרדכי ואסתר "רבים מעמי הארץ מתיידיים, כי נפל פחד היהודים עליהם" (אסתר ח, יז) "ואותם ודאי שהרחיקו ולא קבלום כגרים.

לעתיד לבוא נאמר [ישעיהו נו, ג] - ,,ואל יאמר בן הנכר הנלווה אל ה' לאמר: הבדל יבדילני ה' מעל עמו", אך שם מדובר על גרי הצדק שהתגיירו לפני ימות המשיח [במדבר ח, ד]. על גרים אלו נאמר - ,,אף על גב דאינהו לא הוו בהר סיני, מזליהו הוו [מס' שבת קמו.].

בנביאים נאמר שלעתיד לבוא רוח ה' תכבוש את כל האנושות - ,,והיה אחרי כן אשפוך את רוחי על כל בשר... [יואל ג, א] וכן - ,,והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים ונישא מגבעות ונהרו אליו כל הגויים והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה', אל בית אלהי יעקב יורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו, כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים... [ישעיהו ב, ב-ד, מיכה ד, א-ג]. על אף נהירה זו - ,,אין מקבלין גרים לימות המשיח [מס' יבמות כד:].

לעתיד לבוא, כאשר הגוים יתעקשו להתגייר, על אף הידיעה שמשא אמת ותורתו אמת, והם יטענו שברצונם לקיים את המצוות ה' ישחק עליהם ויעמיד אותם במבחן ויוכיח להם שאפילו מצוה קלה אינם לא רק מסוגלים לקיים, אלא במצב של לחץ רגעי הם אף בועטים ומבזים את המצוה - ,,...ישמעו ויאמרו (=רק יאמרו) אמת אלו עובדי כוכבים... לעתיד לבוא מביא הקדוש ברוך הוא ספר תורה ומניחו בחיקו ואומר כל מי שעסק בה יבא ויטול שכרו. מיד מתקבצין ובאין הגויים בערבוביא, שנאמר "כל הגוים נקבצו יחדו". אמר להם הקב"ה אל תכנסו לפני בערבוביא, אלא תכנסו כל אומה ואומה וסופריה [=הסופרים באו לאחר מתן תורה והעתיקו מהאבנים בגלגל את מצות התורה והביאום לעמם כמובא במס' סוטה (לה:)], שנאמר "ויאספו לאומים" ואין לאומים אלא מלכות, שנאמר "ולאום מלאום יאמץ"... נכנסה לפניו מלכות רומי תחילה... אמר להם הקב"ה במאי עסקתם? אומרים לפניו רבונו של עולם, הרבה שווקים תקנינו, הרבה מרחצאות עשינו הרבה כסף וזהב הרבינו וכולם לא עשינו אלא בשביל ישראל כדי שיתעסקו בתורה. אמר להם הקב"ה שוטים שבעולם כל מה שעשיתם לצורך עצמכם עשיתם. תקנתם שווקים להושיב בהן זונות, מרחצאות לעדן בהם עצמכם כסף וזהב שלי הוא... יצאו בפחי נפש... ונכנסה מלכות פרס... כל מה שעשיתם לצורך עצמכם עשיתם". לכאורה קשה כיצד הם משקרים לפני הקב"ה, אלא יש לומר שהם אומרים שכעת הם רואים שכל מה שעשו בסופו של דבר זה שירת את עוסקי התורה ועל כן עונה להם הקב"ה שזה לא משנה מה התוצאה הסופית של מעשיהם אלא מה היתה כוונתם וכוונתם היתה לצורך עצמם (הגר"א קוטלר זצ"ל). ממשיכה שם הגמרא - ,,...אומרים לפניו רבונו של עולם כלום כפית עלינו הר כגיגית ולא קיבלנוה (=את התורה) כמו שעשית לישראל... מיד אומר להם הקב"ה... שבע מצות שקבלתם היכן קיימתם... אמרו לפניו רבונו של עולם תנה לנו מראש ונעשנה. אמר להם הקב"ה שוטים שבעולם מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, מי שלא טרח בערב שבת מהיכן יאכל בשבת, אלא אף על פי כן מצוה קלה יש לי וסוכה שמה, לכו ועשו אותה... שאין הקב"ה בא בטרוניה עם בריותיו... מיד כל אחד נוטל והולך ועושה סוכה בראש גגו

והקדוש ברוך הוא מקדיר עליהם חמה בתקופת תמוז וכל אחד ואחד מבעט בסוכתו ויוצא... והאמר רבא מצטער פטור מהסוכה? נהי דפטור בעוטי מי מבעט? מיד הקב"ה יושב ומשחק עליהן... אמר רב יצחק אין שחוק לפני הקב"ה אלא אותו היום בלבד... אין מקבלין גרים לימות המשיח. כיוצא בו לא קבלו גרים לא בימי דוד ולא בימי שלמה, אלא שנעשו גרים גרורים [רש"י - ,מאיליהן מתגיירין ואנן לא מקבלינן, דמשום גדולתן של ישראל קא עבדי...]. ומניחין תפילין בזרועותיהם ציצית בבגדיהם מזוזה בפתחיהם, כיון שרואים מלחמת גוג ומגוג... וכל אחר מנתק מצותו והולך... [מס ע"ז (ב.-ג:)].

איזה סוג של גרות קיבלו עליהם הגויים בזמן האבות – יש לברר תחילה לגבי האבות עצמם איזה גרות הם קיבלו על עצמם. דבר זה שנוי במחלוקת ה"ראשונים". אברהם אבינו קיים אפילו ערובי תבשילין [מס' יומא (כח:)] יש הסוברים שהם זרעם אחריהם דינם כבני נח ורק להחמיר על עצמם קיימו את המצוות, אבל לא להקל במקום שיש חומר בבן נח [הצרפתים ברמב"ן בויקרא (כד, י), רא"מ בשמות (ד, כד)] ויש אומרים שאחרי שאברהם אבינו נימול דינו ודין זרעו כישראל גמור ואפילו להקל ולכן אמרו [מס' קדושין (יח.)] שעשו הוא ישראל מומר [רמב"ן, ויקרא (כד, י)] לענין ירושה ולכן נשא יעקב שתי אחיות, לפי שגיירן וגר שנתגייר כקטן שנולד [אך הרמב"ן עמ"ס יבמות (צז:)] הוכיח מכך שכן נח מותר בב' אחיות וכתב בבראשית (כו, ה) שרק בא"י האבות קיימו את המצוות והוא נשאן בחו"ל. ולכן מצינו שהאבות שמרו על השבת (ב"ר (עט)), אף על פי שכן נח ששבת חייב מיתה [מס' סנהדרין (נח:)], לפי שדינם כישראל אפילו להקל ["פרשת דרכים", דרוש א', רבי יהודה רוזאניס].

לפי כל השיטות, עד שאברהם אבינו נימול הוא היה מחויב רק לז' מצוות של בני נח. לכן נראה שאת כל מי שאברהם ושרה גיירו, גם הגרים לא חויבו מעבר לז' מצוות בני נח, אך מבין גרים אלו ודאי שחלקם שאפו להגיע לרמה רוחנית יותר גבוהה והשתדלו לקיים את שאר המצוות שאברהם אבינו קיים, לפחות מהסיבה שקיומן של רוב המצוות השכל האנושי יכול להבין שהמצוות מועילות לאדם בחיי היום יום.

לשיטות הסוברות שאחרי שאברהם אבינו הפך ליהודי לכל דבר וענין אחרי שהוא מל את עצמו כאשר היה בארץ ישראל, הרי שהגרים שהוא גייר מאז וכן הגרים שגיירו יצחק ויעקב, קבלו על עצמם לקיים את כל המצוות, אף שיתכן שחלקם קיבלו על עצמם רק את ז' מצוות בני נח וחלקם קיבלו על עצמם רק לא לעבוד עבודה זרה ומעמדם לשיטת רבי מאיר היה מעמד של גר ותושב, כמובא במס' ע"ז (סד: - ,איזהו גר תושב – זה גר אוכל נבלות שקבל עליו לקיים כל מצוות האמורות בתורה חוץ מאיסור נבלות". להלכה נפסק כשיטת חכמים [יורה דעה (קכד, ב)].

השינוי ביחס להתגיירות לפני מתן תורה ולאחריה – כידוע בדור אנוש החלו לעבוד עבודה זרה ותוך כמה דורות הופסקה האמונה באלוהים ובאחדותו, כפי שכתב הרמב"ם בתחילת הלכות עבודה זרה. מאז התפשטו מיד כל הפולחנים והאמונות בכל דבר שנתפס במוחש ובלא מוחש ככה העומד בפני עצמו, כאשר חלקם נשלטים בצורה חלקית על ידי כוחות החזקים מהם. מאז גם התפשטו כל הפילוסופיות הידועות עד ימינו, רק בשמות שונים וניסוחים שונים כשהם מותאמים לעבודת האלילים השונות. אמנם מאז שהופיע אברהם אבינו והחל פרסם את היסוד של בורא אחד ויחיד ואחדותי, התרחש שינוי ביחסו של אלוהים אל האנושות, שאם לפני כן היו כולם בגדר של שוטים שלא ידעו שקיים אלוהים, הרי שכעת האנושות יכלה לבחור בין

רע לטוב ואף להיווכח שיש קשר של השגחה פרטית בין היוצר ליצוריו, באמצעות הצלתו של אברהם אבינו מכבשן האש שנמרוד זרק אותו לתוכו.

הופעתו של אברהם אבינו מהוה מתן תורה לאנושות, כפי שציטט רבינו בחיי [בראשית (יב,ה)] מהמדרש "תנא דבי אליהו". לכן עד מתן תורה עם ישראל אינו נחשב במסגרת הדרגות של דצח"מ, כדרגה גבוהה יותר מדרגת ה"מדבר" שהוא כלל האנושות. דרגת "האדם" שהיא גבוהה מדרגת "אדם", עדיין אינה מיוחדת לעם ישראל לפני מתן תורה, כדברי רבינו תם [מס' ב"ק (לח.) תד"ה אלא האדם]. בני נח לא קיימו את שבע המצוות שקיבלו על עצמם ומאז גם מי שמקיימם אינו מקבל עליהם שכר כמצווה ועושה [מס' ב"ק (לח.)], אלא כמי שעושה זאת מתוך חסידותו ונקרא חסיד אומות העולם (רמב"ם הל' מלכים פרק י"א). לפני מתן התורה בסיני, הציע הקב"ה לבני כל אומות העולם את התורה היינו, בפני המלכים והשרים והממונים על כל עם שהם היצר של כל אומה ["זהר", במדבר, פ' בלק (קלב.) וכן ראה רש"י על מס' הוריות (יג.) ד"ה שסורו רע] והם סירבו לקבלה וכן כתב רש"י בד"ה מפארן [מס' ב"ק (לח.) - , כשסובב והחזיר התורה על כל האומות ולא קיבלוה" (וראה עוד בשו"ת "אבני נזר", יו"ד, סי' תנ"ד, אות מ"ד). במתן התורה עצמה חרדו כל מלכי אומות העולם מהקולות והברקים שנשמעו בכל העולם ובאו לשאול את בלעם האם אלוקים מביא מכול לעולם. בלעם השיב להם שאלוקים נותן את התורה לעם ישראל. הם לא התרשמו במיוחד מכך ואמרו "ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום" והלכו לדרכם [מס' זבחים (קטז.)].

נראה שהבירור הסופי לכך, שכלל האנושות-מלבד עם ישראל - אינם רוצים לחיות על פי האמת, עקב נפשם הפגומה ושהם בדרגה פחותה מבחינת אישיותם מדרגת עם ישראל ושהם קרובים יותר למדרגת בעלי החיים, נתברר רק אחר מתן תורה בצורה סופית. היה זה כאשר אלוקים מבטל מבחינה מסוימת את בחירתם החופשית של סופריהם ונוטע בהם בינה יתירה כדי שיבואו לעם ישראל ויעתיקו את התורה ויציגוה בפני האומות, כדי שיבחרו בטוב - בקיום התורה. כאשר גם זה לא עזר והאומות סירבו להתעלות מעל עצמם ולא רק שלא רצו לקבל את תרי"ג המצוות, אלא אפילו את ז' מצוות בני נח שהם קיבלו על עצמם, מצוות ששייכות לצלם האנוש הבסיסי, גם אותם הם לא קיימו, נסתם הגולל בצורה סופית על היכולת של האומות ככלל להתגייס מלבד אנשים בודדים מתוכם וגם זה כתוצאה מ"טעות" של מלאכים שמכניסים במי שנולד להורים גויים נשמה יהודית [שו"ת "בעלי התוס'"/נספח א'/סעיף 19, "רקנאטי"/ס' בראשית/עמ' לח, נה-ו/ד"ה מורי/הוצ' "זכרון אהרן"/תש"ס].

כך אומרים חז"ל במס' סוטה (לה:): - ,היאך למדו אומות של אותו הזמן תורה? יאמרו לו, בינה יתירה נתן בהם הקב"ה ושיגרו (=האומות) נוטירין [רש"י - ,סופרים שלהם והם קורין אותן נוטירין". מכאן השתרבב היום המושג "נוטירין"] והשיאוה [רש"י - ,כלומר נטולה משם על ידי העתקה". ועל דבר זה נתתם גזר דינם לבאר שחת, שהיה להן ללמוד ולא למדו".

אם כן, לאומות ניתנו שלש הזדמנויות להתעלות מעל עצמם. הנסיון הראשון היה כשהקב"ה שאל את בני עשו, היינו, את השר הרוחני השולט עליו אם הוא מוכן לקבל את התורה, היינו, כהוראה פקודה וצווי. הוא ענה שהצווי לא לרצוח הם אינם מסוגלים לעמוד בו. בני ישמעאל אמרו שהצווי לא לגנוב הוא דבר שאינן יכולים לעמוד בו [דברים (לג,ב), תרגום ירושלמי]. את שבעת מצוות בני נח שכללו איסור לרצוח ולגנוב,

הם לא קיימו, אך מצוות בני נח הם קיבלו עליהם בהתנדבות, לכן הם קיימו בעצמם "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", היינו, כשם שמיוזמתם הם קיבלו על עצמם, לכן הם חשבו שהם יכולים להחליט לא להמשיך ולקיים אותם, אך כאן הציע להם הקב"ה קבלה ע"י פקודה וכפיה שאז אי אפשר יותר לחזור בהם וגם את זה הם לא היו מסוגלים לקבל, אך לעת"ל הם יתלוננו למה הקב"ה לא כפה עליהם בפועל את המצוות [מס' ע"ז (ב:)]. עשו וישמעאל שולטים כל אחד על שלושים וחמשה אומות (הגר"א, "אבן שלמה"). לכן בנסיון השלישי הקב"ה שאל כל אומה לחוד [מס' ע"ז (ב:)] ולא הסתפק בבני עשו וישמעאל השולטים עליהם, אך גם הם דחו את ההצעה לקבל את התורה. נסיון שני נעשה, כאמור, לאחר מתן תורה וגם את זה הם דחו ואז נתתם גזר דינם, היינו, שמכאן ואילך הם יענשו על אי קיום ז' המצוות אך לא יקבלו שכר כמו שמצווה ועושה אותם, שהמקיים מתוך ציווי ולא בגלל שאשיותו הגשמית מתחברת למצוות אלו, אלא רק משום סיבה רוחנית שכך ה' ציווה, זה הרבה יותר קשה. מאז ואילך התברר שמדרגתם של האומות היא בהמית ושאלם הם עושים דבר טוב זה משום שזה מתאים לתאודיהם הרגעיות והם יעשו מצוות רק משום שעודם מרגישים שהם "מתחברים" אליהם, ולא משום ציווי. זו דרגה של בעל חיים שמה שהוא עושה זה משום שהאינסטינקט החייתי שלו מתחבר רגשית לפעולה זו. לכן פסק הרמב"ם [הלכות איסורי ביאה (יג, יד-יח)] שרובן המכריע של מי שבא להתגייר, כוונתם לא לשם שמיים אלא לשם סיבות שהם מתחברים אליהם מבחינה גשמית ושרק אם בדיעבד התברר שהם רימו, גרותם מתקבלת בדיעבד, אך אם ידוע מראש שהם מרמים ודאי שגיוורם הוא גיוור שווא, אפילו שהם מלו וטבלו ואף בדיעבד אין גיוורם גיוור, כמו "בתי הדין" ומכונני הגיוור של מחלקת הביון של "המוסד" – "נתיב" בתוך הצבא ומחוצה לו.

לסיכום נביא את דברי מרן הגר"י אברמסקי זצוק"ל בעל ה"חזון יחזקאל" על התוספתא, אשר זכינו לשמוע שיעוריו תמידין כסדרם וגם להסתופף מעט בצילו. מאמר זה נדפס ע"י בניו ב"קובץ מאמרים להגר"י אברמסקי זצ"ל".

בין גר לגר

בימים האחרונים משמיעים לנו מבלי הרף פה ושם הקב"ה אוהב את הגרים, וכל איש בישראל מצווה ועומד על מידת קונו זו, שיהיה מראה חיבה לבבית אל כל זר הקרב אלינו, והגר הגר בתוכנו ירגיש עצמו בכל ענפי החיים כי בתוך עמו הוא יושב, כאילו אחד מאיתנו, בן ישראל מבטן ומלידה.

בדברים הידועים והמקובלים האלה, הנאמרים עתה במהדורה חדשה, מוצא הקורא הנבון רמז והוכחה, שראויה היא קבלת פרשת הגרים בישראל להיות פרשה פתוחה, בבית קבול רחב, כמדת הדרישה של השעה הנוכחית המצטיינת בשפעת נישואי תערובת, ולא כמו שהיא עכשיו פרשה סתומה ונעולת דלת, שלא כל הרוצה נכנס בשערינו ונמנה על נושאי דגל היהדות.

דבר ישן נושן, כמו מצות "ואהבתם את הגר", אם הוא הולך ונשנה עכשיו פעמיים ושלוש הלא משום חדושו נשנה: ואם אין אנו מוצאים חדוש ביסוד הענין, אנו מבקשים את סבת התחדשותו בטיח ההסבר

הנטפל אליו בהשפעת שטף החיים והמציאות. ומתוך כך בא הקורא הותיק ומסביר פנים בתורה שלא כהלכה, ומקבל בסבר פנים יפות בתורת גר אפילו איש אשר בסבת קבלתו את הדת מעידה עליו שהוא בא בברית ישראל למראית העין בלבד, ולבו בל עמו.

כמובן אין מי שיחלוק על אותו העיקר המקובל אצלנו מאז ומעולם, כי הרעיון הדתי בישראל כולל בתוכו אצילות מוסרית, קדושה, אהבה, אורה ושלום חברתי. כל מקרי דרדקי יודע שכל זר הקרב אלינו הוא כאחד מאתנו, מבלי הבדל ביחוס אישי ומבלי פלוג בחיי החברה. כך היה הדבר לפנינו, אפילו בהיות ישראל יושב על אדמתו, עם שליט בכל תוקף ועוז, בחכמה ובגבורה, קל וחומר השתא במצבנו הגלותי, אשר מי כמונו עוד יודע את נפש הגר. אבל הרבה ובהרבה יש לחלוק על הוראת היתר בקבלת גרים ביד רחבה, דרך הערצתם וספירת דברם על גדולתם ורוממותם בעיני השם. מסקנה זו, אם נכניסה אך לרגע בכור הביקורת מנקודת ההשקפה של ההלכה וחיי ישראל, תמצאה שהיא מופרכת מתורת היהדות ומופרכת מן המציאות.

אמנם נכונים הם הדברים, שחביבים הגרים בפני המקום, ויש אשר ממש "יציב בארעא וגיורא בשמי שמיא". הלא דוקא דוד המלך עליו השלום, בן בן בנה של הגיורת רות המואביה, זכה בכתר מלכות בקרב ישראל, לו ולזרעו עד עולם. והמה דברי חכמינו זכרונם לברכה: "חביב הגר מן אותם אוכלוסים שעמדו אצל הר סיני. למה? שכל אותם אוכלוסים אלולא שראו קולות לפידים, ברקים וקול שופרות, לא קבלו עליהם עול מלכות שמים. וזה לא ראה אחד מכולם ובא ומשלים עצמו להקב"ה, וקבל עליו עול מלכות שמים-יש חביב מזה?" (מדרש תנחומא, פ' לך לך). היש עוד צורך בראיות והוכחות אחרות, שחבה יתרה נודעת לו להגר על האזרח בישראל, אם מעלים אותו במדרגה אפילו על מעלת בני ישראל אלה, אשר עמדו אצל הר סיני, ואמרו "נעשה דקודם לנשמע", כל הבא להוסיף על זה הוא גורע.

אבל כל זה האמור אינו מתיר את הרצועה של סדר ההלכות המקיפות אותנו כחומת ברזל בפני אלה אשר תערובתם קשה, כמו החריץ של אותו צדיק אשר עג עוגה סביבו מפני המשחיתים. הלא אלמלי אותן ההלכות, אשר היו כתרים בפני הטמיעה וההתבוללות, היינו שטופים בזרם המתיידיים בשביל עניני אישות, שרובם ככולם התיידותם אינה אלא בשביל השפה לחוץ ויש בה משום גנבת דעת אבותיהם, ובלבם הם פוסחים על שתי הסעיפים, ונעשים נושאים בחביונם שני הפכים, או שהם תלויים ועומדים ברגשותיהם בין שתי דתות, ומושלכים תמיד בכף קלע של נדנוד פנימי מהכא להתם ומהתם להכא.

גרים כאלה גושרים גשר בין בני ובנות ישראל ובין בני ובנות עמי הארץ, המזדמנים יחד מחמת סרך הגר, במשתה של שמחה בבתי הגויים ממשפחתו, שהוא עודנו קשור אליהם כשאר בשרם בעבותות אהבה כמקדם, ועודנו אוכל גם עכשיו מפתם ושותה מיינם, כשהוא נוטל חלק בחגיגותיהם בחגיהם וביומא דפגרא של האנשים הקרובים אליו מתולדה. ואין דבר המקרב לבות אנשים זרים איש לרעהו, ככוס יין העוברת מיד ליד במשתה רעים וקרבת הידידות מביאה לידי התחתנות, וההתחתנות הלא תביא לידי טמיעה ולידי המסת המעטים בקרב הרבים. נמצא שעבירה של קבלת גרים כאלה, גוררת עבירה של נישואי תערובת והתבוללות.

חכמינו אמרו: „גר שנתגייר כקטן שנולד דמי“ (יבמות כ"ב). גר צדק ואמת הוא זה, שמשתחרר מכל מסורת של העבר, עוקר עצמו משורשו, את אבותיו ואת אחיו לא יכיר עוד וכל בני משפחתו כנכרים

יחשבו לו, והוא מתחיל חיים חדשים של קטן שנולד, ככתוב בתורה ביפת תואר: „ובכתה את אביה ואת אמה ירח ימים“ (דברים כ"א). קודם כניסתה בברית ישראל, תבכה את אבותיה כאילו כבר מתו, ותדמה בנפשה כאילו נתייתמה מהם ואינם עוד בחיים ביחס אליה. ואחרי כן תתגייר והיתה לו לאשה לאשה יהודית. וכל מי שאינו עושה ככה, אין המרת הדת והגרות מתאימה אל תכונת רוחו, ועד שלא נתייחד אינו כדאי, ועכשיו שנתייחד כאילו לא נתייחד.

צאו וראו טיפוסים גרים אשר מנו חכמים: „שלשה גרים הם: יש שנתגייר לשם אשה: א"ל הקב"ה: נתגיירת בשביל הנבלה? הרי נתונה לך שנאמר לגר אשר בשעריך תתננה (כלומר: חשובה הגרות בשביל תאוות בשרים ותענוג הגוף מבלי שום הכרה פנימית, כאילו נתגייר בשביל אפשרות של אכילה גסה מבשר נבלה וטרפה הנקנה בזול). הגר השני-להיות מתפרנס כעני: הרי נותנים לו, שנאמר "ובקוצרכם את קציר ארצכם" וכו', ולא עוד שהוא חשוב עלי כלוי. אמר משה לפני הקב"ה רבש"ע, הגר הזה כלוי לפניך? א"ל: גדול הוא לפני שנתגייר לשמי; כמה יגעתי בישראל הוצאתים ממצרים, הוראתי לפניהם, הורדתי להם את המן, הגזתי להם את השלו, העליתי להם את הבאר, הקפתים בענני כבוד, עד שקבלו תורת. הוא בא מעצמו, לפיכך שקול עלי כישראל וכו'“ (ילקוט שמעוני, פ' בא).

רבי חיים בן עטר זצ"ל ביאר [אזה"ח עה"ת/דברים (כא,יא) ד"ה אכן], כיצד באו הגרים לעם ישראל- „אכן יסוד הדבר וסודו הוא ע"פ דבריהם ז"ל [עיין "זוהר חדש"/בלק (נג ע"ג) וקונטרס נר"ן] (בשערי זוהר לב"ר יד) פרק נפש הגר כג-כד] שאמרו שבחטא אדה"ר נשבו כמה נשמות יקרות ביד ס"א והם נשמות הגרים וצא ולמד כמה וכמה גדולי עולם באים מהאומות, ורות המואביה תוכיח, וכמה גדולי עולם [מס' סנהדרין (צו:)] שמעיה ואבטליון ואונקלוס הגר וכאלה רבות. עוד אגלה לך סוד אחד, נמצא נשמה טהורה דבוקה בנשמה טמאה ואין כוח בטהורה להטות הטמאה להיטיב והיא מונחת שם עד עת דרור, וצא ולמד כיו"ב מנשמת רבי חנינא בן תרדיון שהיתה דבוקה בשכם בן חמור, כרמוז בתיבת רחב"ת ידים [בראשית (לד, כא)].

כאמור בדברי המקובלים [עיין בסדר הדורות בערכו מספר "חסד לאברהם" מהגר"א אזולאי ועיין ב"ליקוטי תורה"/וישלח ובדברי רבינו/בראשית (מט,ט)]] ומצינו שהנפש הלזו לא עשתה מפעל טוב בשכם ויצתה כשדבק בדינה מצא הנפש מינה ונדבקה בו כאמרו ותדבק נפשו בדינה [שם (לד,ג)] ושמו לך כלל זה. ויש נפש קדושה בין הקליפה, שבמקום שכונתה תטה לב השוכנת בתוכו להיטיב, ויגרשו חלק הרע או ימתקוהו והם הגרים המתגיירים מן האומות מעצמן רות המואביה ונעמה העמונית [כדברי רש"י במס' יבמות (עז.)], שהיא היתה אימו של רחבעם בן שלמה המלך] וכמו שראינו בעינינו גרים שמעצמם באים ומתגיירים“.

„תני בר קפרא כל הקורא לאברהם אברהם עובר בעשה... רבי אליעזר אומר עובר בלאו... מתיב רבי יוסי בר אבין... אתה הוא ה' האלוקים אשר בחרת באברהם [נחמיה (ט,ז)] אמר ליה התם נביא הוא

דקא מסדר לשבחיה דרחמנא מאי דהוה מעיקרא [רש"י-,,דמעיקרא אשר בחרת בו בהיות שמו אברם ושמת שמו אברהם"].

יוצא דהשבח הוא על עצם זה שה' בחר בו, אלא כיוון דהבחירה היתה לפני שנקרא אברהם, מספר הנביא דברים כהויתם כשזה קרה, כשעדיין היה נקרא אברם. מב"ר (מו,ח) לכאורה משמע שהדגש הוא, שאפילו שעדיין נקרא אברם, בלי אות משם ה', כבר בחרת בו-,,שעד שהוא אברם בחרת בו". כאן בגמרא נחמיה נקרא בנביא, אך בב"ר שם אינו מוזכר כנביא אלא כ"אנשי כנה"ג", שהיו בהם גם זקנים שלא היו נביאים.

אברהם אבינו היה הגר הראשון והוא יסודו של כל עם ישראל. כמו כן, אנו רואים, שכינונו של עם ישראל במובני הכהונה, מלכות ותורה נשען גם כן על גרים. בכהונה אנו רואים את פנחס, שממנו יצאו כמעט כל הכהנים הגדולים. מוצאו היה מגרים, והשבטים היו מבזים אותו על כך [סוטה (מג.)]. במלכות, דוד המלך ומשיח בן דוד מוצאם, כידוע, מרות המואביה. בתורה, משה רבנו אמנם לא היה גר, אך אשתו ציפורה היתה גרה, ו,אשתו כגופו דמיא" [מנחות (צג:)]. גדול החכמים בכל הדורות-ר"ע, שלולא הוא נשתכחה תורה מישראל, והוא נקרא גם מאבות העולם בתורת הנגלה, ואף בתורת הנסתר נאמר עליו-,,ראתה עינו של ר"ע במרכבה, כדרך שראתה עינו של יחזקאל הנביא" [ביהמ"ד"ה' 97]. ר"ע היה גם רבו של רשב"י, מארי דה"זהר". גם תלמידו הותיק [ירושלמי/חגיגה (ב,א)]-רבי מאיר, מוצאו מנירון קיסר [גיטין (נו.)]. כדי להבין עד כמה היה ר"ע גדול החכמים ועד כמה כל התורה שבע"פ שבידינו היה לר"ע חלק בה, נביא להלן בירור מקיף על יחס ההשגות בתורה ובדרגות הרוחניות שבין ר"ע למשה רבינו ובינם לשאר החכמים והנביאים.

שער כללי

נספחים

מילי דנזיקין

סיכומים, ביאורים וחידושים בסוגיית "דינא דגרמי" ע"פ ה"סמ"ע, ה"ש"ך ו"קצות החושן"
בשו"ע/חו"מ (שפא-ב).

מילי דאבות

א. הקשר בין ברכות יצחק ליעקב ועשיו ומנחת יעקב לעשיו, השפעתן על תולדות עם ישראל ורומא והיחסים שביניהם עד ימות המשיח ובפרט בנושאי החוכמות החיצוניות והמדעים על פי פרשת תולדות ופרשת וישלח וביאורם על ידי חז"ל, ה"ראשונים" וה"אחרונים".

ב. משה רבינו ורבי עקיבא ויחסי השגות החכמה שביניהם ובין שאר החכמים

אלדד ומידד-האם היו אחי משה וכיצד ?

ג. סיכומים וביאורים על הפרק הראשון במסכת אבות ע"פ פירושו של המהר"ל מפראג על מסכת אבות- "דרך חיים".

מילי דברכות

מעמד המיוחד של החתן והכלה מהווה גורם לסיכונם-ממז, מתי ומדוע.

אמר רב יהודה שלשה צריכין שימור ואלו הן חולה וחתן וכלה במתניתא תנא חולה חיה חתן וכלה ויש אומרים אף תלמידי חכמים בלילה [מס' ברכות (נד:)]

הגבול הדרומי של א"י-מו"מ עם הגאון הגדול רבי חיים קניבסקי שליט"א ר"ה

דעת ה"ש"ך", "קצוה"ח"ו"נתיבות המשפט", לגבי חלות דין "דינא דגרמי" על דיין שטעה בדבר משנה או בשיקול הדעת חו"מ (כה,א-ה)

נתחבר בס"ד

ע"י דב בהר"ר אהרן זצ"ל ברקוביץ

תוכן העניינים

עמוד

מהו הגדרת דיין אשר פטור בטעה בדבר משנה ומחלוקת ה"ראשונים" האם הוא פטור משום שלא חל עליו דינא דגרמי (רי"ף, רמב"ן, רא"ש ו"המרדכי") והסיבות לכך או אם פטור גם אם חל עליו דינא דגרמי, כי לא עשה נזק ("המאור" והרשב"א- גם בנו"נ, ה"עיטור-----ה

ג' דעות לגבי דיין שנו"נ- האם הוא פטור (הרשב"א ו"המאור"- הקושיות עליהם) או חייב רק כאשר הזיק בידיו (הרי"ף ושאר הפוסקים) או גם כאשר העביר כסף מהמוחזק לתובע (רמב"ן, "נ"י" ו"ש"ג")-----ה

מחלוקת ה"קצות" וה"נתיבות" בדעת ה"נ"י, אם הדיין השוגג נחשב כמזיד ומתי השליח לדבר עבירה חייב-----ו

בכללי הפסיקה כאשר הש"ס נשאר בתיק"ו הלכה כרי"ף והרמב"ם וסייעתו מול ה"נ"י-----ו

ה"נתיבות" מגן על הש"ך מהשגותיו של "או"ת" עליו-----ו

מחלוקת בין ה"ראשונים" והש"ך לבין ה"אחרונים" אם הרמב"ם סובר כאשר נו"נ בטעה בדבר משנה, אם הוא יהיה חייב או פטור-----ז

ש"ך חולק על הטור ועל הרא"ש הסוברים, כי כאשר אי אפשר להחזיר אין הדין חוזר-----ז

הש"ך חולק על דעתם של הרא"ש והטור, הסוברים כי לר"מ הדן דינא דגרמי, חייב הדיין בכל מקרה-----ז

תירוצ קושיית הש"ך על הרא"ש והטור, שלשיטתם ניתן היה לתרץ את קושיית הש"ס- "לימא טועה בדבר משנה"- שרבי עקיבא סובר כר"מ-----ח

הש"ך סולל דרך אחרת בהבנת הסוגיא במס' סנהדרין (לג.) וכך מתורצים קושיות התוס', רא"ש וה"מרדכי"-----ח

ה"נתיבות" משיג על תירוצ הש"ך, שמדובר בסוגיה, במקרה של לוקח ומוכר והשוואתו של "טיהר את הטמא" למטמא ומדמע שפטור-----ח

הש"ך מתרץ קושייה על התוס' וה"נתיבות" מעיר כי תירוצו זה יוצר לכאורה סתירה פנימית בש"ך, אך הוא מתרצו-----ט

התוס' חולק על הרי"ף והרמב"ם וסובר כי על דיון כן חל דינא דגרמי- ביאור שיטת התוס' ע"י ה"קצות"-----ט

מחלוקת ה"קצות" וה"נתיבות", אם שייך להשוות דין "זיכה את החייב" לדין עדי שקר-----י

יישוב דברי הש"ך הנראים כסותרים את עצמם-----י

תמיהת הש"ך על ה"נ"י" לגבי מה שחילק בין דיני ממון לאיסור והיתר-----י

הש"ך משיג על ה"נ"י" ומוכיח כי מורה הוראה ששגה חייב לשלם כשלא קיבלוהו עליהם דחיית השגותיו של הש"ך על ה"נ"י" ע"י "קצות החושן"-----יא

ה"נתיבות" מצדד כסמ"ע נגד הש"ך בהבנת ה"מרדכי" לגבי הגדרת טעות בשיקול הדעת-----יב

הכרעת הש"ך במחלוקת ה"ראשונים" לגבי הפירוש של "סוגיין דעלמא כאידך" וביאורו של ה"נתיבות"-----יב

השגת ה"קצות" על הש"ך לגבי מה שכתב כדבר מוסכם כי מדובר כאן ב"קיבלו" בלא קנין והוכחה כי זו מחלוקת ב"ראשונים"-----יג

הרא"ש כתב טעמים שונים לגבי פטירתם של מומחה וג' הדיוטות מתשלום וה"או"ת" כותב כי הטעם בשניהם שוה וה"נתיבות" משיג על כך-----יג

ה"קצות" חולק על הש"ך הסובר שאין להאמין לדיין שהוא מומחה ללא עדים וראיה וה"נתיבות" מסכים עם הש"ך. הגדרת מושג ה"מומחה"-----יג

מחלוקת ה"ראשונים" אם במומחה שטעה הדין חוזר והשגות ה"נתיבות" לגבי קושיות הרא"ש על הרי"ף-----יד

הפרכת קושיות הש"ך על הרי"ף ע"י ה"נתיבות" לגבי שיטת הרי"ף דדינא דגרמי חל רק על דיני נזיקין ולא לגבי דיון-----טו

ה"קצות" משיג על הש"ך, לגבי קושייתו על ראיית הר"ן, הסובר שאין הבדל בין ממונא לאיסורא לגבי דין דלא קם דינא מיד עם הדיבור-----טז

הש"ך מוכיח כי אין הלכה כרא"ש בשם הראב"ד הסוברים שאין הלכה כרב נחמן-----יז

פרטי ההבדלים בין מומחה וג' הדיוטות לגבי חזרת הדין כאשר קיבלוהו או לא ולגבי יש גדול ממנו או לא-----יח

שיטות רש"י והרי"ף לגבי מומחה וקיבלוהו בממון ובאיסור והיתר-----יח

קושיית הש"ך על סתירה בדברי הרמ"א ותירוצו של ה"קצות" וה"חכם צבי" ותירוץ ה"נתיבות" על סתירה בדברי הראב"ד-----יט

מחלוקת ה"ראשונים" אם ג' הדיוטות דינם שווה למומחה ובמה שונה-----כא

כללי פסיקה- כאשר אין הרוב מסכים מטעם אחד או טעם אחד משני מקראות וקושיית הש"ך על כך וההבדל בין ממון לאיסור-----כא

הלכה כבתראי- רק באותה תקופה, כגון אמוראים אחרונים מול אמוראים ראשונים-----כב

מחלוקת ש"ך-סמ"ע אם מי שרק "גמיר" יכול להחשב מומחה או רק "גמיר וסביר" ומח' ה"נתיבות" וה"או"ת" באיזה מומחה מועיל "קיבלו"-----כג

מחלוקת ה"ראשונים" האם "גמירי" לבד מועיל שקיבלוהו עליהם ומח' ה"קצות" והש"ך אם בטעה בשיקול הדעת מתקיים בכל מקרה הדין ש"קם דינא"-----כד

ה"נתיבות" מקשה על הבנת הש"ך בדברי ה"נ"י", לגבי ג' רועי בקר כאשר קבלום, לגבי הטעם שדינם דין ומראה של"נ"י" אין דינם דין-----כד

הש"ך מבאר את שיטת הרי"ף והרמב"ם, כי בטעה בשיקול הדעת הדין חוזר רק כאשר הדיין מחזירו, אך בטעה בדבר משנה הדין חוזר, רק כאשר החזרה היא ללא התערבות הדיין והלכה כרב ששת-----כד

קושיית הש"ך על דברי הרמב"ם ותירוצו, תוך הפרכת הסבר שיטתו ע"י ה"כס"מ" וה"ב"י"-
 אשר מחד חייב גם כשלא נז"נ ומאידך פסק כרב חסדא, המחייב רק כשנז"נ. השגת ה"נתיבות" על
 תירוצ הש"ך-----כה

הפרכת דברי הב"ח כי הדין חוזר כאשר טעה בשיקול הדעת לפי גדולי ה"ראשונים"-----כה

הפרכת קושיית הרמב"ן על הרי"ף והרמב"ם אשר כתבו כי הלכה כרב חסדא, משום שרב אלעא
 סובר כמוהו והשגת ה"נתיבות" על הפרכה זו לגבי הבנת ה"קצות" בגדר חומרת נטילת המשכון
 ע"י הדיין-----כו

האם החזרת חלק מהסכום ע"י הדיין למי שהזיקו, נחשב כהחזרת כל הסכום-----כז

הש"ך משיג על הבנת הטור את דברי אביו הרא"ש, כי סיבת חיובו של הדיין לשלם הוא משום קנס
 לא משום שהדין הוא כך-----כז

הש"ך חולק על דברי הטור בסעיף א' דבג' מומחין אפילו לא קיבלום קם דינא ופטורים מלשלם-----
 כח

הש"ך מתרץ את קושיית התוס' על רש"י (ותמיהת ה"נתיבות" על כך) אשר כתב כי מומחה שלא
 נט"ר אין דינו חוזר-----כח

תמיהת ה"נתיבות" על תירוצ הש"ך ויישובו-----כט

הש"ך חולק על הבנת ה"נ"י" שה"ירושלמי" עוסק בדין נפרד של מומחה ומוכיח כי מדובר שם גם
 כאשר הוא אינו מומחה. הש"ך מוכיח כי ניתן להסביר כי ה"ירושלמי" חולק על ה"בבלי", אך
 באותה מידה ניתן להוכיח שאינו חולק-----כט

מחלוקת ה"ראשונים" אם הדיין פטור אף שבעלי הדין לא אמרו לו במפורש "הפטר"-----ל

השגת הש"ך ביחס להסבר הרמ"א לגבי פטור הדיין מלשלם כאשר הם אנוסים ותירוצ ה"נתיבות"-
 ל-----

הש"ך חולק על הב"ח הסמ"ע לגבי הסברם כי הדיין חוזר גם אחרי שהוציא את הכסף מהנתבע-----
 לא-----

קושיית ה"קצות" על הרא"ש אשר כתב כי שני דיינים אינם משלמים את חלקו של הדיין אשר חלק עליהם ויישובו של ה"נתיבות"-----לא

הסמ"ע משיג על הגהת ה"כס"מ ברמב"ם והש"ך מצדיקו. ה"קצות" מבאר כי על פי דברי הש"ך ישנה מחלוקת בין הרמ"א לשו"ע-----לג

הש"ך מצדיק את "המאור" בצורה מסוייגת במחלוקתו עם הרמב"ם-----לג

המחוייב שבועה כתוצאה מטעות ב"ד שמחל על ממונו כדי להמנע משבועה- באילו תנאים מחילתו אינה תקפה-----לד

כפר בחוב והתפשר ואח"כ הביא עדים על כפירתו, אם נתגלה אח"כ ממון היוצר מצב בו הפשרה לא היתה בטעות, אינו יכול לחזור בו-----לד

השוואה בין שיטת "קצות החושן" לבין שיטת מרן הגר"ש שקופ בספריו השונים בגדר מזיק שעבוד חבירו וכיצד מתיישב הכלל של "ספק ממונא לקולא" עם הכלל של "ספק (איסור גזל) דאורייתא לתומרא"-----לו

בירור שיטת הגר"ש שקופ בגדר חיובו של הגוי במצוות-----מ

סעיף א'

כל דיין שדן דיני ממונות וטעה. אם טעה בדברים הגלויים והידועים כגון דינים המפורשים במשנה או בגמרא או בדברי הפוסקים חוזר הדין ודנין אותו כהלכה.

הג"ה מיהו יש אומרים דאם נראה לדיין ולבני דורו מכח ראיות מוכרחות שאין הדין כמו שהוזכר בפוסקים יכול לחלוק עליו מאחר שאינו נזכר בגמרא (טור בשם הרא"ש) מכל מקום אין להקל בדבר שהחמירו בו החבורים שנתפשטו ברוב ישראל אם לא שקבל מרבתי שאין נוהגין באותה חומרא (פסקי מהרא"י סי' רמ"א).

ואם אי אפשר לחזור כגון שהלך זה שנטל הממון שלא כדין למדינת הים או שהוא אלם או שטימא דבר הטהור או שהורה בכשרה שהיא טריפה והאכילוהו לכלבים וכיוצא בזה הרי אלו פטור מלשלם אף על פי שגרם להזיק לא נתכוין להזיק.

הגה ויש חולקין (טור בשם הרא"ש ועוד פוסקים). לענין הוראות איסור והיתר אם הגיע להוראה אף על פי שאינו סמוך דינו כמומחה (נ"י ריש פרק אחד דיני ממונות) ועיין ביו"ד סי' רמ"ב מדין הסמיכות בזמן הזה.

מהו הגדרת דיין אשר פטור בטעה בדבר משנה ומחלוקת ה"ראשונים" האם הוא פטור משום שלא חל עליו דינא דגרמי (רי"ף, רמב"ן, רא"ש ו"המרדכי") והסיבות לכך או אם פטור גם אם חל עליו דינא דגרמי, כי לא עשה נזק ("המאור" והרשב"א- גם בנו"נ, ה"עיטור")

ש"ך (א) ד"ה כל דיין-א. השו"ע עוסק במי שנקרא דיין, היינו, מומחה או מי שקיבלוהו עליו, אך הדיוט שלא קיבלוהו עליו אין דינו דין אפילו לא טעה ואם טעה בכל מקרה חייב לשלם משום דינא דגרמי, אך לגבי דיין אין נוהג דינא דגרמי וכן מוכח שהוא דעת הרי"ף שאל"כ אין לך אדם שאינו מומחה שירצה להיות דיין, אפילו יקבלוהו עליהם ועוד שאם הוא חייב מדינא דגרמי מדוע אינו חייב בטעה בדבר משנה. וכן דעת הרמב"ן.

ב. כדברי הרי"ף והרמב"ן סוברים גם הרא"ש וה"מרדכי", שאם חייבים מדינא דגרמי יהיה חייב גם בטועה בדבר משנה? אך לבעל "המאור", ה"עיטור" ורוב הפוסקים, גם אם חייב בעלמא מדינא דגרמי יהיה פטור מכך בטועה בדבר משנה, משום שלא עשה בעצמו שום נזק. וכן סובר הרשב"א ומשמע מדבריו שאפילו אינו מומחה ולא קבל עליהו פטור וכן מבואר בבעל "המאור" שאפילו נשא ונתן ביד.

ג' דעות לגבי דיין שנו"נ- האם הוא פטור (הרשב"א ו"המאור"- הקושיות עליהם) או חייב רק כאשר הזיק בידיו (הרי"ף ושאר הפוסקים) או גם כאשר העביר כסף מהמוחזק לתובע (רמב"ן, "נ"י" ו"ש"ג")

ג. מה שכתבו הרשב"א ובעל "המאור" שאפילו נשא ונתן ביד פטור, קשה, שהרי אפילו לרב חסדא, (המיקל ופוטור בשיקול דעת אלא אם כן נשא ונתן ביד) הסובר כי נו"נ ביד חייב אפילו בטעה בדבר משנה ובעל המאור הסובר שאין הלכה כמוהו, סובר כי בנשא ונתן ביד חייב. לכן נראה עיקר כרוב הפוסקים הסוברים כי בנשא ונתן ביד ואי אפשר להחזיר, אפילו טעה בדבר משנה חייב. אמנם אם טעה בשיקול

הדעת היא הדין שאינו חוזר, לכן בעל הדין, גם אם השליכה לכלבים חייב הדין לשלם כי בעל הדין ממילא אין בידו מה לעשות כי הפרה ממשיכה להקרא טרפה ולכן צריך הדין לשלם.

ד. לדעת הרי"ף ושאר פוסקים דוקא אם נשא ונתן ביד והאכילה לכלבים חייב הדין, אך אם לא איבד בידיו אלא העביר את הכסף מיד ליד והלך למדינת הים מקבל הכסף או בזבזו ואין לו לשלם פטור הדין. כי הדין עצמו לא איבד את הכסף, אך הרמב"ן ב"מלחמות", "נמוקי יוסף" ו"שלטי גבורים" סוברים כי אין לחלק וגם במקרה זה חייב הדין. כך סובר גם הש"ך כי היה צריך הדין להעלות בדעתו שילך למדינת הים ו/או יבזבז מעותיו והסיבה העיקרית לחיובו של הדין, הוא משום שנשא ונתן ביד נכנס הוא תחת המקבל וה"ל הדין כמו הלוה וזה שבזבז מעותיו, של מעות הדין בזבז.

נתיבות המשפט [א] ד"ה כל דין שדן - „עיינ ש"ך סק"א וסק"ד שהכריע דבנו"ל ביד חייב אפילו בטעה בדבר משנה, וב"תומים" (סק"ג) רצה להוכיח דאפילו בנשא ונתן ביד פטור להרי"ף. וכתב בטעמא דמילתא, כיון דלר' מאיר חייב בדינא דגרמי כמזיק ממש, וכיון דדין פטור להרי"ף בדינא דגרמי, כיון שהוא אנוס, מהאי טעמא גופיה פטור הדין כשעושה מעשה כיון שהוא אנוס, ע"ש. ותמוהין דבריו.

ה"תומים" מסתמך על כך שבטעה בדבר משנה פטור בנו"ל ביד. בטעה בשיקול הדעת ונשא ונתן ביד פטור ובטעה בשיקול הדעת (בלא שנשא ונתן ביד) וקם דינא פטור, ורק בצירוף שני הדברים - קם דינא נשא ונתן ביד חייב. **ותמוה** מדוע בצירוף הדברים יתחייב, הרי בנשא ונתן ביד, כגון שזרק לים הרי כבר אי אפשר להחזיר, וממילא כבר קם דינא? אם כן אין הבדל גם לשיטתו בין "קם דינא" מכח ההלכה לבין "קם דינא" מכח המציאות, אם בכל מקרה כאשר נשא ונתן ביד הוא יהיה חייב. גם השגתו של ה"תומים" לגבי קושיית ה"עיסור" על הרי"ף ותירוץ השגתו וכן קושייתו של הרי"ף אינן קושיות.

מחלוקת ה"קצות" וה"נתיבות" בדעת ה"נ"י, אם הדין השוגג נחשב כמזיד ומתי השליח לדבר

עבירה חייב

קצות החושן (א) ד"ה אי אפשר להחזיר - עדיין יש להסתפק בדברי הש"ך, דלגבי מה שכתב כי דין שטעה בפסקו בשוגג יחויב מיד כאילו הזיד, כי דין זה של אדם מועד לעולם ולרבות שוגג כמזיד, נלמד מריבוי ורק לגבי מזיק, כמבואר בב"ק (כו:), אך לא לגבי גניבה וגזילה, כגון שלקח חפץ חבירו ונתנו לאחר משום שהוא סבור שזה שייך לאחר. כן כתבו התד"ה נתנו [מס' ב"ק (עט.)] וב"נימוקי יוסף" שם [(כט.) מדפי הרי"ף], לגבי מי שאמר לחבירו קח לי שור שהוא בבית פלוני שהוא שלי ונמצא שאינו שלו אלא לגנבו נתכוין, דשניהם פטורין. המשלח פטור, משום ד"אין שליח לדבר עבירה", לדעת הסוברים שכלל זה נכון גם כאשר השליח לא ידע שמדובר בגניבה. והשליח פטור, כי לא ידע שמדובר בגניבה. אם כן אנו רואים, שאין השוגג נחשב כמזיד כי אם במזיק, אך לא בגזילה, היות ובגזילה אינו מזיק לגוף החפץ, אלא הגביהו ונתנו לאחר, כי סבר שהוא שייך לאחר. ואי אפשר לומר כי המקרה של לקיחת השור אינה ראייה לעניינינו, כי אין מדובר שם בשוגג אלא באונס גמור, אשר אפילו במזיק הוא יהיה פטור, כי לוקח השור אמור לדעת, שכיון שהשור הוא בחזקת האחר הוא שייך לו, כל עוד לא הוכח ע"י עדים ו/או ראיות אחרות. גם ע"פ הסברא יש לומר ששוגג אינו כמזיד בגזילה, כי דין זה נלמד במפורש בתורה רק על חובל ומזיק ("פצע תחת פצע"), אך לא על גזלן. ולכן גם בדין אין לדונו בשגגתו כמזיד, ובפרט שנתנת הכסף לא היתה בכפייה, אלא ברצונו של הנותן.

המשך נתיבות המשפט [א] ד"ה עוד הקשה בספר קצוה"ח-, ותמוהין דבריו מאד דאדרבא להפך כתב שם ה"נ"י" בשם האחרונים, דס"ל אין שליח לדבר עבירה **דהשליח חייב**, אלא שהש"ך מסיק שם בסימן שמ"ח דהשליח פטור כשלא ידע. **משובב נתיבות**-, ומבהיל עין הרואה ולא עיין המעיין ב"נ"י", דבנמוקי שם לא מזכיר כלל עניין השליח, אלא שכתב בשם האחרונים, דהמשלח פטור משום דאין שליח לדבר עבירה, אלא שהסמ"ע בסימן שמ"ח (סק"כ) כתב בשם ה"נ"י" דהשליח חייב והשיגו בש"ך שם, דב"נ"י" שם לא הוזכר השליח ע"ש".

המשך קצות החושן (א) ד"ה אי אפשר להחזיר- נראה כי במקרה של השור, השליח נאנס, ובאונסין ודאי שאין יכולין לחייבו מטעם מזיק, אלא רק מטעם גזלן, ובודאי לא נעשה גזלן כי לא התכוון לגזול ולא לקנותו בגזילה.

המשך נתיבות המשפט [א] ד"ה עוד הקשה קצוה"ח (סק"א)-, ומכל מקום נראה דשאני התם דמיירי שהשור נאנס ביד השליח... ובאונסין, ודאי דאין יכולין לחייבו מטעם מזיק רק מטעם גזלן, בודאי לא נעשה גזלן להתחייב באונסין כשלא נתכון לגזול כלל, דהא לא נתכוין לקנותו לגזילה, אבל בנתנו לגנב ואילו לא היה נותנו לא היה הגנב נוטלו בעצמו, כגון דקאי בתרי עברי דנהרא, ומחמת גרמת הנתינה אי אפשר להחזיר השור, חייב מטעם גורם להזיק, דמזיק אפילו בשוגג חייב, כמו במראה דינר לשולחני דמה לי זורקו לים או מסרו לגנב, כשאי אפשר להוציא ממנו, ואין לך מזיק גדול מזה".

משובב נתיבות- ה"קצות" מעיר ל"נתיבות", כי הוא התייחס לדברי הש"ך באות ב' אשר כתב שבנו"נ ביד חייב לשלם אפי' בטעה בדבר משנה. לעומתו כתבו בעל "המאור" ושו"ת הרשב"א, כי בטעה בדבר משנה, גם כשלא ניתן להחזיר, פטור משום דינא דגרמי, א"כ גם בנו"נ הוא יפטר בטעה בדבר משנה. ובאות ד' כתב הש"ך, כי בנו"נ גרם לעצמו הדיין להחשב כלוה ולכן בעל הדין יצטרך להוציא מהדיין את מעותיו ולא מהלוה. על כך הסתפק ה"קצות" בדבריו, כיון שהש"ך מודה כי הדיין אינו נחשב כמזיק אלא כגזלן לכן קשה על הש"ך שחייב את הדיין השוגג כמזיד, דבר שנאמר בתורה רק על המזיק. ולכן כתבו הרשב"א ובעל "המאור" שהדיין פטור גם כשנו"נ. ולכן בעל ה"שו"ע", אשר מודה כי בגזילה פטור בשוגג, ממילא רואה בדיין מזיק ולא גזלן כהש"ך.

בכללי הפסיקה כאשר הש"ס נשאר בתיק"ו הלכה כרי"ף והרמב"ם וסייעתו מול ה"נ"י"

ש"ך (ב) ד"ה חוזר הדין- א. אפילו בג' מומחין ובקיבלו עליהם (טור) ואפילו קיבלו רשות מריש גלותא (רא"ש).

ב. ה"נימוקי יוסף- כאשר הש"ס נשאר בתיק"ו והוא חומרא לתובע וקולא לנתבע ופסק אחרת מכללי הפסיקה נקרא הדיין "טועה בדבר משנה". אמנם קשה, כי כלל זה של "טועה בדבר משנה" תופס רק בדבר המבורר מתוך המשנה או הש"ס בודאות, אך אם נשאר הש"ס בתיק"ו, אז אפילו אינו נחשב כ"טועה בשיקול הדעת". ונראה כי לענין תיק"ו סובר ה"נ"י", דכל תיק"ו כאשר התובע תוקף ומוציא מהנתבע מוציאין ממנו חזרה כי התיק"ו נחשב לשיטתו כנפשט לקולא. ולכאורה סובר כן הרי"ף, בסוף פ"ז בב"מ, כאשר מול ליסטים מזוין אפילו אם עומד מולו רועה מזוין, אף שהש"ס נשאר שם בתיק"ו-הרועה פטור ונחשב התיק"ו כנפשט לקולא ומוציאין מיד תובע שתקף מהנתבע.

להלכה העיקר כרמב"ם וסייעתו, שתפיסה מועילה בתיק"ו וגם הרי"ף סובר כן ופסק אחרת ברועה מזוין, כי זה מקרה פרטי. כי רק שם לחוד פשוט הדבר לש"ס לקולא ונחשב כמחלוקת הפוסקים, אשר הפוסק כדעה מסוימת בדיעבד נחשב הפסק לנכון. וכן פסק הרא"ש, התוס', הטור ורבינו יונה והרמ"ה מודה לכך.

ה"נתיבות" מגן על הש"ך מהשגותיו של "או"ת" עליו

נתיבות המשפט [ב] ד"ה חוזר הדין - הש"ך כתב לגבי הדיין אשר פסק להוציא מיד המוחזק כאשר הדין הוא תיק"ו. אם כן הרי, שלפוסקים הסוברים כי מועילה תפיסה בתיק"ו, אין הדיין נחשב כטועה. ה"או"ת" סק"ב משיג עליו וכותב, כי אם הדיין עדיין לא דאג לכך שהזוכה יתפוש מהמוחזק, את מה שהוא פסק לטובתו, הדין חוזר. וכאשר הוא התפיסו זכה אך הדיין חייב לשלם ו**נראה** שלא הבין את דברי הש"ך, כי גם הש"ך סובר שהדין חוזר כאשר עדיין לא התפיסו, שהרי כתב בסוף דבריו כי מדובר דוקא "כיון שהתפיסוהו ב"ד". והוא משום שדיין מה שעשה עשוי ואם אדם רגיל עושה דין לעצמו כל שכן שהדיין יכול לעשות דין לעצמו שהוא פסק והביא הש"ך ראיה מהתוספות.

וגם מה שחלק ה"תומים" על הש"ך, וכתב כי כאשר התפיס כבר הדיין ישלם מביתו הוא תמוה. כי מאותה סיבה דבעל הדין פטור מלהחזיר מטעם "הראו לי דשלא כהלכה דנוני ואחזיר", כמו כן גם הדיין פטור בטענה זו (ראב"ד), כי הדיין חייב רק כאשר ההלכה היא כסוגיא דעלמא ואז אין הדיין יכול לפטור את עצמו, כי הרי פסק שלא כדין נגד הגמרא. אך בתיק"ו ומחלוקת הפוסקים, אם מוחזק יכול לפטור את עצמו בטענת "קים לי" כל שכן הדיין יכול. **ועוד** אפילו אם מי שלא דיין יכול אפילו במתכוון לתפוס מזה ולתן לשני, כדי להתפיסו ואז יהיה פטור, אם כן הוא הדין לגבי הדיין.

מחלוקת בין ה"ראשונים" והש"ך לבין ה"אחרונים" אם הרמב"ם סובר כאשר נז"נ בטעה בדבר

משנה, אם הוא יהיה חייב או פטור

ש"ך (ד) ד"ה לא נתכוין להזיק-א. "ב"ח", סמ"ע-לדעת הרי"ף והרמב"ם, "טועה בדבר משנה" אפילו ממש נשא ונתן ביד פטור.

"ב"י", "כס"מ", רמב"ן, "נ"י" והש"ך-דעת הרי"ף והרמב"ם "טועה בדבר משנה", אם נשא ונתן ממש ביד חייב.

הבנת ה"טור" בדעת הרמב"ם: ל"ב"ח", ה"כס"מ", ה"ב"י" ו"תיו"ט", הבין הטור ברמב"ם שפטור והש"ך סובר דהטור הבין ברמב"ם כי דעתו שחייב, ולכן הוסיף הטור על דברי הרמב"ם "על פיו", כי לרמב"ם אין הבדל ותמיד חייב. רש"י, תוס', "נ"י", רמ"ה ו"שלטי גבורים" וה"עיר שושן" והש"ך פסקו שחייב.

ב. חיובו של הדיין בנשא ונתן ביד לרב חסדא, ר"נ ורב ששת הוא דוקא במומחה ולא קיבלו עליהם או בהדיוט וקיבלו, אך במומחה וקיבלו עליהם הם מודים שפטור, שהרי אפילו בטעה בשיקול הדעת דקם דינא בנושא ונתן ביד פטור ר"ע לר"ט, כ"ש בטועה בדבר משנה. כן מוכח מהתוס', "מרדכי", "טור" ורא"ש.

הש"ך חולק על הטור ועל הרא"ש הסוברים, כי כאשר אי אפשר להחזיר אין הדין חוזר

ש"ך (ה) ד"ה ויש חולקין (טור בשם הרא"ש): סמ"ע - אם ניתן להחזיר כולם מודים שמחזירים בכל מקרה ב"טועה בדבר משנה", אך כשאי אפשר להחזיר יש חולקין וסוברים, כי אפילו בג' מומחין וקיבלוהו עלייהו חייבים להחזיר מדינא דגרמי. **ש"ך - א.** דברי הטור והרא"ש הם "כשגגה היוצא מלפני השליטים" כי אין מי שסובר כך, כי הרי לטור והרא"ש במומחה וקיבלו עלייהו, אפילו בטעה בשיקול הדעת ואפילו אפשר לחזור פטור וכ"ש כשא"א לחזור וכ"ש ב"טעה בדבר משנה".

ראיות- (א) במשנה במס' בכורות שנינו במקרה של עירב בעל הדין פירותיו שטיהר הדיין וא"א להחזיר פטרו את המומחה, כמובא בפירוש הרא"ש **(ב)** אפילו לרבנן, אם טעה בשיקול הדעת חייב כשא"א להחזיר לרא"ש וטור, ובכל זאת פטור מומחה, א"כ אפילו במקום שחייב משום מזיק פטור הוא בהיותו מומחה. א"כ הדין כך גם לר"מ **(ג)** לר"מ פטור שולחני מומחה שטעה והלך מקבל המטבע למדינת הים **(ד)** מדברי הרא"ש שכתב כי אפילו יש גדול מהדיין כדי להחזיר הדין, אם א"א בחזרה פטור מלשלם, כדברי ר"ע לר"ט. אפילו שהרא"ש מסיק בשם הראב"ד דאפילו יש גדול אין מחזיר, מכל מקום משמע מדבריו כי גם במצב זה בטעה בדבר משנה חוזר הדין וא"א להחזיר הוא פטור. **ה"ב"ח" בדעת הרא"ש** - נטילת רשות עדיף מקיבלו עלייהו. **הש"ך** - אין הבדל, כי להבנת ה"ב"ח" ברא"ש מדובר במומחה וקיבלו ובודאי מובן בטור וברבינו ירוחם כי מדובר במומחה ולא קיבלו.

נתיבות המשפט [ג] ד"ה ויש חולקין - הש"ך סק"ה תמה על דברי הסמ"ע (סק"ח) שפסק, כי אפילו מומחין וקיבלו חייבים. ומקשה דאם בשקול דעת דקם דינא והוי מזיק ממש פטור, כל שכן בטעה בדבר משנה ואי אפשר להחזיר. **ועוד** הרי גם מראה דינר לשולחני במומחה פטור?

תירוץ ה"נתיבות" - יש הבדל ביניהם. במומחה שטעה בדבר משנה נחשב כדן בשכר, דדין נחשב למצוה ומרויח "פרוטה דרב יוסף", ולכן חייב כי דינו דומה למראה לשולחני בשכר שחייב, כדברי התד"ה השתא [סנהדרין (לג.)], אך בטעה בשיקול הדעת, כשם שהבעל דין יכול לפטור את עצמו באומרו, הראוני דשלא כהלכה דנוני ואחזור, גם הדיין יכול לומר כן. ולכן הוא פטור, והביא ראיות לדבריו מהש"ך והרא"ש.

הש"ך חולק על דעתם של הרא"ש והטור, הסוברים כי לר"מ הדין דינא דגרמי, חייב הדיין בכל

מקרה

המשך הש"ך (ה) ד"ה ויש חולקין - ב. ,,ולענין דינא דברי היש חולקים שהם הרא"ש והטור שהוציאו דבריהם כן מהתוס'...וכ"כ ב"מרדכי" פרק אד"מ (לג.) לא נהירא לי דכתבו כן לפי שטתם דסוגיא אתי כרבנן אבל לר"מ דדאין דינא דגרמי חייב בכל ענין וזה אינו נראה". הש"ך מוכיח להלן דלר"מ הדיין פטור.

נימוקיו:

(א) מלשון הגמרא לא משמע כן, כדברי בעל "המאור", משום שר"ע לא אמר על פסיקתו של ר"ט אפילו שהוא "גרמא בעלמא", אלא אמר לו שהוא לא עשה כלום, א"כ לר"מ לא רק שאינו גרמי אלא אפילו גרמא אינו.

(ב) אם לר"מ חייב והלכה היא כר"מ, מדוע הקשה רב המנונא לרב ששת? שר"ע יאמר לו לר"ט שהוא לא עשה כלום, אולי ר"ע סובר כר"מ ובפרט שהלכה כר"מ, אלא ודאי ר"ע בא לפוטרו לכו"ע.

(ג) לדברי התוס' והרא"ש צריך לדחוק שהוא הקשה לו רק מטיהר את הטמא.

(ד) גם מה שנאמר במתני' "ונשחט על פיו" הוא לא דוקא, אלא הוא עצמו שחטו כדברי התוס' וה"מרדכי" וזה דוחק גדול. אלא העיקר כדברי כמעט כל ה"ראשונים" שאף על גב שטעה בדבר משנה, הוא בידים האכילו לכלבים, משמע, הא אילו לא האכילו בידים היה פטור אף לר"מ דקיי"ל כמוהו וכן סוברים הרמב"ם, ר"ע מברטנורא, רי"ף, בעל המאור, רמב"ן, העיטור, רשב"א, "שלטי גבורים" וכן מוכח בתוס' במס' חולין שכתבו אע"ג דטועה בדבר משנה הוא בידים האכילו, משמע שלולא כן היה פטור ושם במס' חולין, דברי רבא, הוא הדין דינא דגרמי. ומהדין של המראה לשולחני דינא שמחייב ר"מ שהקשו התוס' בסנהדרין (לג.), אע"ג שאם היה לפנינו היה חוזר ומשלם, תירצו ותוס' בפ' הגוזל וה"מרדכי" שזה שונה כי אסור היה לו להראות לשולחני אחר, אך הנשאל לחכם ואסר או טימא, לא היה לו לבעל הבית למהר להאכילו לכלבים או לערב עם הטמאים וכן בשולחני הוא חייב רק כאשר מוכח שסמך עליו ואז הוה כסבר וקיבל לשלם, אחרת השולחני היה לו לומר אל תסמוך עלי אך כאן לבו אונסו לאסור שלא יבוא למכשול ואם יאמר לו אל תסמוך עלי. יתיר האיסור שלא כדין או יגזול חבירו שלא כדין ולכן אינו אומר לו לא לסמוך עליו ולא משום דסבר וקבל לשלם.

תירוץ קושיית הש"ך על הרא"ש והטור, שלשיטתם ניתן היה לתרץ את קושיית הש"ס - "לימא

טועה בדבר משנה" - שרבי עקיבא סובר כר"מ

המשך נתיבות המשפט [ג] ד"ה ויש חולקין - הש"ך הקשה על ה"יש חולקין" דקושיית הש"ס "לימא
טועה בדבר משנה" ניתנת לתירוץ דר"ע סובר כר"מ. **ואינו קשה** דאי לר"מ הוא, אפילו מומחה יהיה חייב ומדוע אמר לו מומחה אתה. ונראה דבטימא את הטהור מודה הש"ך דהדיין חייב אפילו בשוגג מטעמו של התוס' [שם (לג.): ד"ה שעירבן], דהיה לו לדקדק וחשוב מזיד. ונראה לש"ך כי דברי התוס' דחוקים, אך רק בטיהר הטמא נראה לו כי דחוקים דברי התוס', דהיה לדיין לדקדק שבעל הבית ערבם.

הש"ך סולל דרך אחרת בהבנת הסוגיא במס' סנהדרין (לג.) וכך מתורצים קושיות התוס', רא"ש

וה"מרדכי"

המשך הש"ך (ה) ד"ה ויש חולקין - ג. הש"ך דוחה את קושיות התוס', רא"ש ו"מרדכי", דלר"מ חייב, אע"פ שאם היו לפנינו היה חוזר בכך, כי קושייתם ובודאי תירוצם הוא דוחק גדול.

ד. „אבל לפע"ד יש דרך אחרת בסוגיא זו, אשר בזה יסתלקו כל קושיות התוס', רא"ש ו"מרדכי".

במס' סנהדרין (לג.) הסלקא דעתך הוא דאין מדובר בנשא ונתן ביד וכן אין מדובר בכך במס' ב"ק (ק.). ובמס' בכורות (כח:), אלא מדובר שהדיין פסק והבעל הבית, במקרה של טיהר את פירותיו של המוכר, קנה את הפירות על סמך מה שפסק הדיין כי הם טהורים כמו במקרה שחייב את הזכאי ועל סמך פסק מוטעה זה שילם הנתבע לתובע ועל כך שנינו שמה שעשה עשוי וישלם הדיין מכיסו. אמנם כאשר מעמידים את המשנה שהדיין נשא ונתן ביד, כגון שהדיין עצמו עירב את הפירות הטמאים בטהורים. א"כ

יצא לנו דין מחודש, כי כאשר אין הדיין בעצמו מערב פירות אלא בעל הבית, יהיה פטור הדיין אפילו טעה בשיקול הדעת, כי הדיין עצמו לא עשה כלום ולא גרע מהמדמץ והמנסך שפטור.

ה"נתיבות" משיג על תירוץ הש"ך, שמדובר בסוגיה, במקרה של לוקח ומוכר והשוואתו של "טיהר

את הטמא" למטמא ומדמץ שפטור

המשך נתיבות המשפט [ג] ד"ה ויש חולקין- ומה שתירץ הש"ך (סק"ה אות ג-ד) את קושיית התוס', מדובר בלוקח ומוכר, ויסד דין מחודש, דבטיהר את הטמא ועירבן בעל הבית עם פירותיו דלא גרע ממטמא ומדמץ דפטור בשוגג, **הוא תמוה** דא"כ גם בטימא את הטהור גם קשה, דלא גרע ממטמא ומדמץ דפטור בשוגג. ונראה דבטימא את הטהור, מודה הש"ך דהדיין חייב אפילו בשוגג מטעם שכתבו התד"ה שעירבן במס' סנהדרין (לג:), דהיה לו לדקדק וחשיב מזיד. וטעם זה שכתבו התוס' על טיהר את הטמא נראה לש"ך דחוק.

ונראה, דהש"ך אזיל לשיטת הרמ"א שכתב ביו"ד (רמב, לא) דחכם שהתיר אין חבירו יכול לאסור כשחלה הוראתו של ראשון, אם הטעות בשיקול הדעת. **ובתומים סקי"ג הקשה** על זה, דהאין יתיישב הא דישלם מביתו, כיון שההיתר קם והרי זה מותר, תשלומין מאי עבדתיה... **לא קשה מידי**, דודאי אחר אין יכול לאסור והטהור בטהרתו, אבל כשהדיין מודה בעצמו שטעה, עיקר הטעם דאין יכול לחזור בו בדיני ממונות משום דהבעל דין מצי לומר לדבריהם הראשונים אני מאמין, דדילמא השתא טעית ומעיקרא יפה דנת, כמ"ש בש"ך בסקמ"ז. ואם כן הכא בטיהר את הטמא, נהי דמה שעשה עשוי והוא טהור ואין שום ב"ד יכול לאוסרן, מכל מקום הבעל דין אם רוצה יכול לומר אין רצוני לאכול הפירות, ולדבריהם האחרונים אני מאמין, כיון שאתה מודה בעצמך שטעית והם אסורים, והרי הזקתני הפירות אחרים שעירבתי עמהם לפי דברך, ואני מאמין לדברך... במשנה אינו מפורש גבי טיהר את הטמא מה היזק נעשה מחמת זה, רק שאנו מפרשין שההיזק היה שעירבן. ולזה כתב הש"ך די"ל שלקח ושילם על פיו, ומכל מקום אין המקח מתבטל, כיון דאין שום ב"ד יכול לאוסרן והן טהורים לכל העולם, ודאי דאין הלוקח יכול לחזור ממקחו, ואף שהדיין מודה בעצמו שטעה, יאמר המוכר איני מאמין לדבריו האחרונים, דאימר מעיקרא יפה דן, ואין אנו משגיחין על דבריו האחרונים, כיון שהם מותרין לכל העולם, מהיכי תיתי יהיה המקח מתבטל. אבל הדיין צריך לשלם להלוקח, דהלוקח, מצי למימר אני מאמין לדבריהם האחרונים, וכיון שאתה מודה בעצמך שטעית והיזקתני הרי אתה מתחייב לשלם לי על פי הודאת עצמך.

הש"ך מתרץ קושיית על התוס' וה"נתיבות" מעיר כי תירוץ זה יוצר לכאורה סתירה פנימית

בש"ך, אך הוא מתרצו

המשך הש"ך (ה) ד"ה ויש חולקין- ה. הקשו התוס' בב"ק (ק.) על מה דתנן מי שאינו מומחה וראה את הבכור ונשחט על פיו יקבר וישלם מביתו וקשה הרי אם הוא לא היה נשחט הוא היה מותר, א"כ נחשב גם כעת כאילו לא עשה כלום. **ותירץ הש"ך** שמדובר שהדיין ציווהו לשחוט ונחשב לדיין כשחט בידים וכך ניתן גם לתרץ את קושיית התוס' בבכורות (לח:), למה הגמרא אינה מביאה משנה זו כהוכחה דהלכה כר"מ דדן דינא דגרמי, דיש לומר כי מדובר שצוהו לשחוט ובזה גם רבנן יודו דחייב כשחט הדיין בעצמו.

המשך נתיבות המשפט [ג] ד"ה ויש חולקין- ויש לתרץ מה שנראה סתירה בדברי הש"ך-באות ה' כתב, „מה שאין כן הכא שמיד ששוחטו על פיו שוב אין לו תקנה“, אך באות ב' כתב, דעיקר החיוב בהא דמראה דינר לשולחני, משום דהוה ליה לומר אל תסמוך עלי. וי"ל דבשוחט על פיו ליביה אנסיה כמו בטיהר את הטמא, אך יש לומר דרק בטיהר את הטימא שייך לומר ליביה אנסיה, אך יש לומר דבשוחט יהיה חייב ע"פ דברי הרמב"ן ב"מלחמות" [סנהדרין (י): מדפי הרי"ף], שכתב שהוא מומחה וקיבלו פטור בכל מקום בלא נט"ר מריש גלותא. לכן על כרחך כאן בשוחטו יהיה חייב מתקנת חכמים משום קנס שלא נטל רשות, דדבר זה הניחו לריש גלותא להתגדר בו ולכן קנסוהו.

המשך הש"ך (ה) ד"ה ויש חולקין- ו. מה שהקשו התוס' שם, שיהיה חייב כמו כהנים שפיגלו במזיד בהקדש, אשר חייבים אף לרבנן (במס' גיטין פ' הנזקין), אינה כלל השוואה, כי הכהנים נחשבים כמזיקים בידים ע"י מחשבתם בשחיתת פסול, אך כאן גם כאשר טעה בשיקול הדעת, אין הכרח שבעל הדין יעשה מעשה. וכן תירץ התוס' לגבי פרת הקדש שהכניסה לרבקה שתדוש אגב הנקה.

התוס' חולק על הרי"ף והרמב"ם וסובר כי על דיין כן חל דינא דגרמי- ביאור שיטת התוס' ע"י

ה"קצות"

קצות החושן (ב) ד"ה ויש חולקין- מהסוגיא במס' סנהדרין (לג.), לגבי הפסק של ר"ט שהטריף את הפרה, הסיקו הרי"ף והרמב"ם, דטועה בדבר משנה פטור, אך התד"ה השתא והרא"ש שם הקשו, דהא מראה דינר לשולחני [ב"ק (ק.)] נכלל במסגרת "דינא דגרמי" וחייב. והרי אין הבדל בין דין זה לטועה בדבר משנה, ומדוע נאמר, שהדיין מופקע מכלל דין "דינא דגרמי". ולכן הניחו, שהסיבה היא משום שהסוגיא היא לשיטת רבנן (ולא ר"מ), ולשיטתם אין דין דינא דגרמי כלל, ולכן פסקו שם שפטור, אך טועה בשקול הדעת, אף לרבנן חייב, כי הדין אינו חוזר ולכן הדיבור נחשב ממש כמזיק. והביאו לכך ראיה מהמשנה [מס' גיטין (נד.)]- „הכהנים שפיגלו במקדש“, היינו, דיבור עושה פיגול ומזיק למביא הקרבן וצריך להביא קרבן אחר.

רבי חיים יונה הקשה בקונטרסו, מאמימר [מס' כתובות (פו.) וב"ק (צח.)], האומר כי מוחל שטר חייב למאן דדאין דינא דגרמי. וקשה לשיטתם המחייב מוחל זה מדין מזיק ולא מדין דינא דגרמי. **ועוד קשה** שהתוס' סותרים את עצמם באותו תוס', כאשר שאלו שם בסוף ד"ה טיהר, מדוע לרבנן שורף שטר פטור ולא חייב ככהנים שפיגלו. ותירצו, שם מה שתירצו, ומדוע לא הקשו- מדוע מוחל שטר חוב אינו חייב כמזיק, אלא רק למי שדן דינא דגרמי. **ותירץ** אחי ה"קצות" שאמימר אמר דבריו רק על שורף שטר ולא על מוחל שט"ח, וגם אמימר יודה שחייב גם לרבנן. **אך תירוצו קשה**, כי התד"ה כל [מס' ב"ק (פט.)], אמרו בפירוש שגם מוחל שטר חוב אינו חייב רק מדינא דגרמי, לר"מ ולא לרבנן [בספר "בנין שלמה" (ח"ב/חו"מ/סי' ו') הוסיף ותמה דהרא"ש והר"ן כתבו שם להדיא דלרבנן גם דמי ניירא דינו שמשלם].

תירוצו "קצות החושן"-הקונה שטר חוב אין לו שום זכות קנין בגוף החוב, אלא רק שעבוד נכסים ומזיק שעבוד חבירו, כגון שחפר בה בורות ושיחין, וזה אינו אלא גרמי, אך שורף שטר חבירו, שיש לו קנין בגוף החוב, נחשב כמזיק ממש ולא גורם [וק"ל אם כן מדוע תירצו בסוף ד"ה טיהר ד, בשורף שטר אינו נוגע בגוף הממון], הרי הוא נוגע בגוף החוב לשיטת ה"קצות"?

לתוס' והרא"ש, גם בזיכה את החייב וטימא את הטהור, נחשב דיבורו כמזיק בידים, אך דיין שהוטעה ע"י עדי שקר והעדים אינם נחשבים כמזיקים בידים על ידי דיבורם, דהא,,אנן מטעי קא טעינן וסמכינן עלייהו".

[ויק"ל הרי מדובר שטעותו של הדיין הוא שטעה בדבר משנה ולא שהולך שולל ע"י העדים והתרשל בחקירתם, דאז ודאי אפילו לרי"ף, רמב"ם והמחבר היה חייב אי לא ניתן להחזיר?].

אם כן לתוס' והרא"ש, גם זיכה את החייב אינו מזיק ממש, אף על פי שדיבורו הוי מזיק ממש. כמו שהוכיחו מכהנים שפיגלו, והוא על פי מה שכתב ב"תמים דעים" סי' ר"ז. כי לכאורה **קשה** שהתובע יכול לפטור את עצמו מלהחזיר ממה שגבה שלא כדין, כי יכול לומר לנתבע, הראני שדנוני שלא כהלכה, והרי הדיין גם יכול לומר כן. **ותירץ ה"קצות"** שלגבי הדיין אנו מניחים שיש בו יראת שמים ויודה אם יראה שטעה. אם כן,,גם בדין אינו מזיק ממש אע"ג דקם דינא דממה נפשך", אם הורה יפה ודאי פטור ואם לאו דיבורו לאו מידי עביד, דמה דקם דינא, הוא רק משום דהבעל דין יכול לומר שסומך על הדיין ולא משום שכן הדין. אם כן זה כמו עדי שקר, כי הדיין דיבורו אינו עושה מעשה, דהרי בטעה בדבר משנה כשלא ניתן לברר, אין הדיין יכול להורות להפך. והסיבה בשיקול דעת הוא, משום שלא ניתן לברר וסומכים על הדיין והדין הוא כבעדי שקר, א"כ לכן כתבו התוס' במס' ב"ק בטימא את הטהור וזיכה את החייב שהוא חייב רק כאשר דנים דינא דגרמי. **אך נראה** דבטימא את הטהור, הוי מזיק ממש, כי טימא את הטהור, כאשר הדין תלוי בשיקול הדעת, אף כאשר הדין נוטה שהוא טהור, בכ"ז קם דינא. ולכן ודאי זה לא משום מה שכתב רש"י בד"ה מומחה [מס' סנהדרין (לג.)], אלא משום דבשיקול הדעת שויה אנפשיה חתיכא דאיסורא, כדברי הראב"ד והרשב"א שהובא בר"ן [מס' ע"ז (א:)] מדפי הרי"ף ד"ה הנשאל, והרי הוא ככהנים שפיגלו בדיבורם והזיקו ממש כמו בטימא. קושיית הש"ס היתה, דאם טועה בדבר משנה קם דינא, לכן פחד ר"ט, כי הסוגיא כרבנן, לא שדיבור מזיק וקם דינא, אלא משום שלא ניתן לברר את הטעות, שהרי אפי' טועה בדבר משנה אינו חוזר ודינו ככהן שפיגל, אך אם הדין כן חוזר, יאמר לו אילו הוי פרה לקמן וכו', כיון דלית ליה לרבנן דינא דגרמי,,ומשני חדא ועוד קאמר, אי נמי טעית בשקול הדעת, דבאיסור הוי מזיק ממש...דשויה אנפשיה חתיכא דאיסורא".

אמנם שיטת הש"ך (סק"ה אות ד') קשה, אמאי ישלם מביתו, הרי זה מקח טעות, שהרי הקונה לא היה קונה אילו ידע שהפירות יאסרו. והרי אף בספיקא דדינא המוכר צריך להחזיר את הכסף, וכיון דאסורין מספק אין לך מום גדול מזה, כדברי הר"ן ופסק הרמ"א, וכל שכן כאן שטעה בשיקול הדעת.

מחלוקת ה"קצות" וה"נתיבות", אם שייך להשוות דין "זיכה את החייב" לדין עדי שקר

המשך נתיבות המשפט [ג] ד"ה ויש חולקין- מה שכתב "קצות" ח" (סק"ב) שדין "זיכה את החייב" הוא כדין עדי שקר אינו נכון,,דהא בשיקול הדעת מוציאין אפילו מיד המוחזק, רק מטעם שהחזיקו בי"ד והרי בדיבורם נעשה ההיזק" ובאו"ת כתב את סברת ה"קצות" לענין חייב את הזכאי ואף שזה יותר נכון גם דבריו אינם נראים.

משובב נתיבות- על פי מה שכתב ה"תמים דעים", „דאינו קם דינא אלא משום דבע"ד מצי אמר אנא אדיין סמכינא ואין אנו יכולים לברר טעותו, משום הכי קם דינא, וא"כ קמי שמיא גליא אם הדין כדבריו א"כ אינו עושה היזק ואם אין הדין כן לא עבד כלום“.

המשך נתיבות המשפט [ג] ד"ה ויש חולקין- מה שכתב הש"ך (אות ו') גבי פיגול דבשחיטה עשה מעשה, אף דבהולכה יכול גם לפגל בלא מעשה בגוף הבהמה י"ל דרחמנא הצריך הולכה וזריקה, כשעושה מעשה בדם הבהמה, כאילו עושה מעשה בגוף הבהמה.

יישוב דברי הש"ך הנראים כסותרים את עצמם

ש"ך (ו) ד"ה ולענין הוראות איסור והיתר אם הגיע להוראה אע"פ שאינו סמוך דינו כמומחה-

א. כתב כאן הרמ"א בדרכי משה, כי לענין הוראות איסור והיתר, אם הגיע להוראה גם בלא שנסמך דינו כמומחה. אם כן מספיק דגמיר וסביר. הסמ"ע ביאר דמה דכתב הרמ"א בשם ה"נ"י" דין זה, ביחס לטועה בדבר בשיקול הדעת, שהוא פטור רק אם הוא מומחה וסמוך, מה שאין כן באיסור והיתר, אך לא כתב כן בטועה בדבר משנה.

נתיבות המשפט [ד] ד"ה ולענין הוראת איסור והיתר-קשה, דלכאורה הש"ך סותר את עצמו, כי בסק"ו הצדיק את הסמ"ע (סק"ט) דחייב בטועה בדבר משנה גם במומחה כדברי הנמו"י ואילו בסק"ה אות א' סתר את דברי הסמ"ע סק"ח וכתב שמומחה פטור אף בטעה בדבר משנה וי"ל בכוונת הש"ך, דכוונת הנמו"י לחלק, דבדיני ממונות חייב מומחה אלא אם כן קיבלו, אך באיסור והיתר אף בלא קיבלו פטור. וחילוק זה דוקא בשיקול הדעת על פי דברי הרא"ש דכיון שנשתדל לדון יחידי שישלם. וכמו שכתב הש"ך בסקט"ו, דחייב משום שהגיס דעתו לדון יחידי, אך בקיבלו מותר לדון יחידי, דבר שאינו שייך באיסור והיתר שמותר להורות יחידי לכתחילה, כי במס' אבות נאמר רק "אל תהי דן יחידי" בניגוד לטועה בדבר משנה. והסובר דדינא דגרמי פוטר במומחה וקיבלו, כי מצבו כאנוס, אך בלא קיבלו אינו נחשב כאנוס דמי הכריחו לדון, ולכן אז אין חילוק בין ממון לאיסור שבו שייך גם אנוס, אלא שאחר כך כתב הש"ך (אות ב'), דבניגוד לדברי ה"נמוק"י", לדעת כל הפוסקים אין שום חילוק בין ממון לאיסור, אפילו בטעה בשיקול הדעת.

תמיהת הש"ך על ה"נ"י" לגבי מה שחילק בין דיני ממון לאיסור והיתר

המשך הש"ך (ו) ד"ה ולענין הוראות איסור והיתר אם הגיע להוראה אע"פ שאינו סמוך דינו כמומחה- ב. ה"נימוקי יוסף" כתב [מס' סנהדרין (יא.) מדפי הרי"ף], דרק לענין דין יהיה פטור הדיין מלשלם, אם הוא רק מומחה ונטל רשות מריש גלותא או מומחה וקיבלו עליהו אף שאינו סמוך, אך לענין הוראה אפילו אם הוא רק מומחה הוא פטור מלשלם, היינו, גמיר וסביר זה מספיק, כי אז הוא חייב להורות מדין תורה [הוריות (ב:)]. ור"ט שהורה בענין איסור פטור, גם אם הוא לא היה סמוך ולא קיבלו עליהו ומספיק שהיה מומחה.

הש"ך - דברי ה"נ"י תמוהים ומדברי כל הפוסקים לא משמע כן. בעל "המאור" כתב בפירוש [מס' סנהדרין שם (יא.)] שר"ט קיבלו עליהו וכן התד"ה אי גמיר [מס' סנהדרין (ה:)] כתבו במפורש, שצריך נטילת רשות כדי להיפטר בהוראת איסור והיתר.

הש"ך משיג על ה"נ"י ומוכיח כי מורה הוראה ששגה חייב לשלם כשלא קיבלוהו עליהם. ג. הרשב"א [מס' חולין (מג:)] ד"ה זילן כתב שם, כי רבא חייב לשלם מה שהטריף כי לא קיבלוהו עליהם. וכן מוכח הדבר שם מרש"י ותוס' והרמב"ן ב"מלחמות", כי הרשב"א כתב דלרי"ף אינו משלם. משמע שהוא עצמו סובר שצריך לשלם אף בלא נ"נ. ומה שכתב ה"נ"י, שמן התורה הוא חייב להורות, זה דוקא "כשמקבלים אותו ואינו מורה או כשבאים לפניו סתם לשאול הוראה" אבל בלא קבלה אינו מחויב להורות בעל כרחם. וב"עיר שושן" הגהת הרמ"א אינה מופיעה כלל.

דחיית השגותיו של הש"ך על ה"נ"י ע"י "קצות החושן"

המשך קצות החושן (ו) - ה"נמוקי יוסף" סובר בהוראות איסור והיתר דבמומחה פטור אפילו לא קיבלו והשיגו הש"ך (סק"ו).

השגותיו נדחות, כי הם מבוססות על שיטתו, דג' סמוכין אפילו נ"נ פטור משום דרשותא שקיבל מהתורה לדון הוה ליה כקבלה, אך הרי ה"נמו"י חולק וסובר, דאפילו ג' סמוכין דרמי עליה חיובא להורות ולדון, ובכל זאת, אם נ"נ ביד חייבין. ולכן כן הדין באיסור והיתר, דכל מה שפטר באיסור, כי מדמהו לסמוכין ובסמוכין בנו"נ ביד מחייב ה"נמוק"י". והחילוק שעושה הש"ך בין ממון לאיסור אינו מובן, דהא בשניהם יש להם חיוב להורות מדאורייתא. אמנם כתב הש"ך בהשגות על ה"נמוק"י, דביחיד בדיני איסור מדובר כשקיבלו, אך זה קשה, כי מי יהיה מוכן להורות באיסור כשאין צורך מן התורה בג' סמוכין. ולכן נראה כדברי ה"נמוק"י". ועיין להלן בהמשך הש"ך (טו), לגבי קושיית ה"קצות" על הכרעת הש"ך כדעת "המאור".

סיכום הש"ך של סעיף א

א. כל מי שדן דיני ממונות וטעה בדבר משנה, דהיינו, בדינים המפורשים במשנה או בש"ס או בדברי הפוסקים או אפילו בדבר שאינו מפורש רק שהוא פשוט לכל להפך, ואין בו מחלוקת כלל, חוזר הדין ודנין אותו כהלכה. אפילו הוא מומחה ואפילו שלשתן מומחין ואפילו קבלו אותם בעלי דינים עליהם ואפילו נטלו רשות מריש גלות ואפילו נשאו ונתנו ביד, שאין כאן דין כלל. כיון שהטעות בדבר פשוט: ב. ואם נראה לדיין ולבני דורו שאין הדין כמו שמוזכר בפוסקים, יכול לחלוק על הפוסקים או אפילו על הגאונים, כשמביא ראיות ברורות לדבריו. ומכל מקום קשה לחלוק על קבלת הגאונים. גם אין להקל בדבר שהחמירו בו החבורים שנתפשטו ברוב ישראל, אם לא שקבל מרביתו שאין נוהגין כאותה חומרא: ג. ובמקום שהדין חוזר כשטעה בדבר משנה, ואי אפשר להחזיר, כגון: שהלך זה שנטל הממון שלא כדין, למדינת הים או שהיה אלם או שהוציא המעות ואין לו לשלם או שטימא דבר הטהור או שהורה בכשרה שהיא טרפה והאכילו לכלבים על פיו וכיוצא בזה, פטור מלשלם. בין שהוא מומחה או לא, בין קבלוהו או לא (ועיין סעי' ד'), שכיון שאם היה אותו דבר לפנינו היה הדין חוזר, כיון שהטעות בדבר משנה, נמצא

שלא עשה כלום ואינו חייב מדינא דגרמי, שאין זה גורם להזיק, שהבעל דין עצמו הוא שהזיק את עצמו: ד. והא דפטור, היינו, כשלא נשא ונתן ביד ואי אפשר להחזיר, אם הוא מומחה ולא קבלוהו או קבלוהו ואינו מומחה ואין צריך לומר כשאינו מומחה וגם לא קבלוהו, חייב לשלם, שהרי עשה מעשה בידים, בין שנשא ונתן בידו והאכילה בעצמו לכלבים בין שנשא ונתן בידו לבעל דין חבירו והלך הבעל דין למדינת הים או הוציא המעות וכיוצא בזה: ה. ואם הוא מומחה וגם קבלוהו, אפילו נשא ונתן ביד ואי אפשר בחזרה, פטור. ואין חילוק בכל זה שטעה וגרם להזיק בדיני ממונות או באיסור והיתר, שאף באיסור והיתר אם הוא מומחה לבד ולא קבלוהו או קבלוהו ואינו מומחה וגרם להזיק וטעה בדבר משנה ונשא ונתן ביד ואי אפשר בחזרה או טעה בשיקול הדעת, אף על פי שלא נשא ונתן ביד, אף על פי שאפשר בחזרה חייב לשלם. אלא אם כן הוא מומחה וקבלוהו גם כן: ו. טיהר את הטמא וערבן בעל הבית עם פירותיו וטימא שאר הפירות, פטור אפילו טעה בשיקול הדעת, אף על פי שהוא אינו מומחה, שהרי אינו עושה כלום. וגם לא גרע ממטמא ומדמע ומנסך בשוגג שהוא פטור, וזה גם כן שוגג הוא בהוראתו. ונפקא מינה גם בזמן הזה, לענין חכם שטיהר את יינו של פלוני וערבנו בעל הדין עם יין אחר, ואחר כך נודע שהורה שלא כדין ונעשה הכל יין נסך, בין טעה בדבר משנה בין טעה בשיקול הדעת פטור, שהרי זה כמנסך בשוגג שהוא פטור: ז. בא לפנינו לוקח לשאול אם יקח פירות של זה המוכר או יינו, אם הם טהורים. וטיהר את הטמא ולקח זה את הפירות על פיו, ואחר כך נודע שהם טמאים ושלא כדין טיהר, ורוצה החכם שהמוכר יחזיר מעותיו ללוקח ויחזור ויטול פירותיו. אם הטעות בדבר משנה הדין חוזר, על פי הדרכים שבארנו. ואם הטעות בשיקול הדעת, מה שעשה עשוי וישלם החכם ללוקח מביתו, על פי הדרכים שיתבאר בסעיף שאחר זה, בדין טועה בשיקול הדעת. ודין זה דומה למראה דינר לשולחני לקמן סי' ש"ו: ח. טעה בדבר שנשאר בש"ס בתיק"ו. אינו כטועה בדבר משנה. וגם אינו כטועה בשיקול הדעת, אלא כיון שאינו מתברר שטעה והוא מומחה או קבלוהו עליהם, מה שעשה עשוי ופטור מלשלם, כדין טועה בשיקול הדעת ואין סוגיא דעלמא כאידך שיתבאר לפנינו בסעיף שאחר זה.

סעיף ב'

טעה בשיקול הדעת, כגון דבר שהוא מחלוקת תנאים או אמוראים ולא נפסקה הלכה כאחד מהם בפירוש ועשה כאחד מהם ולא ידע הדבר שכבר פשט המעשה בכל העולם דברי האחר אם היה זה דיין מומחה ונטל רשות מריש גלותא או שלא נטל רשות אבל קיבלו אותו בעלי דינים עליהם, הואיל והוא מומחה חוזר הדין ואם אי אפשר להחזיר פטור מלשלם.

הגה וב' הדיוטות דינם כיחיד מומחה ועיין לעיל סוף סימן ג' כיצד נטילת רשות מן המלך מהני. ולא יאמר האדם אפסוק כמי שארצה בדבר שיש בו מחלוקת. ואם עושה כן הרי זה דין שקר, אלא אם הוא חכם גדול ויודע להכריע בראיות, הרשות בידו ואי לאו בר הכי הוא לא יוציא ממון מספק, דכל היכא דאיכא ספיקא דדינא אין מוציאין ממון מיד המוחזק (טור). ואם הוא בהוראות איסור והיתר והוא דבר איסור דאורייתא ילך בחומרא ואם הוא דבר דרבנן ילך אחר המיקל ודוקא אם ב' החולקים הן שוין, אבל אין סומכין על דברי קטן נגד דברי גדול ממנו בחכמה ובמניין אפילו בשעת הדחק אלא אם כן היה גם כן הפסד מרובה וכן אם היה יחיד נגד רבים הולכים אחר רבים בכל מקום (רשב"א סי' ר"ג).

ואפילו אין הרבים מסכימים מטעם אחד אלא כל אחד יש לו טעם בפני עצמו, הואיל והם מסכימים לענין הדין, מיקרי רבים ואוליגן בתרייהו (מהרי"ק שורש מ"א) ואם היה מנהג בעיר להקל מפני שחכם אחד הורה להם כך הולכים אחר דעתו ואם חכם אחר בא לאסור מה שהם מתירין נהוג בו איסור (תשובת הרשב"א סימן רכ"ג). כל מקום שדברי הראשונים כתובים על ספר והם מפורסמים והפוסקים האחרונים חולקים עליהם כמו שלפעמים הפוסקים חולקים על הגאונים, הולכים אחר האחרונים דהלכה כבתראי מאביי ורבא ואילך (מהרי"ק שורש פ"ד), אבל אם נמצא לפעמים תשובת גאון ולא עלה זכרונו על ספר ונמצאו אחרים חולקים עליו אין צריכים לפסוק כדברי האחרונים, שאפשר שלא ידעו דברי הגאון ואי הוי שמיע להו הדרי בהו (מהרי"ק שורש נ"ו).

ה"נתיבות" מצדד כסמ"ע נגד הש"ך בהבנת ה"מרדכי" לגבי הגדרת טעות בשיקול הדעת
ש"ך (ח) ד"ה ועשה כאחד מהם - מחלוקת בהבנת דברי "הגהות מיימוניות" וה"מרדכי": **לסמ"ע ועוד רבים** - כאשר פסק כחד ולא ידע שיש חולק עליו, שאם היה יודע לא היה פוסק כן, זה אינו טעות בשיקול הדעת. **הש"ך** - אם לא ידע מהשני, אף שהסוגיא סוברת כשני, נקרא טועה בשיקול הדעת, כי לא ידע מהשני ולא משום שהיה מחייב אם היה יודע מהשני, כדברי הסמ"ע. וכן מוכח בהגהות אשר"י.
אמנם קשה על הגהות מיימוניות וה"מרדכי" כי א. חיוב דינא דגרמי הוא גם בשוגג שהרי גרם היזק ב. דוחק לומר שדינא דגרמי הוא משום קנס ודוקא במזיד ולא בשוגג ובפרט שזה שוגג הקרוב למזיד ד"שגגת תלמוד עולה זדון" והוי ליה לידע וגם מהרי"ף, רא"ש ו"נ"י לא משמע כדבריהם.
נתיבות המשפט [ה] ד"ה (כגון שהוא מחלוקת... ולא נפסקה הלכה כאחד מהם) ועשה כאחד מהם - מחלוקת הש"ך והסמ"ע (סק"י) ונראה כסמ"ע.

שיטת הש"ך (אחרי תיקון טעות סופר בדבריו) - כוונת ה"מרדכי", דכיוון שלא ידע שיש חולק, אשר הסוגיא נוטה לשיטתו, לכן הוא פטור.
שיטת הסמ"ע (סק"י) - שלא ידע שיש מי שחולק, ואם היה יודע לא היה פוסק כך, אך אין על כך דיון בסוגיית הגמרא, כדי שיהיה שייך בזה שיקול הדעת. ומה שלא ידע הוא גורם הפטור ולא החיוב כדברי הש"ך.

ונראה כסמ"ע, כאשר מדובר שהוא בר הכי לפסוק כאחד מתוך שני החולקים ודאי פסק להוציא מהאחד, כי אם פסק להחזיק, גם אם היה יודע מהשני, היה פוסק לטובת המוחזק, משום הספק, אלא ודאי פסק להוציא. ואם היה יודע מהדעה השניה ואינו בר הכי להכריע, לכן היה פוסק לטובת המוחזק, אם היה פוסק על פי מחשבת טעות דבמצב זה יש להוציא, הוא היה נחשב כטועה בדבר משנה והיה חייב לשלם על פי ה"יש חולקין", שהרי במצב זה הוא לא ידע את הכלל הידוע והמוסכם, כי המוציא מחבירו עליו הראיה. לכן ודאי כוונת ה"מרדכי" כי אינו נחשב לא כטועה בדבר משנה ולא כטועה בשיקול הדעת ולמעשה אינו נחשב כלל טועה וגם אי אפשר לברר את הטעות כי הגמרא אינה נוטה לשום צד ולכן אמרין במצב זה דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד ואי ידיעתו גורמת לו להיפטר. לפי זה גם מובנת ראיית ה"מרדכי" מר"י ב"ר יוסי, כי שם גם לא היתה סוגיא על מחלוקתם וטעותו היתה, שלא ידע את דעת ר' חייא.

הכרעת הש"ך במחלוקת ה"ראשונים" לגבי הפירוש של "סוגיין דעלמא כאידך" וביאורו של

ה"נתיבות"

ש"ך (ט) ד"ה שכבר פשט המעשה בכל העולם- א. מה פירוש "סוגיין דעלמא כאידך": רמב"ם וסמ"ג- שנהגו לעשות כאידך. רש"י והראב"ן- שרוב הדיינים נראה להם כאידך. רי"ף, רא"ש, רשב"א (כפירוש הראשון ב"טור")- שנראה שסוגיית הגמרא סוברת כשני. ונראה שלמדו כך מגירסת הגמרא במס' סנהדרין (לג.) "וסוגיין דשמעתא", אך רש"י והרמב"ם גורסים כדברי הגמרא שם לעיל (ו.) "וסוגיין דעלמא".

ב. להלכה נראה לכל השיטות לגבי "טועה בשיקול הדעת", כי זה כאשר ישנה מחלוקת תנאים או אמוראים, אך אם אין מחלוקת ומאידך לא כתובה ההלכה בגמרא בבירור, אך זה משתמע מהסוגיה או שנוהגים כך או שרוב הדיינים פוסקים כך והדיין פסק להפך, אז הוא נקרא "טועה בדבר משנה". וכן נראה לפי כל ה"ראשונים", דאף שבגמרא לא נאמר בפירוש מה ההלכה, אלא שנראה כך מהגמרא הדבר בפשטות ופסק הדיין להפך הוא נקרא "טועה בדבר משנה". על פי זה ניתן גם ליישב את "לימא ליה ר"ע לר"ט טועה בדבר משנה אתה" ופירש רש"י דמשנה הוא במס' חולין והרי רבי סידר את המשנה זמן רב אחר ר"ע ור"ט. וכן קשה לפירוש רש"י דהש"ס היה צריך להביא את המשנה בחולין וא"א לומר שלא הובאה המשנה משום שהיתה שגורה בפי כל שהרי ר"ט לא ידעה. אלא ודאי כי **א. מסתמא זה היה מקובל לרבי משנה זו מדור לדור. ב. גם בלא שהיתה זו משנה, כי ניתן לומר כיוון שהדבר היה ידוע כדבר פשוט שחותרים את האם של כל הפרות, לכן נחשב הדבר כטועה בדבר משנה, אפילו אם זה לא היה מוזכר במשנה במס' חולין. ולכן רב שפסק בטעות על עוף שהוא טמא והתברר שיש לו מסורת, הוא נחשב לכן כ"טועה בדבר משנה".**

נתיבות המשפט [ו] ד"ה פשט המעשה-עין ש"ך, ונראה כי מדובר במחלוקת בגמרא, אשר אינה מוזכרת בפוסקים, אך אם נזכרה המחלוקת בפוסקים, המצדדים כאחד החולקים, אפילו שהסיקו זאת מקושיית סתמיות הסוגיא, כיוון שהסכימו על כך כל הפוסקים, נחשבת טעותו כ"טועה בדבר משנה" וכן דעת הרא"ש.

ש"ך (יא) ד"ה אם היה זה הדיין מומחה ונטל רשות מריש גלותא- כיום שאין ר"ג לא שייך למעשה דין זה ("טור").

השגת ה"קצות" על הש"ך לגבי מה שכתב כדבר מוסכם כי מדובר כאן ב"קיבלו" בלא קנין והוכחה

כי זו מחלוקת ב"ראשונים"

ש"ך (יב) ד"ה אבל קיבלו אותו בעלי דינים עליהם- כל "קיבלו עליהו" מוכח מה"ירושלמי" שאין לשם כך צורך בקנין, אלא מספיק שיאמרו לדיין "הרי את מקובל עלינו" או כשבאו בסתם ודנו לפניו- „כיון דאינון חמין לי יתיב דיין לגרמי (=יחידי) ואתיין לגבי, כמי שקיבלוני עליהן...". וכן משמע ברי"ף, רמב"ן, ריב"ש וה"אחרונים".

קצות החושן (ג) ד"ה קיבלו אותו- הש"ך כתב, דכל "קבלה" בסימן זה הכוונה לכו"ע בלא קנין. ונראה שהוא מחלוקת. לפי "המאור" בסתם פטור כיון דאנוס הוא, אך לפי הרא"ש אם קיבלוהו בסתם אינו מוכח שכיוונו לפוטרו מתשלומים.

הרא"ש כתב טעמים שונים לגבי פטירתם של מומחה וג' הדיוטות מתשלום וה"או"ת" כתב כי

הטעם בשניהם שוה וה"נתיבות" משיג על כך

נתיבות המשפט [ז] ד"ה אבל קיבלו אותו בע"ד-כתב הש"ך, כי אם באו בע"ד לפני המומחה לדון מרצונם, נקרא הדבר שקיבלוהו עליהם.

הרא"ש כתב טעמים שונים לפטור מתשלום את המומחה וג' הדיוטות שטעו בדינם.

ה"או"ת" (ס"ק ה) הקשה עליו, למה לא אמר טעם אחד לשניהם. וי"ל, כי מומחה שלא קיבלוהו, אין לו דין של בית דין לענין קבילות, הודאה והשמעת טענות בפניו, כי המודה יכול לחזור בו וכן בעל דין יכול לחזור בו ולטעון אחר כך טענות אחרות ממה שטען בפניו. וכדי ליצור קבילות, צריך שקיבלוהו עליהם, אך זה עדיין לא מספיק כדי לפטור מתשלום ולכן צריך טעם נוסף לפטור-שהוא אנוס לדון, אך בג' הדיוטות, כיוון שגם בלא שקיבלוהו, דיניהם דין לכל ענין, לכן מועילה הקבלה לפטור מתשלום. **הרא"ש** כתב, דהטעם של האנוס של המומחה, הוא משום שמומחיותו לא היתה נותנת לו לטעות, לולא מזלו הרע של מי שנפסק נגדו. כיוון שעיקר טעם הפטור הוא משום אנוסו והוא כאשר קיבלוהו, לכן קבלה זו מספיקה, על ידי עצם רצונם לבוא ולדון בפניו, אך בג' הדיוטות, כיוון שסיבת הקבלה היא כדי לפטורם מן התשלום והם לא אונסים אותם לדון בפניהם, לכן כדי לפטורם צריכים בעלי הדין, בבואם לדון בפניהם לומר בפירוש "הרי את מקובל עלינו". חיוב הקבלה בפה מלא, מסיר את קושיית הש"ך בס"ק ט"ו, שהרי יכול לומר לא אדון בפניכם אלא בפני בית דין אחר, כי אמירתם המפורשת היא ההוכחה לפטירתם מתשלום.

ה"קצות" חולק על הש"ך הסובר שאין להאמין לדיין שהוא מומחה ללא עדים וראיה וה"נתיבות"

מסכים עם הש"ך. הגדרת מושג ה"מומחה"

ש"ך (יג) ד"ה הואיל והוא מומחה חוזר הדין בין נשא ונתן ביד או לא-א.כן פסק הרי"ף, אך רבינו ירוחם והרא"ש וסיעתו סוברים, דקם דינא ואינו משלם, כפי שכתב הרא"ש, שלא רק לרב חסדא כך הדין, שהוא מעמיד את המשנה בבכורות בנו"נ ובסיפא נאמר שמומחה פטור, אלא אף לרב ששת, המעמיד את המשנה ב"טועה בדבר משנה" אפילו בנו"נ הוא יפטור, כי הוא אינו מחלק בין נו"נ או לא.

ב. וכל זה בתנאי שהדיין יוכיח שהוא מומחה, כדברי הגמ' [ב"ק (צו.)],--זיל אייתי ראיה דמומחה את" ודברי הרמב"ם, "טור" ושו"ע (שו"ז) לגבי טבח ושולחני. וזה בין מומחה לרבים ובין שהב"ד יודעים זאת. **מהו מומחה-**,,שיהא האיש ההוא כבר עמד בנסיונות וקושיות ונמצא בחכמה גדול ומובהק ואם היה המקשה עליו והמנסה אותו ב"ד, הוא נקרא מומחה. ואם נתפרסמה חכמתו אצל בני אדם מעצמו, לא שזיכה אותו בית דין, הוא הנקרא מומחה לרבים" (רמב"ם בפירוש המשנה).

קצות החושן (ד) ד"ה והוא מומחה-הש"ך פסק, דאינו מועיל ואין להאמין לדברי הדיין שהוא מומחה בלא עדים וראיה, אך למעשה זה שנוי במחלוקת. לראב"ד ב"תמים דעים", אין צורך בעדים וראייה, כי הדיין יש בו יראת שמים ואם אומר טעיתי אך אנוס הייתי ואני מומחה נאמן במיגו, שיכול לומר לא טעיתי. **נתיבות המשפט [י] ד"ה היה הטועה מומחה ב"ד-**, וליתא, דהא על כרחך צריך לומר טעם לדבריו ועוד דאין זה מיגו דירא שתתברר טעותו מפי אחרים.

משובב נתיבות-, ולא אמר כלום, דאין צריך לומר טעם, כיון דכבר פסק, רק מיגו דאי בעי שתיק ולא היה מודה שטעה, גם מ"ש דאין זה מיגו דירא שיתברר טעותו מפי אחרים, ואם יתברר טעותו מאי הוי, הא סוף סוף קם דינא, רק בהודאתו מחייב עצמו בתשלומין. ואם יתברר גם כן לא יתחייב יותר. ועוד דאם כן, פרעתי במיגו דמזויף דמהימן, נימא דירא שמא יתברר קיומו, אלא כל זמן שלא נתברר אית ליה מיגו, וזה פשוט.

המשך קצות החושן (ד) ד"ה והוא מומחה- אמנם, לרא"ש הסובר דקיבלוהו כמומחה, היינו, פטור מתשלומים אם טעה, אינו מועיל עדים וראייה, כי שמא לא היה ידוע לבעלי הדין שהוא מומחה וקיבלוהו שידון ביחיד ובע"כ. ולכן כתב הרמב"ם [פהמ"ש עמ"ס בכורות (ד,ג)], שמומחה נקרא אם נתפרסמה חכמתו לרבים ואינם יכולים לומר לא ידענו.

לולא דברי הראב"ד, נראה לומר, כי כאשר הוא דן בכפייה הוא משלם גם אם אינו מודה בטעה, כי בטעה בשיקול הדעת אינו יכול לומר קים לי. אם כן מה דקם דינא, הוא רק כאשר הוא מוחזק כדיין מומחה. אם כן כאשר הוא מוחזק רק על פי עצמו והסוגיה נוטה אחרת ממה שפסק, אינו יכול לומר פסקתי נכון.

המשך הש"ך (יג) ד"ה הואיל והוא מומחה חוזר הדין בין נשא ונתן ביד או לא- ג. ולכל זה, צריך המומחה שיקבלוהו עליהם או שנטל רשות מריש גלותא. ד. בזמן הזה גם נוהג הדבר לפטור אותו או לענין דן בדיעבד.

מחלוקת ה"ראשונים" אם במומחה שטעה הדין חוזר והשגות ה"נתיבות" לגבי קושיות הרא"ש על הרי"ף.

ש"ך (יד) ד"ה חוזר דין-א. הרא"ש, ה"טור" ורבינו ירוחם חולקים וסוברים שאין הדין חוזר והמומחה פטור מלשלם. ואם אינו מומחה וקיבלוהו עליהו ישלם מביתו. אמנם הרמב"ן דחק להראות, שחוזר הדין כדברי הרי"ף, אך אין הלכה כן. וגם מלשון הגמרא לא משמע שחוזר, כי כתב-, אם היה מומחה לרבים פטור, היינו, לגבי הרישא של "מה שעשה עשוי". וכן דעת ה"עיטור", בעל "המאור" ורב האי גאון. והלכה כרב ששת, דאף בלא נשא ונתן וכן כתב הברטנורא.

נתיבות המשפט [ח] ד"ה חוזר הדין- הרי"ף פירש, דכל היכא דפטור מלשלם מחזירין הדין משום פסידא דבעל דין. **הרא"ש הקשה** עליו מספר קושיות ואחת מהן היא-, אמאי איצטריך לשינויי רב חסדא תרי מתני', כאן שנו"נ ביד וכאן בשלא נו"נ ביד, הא לא קשו אהדדי מידי. הא דקתני מחזירין במומחה שפטור מלשלם...והא דקתני מה שעשה עשוי כשאינו מומחה, דליכא פסידא דבעל דין, שהרי משלם מביתו?

ה"או"ת" (סק"ה) תירץ- במומחה שצריך דוקא שקיבלו אינו דומה לדיני נפשות, כי שם לא שייך קיבלו.

ולכן אין ביניהם, מבחינת המציאות, מכנה משותף ולא שייך להבדיל ביניהם מבחינה דינית ולומר, כי בדיני ממונות מחזירין ובעניני נפשות אין מחזירין. לכן לא שייך לומר, כי ההבדל בין המשנה (לב.) לברייתא הוא, אם הדיין מומחה או אינו מומחה. רק בלא קיבלום דיני ממונות שווה לדיני נפשות במציאות, כי בשני המצבים אין מדובר בקיבלום. לכן הרי"ף סובר, כי ההבדל בין מצב של "מחזירין" ל"לא מחזירין" הוא כאשר במשנה לא נשא ונתן ביד ובלא קיבלום, כי מדובר בסנהדרין היכולים לדון בכפיה, כי מה שכתוב במשנה ב(לב:) "דיני ממונות בשלושה", ודאי מדובר בהדיוטות, כפי שהעמידה הגמרא לעיל ב(ג.) את המשנה ובלא קיבלו, כי בקיבלו בדיין אחד מספיק ומשמע שמחזירין שכתוב בסוף המשנה הכוונה לגבי ג' ההדיוטות שברישא דמתניתין-"דיני ממונות בשלושה". אמנם לרש"י, לגבי רב יוסף, המעמיד את המשנה במומחה, אף שבדיין אחד מספיק, יסבור רש"י כי מה שנאמר "דיני ממונות בג'", אין הכוונה לעצם היכולת לדון, אלא לענין יכולתם לקבל עדות והודאה של א' מבעלי הדין.

ואין לחלק ביניהם, אם כן הם יהיו שווים בלא קיבלום ואז גם כן הדין קיים.

דחיית תירוץ ע"י ה"נתיבות" א. לרי"ף דיני נפשות דומה לדיני ממונות, היינו, כאשר הסנהדרין דנים בדיני ממונות, דודאי פטורין לשלם כי הם עדיפים מסמוכים אשר נטלו רשות מהנשיא, דהגדול שבהן הוא הנשיא עצמו. **ועוד** דבג' ודאי פטורים. **ב.** הרי לגירסת הרי"ף, לפי תירוץ רב יוסף את המשנה- **באינו מומחה מחזירין** [גירסה שנדחתה ע"י הרא"ש וה"נימוק"י], שכתבו כי גירסת רש"י שהיא כגמרתנו היא הנכונה- דבמומחה מחזירין] יהיה קשה, כי בדיני נפשות הוא ודאי במומחה, אם כן יצא דאם דיני ממונות הוא כדיני נפשות, אם כן במומחה אין מחזירין כמו בדיני נפשות. וזה נגד גירסת הרי"ף, אלא ודאי דהמשנה אומרת דבדיני נפשות לא שייך שמחזירים לחובה, מה שאין כן בדיני ממונות שכן מחזירים באינו מומחה. ונסתרים דברי ה"אורים ותומים" לגבי השויון בין דיני ממונות לדיני נפשות.

תירוץ קושיית הרא"ש ע"י ה"נתיבות"-דהרי"ף לא רצה להעמיד את המשנה כאן, במומחה וקיבלו דפטור ולכן מחזירין, כי על כורחך מה שנאמר במשנה "דיני ממונות בשלושה" מדובר בג' הדיוטות. כדלעיל (ג.) ובלא קיבלו,,דבקיבלו בחד סגי, ומשמע דסיפא דמחזירין ארישא קאי. ואף לפי שיטת רש"י, דר"י מוקי מתני' דהכא במומחה, אם כן בחד סגי, די"ל דבעי שלושה לענין שיהיה ההודאה וקבלת עדות מהני כדלעיל (ג,ב)."

קושיית הרא"ש על הרי"ף- הרי לעיל (ג.) ענתה הגמרא על "אם טעו (=הדיינים), לא ישלמו"-כל שכן שאתה נועל דלת בפני הלווין", כי אם הדיינים לא ישלמו, יצטרכו הלווים לספוג את הנזק וימנעו מלהלוות. **וקשה**, על הרי"ף, אם לשיטתו, כאשר המומחה פטור מלשלם, תמיד מחזירים את הדין, אם כן, אין חשש שלא ילכו, כי תמיד המומחה שטעה יחזיר את הדין וממילא לא יפסידו הלווים.

תירוץ ה"נתיבות"-קושייתו תמוהה, שהרי קושיית הגמרא אינה לפי שיטת רב חסדא [(ג.) תד"ה אלא], שהרי"ף פוסק כמוהו, וממילא זה אינו קשה עליו.

קושיית הרא"ש על הרי"ף-במס' סנהדרין (ה.) טעה רבה בר רב הונא [(בגירסתנו-"רבה בר בר חנה").] וה"נתיבות" מביא בשם הרא"ש-רב זוטרא, **וקשה**, כי עם רב זוטרא הרי לא היה אותו המעשה, כי בניגוד

לרב זוטרא רבה בר רב הונא כן נקט רשותא והרא"ש מתייחס דוקא למקרה של רבה בר רב הונא המובא שם להלן] ואמר לו רב (בגירסתנו- "רבי חייא") אם קיבלוך אל תשלם והדין חוזר ואם לא קיבלוך קם דינא וכן תשלם. וקשה על הרי"ף-,,ואיפכא מסתברא, דיותר ראוי להתקיים הדין היכא דקיבלוה עלייהו" לפי הרי"ף?

נסיון הנתיבות לתריץ את הרי"ף וחזרה מנסיון זה-וקשה על הרא"ש, דהא הוא עצמו מפרש, דבמומחה וקיבלו מחזירין כשיש גדול הימנו? אך יש לומר, דהרא"ש מקשה לשיטת הרי"ף דוקא, דהרא"ש כשלעצמו הרי סובר, דקיום הדין הוא משום קנס ולכן יש לקונסו יותר כאשר לא קיבלו, אך לרי"ף דקיום הדין הוא מדינא, עליו באמת קשה קושיית הרא"ש.

קושיית הרא"ש על הרי"ף- לרי"ף, דבמומחה אינו מחזיר ומשלם, מדוע פטר רבי עקיבא, שהיה גדול מרבי טרפון, מלשלם, הא רבי טרפון היה מומחה?

תירוץ ה"נתיבות"- א. כוונת הרי"ף לענין "יש גדול הימנו", הוא כאשר המומחה נוכח בזמן הוראת הגדול ממנו ויש תביעה על המומחה, על אשר היה לו להימנע אז להורות, ולכן חייב לשלם, כי כתוצאה מהוראתו בטעות, הזיקו, ואם היה אז נמנע מלהורות, היה התובע בא לפני הגדול יותר, אשר לא היה טועה והתובע לא היה ניזוק, אך אצל רבי טרפון המצב היה שונה, כי לא היה במקומו גדול ממנו, ויתכן, כי אם רבי עקיבא היה נוכח בדיון, גם הוא היה מטריף, כי רק חכמי יבנה הכשירוהו.

ב. הרי"ף ודאי מודה, כי מומחה וקיבלוהו פטור, כמובא בענין רב זוטרא, שאמר לו רב יוסף "אי קיבלוך...?", אף דרב יוסף אוקמי מתנאי' במומחה בלא סיוג, היינו, אף בלא קיבלו, אלא ששם ב(ה.), שהעמידו את המשנה באינו מומחה, צריך להעמיד בקיבלו, אך לשיטת רב יוסף, שהעמיד את המשנה בלא קיבלו, אם קיבלו יהיה פטור, וממילא לא קשה מרבי טרפון על הרי"ף, כי רבי טרפון היה גם מומחה וגם קיבלוהו.

סיוע ה"או"ת" לרי"ף- במס' קידושין (עד.) הובא "נאמן הדיין לומר לזה זכיתי" ומקשה הגמרא-,,ליהדר ולידייניה".

וקשה, אמאי אין מתרצין, שטעה בשיקול הדעת לרב ששת ור"נ. אמנם, לרי"ף אינו קשה ממה נפשך, כי בכל מקרה לא איכפת לבע"ד. אם הדיין משלם, ודאי שלא איכפת לו, ואם אינו משלם, הרי לשיטת הרי"ף הדין חוזר.

דחיית הסיוע על ידי ה"נתיבות"-כאשר הדיין משלם, קיים מצב, שכן איכפת לבע"ד, במקרה ואין לדיין ממה לשלם. אמנם, באמת, אין הדבר קשה משם. לש"ך (ס"ק כ"ט) ודאי שאינו קשה, כי הוא כתב שם, דרק כשהוציא כבר, יש מצב של קם דינא והרי אז, כשיש מצב של מוחזק, אין צורך בנאמנות הדיין, אך כיוון שהדיין חייב לשלם, כי אדם מועד לעולם, לכן נחשב הוא למזיק ואינו נאמן כלל לומר על עצמו שטעה והזיק לחבירו וגם במומחה שפטור משום אונס, בלא ראייה, אינו נאמן, אלא רק במיגו, וגם אז דוקא להחזיק הוא נאמן ולכן אינו נאמן לומר שטעה.

ביאור הש"ך ס"ק י"ד-אות א'- הש"ך סובר כהסמ"ע (ס"ק י"ד), דה"י"א" בסעיף ג' (רא"ש וטור) חולקים גם על המחבר בסעיף ב', שכתב כשיטת רבו-הרי"ף, דכשהדיין פטור מלשלם חוזר הדין כדי שבע"ד לא יפסיד, ואילו הרא"ש והטור סוברים, דאינו חוזר. והסיבה היא, משום שכתב הרמ"א דבזמן

הזה, כאשר מכריחים הקהל לדיין לדון, פטורים לשלם והדין קיים, אם כן לרמ"א אינו חוזר אף כשיש פסידא לבע"ד.

כוונת הש"ך דרב חסדא מודה לר"ש, היינו, לענין תשלומין דחייב אף בלא נו"נ. ושיטת רב חסדא לענין נו"נ היא רק לענין דקם דינא בנו"נ.

ואף שדחק רב חסדא להעמיד ב"טיהר את הטמא", שעירב הדיין את הפירות, דבר הנראה לכאורה, שהוא כדי לחייב את הדיין, זה אינו נכון, כי כוונתו היתה רק כדי להעמיד את תירוצו גם אליבא דרבנן.

הפרכת קושיות הש"ך על הרי"ף ע"י ה"נתיבות" לגבי שיטת הרי"ף דדינא דגרמי חל רק על דיני נזיקין ולא לגבי דיין

המשך הש"ך (יד) ד"ה חוזר הדין- ב.הפרכת פסקו של הרי"ף, דלר' מאיר דינא דגרמי חל רק על דיני נזיקין, אבל לא לגבי דיין

סברת הרי"ף-, דאם כן אין לך אדם שאינו מומחה שיעשה דיין לעולם.

הש"ך- זו אינה הוכחה, כי בב"ק (ק.) ובבכורות (לח:) העמידו בגמ' את המשנה כרבי מאיר, אע"פ שלא נשא ונתן ביד, ולא חששו לסברת הרי"ף. וגם ג' הדיוטות כשרים לכו"ע, ואם טעו משלמין ולא חוששין ל"א"כ לא ידונו לעולם". וכן נראה דעת התד"ה אלא במס' סנהדרין (ג.), שפירשו כי מדובר שם בלא נשא ונתן ביד. והגמ' שם רק חוששת "שאתה נועל דלת בפני לוויין" ולא את חששו של הרי"ף.

הרי"ף- כאשר טועה בדבר משנה ואין מצוי שיחזור לבעליו ונתברר כי הוא גרם לממון זה שיאבד, אם כן, אם דנים דינא דגרמי יהא חייב, ולמה יהיה פטור ויצא נשכר רק משום שטעה בדבר משנה.

הש"ך- זו אינה קושיה, כיוון שנאמר בפירוש בש"ס, כי בשיקול הדעת, כיון שקם דינא חייב, אך בטעה בדבר משנה כיון שהדין חוזר, הוא לא עשה כלום. וכבר השיגו ה"עיטור" וה"ב"ח" (שלא ראה שכבר ה"עיטור" השיגו).

הרי"ף- רב חסדא גם מעמיד את המשנה בנשא ונתן ביד (היינו כי בלא נו"נ, נחשוש שלא ירצו להיות דיינים).

הש"ך- זו אינה קושיה, כי רב חסדא רוצה להעמיד את המשנה גם אליבא דרבנן החולקים על ר"מ, אך אם קי"ל כר"מ גם רב חסדא מודה שמעמידים את המשנה בלא נו"נ ביד. **ועוד** דבעל "המאור", ה"עיטור", רא"ש ושאר הפוסקים פוסקים דלא קי"ל כרב חסדא.

לימוד זכות על הרי"ף- כדי שלא נעמיד את הרי"ף כטועה גדול, שלא הבחין בין טועה בדבר משנה לטועה בשיקול הדעת, נאמר דהרי"ף סובר כתוס' והרא"ש, דלר"מ אפילו טעה בדבר משנה ולא עשה כלום וחוזר הדין, ויהיה חייב, כמו שחייב ר"מ שולחני שטעה, אף שאם היה לפנינו היה חוזר.

והרי"ף סובר, כי בסוגייתנו רב ששת הוא אליבא דרבנן, ובכל זאת כשטעה בשיקול הדעת ישלם, כי לר"ש דיבור כמעשה ולכן לא שייך דינא דגרמי. ורב חסדא חולק על ר"ש וסובר דבשיקול הדעת לרבנן דיבור אינו כמעשה ופטור, ולכן אפילו גרמי אין כאן. ובמשנה בבכורות מדובר בנו"נ ביד ואז גם בטעה בדבר משנה חייב כי האכילה בידים. **מ"מ להלכה אינו כן אלא טעה בדבר משנה פטור לכו"ע ואפילו גרמי אין כאן.**

נתיבות המשפט [ח] ד"ה חוזר הדין- ביאור הש"ך לגבי קושייתו על הרי"ף-הרי"ף מעתיק את דברי הגאון ומקשה על דבריו.

הגאון-מומחה שטעה בשיקול הדעת ולא נשא ונתן ביד קם דינא ופטור מלשלם. וראייתו, מ"עכברא דשכיב אדינרי".

קושיית הרי"ף-זו אינה ראייה, כי שם לא היתה כלל טעות בשיקול הדעת.

הגאון-מומחה ושאינו מומחה, אשר טעו בשיקול הדעת ולא נו"נ, בשני המקרים קם דינא ופטורים. **קושיית הרי"ף-אם כן**, מה שאמרה המשנה (לג.) דמחזירין, והעמידה רב חסדא בלא נו"נ, כיצד יתכן שמחזירין, הרי להגאון במצב זה קם דינא?

הגאון-מה שהעמדנו את המשנה של דן את הדין ונו"נ ביד, הוא כדי שלא נצטרך להעמידה כרבי מאיר, אך כיוון דקי"ל כר"מ, שאינו מומחה, אשר טעה בשיקול הדעת, אפילו בלא נו"נ, ובתנאי שייך שיוחזר הדין וממילא הוא גרם להזיק ממונו, הוא יצטרך לשלם. והוא נגד מה שהעמדנו את המשנה דדוקא בנו"נ חייב. **הרי"ף-לר"מ חייב** בדינא דגרמי, רק בשאר דיני נזיקין, אך לא בדיין. **והוכחתו**, דאם תחייבו משום דינא דגרמי, אם כן אפילו בטעה בדבר משנה, כשלא מצוי שיוחזר לבעליו, יהיה חייב.

קושיית ה"נתיבות" על הגאון-בתחילת דבריו לא העמיד כתנאי לפסקו, ש"אין הדבר מצוי לחזור ולבסוף כן העמיד את זה כתנאי. מדברי ה"עיטור" משתמע, כי הבנתו בדברי הגאון היא, שהגאון פסק כרב ששת, ולכן כתב הגאון בתחילה, דבין מומחה ולא מומחה ולא נו"נ קם דינא ומה שכתב בסוף, שהעמידו את המשנה דדן את הדין בנו"נ, כדי שלא תתפרש המשנה כר"מ, כוונתו דבבכורות (כח:) העמידו משנה זו, ד"דן את הדין" בנו"נ, ומשמע דרק בנו"נ קם דינא, אך הוא רק כדי לא להעמידה כר"מ, אך לענין קיום הדין, אפילו בלא נו"נ. משמע מדברי ה"עיטור", דלא גרס בדברי הגאון את התנאי, ש"לא מצוי לחזור ולכן הקשה ה"עיטור" וכן הש"ך על הרי"ף, מדוע הוא הקשה על הגאון מטעה בדבר משנה, הרי בשיקול הדעת, לפי פסק הגאון, קם דינא, כי הוא פסק כר"ש, דהוי מזיק ממש, בניגוד לטעה בשיקול הדעת, דלא עשה כלום.

השגת ה"נתיבות" על תירוצו הש"ך-תירוצו תמוה, כי אם הרי"ף סובר כהתוס', דבמס' סנהדרין (לג.) אמרו דטועה בדבר משנה לאו כלום עבד, הוא אליבא דרבנן, אם כן מנין לו להרי"ף להקשות על הגאון מטעה בדבר משנה, דהא אליבא דר"מ, באמת חייב בד"מ".

אמנם לפי גירסתנו ברי"ף בשם הגאון ("אם אין הדבר מצוי שיחזור"), קושיית הרי"ף מובנת, דבשיקול הדעת חוזר הדין, רק כשאי אפשר להחזיר, שאז חייב, אם כן מדוע בטעה בדבר משנה פטור?

ה"עיטור" הבין, שכוונת הגאון לגבי העמדת המשנה של "דן את הדין" בנו"נ, הכוונה על רב חסדא, אשר העמיד בנו"נ את המשנה דוקא על פי רבנן, אשר פטרו בלא נו"נ וחוזר הדין משום פסידא דבע"ד, בניגוד לר"מ המחייב אף בלא נו"נ ואין פסידא לבע"ד, כיוון דקם דינא.

הפרכת קושיית הש"ך על תירוצו תד"ה כאן (לג.): התוס' תירץ, דב(לג.) מדובר במומחה אשר נסמך, ולכן הדין הוא שחזור, אך ב(ה.), מר זוטרא היה מומחה שלא נסמך, לכן אמר לו רב יוסף, דבלא קיבלוך קם דינא.

קושיית הש"ך-תירוצו אינו נראה, כי ב(לג.) משמע, שחוזר גם במומחה שלא נסמך לרב יוסף, **ועוד**, מדוע מקשים עליו שם, כי נאמר בסיפא שמומחה לרבים פטור, הרי יכל לתרץ, כי הוא מתכוון למומחה בלא סמיכה.

הפרכת קושייתו ע"י ה"נתיבות"-התוס' מחלק רק בלא קיבלו, אשר בניגוד למי שנסמך, קנסו מי שאינו סמוך, דהדין הוא דקם דינא, אך בקיבלו, גם בלא שהוא סמוך, אינו נחשב כי הגיס דעתו לדון יחיד, כי קיבלו עדיף מנטילת רשות ונט"ר עדיף מסמיכה (כדברי הש"ך עצמו ס"ק כ"ט אות ח').

ה"נתיבות"-, והנה לפמ"ש בסק"ה דעיקר הטעם במומחה משום דאניס, לא שייך סברא זו, ומבואר עוד כמ"ש בש"ך סק"ט.

ה"נתיבות"-, דאי לא תימא הכי, לא משכחת לה, שיהיה הדין של ג' הדיוטות קיים, דהא לעולם יש גדול מהן.

ה"נתיבות"- כי העיקר שהדין עצמו יחזור מטעותו, וכיוון שהם אינם משיגים דבריו, אינם יכולים לחזור. ונראה, שהטעם הוא, כי הקבלה במומחה, אינה מעלה נוספת, אלא מטרתה היא כדי שבהודאה בפניו בעל הדין לא יוכל לחזור ממנה. והוא פטור מתשלום משום אונס (רא"ש). אך בג' הדיוטות, שהוא דבר נוסף (רא"ש), לכן בין לדין ובין לטעות הדין קיים ואין גדול מחזירו מהסיבה שכתב הש"ך, שאין בהשגתם להבין דברי הגדול. מוכח, כי אינו מועיל חזרת מומחה, כאשר נודע לו דהסוגיא כאידך, כי אם זו הכוונה, לא שייך לגבי ג' הדיוטות, שאי ידיעה כזו, נחשבת כחוסר יכולת להשיג. **ועוד**, שאם זה הטעות, תמוה לשון רש"י ב(לג.) ד"ה במומחה, שיכול לומר "מאי חזית דטעמא בתרא עדיף", הרי יכול לברר לאן נוטה הסוגיא, אלא ודאי שהטעות היא, שפסק מכח איזה הכרעה שהיה בדעתו. **ועוד**, בחייב את הזכאי, כי לא ידע לאן נוטה הסוגיא, כיצד ניתן לפסוק ולהוציא במקום של מחלוקת גדולים, אלא ודאי שהסוגיא היתה רק תוספת הוכחה לטעותו ואז זה נקרא טעות בשיקול הדעת, אך רק מכח הסוגיא אינו נחשב טעות כדי לחזור. אמנם, מהפוסקים משמע, שגם אי ידיעת הסוגיא, הנוטה לאידך, נקרא טעות בשיקול הדעת.

ה"נתיבות"-היינו, דאף שכתב (ס"ק כ"ט אות ג') דבממונות אין הדין קיים, רק כאשר היתה הוצאת מעות, אך באיסור והיתר, אפילו בדיבור קם דינא.

ה"נתיבות"- כי לפי "המאור" אין הוכחה, כי יכולין לומר דקם דינא רק כשהוציא ממון. אך אם אמרינן טעה בדבר משנה חוזר ודינו לאו דינא, שייך לומר שבע"ד, אשר האכיל דבר כשר לכלבים פשע, אם כן, ממה פחד רבי טרפון?

אך אם הדין אינו חוזר כאשר כבר נעשה המעשה, והוא כאילו נתגלה למפרע שבאמת טריפה השליך בע"ד לכלבים לא שייך לפטור הדיין שהטריף בפירוש משום פשיעוּתא דבע"ד.

ה"נתיבות"-, דתיכף בדיבור קם דינא.

ש"ך-, אלא משום דכיון דאוקמי רב חסדא למתני' דבכורות בנו"נ ביד אלמא דהיינו כרבנן דלא דייני דינא דגרמי, דאי לר"מ אפילו בלא נו"נ ביד. **ה"נתיבות"-** היינו, כיוון דהעמידו למשנה דבכורות בנו"נ ביד ובכך מיירי הרישא דקם דינא, לכן הסיפא-"וחייב לשלם", מדובר גם בנו"נ ביד, לכן סוברת המשנה, דתשלום שייך רק בנו"נ-כרבנן, כי אם כר"מ וחייב לשלם כשאי אפשר להחזיר אפילו בלא נו"נ, אזי

המשנה היתה צריכה להשמיענו דוקא את החידוש הזה וכיוון דברישא מדובר באותו אופן כמו הסיפא, ודאי שהתשלום הוא רק בתנאי של נו"נ ביד והיינו כרבנן.

ה"קצות" משיג על הש"ך, לגבי קושייתו על ראיית הר"ן, הסובר שאין הבדל בין ממונא לאיסורא

לגבי דיין דלא קם דינא מיד עם הדיבור

המשך הש"ך (יד) ד"ה חוזר הדין- ג. תירוצו ר"נ דכשיש גדול ממנו מחזירים, כיון שאין מי שחולק עליו, זה גם להלכה, כדברי הרא"ש וקושיית המהרש"א עליו אינה קושייה.

המשך קצות החושן (ה) הפרכת קושיית הש"ך על ראיית הר"ן- לפי הראב"ד והרשב"א, גם לרב חסדא המחייב נו"נ, כדי שיהיה מצב של קם דינא והדין אינו חוזר וחייב הדיין, כן הדין רק בממונות לפי רב חסדא, אך בדיני איסור, כגון טימא את הטהור ואסר את המותר מיד קם דינא, כיון דשויה אנפשיה חתיכא דאיסורא, אך לר"ן אין הבדל בין ממונא לאיסורא, דגם אז לא קם דינא מיד בדיבור, דאם לא כן למה הגמרא [מס' סנהדרין (לג.)] מעמידה את המשנה לר"ח, שטימא בידיו את הטהור ע"י שרץ.

הש"ך דחה ראייה זו- דאגע בה שרץ, לא משום דלא קם דינא ע"י דיבורו, אלא משום שהגמרא רצתה להעמיד את המשנה כרבנן דלא דייני דינא דגרמי, שאז חייב לשלם רק בנו"נ ביד ע"י שרץ.

הפרכת הקושייה ע"י ה"קצות"- כיון דכבר נאסרה או נטמאה ע"י דיבורו, נגיעת השרץ אינה מעלה או מורידה יותר מדיבורו. ומה שהגמרא גם במס' בכורות (כח:) וב"ק (ק.) מעמידה את המשנה כרבנן ושנו"נ ע"י שרץ, הוא משום שהראב"ד והרשב"א סוברים כתוס' ורא"ש, שדיבור הוא ממש מזיק. ומטימא את הטהור מביאים דיבור זה הוכחה לדינא דגרמי ונגיעת השרץ מובאת רק אגב שאר הדעות שם בסוגיא, אך לש"ך שאינו סובר כתוס' ורא"ש שדיבור מזיק הרי זה אכן קשה.

אמנם קשה לרשב"א ולראב"ד, דכמו שאמרו כאן בשיקול הדעת, דאיסורא גרע מממונא וכבר בדיבורא קם דינא, אם כן מדוע הקשו בגמ' לרב ששת שסובר שהדין חוזר בטעה בדבר משנה מדין איסורא שדן רבי טרפון, הרי ניתן לומר שבאיסורא מודה רב ששת דמיד קם דינא, כי איסורא גרע מממונא גם בטעה בדבר משנה. ועיין להלן בש"ך ס"ק י"ד אות יח.

הש"ך מוכיח כי אין הלכה כרא"ש בשם הראב"ד הסוברים שאין הלכה כרב נחמן

המשך הש"ך (יד) ד"ה חוזר הדין- ד. הרא"ש בשם הראב"ד – אין הלכה כר"נ. וגם ביש גדול ממנו אין מחזירים, אך אינו משלם.

ש"ך- הלכה היא כן כר"נ, כי (א) משמע דר' יוסף [אשר חילק בין מומחה לאינו מומחה בסנהדרין (לג.)] עצמו סובר כתירוצו ר"נ (שחילק בין יש בגדול ממנו לאין גדול ממנו, שרק אז אין מחזירין), כי אחרי הקושייה על רב יוסף אין שם ניסוח של "אלא", שמשמעו חזרה מדברי ר' יוסף ור"נ מתרץ תירוצו של עצמו. (ב) אפילו אם ר' יוסף היה חולק על ר"נ, אמנם אין הלכה כר"נ באיסורי, אך הרי הלכה כר"נ בדיני [כתובות (יג.)] (ג) למעשה ר"נ מתרץ את הקושייה על ר' יוסף, וכ"כ ה"נ"י" [שם (י:)] מדפי הרי"ף, אך מה שכתב ה"נ"י", כי תירוצו של ר"נ אינו תלוי במומחה אינו נכון. (ד) ראיית הראב"ד היתה, משום שר' יוסף היה גדול ממר זוטרא ולא החזירו [סנהדרין (ה.)]. ניתן להפריך את ראייתו, כדברי התוס' (לג.)

בד"ה כאן, החולקים על הראב"ד (רבינו ירוחם) וכן ה"מרדכי" והסמ"ג, דמר זוטרא לא היה מומחה בסמיכה, אך זה אינו, כי ב(לג.) משמע, שאף מומחה בלא סמיכה חוזר לר' יוסף. וכן הגמרא שם ב(לג.) כלה לתרץ שמדובר במומחה בלא סמיכה ולא להקשות "והא קתני סיפא ואם היה מומחה..."

ה. אלא נראה לש"ך, כי במקרה של מר זוטרא מדובר שאין לו מה לשלם או שהלך למדינת הים. הש"ך הודף קושיות נוספות שלכאורה ניתן להקשות על כך.

ו. ונמצא דקיי"ל כר"ג, וכן כתבו ה"עיטור", בעל "המאור" ופסקי תוס' ("טור") ב(לג.) סי' פ"ד. וכן קיי"ל כר' יוסף, דלא כ"נ"י, שכתב שר' יוסף מתכוון ב"מומחה" ל"גדול ממנו", של ר"נ, אלא כרא"ש. ונראה דלר"נ ב(לג.) ובכורות ברישא דמתני', מדובר ביש גדול ממנו, דאל"כ היאך נודע לו שטעה בשקול הדעת. כי בסיפא מדובר בכך דמומחה הוא, לכן הבין שטעה, אך ברישא שאינו מומחה מניין לו שטעה, אלא ודאי שיש גדול ממנו, שהסביר לו את טעותו בשקול הדעת ולכן ישלם מכיסו. ובסיפא, אם מומחה הוא, יבין שטעה ופטור מלשלם. וכעת ב(לג.) מדובר ודאי גם במומחה ויש גדול ממנו ולכן מחזירין. ותחלה הקשו לר' יוסף מרישא דבכורות ששם מדובר ודאי ביש גדול ממנו, כי מדובר באינו מומחה ומאין ידע שטעה. אם כן בסנהדרין (לג.), שגם מדובר ביש גדול ממנו, מדוע מחזירין, הרי ברישא דמתני' דבכורות הובא, דאין מחזירין. והוכרח לתרץ כאן ב(לג.) במומחה וכאן [בכורות (כח:)] ברישא שאינו מומחה, כאשר יש גדול מעליו. ולר"נ הקשו ממתני' ב(לג.) שם נאמר דמחזירין, על הסיפא דבכורות, ושם מדובר על מומחה לרבים והוכרח לתרץ כאן שיש גדול הימנו. א"כ ר"נ ור"י צריכים זל"ז מה שחסר לזה גילה זה ולהפך. וכל זה כדברי ר' אבהו שקיי"ל כוותיה (ו.), כי מדובר שקיבלוהו עליהו במס' בכורות. ור"י עצמו סובר כר' אבהו במס' גיטין פ' המגרש, כדברי התוס' בריש (ה.).

ז. וכדברים אלו כתבו בפירוש הרא"ש ובעל "המאור" שגם הוסיף שזה לא כרי"ף וקיי"ל כרב האי גאון, דאין הלכה כרב חסדא אלא כר' יוסף, רב ששת ור"נ שאין חולקים זה על זה. וכן דעת ה"עיטור", הראב"ן והרא"ה, אשר הובא ב"נ"י ב(לג.), רק שנראה מדבריו, כי גם באינו מומחה, אם יש גדול הימנו חוזר, כמו במומחה וזה אינו כמוכח לעיל.

פרטי ההבדלים בין מומחה ור' הדיוטות לגבי חזרת הדין כאשר קיבלוהו או לא ולגבי יש גדול ממנו

או שאין גדול ממנו

ח. מהו הדין במומחה ולא קיבלוהו ויש גדול הימנו אי מחזיר- האם דוקא באינו מומחה אינו מחזיר, כי לא היה לו לדון כלל (רא"ש) ולכן ישלם או שאפילו מומחה ישלם, כיון שבכל מקום מומחה ולא קיבלו, דינו כאינו מומחה וקיבלו, שאז אפילו יש גדול ממנו אינו מחזיר הדין א"כ גם כאן כך. ונראה שאכן כן הדין דאינו מחזיר, כמבואר בדברי בעל "המאור". והטעם, כי כמו באינו מומחה, אשר לגביו שייך הטעם, שאסור לו לדון יחידי, כן במומחה ולא קיבלוהו, כמוכח בירושלמי, שאמרו לר' אבהו "והא תנן אל תהי דן יחידי", היינו בלא קיבלו, כי ענה להם "שקיבלוני".

ט. אמנם, בג' הדיוטות ולא קיבלום לכאורה כיון שהם כב"ד ויכולים לדון לכתחלה, א"כ כשיש גדול מעליהם מחזיר אותם, אך מ"המאור" לא משמע כן, אלא דרק אם יש ביניהם אחד שגמיר וסביר מחזיר

הגדול יותר מהם, אחרת הם נחשבים כיחיד מומחה. וכשלא קיבלו עליהם אסור היה להם לדון, אע"פ דיכולין לעשות כן מתקנתא דרבנן.

י. בג' הדיוטות וקיבלו עליהו דינם כיחיד מומחה וקיבלו עליהו- אם יש גדול האם הדין חוזר?

בעל "המאור"- מה שעשה עשוי ומשלם מביתו, כמתני' דבכורות ברישא באינו מומחה. ואף אם יש גדול ממנו אינו מחזיר.

הרא"ש וה"טור"- מה שעשה עשוי, ואפילו אם יש גדול אינו מחזיר, אך פטור מלשלם. וכוון שאין פוסק החולק על כך, כן הדין. ואין הגדול מחזיר, אף שדינם כיחיד מומחה, מ"מ כיוון שבפועל הם אינם מומחים, כיון דאין בהם השגה להבין דברי הגדול המחזירם, יכולים בעלי הדין לומר, אנו כבר קיבלנו עלינו הדיוטות אלו שאינם כמומחה. הרא"ש אינו משתמש בטעם זה, ביחיד שאינו מומחה וקיבלו, אלא בטעם ד"הואיל ונשתדל לדון יחידי", כי הוא רצה להסביר דבר אחר, מדוע אומרים מה שעשה עשוי וישלם מביתו, כי יכל לומר אני מבין דברי הגדול ויחזורני, לכן נזקק לטעם של "הואיל ונשתדל...", כדי להסביר למה ישלם מביתו.

יא. ג' הדיוטות ולא קיבלו עליהם ויש אחד מומחה- גמיר וסביר.

אם יש גדול ממנו מחזיר, כי כל הסיבות דלעיל, המסבירות מדוע אין מחזיר, אינן קיימות במקרה זה. וכן סובר בעל "המאור". וגם פטורים מלשלם כשאין גדול, אך כמעט כולם חולקים על פרט זה וסוברים שאז חייב לשלם. כן סוברים הרא"ש, רבינו ירוחם, הטור ושאר אחרונים וכן הרמ"ה שהובא בטור וה"נ"י, כי ג' המומחים אינם סמוכים וכ"ש במומחה אחד. וכן נראה הדין, משום שלא קיבלו עליהו ודנו בכפייה ולכן טעותו של המומחה אינה אונס, אלא רק כאשר קיבלו עליהו.

יב. כשיש גדול ומחזיר, סובר בעל "המאור" שפטורים לשלם, וחולקים עליו הרא"ש והטור שכן משלם.

הם חולקים והולכים בכך לשיטתם, דגם אם יש גדול אין מחזיר ואין הלכה כמוהם, כי רוב הפוסקים סוברים דגדול מחזיר. ואינו קשה על "המאור" קושיית הרמב"ן ב"מלחמות" מכתובות (פד:), דמשמע דבדיינים בגדול אין מחזיר והם מומחים, כי שם מדובר שיש לפחות אחד דגמיר, אך לא דגמיר וסביר, ובוזה גם הוא מודה דאין מחזיר. וגם קושיית הרמב"ן עליו מחולין (מג:): אינו קשה, כי מניין לו שהיו שם ג', הרי מפשטות הגמ' שם, רבא הורה שם לחוד. **ועוד** ששם הוא בידיו האכילה לכלבים, כדברי התד"ה זיל שם והרי"ף סובר כדברי הרמב"ן. אמנם מה שכתב "המאור", דאף בנו"נ פטור כבר בואר לעיל דזה אינו.

שיטות רש"י והרי"ף לגבי מומחה וקיבלוהו בממון ובאיסור והיתר

יג. סיכום- (א) כשיש בג' מומחה אחד, או מומחה לחוד, גדול מהם מחזיר. ובשאר מצבים אין גדול מחזיר. **(ב) כשאין גדול-** מומחה שקיבלוהו אין חזרה, אך פטור מלשלם. ובג' שלא קיבלו ויש מומחה, ישלמו הטועים. **(ג)** האכיל לכלבים קודם שהחזיר הגדול את הדין או שהלכו למדינת הים אינו משלם. ובודאי כן במומחה וקיבלו. **(ד)** בג' ולא קיבלו וביניהם מומחה חייבים לשלם, אף בלא נו"נ כשאין גדול וא"א להחזיר, כי דנו בכפייה ואינו כטעה בדבר משנה, כי שם חוזר הדין מיד מעצמו ואינו אשם במה שבע"ד האכילה לכלבים, אך אינו יכול לחייבו, בפרט שמפורש בבעל "המאור" שפטור לשלם, ומטעמו של רש"י

לעיל, שאומר הדיין אם היה כאן היה חוזר להכשרו על פי גדול. לכן נראה כי במצב זה הם פטורים מלשלם.

יד. מרש"י משמע דטועה בשקול הדעת אפילו הדבר לפנינו כיוון דקם דינא, אין הבשר מוכשר (אלא במומחה וקיבלו עליהו או מומחה וג'), "כיון דהוא מומחה וחוזר, לא אמרינן 'שוויה עליה חתיכא דאיסורא' ויכול לחזור ולהתיר"). וכן נראה מר"ע מברטנורא ומתשובת ר"ע לר"ט, ולא כדברי בעל "המאור", דמשום פשיעווא נגעו בה. וכ"כ הר"ן בשם הראב"ד, רשב"א ורמב"ן. והני מילי, מטומאה לטהרה ואיסור להתיר, אך בחיוב וזכות חבירו, המומחה ממנו חוזר ומזכה.

והר"ן הקשה עליהם, דאם מה שעשה עשוי, למה רב חסדא, למסקנה, מעמיד בטימא את הטהור דאגע בה שרץ. ולא קשה על המשנה ב(לב:), אם אנו מפרידים בין איסורא לדיני ממונות וי"ל כיון דכבר הורה לאיסור אינו יכול להתיר לרב ששת, דגם כמוהו ההלכה. ועל כך אינו חולק ר"ח עליו כי שויה עליה חתיכא דאיסורא ורק בממון הם חלוקים.

טו. הרי"ף כתב, דטעמו של רב חסדא הוא משום הפסד ממנו של בעל הדין, אך ה"עטור" והרא"ש דחו את נימוקו בראיות והראב"ד, רשב"א והרמב"ן גם אינם סוברים כמוהו, כי אחרת לא יהיה הבדל בין ממונא לאיסורא, כי גם באיסורא היכן שיש הפסד לבעל הדין כגון שלא נז"נ ביד לא אמרינן מה שעשה עשוי וישלם מביתו, אם כן יהיה דין זה גם באיסור והיתר, כאשר לא נז"נ, ואם לא תחזור להכשירה יהיה הפסד לבעל הדין. לכן נראה כי הם חולקים על הרי"ף בנימוקו, כמו שכתב הרמב"ן ב"מלחמות" (יא:), דטעמו של רב חסדא הוא- "משום דכל היכא דלא עביד בהו עובדא לא אלים למהוי דיניה דינא כיון דטעה", ולכן ב"מומחה ונט"ר או קיבלו דפטור מלשלם". ועוד נראה "כיון דהעיקר דלית הלכתא כרב חסדא...א"כ נהי דבעלמא פסקא כהרי"ף, מ"מ לענין איסור והיתר, לא רצו הראב"ד וסיעתו להקל, ופסקו כמו שהוא עיקר לענין הדין".

קצות החושן (ה) ד"ה חוזר הדין-,,עיין ש"ך (ס"ק י"ד) שהעלה, דקם דינא אפילו מומחה וקיבלוהו, אך ביש גדול מחזירין וע"ש שכתב גם בטמא את הטהור, היכא דיש גדול מחזיר אם הוא מומחה וקיבלו או ג' הדיוטות שיש ביניהם חד מומחה אפילו לא קיבלוהו ע"ש."

"קצות ח"ח" מקשה על השוואת הש"ך בין ממונות לאיסור והיתר, לגבי הצורך לפחות בדיין מומחה אחד בב"ד של ג' הדיוטות אם קיבלוהו. בממונות אם אין מומחה אחד לפחות אז,,חזרה דעכשיו לא מיקרי חזרה לפי שאין יודעין בטיב הדין", אך באיסור והיתר,,אע"ג דהם הדיוטות כיון דקיבלוהו כמו מומחה וקיבלו לדעת הש"ך, אם כן מאן מעכב."

המשך הש"ך (יד) ד"ה חוזר הדין- טז. כיון שהלכה כרב ששת, יכול לחזור ולהתיר באיסורא, רק אם בענין כזה יוכל להחזיר בדיני ממונות ולהוציא חזרה את הכסף ששילם לחבירו. ואפשר שכן דעת הראב"ד והרשב"א דסבירא להו דהלכה כרב ששת ולכן אין קשה עליהם קושיית הר"ן. ומטעם זה כתבו הרא"ש ורבינו ירוחם, דאם יוכל הדיין השני להוכיח לראשון כי טעה בדבר משנה יחזירהו, ואם חלוק עליו בשקול הדעת, כי סברתו נוטה להתיר מה שאסר הראשון ואינו יכול להוכיח מהמשנה או מאמוראים, יאמר לו אני אומר כך אך איני מתיר מה שאסרת ושויתה עליך חתיכא דאיסורא ואיני יכול להחזיר רק ממשנה או גמרא.

המשך קצות החושן (ה) הפרכת קושיית הש"ך על ראיית הר"ן- לפי הראב"ד והרשב"א, גם לרב חסדא המחייב את הנו"נ, כדי שיהיה מצב של קם דינא שהדין אינו חוזר והדיין יתחייב, זה נכון רק בממונות לפי רב חסדא, אך בדיני איסור, כגון טימא את הטהור ואסר את המותר מיד קם דינא גם בלא נו"נ, כיון דשויה אנפשיה חתיכא דאיסורא, אך לר"ן אין הבדל בין ממונא לאיסורא, דגם אז לא קם דינא מיד בדיבור, דאם לא כן למה הגמרא [מס' סנהדרין (לג.)] מעמידה את המשנה לר"ח, שטימא בידיו את הטהור ע"י שרץ.

הש"ך דחה ראייה זו- דאגע בה שרץ, לא משום דלא קם דינא ע"י דיבורו, אלא משום שהגמרא רצתה להעמיד את המשנה כרבנן דלא דייני דינא דגרמי, שאז חייב לשלם רק בנו"נ ביד ע"י שרץ.

הפרכת הקושיה ע"י ה"קצות"- כיון דכבר נאסרה או נטמאה ע"י דיבורו, נגיעת השרץ אינה מעלה או מורידה יותר מדיבורו. ומה שהגמרא גם במס' בכורות (כח:) וב"ק (ק.) מעמידה את המשנה כרבנן ושנו"נ ע"י שרץ, הוא משום שהראב"ד והרשב"א סוברים כתוס' ורא"ש, שדיבור הוי ממש מזיק. ומטימא את הטהור מביאים דיבור זה הוכחה לדינא דגרמי ונגיעת השרץ מובאת רק אגב שאר הדעות שם בסוגיא, אך לש"ך שאינו סובר כתוס' ורא"ש שדיבור מזיק הרי זה אכן קשה.

אמנם קשה לרשב"א ולראב"ד, דכמו שאמרו כאן בשיקול הדעת, דאיסורא גרע מממונא וכבר בדיבורא קם דינא, אם כן מדוע הקשו בגמ' לרב ששת שסובר שהדין חוזר בטעה בדבר משנה מדין איסורא שדן רבי טרפון, הרי ניתן לומר שבאיסורא מודה רב ששת דמיד קם דינא, כי איסורא גרע מממונא גם בטעה בדבר משנה. ועיין להלן בש"ך ס"ק י"ד אות יח.

המשך הש"ך (יד) ד"ה חוזר הדין-יז. הרא"ש ורבינו ירוחם לשיטתם, שפסקו כרב ששת, שאינו יכול לחזור ולהתיר דקם דינא. אמנם התוס' [מס' ע"ז (ז.)] כתבו דגם בטעה בשקול הדעת יכול להחזיר, אך את זה הם שם אמרו לפי האוקימתא של רב חסדא דמדובר בנו"נ, אך למאי דקיי"ל כרב ששת דאפילו לא נו"נ, מה שעשה עשוי, בשקול הדעת אינו מחזיר.

קושיית הש"ך על סתירה בדברי הרמ"א ותירוצו של ה"קצות" וה"חכם צבי" ותירוץ ה"נתיבות"

על סתירה בדברי הראב"ד

יח. אם כן פלא כיצד פסק הרמ"א [יו"ד (רמב,לא)] דאף בשקול הדעת יכול לנסות להניא את הדיין הראשון מפסקו עד שיחזור, כדברי הר"ן. (א) הר"ן עצמו כתב דלמעשה אין בו כח לחלוק על הראב"ד, רמב"ן והרשב"א. וכן גם דעת הרא"ש ור' ירוחם. (ב) ועוד דהר"ן פסק כך לשיטת הרי"ף שפסק כרב חסדא, אך אנן כרב ששת קיי"ל דאינו יכול לחזור ולהתיר כדברי רש"י ור"ע ברטנורא. והרמ"א עצמו כתב להלן בסעיף ג' את פסקם כרב ששת, א"כ כיצד כתב להפך ביו"ד וצ"ע.

קצות החושן (ה) ד"ה חוזר הדין: תירוץ הקושייה השניה של הש"ך על הרמ"א- ישנם ב' הבדלים בין ממונא לאיסורא. א. בדיני ממונות קם דינא משום שהוא מוחזק, כי בחייב את הזכאי בעינן דהכסף כבר יצא מהנתבע, אך הוצאת כסף לא שייך באיסור. ב. הטעם של "מה שעשה עשוי" הוא, משום דבעל דין יכול לומר "טעמא קמא דידך עיקר ועכשיו טעית" [רש"י במס' סנהדרין (לג.)]. ובאיסור שאין בעל דין, זה לא שייך. וכן כתב הש"ך, שבאיסור קם דינא משום דשויה עליה חתיכא דאיסורא. וכיון דזה אינו לדעת הר"ן גבי דיין, אם כן גם לרב ששת הדר דינא. ואי נאמר דשויה עליה חתיכא דאיסורא, אם כן מטעם זה

גם לרב חסדא מיד קם דינא, ואינו קשה לדברי הרמ"א. ולפי זה ודאי ששם (לג.) מדובר דנגע בו שרץ, אלא שהדיין לא חשב על כך. וכן בחייב את הזכאי י"ל דכבר נתן הכסף, כי אחרת הדר דינא לרמ"א, אלא דלא אסיק אדעתיה דהדיין נו"נ. ואם כן מה דמשלם מביתו, הוא כיון דלאו כלום עבד. והא דטועה בדבר משנה פטור מהאי טעמא, אף דאי אפשר למיהדר, כי הדיין לא עשה כלום. אם כן הוא הדין בטימא את הטהור, אלא, דהשתא אי אפשר למיהדר כיון דעל ידי דיבור הדיין לא היו אצלו בחזקת משומר...".

אמנם תמוה יותר דברי הרמ"א [יו"ד (רמ"ב, לא)]-, ואפילו התיר הראשון וכבר חלה הוראתו, אין לשני לאסור מכח שיקול הדעת. **וקשה**, היכי משכחת לה טיהור את הטמא ישלם מביתו, והיינו, בעירבן עם פירותיו, הא כיון דעירבן כבר חלה הוראתו וקם דינו ומה ישלם. **ונראה**, דהיינו, שכתב אין לשני לאסור, אבל הראשון גופיה יכול לאסור, אם ידע שטעה בשיקול הדעת. דהא אפילו מאיסור להיתר יכול לחזור החכם. וכמו שכתב הרמ"א, דיכול לישא וליתן עם המורה עד שיחזור, ומכל שכן דיכול לישא וליתן עמו עד שיחזור מהיתר לאיסור, אלא דאם לא חזר הראשון, אין השני יכול לאסור, ותו לא קשה מטיהר את הטמא, דהא כבר כתבנו בשם תמים דעים, דהא דמשלם מביתו, היינו דוקא בירא שמים ומודה שטעה ועיין בס"ק ב'. וכיון שמודה שטעה הרי מיתסרא על פי הראשון גופיה ולהכי צריך לשלם".

כעת נוכל להסביר את דברי המשנה בטיהר את הטמא "מה שעשה עשוי וישלם מביתו", היינו, אם אינו מודה שטעה אין השני יכול לאסור ואם מודה שטעה ומיתסר הפירות על ידי עצמו, ישלם מביתו".

המשך נתיבות המשפט [ח] ד"ה חוזר הדין [ד"ה (הפנימי) ועתה] - ה"חכם צבי" (סי' נ"ג) מתרץ את קושיית הש"ך וכותב, כי לעולם בטעה בשיקול הדעת, אפילו לא נו"נ ביד, אינו חוזר וגם אין גדול ממנו יכול להחזירו מהוראתו, אלא שכל זה הוא בתנאי, שכבר היה מעשה, כגון, שכבר הוציא מעות, אך ביו"ד מדובר שעדיין לא נעשה המעשה, לכן הגדול מחזיר.

אמנם, היקשה ה"תומים" (סקי"ג) על קושייתו, אך את קושייתו ניתן לתרץ. קושייתו (אשר נכתבה ע"י ה"נתיבות" מאד בקיצור) היא, דהא אמר רבי טרפון "ועוד, דאפילו בשיקול הדעת טעית, מומחה את", היינו, דבלא מומחה היה חייב. וקשה על ה"חכם צבי", דגם באינו מומחה הוה ליה לפטור, דלרבנן טעה בדבר משנה פטור, כיוון "דאילו הוה קמן הוה הדר", אם כן אין הבדל בין זה לטעה בשיקול הדעת והיה צריך להיות פטור מאותו טעם של "ואילו הוה קמן", גם באינו מומחה.

ויש ליישב קושייתו, אך לפני כן יש ליישב לכאורה סתירה עצמית בדברי הראב"ד, דהרא"ש הביא בשמו, דאפילו יש גדול ממנו, אינו מחזיר, ואילו הר"ן במס' ע"ז הביא משמו, דבאיסור והיתר קם דינא אף דבדיני ממונות חבירו, המומחה ממנו, חוזר ומזכה.

ויש ליישב הסתירה בדברי הראב"ד, דבמס' ע"ז לא שייך לומר דחוזר, דבאיסורא שוויה עליה חתיכא דאיסורא, דבר שאינו שייך קודם מעשה בדיני ממונות, כבמס' סנהדרין (לג.). רב יוסף סובר שם, דבאינו מומחה, אינו חוזר גם לפני מעשה, אף דקיבלו, דמי שמהו לשופט לדון שנית ולחזור בו. לרב נחמן, דלשיטתו העיקר תלוי בכך שהדיין בעצמו יכיר בכך שטעה וחוזר, כדברי הש"ך דבג' הדיוטות קם דינא, כי אינם משיגים מהו טעותם. ולכן, כשאין גדול ממנו, יכול לומר "מאי חזית" ורב ששת סבירא ליה דבשיקול הדעת גם גדול אינו מחזירו, אף לפני המעשה, אך בנעשה מעשה סובר הראב"ד דלכולי עלמא אין גדול מחזירו, כיוון דלא נאמר כמי הלכה, לכן אין מוציאין מהמוחזק (רא"ש). ולכן פסק הרמ"א ביו"ד

כר"ן, החולק על הראב"ד, שאין לדעתו הבדל בין איסור והיתר לבין ממונות ולכן חוזר, אך כאן אינו יכול להחזיר אף ביש גדול ממנו, כיוון שכבר נעשה מעשה. וגם כשאין מעשה, אם אין גדול ממנו, אינו חוזר, כדברי רב נחמן, שהראב"ד פסק כמוהו. ובאיסור והיתר לא שייך "מאי חזית", כי עד א' נאמן באיסורין. ולכן חוזר אף באין גדול ממנו. וקושיית הש"ס היא אליבא דרב ששת, הסובר, דאפילו ביש גדול אינו מחזיר, אפילו לפני מעשה, זאת אומרת דסובר, דבדיבור קם דינא. ואם כן הוא הדין באיסור והיתר וקושיית הש"ס במקומה.

קצות החושן (ה) ד"ה חוזר הדין: תירוצי הקושייה השניה של הש"ך על הרמ"א - ישנם ב' הבדלים בין ממונא לאיסורא. א. בדיני ממונות קם דינא משום דהוא מוחזק, כי בחייב את הזכאי בעינן דהכסף כבר יצא מהנתבע אך בהוצאת כסף לא שייך באיסור. ב. הטעם של "מה שעשה עשוי" הוא, משום דבעל דין יכול לומר "טעמא קמא דידך עיקר ועכשיו טעית" [רש"י במס' סנהדרין (לג.)]. ובאיסור שאין בעל דין, זה לא שייך. וכן כתב הש"ך, שבאיסור קם דינא משום דשויה עליה חתיכא דאיסורא. וכיון דזה אינו לדעת הר"ן גבי דיין, אם כן גם לרב ששת הדר דינא. ואי נאמר דשויה עליה חתיכא דאיסורא, אם כן מטעם זה גם לרב חסדא מיד קם דינא, ואינו קשה לדברי הרמ"א. ולפי זה ודאי ששם (לג.) מדובר דנגע בו שרץ, אלא שהדיין לא חשב על כך. וכן בחייב את הזכאי י"ל דכבר נתן הכסף, כי אחרת הדר דינא לרמ"א, אלא דלא אסיק אדעתיה דהדיין נו"נ. ואם כן מה דמשלם מביתו, הוא כיון דלאו כלום עבד. והא דטועה בדבר משנה פטור מהאי טעמא, אף דאי אפשר למיהדר, כי הדיין לא עשה כלום. אם כן הוא הדין בטימא את הטהור, אלא, דהשתא אי אפשר למיהדר כיון דעל ידי דיבור הדיין לא היו אצלו בחזקת משומר....

אמנם תמוה יותר דברי הרמ"א [יו"ד (רמ"ב, לא)]-, ואפילו התיר הראשון וכבר חלה הוראתו, אין לשני לאסור מכח שיקול הדעת. **וקשה**, היכי משכחת לה טיהר את הטמא ישלם מביתו, והיינו, בעירבן עם פירותיו, הא כיון דעירבן כבר חלה הוראתו וקם דינו ומה ישלם. **ונראה**, דהיינו, שכתב אין לשני לאסור, אבל הראשון גופיה יכול לאסור, אם ידע שטעה בשיקול הדעת. דהא אפילו מאיסור להיתר יכול לחזור החכם. וכמו שכתב הרמ"א, דיכול לישא וליתן עם המורה עד שיחזור, ומכל שכן דיכול לישא וליתן עמו עד שיחזור מהיתר לאיסור, אלא דאם לא חזר הראשון, אין השני יכול לאסור, ותו לא קשה מטיהר את הטמא, דהא כבר כתבנו בשם תמים דעים, דהא דמשלם מביתו, היינו דוקא בירא שמים ומודה שטעה ועיין בס"ק ב'. וכיון שמודה שטעה הרי מיתסרא על פי הראשון גופיה ולהכי צריך לשלם.

כעת נוכל להסביר את דברי המשנה בטיהר את הטמא "מה שעשה עשוי וישלם מביתו", היינו, אם אינו מודה שטעה אין השני יכול לאסור ואם מודה שטעה ומיתסר הפירות על ידי עצמו, ישלם מביתו.

מחלוקת ה"ראשונים" אם ג' הדיוטות דינם שווה למומחה ובמה שונה

ש"ך (טו) ד"ה וג' הדיוטות דינם כיחיד מומחה - א. רמב"ם, הרא"ש והטור - בלא קיבלו, אינו חוזר ומשלם ובקיבלו אינו חוזר ופטור מלשלם. וכל זאת כאשר יש ביניהם חד דגמיר, שאל"כ בלי קיבלו פסולים לדון וחייבים לשלם.

ב. בעל "המאור", תשו' מהר"ם שב"מרדכי" (סנהדרין סי' תרע"ו) ורש"י - אף על גב שקיבלו אינו חוזר וישלמו. וכן דעת הרי"ף והרמב"ם, כי לא חילקו ולא ביארו דין ג' הדיוטות. [א"כ יש להבין, מדוע כתב הש"ך בתחלה דהרמב"ם לשיטתו סובר כהרא"ש. ואם נאמר כי כוונתו לרמב"ם בהל' סנהדרין (ו,ב)

לגבי דין יחיד מומחה, והרי הוא מה שכתב בסעיף זה השו"ע, שבמומחה הדין חוזר ורק אם א"א להחזיר פטור מלשלם. וי"ל דכוונת הש"ך לעשות נקודה אחר "להרמב"ם כפי שיטתו", היינו שחולק על הרא"ש].
ג. ראיית הרא"ש לפטור ג' הדיוטות שקיבלום עליהם-, דכיון דבלא קבלינהו נמי יכולים לדון בע"כ, אהני הא דקיבלוהו לפוטרין.

ש"ך- זו הוכחה מופרכת, כי בעל כורחו הם יכולים לדון רק כשאינו רוצה הנתבע לדון כלל או לדון בעירו, אך כשמוכן בעירו לדון בפני ב"ד אחר, אינם יכולים לדון בע"כ ולכן בדנוהו בע"כ אף שהיה מוכן לדון בפני ב"ד אחר, ישלמו אם טעו. וכן כתב הרא"ש עצמו (סנהדרין פ"א סי' ב') ושאר פוסקים. אמנם במומחה וקיבלוהו פטור לא מטעם שכתב הרא"ש, אלא משום שדינו כאנוס, כי אין סיבה שיטעה ("המאור").

ד. ראה לכך מב"ק (צט:), לגבי טבח אומן שקלקל, ששם לא שייך הרי טעמו של הרא"ש, והדיוט שם חייב ומומחה פטור, משום שנחשב כאנוס. וכן פירש שם רש"י בד"ה אומן. ואם כן הדין כאן בג' הדיוטות שחייבים לשלם.

ה. מהירושלמי [סנהדרין (א,א)] שאמרו שם, דישלם כי הגיס דעתו לדון יחידי, אינו ראייה, כי בג' הרי גם חייבים לשלם **ועוד**, דשם הוא למ"ד דיחיד אינו כשר לדון, היינו שלא כדין תורה אא"כ קיבלוהו. ואין להקשות דבשולחני הרי לא שייך דיין יחידי, כי שם מדובר שניתן להחזיר, אך בשולחני לא שייך להחזיר, כי הלך למדינת הים. והעיקר שאין להקשות מן הירושלמי, כי לשיטתו אין דינא דגרמי והתשלום הוא רק משום קנס. ולכן לולא הטעם שהגיס דעתו לא היה כלל סיבה לחיובו, אך לדין ג' הדיוטות חייבים משום דינא דגרמי.

קצות החושן (ו) ד"ה ושלשה הדיוטות דינם כיחיד מומחה (טור ורא"ש)- והטעם הוא, כי אם הוא מומחה וקיבלו הוא פטור, כי יכול לדון בעל כרחם גם בלא קבלה. ולכן אם גם קיבלו פטור מתשלום כשטעה. ולכן גם ג' הדיוטות פטורים כשקיבלו, אך "המאור" כיון שהוא סובר שבמומחה וקיבלו פטור משום דהוא אנוס, הוא גם לכן סובר דג' הדיוטות בקיבלו, כיון שלא אנוסם לדון יהיו חייבים. ובמומחה כיון דאין הקבלה גורמת את הפטור, גם בלא קיבלו אם אינו בכפייה, שהוא גורם החיוב, יהיה פטור משום דאנוס. על פי זה תתיישב קושיית התוס' [מס' סנהדרין (ה.)] ודברי ה"מרדכי" שם (אות תרע"ה).

הש"ך הכריע כדעת "המאור", דבמומחה וקיבלו פטור משום אנוס. וראייתו מטבח אומן שקלקל [ב"ק צט:] ומראה דינר לשולחני, דבמומחה פטור משום אנוס, דמזל רע גרם לו את טעותו. ו**קשה** דיש הבדל, כי שם ודאי שמזלו גרם ולא חוסר ידיעתו, כי חייב להיות מומחה כמו דנכי ואיסור שידיעתם היתה מושלמת, אבל הדיין הגדול ביותר עלול תמיד לטעות ולכן אינו אנוס, בפרט שנחשב לו טעות כשפסק נגד רב אשי ורבינא אף שלא ידע דעתם. כעת שהמנהג שדיינים לוקחים שכר, נראה לפי "המאור", שמומחה וקיבלו יהיה חייב, שאינו דן באנוס, כמו בטבח אומן אף שנוטל שכר. ואף במומחה הוי כשומר שכר.

נתיבות המשפט [ג]- ב"קצוה"ח כתב (בד"ה לענ"ד, הוצ' מכון ירושלים) כי דיין אף שהוא מומחה צריך לאגמורי, וכן במראה דינר לשולחני חייב במומחה כי צריך לאגמורי.

ואין דבריו נכונים, כי יש הבדל. שולחני אם צריך עדיין להתמחות, אסור לו לחוות דעה על הדינר, אך דיין, כיון שהגיע להוראה ומחויב להורות ודאי שדומה למומחה שאינו צריך לאגמורי, כדי שיהיה דיין.

מה שהקשה הש"ך על ה"יש חולקין" שתירצו על קושיית "לימא ליה טעה בדבר משנה", דר"ע סובר כר"מ, זה אינו קשה, כי אם לפי ר"מ, אפילו מומחה היה חייב ומדוע אמר לו ר"ע "מומחה אתה".

נתיבות המשפט [ט] ד"ה וג' הדיוטות -הש"ך הירבה להביא פוסקים, החולקים על כך דג' הדיוטות הינם כיחיד מומחה, אך נראה כדברי ה"תומים" (סק"ו), דאין ביניהם מחלוקת, כי אם אמרו בפירוש, "הרי אתם מקובלים עלינו", ודאי שהם פטורים, דלפי מה שתירצו במס' סנהדרין (ג.) - "כל שכן שאתה נועל דלת לפני הלווין" לא שייך טעם זה, שהרי מרצונם קיבלום עליהם. והפוסקים המחייבים סוברים, שזה מדובר כאשר באו לדון בפניהם בסתם, כי אם מדובר בקבלה בסתם, ובכל זאת יהיו פטורים, יהיה קשה תירוצו הש"ס, כי נצטרך לחלק בין תובע, שודאי רוצה לדון, לבין הנתבע, כפי שמחלק ה"תומים", וזה דוחק, כי במקרה כזה לא היו הפוסקים מתעלמים מכך וסותמים דבריהם, אלא כותבים את זה בפירוש.

כללי פסיקה- כאשר אין הרוב מסכים מטעם אחד או טעם משני מקראות וקושיית הש"ך על כך וההבדל בין ממון לאיסור

ש"ך (יט) ד"ה אפילו אין הרבים מסכימים מטעם אחד- א. אמנם באיסור דאורייתא אין הולכים אחרי רוב המקילים, כאשר אין הרבים לפנינו ואנו מסופקים מתוך חיבורי הפוסקים, כי אז אנו חוששים שמא העיקר כפוסק המחמיר.

ב. רמב"ם הל' סנהדרין (י,ה)-, שנים שאמרו טעם אחד אפילו משני מקראות אין נמנין אלא אחד. "כס"מ"- כוונת הרמב"ם, דלא מבעיא אם הוא ממקרא אחד דלא חשיבי אלא אחד, אלא אפילו אמרו טעם אחד משני מקראות הם נחשבים אחד, משום דקיי"ל, דלא נכתבו שני מקראות לטעם אחד. ומשמע שאם הם ממקרא אחד, הם כן נחשבים לשנים. **ש"ך** - זה תמוה שהרי אם הרוב מחייבים להרוג ע"פ מקרא אחד, ודאי שהורגים. **ועוד תימה** וכי סנהדרין ידונו רק כאשר ימצא לדין אחד ל"ו טעמים, אלא ודאי שמילת "אפילו" ט"ס הוא ברמב"ם.

ג. דיני ממונות קיי"ל להקל לנתבע ולהחמיר לתובע בספק. ולכן כשם שבאיסורא דאורייתא אין הולכים אחר רבים לקולא כאשר הם מסכימים מטעמים שונים, כך אין מוציאים ממון במצב כזה, מלבד מה שקיי"ל דאין הולכים בממון אחר הרוב אלא אחר המוחזק. ולכן כשיש רק שני דיינים המחייבים, אמנם, אך מטעמים שונים, יכול המוחזק לומר, דקים לי כזה שחולק על טעמו של חברו ולא קים לי בהא דמחייב כמותו רק קים לי בהא כאידך, א"כ אין כבר כאן שנים המחייבים אלא רק אחד ואז יש ספק והולכים אחר המוחזק.

הלכה כבתראי- רק באותה תקופה, כגון אמוראים אחרונים מול אמוראים ראשונים

ש"ך (כא) ד"ה כל מקום וכו'- המהר"ם אלשיך כתב, דאף שסברת המהרי"ק שלא כדעת התוספות וסמ"ג, לא יעלה על הדעת לומר, דכיון שהוא אחרון הלכה כמוהו, כי גם בפוסקים נוהגת סברא זו, כשראה האחרון דברי בראשון ולא חזר בו, אך כשלא ראהו ושמע סברתו, אדרבה אמרינן הלכה כראשון, דשמא אם היה שומעו היה חוזר בו. וכן כתב הרא"ש בתשובה. ומהמהרי"ק נשמטו דברי התוס' **ועוד** דכלל זה נוהג באותה תקופה כאמוראים אחרונים מול אמוראים ראשונים. **ולכן מלבד רב**, שום אמורא לא חלק על תנא, אם אין לו סיוע מתנא אחר. ולכן המהרי"ק, שהוא מדורותיו של מהר"ם אלשיך, אינו יכול לחלוק

על תוס' שהוא מה"ראשונים". ואנן סהדי דאם היה רואה התוס' היה חוזר בו, בפרט שהוא מקל ובפרט דכתוס' סוברים גם הסמ"ג והר"י ישיעה.

ש"ך - מקצת דבריו נכונים ומקצת צ"ע, בכל אופן גם מהר"ם אלשקר מה"אחרונים" חולק על המהרי"ק,, ועיין מה שכתבתי בזה בפסק הארוך שלי בהנהגת איסור והיתר ביו"ד סימן רמ"ב.

סיכום הש"ך של סעיף ב

א. „ומי שדן דיני ממונות או איסור והיתר וטעה בשיקול הדעת. כגון: דבר שהוא מחלוקת תנאים או אמוראים או פוסקים, ולא נפסקה הלכה כאחד מהם בפירוש, ועשה כאחד מהם. בין שידע שהשני חולק או לא וסוגיא דעלמא כמו השני, דהיינו, שכבר פשוט המעשה בכל העולם או בכל המדינה שהוא בתוכו, כמו השני, או שסתמא דש"ס פריך ממילתיה או שמוכח בענין אחר במקום אחר בש"ס שהלכה כמותו או שרוב הדיינים נראה להם דברי השני. כל זה מיקרי טועה בשיקול הדעת ומה שעשה עשוי. והדין בזה מתחלק לכמה חילוקים כמו שיתבאר: **ב.** אבל אם אין מחלוקת בדבר ואין הדין מבורר, רק שבא מעשה לפניו והורה כך וכך. וסוגיא דעלמא כאידך, על פי מה שנתבאר, מיקרי טועה בדבר משנה ודינו על פי האופנים שנתבארו בסעיף א'. שמי שטעה בדבר הפשוט, אף על פי שאינו מפורש בשום ספר, הרי הוא כטועה בדבר משנה. ולפיכך מי שהורה שעוף זה טמא, מפני שלא נתברר שיש לו סימני טהרה. ואחר כך נתברר שעוף זה נאכל במסורת, הרי זה כטועה בדבר משנה וחוזר הדין, על פי הדרכים שאמרנו. וכן כל כיוצא בזה: **ג.** ואלו הן החלוקים בטועה בשיקול הדעת. אם היה זה הדין, מומחה ונטל רשות מריש גלותא או מנשיא שבארץ ישראל או שלא נטל רשות, אבל קבלוהו בעלי דינים עליהם, דהיינו, שאמרו לו שידון להם או שבאו ודנו לפניו בסתם ואין צריך קנין בדבר זה מה, שעשה עשוי, אף על פי שאפשר בחזרה, ופטור מלשלם בין נשא ונתן ביד או לא: **ד.** ואם יש גדול להחזיר את הדין, חוזר, אם אפשר בחזרה. ואין הגדול יכול להחזיר, אלא במומחה שקבלוהו או בג' הדיוטות שיש בהם מומחה אחד שמכין דברי הגדול שמחזירו, אבל בענין אחר, כגון במומחה ולא קבלוהו או ג' הדיוטות וקבלו אותם ושאר אופנים, אין הגדול מחזיר כלל, ודינו מה שעשה עשוי, כל אחד ואחד לפי דינו המבואר. וכן אם אין גדול מן המומחה להחזיר, מה שעשה עשוי, וכמו שנתבאר. וכל מקום שהגדול מחזיר, אף אם האכיל הבעל דין לכלבים קודם שנודע לגדול או שהלך הבעל דין שכנגדו למדינת הים או הוא אלם או אין לו לשלם וכיוצא בזה, פטור הדין, בין מומחה וקבלוהו, בין ג' הדיוטות שיש בהם מומחה א', אף על פי שלא קבלום, שהבעל דין הוא שהפסיד לעצמו שהרי יש כאן גדול שהיה מחזיר את הדין. ואם נשא ונתן ביד קודם שנודע לגדול ואי אפשר בחזרה, אם הוא מומחה וקבלוהו פטור. ואם הם ג' הדיוטות שיש בהם מומחה א' ולא קבלום חייבים לשלם, כיון שנשא ונתנו ביד והזיקו קודם שהחזיר הגדול, כמו שנתבאר, בדין טועה בדבר משנה למעלה סעיף א' אות ד' וה': **ה.** ומתוך זה מתבאר שמי שטעה בשיקול הדעת, והורה בכשרה שהיא טרפה וכיוצא בזה, ואותו דבר שאסר הוא לפנינו, כיון שהדין עומד אין חכם אחר יכול לחזור ולהתיר, אפילו הוא גדול ממנו, אף על פי שסוגיא דעלמא כאידך, אם לא באופן שנתבאר: **ו.** וכל מקום שהוא פטור משום מומחה, אינו פטור עד שהוא מברר שהוא מומחה, דהיינו שהוא גמיר וסביר. וגמיר, היינו, שידוע הדינים. וסביר, היינו, שהוא בעל סברא או שהוא מומחה לרבים ומנוסה בכך כמה שנים, שהוא גמיר וסביר. ואפילו בזמן

הזה יש מומחה לענין פטור מתשלומים או לענין אם דן בדיעבד. אם הוא מומחה לרבים בדורו ומנוסה בכך כמה שנים וכן אפילו מומחה לרבים אינו פטור, אם לא בקבלוהו או נטל רשות מריש גלותא ועל פי הדרכים שנתבארו: ז. אין נטילת רשות מריש גלותא מועיל, רק למי שהוא מומחה דגמיר וסביר. ובזמן הזה אין מועיל נטילת רשות מריש גלותא או מנשיא שבארץ ישראל, שאין לנו לא זה ולא זה. ואם מועיל נטילת רשות מן המלך עיין לעיל סוף סי' ג': ת. ג' הדיוטות שטעו בשיקול הדעת, אף על פי שיש בהם א' דגמיר ולא סביר, כיון שאין בהם מומחה, אף על גב שקבלו הבעל דין, מה שעשה עשוי וישלמו מבייתם אף על פי שאפשר בחזרה ואף על פי שיש גדול להחזיר: ט. ואם שנים חולקים, ואין סוגיא דעלמא כחד מיניהו, ופסק הדין כאחד מהם, מה שפסק פסק, בין שידע שהשני חולק או לא. ומכל מקום לא יאמר האדם, כיון שאין סוגיא דעלמא כאחד מהם, אפסוק כמי שארצה. ואם עושה כן הרי זה דין שקר, אלא אם הוא חכם גדול ויודע להכריע בראיות הרשות בידו, ואי לאו בר הכי הוא, לא יוציא ממון מספק. דכל היכא דאיכא ספיקא דדינא, אין מוציאין מיד המוחזק או מיד מי שתפס, וכבר הארכת בזה בספרי תקפו כהן: י. ואם הוא בהוראת איסור והיתר, והוא דבר איסור דאורייתא, ילך לחומרא. ואם הוא דבר דרבנן ילך אחר המיקל. ודוקא אם ב' החולקים הם שוים וכבר בארתי דינים אלו בורה דעה סי' רמ"ב: יא. ויחיד החולק, אם רבים הולכים אחר רבים בכל מקום, אפילו אין הרבים מסכימים מטעם אחד. ובאיסור דאורייתא לא אזלינן בתר רבים, אם מסכימים להקל משני טעמים. מיהו, היינו, דוקא כשבאנו להתיר דין שאנו מסופקים בו מתוך החיבורים, אבל כשהרבים לפנינו, אזלינן בתרייהו אף על פי שאין מסכימים מטעם אחד. שהרי הסנהדרין או הדיינים אין צריכים לומר כל א' טעם מיוחד: יב. שנים שאמרו טעם אחד משני מקראות, אין מונין להם אלא אחד, דודאי חד מהני קראי לאו להכי אתי. שלא נכתבו שני מקראות לדבר אחד, וחד מיניהו. טעי ודוקא במקרא, אבל במשנה וש"ס ופוסקים מונין להם שנים. ואף במקרא אם אמרו טעם אחד במקרא אחד מונין להם שנים: יג. לענין דיני מזונות קיימא לן בכל דוכתא קולא לנתבע וחומרא לתובע. הלכך, כי היכא דבאיסורא דאורייתא לא אזלינן בתר רבים לכולא היכא דאין מסכימים רק משני טעמים, הוא הדין דאין מוציאין ממון בזה. ונפקא מיניה דמצי המוחזק לומר, קים לי כהפוסק בהא ולא קים ליה כותיה בהא אלא כאידך דפליג עליה.

סעיף ג'

היה הטועה מומחה בית דין ולא נטל רשות ולא קבלו אותו בעלי דינין עליהם או שלא היה מומחה אבל קבלו אותו בעלי דינים עליהם לדון להם בדין וטעה בשיקול הדעת אם נשא ונתן ביד מה שעשה ביד מה שעשה עשוי וישלם מביתו ואם לא נשא ונתן ביד יחזור הדין ואם אי אפשר להחזיר ישלם מביתו.

הגה ויש אומרים דאפילו לא נשא ונתן ביד מה שעשה עשוי וישלם מביתו ואין הדין חוזר (הרא"ש וטור ועוד הרבה פוסקים) עיין סעיף קטן י"ד אות א' וסוף סעיף קטן כ"ט] וכל זה כשלא קבלום עליהם בין לדין בין לטעות אבל אם קבלום עליהם בין לדין בין לטעות, (טור והרא"ש) או בזמן הזה שמכריחין הקהל הדיינים על-פי החרם שיהיו דיינים בעל-כרחם לא ישלמו אפילו טעו דמה להם לעשות.

מכל מקום יש להם לחזור אם טעו ואם אינם רוצים לחזור, צריכין לשלם (מרדכי, ריש סנהדרין). וכשטעו ומשלמין אם הסכימו כל הדיינים ביחד כולם משלמים ואם הדיינים רק שלשה והלכו אחר שנים שבהם הם משלמין ב' חלקים והחלק השלישי מפסיד בעל הדין. אבל אם היו הדיינים חמשה והלכו אחר ג' שהם הרוב צריכים לשלם הכל (רא"ש וטור).

סמ"ע אות כ' ד"ה מומחה ב"ד-, כן הוא ל' הרמב"ם שם ונראה דר"ל, מומחה-גמיר וסביר הראוי לדון ואין צריך להיות סמוך והטור הביא לשון הרמב"ם ולא כתב אלא מומחה סתם, משום שבלשון הטור מומחה סתם פירושו גמיר וסביר, מה שאין כן להרמב"ם דסתם מומחה גמיר ולא סביר והמומחה דגמיר וסביר כתב מומחה ב"ד או מומחה לרבים וכמו שכתבתי בפרישה לעיל סי' ג' ובסמ"ע בסמוך ס"ק כ"ו ע"ש ולפי זה מה שכתב המחבר בסעיף ב' אם הוא מומחה וקיבלוהו ואי אפשר לחזור פטור מלשלם, מיירי אפילו בגמיר ולא סביר וזהו דלא כדעת הטור דס"ל דלא מיפטר מלשלם כ"א ביחיד מומחה וקיבלוהו ומומחה דטור היינו גמיר וסביר וכמ"ש, וצ"ע.

מחלוקת ש"ך-סמ"ע אם מי שרק "גמיר" יכול להחשב מומחה או רק "גמיר וסביר" ומח'

ה"נתיבות" וה"או"ת" באיזה מומחה מועיל "קיבלו"

ש"ך (כב) ד"ה היה הטועה כו'- אין דברי הסמ"ע נכונים, כי מומחה- בכל מקום- הכוונה שיש לו מומחיות בדיני ממונות ו"גמיר" לבד הוא הבקי אך לא העמקן והמומחה לדבר ועוד הרי מקור הרמב"ם והשו"ע הוא במשנה במס' בכורות בסופו- "ואם היה מומחה לרבים פטור מלשלם" והדין חוזר, זאת אומרת דברישא מדובר שאינו מומחה לרבים אינו חוזר וישלם. א"כ דרגתו ברישא היא נמוכה מהדיין שבסיפא- בכך שברישא הוא רק "גמיר" ובסיפא הוא גמיר וסביר ולכן נקרא מומחה. לכן יש לומר לגבי התוספת המובאת ברמב"ם "לב"ד", או שכתב לא בדוקא או שט"ס הוא ראשי תיבות וצריך להיות "לבד", היינו מומחה שלא נטל רשות. ובהלכה קודמת כתב הרמב"ם על מומחה שגם נטל רשות ובהלכה שאחריה כתב על מי שאפילו אינו מומחה ולא קיבלוהו, או שט"ס היא וכל המילה- "ב"ד" מיותרת, כי אינה מופיעה בדפוסים ישנים. ולרמב"ם נטילת רשות מר"ג מועילה רק למומחה והרא"ש והטור חולקים עליו. וכן ציין ה"ב"ח" מחלוקת זו. וכרמב"ם כתב בעל "המאור", וכתב כי פחות מגמיר וסביר אינו נקרא ראוי להוראה, כדאמרין במס' הוריות. ותחילת קבלת הרשות היא ההסמכה של "יורה יורה ידין ידין". וכן כתב הראב"ן בשם רב האי גאון, ה"נ"י ור"ע מברטנורא. וה"מרדכי" כתב דרך למומחה מועיל נטילת רשות ואין הרי"ף, רא"ש וטור סוברים כן.

נתיבות המשפט [י] ד"ה היה הטועה מומחה בית דין-ה"תומים" כתב, כי רק במומחה, המפורסם במומחיותו לרבים מועיל "קיבלו", כי אחרת הוא חייב. והוא תמוה, כי מספיק שיברר בפנינו את מומחיותו וממילא מברר הוא על ידי כך, כי הוא אנוס לדון ומדוע שיגרע דינו משולחני, אשר יכול לאחר מעשה לברר בפנינו את מומחיותו.

מחלוקת ה"ראשונים" האם "גמירי" לבד מועיל שקיבלוהו עליהם ומח' ה"קצות" והש"ך אם

בטעה בשיקול הדעת מתקיים בכל מקרה הדין ש"קם דינא"

ש"ך (כד) ד"ה או שלא היה מומחה אבל קבלו אותו- משמע שאם קיבלו אותו ואינו מומחה אלא רק "גמיר", משלם על טעותו ואינו חוזר גם לרמב"ם וסייעתו וגם לרא"ש וסייעתו. ובעל "המאור" סובר,

שאף קבלתם אינו מועיל, וחולק עליו שם הרמב"ן, דאפילו ג' רועי בקר לאחר גמר דין זה מועיל ואינו יכול לחזור אם לא טעה, אלא ודאי טעה חוזר בין נ"נ ביד בין שלא, ואם א"א להחזיר רק אז משלם. ומה שכתב הרמב"ן שאינו משלם כשניתן להחזיר אינו נכון, כי גם הרי"ף והרמב"ם וסיעתם, אף שפסקו כרב חסדא שהמשנה מדברת בנו"נ ביד ובמומחה מכל מקום במי שאף לא גמיר אחרי גמר דין, הם היו סוברים שמה שעשה עשוי וישלם ואנן קיי"ל כר' אבהו דכל שאינו מומחה-אפילו גמיר- פסול לדון וכן שניים שדנו. ובכל זאת נאמר במשנה דבקיבלוהו מה שעשה עשוי וישלם מביתו, ואין הבדל בין גמיר ללא גמיר. ובג' רועי הבקר ניתן לחזור, רק אם התובע כבר זכה בכסף, או אפילו זכה בו גם לפי רב חסדא, כי הדין חוזר כשלא נ"נ ביד, אף שקיבלוהו כשאינו מומחה וכל שכן כשלא גמיר, אך נ"נ וזכה שכנגדו, אינו חוזר ומשלם. וכן דעת הרי"ף והראב"ד. לפי זה לרא"ש וסיעתו שפסקו כרב ששת, אפילו לא נ"נ ביד, כל שזכה כנגדו, מה שעשה עשוי וישלם מביתו בקיבלוהו כאשר אינו מומחה אף שלא גמיר. וכן משמע מה"ע"טור" וה"נ"י. גם לפי ה"ש אומרים", דדווקא בידוע שהם יושבי קרנות, אך בסתם דיינים שטעו והתברר שהם "לא גמיר" כלל, ודאי דלכו"ע אין הדין חוזר ומשלמים, דמסתמא דלדין תורה קיבלוהו, וכן כתב ה"ב"ח" וכן עיקר.

קצות החושן (ז) ד"ה או שלא היה מומחה - "המאור" כתב בדלא גמיר לא מהני קבלה, אפילו לא טעה, כי דינו אינו דין. **הרמב"ן** חלק וכתב כי במצב זה דינו דין ואם טעה אפילו נ"נ חוזר. והש"ך משיג וכותב שדין קם דינא בשיקול דעת, הוא בכל מקרה. **קצות"ח** - אינו מוכרח דקם דינא, כי בשיקול דעת אינו נחשב ספק, שהרי כאשר הדין טועה בשיקול הדעת, אין בעל הדין יכול לעשות דין לעצמו ולתפוס (מהרי"ק-שורש קמ"ט), אלא משום שהפסק נעשה בצורה תיקנית על פי דין וכיון דלא גמיר כלל אינו דיין ודבריו אינם דין ושיקול הדעת אצלו כטעה בדבר משנה ולכן חוזר.

ה"נתיבות" מקשה על הבנת הש"ך בדברי ה"נ"י, לגבי ג' רועי בקר כאשר קבלום, לגבי הטעם

שדינם דין ומראה של"נ"י" אין דינם דין.

נתיבות המשפט [יא] ד"ה או שלא היה מומחה אבל קיבלוהו וכו' - לגבי ראיית הש"ך מה"נימוקי יוסף", אשר כתב דבקיבלו עליהו יושבי קרנות חולקים אם משלמים, משמע שהדין שפסקו קיים ואין יכולין לחזור, **אך זה תמוה**, כי כבר כתבו "תשובות מיימוניות" וה"מרדכי", דג' רועי בקר שקיבלו אותם עליהם וטעו הדין בטל כי אין דיניהן דין. וטעמם הוא משום, שזה אינו עדיף מפשרה שצריך קניין ובלא קניין הדין בטל. ובודאי לדעתם, בדיינים כשרים אם טעו קם דינא. לכן נראה דמה"נימוקי יוסף" משמע להפך שהדין בטל, שהרי כתב לגבי רועי בקר, שאין בעלי הדין יכולים לומר שקבלום על דעת שידונום על פי דין תורה, שהרי הם יודעים שהם בורים גמורים בדיני תורה, ולכן בלא קניין לאו כלום הוא. אמנם בדיינים מועיל גם בלא קניין, כי גם טעות נחשב כדין תורה, שהרי הדין התכוון לפסוק על פי התורה, אך הרועי בקר מראש כוונתם היתה לדון על פי שכלם. לפי זה בקיבל עליו קא"פ (קרוב או פסול) מומחה, אין הדבר שונה מדין כשר אחר, כי לר' אבהו גם בפסול אם קיבלו, הרי בטעות בשיקול הדעת הדין קיים כדברי הש"ך. אמנם המחבר אשר כתב בניסוח גורף (כב"א), שקא"פ הדין בטל כאשר טעו. ומשמע דגם כאשר הדין קיים, דכשר שטעה צריך לומר שלפי דעת המחבר "מה שעשה עשוי" הוא לא מן הדין אלא

מכח תקנה וקנס, אשר מראש החילוהו רק על מצב שכית, כאשר כשר לדון ולא במקרה חריג- קא"פ, אך נראה להכריע כש"ך שברועי בקר מועיל קנין דבר שאין צורך בו בקא"פ.

הש"ך מבאר את שיטת הרי"ף והרמב"ם, כי בטעה בשיקול הדעת הדין חוזר רק כאשר הדין מחזירו, אך בטעה בדבר משנה הדין חוזר, רק כאשר החזרה היא ללא התערבות הדין והלכה כרב ששת

ש"ך (כו) ד"ה ואם לא נשא ונתן ביד...יחזור הדין...וישלם מביתו- דברי השו"ע והרמב"ם קשים, כי הם נגד מה שאמר ר"ע לר"ט, שאפילו א"א להחזיר פטור מלשלם במדה והוא מומחה וקיבלוהו. אמנם מה שפסקו לקמן סעי' ד' באינו מומחה ולא קיבלוהו שצריך לשלם, זה מובן (וכן פסק הרי"ף), כי במצב זה נחשב כמזיק וחייב- כי אינו דיין- מדינא דגרמי, אך כאן בדין לא חל עליו דינא דגרמי, שאם לא כן, אין מי שירצה להיות דיין כדברי הרי"ף. וגם רב חסדא אינו חולק בכך על רב ששת וי"ל דהרמב"ם והשו"ע סוברים דדוקא ב"טעה בדבר משנה", כיון שהדין חוזר מעצמו, נחשב שלא עשה כלום, בניגוד ל"טעה בשיקול הדעת", שהדין אינו חוזר, אלא אם כן יחזיר הדין את הדין (אך לא חוזר הדין מעצמו), אחרת חייב לשלם, כי עשה הוא עצמו הרבה, כי יכול לחזור ואינו חוזר ובו תלוי העניין. ולכן דקדקו כאן וכתבו הרמב"ם והשו"ע "יחזיר" הדין ולא "חוזר" הדין. ולכן משמע, שאם הדין יחזור בו, יוכל להכשיר את מה שהטריף. ורש"י אינו סובר כן וכדעתו סוברים הראב"ד, רמב"ן ורשב"א.

ולענין דינא-קיי"ל כרב ששת ועיקר כרש"י, כי בשיקול דעת אין הדין חוזר מעצמו ולשון "מה שעשה עשוי" משמע אפילו בעל הדין לפנינו ואפשר בחזרה. ואיסור והיתר דינו כממונות לחומרא. וכן בטימא הטהור. והרמב"ם מודה דלרב ששת בשיקול הדעת אין הדין יכול לחזור, אלא שהוא פסק כרב חסדא.

קושיית הש"ך על דברי הרמב"ם ותירוצו, תוך הפרכת הסבר שיטתו ע"י ה"כס"מ" וה"ב"י"-
אשר מחד חייב גם כשלא נו"נ ומאידך פסק כרב חסדא, המחייב רק כשנו"נ. השגת ה"נתיבות" על

תירוץ הש"ך

ש"ך (כו) ד"ה וישלם מביתו (=מי שאינו מומחה)- קשה על הרמב"ם מדוע חייב כשלא נו"נ, הרי הוא פסק כרב חסדא, והיה צריך לפסוק שפטור. **תירוץ ה"כס"מ" וה"ב"י"-** ודאי שלרב חסדא, כשא"א להחזיר הוא חייב, כי אם נאמר שאם לא נו"נ פטור תמיד, ומי שאינו מומחה, ולא נו"נ, אבל א"א להחזיר חייב, מובנת טעותו של ר"ט. ולכן אמר לו ר"ע "מומחה אתה", אך כשאינו מומחה אם גם אז פטור, ממה חשש ר"ט? **ועוד** אם פטור אפילו שקיבלו עליהם, למה לא אמר לו ר"ע, הרי קיבלו אותך ולכן אתה פטור?

הפרכת דברי ה"כס"מ" וה"ב"י" ע"י הש"ך- הרמב"ם פסק כר"ח כמו שפסק הרי"ף, המעמיד את המשנה במסכת בכורות בנו"נ ביד. וא"כ גם במעשה דר' טרפון מדובר בנו"נ, שאם לא כן אזי מדובר במצב שלא נו"נ. אם כן, כיצד מביאה המשנה ראייה מר"ט, הרי הוא לא נו"נ, אלא ודאי שגם במקרה של ר"ט מדובר בנו"נ. **ועוד** דמשמע דר"ח בא לתרץ באופן אחר, כדי שלא יהיה קשה קושיית רב המנונא לר"ש, א"כ הוכחה לחיוב ממעשה ר"ט תתכן רק כשנו"נ ביד.

נתיבות המשפט [יד] ד"ה ישלם מביתו- מה שהקשה הש"ך על הרמב"ם ותירץ אותו עדיין קשה, כי הרמב"ם חולק על סברת הרי"ף, דהדר דינא משום פסידא דבעל דין. והרי"ף כתב טעם זה כדי להסביר

מדוע לרב חסדא בלא נו"נ הדר דינא. א"כ מניין לו לרמב"ם כי במומחה הדין הוא שחוזר. **לכן נראה** דלרמב"ם היה קשה סברת הרי"ף, כי לרי"ף מעיקר הדין קם דינא רק משום פסידא, אך בירושלמי (א,א) מוכרחים לומר (עיין ראיותיו לכך) ד"מה שעשה עשוי" הוא משום קנס, כי הגיס דעתו לדון יחידי. ולכן סובר הרמב"ם, דרב חסדא סובר, שרק כאשר נו"נ קונסים אותו, כי גרם להוציא ממון מרשות מי שהיה צריך להישאר הממון ברשותו. ולכן במומחה וקיבלו שרק הורה בדיבור אין קנס, כי לא שייך לגביו "הגיס דעתו" וחוזר הדין. גם בעניין ד"אם אי אפשר להחזיר", חולק הרמב"ם על הרי"ף, וסובר דאף בלא נו"נ חייב לשלם באינו מומחה משום דינא דגרמי, בניגוד לרי"ף הסובר שבדין לא שייך דינא דגרמי.

הפרכת דברי הב"ח כי הדין חוזר כאשר טעה בשיקול הדעת לפי גדולי ה"ראשונים"

ש"ך (כח) ד"ה וי"א דאפילו לא נשא ונתן ביד (רא"ש, ש, טור).

א. "ב"ח" – יש לפסוק שהדין חוזר בטעה בשיקול הדעת, כי כן פסקו גדולי הראשונים, היינו, הרי"ף, בעל "המאור" וה"עיטור" בשם רב האי גאון.

ש"ך – דברי הב"ח" אינם נכונים, כי (א) הוכחנו כבר לעיל דהלכה כרא"ש, טור ורבינו ירוחם ושאר פוסקים דקיי"ל כרב ששת, המעתיק את המשנה בבכורות בלא נו"נ, ובכל זאת אין הדין חוזר וישלם מביתו. (ב) בעל "המאור" חולק על הרי"ף וסובר כרא"ש, כדמוכח שם להדיא, שגם מדבריו מוכח שכן סובר רב האי גאון.

ב-ד. הב"ח" טועה בהבנת ה"עיטור" בשם רב האי גאון. גם הרא"ש, הטור וההולכים בעקבותיהם טעו בהבנת דברי ה"עיטור" בשם רב האי גאון. וסברו שרב האי גאון אינו סובר כרא"ש. הש"ך מביא לכך שורה ארוכה של ראיות ומוכיח שרב האי גאון סובר כרא"ש. ולא כדברי הרא"ש, אשר סבר שקיימת מחלוקת בינו לבין רב האי גאון. ולכן הש"ך משווה את דעתו של רב האי גאון עם דעתו של הרא"ש ומסכם – „והשתא דינו של רב האי אמת וברור כמו שהוכחתי...דהדין כן: בטועה בדבר משנה, לעולם חוזר אפילו נו"נ ביד. רק דבאינו מומחה וקיבלוהו חייב לשלם מביתו, היכא דלא אפשר בחזרה כשנטל ונתן ביד דוקא. כן נראה לי ברור כוונת הבעל ה"עיטור" בשם רב האי גאון ולא כהרא"ש והנמשכים אחריו, אבל לענין טעה בשיקול הדעת אם אינו מומחה וקיבלוהו, סבירא ליה לבעל ה"עיטור" ורב האי גאון להדיא דאינו חוזר, אף על גב דאפשר בחזרה וכדעת בעל המאור, הרא"ש, טור ורבי ירוחם ושאר פוסקים, כמו שכתבנו וכן עיקר“.

הפרכת קושיית הרמב"ן על הרי"ף והרמב"ם אשר כתבו כי הלכה כרב חסדא, משום שרב אלעא

סובר כמוהו והשגת ה"נתיבות" על הפרכה זו לגבי הבנת ה"קצות" בגדר חומרת נטילת המשכון

ע"י הדיין

קצות החושן (ח) ד"ה אם נשא ונתן ביד מה שעשה עשוי וישלם מביתו- היינו, כשיטת הרמב"ם והרי"ף הפוסקים כרב חסדא, משום שבסוגיא דבכורות מעמיד רב אלעא בשם רב את הסוגיא בנו"נ. ולכן חייבים לומר שהוא סובר כרב חסדא.

הרמב"ן משיג על הרי"ף- רב אלעא סובר כרב ששת והוא מעמיד בנו"נ, לא משום דתני התם "מה שעשה עשוי", אלא משום מה דתני "וישלם מביתו", כי הוא רצה להעמיד את הסוגיא כרבנן שאינם סוברים דינא דגרמי, אך לענין קם דינא, מצי סבר כרב ששת. (עיי' מה שישב את הקושיה ה"נתיבות" בסק"א).

קצוה"ח מיישב את הקושיה על הרי"ף-לולא שיטת הרי"ף, יהיה קשה על הסוגיא במס' בכורות (כח:). ר' אלעא העמיד את המשנה בנו"נ ולכן חייב. ובזיכה את החייב, מדובר כגון שהיה למלוה משכון מהלוה ונטלו הדיין ומסרו ללוה. **וקשה,** הרי בב"ק (לג:): מסיקים דהמזיק שיעבודו של חברו (שהמזיק שחט לפני העמדתו לדין את שורו התם שנגח, אשר ממנו אמור בעל השור הנגח לגבות נזקו. ואז יש פחת שחיטה שהשור שוה פחות) פטור. א"כ, גם המשכון כיון שהוא שעבוד יהיה פטור הדיין, ובפרט לרבנן כר' אלעא המעמיד כמותם את המשנה. אם כן מדוע המשנה פוסקת על הדיין שישלם מביתו? ואין לומר שמשכון שונה היות ובעל החוב נחשב כקונה המשכון, כיון שזה אינו קנין גמור. ולכן אם נאנס המשכון בידו הוא פטור. וזה אינו נחשב כממונו שאבד והלוה יצטרך לתת לבעל החוב משכון אחר. וכן משמע מר"ת, אשר הובא בתשובת מיימוני, הרואה במשכון שעבוד רגיל ופסק לחייב את המזיק משום שהוא שיעבוד. משמע, דמי שפוטור מזיק שעבוד, פוטור גם מזיק משכון, אלא אם כן הוא סובר דיש דינא דגרמי ורק אז יחייבו. ולכן קשה על ר' אלעא הסובר דהמשנה כרבנן ובכל זאת היא מחייבת את מזיק משכון? ועיי' ב"קונטרס השעבוד" פ"ז למרן הגר"ש שקופ, הדן מה בין שעבוד למשכון.

ה"קצות" מתייחס לקושיית ה"תומים" לגבי הקושיה, על הא דמשני זיכה את החייב שהיה לו משכון ונטלו ממנו. קשה דהא נטילת משכון אינו רק כמזיק שעבודו של חברו, כמבואר ב"תשובות מימוניות". **נתיבות המשפט [א] ד"ה כל דיין שדן (שם בתוך דבריו בד"ה ובקצוה"ח)-**, והוא תמוה מאד, דעל כרחק "תשובות מימוניות" מיירי שמשכנו בשעת הלואה, דלא קני המשכון.

משווב נתיבות- מה שכתב ה"נתיבות", כי בעל חוב קונה משכון, הרי כבר הוסבר שאפילו הכי כיון שאין הגוף שלו ולכן נחשב מזיק שעבודו, כי אם "תשובות מימוניות" היה מחלק דדינו שלא בשעת הלואה כמזיק ממש ובשעת הלואה דינו רק כמזיד שעבודו, הוא היה כותב זאת בפירוש, אלא ודאי אין הבדל כי הוא פטור במצב של אונס ובודאי אין לו קנין גמור. גם במס' בכורות (כח:) תירצה הגמרא "שהיה לו משכון והחזירו" ולא סייגה דבריה, שהיה לו משכון שלא בשעת הלואה.

גם מה שהעיר ה"נתיבות" מהתד"ה במזיק [מס' גיטין (מא.)], שכתבו שרבנן הפוטרים מדיני דגרמי מחייבים במזיק שעבודו, קשה למה שם בגמרא לא כתבו שרבנן ור"מ חולקים בדיני דגרמי ובמקום זה העמידו שחולקים במזיק שעבודו. אמנם, אף שמזיק שעבודו הוא חמור, בכל זאת פוטרים רבנן במזיק שעבודו, כמבואר בתד"ה מחיצת [מס' ב"ק (ק.)]. והתוס' בגיטין (מא.) אשר כתבו כי העמידו את מחלוקת רשב"ג ורבנן במזיק שעבודו ולא בדיני דגרמי, משום דמזיק שעבודו חמיר להכי אמרו דפליגי במזיק

שעבודו, וחכמים דפטרי אפילו במזיק שעבודו גבי שחטו תם, ולא מצינו תנאי דפליג בדיני דגרמי אלא תנא שחטו תם פטור, והוא סבירא ליה דגם מזיק שעבודו פטור".

ה"נתיבות" השיג עוד על דברי ה"קצות" וכתב, כי אם לרי"ף אינו חוזר משום דנו"נ ביד, אז היה נחשב כעושה מעשה בגוף הממון, אך הרי"ף מסכים לרא"ש, כי אין הדין חוזר אפילו בלא נו"נ, ה"ק משום דפטור הדיין ואיכא פסידא לבעל הדין תיקנו שיהיה הדין חוזר ואם כן כיון דלפי דבריו אינו נתחייב הדיין במה שהוציא המשכון, ממילא גם הדין חוזר ואין כאן מעשה כלל". **משובב נתיבות** - זה אינו טעות, כי הרמב"ן כתב דהצורך בנו"נ כדי לחייבו, נובע מכך שרק אם הדיין עושה מעשה פיסקו הופך לנזק, א"כ עיקר הסיבה של נו"נ, כי לכן קם דינא. וגם לרי"ף ולרא"ש שראוי להיות קם דינא גם בלא נו"נ, חוזר הדין רק משום הפסדו של בעל הדין. גם עיקר הסיבה היא התשלומין, היינו, כשלא ניתן לחייב את הדיין כשלא נו"נ, כי לרי"ף אין נוהג בדיין דינא דגרמי ורק משום הפסדו של בעל הדין הוכרחו לבטל את הדין, אך כשאין הפסד לבעל הדין ונו"נ היו מעמידים את הדין אף שניתן להחזירו. א"כ דיין שהחזיר את המשכון, ראוי להעמיד הדין ולחייבו בתשלום, כי גם כאשר לא נו"נ ראוי לא להחזיר את הדין, לכן היכן שיש לחייב את הדיין, קם דינא.

המשך קצות החושן (ח) ד"ה אם נשא ונתן ביד מה שעשה עשוי וישלם מביתו: תירוץ נוסף - קושיה זו היא רק לשיטת הרי"ף, דדיבור אינו מזיק, כי לשיטת התוס' והרא"ש הסוברים דדיבור נחשב מזיק, ולכן נחשב מזיק גם לרב ששת בלא נטילת המשכון, אך לרי"ף רק ע"י נו"נ, היינו נטילת המשכון, הוא נחשב למזיק. ולכן חייב לפי המשנה אפילו אליבא דרבנן, כי ללא נו"נ אינו נחשב כמזיק את גוף החוב, כי לבעל חוב אין בו קנין גמור, והוא רק שעבוד שהמזיקו פטור. ולגבי כהנים שפיגלו יסביר הרי"ף שהם חייבים לא משום דיבורם, אלא כדברי הרשב"א בחידושיו בפ' הנזקין (נד:), שהסיבה היא משום שפיגלו בשעה שעשו מעשה, היינו, שהיו עסוקים באחד מד' עבודות שהוא מעשה, היינו, שוחט, מקבל, מוליך וזורק. לכן לפי התוס' והרא"ש, מה שהעמיד ר' אלעא את המשנה, לגבי זיכה את החייב, בקיום משכון ובטימא את הטהור דנגע בו בשרץ, אינו אלא כדי להשוותו לחייב את הזכאי וטיהר את הטמא, כי המשנה מדברת בכל דינה באותה מציאות, היינו, שהיה בסופו של דבר מעשה, אך לעצם חיוב הדיין הוא כבר נתחייב בדבורו כאשר זיכה את החייב. ובשוחט את התם לתוס' והרא"ש הוא פטור לפני העמדה בדין, כי לא הזיק את גוף החוב של הניזק אלא רק את שיעבודו.

האם החזרת חלק מהסכום ע"י הדיין למי שהזיקו, נחשב כהחזרת כל הסכום

קצות החושן (ט) ד"ה ואם לא נשא ונתן ביד יחזור הדין - ה"קצות" מסתפק בשאלה אם דיין נו"נ ביד, האם צריך לקחת בעל הדין שחייבוהו לתת למי שזיכהו בטעות, את כל הסכום שתבע או גם אם יתן לו הדיין רק חלק מהסכום, יחשב הדבר כאילו נתן הדיין את כל הסכום, לענין שאינו יכול לחזור מפיסקו ולדון בתביעה מחדש. הוא מסיק שנחשב הדבר כאילו נתן למי שזיכהו את כל הסכום. וראייתו מהרמב"ן שתולה את אי יכולתו לחזור בעצם עשיית המעשה - "עד שיעשה מעשה", ולא בכמות ואיכות המעשה.

[ויק"ל טובא] דברי ה"קצות", דהא הרמב"ן בא רק להבהיר, שדיבור בעלמא אינו אלים כחו להיות קם דינא, דהא חזינן לעיל, כדברי "קצות" ח" (ח) דלשיטת התוס' והרא"ש הדיבור עצמו אלים למעבד נזק ע"י הדיין. ולא נחית הרמב"ן כלל לברר אם מקצת מעשה כמעשה כולו דמי].

על פי זה מסיק "קצוה"ח" פשט מחודש לגבי "דאגע בהשרץ", והקשה אם טימא את הטהור ודאי שטימאו ומה שייך להוסיף "מה שעשה עשוי", אלא ודאי דהגמ' באה לחדש דמה שעשה עשוי, אף שנגע רק במקצת [וק"ל בתרתי. א. כשנאמר מה שעשה עשוי, לא נאמר בפירוש דאגע בה שרץ, לכן אם היו אומרים "עשוי במקצתו", מי שלא ידע דמדובר דאגע בה שרץ לא היה מבין מדוע נאמר "במקצתו" לכן נאמר הדבר בכללות שזה נחשב כעשוי. ב. לכאורה, נראה בפשטות דהספק הוא, דבזמן דאגע ביה שרץ, אף אחד לא דקדק לראות היכן נגע כיון שאז היה ברור דהשרץ נגע ממילא בדבר טמא הדין הוא כפי שפסק הדיין, לכן הכל טמא מספק. ג. כאשר נאמר טימא את הטהור, לא נאמר כלל שמדובר דוקא על פירות, כי יתכן ומדובר דוקא בגוש אחד של בשר וכדומה. ד. לגבי טימא את הטהור נאמר נגיעה, כי די בנגיעה של טמא כדי לטמא הכל, אך בטיהר את הטמא נאמר עירבו, אף שניתן לומר גם בטיהר את הטמא שלקח את מה שלדעתו טמא כדי לנגוע איתו את הטהור, אלא כדי להורות דבשני המקרים מדובר בנטמא כתוצאה מהספק גם במה שנגע (טימא את הטהור) וגם בכל יחידה כשלעצמה ועירבו אם טהורה היא או טמאה. ויש לנו עוד להקשות על שאר דבריו, אך אכמל"ו דדי בכך, ויה"ר שאזכה לרדת לעומק דבריו].

הש"ך משיג על הבנת הטור את דברי אביו הרא"ש, כי סיבת חיובו של הדיין לשלם הוא משום קנס

לא משום שהדיין הוא כך

ש"ך (כט) ד"ה ואין הדין חוזר-הרא"ש והטור כתבו, שאינו יכול לומר הדיין לבעל הדין, החזר מה שנתן לך כי טעיתי, כי הוא משום שקנסוהו לקיים הדין וישלם מביתו (סמ"ע- רק בדין זה פסק הרמב"ם בניגוד לרי"ף שכתב שפטור מלשלם. מאידך סוברים הרא"ש והטור כי בכל מקרה גם כאשר ניתן להחזיר, אין הדין חוזר, כיוון שפסק כאחד מהתנאים/אמוראים החולקים אינו יכול לחזור בו. ולא רק כשהוציאו כבר מהנתבע, אלא אפילו כשעדיין לא הוציאו, לטור ולרא"ש הסוברים שאין חוזר הדין, חייב הנתבע לשלם לתובע וישלם הדיין לנתבע.

אמנם, במומחה וקיבלוהו או נטל רשות מר"ג, מסכימים הם לרמב"ם שאינו משלם, אך חולקים עליו שאינו חוזר).

א. ש"ך- דברי הרא"ש, דסיבת החיוב הוא משום קנס, הוא לאו דוקא, אלא משום דינא דגרמי, כדמשמע בש"ס ושאר פוסקים. ואף מהרא"ש והטור משמע כן להדיא, ונפקא מינה אם הדיין מת. אם משום קנס דנו אותו חייב, אך כיון דחיובו מדינא, חייב בנו לשלם. **אך ניתן לתרץ את הרא"ש והטור- דמקור החיוב** הוא משום קנס, ואז זה נהפך לדין. וכיון דמקור החיוב הוא קנס, אם מת הדיין אין בנו מחויב לשלם, אך נראה דזה שייך במי שאינו מומחה וקיבלוהו, אך ביחיד מומחה או ג' הדיוטות שלא קיבלו עליהם, חייב לשלם מדינא.

ב. ג. ג. ולפי עניות דעתי דברי הטור תמוהין מאד וקשיא לי בגוויהו טובא. דהא יך יעלה על הדעת לומר שהרא"ש או שום פוסק יסבור דמיד כשפסק הדין, אע"פ שעדיין לא הוציא מיד המתחייב, קם דינא, והלא עיינו רואות שיש כאן טעות ומה שפסק, בטעות פסק. היאך נכריח לזה שהוא מוחזק בשלו תחת ידו להוציא מתחת ידו ולשלם שלא כדין אפילו במומחה וקיבלוהו, הא פשיטא דמצי למימר, כי קיבלנוך אדעתא לדון דין תורה, ומכ"ש שאין להעלות על הדעת שהדיין יתחייב לשלם, שהרי הדיין אומר שטעה ולא ישלם לו, ומה הוא גורם לו, אם הוא בעצמו עושה שלא כדבריו.

הש"ך מקשה עוד על הטור - הרי הרי"ף והרמב"ם פוטרים את הדיין במצב זה, כי לא נו"נ והרא"ש חולק עליהם שחייב מכח דינא דגרמי, א"כ כיון שעדיין לא הוציא מהמתחייב, עדיין אין נזק ולכן אין עדיין "גרמי" כדי לחייבו **ועוד קשה עליו** - דכשאין גדול מעליו, הסכים הרא"ש לטעמו של רש"י במה שאין מחזירין, כי מי שאמור לקבל את הכסף על פי פסקו המוטעה, אומר לדיין, אולי פסקך הראשון אמיתי וכן מגיע לי, אך כאן זה אינו שייך, ואדרבה שם הוא זכה בכסף שהוא לא היה מוחזק בו מתחילה ובכ"ז יכול לומר לו אולי פסקך הראשון אינו מוטעה, א"כ כ"ש כאן שהוא כן מוחזק בודאי שיכול לומר לדיין אולי פסקך האחרון הוא האמיתי, ובפרט שהאמת עמו. וכן מוכח מהר"ן, הרשב"א והראב"ד המובאין ע"י הר"ן [מס' ע"ז (ב.) מדפי הרי"ף]. וכן מוכח שם (פ"ג) מדברי הרא"ש בעצמו, שכתב דבשיקול דעת אינו יכול לחזור בו ולהתיר דשוויה אנפשיה חתיכא דאיסורא. משמע דבממונא יכול לחזור בו כדברי הר"ן, רשב"א וראב"ד.

נתיבות המשפט [טו] ד"ה אין הדין חוזר - דברי הש"ך תמוהים,, דאם כן קשה, אמאי ישלם מביתו, הא אלו הוה קמן הוה הדר. ולפ"ד עדיין קשה, איך חייב מ"חייב את הזכאי"... **לפענ"ד נראה ליישב**, דדוקא בטעה בד"מ, שייך לומר דחייב את הזכאי לאו כלום עביד, אף דברי היזקא, דודאי היה מוכרח ליתן על פי בית דין, אך דיבור הדיין לא הזיקו, כי אף שנתן לו, כיוון שהדין חוזר יכול להוציא ממנו, אף שאחר כך לא היה יכול להוציא, אך בשיקול הדעת דתיכף שנתן לו, הדין קיים, כי הדיין נתן לו בעצם פסקו מעמד של מוחזק. אם כן כאן הדיין הזיק את הצד השני על ידי דיבורו. ולפי רבי מאיר חייב והוי גרמי, בניגוד לטעה בדבר משנה, אשר שם דיבורו לא הזיקו, לכן שייך לומר שם "לאו כלום עביד", אך בטיהר את הטמא ועירבן בעה"ב **קשה**, שהרי בדיבורו לא הזיקו הדיין, לכן טרח הש"ך ליישבו בסק"ה.

המשך הש"ך (כט) ד"ה ואין הדין חוזר - ד. הפרכת הוכחת הטור של דברי הרא"ש - הרא"ש כתב לגבי פסקו של רבי ישמעאל (כי אדם עשוי לשקר רק בחייו, שהוא חייב למישהו כסף, משום עין הרע. ולכן אותו אחד אינו יכול לתבוע את היורשים. ורבי חייא חלק עליו כשבאו לתבוע את היורשים, משום שנתנו רק חצי מהסכום), כי לא היה זה טעות בשקול הדעת, כי לא חלקו בכך התנאים שלפניו, אלא כאן הטעות הוא רק בסברא. וכתב הטור דמשמע, שאם היה זה טעות בשקול הדעת, מיד כשפסק אי אפשר לחזור מהטעות, ואפילו שהיורשין עדיין לא שילמו, היו צריכים לשלם, והדיין היה צריך להחזיר להם. **הש"ך** - זו טעות, דאם כשלא ברור שטעה היה חוזר, כל שכן אם היה ר' חייא מברר שטעה, הדין היה חוזר.

ה. כוונת הרא"ש בכותבו "ולא הי' רבי ישמעאל טועה בשקול דעת" - מפשט הגמ' לא משמע דקיבלוהו לר' ישמעאל בר' יוסי, דהא בחצי השני באו לפני ר' חייא. וכוונת הרא"ש לתרץ מדוע לא חייבו ר' חייא לשלם. לכן אמר הרא"ש שהוא לא היה טועה בשקול הדעת. וכן תירץ הרא"ש כן, כדי להציל את הרי"ף (שהרא"ש חולק עליו), שלא יהיה הרי"ף "טועה בדבר משנה". שכן כתב הרי"ף עצמו בפרק אד"מ, כי אי אפשר להוכיח ממעשה זה דקם דינא, משום שלא היה נקרא שהוא טועה, כי ר' חייא לא יכל לברר את טעותו ממקור קודם, כי לא נחלקו על ענין זה התנאים. וכן תירץ כך הרא"ש, כדי שלא יהיה קשה לרב חסדא. בכל מקרה זה פשוט לדינא, דכולי עלמא מודו, דבמה שלא הוציא עדיין, הדין חוזר.

והרא"ש מודה בכך לרמ"ה. ולא כדברי הטור וה"אחרונים", שנמשכו על פי שיטתו. ופלא שלא הבחינו בכך אף אחד מ"האחרונים" או מפרשי הטור.

ו. ה"עיר שושן" מעתיק את דברי הרמ"ה, שאין מוציאין ממנו את החצי השני, וכתב, שכן הוא להלכה ע"פ הרמב"ם והרי"ף. משמע לדבריו דהרא"ש חולק על כך, כדברי הטור, ולא כפי שהוכחנו שגם הרא"ש סובר כך.

ז. כתב המהר"י, דמשמע מהטור, כי רק בטעה בשקול הדעת חולק הרא"ש, אך מודה לרמ"ה בטעה בדבר משנה. וכן כתב ה"ב"י: "דמלבד מה שהוכחנו, כי הרא"ש מודה גם בטעה בשקול הדעת, טעו המהרי"ק וה"ב"י במה שהיו צריכים להוכיח בטועה בדבר משנה מה"טור", כי זה מופיע כבר במקומות רבים בש"ס עצמו, שחוזר אפילו כבר הוציא. וכן כתב הרא"ש בהרבה מקומות וכ"ש כשלא הוציא עדיין.

הש"ך חולק על דברי הטור בסעיף א' דבג' מומחין אפילו לא קיבלום קם דינא ופטורים מלשלם-

ת. וב"רמזים" כתב כן ונראה שהוציא כן מדברי הרא"ש, כי הרא"ש כתב בכל מקום-יחיד מומחה וג' הדיוטות. ונראה שכתב כן הרא"ש, משום דמאידך גיסא כתב דהיכא שקיבלוהו אפילו ביחיד מומחה פטור. אמנם גם ה"נ"י כתב כדברי הטור.

ה"נ"י כתב כדברי הטור-, ושלושה מומחים סמוכים פטורים מלשלם, אף על פי שדנו בכפייה, דהא מדאורייתא אית להו למידן". וכן כתב הטור בשם הרמ"ה, דחייבים לשלם המומחים כאשר אינם סמוכים. מה"נ"י והפוסקים משמע, דסמוכים הוה כנט"ר. וקשה דא"כ מספיק סמוך א', אלא ודאי דסמוך אינו כנט"ר אלא דוקא סמוך מב"ד. ה"נ"י כתב, דכיון שכל שחייב להורות מן התורה פטור מלשלם, א"כ גם ג' הדיוטות דיכולים לדון מדרבנן אם טעו פטורים מלשלם. וראיתו מרש"י אינה ראייה, כי ניתן שם להסביר כתוס'. גם מה שכתב דמשום שחייבין להורות פטורים כי טעותם הוא לכן אונס, אינו נכון, כי גם ג' הדיוטות חייבים לדון מדרבנן כשאין מומחים ובכל זאת חייבים לשלם, כי לא היה להם לטעות. ואם כן גם ג' מומחים חייבין לשלם, כי כאשר הם דנים בכפייה אסור להם לטעות ודוחק לחלק בין חיוב לדון מדאורייתא לדרבנן, כי במבחן התוצאה שניהם אנוסים לדון.

ט. ראייה לשיטת ה"נ"י, דרק בג' סמוכים, פטורים לשלם אם טעו- אם יחיד מומחה שנט"ר פטור, כל שכן ג' סמוכים שקיבלו רשותם מדאורייתא פטורים. ולכן ג' הדיוטות או יחיד מומחה שפסולים מדאורייתא ורשותם הוא רק מדרבנן, יהיו חייבים, כי רבנן נותני הסמכות, לא נתנו להם רשות להפטר. וג' הסמוכים רשאים גם לדון בכפייה, כי אם הם לא יכפו לדון לא יהיה מי שיכפה לדון. ולכן יש להם בטעותם דין של אנוסים, כדברי ה"נ"י, אך רק גמירי וסבירי חייבים לשלם, כדמשמע מדברי ה"נ"י, וכדברי הרמ"ה, ולא כדברי בעל "המאור" שהובא לעיל (סעי' ב' ס"ק י"ד אות י"א).

י. לעיל סעי' א' ס"ק ד' אות א' הוכח שלא כדברי ה"נ"י, דבנו"נ ביד אפילו סמוכים חייבים לשלם, כי אם בג' מומחים שנט"ר פטורים בנו"נ, כל שכן סמוכים שלא רק נטלו רשות מדאורייתא אלא אף מחויבים מדאורייתא.

הש"ך מתריץ את קושיית התוס' על רש"י (ותמיהת ה"נתיבות" על כך) אשר כתב כי מומחה שלא

נט"ר אין דינו חוזר

ש"ך (ל) ד"ה אבל אם קיבלום עליהם בין לדין בין לטעות.

א. כתב ה"נ"י, כי יושבי קרנות, אין יכולים אלו שקיבלו עליהם לדון בפניהם לטעון, כאשר טעו, שחשבו שידונו לפי דין תורה, כי ידעו שהם טועים ולכן פטורים לשלם.

ב. רש"י כתב במס' סנהדרין (ה.)-, ..., אלמא גמיר וסביר כי לא נקיט רשותא דיניה דינא ולא הדר". שם מדובר שאמר רב יוסף לאמורא אחר, ע"פ רש"י, שאם לא קיבלו עליהם בין לדין בין לטעות חייב לשלם כי לא נט"ר.

והקשה שם על רש"י התוס'-, פירש בקונטרס, כגון דאמרי לך דיינת לן דין תורה. וקשה דא"כ מה דייק מהכא, דהא אפילו לא גמיר וסביר נמי מה שעשה עשוי, כדמוכח לקמן, דפריך לר' אבהו מדן את הדין, ומוקי לה בדקיבלוהו. וכשאנו מומחה איירי, דהא קתני סיפא ואם היה מומחה לרבים פטור. לכך נראה, ואי לא דלא קיבלוך עלייהו כלל" וכו' כהרא"ש.

ג. דברי רש"י נכונים, דלרש"י היה ברור, דסתם קבלה לפני מומחה, הוי כאילו פירש, שמקיבלו בין לדין ובין לטעות ובהדיוט סתם, קבלה ידידה הוי דוקא אדעתא דלידון דין תורה...ודאי כשלא דן דין תורה הדר דינא, דהא על תנאי זה קיבלוהו. וכיון שלא נתקיים התנאי, הוה ליה הקבלה כמאן דליתא...ואולי ס"ל להתוס', דלקמן נמי מיירי כשאמרו לו מלכתחלה דיינת לן דין תורה, וכמ"ש לקמן בשם הרמב"ם והירושלמי. וכן הרא"ש אע"ג דמפרש לקמן בסתם קבלה, מכל מקום יכול להיות דס"ל, דגם כשאמרו לו מתחלה בפירוש, דון לנו דין תורה, דינא הכי, וכמ"ש לקמן בשם הרמב"ם וירושלמי. מכל מקום לא היה להם להקשות כל כך בפשיטות...גם ראב"ן...כתב כדברי רש"י, דאי אמרי ליה למומחה, דיינת לן דין תורה. וטעם משלם ע"ש ודו"ק.

תמיהת ה"נתיבות" על תירוץ הש"ך ויישובו

נתיבות המשפט [טז] ד"ה בין לדין בין לטעות - כיוון דטעות בשיקול הדעת כאמורא מסוים, הוי דין תורה, לכן מספיק קבלה בלא קניין. מה שתירץ הש"ך על קושיית התוספות על רש"י, כי בסתם קבלה לפני מומחה הוי כאילו קיבלו ללא סייג, תמוה, כי היה לו להוכיח מ"דן את הדין". ולרש"י מדובר בקיבלו סתם, דקתני "אם היה מומחה פטור ודינו דין", והוא ממש כדברי רב יוסף- "אם קיבלוך לא תשלם", והוא מפורש במשנה, ולמה הביא ראייתו מהאמוראים? **יש ליישב**, כי מהמשנה אין ראייה, כי סיבת הפטור שם במומחה הוא משום אונס (רא"ש), אך ההוכחה מהאמורא היא נכונה, דלרב יוסף המומחה פטור, כי הקבלה היא מילתא יתירה, מעבר לטעם של אונס (כי לרב יוסף יש גם טעם של אונס, היינו, "פרוטה דרב יוסף"). ולכן בעל דין חייב לקבל את פיסקו גם אם טעה. ורש"י לא פירש "אם לא קיבלוך"- שדן בכפייה, שאז גם הדין חוזר, כי רב יוסף הרי מעמיד את המשנה דמחזירין ב(לג.) במומחה, ורק במומחה שקיבלו יש לו דין של בית דין ואין מחזירין, כי בעל הדין כבר מוחזק (רא"ש), והוא מוחזק על פי בית דין (כי כאשר אינו מוחזק על פי בית דין מוציאים ממנו בטעה בשיקול הדעת, כי הסוגיא נוטה לא לפי מה שפסק), אך כשמומחה דן בכפייה, אין לו דין בית דין, לכן אין הדין שלו קיים כאשר טעה, כי בעל דין לא הוחזק על פי בית דין וכדי שיהיה ל"קיבלו" תוקף בית דין, צריכים לומר "דון לנו דין תורה". וכיוון שטעות בשיקול הדעת (היינו, כאמורא שאין הדין כמוהו) גם הוא נחשב לפחות כמו דין תורה, כיוון שהוחזק על פי בית דין אין הדין קיים וחייב לשלם, אך בקבלה סתם, אמרינן שהיה הקבלה גם במקרה של טעות ופטור

מתשלום, כי כיון שלא אמרו בפירוש "דון לנו דין תורה" ודאי שהיתה כאן קבלתם גם לעניין של פטור מתשלומין. אם כן לרב יוסף במשנה דמחזירין (לג.) מדובר, בלא קיבלו. ובמשנה "דן את הדין" מדובר בקיבלו ואפילו לטעות, אך לרב נחמן מדובר בלא קיבלו. וקושיית הגמרא ב(לג.) מהסיפא ד"אם היה מומחה" על המשנה "דיני ממונות מחזירין", הוא רק אליבא דרב נחמן.

הש"ך חולק על הבנת ה"נ"י" שה"ירושלמי" עוסק בדין נפרד של מומחה ומוכיח כי מדובר שם גם כאשר הוא אינו מומחה. הש"ך מוכיח כי ניתן להסביר כי ה"ירושלמי" חולק על ה"בבלי", אך

באותה מידה ניתן להוכיח שאינו חולק

המשך הש"ך (ל) ד"ה אבל אם קיבלום עליהם בין לדין בין לטעות- ד. ה"נ"י הביא דעות ה"אחרונים", הפוטרים אף בקיבלוהו, כשאמר לו מפורש שידין בדין תורה, כי אין דינו דין. ה"נ"י כתב, דאמנם ה"עיתור" מביא סיוע לדברי רש"י שכן חייב כשטעה בשיקול הדעת, כשאמרו לו "אתה מקובל עלינו כג' על מנת שתדיננו דין תורה", כי הגיס דעתו לדון יחידי, דתנן "אל תהי דן יחידי".

ה"נ"י הבין, דהירושלמי עוסק בדין נפרד של מומחה. וכתב על כך הש"ך- **"ומה אעשה ששגג שגגה גדולה"**, כי הירושלמי עוסק בתחלת המשנה "זיכה את החייב" וכו', אם כן מוכח דבסיפא שמדובר במומחה יהיה פטור. וטעם שהגיס דעתו שייך רק באינו מומחה. אם כן הוא חולק על רש"י ואינו תומך בדעתו כדברי ה"נ"י. הש"ך גם מוכיח מגוף דברי הירושלמי, כי מדובר שם על הרישא של המשנה, כשאינו מומחה.

ה. לענין הלכה- קשה להכריע נגד הירושלמי, כי ניתן להסביר את ש"ס דילן, כך שלא יחלוק על הירושלמי, ולהסביר את הש"ס, דאמרו ליה מתחלה דיינת לן דין תורה, לכך ישלם, כי הגיס לבו לדון יחידי. וכן מפרש הרמב"ם בפהמ"ש על מס' בכורות. ונראה מדבריו בפ"ו בהל' סנהדרין, שכן דעתו גם בקיבלוהו בסתם.

וכן נראה מהרי"ף והרא"ש, שמדובר בקיבלוהו בסתם ואח"כ אומרים שקיבלנו אותך על מנת שתדיננו בדין תורה. אמנם, כיון דמהירושלמי נראה דקיבלוהו לא בסתם ובסתם יהיה פטור, לא קי"ל כירושלמי, כי מהרי"ף ומהרא"ש משמע, שגרסו בש"ס דילן, שאמרו לו מראש קיבלנוך שתדון ע"פ דין תורה. היינו, שקיבלוהו בסתם. וכן כתב הטור וכן משמע מרש"י ומהפוסקים ומפשטות דברי הגמרא, דקיבלוהו בסתם וישלם מביתו, אכן על דברי הירושלמי, שיהיה חייב כשאמרו לו מראש, מלבד רש"י וראב"ן, אין מי שיחלוק על כך. דברי רש"י קשים להולמם, כי לשיטתו, רק משום שאמרו לו מתחילה, נעקר סמכות הדין למפרע כאשר טעה, שהרי לא טעה בדבר משנה ודן דין תורה, כי פסק כתנא או אמורא, כי לשיטתם הוא כן דן דין תורה. וגם לרש"י עצמו מה שעשה עשוי אלא שפטור, א"כ גם לשיטתו דינו דין תורה. ולכן אין לנו כח להכריע נגד הירושלמי, ואף קשה על רש"י החולק על הירושלמי.

ו. אמנם ניתן ליישב את שיטת רש"י, דעל כרחך הש"ס דילן חולק על הירושלמי. דהירושלמי אינו דן דינא דגרמי, כמובא לעיל, ולכן הירושלמי אינו מעמיד את המשנה בבכורות בפשטות דקיבלוהו בסתם, כמו שגמרתנו מעמידה שם את המשנה. ויהיה חייב מדינא דגרמי. ולכן מעמיד הירושלמי את המשנה, שאמרו לו מראש, שידונם ע"פ דין תורה. ולכן אנו **קונסים אותו** כי דן יחידי. ומומחה אין אנו קונסים, כי לא היה צריך להעלות בדעתו שיטעה כי הוא מומחה. אמנם גם הירושלמי סובר דבטלה קבלתו למפרע, אלא שהוא

סובר, דבאינו מומחה חייב משום קנס, ומומחה אין קונסים אותו ואין מחייבים אותו משום דינא דגרמי. וכן לא קיי"ל כירושלמי, לפטור מומחה משום קנס, אלא ש"ס דילן מחייב גם מומחה משום דינא דגרמי, דבר שהירושלמי אינו פוסק כן. ולכן בעובדא דמר זוטרא בפ"ק דמס' סנהדרין נאמר, שאם לא קיבלוך ודנת בכפייה אתה חייב לשלם. וכך ניתן ליישב את שיטת רש"י, אך כאמור קשה ללכת נגד הירושלמי, כי גם הרמב"ם והמהר"ם, שהובא ב"מרדכי", סוברים כירושלמי. ובפרט שיש לומר, דגם ש"ס דילן סבירא ליה כירושלמי. ומה שאין הש"ס מעמיד את המשנה ככו"ע, שחיובו משום שהגיס דעתו, הוא משום דמשמע לש"ס, דמתני' עוסקת בכל האפשרויות, בין שאמרו לו בפירוש בין שאמרו לו בסתם. ולכן ע"פ הירושלמי פטור, ולא כשגגת ה"ב"י" שסבר שהירושלמי מחייב.

ז. **למסקנה** – אם אמרו לו מתחלה וטעה בשקול הדעת, לרש"י נתבטלה הקבלה. ולכן באינו מומחה אין דינו דין. ובמומחה דינו דין וישלם מביתו. ולירושלמי הקבלה במקומה עומדת. ומי שאינו מומחה ישלם. ובמומחה גם דינו דין ופטור.

מחלוקת ה"ראשונים" אם הדיין פטור אף שבעלי הדין לא אמרו לו במפורש "הפטר"

קצות החושן (י) ד"ה (וכל זה כשלא קיבלום עליהם... אבל אם קיבלום עליהם בין לדין) ובין לטעות (...לא ישלמו אפילו טעו) – הדיין פטור אף שבעלי הדין לא אמרו לו בפירוש "והפטר" (היינו במידה ותטעה לא תשלם), אך לבעל "המאור" הסובר באמר לחבירו קרע כסותי ואכן קרע את כסותו, אם לא אמר לו בפירוש "ואתה פטור לשלם" מה שקרעת לי חייב, אם כן גם כאן היה חייב הדיין אם לא אמרו לו בפירוש "הפטר". ואכן מתלמודנו [מס' סנהדרין (ח)] משמע שאף אם אמרו בסתם "דיינת לן ד"ת", הוא צריך לשלם, כי כוונתם "על מנת", אך לירושלמי רק אם פירשו זאת כתנאי "הרי את מקובל עלינו על מנת לדון דין תורה" חייב לשלם. **לכאורה קשה**, דאם לא אמר והפטר חייב בכל מקרה, לשם מה צריך גם להוסיף כדברי הבבלי או הירושלמי "דיינת לן..." או "הרי את...".

ש"ך (לא) ד"ה או בזמן הזה שמכריחין הקהל... לא ישלמו אפילו טעו (מרדכי) – דברי הרמ"א הם נגד כל הפוסקים, שכתבו בסתמא, שחייבים. וגם ה"מרדכי" הביא שם את דברי המהר"ם שכתב "אפילו באנו לחלוק ולומר דהאידינא פטורים, היינו, דהאידינא מחייבים. וגם מי שחולק סובר שצריך להחזיר הדין. ולכן הרמ"א היה צריך לכתוב דין זה בשם "י"א", ולכתוב זאת בצורה סתמית ובפשטות.

השגת הש"ך ביחס להסבר הרמ"א לגבי פטור הדיין מלשלם כאשר הם אנוסים ותירוץ ה"נתיבות" ש"ך (לב) ד"ה שמכריחים הקהל..פטורים – משמע מדברי הרמ"א דכיון שהם מוכרחים, הם לכן אנוסים. ויש לדקדק דהא פטורים אף משום דקיבלום הקהל עליהם אפילו היו ג' הדיוטות כדברי הרא"ש והטור, שאז אפילו נ"נ ביד פטורים כדברי הרא"ש, אך למהר"ם בנו"נ חייבים כדברי בעל "המאור".

נתיבות המשפט [יז] ד"ה דמה להם לעשות –, ויש ליישב דנפק"מ באמרו להם "על מנת שתדונו דין תורה", דחייב לרש"י, כמו שכתב הש"ך ס"ק ל"א".

המשך הש"ך (לב) ד"ה שמכריחים הקהל – כמו כן קשה על הרמ"א לעיל סעיף ב' שכתב דג' הדיוטות כיחיד מומחה. דבר זה הוא מוקשה שהרי הם יהיו פטורים, אך כיום שהקהל בורר לו דיינים אינם יכולים ההדיוטות לדון בכפייה ומועילה בחירת הקהל לכך שיכולים הדיינים לדון בעל כרחם, אך לא להפטר אם טעו.

ש"ך (לג) ד"ה ע"פ החרם- „וב"עיר שושן" הוסיף "או בקנס". ולא נהירא לפע"ד, דזיל בתר טעמא, דהוי כמו אנוסים, כיוון שמוכרחים לדון על פי החרם. ובקנס לא שייך אונס, דישראל קנס ולא ידונו, דאונס ממון לא מקרי אונס, כדלקמן (שפח,ב).“

נתיבות המשפט [יז] ד"ה דמה להם לעשות- „הוא תמוה, דודאי בכהאי גוונא אפילו אונס ממון הוי אונס, ודוקא לענין מסור מחליקין בין אונס הגוף לאונס ממון, וכן כתב ב"תומים" (סקט"ז).“

ש"ך (לד) ד"ה לא ישלמו- מדובר בג' דיינים הדיוטות שדנו בכפייה משום שהם מוכרחים לכפות ע"י קהל הקהילה, כי הרי ג' הדיוטות דינם כיחיד מומחה, אשר אם קיבלוהו אפילו בסתם פטור. אמנם אין לומר שמדובר כאן ביחיד, כי אין סיבה לפוטרו, שהרי חרם הקהילות אינו מכריחו לדון יחידי ולכן אם טעה חייב לשלם. גם במקור דין זה ברמ"א- ה"מרדכי", נכתב כי מדובר בג'. הראב"ן כתב, שגם אם דן יחידי ע"פ הקהל פטור בכל ענין, היינו, גם בנו"נ וקשה מדברי הטור, ה"ב"ח" והרמ"א משמע, שיחיד זה דן ע"פ כתב המלך, שאע"פ שלא הוסמך ע"י הקהל, זה נקרא קבלה. גם מה שכתב הראב"ן ומשמע מדבריו, דבג' שהוסמכו ע"י הקהל יהיו פטורים אפילו נו"נ אינו נכון, כי לכך לא הוכרחו ע"י הקהל. ונימוק זה גם משתמע מדברי ה"מרדכי" והרמ"א וגם מדברי הראב"ן עצמו שמקור הפטור הוא משום שהוכרחו לדון.

ש"ך (לה) ד"ה דמה להם לעשות- היינו, משום שג' הדיוטות אלו הוכרחו לדון ולפסוק ע"י הקהל, אך אם נו"נ חייבים, כי לשאת ולתת לא אנסום, אך מומחה יחידי שפסק ונו"נ יהיה פטור, כי לו ברור הדין שהוא כפי שפסק. ולכן נו"נ נחשב דליבו אנסו, אך ג' אלו אינו ברור להם הדין, כי הם הדיוטות, ולכן אסור היה להם לשאת ולתת.

המשך נתיבות המשפט [יז] ד"ה דמה להם לעשות - „מ"ש הש"ך...דבנו"נ ביד חייבין הוא תמוה, דהא מוכרחין הן לישא וליתן על ידי שליח בית דין דדמי לנו"נ ביד“.

הש"ך חולק על הב"ח הסמ"ע לגבי הסברם כי הדיין חוזר גם אחרי שהוציא את הכסף מהנתבע

ש"ך (לו) ד"ה מ"מ יש להם לחזור:

סמ"ע ו"ב"ח"- יש להם לחזור אפילו הוציאו מהנתבע ונתנו ליד התובע, כי על דעת כן מינום הקהל, אלא אם כן היתנו שדינם דין גם אם טעו.

הש"ך- דבריהם אינם נכונים, לגבי מה שכתבו, שהם צריכים לחזור אפילו כבר נתנו לתובע את הכסף מהנתבע. **דאם כן קשה,** מה שכתב לפני כן הרמ"א- „לא ישלמו אפילו טעו **דמה להם לעשות**“, היינו, כי הם אנוסים. ולכאורה הם פטורים גם בלא סיבה זו, אלא משום שהם יכולים לחזור תמיד אפילו שהכסף כבר ביד התובע. **ודוחק לתרץ** שמדובר שאי אפשר לחזור, כי הנתבע הלך למדינת הים, דאם כן כיצד כתב "יש להם לחזור", הרי אי אפשר לחזור כי אין ממי לתבוע. **ודוחק גם לומר** דמתחילה מדובר שאי אפשר לחזור וכאן מדובר שיכול לחזור.

על פי שיטת הסמ"ע וה"ב"ח" קשה על עצם דין יכולת החזרה א. הרי הקהל מינום כדי שיפסקו ולא כדי שיחזרו מהפסק. ורק על נזק מהפסק הם פטורים, כי הוכרחו לפסוק ע"י הקהל. אמנם לרי"ף והרמב"ם חוזר הדין, משום הנזק מהפסק לבעל הדין, אך הרמ"א הולך בשיטת הרא"ש וסיעתו החולקים וסוברים, שאין קשר בין החזרה להפסד בעל הדין.

ב. אם הדין והדיינים חוזרים, אין זה משנה מה רצונם ונפסוק אנו שהדין חוזר ויהיו פטורים לשלם.

ג. מקור הדין הוא ה"מרדכי". וקשה מאין לו שעל מנת שהם יכולים לחזור מינום הקהל.

ד. ממה שכתב בפשטות, "מ"מ יש להם לחזור", משמע שהדין הוא כך ולא תקנת הקהל. לכן חייבים לומר ש, "מ"מ יש להם לחזור" ומדובר על מצב אשר עדיין לא הוציאו מיד הנתבע.

המהר"מ המובא ב"מרדכי" והרמ"א מבארים, שאם טעו ואינם רוצים לחזור חייבים, כי על כך לא הכריחום הקהל לא לחזור, אך כאשר כבר הוציאו מהנתבע ונתנו לתובע אינם יכולים לחזור, כי סיבת הדין של "מה שעשה עשוי", הוא משום שיכול התובע המוחזק כעת בכסף לטעון, מניין שפסק שאתה רוצה לפסוק הוא אמיתי, אולי הפסק הראשון הוא האמיתי, והרי בכל מקרה קיבלנוך בין לדין בין לטעות. ולכן אין מקום לספקו של הסמ"ע, כשכבר הוצא מהנתבע, כי ודאי שאינו יכול לחזור.

קושיית ה"קצות" על הרא"ש אשר כתב כי שני דיינים אינם משלמים את חלקו של הדיין אשר

חלק עליהם וישובו של ה"נתיבות"

קצות החושן (יב) ד"ה והלכו אחר שנים (שבהם הם משלמים ב' חלקים והחלק השלישי מפסיד בעל הדין) -

הרא"ש כתב דהשנים אינם משלמים חלק ג', כי יאמרו לשלישי, אם אתה לא היית עמנו לא היינו גומרים את הדין ולא היה כלל פסק דין. וקשה דקיי"ל כר' נתן בסוגיא של שור שדחף שור לבור, דהיכן שלא ניתן לגבות מאחד משלם השני את הכל. ואם כן גם כאן שישלמו שניהם גם את החלק השלישי?

הסוגיה דר' נתן מופיעה במס' ב"ק (נג.), לגבי שור שנבעת ונפל מהקול של כריית הבור לשם הרחבת או העמקת בור קיים. ולפי רבי נתן בעל הבור חייב לשלם. וכתבו התוד"ה והא (נז:) דקיי"ל דר' נתן סבר דכורה נחשב שעשה את כל הנזק וגם בעל הבור נחשב שעשה את כל הנזק. ולא כהאי לישנא הסוברת דהם נחשבים כל אחד שעשה חצי נזק.

אם כן גם כאן, כיוון שלא שייך לגבות מהדיין השלישי, כי הוא פסק נכון ולא טעה, ישלמו השניים שטעו את כל הנזק.

וי"ל על פי מה שהסיק ה"ם של שלמה" שם במס' בבא קמא בשם "הגהות מיימוני", דבאמת ב' הלשונות הם אמת לדינא, רק תלוי מתי. כאשר ניתן לומר שכל אחד עשה את הנזק, ודאי שייך דינו של רבי נתן, אפילו בלא הטעם של "דאנא תוראי בבירך אשכחנא", כשור ושור המוקדשין (אשר שייך לגבוה ולא קרינן ביה "שור רעהו") שנגחו יחד, קים להו דהאי כולו היזקא עבד, אבל גבי שור שדחף לבור (=שור אחר) קים להו לתלמודא דאם לא היה השור שדחפו לא הוה הבור עביד מידי" וכן להפך, דאין שייך בו דינא דר"נ ולא מטעם דאנא תוראי...". לכן גם לגבי שלמים שלא הועדו והזיקו [מס' ב"ק (יג.)], אינו גובה חצי מבושרן נגד אימוריהן הניתנים לגבוה, אלא מפחיתים מחצי השור את האימורין ואין מתייחסים לאימורין כאילו הזיקו וישלם חצי מהשור רק מהבשר, כי ודאי מחד הבשר עם האימורין הזיקו, אך מאידך מהאימורין לא ניתן לגבות כי אינם בכלל "רעהו" ולא שייך הטעם "דאנא תוראי...", לכן פטור מלשלם נגד האימורין גם לרבי נתן.

אם כן גם כאן-כדברי הרא"ש- לולא השלישי לא היו פוסקים את הדין ולא עשו את כל הנזק ב' הדיינים לבד, לכן גם כאן לא שייך דינו של ר"נ, וכיוון שאי אפשר לגבות מהשלישי לכן ישלמו רק ב' חלקים.

אמנם, עדיין קשה, על פי דברי התוס' [מס' ב"ק (ו) ד"ה לאתויי, (יג) ד"ה אי], דדוקא משום הסברא, שלולא האחד משני המזיקים, לא היה נעשה כלל נזק, לכן נחשב הדבר, כי כל אחד משניהם עשה את כל הנזק והוא גם זה שסיים את עשיית הנזק. לכן חוזרת הקושיה, שגם כאן שייך דינו של רבי נתן, שאם לא ניתן לגבות מהאחד, יגבו מהשני את כל הסכום, אם כן, גם במקרה שלנו, יגבו משני הדיינים את כל הנזק. כן גם משמע מהסמ"ע (ת, נז), דאפילו היכא דלא עביד כל ההיזק בלא חבריה, נמי שייך דינא דרבי נתן. אפילו לשיטת המהרש"ל גם קשה, דהא בתד"ה לעולם [מס' ב"ק (נג.)] אמרו שם במפורש, כיוון דגמר ההיזק, נעשה על ידי הבור אפילו אי פלגא היזקא עבד, אמרינן היכא דליכא לאישתלומי מהאי משתלם מהאי, אם כן גם כאן, כיוון דגמר הנזק נעשה על ידי השניים שאמרו "איש פלוני אתה חייב" והשלישי נחשב רק כמו הקול של כלי הכורה ממנו נבעת השור. ובפרט שלאחר גמר הדין, אפילו היה מסתלק השלישי, השניים הנותרים היו יכולים לגומרו, לכן רק שניהם ישלמו. ומסיים ה"קצות"-, וכעת לא מצאתי ישוב נכון לקושיא.

[וק"ל, הרי טענת שני הדיינים היא, דאי לא הוי השלישי בהדי, הם כלל לא היו מגיעים לגמר דין, והנזק היה הרי רק בגמר הדין עצמו.]

נתיבות המשפט [ית] ד"ה והחלק הג' מפסיד - דבספר "קצות החושן" הקשה, דהא קי"ל כרב נתן, דכל היכא דליכא לאישתלומי מהאי משתלם מהאי. ולדידי לא קשיא מידי, דהא אדרבא, הרמב"ם פסק...שלמים שהזיקו דאינו גובה מבושרן כנגד אימורין, ומטעם דאמר בב"ק (נג.) אפילו תימא כרבי נתן דמי ס"ל בשר אזיק אימורין לא אזיק והכי נמי דכותיה". **משו"ב נתיבות-**, והמעין בדברינו, (ת, ג) יראה דברינו, דעיקר הקושיא לפי דעת רש"י ותוס' בד"ה אי פרק קמא דבב"ק (יג.). עיין שם שהארכנו בזה". **ש"ך (לט) ד"ה והחלק השלישי מפסיד-קשה,** כיוון דהרמ"א לא הכריע בין הרי"ף והרא"ש, אם כן, היה צריך להחזיר את הדין נגד חלק ג', כיוון דאיכא פסידא דבעל הדין.

המשך נתיבות המשפט [ית] ד"ה והחלק השלישי מפסיד - דהא בסעיף ג' הכריע (=הרמ"א) כהרמב"ם ולא כהרי"ף, דאפילו בלא נו"נ ביד ישלם מביתו, אלא דאין הטעם כלל משום דפסידא דבעל הדין.

במקרה של מומחה וקיבלו, הדין חוזר. הסיבות לכך הן **א.** כי לא שייך לגביו קנס, כי לא הגיס דעתו, בניגוד לג' הדיוטות, שלא היה להם לדון בכפיה. **ב.** כי אין בהשגתו להבין דברי הגדול לכן הדין קיים (ש"ך).

סיכום הש"ך של סעיף ג

א. היה זה הטועה בשיקול הדעת מומחה לבד, דהיינו, דגמיר וסביר ולא נטל רשות מריש גלותא ולא קבלוהו או שלא היה מומחה ואפילו אינו לא גמיר ולא סביר אבל קבלוהו, אפילו לא נשא ונתן ביד, מה שעשה עשוי וישלם מביתו. ואין הדין חוזר אף על פי שהדיין רוצה לחזור, אפילו הבעל דין לפנינו ואפשר בחזרה, בין בדיני ממונות בין באיסור והיתר: **ב.** וכל זה שכבר זכה זה שכנגדו בממון זה, אבל דיין שטעה ולא הספיק התובע להוציא מן הנתבע עד שנתברר שטעה, לא שנא הדיוט ולא שנא מומחה ולא שנא טעה בדבר משנה ולא שנא טעה בשיקול הדעת הדר דינא. ואפילו זכה בפלגא ופש פלגא גבי אידך לא מפקינן

מינה: ג. שלשה מומחים סמוכים שראויין לדון מן התורה, אפילו לא קבלוהו עליהם, מה שעשו עשוי ופטורים לשלם, אפילו נשאו ונתנו ביד, אפילו טעו בשקול הדעת פטורים. וכל שכן כשטעו בדבר משנה ואי אפשר בחזרה. ודוקא סמוכים, אבל האידנא דליכא סמוכים אפילו ג' מומחים דגמירי וסבירי חייבים לשלם אם לא קבלו אותם: ד. ואין חילוק בכל דינים שהוזכרו בסימן זה בין מומחה אחד לשני מומחים או הדיוט א' וב' הדיוטות. שבכל דבר שנים כיחיד דמי: ה. וכל זה שקבלום בסתם, אבל אם קבלו בפירוש, בין לדין בין לטעות, בכל עניין פטורים. ויש אומרים, שהוא הדין אם קיבלו עליהם יושבי קרנות, שאפילו טעו קם דינא ופטורים, דהא לא מצי למימר אדעתא דנידון דין תורה קבלום, שהרי יודעים שאינם יודעים דין תורה: ו. ואם אמרו לו מתחלה בפירוש, שאנו מקבלים אותך על מנת שתדון לנו דין תורה וטעה בשיקול הדעת, יש אומרים שנתבטל הקבלה, והרי הוא כאלו לא קבלוהו. והלכך באינו מומחה אין דינו דין כלל. ובמומחה מה שעשה עשוי וישלם מביתו. ויש אומרים שהקבלה במקומה עומדת. ובאינו מומחה מה שעשה עשוי וישלם מביתו. ובמומחה מה שעשה עשוי ופטור לשלם: ז. יש אומרים, שהוא הדין בזמן הזה, שמכריחין הקהל את הדיינים על פי החרם, שיהיו דיינים בעל כרחם, לא ישלמו אם טעו, אף על פי שדנו בכפייה, שהרי הם כמו אנוסים לדון, דמה להם לעשות. מיהו, אם נשאו ונתנו ביד, חייבים. מכל מקום אם עדיין לא הוציאו מיד החייב, יש להם לחזור, כשנודע שטעו. ואם אינם רוצים לחזור ומקיימים את דבריהם, חייבים לשלם. ואף בקבלו אותם בין לדין בין לטעות, יכולים לחזור קודם שהוציא וזכה זה שכנגדו בממון. אף לאחר גמר דין שאמר איש פלוני זכאי איש פלוני חייב: ח. וכשטעו ומשלמין, אם הסכימו כל הדיינים ביחד, כולם משלמין. ואם היו רק ג' והלכו אחר שנים שבהן, הם משלמים ב' חלקים והחלק השלישי מפסיד הבעל דין. ודוקא שאין מומחה באותן השנים, אבל אם יש בהם מומחה צריכים לשלם הכל ביחד.

סעיף ד'

אבל מי שאינו מומחה ולא קיבלו אותו בעלי דינים אע"פ שנטל רשות הרי זה בכלל בעלי זרוע ואינו בכלל הדיינים לפיכך אין דינו דין בין טעה לא טעה וכל אחד מבעלי דינים אם רצה חוזר ודן בפני ב"ד ואם טעה ונשא ונשא ונתן ביד חייב לשלם מביתו וחוזר ולוקח מבע"ד שנתן לו שלא כהלכה. ואם אין לו להחזיר או שטמא או שהאכיל דבר המותר לכלבים ישלם כדין כל גורם להזיק שזה מתכוין להזיק הוא.

ד"ה אבל מי שאינו מומחה: סמ"ע-לרמב"ם מומחה הוא מי שגמיר אף שאינו סביר ואז מועיל לו נטילת רשות מריש גלותא לדון יחידי (וכן כתב הסמ"ע לעיל סק"כ). וכן הבין את דברי הרמב"ם ה"כסף משנה". **ש"ך (מ) ד"ה המתחיל אבל מי שאינו מומחה-** לשיטת הרמב"ם מומחה צריך להיות גם סביר. וכן הבין ה"ב"ח" וה"כסף משנה", שכן כתב ה"כס"מ" שם [הל' סנהדרין (ב,יא)]-, מה שאמר רבינו או שנטל רשות מב"ד, פירוש, אע"פ שאינו מומחה לרבים דגמיר וסביר אבל מומחה הוא, דאי באינו מומחה, הרי כתב רבינו ספ"ד שאין רשותו מועלת כלום, היינו, אע"פ שאינו מומחה לרבים דגמיר וסביר. זאת אומרת

ש"גמיר וסביר" בא להסביר, שמומחה לרבים פירושו שהוא מפורסם בגמירותו וסבירותו ואם אינו מפורסם בשני הדברים אינו נחשב מומחה.

הסמ"ע משיג על הגהת ה"כס"מ" ברמב"ם והש"ך מצדיקו. ה"קצות" מבאר כי על פי דברי הש"ך

ישנה מחלוקת בין הרמ"א לשו"ע

ש"ך (מד) ד"ה ואם אין לו להחזיר-,הכס"מ הוכיח דחוסר כאן בבא א' וכך צריך לומר **ואם לא נשא ונתן ביד חוזר הדין ואם אין לו להחזיר כו' ואם לא ימצא בשום ספר כן, צריכים אנו לפרש דהאי "ואם אין לו להחזיר" קאי אלא נשא ונתן ביד**, היינו, אם נ"נ ביד ואפילו שיש עדיין לבע"ד את הכסף שקיבל בטעות, יכול בעל הדין השני לבקש את הכסף ישירות מהדיין, אך בלא נ"נ, רק אם אין כבר ביד מקבל הכסף את הכסף, רק אז יבקש מהדיין עצמו. ,ויפה כוון ומה שכתב הסמ"ע ס"ק כ"ז (=צ"ל כ"ח) בזה אינו נכון כלל ואין להאריך".

הסמ"ע חלק על הגהת ה"כס"מ" ופירש את הרמב"ם כפי שמופיע בדפוס, היינו, דהרמב"ם לא חילק בין נ"נ ללא נ"נ, כוונת הרמב"ם ב"נ"נ" הוא לכך, שהדיין גרם ע"י פיסקו, שהנתבע יתן את הכסף לתובע. ואז הדיין צריך לשלם לנתבע ויוציא הדיין את הכסף שנתן מיד התובע, אך ברישא שם עדיין לא נתן הנתבע את הכסף לתובע, לכן הם הולכים ודנים בב"ד אחר.

ה"ב"ח" כתב שניתן להבין את דברי הרמב"ם כהסברו של ה"כס"מ", בלא צורך להגיה. וקשה, דהא גם ה"כס"מ" עצמו כתב כך, דגם בלא הגהה יש לפרש כן, גם קשה הקל וחומר שכתב ה"ב"ח" להוכיח שכן דעת הרמב"ם. אמנם נראה, שחסרים מילים מדברי הרמב"ם. וגם הרי"ף כתב כן בפירוש כהגהת ה"כס"מ". וכן רבינו עובדיה מברטנורא מעתיק בתחילת פרק זה בורר את דברי הרמב"ם וכלול בו הגהת ה"כס"מ". וכן הוא ב"עיר שושן" וכן עיקר.

קצות החושן (יג) ד"ה ואם אין לו להחזיר (...ישלם כדין כל גורם להזיק, שזה מתכוין להזיק הוא)- "קצוה"ח" חולק על ה"סמ"ע" (ס"ק כ"ח) וסובר, דהצדק הוא עם ה"כסף משנה", דכשלא נשא ונתן ביד הוי הדיין כמראה דינר לשולחני ונמצא רע, דאי ניתן להחזיר, ודאי דהשולחני פטור. ומה שחייב הדיין כשנשא ונתן ביד הוא משום שאז הוא ממש מזיק, כיוון שהוציא מרשות לרשות. אם הלך מקבל הכסף למדינת הים, חייב הדיין לשלם את ההוצאות כדי להחזיר את הכסף משם, כמו דוחף מטבע חבירו לים, אשר צריך לשכור אמודאי כדי לשלוחו חזרה, כדברי השו"ע (שפ"א). ואילו לרמ"א שם הוא פטור, כיון שלא הזיק את גוף המטבע. נראה, כי המחבר והרמ"א יחלקו גם כאן לענין ההוצאות, אך בנושא ונתן ביד נחשב הדיין לגזלן ואינו יכול לומר הרי שלך לפניך. גם בדוחף מטבע של חבירו לים, אם היה נוטל בידו וזורקו, גם היה חייב. יתכן דגם לשו"ע, המחייב בתשלום ההוצאות במקרה של דוחף מטבע משום גרמי, כאן הוא יפטור את הדיין מההוצאות, כיוון דהוי רק גורם דגורם.

הש"ך מצדיק את "המאור" בצורה מסוייגת במחלוקתו עם הרמב"ם

ש"ך (מה) ד"ה ישלם כדין כל גורם א. הרי"ף הרמב"ם והמחבר פוסקים כאן לשיטתם כמובא בסעיף א', אך שם הכריע הש"ך בסק"א אות ב' שפטור, כי טעה בדבר משנה תמיד פטור כשלא נ"נ כי ,דלאו כלום עביד כיון דדיניו לא דינים...אפילו לא טעה" וכן כאן. יסוד זה של פטור, משום דדיניו אינם דין ושבעל הדין פשע בכך שסמך עליו ונתן כסף על פיו, כך כבר כתב גם בפירוש בעל "המאור" [מס'

סנהדרין (יב.) מדפי הרי"ף], אמנם אין דבריו נראים במה שכתב שם, שאם לא גמיר אע"ג דקיבלוהו, אין דינו דין,, דאין לאחר קבלה כלום".

ב. וכן אין דבריו נראים במה שכתב שאפילו נ"נ פטור, אלא כרוב הפוסקים פסקינן, בנו"נ חייב אפילו טעה בדבר משנה כיון דעשה הרבה, אך נראים דבריו במה שפטר כשלא נ"נ, כי אין דינו דין, כי רק במומחה ולא קיבלו והדיוט וקיבלו, כיון דדינו דין ואינו חוזר והוכרח לעשות כן, ויודע שבע"ד מוכרחים לעשות כן, כיון דקם דינא א"כ טובא עבד ולכן חייב, בניגוד לדין כאן. וזה בתנאי שהכריחו רק על הדין ולא על התשלומים.

נתיבות המשפט [יט] ד"ה ואם אין לו וכו' - ,,ויש טעות סופר וצריך להיות "אבל אם כפוהו על התשלומין" ותיבת "לא" טעות סופר".

המשך הש"ך (מה) ד"ה ישלם כדין כל גורם - ויתכן שהרי"ף, הרמב"ם והמחבר מחייבים, כי מדובר שכפה גם על התשלום. וכן נראה מדבריהם וכן עיקר. ולא כדברי בעל "המאור", שאפילו כפה על התשלומים חייב רק אם נ"נ, אך יתכן כי גם בעל "המאור" לא התכוון בדוקא שמדובר בנו"נ ביד.

סיכום הש"ך של סעיף ד

א. ,,אבל מי שאינו מומחה, דהיינו, דגמיר וסביר, ולא קבלו אותו בעלי הדין, אף על גב שנטל רשות, הרי זה בכלל בעלי זרוע ואינו בכלל הדיינים. לפיכך אין דינו דין, בין טעה בין לא טעה. ונפקא מינה אם לא טעה לענין זמן בית דין ל' יום או לענין הפירות שאכל בינתים וכיוצא בזה. וכל אחד מבעלי דינים אם רצה חוזר ודן בפני בית דין אחר. ואם טעה ונשא ונתן ביד, חייב לשלם מביתו וחוזר ולוקח מבעל הדין שנתן לו שלא כהלכה. ואם לא נשא ביד חוזר הדין. ואם אין לו להחזיר או שטימא או שהאכיל דבר המותר לכלבים, ישלם כדין כל הגורם להזיק. ויש אומרים דפטור כיון שלא נשא ונתן, ביד אלא אם כן כפוהו גם על התשלומין וכן עיקר".

סעיף ה'

דיין שטעה וחייב שבועה למי שאינו חייב בה ועשה זה פשדה עם בעל דינו כדי שלא ישבע ואחר כך ידע שאינו בן שבועה, אף על פי שקנו מידו על הפשרה אינה כלום דקנין בטעות הוא וחוזר. וכן כל כיוצא בזה ודוקא שגילה דעתו שעשה הפשרה משום השבועה או כדומה לזה. המחוייב שבועה כתוצאה מטעות ב"ד שמחל על ממנו כדי להמנע משבועה - באילו תנאים מחילתו

אינה תקפה

ש"ך (מו) ד"ה שאינו בן שבועה...אינה כלום - א. כתב הרמב"ם והובא בטור וכן כתב הסמ"ג, דהסיבה לכך היא משום,, שלא קיבל עליו ליתן או למחול אלא כדי להפטר משבועה שחייבו זה הטועה. וכל קנין בטעות חוזר".

ה"ב"י" כתב שדין זה מתקיים רק בטעה בדבר משנה או שיקול הדעת, כאשר ניתן לברר את הטעות, אחרת המוציא מחבירו עליו הראיה, אשר שייך כאשר הכסף כבר נגבה, אך לש"ך נראה כי מדובר בקיבל עליו למחול, שאז לא שייך "המוציא מחבירו עליו הראיה".

ה"ב"ח" כתב כי טעה בשקול הדעת, רק כאשר יש השלכות להפסד כספי, אזי הדין הוא ש"מה שעשה עשוי", אך לא בשבועה, כי הוציא שם שמים לבטלה.

ש"ך - הסבר ה"ב"ח" דחוק, כי לרמב"ם והשו"ע רק כשנו"נ אמרין מה שעשה עשוי,, דבר שאינו שייך בשבועה", אפילו לרא"ש כשמדובר שכבר נגבה הכסף, דבר שאינו שייך כאן. אמנם לדעת הטור בהבנת הרא"ש, יתכן וקיימת תועלת במה שדחק, אך גם זה אינו נכון, כי ל"טור" **מדובר בטעה בדבר משנה**. אמנם לפי מה שהעלה הש"ך לעיל (כט). לא שייך מה שעשה עשוי כשעדיין הכסף לא נגבה, אפילו לפי הרא"ש. אם כן הכל כפשוטו, בלא הבדל בין שבועה לממון, שגם אז אם טעה הדיין לגבי חיוב הנתבע לשלם ולכן נתפשר עם חבירו בקנין על הסכום, חוזר הדין והקנין, כשעדיין הנתבע לא נתן את הכסף.

ב. הש"ך מסתפק אם הסברו של ה"ב"י" בנוי על שיטת הרי"ף והרמב"ם שהוא פוסק כמוהם, שכל זמן שלא נז"נ הדין חוזר. ואין יכול בע"ד, גם כאשר הוא מוחזק, לטעון שהפסק הראשון נכון ולכן המחילה תקפה עדיין. אם כן כאשר כן ניתן לברר שהפסק הראשון היה טעות בשיקול הדעת, המחילה כן תבטל. או שהסברו הוא גם לדעת הרא"ש, דאפילו שלא נז"נ אין הדין חוזר ויכול לומר לו שמא הפסק הראשון הוא הנכון, אף שהסוגיא בגמ' נוטה נגד פסק זה ולכן הפשרה קיימת. אלא אם כן היה ידוע לפני הפסק הראשון שהסוגיא בגמרא נוטה נגד מה שפסק בפסקו הראשון. לפי זה, אף שלא היתה פשרה, יוכל לומר לו תשבע ואחר כך אתן לך, כאשר טעה הדיין בשקול הדעת. **או שמא נאמר**, דכיון שנודע שהסוגיא כאידך, אינו יכול לאלצו להשבע. וזה אינו דומה לטועה בשקול הדעת דאינו חוזר, שזכה בממון זה עצמו על פי הדיין הזה, מה שאין כן כאן. ולכן הפשרה בטלה, כי בית הדין יאמר לו, שאילו ידע בע"ד מטעות זו בתחלה לא היה מתפשר. **ולכן כתב הש"ך** -,,ונראה לי עיקר דוכה זה במה שבידו. וכן מוכח להדיא מדברי הרב בהג"ה לקמן, (פזי) שכתב דאם פסקו לא' לישבע שבועת היסט בנקיטת חפץ ולא רצה ושלם, הוי טעות בדבר משנה וחוזר...".

כפר בחוב והתפשר ואח"כ הביא עדים על כפירתו, אם נתגלה אח"כ ממון היוצר מצב בו הפשרה לא

היתה בטעות, אינו יכול לחזור בו

ש"ך (מז) ד"ה ודוקא שגילה דעתו -,,מצאתי בהלכות גדולות...אדם שתפס בדין, בעל אחותו או אחיו או אחותו, ואמר להם ממון בבית אבי ולא מצאתי אותו, ופסקו עליהם שבועה ועשו ביניהם פשרה ונתנו לו דבר מועט ומחל להם את השבועה וקנו מידו, אי קנו מידו בלשון הזה "שנטלת ממון זה ומחלת כל שיש לך", אף על פי שנתגלה עליהם ממון אביהם, מה שעשה עשוי, שהרי מחל להם...".

נתיבות המשפט [כ] ד"ה ודוקא -,,והוא תמוה מאד, דהא מבואר (יב"ד), דאם כפר ונתפשר ואחר כך הביא עדים, דיכול לחזור בו. והכי נמי ממש כן הוא דמעיקרא כפר ואחר כך נתגלה ועל כרחך מדובר שהיו על כך עדים. **לכן נראה לי** דמיירי, שאחר כך נתגלה עליהם ממון, מה שלא ידעו הם גם כן מעיקרא, ולא היה טעות בפשר כלל, כי כן היה משא ומתן ביניהם. אבל כשנתנו לו רק בעד השבועה שהיה עליהם

ואחר כך נתברר קצת הממון שהיה תובע, הם יכולין לחזור ולתבוע המעות שנתנו, כי כבר נתברר מקצת הממון שתבע...דהוי פשר בטעות....”.

סיכום הש"ך של סעיף ה

א. „דיין שטעה, וחייב שבועה למי שאינו חייב בה, ועשה זה פשרה עם בעל דינו, כדי שלא ישבע, ואחר כך ידע שאינו בר שבועה, שלא היה עליו אלא חרם סתם וכיוצא, בזה אף על פי שקנו מידו על הפשרה, אינה כלום, שלא קיבל ליתן או למחול, אלא כדי להפטר מהשבועה שחייבו זה הטועה. וכל קנין בטעות חוזר: **ב.** ודוקא בטעה בדבר משנה או בטעה בשיקול הדעת ויש לברר הטעות, שאם לא כן, המוציא מחבירו עליו הראיה, שאין שייך כאן לומר מה שעשה עשוי, כיון שעדיין לא זכה זה שכנגדו בממון. וכן בממון כיוצא בזה, אם פסק הדיין ליתן ממון סך פלוני, ונתפשר עם חבירו בקנין ליתן בעבורו סך פלוני, ואחר כך נתברר שטעה בשיקול הדעת, דהדר דינא, כיון שעדיין לא נתן המעות והקנין, חוזר דהוי קנין בטעות: **ג.** ויש לברר אם מחל לחברו מה שבידו בעד השבועה, ואחר כך נתברר שטעה הדיין מה שפסק לו שבועה, דסוגיא דעלמא כאידך דפוטר משבועה. אם יכול הנמחל לומר, אני תופס מה שבידי בשביל שבועתך, ואפילו לא נתפשר עמו, מצי לתפוס ולומר כן, לא אתן לך מה שבידי עד שתשבע, או כיון שסוף סוף נודע דסוגיא דעלמא כאידך, אינו יכול לומר כן. ואף על פי שנתפשר עמו, הוה פשרה בטעות. ונראה דלעולם זכה זה במה שבידו”.

השוואה בין שיטת "קצות החושן" לבין שיטת מרן הגר"ש שקופ בספריו השונים בגדר מזיק שעבוד חבירו וכיצד מתיישב הכלל של "ספק ממוןא לקולא" עם הכלל של "ספק (איסור גזל) דאורייתא לחומרא”.

הנה דברי ה"קצות" [סימן כ"ה אות ח'] טעונים בירור, ובפרט כיון שהוא דן בדברי הרי"ף, דהא הרי"ף פסק לגבי המחלוקת אי שעבודא דאורייתא או לאו דאורייתא, דשעבודא דאורייתא. וכן פסק הרא"ש, כפי שכבר ציין זאת מרן הגר"ש שקופ ב"קונטרס השעבוד" ריש פרק ב'. מה שכותב ה"קצות" להשוות בין משכון לשעבוד, דן בכך הגר"ש שקופ שם בפרק בפני עצמו (פ"ז). ה"קצות" כתב כאן- „בשעבוד קרקע של חבירו נמי אינו מזיק ממש, כיון דלית ליה למלוה רק שעבוד, אבל אם מזיק את גוף החוב זה לא מקרי שעבוד אלא מזיק ממש, כיון דגוף החוב שלו הוא...ועיין מה שכתבנו בסימן שפ"ח סעיף ד”.

אמנם סוגיה זו של מזיק שעבוד של הלוה, משכון, שעבוד קרקעות וגדר קים לי, ארוכה היא מני ים ונעיר כאן רק בראשי פרקים של נושאים אלו במספר היבטים.

שאלה זו שורשיה הם, בין השאר בשאלתו המפורסמת של הגאון מהר"י באסן (אשר הובאה ב"כנסת הגדולה", כללי קים לי, חו"מ, סי' כ"ה, ס"ז) אשר נדונה בהרחבה ב"אחרונים" [עיין "או"ת"/קונטרס תקפו כהן, סימן כג-מג (דף לז טור א), שו"ת "שבועת יעקב", חלק א/סי' נ"א, "קונטרס הספיקות"/כלל א/סעיף ו', שו"ת "חת"ס"/יו"ד/סי' רמ"א, שו"ת "עונג יו"ט"/סימן קי"א (עמ' 304) אשר הגר"ש שקופ דן בה שם בארוכה, "ברכת שמואל"/ב"מ/סי' ז' ועוד הרבה "אחרונים").

המהר"י באסן שואל, כיצד מתיישב הכלל של "ספיקא דמונא לקולא" אם הכלל של "ספיקא דאורייתא לחומרא", הרי כל ספק ממון הוא הרי גם ספק איסור גזל. שאלה זו מועלת ב"כנה"ג" ביחס לכלל, כי טענת קים לי יכולה להיטען רק בדיני ממונות ולא באיסורים. ועל כך הוא מקשה,, הרי בממון אם אין הלכה כן, הרי ליה גזל ביד המוחזק. וגזל נמי איסורא היא". ה"אחרונים" הנ"ל הרחיבו שאלה זו לכל ספק ממון. המהר"י באסן מתרץ, דבכל האיסורים ההחמרה פותרת את הספק בניגוד לאיסור גזל, כי,, אם הדין הוא כדברי האומרים להחזיק הרי ליה גזל ביד המוציא, ולכן היכא דקיימא ממונא תיקום". אמנם, ה"אחרונים" השיגו על תירוץ זה (ה"אורים ותומים" שם וכן ה"חת"ס" שם. וכבר הביא הגר"ש שקופ את דבריהם ב"שערי ישר" **בריש שער ה'**), דתירוץ זה אינו מספיק למקרה שהתובע טוען טענת ברי והנתבע טוען טענת שמא.

על בעיה מעין זו מעיר כבר ה"יד רמ"ה" [מס' ב"ב (קנה:), אות קלט], לגבי מי שהוא ספק קטן ספק סריס שאין אנו חוששים לסריסות וכתב שם הרמ"ה-,, והני מילי היכא דליכא למיחש לאיסורא דאורייתא, אבל היכא דאיכא למיחש לאיסורא דאורייתא חוששין... וגבי ממונא אף על גב דאיכא איסור גזל ואיסורא דאורייתא הוא, כיון דכי אזלת להאי גיסא איכא למיחש לאיסורא דתובע, וכי אזלת לאידך גיסא איכא למיחש לאיסורא דנתבע, אוקי ממונא בחזקת מאריה, ואי זבין לא הווי זביניה זביני".

הגר"ש שקופ מבאר שם בפרק הראשון של שער ה', כיצד "ספק ממונא לקולא" חל על ספק קניני וכדוגמא לכך היא המשנה [מס' ב"מ (ח,ד)] של המחליף פרה בחמור וילדה... זה אומר עד שלא מכרתי וזה אומר משלקחתי- יחלוקו. אף שטענותיהם יסודם בשמא ולא בברי, הדין יחלוקו. וכאן נשאלת אותה שאלה הרי כל צד צריך לחשוש כי הוא מחזיק במחצית העגל שאינו שלו ועובר על איסור גזל. והגמרא שם (ק.) מסבירה דהמשנה הולכת כשיטת סומכוס דממון המוטל בספק יחלוקו בניגוד לחכמים הסוברים המוציא מחבירו עליו הראיה, והעגל צריך להשאר בחזקת המוכר וכן פסק הרמב"ם [הל' מכירה (כ,י)]. וכאן הבעיה חמורה יותר כי יתכן והמוכר מחזיק את כל העגל שלא כדין כי ספק דאורייתא לחומרא וגזל היא בידו.

הגר"ש שקופ מתייחס לנושא זה. כבר בשיעוריו, כפי שזה מופיע ב"חידושי רבי שמעון יהודה הכהן", **מסכת נדרים, ניו יורק תשי"ב, סי' ז' עמ' 13**. וכך הוא כותב - ,,דבאמת גם בכל הספק ממון יש לדון משום ספק גזל... אלא הטעם בזה דענין גזל הוא אם מעכב תחת ידו ממון של אחרים ומשום הכי בכל גזל צריך קודם לחקור על החפץ מי הם הבעלים, וענין שם הבעלים אינו תלוי כלל באיסור גזל. וכל דין ספק ממון דאמרינן "המוציא מחבירו עליו הראיה" הוא על דין הממון... ולפי זה ניהא בספק גזל דמותר, כיון שמדין שם הבעלים כל ספק ממון הא הוא בעלים גמורים... ולפי ערך אופן דין הממון נגרר דין איסור גזל כמובן". הוא מתייחס לכך יותר מאוחר בספרו "**שערי ישר" (שער ה' פרק א')** וכותב-,, ועוד כלל עיקרי בזה, דהיכא שאנו דנים על איזה זכות וקנין של אדם באיזה חפץ או שעבוד ממון, אין אנו דנים כלל על ענין שמירת איזו מצווה, אלא ענין מציאות למי קנוי הדבר, ומי ומי ראוי על פי תורת המשפטים להחזיק את החפץ... ולפי זה, מה שאמרו חז"ל כללי ההלכות בספיקות של ממון, ודאי שמצאו כן על פי הכרעת השכל, שעל פי תורת המשפטים הדין נותן כן... והנה הלאו של איסור גזל הוא שלא יגזול איש מחבירו דבר שעל פי תורת המשפטים הוא של חבירו, וכן לא יעשוק שכר שכיר

מה שעל פי משפט התורה הוא חייב לשלם. ואיך שייך לדון שיחוש מי שיעכב הממון תחת ידו על פי משפט התורה לאיסור גזל? אם הממון הוא שלו על פי משפט התורה איזה איסור גזל אפשר בזה...". וכן הוא כותב ב"שערי ישר" (שער א' פרק כ' עמ' סג) – „דאיסור גזל תלוי במשפט של הממון. וכל ממון שעל פי דין תורת ממון הוא ראוי לזה, השני החוטף חשוב גזלן ועובר בלאו. וכשאנו מחליטים על פי דין תורת ממון שדינו "אי תפס לא מפקינן מיניה", הוא ענין שלפי מצב הכירורים נשתנה אצלנו קנין הבעלים בנוגע להשתמשות...ומשום הכי ליכא בזה ספק גזל, שכל אחד משתמש לפי זכותו".

על פי שיטתו מסיק הגר"ש שקופ, כי המחזיק בעגל [ב"מ (ק.)], יוכל לקדש בו אשה והיא תהיה ודאי מקודשת ולא ספק מקודשת (שם, שער ה', פרק ח', עמ' כז-ח), בניגוד לדעתו של בעל "קונטרס הספיקות". וכן כתב תלמידו הגה"ק רבי אלחנן וסרמן ("קובץ שיעורים", בבא בתרא, אות רנה) – „והנה בכל ספק ממון דקולא למוחזק ולא אסרינן ליה מטעם ספק איסורא דגזל, היינו משום דאיסור גזל הוא בתולדה מדיני ממון, וכיון דבדיני ממון שייך להמוחזק ליכא איסור גזל". וכן עי' ב"אגרות משה" (יו"ד ח"א, סי' קנ). וכן כתב ב"קונטרס הספקות" (כלל א', סי' ו') – „ויראה לי דפירוקא דהאי מילתא כך הוא, שלא אסרה התורה את הגזל אלא מה שהוא של חבירו מצד הדין, אבל מה שהוא שלו מצד הדין לא אסרה עליו התורה, והילכך ספק ממון שהדין בו "המוציא מחבירו עליו הראיה", גם דררא דאיסורא לית בה כשאנו מחזירה".

יסוד זה כבר הודגש ע"י הרשב"ץ, לגבי "דינא דמלכותא דינא", החל רק על דיני ממונות ולא על דיני איסור והיתר, ב"תשבץ" (ח"א סי' קנח) – „מלתא פשיטא היא, שבכל דבר שיש בו איסור אי אפשר לומר "דינא דמלכותא דינא" להתירו, דבענין ממון הוא דאמרינן הכי, אבל דבר שיש בו איסור – זה לא אמרו אדם מעולם. ואל תשיבני מדין גזל שיש בו איסור, ודינא דמלכותא ביה דינא, תדע דהא קטלי דקלי ועבדי גשרים ועברי עליהו, ואי לאו משום ד"דינא דמלכותא דינא" הוה אסיר למעבר עליהו, ומשום דינא דמלכותא דינא שרי. דשאני התם, שהאיסור שבו אינו אלא מחמת ממון, וכיון שבממון דיניה דינא חזר האיסור היתר גמור, שהרי אין כאן גזל, שבדין קטלי דקלי דדיניה הוא בהכי. אבל באיסורא דלאו כהאי גוונא ליכא למימר דשרי משום דינא דמלכותא דינא. וזה פשוט לילדים והאריכות בו – מותר". כן הענין הוא לגבי יורשים, אשר אינם יודעים אם אביהם הספיק לפרוע את חובו, דגם בזה אף ש"פריעת בעל חוב", מצוה היא מן התורה, חל, גם במקרה זה הכלל של "המוציא מחבירו עליו הראיה". ומחדד זאת הגר"ש שקופ – „לכאורה ספק חיוב הוא ספק מצות עשה, דספיקא לחומרא איסורא ואיך יפרש רב פפא (=הסובר דפריעת בעל חוב – מצוה) כל הדינים המפורשים במשניות וברייתות, דבספק חיוב הוא פטור משום המוציא מחבירו עליו הראיה?" ("שערי ישר" שער ה', פרק ב'). כן הוא כותב שם לענין שעבוד הגוף – „ונראה לעניות דעתי דענין שיעבוד הגוף, בכל חיובי ממון הוא דין משפטי, שהאדם מחויב ועומד להמציא מנכסיו לחבירו כך וכך, שחיוב זה הוא חיוב משפטי גם בלי מצות התורה, כשם שסוג הקנינים וחוקי הבעלים בנכסים הוא דבר משפטי גם בלי אזהרת "לא תגזול". וכמו שביארנו לעיל (=פרק א') דלא יתכן בשום פנים לומר דהענין מה שאנו מייחסים חפץ לראובן הוא מחמת ששמעון מוזהר על פי התורה שלא לגזול ממנו, אלא הדבר הוא בהיפוך, דאיסור גזילה הוא לאחר החלטת הענין בחוקי גבולי הבעלים. כמו כן נראה דגם "מצות פריעת הבעל חוב" הוא אחר החלטת ענין החוב על פי דין משפטי, שאם

חל על ראובן חיוב תשלומים מסוג חוקי המשפט, אז הוסיפה התורה ממצוה לשמור ולשלם חיובו שחייב על פי החוק המשפטי... ומשום הכי בספק חיוב ממון, דמצד דין המשפטי הוא פטור, מדין "המוציא מחבירו", וממילא ליכא בזה מצות פריעת בעל חוב, ולא שייך בזה לדון על ספק מצות עשה כספק שאר קיום מצות ה', דעיקר המצוה בזה לקיים השלמת השיעבוד והזכות שיש לחבירו עליו על פי חוקי המשפטים".

הגר"ש שקופ מביא ראייה לכך **(שם בעמ' ז')**, דחיובי ממון קובעים לעצמם מקום בפני עצמם כדבר הקודם לחיוב המצווה וגורם אותו. ראייתו היא מהכתובים עצמם, כפי שנוהג הוא מפעם לפעם [ע' שם, שער ה', פרק ו', עמ' יט-], וכן משמע מפשטות הכתוב בפרשת קורח" - **וְכֵן יִשׁ לַהֲכֹכִיחַ מִן הַכְּתוּב** שבו גלתה תורה מצות פריעת בעל חוב, כמו שכתבו הראשונים ז"ל, והוא מה שכתוב בתורה "והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך את העבוט" [דברים (כד, יא)], שהכתוב מצוה עליו (=ללוה) לעשות כן, כמו שכתב הרמב"ן ז"ל [בבא בתרא (קעה.) ד"ה ואיכא דקשיא, בניגוד לרש"י שפירש, דהמצוה נלמדת מ"והיין צדק", שיהא הן שלך צדק. ולרמב"ן נלמד מפסוק זה- שלא ידבר אחד בפה ואחד בלב. וכדברי הרמב"ן שם כתב הריטב"א במס' כתובות (פו.) בד"ה לדידך]. ואם נאמר דשיעבוד הגוף הוא מצוה גרידא, ובלעדי המצווה אין כל זכות למלוה על הלווה, איך אומר הכתוב ש"אתה נושה בו יוציא", הלא מה שיש לו הכח להיות נושה בו הוא רק על ידי המצוה הזאת שאמרה תורה "יוציא אליך העבוט", והיה ראוי לכתוב בתורה תחילה המצוה שישלם הלווה, ואז אפשר להחשיב המלווה כנושה בלווה מחמת המצווה, אלא ודאי הוא נושה בו מחמת השיעבוד המשפטי, מחמת הנאת הכסף שלווה ממנו או מחמת שנשתעבד לו על ידי הכסף כמו שאר הקנינים, והתורה צוותה שישלם מה שהוא משועבד. ולפי זה מוכיחים הדברים שהשיעבוד והזכות קדים להמצווה, ויוכל השיעבוד להתקיים בלי המצווה. רק להיפוך, בלי הזכות והשיעבוד המשפטי, ליכא שום מצווה".

הגר"ש שקופ מתייחס גם למצב אחר בו לכאורה תהיה סתירה בין איסור ממשי לבין מימוש ממוני, הכוונה לאיסור ריבית. הוא כותב על כך ב"**שערי ישר" (שער ה', פרק ד' עמ' ח)** - ,והנה למדנו מזה בעיקר יסוד ענין שיעבוד הגוף ענין נפלא, דגם היכא שמצד מצות ה' איכא איסור על הנותן ליתן ועל המקבל לקבל (=ריבית), חשבינן מכל מקום דאיכא חוב, משום דהשיעבוד והזכות מצד הדין המשפטי אינו ענין כלל לכללי המצוות ודיני איסור". הוא מסביר את איסור הריבית **(שם, פרק ד', עמ' י')** - ,דברביית של תורה חוב ריבית הוא חיוב כשאר חיובי ממון, אלא שאסרה תורה לשלם חוב זה, ואם גבה גם בעל כורחו של הלווה זכה בממון ככל פריעת בעל-חוב, אלא שמצוה עליו להחזיר".

הגר"ש שקופ מבאר כי גם לחוב כשלעצמו יש הבדל בין חוב הנוצר מעצם חיוב ממוני לבין חוב הנוצר מתוך חיובו של האדם לקיים את המצווה - ,בחוב ישנם שני הדינים הנ"ל, היינו, דאם חייב לחבירו מאה זוז, יש לתובע קצת קניין בנכסים של הנתבע בערך סך כזה, ואינו כחיוב מצוה בלבד מצד הלווה, כחיוב אכילת מצה והנחת תפילין. וזה החילוק מבואר, דהרי אם נדר לעני ומת [=הנודר], אין היורשים חייבים לשלם, ואם התחייב בקנין חייבים לשלם. ועל כרחנו מוכרח הדבר לומר, דבהתחייבות הוא כעין קנין שיש לפלוני אצלו כסכום ההתחייבות, ובצדקה אין להעני כלום, רק שהוא [=הנודר] מחוייב לקיים המצווה של צדקה" **[חידושי הרב שמעון הכהן יהודה (שקופ), מסכת בבא קמא, ניו-יורק תש"ז, סי' ה עמ' 8]**.

בשני מקומות בש"ס נחלקו לענין כוחה ההלכתי של המצוה מול החיוב הממוני. במסכת ערכין (כב.), הובאה מחלוקת זו לענין חובם של יתומים-

„אמר רב נחמן: מרישא לא הוה מיזדקינא לנכסי יתמי, כיון דשמענא להא דרב הונא חברין משמיה דרב: יתמי דאכלי דלא דידהו לזילו בתר שיבקייהו, מכאן ואילך מיזדקנא.

מעיקרא מאי טעמא לא? אמר רב פפא: פריעת בעל חוב מצוה, ויתמי לא בני מיעבד מצוה נינהו. רב הונא בריה דרב יהושע אמר: אימר צררי אתפסיה. מאי בינייהו? איכא בינייהו בשחייב מודה; אי נמי, שמתוה ומת בשמתיה. שלחו מתם: דשמתוה ומת בשמתיה. והלכתא כרב הונא בריה דרב יהושע“.

במסכת כתובות (פו.) בירר רב כהנא יותר את דעתו של רב פפא - „אמר ליה רב כהנא לרב פפא: לדידך דאמרת "פריעת בעל חוב מצוה", אמר לא ניחא לי דאיעביד מצוה, מאי? אמר ליה: תנינא, "במה דברים אמורים? במצוות לא תעשה, אבל במצוות עשה, כגון שאומרים לו 'עשה סוכה' ואינו עושה, 'לולב' ואינו עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו“.

בענין זה מבררים "הראשונים" את תוקף סמכות בית הדין, לגבי כפיית אדם לעשות מצוה של החזרת חובו מול כפייתו לקיים מצוה אשר אינה קשורה לממון. כתב ה"ריטב"א בשם הר"ח והרמב"ן- „כגון שאמרו לו עשה סוכה ואינו רוצה, מכין אותו עד שתצא נפשו, כלומר וכן מצות פרעון חובו עד שאתה כופהו בגופיה כפהו בממונו, וכן פירש רבינו [=הרמב"ן] בשם ר"ח ז"ל“. והרא"ה (מובא בשיטה מקובצת שם) פירש- „ומהדרין, תנינא: במה דברים אמורים במצות לא תעשה כו' עד שתצא נפשו, והכי נמי בדין הוא דאיכא למכפיה בהכי, ומיהו עד שאתה כופהו בגופו כפהו בממונו“. מדקדוק בלשונות ה"ראשונים" יתכן כי יש ביניהם מחלוקת אם בית הדין רשאי לאכוף גם באמצעות שוטים (לפי הרא"ה) או רק בירידה לנכסים (ריטב"א).

הגר"ש מצמצם את כח הכפייה של בית הדין וכותב „לבית הדין אין להם כוח כפיה על ידי הכאה, רק [=אלא רק] להציל עשוק מיד עושקו, אבל לכופ לאיש למלא חובתו מה שחייב לחבירו, אם אין בזה הצלת העשוק, אין להם כוח כפיה כלל. ורק בעניינים של מצות עשה לשמים נתנה להם תורה רשות לכופ לאדם על ידי הכאה עד שתצא נפשו שיקיים מצות ה', כסוכה ולולב“ (**"שערי ישר", שער ה פרק ב, עמ' ו**).

וכך היא הצעת הדברים כפי שנרשמה על ידי תלמיד הגר"ש שקופ, **הגאון הגדול רבי חיים שמואלביץ, בתוך: אהל אברהם, מסכת כתובות, ה' מן (עורך), ירושלים תשנ"ט, עמ' תז-** „דבכל חוב דעלמא המלוה יש לו זכות התביעה, והיינו שהוא הזוכה בחיובים והלוה הוא המתחייב. וענין שיעבוד הגוף גם כן הוה זכות ממון, ולא סתם מצוה בעלמא כדמשמע לכאורה לשון הגמרא בכתובות (פו ע"א) דהוה כמו סוכה ולולב, דאם כן יהא חייב מספק כמו על שאר מצוות?...וכן יהא הכפייה על ידי אחד! והרבה קושיות כאלו...ועל כרחך דזכות ממון היא שיש לתובע על גוף הנתבע, שיכול לגבות חובו ממנו ומנכסיו. והיינו, שהנכסים באמת מצד עצמם ניתנים לגביה כמו סתם הפקר, ורק דהבעלים הוא מעכב, וזהו זכיותו של המלוה שלא ינהי [=יעיל] עיכובא דלוה. ולכן כשנותנים לו בית דין את הנכסים נעשים הם שלו מדין זכות ממון שיש לו. ורק דחקירת הגמרא היתה, דבשלמא למאן דאמר שיעבודא דאורייתא יכולין בית דין לכפותו כדי להציל העשוק מעושקו דנמצא אצלו חפץ של חבירו. אבל לדידן דסבירא לן דשיעבודא לאו

דאורייתא, אם כן כשהוא מעכב את הנכסים אין כוח וסיבה לכפותו, כיון שאינו מעכב אצלו חפץ של חבירו! ועל כך מצאה הגמרא עצה זו דהכפיה היא כמו שאר מצוות.”

גם בחיוב ממוני מראה הגר"ש שקופ, כי יש הבדל בין כאשר חיובו לתת נוצר כתוצאה מההקנאה של התורה לבין הקנאה הבאה מכח חיובו העצמי-

„בכל מה שאמרה תורה וחייבה ליתן, הנה אם יהיה הדבר ההוא בעין, כמו תרומות ומעשרות ובכור בהמה, הקנתה התורה הדבר ההוא לזוכה. ואם הוא חיוב ממון וכדומה, דבר שאין בעין, זכתה התורה לזוכה זכות שעבוד.” (**”שערי ישר”**, **שער ה, פרק ב, עמ' ה**).

מרן הגר"ח מבריסק, מבאר ב**”חידושי רבי חיים הלוי על הרמב”ם”** [הל' מלווה ולווה (כא,א)] את משמעותו של השעבוד הישיר שיש למלווה בנכסי הלווה-

„דמשעה שנשתעבדה לו הקרקע שוב אינו צריך כלל לשיעבודא דמוכר, ואקרקע גופה אית ליה שעבודא וכדקיימא לן דגם לאחר מות הלווה גם כן גובה מהנכסים, ואע”ג שלא שייך שוב שעבודא על הלווה.”
ב**”קונטרס השיעבוד”**, **עמ' רמו**, האריך הגר”ש בעניין זה, ופירש שלמאן דאמר שעבודא דאורייתא איש לו זכות בנכסים, אבל אינו זוכה רק זכות זה בלבד: שיש לו זכות בנכסי הלווה לגבות מנכסיו, כלומר הבעלות של המלווה בנכסי הלווה היא רק לענין זכות הגביה עצמה.

הגר”ש מבאר כי ההבדל בין, אם שיעבודא דאורייתא או לאו דאורייתא, הוא אם גופו משתעבד או נכסיו- „עיקר המחלוקת אי שיעבודא דאורייתא או לא, הוא על ענין חיוב האדם בתשלומי ממון, אם הוא רק זכות בגוף האדם שישלם לו בממונו, או שעל ידי חיוב זה זוכה המלווה זכות בנכסי הלווה, והיינו דכיון דזכותו על הלווה הוא שישלם לו ממון הוא זוכה זכות בממונו מן התורה...ובקצרה: כל מה שמחוייב גופו בתשלומין מנכסיו, שוב למאן דאמר שעבודא דאורייתא נתנה תורה זכות להמקבל בנכסי המתחייב, אבל למאן דאמר שעבודא לאו דאורייתא, החיוב הוא רק על גופו, היינו שזכות המלווה רק על גוף הלווה שישלם לו כפי תנאו, אבל לא זכתה לו התורה זכות בנכסי הלווה.” (**”קונטרס השיעבוד”**, **עמ' רמ**).

ואכן נראה כי הגר”ש שקופ נמשך אחר דברי הראשונים אשר ראו ב**”פריעת בעל-חוב מצווה”** את **”שיעבוד הגוף”**, אלא שהוא פירש את המונח **”שיעבוד הגוף”** במשמעות של חיוב ממוני-משפטי ולא במשמעות של מצווה.

הגר”ש מברר גדרי שעבוד הגוף ומשווהו לשעבודו של הפועל. נצטט מקצת מדבריו בענין זה, **בחידושי**

למסכת בבא קמא, עמ' 10-

„לכן נראה לי שאף למאן דאמר שיעבודא לאו דאורייתא ופריעת בעל חוב מצוה, יש בזה קנין וזכות להמלווה אצל הלווה מלבד המצוה. דשעבוד הגוף לדעתי הוא בגדר פועל, שמשעבד גופו למלאכת יום או יומים או למלאכה ידועה, וכמו כן בכל חובות והתחייבות, גופו של המתחייב משועבד להמציא הסכום הזה שחייבתו תורה או שהתחייב בעצמו, כמו שגוף הפועל משועבד לבעל הבית. ועל שעבוד זה לא פליגא בגמרא אם הוא מן התורה או לאו, רק על הא דנחתין לנכסיו קמיפלגי בגמרא אם הוא מדאורייתא או לאו. היינו דלמאן דאמר שעבודא לאו דאורייתא אין שום זכות ושייכות למלווה בנכסי הלווה, אלא דיש לו רק זכות ושיעבוד על גופו בגדר פועל, אבל אם אינו רוצה לקיים חובתו דמוטלת על גופו, לא נחתין משום זה לנכסיו, והא דנחתין לנכסיו, הוא רק בגדר כפיה לקיים מצותו וחיובו.”

וכן כותב תלמידו **הגאון הגדול רבי חיים שמואלביץ (ראש ישיבת מיר) כפי שהובא בספר "וזאת ליהודה", ירושלים תשל"ז, עמ' שצג** וזה לשונו שם-,,דענין שיעבוד הגוף הוא דין בדיני ממונות, וכמו כל עניני משפטים דעלמא, והיינו שהוא חייב והמלוה הוא הזוכה בחיוב, והיינו שיש לו כוח לקחת חובו ממנו, וכעין חיוב עבודה שיש על הפועל, דודאי הוה חיוב דין המשפטים ולא הוה רק ממצוה לחוד כמובן. ואלו היה שייך למכור גופו [=היינו שבעל הזכות ימכור את גופו של החייב], ועל ידי זה ישיג חובו היה יכול, דזהו זכותו ליטול מגופו חובו, דאי אפשר למכור ישראל לעבד כנעני".

על פי מה שביאר מרן הגר"ש שקופ הוא ניגש לבאר את הסוגיה במס' כתובות (**"שערי ישר", שער ה', פרק ב', עמ' ו-ז**)-,,ועל פי זה מתפרשת לנו היטב סוגיית הש"ס בכתובות שהבאנו, דאמר ליה רב כהנא לרב פפא: לדידך דאמרת 'פריעת בעל חוב מצוה', דשיעבוד נכסים לאו דאורייתא, אמר לא נחא ליה דאיעביד מצוה, מאי? דמצד כוח כפיית בית דין מדיני המשפטים אין בזה ענין הצלת עשוק מיד עושקו, דזכות הממוני שיש לתובע אצל הנתבע הוא רק שהנתבע חייב לשלם לו, אבל אין בגופו של הנתבע חלק ממון שנאמר שהוא שייך להתובע והנתבע מעכבו תחת רשותו. ומה שהוא מעכב את נכסיו ואינו משלם לו, הרי הם שלו (=של החייב) לגמרי, ואין להתובע שום זכות בהם, דשיעבודא לאו דאורייתא...

בשלמא למאן דאמר שיעבודא דאורייתא, כשחבירו מונעו מלגבות הרי מעכב תחת רשותו דבר שיש להתובע זכות לגבותם, ועל זה איכא כפיית בית דין מתורת המשפטים, וגם הבעל דין בעצמו היה יכול לכפות אותו גם על ידי הכאה כשמונעו מלהשתמש בכוח הזכות שלו, כמו כן בית דין כופים על זה מתורת המשפט ולהציל עשוק מיד עושקו. אבל למאן דאמר שיעבודא לאו דאורייתא, אם גם יש כוח להתובע לזכות בנכסיו הלוה בשעה שיגיעו לידו, כמו שכתבנו לעיל, דעל ידי שיש לו שיעבוד על בעל הנכסים יכול לזכות בנכסים, אבל אם חבירו אינו מניחו לזכות בהם - הוא עושה בדבר שהוא שלו לגמרי, דהרי אין שום זכות בהם להתובע. ולכופף את הלוה שיעשה חובתו המוטלת עליו מצד השיעבוד - אין כוח לבית דין על זה. ומשני כיון דפריעת בעל חוב הוא גם כן מצוה לשמיים, כסוכה ולולב, יש כוח ביד ב"ד לכופו כמו בשאר מצוה לשמים".

הפרדה זו, לענין שעבוד, שבין גדרי המצווה לבין הגדרים הממוניים, מתבטאת בכל ענין ממוני ולכן הפרדה זו תופיע גם בענין **"הפקעת הלוואתו" של גוי** בדבריו של הגר"ש שקופ. נביא לפני כן את דברי ה"או"ת", אליו מתייחס הגר"ש וכן את דברי התוספות. ה"או"ת" **כתב (סי פ"ו ס"ק יג)**-,,אם ראובן הלווה לגוי וגוי [=אותו הגוי] הלווה לישראל, אם מצי ראובן להוציא מיד ישראל [=מדין] שיעבודא דרבי נתן"? נראה...דקיימא לן הפקעת הלוואתו מותרת, ואם הגוי תובעו לדין פטור בבית דין של ישראל, אם כן תיכף כשהגיע מעות של גוי ליד ישראל [=בשעת ההלוואה] הרי פקע שעבודו של גוי אפקעתא דמלכא, ובמאי ישתעבד לישראל השני מלוה של גוי? ". **התוס' שואל**- ואם תאמר הא לעיל שרי [=הרי לעיל התיר התלמוד] הפקעת הלוואה [=של גוי], ואם כן מפסידים אותו הרבה [=בית הדין של הנכרים גרם לאותו יהודי הפסד ממוני גדול], שאם רוצה [=הישראל] יכול [=היה] לכפור [=עפ"י דיני ישראל]! ויש לומר, דמכל מקום לא משמתינן ליה [=אין מנדים אותו], כיון שאין משלם [=הנתבע] על ידם אלא מה שחייב לו [=לגוי] "ב"ק (קיד.), ד"ה ולא אמרן].

הגר"ש (ב"שערי ישר", שער ה', פרק ה') מסיק מתירוצם של בעלי התוספות, שלמרות שהלווה היהודי רשאי לכפור ולהשתמט בכל מיני דרכים מלפרוע את החוב לגוי, שכן "הפקעת הלוואתו מותרת", בכל זאת הוא "חייב לו" את הכסף, ולכן אם בית הדין הנכרי חייב אותו לפרוע את החוב לא נגרם לו הפסד ממוני, כי הוא שילם לנכרי את "מה שהוא חייב לו".

וכן מעיר ה"חזו"א", ב"ק, סי' י', אות י"א-, מכאן דאע"ג דהפקעת הלוואתו מותר, מכל מקום החוב קיים".

לעומת ה"תומים", המאחד את יסוד המצוה עם היסוד משפטי, הרי שהגר"ש מפרידם וכותב-, "...על כן נראה לעניות דעתי, דאף דהפקעת הלוואה מותר, אין נפקע השיעבוד בשום אופן עד שיפרע לו. והטעם לזה הוא על פי מה שכתבנו בפרקים הקודמים, שדיני המשפטים והאיסור וההיתר הם ענינים נפרדים וכמו שהבאנו שיטת הריטב"א לענין השתעבדות בתשלומי ריבית, דאף שאסרה תורה לשלם חוב זה, אבל החוב המשפטי קיים, כמו כן הוא ענין הלוואת נכרי, דמה שנוגע לדיני המשפטים אין חלוק נכרי מישראל, חוץ מהיכא שגלתה תורה למעט נכרי, כמו אונאה ודיני שומרים ותשלומי כפל דמיעטה תורה הקדש ונכרי. באופן דאם לזה מנכרי, דלא מצינו בתורה של חילוק למיעוט נכרי שלא יתחייב בעד הכסף שקיבל או שלא יועיל התחייבות והשתעבדות לנכרי, החיוב המשפטי הוא קיים ועומד כמו בישראל, אלא דאם חייב לישראל איכא איסור לשמים אם אינו פורע, ובנכרי ליכא איסור אם אינו פורע...ומשום הכי כשאינו פורע אינו עובר על שום מצוה, אבל מדיני המשפטים לא נפקע כלום" ("שערי ישר", שער ה', עמ' יד-טו).

עקרון הפרדה זה הופיע גם בחידושי של הגר"ש שקופ ונביא לכך שלוש דוגמאות: ,,אף היכא דאמרינן הפקעת הלוואתו מותרת, היינו דליכא איסור במה שאינו פורע...אבל על כל פנים זכות השעבוד דאיכא לכל מלוה בנכסי לווה ליטול מנכסיו כנגד חובו- דלמאן דאמר שעבודא לאו דאורייתא זכות הוא בגופו של לווה, ולמאן דאמר שעבודא דאורייתא יש לו זכות גם בנכסי הלווה- הזכות הזו יש לו גם לעכו"ם בלא שום שינוי, ובשום פנים לא יופקע זכותו לעולם, אם לא על ידי פרעון או מחילה מהעכו"ם" [חידושי רבי שמעון יהודה הכהן (שקופ), מסכת נדרים, ניו-יורק תשי"ב, סי' יח].

וכן מובא בחידושי למס' ב"ק-, ,,גם למאן דאמר הפקעת הלוואתו שרי [=מותר], אין כוונתו שאין להעכו"ם כלום אצל הישראל, אלא שיש לו אותו החוב והקניין שיש לישראל על ישראל, אלא דבישראל אם חייב ואינו רוצה לשלם יש בזה איסור, ובעכו"ם אם אין הישראל רוצה אין בזה איסור, אלא רק היכא דאיכא חילול השם. אבל מצד דיני הממון לא שני עכו"ם מישראל מיד" [חידושי רבי שמעון יהודה הכהן (שקופ), מסכת בבא קמא, ניו-יורק תש"ז, סי' ה', עמ' 8].

,,ולפי זה יצא לנו לחלק יפה בענין הפקעת הלוואתו בעכו"ם...דהיינו אם אחד התחייב בקנין לעכו"ם על מאה מנה, אז חל שעבוד על גופו, כמו במתחייב לישראל, דבכל דבר שהוא משום קנין וזכות, עכו"ם וישראל שווים לפי שיטת היראים. אלא דבישראל אם לא קיים חובו שמוטל על גופו איכא [יש] עבירה שלא קיים מצות פריעת בעל חוב...אבל בעכו"ם, אף אם לא יקיים פריעת החוב והשעבוד שעל גופו, לא עבר עבירה במקום שאין חילול השם, אבל מכל מקום שעבוד על גופו קיים ועומד עד שיפרענו. ואף שפשטות דברי רש"י ושאר ראשונים בשיטה מקובצת אינם מורים כן, אבל אין להבין ענין זה באופן אחר" (שם, עמ' 11).

הפרדה זו מופיעה גם בדברי מרן הגר"ח מבריסק- בחידושי אשר נדפסו מכתבי-ידו, בשם: **חידושי הגר"ח השלם בסוגיות הש"ס על סדר הדפים**, מסכת בבא קמא, ירושלים תשס"ד, סי' מז עמ' קלח-,,דין חיוב לחוד ודין הפקעת הלוואתו לחוד, דבמה שהותרה הפקעת הלוואתו לא אמרין דליכא כלל דין חיוב על ישראל לעכו"ם, אלא דיש לו רשות לא לשלם משום דהפקעת הלוואתו מותרת, אולם עדיין לא נפקע החיוב, אלא שמותר לו לסרב מלשלם, אע"ג שיש עליו חיוב לשלם". וגם הוא מביא את הראיה שמביא הגר"ש שקופ מדינו של ישראל שהעיד לטובת נכרי בבית דינם. וראו גם בסי' מח, שם, עמ' קלט-,,וכבר ביארנו במקום אחר, דהא דהפקעת הלוואתו מותרת, אף למאן דאמר גזל כנעני אסור, בודאי אין הביאור בזה שנפקע החוב. אלא שמותר להשטט ממנו".

בירור שיטת הגר"ש שקופ בגדר חיובו של הגוי במצוות

מה שכתב הגר"ש לעיל (**מס' נדרים סי' יח**) לגבי גוי-,,ובשום פנים לא יופקע זכותו לעולם, אם לא על ידי פרעון או **מחילה מהעכו"ם**", טעון בירור שהרי במספר מקומות בש"ס הובא [מס' עירובין (סב.)], מס' יבמות (מז:) ומס' ע"ז (עא:)-,,בן נח נהרג על פחות משהו פרוטה" וכך פסק הרמב"ם [הל' מלכים ומלחמות (ט,ט)]. והטעם הוא משום ד,,בכותי כיוצא בהן כיון **דלאו בני מחילה** נינהו" (מס' סנהדרין (כז.)) וכמו שכתב התד"ה בן [מס' ע"ז (עא:)-,,ודוקא ישראל דבר מחילה הוא אבל עובד כוכבים לאו בר מחילה הוא".

אם כן יש לברר כיצד אמר הגר"ש שעכו"ם שייך בו מחילה, הרי דוקא משום שהעכו"ם אין שייך בו מחילה, לכן הוא נהרג כאשר גזל פחות משהו פרוטה מעכו"ם אשר אינו מוחל על כך, אף שהוא פחות משהו פרוטה.

גם מה שכתב הגר"ש לעיל [**חידושים עמ"ס ב"ק סי' ה', עמ' 8**] לגבי גזל ישראל את העכו"ם שאין בה איסור רק כשיש חילול ה', אינו פשוט כלל, שכן אמנם כתב כן רש"י בד"ה ישראל בכותי מותר [מס' סנהדרין (נז.)], אך כבר תמה עליו הגר"א ז"ל דמפשט הגמרא משמע דאסור מדאורייתא, כמו שכתב ב"ביאור הגר"א" [חו"מ סי' שמ"ח ס"ק ח']-,,מדברי הרמב"ם וטור ושלחן ערוך דגזל עכו"ם מדאורייתא אסור דלא כמו שכתב באבן העזר ריש סימן כח בהג"ה בשם מהרי"ו. וכבר השיגו ש"ך וחלקת מחוקק דליתא בדברי מהרי"ו כן ואף שרש"י בסנהדרין (נז.) ד"ה ישראל בעכו"ם, כתב ומדרבנן א"כ למאן דאמר כו', פשטא דגמרא שם דמדאורייתא אסור דהא יליף מקרא וחשב עם קונהו...אלמא אף למ"ד גזל העכו"ם מותר במקום חילול השם מדאורייתא אסור ופליגי ארש"י בתרתי", היינו, גם דיש איסור מדאורייתא בגזל עכו"ם וגם דלמאן דאמר מותר, הרי שמשום חילול ה' כאשר קיים אינו מדרבנן, כדברי רש"י, אלא מדאורייתא.

אמנם כדי לברר נושאים אלו, נברר ראשית לכל את מקור החיוב של הגוי בהלכות ממון. מקור החיוב של הגוי שנוי במחלוקת "ראשונים" בין הרמב"ם והרמב"ן. לרמב"ם [הל' מלכים ומלחמות (ט,ט)] מקור החיוב של הגוי הוא במצות גזל של ז' מצוות בני נח. ואילו מצות דינים מתוך ז' מצוות בני נח, עוסק רק במצות הקמת בתי דין ע"י הגויים לשפוט ביניהם. לרמב"ן כל עניני הממון לכל סוגיהם יונקים את מקור חיובם ממצות דינים וכבר עמד על מחלוקת זו ה"כס"מ" [שם (ט,יד)]. את שיטתו כותב הרמב"ן בבראשית (לד,יג).

לפי שיטת הרמב"ן מתעוררת השאלה, לגבי נחיצותו של מצות גזל ב' מצוות בני נח. היינו, אם לשיטתו כל עניני הממון מרוכזים במצות דינים, לשם מה יש צורך גם במצות גזל ב' מצוות בני נח, הרי הוא כבר כלול במצות דינים. לשאלה זו נדרש הגאון הגדול רבי חיים קניבסקי ["שיח התורה", עמ' ח', אות כט] וענה על כך בקצרה- „אסור לגזול אפילו אין חיוב ממון, כגון שמחל לו“. היינו, כאשר הגוי גזל את השני והשני מוחל לו, הגוי אינו עובר על מצות דינים, אך עובר על מצות גזל, אף על פי שאינו חייב לגזול ממון. דברים אלו פשוטים יותר כאשר הנגזל הוא ישראל, אשר הוא יכול למחול לו לפחות בפחות משה פרוטה, אך אם הנגזל הוא גוי, הרי ראינו לעיל [מס' סנהדרין (נז.) ומס' ע"ז (עא:)] בתד"ה בן נח, דגוי אינו בר מחילה.

גם בקשר לגוי אשר גזל פחות משה פרוטה קיימים מספר בעיות, אך כיון שהן אינן מעניין הנושא הישיר בו אנו דנים, רק נעלה אותם, אך לא נתייחס לפיתרון. ראינו כי הרמב"ם פסק כי גוי חייב על גזל בפחות משה פרוטה, אך מאידך כתב הרמב"ם שם בהל' י' שלא ניתנו שיעורין אלא לישראל. אם כן יש לברר אם פחות משה פרוטה, נחשב בכלל שיעור ממוני, כי אם אינו נחשב כלל שיעור ממוני לרמב"ם, מדוע הוא נהרג על גזילתו, הרי הוא לא גזל דבר ואם הוא כן נחשב שיעור ממוני, הרי לרמב"ם שיעורין ניתנו רק לישראל.

ה"מנחת חינוך" במצוה ק"ל (יד-א) כותב כי מדברי ה"מגיד משנה" [הל' גניבה (א,ב)] משמע, דפחות משה פרוטה נחשב לשיעור. יש גם לברר מתי נחשב הדבר ל"חצי שיעור", האם כאשר הוא פחות משיעור או דוקא חצי שיעור או אפילו פחות מחצי שיעור, דבר השנוי במחלוקת ה"אחרונים".

לגבי מה שהביא רש"י בפרשת נח מהמדרש, כי דור המבול היו מגיעים לחנות וכל אחד היה לוקח לטעום פחות משה פרוטה, כדי לא להתחייב בגזל. וקשה הרי בן נח נהרג על פחות משה פרוטה. ותירץ הגאון הגדול רבי חיים קניבסקי ["שיח התורה", פר' נח] כי הם לקחו כמות מזערית שאינה נחשבת אפילו פחות משה פרוטה. אם כן לדעתו פחות משה פרוטה יש לו גם שיעור כדברי ה"מ"מ" לעיל כן כתב המהרש"ם (ח"ה במפתחות לסי' יז) ועי' עוד על כך ב"חמדת ישראל" ["קונטרס ז' מצוות בני נח", אות כב]. יש גם לברר מה היא דעת רש"י לגבי השאלה אם פחות משה פרוטה נחשב בכלל ממון. רש"י [ד"ה בפחות, מס' גיטין (יב:)] סובר דאינו ממון והתד"ה פחות, היקשה עליו שם ותירץ שם ר"י, כי שם מדובר בהקדש ולכן כתב רש"י כן, אך בשאר הענינים סובר רש"י כי פחות משה פרוטה גם נחשב ממון. אמנם קשה כי רש"י סובר דאינו ממון גם כאשר אינו הקדש, כגון במס' סוכה (כז:)] ברש"י ד"ה כל האזרח ישבו בסוכות כתיב- „...ואי אפשר שיהא לכולן, דלא מטי שוה פרוטה לכל חד אלא על ידי שאלה“. אם כן לרש"י כיון שאין לכל אחד בסוכה בעלות השוה לפרוטה, זה אינו נחשב שיש לו בה זכות ממונית כלשהי. עי' על כך ב"מנחת חינוך" מצוה רכ"ד אות ג' ואות ה'.

עי' עוד על כך בתד"ה בן נח [מס' עירובין (סב.), מס' ע"ז (עא:)]. התוס' שם חולק על רש"י במס' ע"ז (עא:), גם לגבי מה שכתב שם, כי הגוי אשר גזל פחות משה פרוטה, כיון שהוא נהרג על כך, אינו משלם את מה שהוא גזל משום "קים ליה בדרכה מיניה". בכל אופן משמע מרש"י, דכיון שהוא נזקק לסיבה של "קלבד"מ", משמע שהוא סובר ודאי, כי פחות משה פרוטה הוא ממון ויש לו ערך ממוני- שיעורי. התוס' גם דן שם לגבי שיטת רש"י, אם הגוי נהרג כאשר הוא גזל גוי או גם את הישראל. עי' על כך עוד ב"אור

שמח" על הרמב"ם שם וב"חמדת ישראל" אשר הובא לעיל. ועי' ב"אבני נזר" (יו"ד, סי' קסא אות יג) ובשו"ת "יהודה יעלה" למהר"י אסאד (יו"ד, סי' כה סוד"ה הנה קושיא) הסוברים כדברי רש"י, דיש בב"נ דינא דקלב"מ.

לגבי עקרון ההפרדה, בין איסורים לדינים- משפטיים בגוי, נראה כי הראשון אשר דן על כך בהרחבה, הוא הרמ"א בשו"ת הרמ"א סימן י', מלבד ה"תשב"ץ" אשר דן על כך, כפי שהבאנו לעיל [ונשמט מעורכי המפתחות בהוצאות הרמב"ם של הרב שבתי פרנקל בהל' מלכים (ט,ט)].

הרמ"א מאריך שם להוכיח כי הדינין אשר נצטוו בהן בני נח, הם אותם דינין אשר נצטוו ישראל בסיני והוא כדברי רבי יצחק [מס' סנהדרין (נז.)] שהלכה כמותו בניגוד לשיטתו של רבי יוחנן, הסובר כי בן נח צווה רק לשפוט בדיניהם ובנימוסיהם, אך רבי יצחק סובר והלכה כמותו, כי בן נח נצטווה בכל דיני ממונות ממש כבן ישראל. וכדי שלא נטעה ונחשוב כי כוונתו של הרמ"א לדינים שונים בין בן נח לישראל המופיעים בתורה שבכתב ושבע"פ, הוא מסיים וכותב בצורה ברורה-,,והואיל וביררנו והוכחנו שדיני כותי בדיני ישראל ונידון כותי עם ישראל כשני נימולים". הרמ"א אינו מזכיר כלל בדיונו הארוך, הלכות שונות אשר יש להם נגיעה לממון והם שונים בבן נח, כגון: מה שביררנו לעיל לגבי בן נח הנהרג על פחות מש"פ או לגבי שור של ישראל שנגח שור של גוי אשר הדין הוא כי הוא פטור בניגוד לשור של עכו"ם שנגח שור ישראל שהוא יהיה חייב [מס' ב"ק (לח.)].

ניתן לומר כי הסיבה לכך היא משום שהוא סובר כי מקור החיוב אינו ממוני, שהרי גוי נהרג על פחות מש"פ גם כאשר גזל ישראל, אף שבישראל, יש "אנן סהדי" דהיינו מוחל על כך לגוי. אם כן, אף שהלכות מסוימות נמצאות בחו"מ המבדילות בין גוי ליהודי, מקור החיוב אינו ממוני, כשם שישנן הלכות מסוימות הנמצאות בחו"מ המבדילות בין גוי ליהודי אשר מקורן אינו ממוני, כגון דיני שליחות [חו"מ (רמג,ד)] וכן הובאו הלכות שונות בסוף חו"מ לגבי הונאה וגנבת דעת, אשר אינן שייכות בהכרח להלכות ממוניות.

לפי דברי הרמ"א גם הלכות שונות בהלכות ממון אשר נקבעו על ידי חז"ל יחולו על הגוי מבחינת דינית-משפטית. הכוונה למשל לגבי דיני הרחקות נזיקין, אשר ה"חזו"א" כתב עליהן [חזו"א, חלק חו"מ, סי' יא, אות א], כי הן מדין תורה, אלא שניתנו לחז"ל הסמכויות לקבוע את גזריהן וממילא הם הופכים גם כן לדין תורה. ועי' ב"ביאור הגר"א" בחו"מ (סי' קנה,סק"ח).

אמנם, ראינו בחו"מ (קנד, יח-ט) לגבי ישראל הקונה מן העכו"ם, אשר שם נותנים עליו דיני עכו"ם, אך שם זה משום שמדובר בזמנינו שיד העכו"ם תקיפה, על כן אנו דנין ואומרים שהישראל כאשר קנה מן הגוי, היה בדעתו שקניה זו אמורה לחול ע"פ דיני הערכאות וכן משום "דינא דמלכותא דינא", כפי שכתב שם הרמ"א, אך כאשר ידינו תקיפה דינם כדינינו.

לפי זה נוכל גם לבאר את מה שהקשינו לגבי הגר"ש שקופ, במה שכתב, שכל זמן שהישראל לא פרע לעכו"ם, על אף שהפקעת הלואתו של הגוי מותרת, עדיין הוא חייב לגוי, או עד שהגוי לא מחל לו. כי אף שהגוי אינו בר מחילה, היינו לענין איסור גזל שאינו קיים כאשר הישראל הפקיע את הלואתו, אך מבחינה ממונית-משפטית, חלים על הגוי הכללים של ישראל ושייך בו מושג של מחילה. ונראה עוד, כי מה שכתב

הגר"ש שרק חילול ה' יכול לבוא בחשבון כאיסור מול היתר גזל של הישראל את הגוי כדברי רש"י, אין כוונתו להכנס למחלוקת זו וכדי נסבה.

מקרה כזה בעכו"ם אשר מעורבים בו גם מחילת ממון וגם חיובי ממון, הובא בקשר לפגישת אלכסנדר מוקדון ומלך קציא [תלמוד ירושלמי"ב"מ (ב, ה) (ה, ח), ב"ר (לג, א)] אשר באו לפני מלך קציא ב' אנשים שקנו זה מזה שדה ונמצא בשדה אוצר. המוכר אומר כיון שמכרתי לו את השדה, מכרתי כל מה שיש בה והקונה אומר קניתי שדה בלא האוצר. מלך קציא פסק שבנו של זה יתחתן עם בתו של זה וממילא יפול האוצר בחלקם של שניהם.

נראה שמקרה זה מתאים, למה שהובא במס' ב"מ (כה:): במשנה-, ,מצא בגל ובכותל ישן הרי אלו שלו...גמ' תנא מפני שיכול לומר לו של אמוריים הן...דשתיך טפ"י. והקשה התד"ה דשתיך [שם (כו.)]-, ,וא"ת וליקני ליה חצירו לבעל הגל או לבעל הכותל. וי"ל דאין חצר קונה בדבר שיכול להיות שלא ימצאו לעולם כמו הכא שהוא מוצנע בעובי הכותל...". כך גם פסקו הראב"ה ור"ת, כמובא ב"הגהות אשרי" ברא"ש שם באות ט'.

א"כ לפי דברי התוס' המוכר לא קנה את האוצר מדין חצירו. אמנם, בסיפור לא הובא כיצד הגיע השדה לידי של המוכר, כי אם השדה הגיעה אליו על ידי ירושה, הרי שהמטמון כן קנוי לו, אך אם נניח שהמוכר קנה לפני כן את השדה, הרי שמעולם המטמון לא נקנה לו והמטמון שייך בדין לקונה. אמנם, אם הוא ירש את השדה, הרי שיש "אנן סהדי" שהוא מחל לו על כך בשעת המכירה ולכן זה שייך בכל מקרה לקונה מבחינה ממונית- משפטית. אמנם, כבר פסק הרמ"א בחו"מ (רמא, ב)-, ,ולשון מחילה אינו שייך אלא במעות שחייב לו, אבל אם היה לו חפץ ביד חבירו ואמר ליה מחול לך אינו כלום".

גם מבחינת האיסור אם נאמר שלגוי אין מחילה, הוא הרי רוצה כי בכל מקרה זה יהיה שייך לקונה לפחות במתנה ואין הקונה יכול לומר, כי אינו רוצה לקבל מתנות, כי המטמון כבר נמצא ברשותו. הוא יכול לסרב לקבל מתנה רק כל זמן שזה אינו ברשותו. וכתב הרשב"א [מס' קידושין (כג)] דבזכות גמור זכין לאדם בע"כ וכן כתב שם ה"ברכת שמואל" דמצד דיני זכיה מהני בע"כ בזכות גמור.

ולענין שונא מתנות יחיה. כתב הב"ח [ב"מ (יב) אות ד'] שאם אינו אומר בפירוש כי אין דעתו נוחה מקבלת המתנה, מסתמא דעתו נוחה לקבלה, והגוי הרי לא אמר זאת במפורש וגם הולכים אחר רוב בני אדם, דניחא להו במתנות ["ערוך השולחן" (רמט, ד)]. וב"חיים שאל" ("ח"א סי' ע"ד) כתב כי בדורו רובא דרובא ידם פשוטה לקבל, א"כ כ"ש לגבי גוי גם לפני דורו.

אמנם, יש לברר דהא בזמן המתנה המוכר התכוון להעביר לו את השדה ותכולתיה בקנין מכר ולא בקנין מתנה, אך אולי יש כאן "אנן סהדי" דהמוכר רצה להעביר לו את השדה ותכולתיה בכל קנין המאפשר להעביר אליו את כל השדה עם תכולתיה וכאמור הכל בתנאי שהוא ירש את השדה, כי אם הוא קנהו, הרי שאת המטמון הוא לא קנה ואינו יכול להקנות למישהו אחר דבר שהוא עצמו לא קנה.

נביא לסיום את דבריו של מו"ר מרן הגר"י אברמסקי זצ"ל- מגדולי תלמידי מרן הגר"ח מבריסק זצ"ל- בחיבורו "דיני ממונות"- **הגדרת סוגיהם** [מהדו' שניה תשכ"ט, הוצאת "נצח" בני ברק], אשר דבריו תואמים להפליא לשיטתו של מרן הגר"ש שקופ ואת דברי רבו מרן הגר"ח זצ"ל- ,כלל גדול הוא בדיני

התורה...שבעל הממון הוא השליט היחידי על הונו וחילו...הוא המושל העליון המחליט את מהלך העסק עד סוף כל תוצאותיו המעשיות והמשפטיות (עמ' 6)...ואם קיבל אדם על עצמו איזה חיוב משועבד לכך, אף כי שאינו רשאי ויש איסור בקיומו...ולמרות כל אלה לא הורע הכח המשפטי של חיוב ריבית...ודין איסור ריבית מנקודת מבט מוסרית לחוד, והחיוב המשפטי לחוד (עמ' 7)...שלטון החוקים בהקנאת זכות בעלות הוא בספירת פעולתו של רצון הצדדים...אין המשפט כופה על האדם את גזירתו כנגד רצונו (עמ' 9)...כסף הלקוח מחבירו במלוה, "אינה מלוה הכתובה בתורה". "אבל מלוה אף על פי דכתיב 'האיש אשר אתה נושה בו' לא חשוב ככתובה בתורה" [חידושי הרשב"א בקידושין דף י"ג]: "כיון שלא חייבתו תורה אלא במה שהוא עצמו מתחייב" [שם וכן כתוב שם בקידושין בתוספות (=וכן בתוספות ד"ה הרי במס' כתובות דף נו ע"א)] זיל קרי ביה רב הוא! כסף רעהו ישנו בידו שלקח ממנו על מנת לתת לו חזרה, שלם ישלם "אפילו אם המלוה הוא עשיר והלוה דחוק וטרוד במזונות אין מרחמין בדין...ואם לא הספיקו לו המטלטלים גובים מן הקרקע" [מיימוני הלכות מלוה ולוה (א,ד)]...התורה עסוקה בדיני מלוה ולוה רק ביחס סדר התשלומים. באיזה אופן ממשכנים את הלוה, איך נפרעים ממנו, מאיזה רכוש בעל החוב גובה את נשיו שהוא נושה בו, ומה אינו בכלל גוביינא, **אבל עצם הפרעון הוא חוק ההגיון ודבר מובן מאליו, שהלוה בקחתו מעות חבירו בשיעבוד תשלומים לעולם "בעמוד והחזר קאי"** (עמ' 18-19).

סיכום

ראינו לעיל את דברי "קצוה"ח" על שיטת הרי"ף (ס' כה אות ח'), לגבי מה שכתב-, בשעבוד קרקע של חבירו נמי אינו מזיק ממש, כיון דלית ליה למלוה רק שעבוד, אבל אם מזיק את גוף החוב זה לא מקרי שעבוד אלא מזיק ממש". וכן כבר ציינו לעיל דלפי הרי"ף, שעבודא הוא מדאורייתא. נראה לכאורה, כי ה"או"ת יכול לסבור כמוהו, אך על פי כל דברי מרן הגר"ש שקופ לעיל ראינו, וכפי שהוא כתב זאת מפורשות ("קונטרס השיעבוד" עמ' רמ), דרק לאלו הסוברים דשעבוד לאו דאורייתא, רק גופו משתעבד לגבי תשלומין מנכסיו, אך לרי"ף הסובר דשעבוד הוא מדאורייתא-, „זוכה המלווה זכות בנכסי הלוה" (שם). ולכן מי שמזיק לנכסים אלו נחשב ממש למזיק בנכסי המלוה או למי שהמלווה מכר לו שעבוד זה. ראינו לעיל דלדעה זו מצטרף גם מרן הגר"ח מבריסק ותלמידו מרן הגר"י אברמסקי ותלמידיו של מרן הגר"ש שקופ- הגאון ר' אלחנן וסרמן והגאון ר"ח שמואלביץ. יוצא איפוא שהם חולקים בצורה נחרצת על דברי "קצוה"ח" וה"או"ת".

שיעורים בסוגיות הגמרא ע"פ נתוח ה"שולחן ערוך" ונושאי כליו
 [סמ"ע, ש"ך, "קצות החושן" ו"נתיבות המשפט"]

תקצירים הערות וחדושים בסוגיית "דינא דגרמי"

שו"ע: חושן משפט (שפ"ו, א-ב)

ונושאי הכלים: סמ"ע, ש"ך וקצוה"ח

*

דעת ה"ש"ך, "קצוה"ח ו"נתיבות המשפט", לגבי חלות דין "דינא דגרמי"
 על דיין שטעה בדבר משנה או בשיקול הדעת

חו"מ (כה, א-ה)

נתחבר בס"ד

ע"י

דב בהר"ר אהרן זצ"ל ברקוביץ

סוגיית דינא דגרמי – תקציר מספר 1

שו"ע: חושן משפט (שפ"א) – סמ"ע א'–ש"ך (ד)–קצוה"ח ב)

הגדרת הבדלי האפיונים בין "דינא דגרמי" ו"גרמא" ובירור דעתו של הרמב"ם בנדון:

סמ"ע אות א':

מושגי "גרמא" ו"גרמי" מאפיינים נזקים הנגרמים ע"י אדם, אך בצורה עקיפה, כאשר נזקי ה"גרמי" קרובים יותר לנזק ישיר ואילו נזקי ה"גרמא" רחוקים יותר מנזק ישיר. מחלוקת עקרונית קיימת בהבחנה ביניהם ובחיובי המזיק, כפי שהדבר מופיע בשו"ע בסעיף הראשון בסימן זה. ע"פ הרמב"ם והשו"ע, מבחינה משפטית אין הבדל ביניהם ותמיד המזיק בצורה עקיפה יחוייב בנזקים שגרם. ע"פ ר"י "בעל התוספות" הרא"ש והטור ובעקבותיהם הרמ"א (כפי שמופיע בסעיף ג') קיימת הבחנה בין שני המושגים, והמזיק יחוייב בתשלום רק כאשר הזיק ע"י פעולת "גרמי". כאשר הזיק ע"י פעולת "גרמא", אם ייתבע ע"י הניזק ביה"ד יפטור אותו, במקרה זה הוא יהיה חייב רק ב"דיני שמיים". לשיטתם הגדרת "גרמי" מותנית בכך:

א. הנזק נעשה ע"י המזיק עצמו.

ב. הנזק ודאי.

ג. הנזק מיידי.

אם לנזק חסר אחד מהאפיונים האלו, הוא שייך לסוג "גרמא". ע"פ הבחנה זו נביא כדוגמא מקרה בו אדם משסה בחבירו כלב או נחש. מקרה זה ישויך לסוג ה"גרמא" משום שהנזק אינו ודאי (אולי יצליח חבירו להימלט). אף אם נאמר שהנזק הוא ודאי, ודאי שאינו מיידי, כיוון שהנזק יתרחש רק לאחר השסוי. אם אנו סוברים שהשו"ע והרמב"ם פוסקים, שאכן גם ב"גרמא" וגם ב"גרמי" המזיק חייב, מדוע אנו מוצאים לעתים בגמרא שאמוראים פוטרים במקרה של "גרמי", ומדוע מופיע לעתים בגמרא, אף בצורה סתמית, "גרמא בנזקין פטור"? התשובה לכך נעוצה במחלוקת תנאים. רבי מאיר סובר שבגרמי וכן בגרמא חייב, ורבנן סוברים שבשני המצבים יהיה פטור, אותם האמוראים הפוטרים בגרמי ובגרמא סוברים כרבנן ואנו פוסקים (היינו הרמב"ם והשו"ע) כמו ר' מאיר.

ר' מרדכי יפה (בעל ספרי ה"לבושים") כותב בספרו "עיר שושן" על "חושן משפט" שהסיבה שחז"ל נוקטים לעתים בלשון "גרמי" ולעתים בלשון "גרמא" היא משום שכאשר הנזק נובע מהמזיק עצמו נוקטים בלשון כבד יותר – "גרמי" וכאשר אינו מגיע הנזק מהמזיק עצמו קראוהו – "גרמא". על כך מעיר הסמ"ע שכל זה נכון לפי שיטת הר"י, הרא"ש והטור אותם מביא הרמ"א (בסעיף ג') בתחילת דבריו, אך ע"פ שיטת ה"מרדכי", המובאת ע"י הרמ"א בסוף, וכן נראה שפוסק הרמ"א, אין הסבר זה נכון, כי

ל"מרדכי" אין כל חשיבות למאפיין זה של נזק הבא ישירות מהמזיק עצמו, ולשיטתו- כמו הרמב"ם ושו"ע - "גרמא" ו"גרמי" שווים, וכאשר נזקים מסויימים הם רגילים ושכיחים בין בני אדם, קנסו חז"ל את המזיק לשלם וקראו לכך "גרמי", וכאשר אינו רגיל ושכיח קראו חז"ל לנזק "גרמא", ע"ש הנזק כשלעצמו.

הסמ"ע כותב שה"עיר שושן" סובר שלשיטת הרמב"ם רק ב"גרמי" חייב ואילו ב"גרמא" פטור גם לפי ר' מאיר. על זה חולק הסמ"ע וכותב שדבריו שגויים, כי לשיטת הרמב"ם והשו"ע "גרמי" ו"גרמא" שווים ובשניהם מחייב ר' מאיר וכן ההלכה לדעתם.

ש"ד (ד):

הש"ך דוחה את השגת הסמ"ע על ה"עיר שושן". ה"עיר שושן" כותב, ובגרמא בנזקין לכו"ע פטור, הסמ"ע הבין שכוונת ה"עיר שושן" במילים ל"כולי עלמא", גם לרמב"ם, ולכן השיג עליו וכתב, שלרמב"ם בגרמא יהיה חייב ולא פטור, כדברי ה"עיר שושן". על כך כותב הש"ך שהסמ"ע לא פירש נכון את כוונת ה"עיר שושן", כי ה"עיר שושן" אינו מזכיר את הרמב"ם, אלא רק כתב שלכו"ע ב"גרמא" יהיה פטור וב"גרמי" יהיה חייב, כוונתו ב"כו"ע" היא לרשב"א, רמב"ן, הרי"ף ולתוספות בכמה מקומות, ולרבנו ירוחם.

גם מלשון הכותרת של השו"ע לסימן זה, נראה שהוא מחלק בין "גרמי" ל"גרמא" - ,חילוק שבין גרמא בנזקין לדינא דגרמי...".

הש"ך מביא את דברי המהרש"ל שגם רש"י מחלק בין "גרמי" ל"גרמא" וחולק עליו וכותב שלשיטת רש"י אין הבדל בין "גרמי" ל"גרמא" ושכן כתב הרמב"ן, ומביא לכך ג' ראיות.

קצות החושן (ב):

דוחה גם כן את השגת הסמ"ע על ה"עיר שושן", ומצדיק את דעת ה"עיר שושן" שגם לרמב"ם יש הבדל בין "גרמי" שחייב ל"גרמא" שפטור, במקרים רבים המובאים בגמרא במסכת ב"ק, ומה שכתב הרמב"ם שהדוחף מטבע חבירו לים ופוחת צורת מטבע של חבירו חייב, הוא משום שהרמב"ם מכליל בתור "גרמי".

טבעת החושן/ ספרו של הגאון רבי פנחס שיינברג, ראש ישיבת "תורה אור" על קצות החושן :

חולק על השגת ה"קצות" על הסמ"ע, ואומר שמלשון הרמב"ם - ,שכל מי שגורם היזק לחבירו חייב, משמע שבכל מקרה חייב, כאשר מזיק ע"י גרימה. אך זה אינו קשה כי, הרי יש, בכל מקרה, מצבים שאף שהוא גורם הוא פטור, ובעל כרחנו אינם נכללים בדין של "גורם להזיק" כגון:

הכופף קמתו של חבירו ברוח שאינה מצוייה נחשב כאונס, שהרי הוא אינו נחשב הגורם. א"כ הסמ"ע יוכל להסביר שלרמב"ם אין הבדל בין "גרמי" ל"גרמא" רק בתנאי שהוא הגורם, ובמקרים שכן פטור הוא משום שהמזיק אינו נקרא בכלל גורם.

הערה:

אך קשה להלום את דבריו, שהרי ה"קצות" יוכל להשתמש באותו נימוק עצמו ולומר שהרמב"ם כן מחלק בין "גרמי" ל"גרמא", אלא שישנם מקרים, שהפטור הוא משום "גרמא" ויש מקרים יותר רחוקים, בהם סיבת הפטור היא משום שאינם נכללים אפילו בהגדרה של מושג ה"גרמא", כגון המקרה דלעיל, של הכופף קמתו של חברו ברוח שאינה מצויה, שאז זה אינו נחשב אפילו כגרימה. וע"פ דברינו ישנם ג' מצבים לפי דעת הרמב"ם:

- א. "גרמי" - כשהוא "גורם היזק".
- ב. "גרמא" - כשהוא גורם, מבחינה מציאותית, לדבר מסוים אך זה אינו נחשב לגרימת נזק.
- ג. מקרה של אונס, מצב בו אינו נחשב מעשה הפעולה, אפילו מבחינה מציאותית, כמעשה של גרימה כלשהי.

סוגיית דינא דגרמי – תקציר מספר 2

שו"ע: חושן משפט (שפ"א) – ש"ך (א)

האם מקור תקפותו של "דינא דגרמי" הוא מדאורייתא או מדרבנן

קיימת חשיבות מרכזית לשאלה של מקור החיוב של "דינא דגרמי". אם אדם המזיק חייב לשלם – כאשר פעולת הנזק מאופיינת ע"י "דינא דגרמי" – משום שהתורה מחייבת אותו לשלם באופן ישיר הרי שמקור החלות המשפטית הוא דין, אך אם מקור החיוב הוא רק בגלל שהתורה נתנה כוח ביד חכמים ע"פ ראות עיניהם לחייב את המזיק לשלם, כאשר פעולת הנזק מוגדרת כ"דינא דגרמי" אז מקור החלות המשפטית הוא קנס. לשאלה זו, יש השלכות הלכתיות משפטיות שונות. לדוגמא כאשר המזיק חייב לשלם ובטרם שהספיק לשלם הוא מת. אם מקור החלות הוא מן התורה, והוא דין, יחויבו יורשיו לשלם מירושת אביהם, אך אם מקור החיוב הוא מדרבנן, והוא קנס, לא יחוייבו יורשיו לשלם, משום שקנסו רק את המזיק ולא את יורשיו.

הש"ך פוסק ש"דינא דגרמי" הוא מדרבנן ולכן "דינא דגרמי" הוא רק קנס ולא דין. הש"ך מבסס את פסיקתו על כל שלוש אפשרויות ההוכחה:

- א. רובם המכריע של גדולי "הראשונים" פוסק כך.
- ב. הוא מפרך את כל ראיותיהם, אחת לאחת, של כל אלו המצדדים בכך, ש"דינא דגרמי" הוא מדאורייתא ולא מדרבנן.
- ג. הוא מביא ראיות שונות לכך ש"דינא דגרמי" הוא מדרבנן והוא קנס ושהקריטריון, שהנחה את החכמים לקנס, הוא רק "שכיח ורגיל".

רוב הראשונים סברו ש"דינא דגרמי" הוא מדרבנן:

הש"ך מביא את דעתם של אלה שפסקו ש"דינא דגרמי" מדאורייתא. הרמב"ן בחבורו "דינא דגרמי", המופיע בסוף ספרו על מסכת בבא בתרא, וכדבריו פסקו השו"ע והטור בחו"מ (סו, לב). כך נפסק גם ב"ספר התרומות" (שער נ"א ח"ו) וכתב שם שכך דעת הראב"י והראב"ד. דברי ראשונים אלו מובאים ע"י נושאי כליו של הטור – הב"י והד"מ, בלא להביא שום חולק על כך ולכן הם פסקו כדברי הטור שהמוחל שטרותיו ומת ישלמו יורשיו, כי הוא דין ולא קנס. על כך תמה הש"ך והוא מוכיח כי לפחות כ-17 מגדולי הראשונים פוסקים ש"דינא דגרמי" הוא קנס ומדרבנן, מלבד תרומת הדשן שמסתפק בכך [תוספות בשם הריצב"א, ר"י, המרדכי, הסמ"ג (הסובר שאפילו ר"מ סובר כך), פסקי התוספות ("בעל הטורים"), אגודה, תשובות המיימוני, רבי יקר, הרא"ש, שלטי גיבורים על

הרי"ף, ריא"ז, הרב אביגדור, הנ"י [ריש ב"ק], מוהר"מ, מהר"ם מרוטנבורק, מהרי"ל ושו"ת מהרי"ן]. דעות אלו מופיעות גם בסימן שלנו, ברמ"א סעיף ג [וע"י ש"ך (כד) וב (שפח, ב) ברמ"א בשם "יא"א]. א"כ מקשה הש"ך מדוע הרמ"א סתם ב(סו, לב), שם השו"ע והטור פוסקים ש"דינא דגרמי" מדאורייתא, ולא כתב ופסק לפי הדעות שחולקות על השו"ע, כפי שעשה בסימן שלנו. עוד יותר קשה מהר"י בן לב שמשמע מדבריו שהסוברים ש"דינא דגרמי" הוא קנס הם במיעוט, והרי אנו רואים שלפחות כ 17- "ראשונים" חולקים וסוברים ש"דינא דגרמי" הוא מדרבנן.

סוגיית דינא דגרמי – תקציר מספר 3

שו"ע: חושן משפט (שפ"א) – ש"ך (א) – קצוה"ח (א)

הראיות של המצדדים ש"דינא דגרמי" מן התורה והפרכת:

א. ראיית המהרש"ל בספרו "ים של שלמה" על מסכת ב"ק פ"ט סימן כ"ה-ו: ממסכת ב"ב (ב.) ו-(ג.) וממסכת ב"ק (ק.):

מחיצה שבין כרם לשדה תבואה, שנפרצה מספר פעמים, מחוייב בעל הכרם לגודרה כל פעם מחדש. אם לאחר מספר פעמים מתיימש בעל הכרם ואינו מתקן את המחיצה, אם אין בין הכרם לשדה מרחק ד' אמות, מרגע שצומחת בשדה תבואה ביחס $1/200$ מן התבואה שקיימת- מייד נאסרים הכרם והשדה לשימוש ובעל הכרם מתחייב משום "דינא דגרמי" לשלם לבעל התבואה את הנזק. כאן כמובן אין מתכוון בעל הכרם להתרשל מלגדור במזיד, שכן גם הכרם שלו נאסר לשימוש. א"כ לא יתכן ש"דינא דגרמי" הוא מדרבנן והוא משום קנס, שכן קונסים אדם רק אם הוא גורם נזק במזיד.

הפרכה:

הש"ך מראה שבמקרה זה הוא נחשב לפושע ומזיק ולכן קונסים אותו.

ב. במסכת ב"ק (קטז:) חייב רב נחמן "מוסר" שהצביע על תבואת חברו בפני גויים כדי שיגזלוה, ושאלו רב הונא בר חייא האם הוא חייבו משום דין או משום קנס. ר"נ ענה שמקורו הוא במשנה ובמשנה מדובר לכאורה בדין וחייבו של ה"מוסר" הוא משום "דינא דגרמי", א"כ קיימת כאן הוכחה ש"דד"ג" הוא דין ומן התורה.

הפרכה:

אין זו ראייה, כפי שכבר כתב הרמב"ן עצמו, כי כך מסבירים את הגמרא אלה הסוברים ש"דינא דגרמי" מן התורה [רב האי גאון והרמב"ם בהלכות החובל ומזיק (ח.א), הרמב"ן והרשב"א], אך הסוברים ש"דינא דגרמי" הוא רק קנס מדרבנן יסבירו שמהמשנה א"א להסיק כשום שיטה, כי יתכן שהמשנה עצמה סוברת ש"דינא דגרמי" הוא קנס, וכן אמר רב יוחנן בפירוש בתלמוד הירושלמי.

בנוסף לכך, אם התכוון רב נחמן לומר שמהמשנה משמע שזהו דין, היה רב יוסף מנסח את שאלתו כך:

"מאי נפקא לך מינה אי דינא ולא ממשיך "או קנסא" .

הערה – דבריו אלו של הש"ך טעונים ברור כדי לרדת לעומק דעתו, שהרי יתכן שרב יוסף שואל את ר"ה ב"ח- מדוע התחלת בכלל לשאול את ר"נ אם זה דין או קנס, א"כ קשה מניין לש"ך

שהמשמעות היא דוקא כדבריו ולא כפי שכתבנו?

ג. ראיית הרמב"ן וספר "התרומות" מהנסוח "ר"מ דאין דדינא דגרמי". משמעות צירוף

המילים

"דינא דגרמי" הוא ש"גרמי" הוא דין ולא קנס.

הפרכה:

אם אכן ר"מ היה סובר שזה דין, הגמרא היתה אומרת "ר"מ סבר גורם להיזק חייב", אך מנסוח הגמרא משמע שר"מ סובר ש"גרמי" זה קנס.

ד. הש"ך מביא את קושיית התד"ה וסבר בב"ק (עא:) וג' תרוציהם. הוא מקשה על ב' התירוצים הראשונים ומראה שתירוצים אלו דחוקים, כפי שכבר כתבו הסמ"ג, "המרדכי" ו"הגהות מיימוני".

הש"ך מוכיח שע"פ התירוץ השלישי של הריצב"א ש"דד"ג" מדרבנן, הכל מובן ואין צורך בתירוצים הדחוקים וגם מתורצות הסתירות, כביכול, בגמרא בדיני "דד"ג" שהקשו התוספות בכמה מקומות, ורבנן קנסו רק במקום שהיה נראה להם על סוגי נזקים, לא ישירים, שהם שכיחים ורגילים.

הגמרא מקשה כיצד יתכן שר"מ אומר על הגונב ומוכר שור שחייב סקילה-על שהרג אדם-שחייב הגנב ד' וה', והרי שור כזה אסור בהנאה וממילא אינו שייך יותר לבעליו וגנב מתחייב רק כאשר גנב שור שיש לו בעלים? מתרץ רבא שמדובר בשור שהופקד אצל שומר ושם הזיק ויצא דינו לסקילה ושם גנב ור"מ סובר כרבי יעקב שאף שור כזה כאשר דינו בסקילה בכ"ז כאשר השומר מחזירו לבעליו זה נחשב שהוא מחזיר לבעלים שור ששייך לבעלים. וכן סובר ר"מ כר"ש שהגנב חייב כיוון שהוא גרם בגניבתו לשומר הוצאה ממונית, היינו השור הוא דבר שגורם לממון, כאשר הוא קיים הוא חוסך ממון לשומר וכאשר גנב ממנו הוא מחסיר ממון מן השומר ודינו כממון השומר, והגנב לכן צריך לשלם ד' וה'. ומקשה התוספות שר"מ יכול לסבור שהגנב חייב גם בלא שיטת ר"ש אלא לפי שיטת ר"מ עצמו משום שהוא דן "דינא דגרמי" וכ"ש בדבר שגורם לממון, כי אם בשורף שטר של חבירו לקמן (צח:) פוטר ר"ש את השורף כי דבר הגורם לממון כממון, אינו חייב בדבר שאין עיקרו ממון- כשטר- ואילו ר"מ כן מחייב משום "דד"ג", א"כ יש יחס של כ"ש בין שיטתו לשיטת ר"ש וה"ה כאן יחייב ר"מ בדבר הגורם לממון מכח "כל שכן" זה. ומתרץ התוס':

א. יתכן שלהיפך, שבשטר מחייב ר"מ ב"דינא דגרמי" כי שטר ראוי לכל העולם למכור

(כמו צ"ק) וכן במחיצת הכרם, אך בשור הנסקל הראוי רק לשומר לצורך החזרתו

לבעלים המקוריים יהיה פטור ולכן נזקקת הגמרא לומר שר"מ יחייב במקרה

זה כי הוא סובר כר"ש.

ב. יש מפרשים שר"מ מחייב רק בקרן ב"דד"ג" ולא בכפל ואילו ר"ש מחייב גם בכפל.

מקשה הש"ך -מדוע אומר רב דימי, שדברי רבה בדין השורף שטר של חבירו, תלויים במח' שלר"ש חייב ולרבנן פטור מדוע שם לא אמרו, ג"כ להיפך, שרבנן אמרו ב(עא:): רק בקדשים או כפל שפטור כי אינם ראויים לכל העולם אבל בשטר שראוי לגבות לכל העולם מודים רבנן שחייב לשלם את הקרן וכן קשה על התירוץ השני בתוס', כי ב(צח:): אומר רבה, שהשורף חמץ אחר הפסח כאשר גזלו אדם אחר לפני הפסח תלוי במח' ר"ש-רבנן, ז"א שלרבה אין הבדל בין קרן לכפל ואילו לרבה ב(עא:): יש הבדל, וזה קשה לומר שרבה יחלוק על רבה רבו.

קצוה"ח א):

משיג על קושיותיו של הש"ך ואומר שרבה-שפוטור-ודאי שאינו דן "דינא דגרמי", וכן רב דימי אינו מקשה לו מצד "דינא דגרמי" אלא מצד "דבר הגורם לממון כממון דמי", כי זה דומה לגונב ארנק מעות מחבירו ונותנו לאדם שלישי ולכן חייב כשורף שטר חבירו אף בכפל, כי התורה לא מיעטתו, כי גופו ממון. ולרבנן- החולקים על ר"ש בדבר הגורם לממון- התורה מיעטה דבר שאין גופו ממון, וכן פטור מקרן כי אינו ממון ולכן אין הבדל בין קרן לכפל רק למי שדן "דינא דגרמי". גם החלוקה בין דבר הראוי לכל העולם לבין מה שאינו ראוי רק לו רלוונטי רק למי שדן "דינא דגרמי", לכן לרבה שאינו סובר שיש לחייב ב"דינא

דגרמי"

לא שייכת סברה זו.

סוגיית דינא דגרמי – תקציר מספר 4

שו"ע: חושן משפט (שפו א) – ש"ך (א)

הראיות של המצדדים ש"דינא דגרמי" מן התורה והפרכתן (המשך):

ה. (א) ראיית הרמב"ן, משום שלהלכה אין מקישים מקנס לקנס ודאי ש"גרמי" זה דין וראייתו העיקרית מבוססת על כך ששמואל סובר כן, והרי והלכה כשמואל בדינים.

הפרכה:

בענייננו הלכה כרב כמו שפסק הרמב"ם בריש פ"ז בה' חובל ומזיק.

(ב) ראיית הרמב"ן ממס' גיטין (נג). נראה שסוברים כשמואל. שם מקשים אם היזק שאינו ניכר שמיה היזק, מדוע פטור מי ששוקל כנגד מי חטאת, שבכך הוא פוסל? אומר הרמב"ן אם "היזק שאינו ניכר לא שמיה היזק" ניחא, שאפילו במזיד פטור אם סוברים שמקנס אין מקישים לקנס אחר, היינו שמעצם זה שלא הקשו שאפילו אי לא שמיה היזק מדוע אין מקישים ממטמא ומדמע ומנסך, על כרחך סובר המקשן שאין מקישים מקנס לקנס (אע"פ שזו מחלוקת אם המטמא הוא קנס או דין), וא"כ ממילא לא שייך להקשות שיקישו מזה לקנס אחר.

הפרכה:

1. כי אפשר היה לדחות, היינו הגמרא באמת יכלה להקשות וידעה את התרוץ שאפשר היה לדחות שמקנס אין מקישים ולכן בכלל לא שאלה זאת. אך המקשן יתכן שכן סובר שמקישים מקנס, לכן הגמרא מיד תירצה, אפילו באפשרות ש"שמיה היזק" מדוע בכ"ז פטור.

2. גם אם אכן נובע שמעצם זה שלא הקשו זה סימן לכך שהגמרא (המקשן) סוברת שמקנס אין מקישים, אין זו ראייה שכך סוברת הגמרא בסתמות, בכל מקום, כי המקשן הוא ר"א ויתכן שהוא סובר כשמואל, אך אנו סוברים כרב וכן דעת הש"ס בכללותו כמו שהוכיח הש"ך בסי' שפה (א) מהש"ס בחולין המקשה ממנסך, והיינו כרב שסובר שכן מקישים בקנסות מזה לזה.

3. ניתן לומר שגם המקשן סובר כרב ומה שלא הקשו בגמרא "ולטעמיה" [היינו: אם אם אתה, המקשן, סובר כרב מדוע לא נקנסו כמו במטמא, מדמע ומנסך?] כי יש

כלל בש"ס, שלפעמים, אף שיש מקום להקשות כך אין מקשים כמו שכתב המ"מ (רפ"ז בה' חובל).

4. גם אם נאמר שהראב"ד [בה' חובל ומזיק (ז,יד)] יסבור כרמב"ן, שהמקשן מקשה מקשה דוקא למ"ד "שמיה היזק", בהיזק שאינו ניכר, ויסבור שאם נפסוק "שלא שמיה היזק", אזי כן קונסים, וממילא לכן לא שייך לשאול "ולטעמיה", א"א לומר שלכן גם יסבור הראב"ד כרמב"ן שאין מקישין מקנס לקנס, כי אם אכן היה סובר כך, הרי היה גם כותב שמסיבה זו פטרו במזיד, אלא מכיוון שהוא סובר שמקשים מקנס לקנס, לכן נזקק הראב"ד לפטור במזיד מטעם אחר - "משום דאין מתכוון להזיק אלא להנאתו הוא מתכוון ומשום הכי לא קנסו בו במזיד."

ו. **הרמב"ן-התלמוד הירושלמי** אינו דן "דד"ג" ולכן אין מקישין מקנס לקנס.

הפרכה:

זה דחוק כי שם ב"ירושלמי" פ"ז במסכת כלאיים אומר ריש לקיש עצמו שר"מ דן "דד"ג" בתור קנס (ומביאו הרמב"ן) ואילו בתלמוד הבבלי [ב"ק ק.ק.] אומר ר"ל שקיימא לן כר"מ שדן "דד"ג". א"כ יוצא שהתלמוד הירושלמי דן גרמי וסובר שהוא קנס, ולא דין. וא"כ סובר הירושלמי שמקשים מקנס לקנס.

סוגיית דינא דגרמי – תקציר מספר 5

שו"ע : חושן משפט (שפו, א) – ש"ך (א) – קצוה"ח א

ראיותיו של הש"ך ש"דינא דגרמי" הוא קנס ומדרבנן:

א. ב"ק (סב.) – „עשו תקנת נגזל (שישבע הנגזל שאכן שווי החפץ הוא כפי שהוא טוען ויטול כפי שנשבע מהגזלן) באשו, בעי אמימר, עשו תקנת נגזל במסור או לא? אליבא דמאן דאמר לא דיינינן דינא דגרמי לא תיבעי לך, דמסורות נמי לא דיינינן. כי תבעי לך אליבא דמ"ד דיינינן דינא דגרמי...“.

ואם נאמר – כמוֹאשו – שדינא דגרמי מן התורה, לא היה צורך, כלל לשאול, כי כמו שעשו תקנת נגזל באשו, ודאי שכן עשו תקנה זו בגרמי, אלא ודאי שגרמי מדרבנן ולכן שאלו אם עשו תקנה זו גם בגרמי, אע"פ שהוא רק מדרבנן.

קצוה"ח א):

קצוה"ח משיג על הש"ך וכותב:

1. כתבו ה"ראשונים", שבכ"ז, כיוון שב"מסור" הנזק הוא רק ע"י דבור, לכן אע"פ שזה מדאורייתא יש ספק.

2. הספק הוא רק כאשר טוען ה"מסור" טענת ברי, כפי שכבר הוכיח קצוה"ח [סימן שפ"ח יא)], שאז גם במזיק ממש לא עשו תקנת נגזל, רק כשטוען המזיק טענת שמא. ולכן הספק הוא האם "מסור" חמור ממזיק-שגם הוא חייב מדאורייתא-וגם בטוען טענת ברי עשו תקנה זו.

ב. כאשר ה"מסור" מסב נזק לנמסר, נזק זה שייך לסוג נזקי "דינא דגרמי". כאשר ה"מסור", מזיק באונס הוא פטור, וזה ראייה ש"דינא דגרמי הוא מדרבנן, כי אם זה היה מן התורה, אזי היה חייב "המסור" גם באונס כבמזיד.

ג. ב"ק (צח:) – הגמרא דנה בדינו של שורף שטר חוב של חבירו ומסיקה שאף שר"ש חולק על רבנן וסובר שדבר הגורם לממון דינו כמזיק לממון עצמו וחייב, חיוב זה-לשיטתו של ר"ש – הוא רק בדבר שעיקרו ממון, אך במזיק בדבר שאין עיקרו ממון, כגון השורף שטר של חבירו, גם ר"ש מודה שפטור. אומרת שם הגמרא – „אמר אמימר מאן דדאין דינא דגרמי מגבי ביה

דמי שטרא מעליא". ואם "דינא דגרמי" מן התורה, יתכן שאף מי שזן גרמי יפטור בשורף שטר משום שהוא סובר כר"ש, אלא ודאי שאמימר מתייחס ל"דינא דגרמי" כקנס מדרבנן וסובר שיש לקנוס שורף שטר יותר מ"מסור" ו"מחיצת הכרם".

קצוה"ח א):

משיג על דברי הש"ך וכותב ש"דינא דגרמי" שונה מדבר הגורם לממון, שהוא נזק בגוף הדבר כגון הגונב וטובח שור הנסקל [ב"ק (עא:)] ושורף חמץ [שם (צח:)] וזה דומה למי שגונב ארנק כסף מראובן ומוסרו לשמעון, אך כאשר נעשה הדבר ע"י "גרמא" (אפילו גרמי) מודה ר"ש שפטור כמו במחיצת הכרם שנפרצה [שם, סוף (ק.)] שאינו עושה נזק בגוף הממון-הגפנים. וכן כתב הרמב"ן שר"ש פוטר בגפנים וחולק בכך על ר"מ, כי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו. ר"ש חולק על ר"מ גם ב"דינא דגרמי", ולכן לא יודה ר"מ לר"ש בשטר ויחייב את שורפו.

ד. הש"ך רואה בדברי אמימר עוד ראייה, מכך שאמימר נקט רק את המקרה של שורף שטר, ולא את שאר המקרים הדומים שמנה רבה בב"ק (צח:). רואים מכך- כותב הש"ך- ש"דינא דגרמי" מחייבים בו את המזיק בדבר שהוא שכיח ורגיל, כשורף שטר חבירו, בניגוד למקרים האחרים שרבה מונה, אשר אין קונסים בהם את המזיק, משום שאינם שכיחים ורגילים. הש"ך, בכל מקרה, מסיק ש"דינא דגרמי", אמימר מסופק בעצמו אם זה דין או קנס, משום שבב"ק (קטז:): שאל רב הונא בר חייה את רב נחמן אם "דינא דגרמי" הוא קנס או דין ובעיה זו לא נפשטה שם, ולכן גם מנסח אמימר את דבריו בזהירות ואומר שלפי אותה שיטה הסוברת ש"דינא דגרמי" הוא קנס [=, דלמאן דדאין דינא דגרמי משום קנסא..."] שורף השטר יצטרך לשלם לבעל השטר את מלוא הסכום הנקוב בשטר.

סוגיית דינא דגרמי – תקציר מספר 6

שו"ע: חושן משפט (שפו, א) – ש"ך (ה) – קצוה"ח ג ו-ח)

הגורם למישהו אחר לגרום נזק:

קצות החושן ג) הרמב"ן בחיבורו "דינא דגרמי" (ק"ב): פוסק שחייב, כגון הגורם לשרוף שטר חבירו. וס' "התרומות" [שער נ"א ח"ו] פוטר וכמותו פסק הש"ך (ג), ע"פ שיטתו, ש"דינא דגרמי" דרבנן. הגמרא, במסכת שבועות סוף (ל"ב), אשר דנה בעניינה של סוטה, פוסקת שעדי קינוי הגורמים לעדי סתירה

להעיד, היינו גורם דגורם, פטורים משבועת העדות. הרמב"ן מתרץ, שמשם אינו קשה למה שפסק שחייב, כי יש שם רק כפירת דברים ולא ממון. ה"תרומות" כן מדמה כפירת דברים לממון וסובר שגם השולח דבר בוער, ביד חרש שוטה וקטן, ושרפו שטרות יהיה השולח פטור וכ"כ בשו"ת מהר"ם.

אך קשה לומר שפטור, שהרי בב"ק (נ"ט:) ר"ל פוטר כשמסר לחש"ו גחלת וליבהו, אך אם מסר לו שלהבת חייב, כי מעשיו גרמו לו, וכן נפסק בשו"ע לקמן סימן תי"ח- ולא כרבי יוחנן הפוטר גם בשלהבת- כי הוא מזיק ממש, אפי' ע"פ מי שלא דן "דינא דגרמי" כמו המדליק אש והלכה ברוח מצויה, א"כ גם בשורף שטרות, יש מצב שבכל מקרה הוא חייב.

ומתריך קצוה"ח, המצב בו הוא מתחייב, הוא כאשר "כלו לו חיציו" משום ממונו, אך כאן ודאי שיפטור הרמ"א כי לשיטתו דנים "דינא דגרמי" רק בנזקי גופו ולא בנזקי ממונו.

ש"ך (ה) דוקא באדם חייב "דינא דגרמי" אבל בבהמה לכו"ע פטור (נ"י). מקור הנ"י-לדבריו-הוא הרא"ה בשם רבו.

ומקשה הש"ך, הרי רבו של הרא"ה הוא הרמב"ן, ורמב"ן בחבורו "דינא דגרמי" מסיק שחייב בנזקי בהמה?

הערה- דברי הש"ך טעונים בירור משום שבמספר מקומות מזכיר הרא"ה על אחרים כרבותיו כגון בחדושי הרא"ה על הרי"ף למסכת ברכות (מד.)-, שמעתי מפי מורי הרב הגדול יצחק הלוי בר' שמואל ז"ל... "אם כן יתכן, שבדין זה פסק הרא"ה כרבו השני, אשר יתכן שפסק לא כרמב"ן.

קצוה"ח ת:

מהרמ"א בסעיף א (סא.) משמע שפסק כנ"י. במסכת ב"ק (יב:) אמרו לגבי מה שהמשנה מחייבת את בעלי השור שהזיקו,, בנכסים שאין בהם מעילה הא מקדש קדשי הא מני ריה"ג הוא דאמר קדשים קלים ממון בעלים".

מקשה ה"פני יהושע"- מדוע הגמרא מעמידה את שיטת המשנה כריה"ג ולא כר"ש במסכת ב"ב (קכג:), שסובר שם שקדשים שחייב באחריותם נקראים ממונו?

ומתריך "הפנ"י" -שלעניין נזקי בהמה אין לחייב את בעלי השור המזיק מסיבת אחריותם של המקדישים, כי זה רק גרמא ופטור לכו"ע כדברי הרמב"ן.

ומקשה קצוה"ח ת:

א. הרמב"ן הרי כתב שכן חייב.

ב. אפי' לפי הנ"י ע"פ הרא"ה בשם רבו פטור רק ב"דד"ג", אך בדבר הגורם לממון הרי סובר ר"ש שדינו כממון וזה ממש דומה לגזול ארנק מעות ונותנו לחבירו, א"כ אפי' בנזקי בהמתו חייב.

ג. לעצם קושיית ה"פנ"י אינו קשה כלל, כי אפי' בנכסים שיש בהם מעילה לפי ר"ש חייב ע"פ שיטתו שדבר הגורם לממון כממון, וקדשים שחייב באחריות, אפי' בקדשי קדשים חייב, ולכן

מעמידה הגמרא נכסים שאין בהם מעילה כריה"ג המחייב רק בקדשים קלים.

סוגיית דינא דגרמי – תקציר מספר 7

שו"ע: חושן משפט (שפ, א) – ש"ך (א) – קצות החושן א

השגת הש"ך על התוד"ה למעוטי במסכת ב"ק (ה.) ודחיית השגתו ע"י

"קצות החושן":

הגמרא במסכת ב"ק (ה.) מקשה על רבי חייא מדוע אינו מונה ברשימת אבות הנזיקין את ה"מוסר", בתור אב נזק.

התד"ה למעוטי מקשה על קושיית הגמרא, שזה אינו קשה על רבי חייא, כי אולי רבי חייא אינו דן "דד"ג", ולכן אינו מונה את ה"מוסר" בתור אב נזק, החייב לשלם את מה שהזיק לניזק, כי זה ברור שמי שלא דן "דד"ג" אינו מחייב את ה"מוסר" לשלם לניזק את מה שהזיק לו? ומתרץ התוס' שזה אינו כלל, כי מצאנו מי שלא דן "גרמי", בסוף המסכת (ק"ז). ובכל זאת מחייב "מוסר" לשלם מה שהזיק. יש לציין שהתוס' אינו מציין את המקרה הספציפי שם בסוף המסכת, ממנו הוא לומד, שגם מי שאינו דן גרמי מחייב את ה"מוסר".

הש"ך משיג על תירוצי התוס' ומציע תירוצי אחר. הוא משיג על קביעת התוס', בדבר אי-הקשר בין "דד"ג" ל"מוסר", ומסתמך על הגמרא בב"ק (סב.) שם קובע אמימר שמי שלא דן "דד"ג", לעולם, לא יחייב את ה"מוסר" בתשלומי נזקו. הש"ך מציע תירוצי אחר. יש ראייה מפורשת, לכאורה, שרבי חייא כן דן "דד"ג", ולכן היה צריך, לכאורה, רבי חייא למנות את ה"מוסר" כאב נזק ולחייבו בתשלומים. מקורו של הש"ך, שרבי חייא כן דן "דד"ג" הוא ממסכת ב"ק (סוף צט), שם מובא שרבי חייא היה מומחה לקביעת תקינותם של מטבעות והוא טעה, ובכך הטעה אדם שפנה אליו, וקבע על מטבע לא סחיר שהוא כן סחיר. רבי חייא חייב את עצמו – לפנים משורת הדין – לשלם לפונה אליו את הנזק שנגרם לפונה אליו, כתוצאה מקביעתו השגויה. ועל כך כותב הש"ך, שמי שדן "גרמי" מחייב אדם לא מקצועי שנתן הערכה שגויה לחבירו על מטבע, ועל כך שייך לומר שרבי חייא חייב את עצמו "לפנים משורת הדין" בתשלומי הנזק, כאילו היה אדם לא מקצועי. אך אם רבי חייא לא היה דן "דד"ג" ולא היה מחייב, לכן, אדם לא מקצועי בתשלומי נזק, א"כ לא היה שייך להגדיר את חיובו העצמי בתשלומי נזק כ"לפנים משורת הדין", שהרי מעיקר הדין אף אחד (גם מי שאינו מקצועי) אינו חייב לשלם תשלומי נזק במקרה שכזה. ואם רבי חייא בכ"ז חייב את עצמו לשלם, יותר מתאים להגדיר תשלום זה כ"נתינת מתנה". ואם רבי חייא בכ"ז הגדיר זאת כ"לפנים משורת הדין", ודאי שהוא דן "גרמי" וסובר שיש לחייב אדם לא מקצועי בתשלומי נזק. ולכן שאלה הגמרא, אם רבי חייא מחייב ב"דד"ג", מדוע לא מנה את ה"מוסר" כאב נזק? **עוד מקשה הש"ך** על התוס' וכותב שמהתוס' עצמו, במסכת ב"ק (קט"ז): ד"ה לא, משמע שהם עצמם סוברים שרק מי שדן "גרמי" מחייב "מוסר" בתשלומי נזקו.

קצוה"ח:

דוחה את השגת הש"ך על התוס' ומוכיח, כדברי התוס', שגם מי שלא דן "דד"ג" מחייב "מוסר" בתשלומי הנזק שגרם. הוא מברר לאיזה מקרה מתכוונים התוס' כראיה לשיטתם. הוא שולל את האפשרות שכוונתם לשאלת רב הונא בר רב חייא את רב נחמן "דינא או קנסא" בסוף (קטז) וקובע שכוונתם לדברי מי, שלכל הדעות, אינו דן "דד"ג"-רבה שם ב(קז). הוא חולק על הש"ך שגורס "רבא" ומגיה בהתאם לכך גם ברי"ף וברא"ש, וקובע שהגרסה גם ברא"ש "רבה" כפי שכתב כבר בעל הספר ה"מעדני מלך", ומציין שכן גירסת התוס' עצמה בגמרא-"רבה". רבה שם מתיחס ל"מוסר", ואומר-, ,אם הראה מעצמו כנשא ונתן ביד דמי" ולכן חייב. וכיוון שרבה פוטר ב"גרמי" ואעפ"כ מחייב כאן "מוסר", הרי זו הוכחה שגם מי שלא דן "גרמי" מחייב במקרה של "מוסר".

ואע"פ שלפי רבה "גרמי" דינו כ"גרמא" ופטור, מסביר הרא"ש שכאן בכ"ז מחייב רבה, כי ה"מוסר" הראה מעצמו לגוי, על נכס של ישראל, בלא שום אינוס, לכן הוא מחייבו. קצוה"ח מציג את קושיית תד"ה חמור בב"ק (נד.)- מדוע אין אומרת שם הגמרא שהמילה "חמור" נכתב בתורה כדי למעט נפילת שטרות לבור, לפטור את חופר הבור. ותימצו משום ש"גרמי" זה מדרבנן, ולכן אין צורך מן התורה למעט מקרה זה. אמנם לרמב"ן ש"דד"ג" הוא כן מן התורה, ניתן לומר, ע"פ התוס' ד"ה וסבר בב"ק (עא:): שב"דד"ג" מחייבים רק מה שהזיק כשהוא ראוי לכל העולם כשטר ששרפו. וע"פ הרמב"ם [הלכות מכירה (ו,יב)] ניתן לומר שאמנם מכירת שטרות חייב רק מדרבנן וא"כ חייבים לומר שמן התורה פטור כי ראוי רק למלוה, אך כיוון שכבר תיקנו רבנן מכירה בשטרות ונהיה ראוי לכל העולם למכור, לכן חייב עליו מן התורה. על חלוקה זו של תד"ה וסבר בב"ק (עא:): בין דבר שראוי לכל העולם ואז מחייבים את המזיק משום "דד"ג" לבין דבר שאינו ראוי לכל העולם, שאז פטור, מעלה "קצוה"ח" כמה השגות הטעונות בירור.

א. מדוע הגמרא מוכיחה מהדין של מזיק ששוחט את שורו שנגח ולכן שייך לניזק, לגבי דין כללי של שעבוד נכסים -,ש"מ המזיק שעבודו של חבירו פטור", הרי שור שנגח ראוי רק לניזק, ואילו שעבוד נכסים ראוי לכל העולם וניתן להעביר במכירה נכס משועבד לכל אחד אחר.

ב. מדוע כותב התוס', שהתנא הפוטר את המזיק, השוחט את שורו התם, שהזיק, חולק על ר"מ הרי אף שר"מ מחייב ב"דד"ג" הוא הרי מחייב-ע"פ התוס'- רק בדבר שראוי לכל העולם, אך במקרה דנן, ששחט את שורו התם, שור זה אינו ראוי לכל העולם, אלא רק לניזק, כאן הרי יודה ר"מ לתנא הזה שפטור ולא יחלוק עליו, כדברי התוס'?

מומחה במקצועו בחינם או בשכר שקלקל-באילו תנאים הוא מחוייב בתשלום הנזק

הש"ך דן לעיל לגבי "מראה דינר לשולחני", ומוכיח שלרב חייא מי שאינו בקיא, אינו חייב מכח "דינא דגרמי". לשם השלמת עניין זה, נברר מה דינו של אומן מומחה. בב"ק (צט.) מובא-, הנותן בהמה לטבח וניבלה, אומן פטור הדיוט חייב. ואם נותן שכר בין אומן בין הדיוט חייב. הרמב"ם [הל' שכירות (י,ה)] והרא"ש [ב"ק סי' טז] והתד"ה ותניא [ב"ק (צט:)] והרי"ף [ב"ק (לה:)] פסקו, שאף אומן חייב כשנוטל שכר, משום שהגמרא שהבאנו מחלקת בין חינם לשכר. וכן לגבי "מראה דינר לשולחני" נפסק כן ב"טור" (שו,ו) וב"שו"ע" (שו,ו) -,המראה דינר לשולחני ואמר לו יפה הוא ונמצא רע, אם בשכר ראהו חייב לשלם אע"פ שהוא בקיא ואינו צריך להתלמד. הש"ך שם(יא) מביא את החולקים על כך-הרשב"א והמהרש"ל בעקבותיו. סברתם בנויה על כך, שהגמרא חילקה דוקא לגבי שוחט, שלגביו שייך לומר שיטעה, אך לגבי שולחני לא שייך שיטעה, אלא באונס גמור ולכן פוסקים שפטור. אע"פ שבנזיקין חייב בין באונס ובין ברצון, ואדם מועד לעולם, זה דוקא באונס רגיל, אבל באונס גמור, כתב התד"ה ושמואל [ב"ק (כז:)]-,דבאונס כעין גניבה אדם המזיק פטור, ולכן טבח אומן שקלקל פטור כששחט בחינם. הרמב"ן חולק ומחייב אף באונס גמור, וכותב שמה שפטרו את הטבח הוא משום שטבח הרי עושה על דעת בעל הבית, ויש לו רק דין שומר ולא דין של מזיק. ובעשה בחינם דינו כשומר חינם הנפטר באונס גמור שהוא כגניבה. ויש לברר, מדוע שולחני, שחיובו משום "גרמי" -ולא משום שומר- מתחייב דוקא כשעשה בשכר ולא בחינם. בשו"ת "אבני נזר"/חזו"מ/סי' יט, ביאר-,והכי נמי בשולחני, דכשבקשו ממנו לראות, הוא כאומר שמרוצה מההיזק. וכשנתרצה לו לראות, נעשה שומר וחייב בשכר כדין שומר שכר...וכן מוכח להדיא ברשב"א ב"ק שם דמראה דינר חייב משום שומר שכר דכתב 'דנקו ואיסור אפילו בשכר פטורים דאונס גמור חשיב ושומר שכר פטור מאונסים', אלא ודאי דשולחני חייב מדין שומר כמו טבח. א"כ הוא סובר, שדינו של שולחני הוא כדין שומר, כדברי הרמב"ן. ה"חזון יחזקאל" על התוספתא/ב"ק (י,ד) חולק על קביעתו של ה"אבני נזר" וסובר כתוס' שדינו הוא כאדם המזיק ולא כשומר- ,ויש ליישב שבשולחני מומחה שיש לו היכולת להורות לאנשים בעניני כסף ולהנחותם בעצתו, אינו חייב משום "גרמי" אלא בשכר, שבאופן כזה ודאי סמך עליו שיעיין יפה שלא יניח מקום לטעות, אבל בחינם לא סמך עליו שיתן תשומת לב כל כך שלא יבוא לידי טעות כלל".

"חזי דעלך קסמכינא":

שיטת הרי"ף [הובא ב"טור" (שו,ו)] והרמב"ם [הל' שכירות (י,ה)] וה"שו"ע" (שו,ו) סוברים-,והוא שיאמר לשולחני עליך אני סומך, אך בלא זה השולחני פטור. הרמ"א מביא שם את דעת ר"י והרא"ש החולקים וסוברים, שגם בלא שיאמר זאת מתחייב השולחני, אך בכל זאת מסיים שם הרמ"א-,ומ"מ הסברא הראשונה עיקר. ה"שו"ע" מוסיף שם-,ואי מוכחא דעליה קא סמך לא צריך להודועיה, כדברי הרי"ף. הש"ך שם (יב) גם מכריע כדבריהם, אך מביא את דעת מהר"ם בן ברוך, שכל זה נאמר בגמרא לגבי הדיוט, אך לגבי אומן אינו חייב להודיע לו.

סוגיית דינא דגרמי – תקציר מספר 8

שו"ע: חושן משפט (שפז, א) – ש"ך (ז) – קצות החושן (ט ו-י)

האם ובאילו תנאים גרימת הוצאה כספית לחבירו לשם

הובלת חפץ או שלייתו מן הים נחשב כנזק:

ש"ך (ז):

„הדוחף מטבע של חבירו עד שירד לים חייב“, אע"פ שלא הגביהו. וכן,, הפוחת מטבע של חבירו והעביר צורתו חייב אע"פ שלא חסרו“ – כך פסק השו"ע, אך ר"י והרא"ש והאור"ח ופסקי מהרי"ח ומהרש"ל ושאר הרבה פוסקים (וכן הובא ברמ"א סעיף ג) סוברים שפטור. ודוקא כשדחפו לים בלא להגביהו כשנראה במים צלולים, הוא פטור. וכן מה שפטרו בפוחת מטבע חבירו, מדובר דוקא כשלא הגביהו ולא חסרו, כי אם הגביהו נחשב לו הדבר כגזילה וחייב להשיבו לבעליו. ולא כדברי המהרש"ל, שכתב, שגם בהגביהו פטור ויוצא ידי חובתו, ע"י תשלום לצוללן, השולה את המטבע מן הים. הש"ך דוחה את ראיית המהרש"ל – מהתוס' – וכותב שזו אינה ראייה, כי שם כתב התוס' שצריך לשלם רק את הוצאות השלייה, רק אם הניזק אינו מקפיד, אך אם הניזק מקפיד, אינו יוצא ידי חובתו עד שיחזירו למקומו.

קצות"ח ט):

מקור הלכה זו הוא בב"ק (צח.). התוס' והרא"ש כתבו, שמה שהגמרא פוטרת במים צלולים, זה לאו דוקא, אלא אפילו במים עכורים, יתכן שיהיה פטור. העקרון המנחה את הגמרא הוא, שאם ניתן להוציאו פטור ואם לא ניתן להוציאו, אזי אפילו במים צלולים יהיה חייב.

ה"נמוקי יוסף", הרמב"ן ב"מלחמות ה'" ורבינו זרחיה ב"המאור הגדול":

אם אי אפשר להוציאו או ליטלו יהיה חייב, רק למי שדן "דד"ג" וכן ההלכה, אך למי שלא דן "דד"ג", היינו רבה, יהיה פטור. הנ"י מביא כדוגמא את הבעיה שהגמרא מציגה בב"ק (קא.) – „אין שבח סמנין על גבי הצמר ובעי שלומי ליה או דלמא יש שבח סמנין על גבי צמר ואמר ליה הא מנחי קמך שקלינהו“ ופטור, זה רק לגבי רבה כאמור, אך למי שדן גרמי יהיה חייב וכן ההלכה.

קצות החושן (י) – ניתוח שיטת ה"מרדכי":

ה"מרדכי" מביא את שיטת רבי יקר שכתב במקרה של זורק מטבע חבירו לים, הזורק יהיה חייב כי לפי ר"מ-שדן "דד"ג" – הוא חייב. המרדכי חולק על רבי יקר וכותב, שלפי רבי מאיר יהיה פטור, וכן כתב "הגהות המרדכי" בשורף שטר של חבירו ובנתייאש בעל הכרם ולא גדר את המחיצה שנפרצה ומראה

דינר לשולחני והשולחני הטעה אותו וכן במכה בהמת חבירו והניזק ריפא את הבהמה. בכל המקרים האלו יהיה פטור, כי במקרים אלו מדובר על מזיק ממון חבירו וע"י אותו נזק לממון נגרם נזק ממוני מוסף אחר, כגון, זריקת המטבע לים. המטבע נראית במים צלולים, אלא כדי שלהחזירה לבעליה יש לתת שכר לצוללן, כדי למשוך את המטבע. זה נקרא גרמא בנזקין ופטור.

קצוה"ח מקשה:

ממסכת בב"ק (יא.) שם מובאת מחלוקת, מי חייב לטרוח בהוצאות השור שנהרג כתוצאה מנפילתו לבור, האם המזיק, היינו, מי שחפר את הבור, או הניזק, היינו בעל השור. "אחרים" (ר"מ) סובר שהמזיק חייב. ראייתו, מהפסוק בספר שמות (כא, לד)-העוסק במזיק-, "כסף ישיב לבעליו והמת...", היינו, והמת גם ישיב לבעליו.

המזיק חייב לטרוח ולהשיב את השור המת לבעלי השור. מקשה אביי לרבא, מדוע- לשיטת "אחרים"- צריכה התורה לכתוב פסוק המורה למזיק לטרוח בהבאת הנבילה, הרי המזיק יעשה זאת מרצונו כי זה משתלם לו.

שהרי אם הנבילה בבור שווה זוז וכשמעלים אותה לשפת הבור היא שווה ד' זוז, הרי משתלם למזיק להעלות בעצמו את השור, ויהיה שווה הנבילה אז, כאמור, ד' זוז, כי אם נניח שהשור החי היה שווה ט' זוז, יצטרך המזיק לשלם רק ה' זוז, אך אם הנבילה בבור, ואז היא שווה רק זוז, הרי הפער בין ערך הנבילה לערך השור החי הוא ח' זוז ואז המזיק יצטרך לשלם ח' זוז במקום ה' זוז. מתרצת הגמרא שמדובר שגם בבור וגם על שפת הבור שווה הנבילה זוז, כפי שאנו רואים בקשר למכירת קורת עץ שגם בשדה עלותה הוא זוז כמו בעת מכירתה בעיר, אע"פ שמכירתה בשדה היתה צריכה, לכאורה, לגרור עלות נוספת של נשיאתה לעיר.

מקשה קצוה"ח:

ע"פ שיטת ה"מרדכי", אין מקום כלל לקושיית אביי, כי לולא שהיה פסוק המחייבו בתשלום או בטרחת הבאת הנבילה לרשות הניזק, היה אומר המזיק, שההפרש של ג' זוז על הניזק לשלם, כי זה נזק לממון אחר מחמת אותו ממון והמזיק בכל מקרה יהיה חייב לשלם רק את ההפרש בין ערך הנבילה על שפת הבור לבין ערך השור החי. והגם שלדעת השו"ע חייב בדוחף מטבע חבירו לים, אך ע"פ הנ"י בשם הרא"ש שחייב רק בנזקי גופו, כאן הרי מדובר בנזקי ממון ולכן יהיה פטור.

ניתוח שיטת "קצות החושן":

לכאורה קשה להבין מהי קושיית אביי ומהו תירוצו של רבא.

א. הרי ע"פ רש"י, הקושיה היא משום שהמזיק מרוויח מכך שהוא עצמו מעלה את הנבילה [„ריוח נפשיה קא עביד“] וקשה, הרי ניתן למצוא אינספור אפשרויות בהן אין משתלם למזיק לטרוח בהעלאת

הנבילה, כגון אם זמנו יקר ובזמן זה יוכל להרוויח בעסקיו הפרטיים פי כמה, וכגון שהוא נוקב יהלומים.

ב. גם תשובת רבא, לכאורה, אינה מובנת, וכי יש רק אפשרות אחת שבה לא משתלם למזיק ההעלאה-ולכן צריך פסוק כדי לחייבו בטרחה זו-והרי יש עוד אפשרויות רבות?

אלא נראה שמחלוקתם של אביי ורבא היא עקרונית. לאביי "התורה תדבר ברוב", כפי שכותב הראב"ע מספר פעמים בפירושו לתורה [בראשית (לה,כו), (מו,כג)] לגבי פשוטו של מקרא, וכן אנו פוגשים זאת בחז"ל לגבי הכרעות הלכתיות שונות, כפי שכותב ה"רא"ה" בספרו ה"חנוך" (מצוה ל"א)-, "...כי הם זכרונם לברכה, גם התורה השלמה, יבחרו לעולם ברוב..." ולכן אם ישנם מקרים רבים אשר לאדם עצמו משתלם להעלות את הנבילה, אין התורה טורחת לכתוב פסוק מיוחד לחייבו. המקרה שמביא אביי, לדעתו, משקף מקרה כללי המתרחש בדרך כלל, ואילו לרבא מספיק מצב מסוים ובודד אשר בו לא ישתלם לאדם לטרוח, כדי שהתורה תצטרך לכתוב, לפחות ע"י דרשה, כדי לחייבו. וכן נראה מסימט הגמרא, שהיא מסכימה עם רבא, וכן אנו רואים במקומות רבים בש"ס, שהגמרא לומדת מהפסוקים, ע"פ הבנה זו. ולמעשה, כידוע, הגמרא פוסקת בכל מחלוקת בין אביי ורבא הלכה כרבא, חוץ משם מחלוקות המוכרות בראשי התיבות יע"ל קג"ם. אכן כאן רבא מראה, שאפילו בדוגמה שהביא אביי, יש מקרים בהם המציאות שונה, היינו, שגם בבור וגם בשפת הבור שווה הנבילה זו. ולכן, לכאורה, קושיית "קצוה"ח" אינה קושייה כי הוא מביא עוד דוגמא וסיבה לכך שהתורה צריכה להביא פסוק, משום שהמזיק אינו חייב מן הדין, אך זה אינו קשה, כי מקרה זה, שמביא "קצוה"ח" מצטרף, כעוד מקרה למעוט המקרים בהם המזיק יוכל לחשוב שאינו צריך להביא את הנבילה לרשות הניזק, אך כפי שכבר הסברנו, לאביי מספיק שברוב המקרים ירצה המזיק להביא את הנבילה לרשות הניזק, כדי שהתורה תמנע מלהורות זאת במפורש ותסמוך ע"כ שאנו נבין שהדין מהתורה בכל מקרה להביא את הנבילה לרשות הניזק, ע"י המזיק.

אך לכאורה קשה עוד יותר:

א. מדוע ה"קצוה"ח מקשה זאת על אביי, הרי לכאורה ניתן להקשות זאת על עצם שיטתו של "אחרים", שהוא, הרי, כידוע, ר"מ, היינו, כיצד ר"מ סובר מצד אחד ש"דד"ג" חייב מן התורה, ומאידך צריך פסוק נוסף לחייב במקרה זה. אלא אם נאמר שלשיטת ה"מרדכי" "דד"ג" אינו מן התורה, אבל גם אם המזיק חייב רק מדרבנן, הרי אין צורך לחייבו גם מן התורה, אם כוונת כתיבת הפסוק הוא רק משום שהמזיק מעצמו לא יראה צורך לטרוח בהעלאת הנבילה?

ב. דוגמא זו אינה דומה כלל לשיטת ה"מרדכי", כי ה"מרדכי" פוטר רק כאשר החפץ עצמו לא ניזק מצד עצמו במהותו, ואילו בדוגמא שמביא קצוה"ח מן הגמרא, לא רק שאי אפשר להחזיר את החפץ למקומו- ובכך יתוקן הנזק-ולא רק שהחפץ נפחת, אלא החפץ אינו שווה כלל ולא עוד, אלא שהוא נהפך למהות אחרת- מבעל חי לנבילה מתה.

ושוב ראיתי שכיוונתי לספר "חדושי ר"ש שקופ" על מסכת בב"ק סימן יג ולדעת ה"חזון איש" [חושן משפט, בבא קמא, סימן ג', אות יב)] ששללו את קושיית "קצוה"ח" על פי חלק מן הדברים שהעלינו. הגאון רבי שמעון שקופ כותב, שלמעשה, מחייבת התורה את המזיק לשחזר את הנכס הפגוע ולהביאו למצב שהיה בתחילה, אלא כיוון שהנזק הוא בלתי הפיך, חייבה התורה לפחות להשלים, לכדי הערך הממוני המקורי, בכסף, כדי שהניזק יוכל לקנות שוב נכס כזה, אך השברים או הנבילה אינם דבר בפני עצמו, שכאילו מתחילה השברים או הנבילה היו מהות ודבר בפני עצמו, והחלק האבוד דבר בפני עצמו, אלא ודאי שהשברים הם משהו שנשאר ממה שהיה מקודם ולכן אפשרי לנכותו מהתשלום, כל שכן כאן-בנבילה- שלא נשאר כמעט כלום (בקושי זוז) ולא שייך אף לקרוא לזה במושגים של "ניכוי". לעומת זאת בדוגמה של זורק מטבע חבירו לים-בו דן ה"מרדכי"-המצב הוא הפוך, כל החפץ קיים ושלם, ורק דנים בבעיה אם טורח העלאתו נקרא בכלל נזק או רק "גרמא".

בספר "אפיקי ים" גם מוכיח להיפך מ"קצוה"ח". אך עיין בספר "קהילות יעקב" [בבא קמא, סימן י', ג ד"ה והנה] הסותר את ראיותיו ומראה ש,,אין ההיזק אלא עד הנבילה" כדברי "קצוה"ח" ומפנה לספר "דברי יחזקאל" להגאון רבי יחזקאל בורשטיין הדן בבעיה זו.

חזון איש:

ישנם ג' מצבים:

- א. שור חי השווה 100, שווה כך גם כשהוא בבור, אם היה שווה בעודו בבור 97, הרי המית רק שור ששוה 97 ומה שגרם להוזיל את ערכו נחשב כ"גרמא" כזורק מטבע לים, ובאמת אם שווה 100, הרי הוא שווה כך גם כן בבור ואין דמיו נפחתין בהעלאה.
- ב. כאשר המזיק ממית אותו והוא שווה כעת רק זוז, הנזק נגרם ע"י המיתה שהוא מעשה בלתי הפיך ואינו גרמא.
- ג. הזורק נבילה ומטבע לים-מעשה הנזק הוא השנוי ממקום למקום, ומעשה זה אינו נקרא נזק אלא **"גרמא"**. וכן רפוי חולי נחשב כ"גרמא", כי הפיכתו לחולה אינו נחשב נזק כי ניתן להסיר את עיקר הנזק ולהשיבו לקדמותו ולכן זה רק "גרמא". גם אם הוא קוטע את רגל הבהמה, החולי אינו נחשב **נזק** מחמת קטיעת הרגל, כי את החולי-הפציעה- כתוצאה מן הקטיעה, ניתן לרפא.

הנזק המתהווה כאן הוא:

1. הקטיעה עצמה.

2. הפחתת שוויה. וזה אינו דומה למשייף מטבע, כי שם הוא משלם את מלוא ערך המטבע, כי הוא מחסיר דבר ממשי.

סוגיית דינא דגרמי – תקציר מספר 9

שו"ע: חושן משפט (שפו, ב-) ש"ך (י-) קצות החושן (ד)

ראיות הש"ך שאין נשבעים על נזק בשטרות ודחיית ראיותיו

ע"י "קצות החושן":

שו"ע-, וכן השורף שטר חוב של חבירו חייב לשלם כל החוב שהיה בשטר – כתב ספר ה"תרומות" [שער כט], אם השורף שטר חוב, מודה שהיה כתוב בשטר רק חצי מנה ובעל השטר טוען שהיה כתוב שם סכום של מנה, ישבע המזיק (שורף השטר), כדין מודה במקצת. ואם אומר, על חצי מנה איני יודע – מתוך שאינו יכול להשבע (כי אינו יודע) משלם. דבריו אלו, הובאו ע"י הב"י, הד"מ, הב"ח והע"ש. **וקשה**, הרי נפסק בשו"ע [לעיל (סו,לט) ו(צה,א)] שאין נשבעין על השטרות, לא שבועת השומרים ולא שבועת מודה במקצת, וזאת ע"פ המשנה במסכת שבועות (מב:).

ונתן היה, אולי, לדחוק ולתרץ שהמשנה סוברת שאין לדון "דד"ג", או שמדובר שהמזיק לא גרם נזק ממוני בכך שאינו יכול להחזיר את השטרות, ומה שבכ"ז בעל השטרות תובעו, הוא משום שהוא רוצה בדווקא את השטרות שנשרפו, מסיבה הידועה לו בלבד.

אך מסתימת לשונם של כל הפוסקים, שכתבו דין אי שבועה בשטרות בסתם, משמע שאף שמכח כפירתו של המזיק, לא יוכל התובע להוציא את חובו, אין נשבעין. וכך משמע גם מהתד"ה מיעט במסכת שבועות (לז:) שכתבו שאי שבועה בשטרות, מתאים יותר לשיטת ר"מ שמחייב ב"דד"ג".

דחיית הראיה ע"י קצות"ח:

מהתוס' אין ראייה, כי התוס' אינו מדבר כלל על שבועה, אלא על שטרות הממועטים מגזילה, כאשר הם השתנו, והרי למי שאינו דן גרמי, אפילו אם שרף פטור, וכ"ש כשהם אינם בעין.

הש"ך:

נראה שספר ה"תרומות" שם ובשער נ"א ח"ו סובר ש"דד"ג" ודבר הגורם לממון (אף בדבר שאין עיקרו ממון – כשטרות) זה היינו הך והוא סובר שפוסקים כר"ש, ולכן יצא לו שנשבעין, אך אנו, כיוון שפוסקים לא כר"ש אלא כרבנן, ממילא אין אנו פוסקים כספר ה"תרומות", שהרי הוא מביא כסיוע את דברי הראב"ד המצדד, שההלכה כר"ש, הכותב, ודינא דדבר הגורם, שייך ב"דינא דגרמי". [ומחלוקת ר"ש רבנן היא במסכת ב"ק (עד:) במשנה לגבי תשלומי ד' ו-ה' ובמסכת ב"מ (נו:) לגבי אונאה ובמסכת שבועות (מב:) לגבי שבועה מדרבנן. ר"ש סובר שם שבקדשים שחייב באחריותו נשבעים עליהן, ומסביר שם רש"י שטעמו של ר"ש הוא כי לשיטתו דבר הגורם... כממון, וטעמו מובא במסכת ב"ק (עא:) ו-(צח:). והרי רוב הפוסקים (רמב"ם, רע"ב, רי"ף, רא"ש והמ"מ) פסקו כרבנן] ומה שכתב ספר ה"תרומות", שאמימר דן גרמי כי הלכה כר"ש, אינו מובן כי במסכת ב"ק (צח:) משמע שאף אמימר סובר כרבנן. וכן

כתב הרמב"ן שאף שהלכה כר"מ ב"דד"ג אין הלכה כר"ש ושבועת התורה לעולם אין נשבעין, אלא על דבר שגופו ממון, ולא על הגורם לממון, שהרי אין נשבעין על השטרות, כי אין הלכה כר"ש.

דחיית ראייתו ע"י "קצוה" ח:

מדברי הרמב"ן אין ראייה, כי הרמב"ן רק מצטט את דברי הגמרא, שאין נשבעין על השטרות ועיקר הדבר תלוי במחלוקת הרמב"ם וראב"ד [הל' טוען (ה,ב)]. "קצוה" ח חולק גם על הבנת הש"ך ברמב"ן, לעניין ראיית הרמב"ן, ששורף שטר אין נשבעין עליו. הוא גם חולק על הבנת הש"ך בדברי הראב"ד, שיש הבדל בין נזקי קרקע ושטרות וסובר שלראב"ד אין הבדל.

ש"ד:

קשה להבין כיצד הרשב"א והרמב"ם כותבים שב"מסור" שייך שבועה מן התורה, אף ש"מסור" אינו חייב רק מ"דד"ג" שהוא מדרבנן. ונראה שאף הסוברים שב"דד"ג" מחייבים שבועה מן התורה בכל זאת הם מודים שבשבועות והקדשות, משמע מן התורה, שאין נשבעין עליהם.

דחיית "קצוה" ח - "קצוה" ח חולק על מסקנת הש"ך שכיוון ש"דד"ג" מדרבנן לכן אין בו שבועה מן התורה.

זה אינו נכון, כי הרי נשבעין משום "הפקר ב"ד הפקר", ולכן נשבעין כן שבועת התורה, ומה שהש"ך הסתייע על כך, מהמהרש"ל, סיוע זה אינו קביל, כי המהרש"ל מסתמך על דבר שהש"ך עצמו דחה.

סוגיית דינא דגרמי – תקציר מספר 10

שו"ע: חושן משפט (שפו, ב) – ש"ך (יב) – קצות החושן ה)

בירור שיטת הרי"ף, הרמב"ם והראב"ד לגבי הכלל

„כל מקום ששנה רשב"ג הלכה כמותו“

ולגבי דין "אפותיקי" ולמי התכוון ראב"ד כאשר כתב "הרב"

רמב"ם – הל' חובל ומזיק (ז,יא):

„העושה עבדו **אפותיקי** וחזר ושחררו חייב המשחרר לבעל חובו, שהרי הפקיע שעבודו וגרם לאבד ממונו“.

אפותיקי:

רש"י ב"ק (יא:), רשב"ם ב"ב (מד:), אפוא תהא קאי, כלומר מזה יהא לך פרעון.
 רש"י גיטין (מ:), אם לא אפרע לך חובך ממקום אחר הרי זה לפניך לגבותה.
פהמ"ש לרמב"ם בגיטין (מ:), פה תקנה ועוד עיין שמו"ר (כדג) ושם ברד"ל, ושם (ל,יד), ובמדבר"ר (כג,ב) ובתרגום על איוב (לח,כב). ממקורות אלו משמע, שמשמעותו של "אפותיקי" הוא אוצר. עיין ב"ערוך" וב"מעריך" ע' אפותיקון ובערוך ו"בהפלאה שבערכין" ע' אפתק.

השגת הראב"ד על הרמב"ם:

הרב אינו פוסק כן, דרשב"ג הוא דאית ליה הכי ורבנן פליגי עליה, וקיימא לן כרבנן ולא דמי לשורף שטרחבירו, דהתם בדחבריה קא עביד מעשה, אבל הכא דאמר 'בדנפשי קא עבידנא'.
 ישנה מחלוקת, האם הראב"ד מתכוון בכותבו "הרב" לרמב"ם, אך הרי"ף חולק על הרמב"ם או שהראב"ד מתכוון לרי"ף וממילא פוסק הרמב"ם כמו הרי"ף.

"המגיד משנה" (שם):

הראב"ד אינו מתכוון לרי"ף, כדרכו בשאר המקומות, כי:

- א. לא נמצאה הלכה זו ברי"ף.
- ב. רק במעט מקומות פוסק הרי"ף כרשב"ג, ולכן צריך לומר, שהרי"ף הולך ע"פ הכלל-,,כל מקום ששנה [במשנה או גם בברייתא (יש על כך מחלוקת)] רשב"ג הלכה כמותו".
 ודין זה של רשב"ג מופיע במשנה בגיטין (מ:). לכן ודאי פוסק הרי"ף כרשב"ג, וממילא לא התכוון הראב"ד לרי"ף.
- ג. ובפרט שחייבים בדין זה לפסוק כרשב"ג, שחייב, כי ההלכה היא שדנים "דד"ג", וכ"ש כאן שמי שמזיק שעבודו של חברו, מזיק נזק בצורה חמורה.

הש"ך - חולק על המ"מ וכותב שהראב"ד כן התכוון לרי"ף, כאשר כתב "הרב".

א. כי לפני הראב"ד היו כל גרסאות הרי"ף ובכל מקום לא היה כתוב "הלכה כרשב"ג" וממילא כוונת הרי"ף, שהלכה כרבנן, כמ"ש הרי"ף לעיל במשנה, לגבי,,עבד שנשבה ופדאו...,, וכתב הרי"ף,, חזינן לגאון שפסק כרבנן" ולא כרשב"ג, כי הלכה כרבים. אם כן הוא הדין כאן.

ב. הרי"ף עצמו כותב במסכת בבא בתרא סוף פרק י', שאין הולכים לפי כלל זה, אלא אם כן יש טעם לכך, וכן כתבו הרשב"א והר"ן בשם הרי"ף. ונראה שמקורו הוא במסכת כתובות (עז.) שם אומרת הגמרא, שרבי יוחנן לא אמר כלל זה בפירוש, אלא אמר אמר זאת משמו וישנם אמוראים החולקים ואומרים שרבי יוחנן לא אמר את הכלל הזה.

ג. וגם מה שאמר ה"מגיד משנה", שהכרחי לפסוק כן, זה אינו נכון, שהרי כבר הרגיש בכך הראב"ד וחילק בין המקרים, שכאן בדנפשיה (=בשלו) קעביד ושם בדבחבריה קעביד (=עשה). אמנם, אף שאם בשורף שטר, מחייבים אותו משום "דד"ג", א"כ כל שכן במזיק שעבוד חברו מחייבים אותו, אבל זה אינו כן, אם הלוח עצמו הזיק לשעבודו.

ואף שהרי"ף אינו פוסק כרמב"ם, רבים מגדולי הפוסקים כן פוסקים כמוהו [הרמב"ן, הר"ן הרא"ש (במסכת ב"ק פ"ז ובמסכת גיטין פ"ד), הטור, המהרש"ל ושאר פוסקים] אך הש"ך פוסק כראב"ד.

בירור שיטת רבינו ירוחם:

רבינו ירוחם מצוטט ע"י ה"בית יוסף" וה"דרכי משה"-נושאי כליו של "הטור"-, וכתב הרמב"ם שאם היתה אפותיקי ומחל לו במלוה, בעל הקרקע תובעו (=למזיק) ואם היה אפותיקי מפורש אין בעל החוב גובה מהמזיק כמו שאינו גובה משאר נכסי הלוח" ולכאורה-כותב הש"ך-יש כאן טעות בכת"י, שהרי זה להפך- דוקא באפותיקי מפורש גובה בעל חוב מהמזיק, היינו אדם זר המזיק לנכס המשועבד מחוייב לשלם, מה שהזיק, ישירות לנותן ההלוואה, שהרי כאן הוא מחוייב לשלם ללוח שהוא בעל הקרקע, שמשכן את הקרקע למלוה, והלוח חייב למלוה, לכן חייב המזיק לשלם ישירות למלוה, ע"פ הכלל של "שעבודא דרבי נתן".

קצות החושן:

קצוה"ח מוכיח שהתוס' [מסכת ב"ק (ק.) ד"ה מחיצת הכרם] חולק על הראב"ד וסובר כרמב"ם, שחייב באפותיקי משום "דד"ג", שהרי גרם להפסד חובו של חברו. התוס' כותבים, שמי שחולק על ר"מ ופטר משום "דד"ג" הוא התנא במסכת ב"ק (לג:) שסובר ששחטו תם (את השור שהזיק) מה שעשה עשוי ואינו צריך לשלם לניזק את ההפרש בין שווי שור המיועד לחרישה לבין שור שנשחט. ומשמע שיש לפטור יותר מבמקרה של שורף שטר חברו, כי הוא שרף רק נייר. אך מי שכן דן "דד"ג" מחייב אף בשורף שטר לשלם את מלוא הסכום הנקוב בשטר. ואם אכן היה סובר התוס' כהראב"ד שיש לחלק בין מי שמזיק דבר שהוא שלו (כמו משכון) לבין מי שמזיק דבר של חברו (כמו במקרה של שורף שטר של חברו), א"כ ראיית התוס' משוחטת תם לא היתה ראייה, כי יתכן שאותו תנא כן דן "דד"ג" אלא פטר במקרה של שחטו תם משום שהמזיק בשחיטתו מזיק לשור שלו, אלא ודאי, שהתוס' אינם סוברים שיש לחלק בין מזיק דבר של עצמו לבין מזיק דבר של זולתו, כדברי הראב"ד, ולכן מביאים הם ראייה זו.

קצוה"ח חולק על הש"ך בהבנת דבריו של רבינו ירוחם, אך לפני כן הוא מביא את דברי "המרדכי" במסכת ב"ק פ"ג שכתב שאם אדם זר מקלקל -ע"י חפירת בורות- את שדה האפותיקי שמשכן הלוה למלוה, תמורת הלוואתו, אזי אפילו מי שפוטר ב"דד"ג" יחייב, במקרה זה, את המזיק לשלם את דמי הנזק ישירות למלוה משום "שעבודא דר' נתן". מקשה קצוה"ח על ה"מרדכי", כיוון שמדובר באפותיקי מפורש [היינו, שמשכן לו שדה מיוחדת בין שדותיו ואמר לו- „לא יהא לך פרעון החוב אלא משדה זו“] ואין הלוה חייב למלוה כלום משאר נכסיו, אם כן אין המלוה יכול לתבוע את הלוה על הנזק שהזיק למשכנו אדם אחר, והלוה אינו חייב לשלם. ואף אם המזיק חייב לשלם ללוה, משום שעדיין לא מומשה הגוביינא של החוב ע"י המלוה [כפי שכתב רבינו ירוחם והובאו דבריו בש"ך (יג)] מכל מקום למלוה ודאי שאין הלוה חייב להעביר את דמי הנזק ששילם לו המזיק. ונראה, שזו כוונת רבינו ירוחם-שהובא ע"י הב"י והד"מ- שאם האפותיקי מפורש אין המלוה גובה ישירות מהמזיק, כשם שאינו גובה משאר נכסי הלוה, ולא משום שאין דנים כאן "דד"ג" כפי שהבין הש"ך [ולכן התפלא על כך וכתב שצריך להיות חייב] אלא סיבת הפטור שהתכוון רבינו ירוחם היא משום שאין כאן "שעבודא דר' נתן". ונראה שלכך התכוון וגם הבין ה"שיטה מקובצת" על מסכת ב"ק שם בפ"ג.

סוגיית דינא דגרמי – תקציר מספר 11

שו"ע: חושן משפט (שפ"ב), ש"ך (יג)-(טו) – קצות החושן (ו-ז)

באילו תנאים נחשב שורף שטר חבירו לגזלן ובאילו מקרים

תקנו בשטרות "תקנת נגזל"

שו"ע – וכן השורף שטר חוב של חבירו חייב לשלם כל החוב שהיה בשטר. שאע"פ שאין גוף השטר ממון, הרי גרם לאבד ממון, ובלבד שיודה לו המזיק ששטר מקוים היה.

ש"ך (יג) חייב לשלם – משום "דד"ג" אך רבה שלא דן "דד"ג" פוטר.

המהרש"ל [מסכת ב"ק פרק ט' סימן יט] – אם לקח את השטר בידיו וכך שרף אותו, אחרי שהגביהו, גם רבה מודה, שהוא נקרא גזלן וחייב להשיבו לבעליו, כי אפילו בגרמא, כשהגביהו, חייב, כל שכן כאן, וישבע הנגזל מהו הסכום שהיה נקוב בשטר, כפי שתקנו חכמים בנגזל וגזלן רגיל, וכל זאת בתנאי שהשטר שווה לפחות פרוטה. הש"ך חולק על המהרש"ל וסובר שלשיטתו של רבה גם אם שורף השטר הגביהו לפני כן יהיה שורף השטר פטור.

נימוקיו:

א. כשרבה פוטר, הוא פוטר בצורה מוחלטת ולא ראינו שהוא מסייג פטור זה למקרים מסוימים.

ב. אי אפשר לומר שרבה באומר, השורף שטר פטור – מתכוון לפטור את שורף השטר, דוקא במצב שלא הגביה את השטר, אך אם הגביהו, יסבור רבה ששורף השטר כן יהיה חייב, על אף שאינו אומר זאת במפורש, כי אם נאמר כך מדוע שם בגמרא לפני לפני כן, בזורק מטבע לים, הוא כן מדגיש שאם לא הגביהו רק אז פטור, אלא ודאי שאם לא הדגיש זאת בשורף שטר, ודאי שהוא פוטר את השורף אפילו אם הוא הגביהו.

ג. מה שכתב המהרש"ל, שאם הגביה את השטר נקרא, בגלל הגביהה זו, השורף גזלן, נראה שנשמט ממנו המקור במסכת ב"ק (ק"ז), אשר משם נראה, שלפי כולם אין מושג של גזילה בשטרות, כפי שלומדים זאת שם מהפסוק, גם לגבי עבדים וקרקעות. ור"א חולק שם רק בקרקעות אך בשטר הוא מודה שאין חלים עליו דיני גזילה. וגם הראב"ד שסבור שבעבד יש דין גזילה, זה רק משום שיש על כך פסוק מפורש, בניגוד לשטרות שבדומה לקרקע אין פסוק שמשמע ממנו שיש להם דיני גזילה. וכן הבין הרמב"ם, המ"מ והסמ"ג ששטרות דינם כקרקע שאינם נגזלים. וכן כותב התוס' שגם מי שנוטל שטר בידיו (=היינו, שהגביהו) פטור לפי מי שלא דן "דד"ג", כגון רבה.

קצות החושן ג):

בסימן סו מד) הקשה קצוה"ח על מה שכתב בשו"ת הרשב"א סי' תתקפ שנשבעין על כך שלא פשע בה ע"י כך ששלח בשטר את ידו וקשה, הרי אפילו אם שלח בה יד יהיה פטור, שהרי שטרות אינם נגזלים. אמנם לפי שיטת המהרש"ל שטרות כן נגזלים, אך כיוון שהעיקר כדברי הש"ך, כפי שהוכיח ב(יג) ששטרות אינם נגזלים, קשה עדיין על הרשב"א מדוע צריך בכלל להשבע.

ש"ך (יד) כל החוב-היינו שמבצעים שומה, בכמה אפשר היה למכור את השטר. ואין סברא לחלק בין מוחל שטר לשורף שטר, וגם במקרה של מוחל שטר אחרי שמכרו יהיה חייב [שו"ת הרא"ש, מהרשד"ם, מהר"ם אלשיך ומהר"א ששון]. המהר"י בן לב כתב שאינו נאמן השורף לומר פרעתי לו את הסכום שהיה נקוב בשטר, לפי אלו שסוברים שחייב ב"דד"ג"ה הוא מן התורה, אך יכול בכל זאת לטעון טענה זו ולומר שהוא סובר ש"דד"ג"ה מדרבנן. הש"ך כותב שהוא יהיה נאמן בטענה זו גם לפי אלו שסוברים ש"דד"ג"ה מן התורה.

קצות החושן ז) הרי גרם לאבד ממון- "קצות החושן" מעלה שאלה מעניינת, אם אדם שורף חפץ, אשר בזמן השריפה אינו שווה כלום, אך לאחר זמן מסוים, לו החפץ היה קיים, היה מקבל שוב חפץ זה ערך ממוני, כגון, מי ששורף בפסח חמץ נוקשה של חברו. בפסח עצמו הוא נאסר רק מדרבנן ולכן מותר להשהותו אך בפסח עצמו אינו שווה כלום, האם הוא חייב משום שאחר הפסח חמץ זה יקבל שוב ערך ממוני?

בגמרא במסכת פסחים (כט.) מובא מקרה דומה ויש על כך מחלוקת, נימוקו של מי שפותר שם הוא משום שסובר שדבר הגורם לממון אינו נחשב נזק ממוני. וסברא זו סוברים הרי רבנן ואנו פוסקים כך. "קצוה"ח" מקשה ממסכת ב"ק (צ:.) ממקרה דומה בו אדם מוכר עבד בתנאי שאחרי המכירה ימשיך לשמשו ל' יום. ר"מ שסובר "קנין פירות כקנין הגוף" סובר שבל' יום הוא עדיין שייך לראשון. וקשה, הרי הוא סובר גם כר"ש שדבר הגורם לממון כממון וכיוון שלאחר ל' יום שייך העבד לשני, אם כן גם בתוך ל' יום שייך העבד לשני מחמת דבר הגורם לממון. ונראה שר"ש סובר כן, רק כאשר החפץ אינו קיים ואז הוא יתחייב בהזיקו, אך כל זמן שאין נזק והחפץ קיים, אין כאן "ממון" שמחוייב בו המזיק, היינו, כלפי המזיק לא קיים כאן ממון.

והנה, מדברי ה"פני יהושע" על מסכת ב"ק (סו:.) משמע שלר"ש אדם יכול להקריב קרבן מכור וגזול, וקרבן שייך בו גזילה, וזה סותר למה שאמרנו, שאם הדבר קיים זה אינו נחשב "ממון" שיכול לעבור לרשות הגזולן להתחייב בנזק. ומה שאומרת הגמרא במסכת ב"מ (נו:.) קדשים שחייב באחריותן יש להם אונאה ומשמע שישנן במכירה, מדובר שם (כפי שפירש רש"י) אחרי שנעשו בעלי מום. ואף שממסכת סנהדרין (קיב:) משמע שאפילו שהם קיימים בכ"ז הם שייכים בדיני מכירה, נראה שאף אם נסביר שר"ש סובר "דבר הגורם.." גם כאשר החפץ קיים מכל מקום במכירה ודאי שאינו שייך החפץ, כמו שלא יעלה על הדעת שהנפקד יוכל למכור את הפקדון.

והנה, בעל ספר ה"מאור" כתב במסכת פסחים (כט.) שמדובר באוכל חמץ של הקדש, שהקדישו הבעלים ובאחריות, וא"כ אין הכוונה למה שחשב "קצוה"ח" וממילא אין מקום לקושייתו.

ש"ך (טו) ובלבד שיודה לו המזיק ששטר מקוים היה... אבל אם לא האמינו אינו משלם לו אלא דמי **הנייר בלבד** - אנו רואים שהשו"ע עוסק רק במצבים מוחלטים, היינו, אם מודה לו המזיק אזי המזיק משלם לו לניזק ואם אינו מודה לו אינו משלם לו את הסכום שהיה נקוב בשטר. הש"ך מעלה לדיון את המצב הגבולי בו טוען המזיק-איני יודע.

כאשר גזלן טוען לנגזל- איני יודע כמה ו/או מה גזלתי ממך, תקנו חז"ל את "תקנת נגזל", היינו, הנגזל יאמר מה וכמה נגזל ממנו, ישבע על כך ויטול כפי מה שהצהיר מה שנגזל ממנו. כאשר "מסור" טוען, איני יודע כמה מסרתי לגוי עליך, נשארה הגמרא בספק אם עשו "תקנת נגזל" ב"מסור" או לא עשו. כאשר שורף שטר חבירו טוען איני יודע כמה היה כתוב בשטר, אין דיון על כך בגמרא, אך יש על כך דיון בפוסקים, האם שורף שטר הוא באותה דרגה של "מוסר" וממילא גם בשורף שטר יש ספק אם עשו בו "תקנת נגזל" או שהוא מקרה קל יותר מ"מוסר" וממילא ודאי לא עשו בו "תקנת נגזל".

המהרש"ל- מקרה זה קל יותר משורף שטר, כיוון שהוא רק שרף נייר, ולכן לפי כולם לא עשו בו "תקנת נגזל", ומשמע ממנו שמקורותיו הם הרא"ש והנ"י.

הש"ך- חולק עליו וסובר שמהנ"י ודאי משמע שהם באותה דרגה ולכן גם בשורף יש ספק. מהרא"ש לכאורה משמע כדברי המהרש"ל, אך נראה שהרא"ש אומר זאת רק ע"פ מה שהגמרא חשבה בתחילה שלא דנים "דד"ג", וכן כתב רב האי גאון בספרו על הלכות שבועות שער כ' ובשו"ת, אלא שבספרו כתב שמסור ואשו כיוון שעלו בתיקו הדין הוא שיחלוקו ובשו"ת חזר בו- כפי שכתב בספר "הגהות מיימוניות"- וכתב שהמוציא מחבירו עליו הראיה. הניסוח של "אשו" בדברי רב האי גאון עורר התלבטות, כיוון ש"אשו" פירושו מזיק השורף שדה חבירו, אשר מן התורה הוא חייב, ובו בודאי עשו "תקנת נגזל", ולכן בספר "גדולת מרדכי" מחק את "אשו" וממילא אין ראיה-לפי ספר זה- על דעתו של רב האי גאון. הש"ך סובר שאין כאן שום בעיה ובודאי התכוון רב האי גאון במלה "אשו" לשורף שטר ואז ממילא כוונתו שגם בשורף שטר יש ספק אם עשו "תקנת נגזל", וכידוע, אין לחלוק על גאון מתקופת הגאונים ללא ראיה ברורה.

הקשר בין
 ברכות יצחק ליעקב ועשיו
 ומנחת יעקב לעשיו
 השפעתן על תולדות עם ישראל ורומא
 והיחסים שביניהם עד ימות המשיח
 ובפרט בנושאי החוכמות
 החיצוניות והמדעים
 על פי פרשת תולדות ופרשת וישלח
 וביאורם על ידי חז"ל, ה"ראשונים"
 וה"אחרונים"
 מתוך שיעורי פרשת השבוע
 נתחבר בס"ד
 על ידי
 דב באאמו"ר אהרן ז"ל ברקוביץ

א

תוכן

- ג. ברכות יצחק ליעקב ועשיו.....ג.
- ג. יצחק אבינו, בעקבות אביו, פורץ את גבולותיה האינסופיים של הענווה.....ג.
- ד. יצחק ורבקה-שתי גישות בראיית גילוי הרצון האלוהי בעולם.....ד.
- ה. ההבדלים המהותיים בין הברכות שקבלו יעקב ועשיו.....ה.
- ה. האם ברכת יצחק ליעקב לא נתקיימה ולעשיו נתקיימה.....ה.
- ו. מקורות הברכות ליעקב ועשיו שונים לחלוטין.....ו.
- ז. רק לעת"ל יוכח גם בראיה שטחית, שזרע יעקב נטל הכל ועשיו נשאר בלא כלום.....ז.
- ז. סיבותיו של יעקב לגתנית המנחה לעשיו.....ז.
- ח. מהן השיטות בהם נוהגים נציגי הרוע והשקר כדי להשתלט על כל העולם.....ח.
- ח. לעשיו היו השגות רוחניות עצומות במוחו, אך במוחו בלבד.....ח.
- ח. יעקב אבינו משלב את שתי הגישות של אביו ואמו בהתמודדו עם עשיו.....ח.
- ט. קומתו הרוחנית של יעקב אבינו-עמוד התורה.....ט.
- ט. מהו התהליך שעל ידו מצליח עשיו לקבל את החלק הרוחני של מנחת יעקב.....ט.
- י. אחת מההשפעות השליליות של המנחה-יצירת מעמד של "עם הארץ" בעם ישראל.....י.

ההתחברות לתורה של עם הארץ וכל מי שהוא מנותק מהתורה היא

מכת הקשר הישיר לנותן התורה.....יא

המורשת הרוחנית של מנחת יעקב לעשיו תחזור לעת"ל לעם ישראל.....א

מדוע רומא נקראת אדום וכיצד רומא משתלשלת מהעם

היווני.....יב

כשם שהשקר אין לו מעצמו כלום והוא ההעדר, כן הדבר במלכות

אדום—רומא.....יג

ב

הסימוכין מדברי חז"ל שחלק מחכמת התורה הועברה מיעקב

לעשיו, יוון ורומא..... יג.....

עשיו מקבל מיעקב חכמה, שהיא גבולית לתורה..... יד.....

הקשר בין אדום לשאר אומות העולם..... טו.....

שבעים הפרים שהוקרבו בסוכות בבית המקדש מתחלקים בין עשיו לישמעאל. .. טו.....

מהו ההבדל בין חכמת מצרים לחכמת אדום..... טו.....

מהם גבולותיה של החכמה שניתנה מיעקב לעשו..... טז.....

מנחת יעקב יצרה טבע חדש בבריאה, בו מקבלים חכמי האומות את עיקרי החכמה

מישראל ואחר כך מטשטשים קבלה זו ומייחסים אותה לעצמם..... יז.....

מיקומו של המדע המודרני והפוסט־מודרני בתוך מערכת העברת החכמה הגבולית

לתורה, מיעקב לעשיו..... יח.....

אם החכמה שעברה לעשיו וממנו לאדום־יוון, היא חלק מהתורה, מדוע אינה נקראת

תורה ממש?..... יט.....

מהו המובן של "תקופות

וגימטריות"..... יט.....

"גימטריות"-האם מקור המושג נעוץ בלשון הקדש או שאול משפה זרה.....כ

ההבדל בין צורת הלימוד של חכמות אלו על ידי ישראל ועל ידי האומות.....כא

השלכות מנחת יעקב לעשיו על תולדות עם ישראל ואיכות

תורת ישראל.....כב

סיבת המאבק של המלאך-שרו של עשיו-ביעקב.....כג

האסונות שניחתו על עם ישראל בעקבות מנחת יעקב.....כד

סיכום.....כז

מהות ההזדקקות של ישראל לחכמת האומות ולהיפך.....כד

סוף דבר.....כו

ג

הקדמה

הוא מגיע לשיא גדלותו בנסיון העקידה, כאשר
הוא מוכן להיעקד על פי צו אלוהי ולהיות עולה
תמימה בלא כל מום, שעשוי להוצר חלילה,

כתוצאה מהרהור אחרי הצו האלוקי. כאשר הוא
בגיל ארבעים-גיל הבינה, הוא משלים עצמו
בנושאו את רבקה.

**יצחק אבינו, בעקבות אביו, פורץ את
גבולותיה האינסופיים של
הענווה**

אנו מבקשים בתפילות "הימים הנוראים" מאת ה', שיראה את אפרו של יצחק צבור לפניו^ד; כאשר הוא בא לדון את בניו. לכאורה, הדבר אינו מובן, הרי בסופו של דבר יצחק אבינו לא הוקרב על המזבח וגופו לא נשרף שם, אם כן כיצד ניתן להגדיר את יצחק כ"אפר"?

על פי ה"חתם סופר", הביאור הוא כך^ה:

בהמה, כדי להפוך אותה מיש לאין גשמי, יש צורך לשחוט אותה ולהקריב אותה על המזבח ולשורפה. האדם יש לו יכולות גבוהות משל מלאך, שהוא בגדר "עומד", שאינו יכול לנוע מדרגתו הרוחנית אשר בה הוא נברא. לא כן האדם, אשר יכול להגביה מעלה מעלה עד אינסוף, וכבר שאל פעם רבי דוד פוברסקי את המשגיח של ישיבת מיר, רבי ירוחם. ישנן דרגות של ענוה—"עפר ואפר"^ו; דרגה יותר גבוהה—"ונחנו מה"^ז; היינו ממש כלום, האם יש עוד דרגה גבוהה יותר של ענווה והתבטלות כלפי הקב"ה? רבי ירוחם צוק"ל ענהו, שכשם שאין סוף לגדלותו של הקב"ה, כך אין סוף לדרגות של ענוה והתבטלות כלפי הקב"ה. יצחק אבינו ביטל את ה"יש" הגשמי שלו ביחס

מנחת יעקב לעשו, פותחת דף חדש בתולדות עם ישראל, במערכת היחסים שבינו לבין עצמו ובינו לבין האומות, דרך המסגרת התורשתית של "מעשה אבות סימן לבנים"^א. מנחה זו יוצרת לראשונה ניגודיות בין מהות השלמות של יעקב אבינו לבין אי השלמות הארעית אצל יעקב ואי השלמות הארעית של תקופת הגלות של עם ישראל מארצו-"ארץ החיים"^ב, גלות שנמשכת כל זמן שארץ ישראל על יושביה נמצאים במצב של חדלון רוחני. בחדלון זה אין א"י של מטה "ארץ החיים", וקיים נתק והסתר בין הארץ הגשמית והארץ הרוחנית. שתי ישויות אלה מחכות בכליון עינים לצאת מגלות איומה זו וכאשר תיווצר אחדות גמורה ביניהן מיד יופיע משיח צדקנו ותחל הגאולה השלמה.

מנחת יעקב נועדה לגונן על עם ישראל בתקופה איומה זו של הגלות, כדי שעשיו-שורש מלכות אדום השולטת בנו בגלות אחרונה זו, לא תכלה אותנו, כדי שנוכל לשוב לקומם את כל יעודי הנביאים.

כדי להבין ניגודיות זו, יש לחלק ברור הבנות אלו לשתי תקופות-התקופה שבין ברכת יצחק ליעקב עד לשליחת המנחה של יעקב לעשיו והתקופה שלאחריה.

ברכות יצחק ליעקב ועשיו

יצחק הוא השני מבין שלושת האבות, שמהותו היא עבודת ה', אחד משלושת היסודות אשר עם

ישראל וכל העולם עומד עליהם^י.

ד. תלמוד ירושלמי/תענית (ב,ד)

ה. "שו"ת חת"ס"/או"ח/סוף סי' רח

ו. בראשית (יח,כז)

ז. שמות (טז,ח)

"חת"ס"/שבת (עז.) ד"ה ונשא השעיר. כעין

לשון זו בתנחומא פ"ט וכן ברמב"ן/ספר

בראשית (יב,ו), (לב,ד), (לב,ט), (לג,טו)

ועיין ב"ר (ע,ו), (עז,ב), (עז,טו)

ב. ירמיה (יא,ט), יחזקאל

(כו,כ)

ג. מס' אבות (א,ב)

א. בלשון זו מופיע בספר "תורת המנחה"/ספר

דרשות לרבי יעקב סקילי תלמיד הרשב"א/

הקדמה יג לפרשת ויצא וכן בדרשות ר"י

"איבן שועיב"/פ' לך לך.

"פני יהושע"/כתובות (קיב:) ד"ה גמרא

ת"ר

לרצון הבורא עד למצב הסופי של קרבן-"אפר",
וזיכך את כל ישותו לרוחניות טהורה, ולכן הוא
נקרא "אפר"י".

יצחק ורבקה-שתי גישות בראיית

גילוי הרצון האלוקי בעולם

ממילא מובן, שענק כיצחק אבינו, כאשר הוא בא
לברך את הזולת, ובפרט את בנו, אין מעייניו
נתונים ל"הצלחות" של עולם שווא ושקר-
העולם הזה, אלא לברכות שיסייעו לבנו לזכך
כל חומר לרוחניות ולאין גשמי. כמבואר
בחז"ל¹:-, "ועשה לי מטעמים כאשר אהבתי"-
ממצוות עשה, "ולא כאשר שנאתי"-ממצוות
לא תעשה². סוג ברכה שכזה היה רחוק
מעשיו מרחק שמים מן הארץ ולו קיבל אותה
היה גורם חורבן נצחי. כיוון שכל דבר רוחני
קדוש וטהור, אינו יכול לצאת לפועל, אלא אם
כן יתנו לרוע גם כן משהו מחלקו ,

כמו שכתב ה"חפץ חיים"^ז, לכן סיבב הקב"ה שיצחק ירצה לברך ברכה שכזו את עשיו, ויעקב בצווי אמו ומכח נבואתו של שם בן נח, יעשה מעשה ערמה, כדי שזה יראה קצת כמעשה רע, כחלקו של כח הרע בעולם ורק כך יצא הדבר לפועל והשטן לא יעמוד בדרכו של הטוב המושלם לצאת לפועל. כך היה במעשה יהודה ותמר. כדי שיהיה משיח בן דוד, כך היה במעשה דוד ובת שבע כדי שיוולד שלמה המלך וכך היה גם פה.

יצחק, על פי השגותיו הנבואיות יודע, ששני בניו פותחים דף חדש בתולדות האנושות, כאשר השפעתם תהיה מכרעת על צורת גילוי הרצון האלוקי, לגבי תכליתה של הבריאה. יצחק, שכידוע, מידתו היא מצד מידת הדין^ח. ומצד, כך עלה במחשבה^י, שהוא עולם שבו הטוב והרע, האמת והשקר אינם מתחככים ומתמזגים זה עם זה, עולם שאינו נבנה על ידי עירוב ההפכים.

ח. עיין "קובץ בית אהרן וישראל" שנה כא, גליון ב' עמ' קל"ג, רכוז מקורות בחז"ל וב"ראשונים", בענין אפרו של יצחק.

ט. "תקוני זהר" (כא)

י. "חפץ חיים עה"ת/פר' וישב

יא. מהר"ל/דרך חיים" עמ"ס אבות (א,ב)

יב. מס' מנחות (כט:)

אכן צריך שבעולם תהיה בריאה כזאת, אך כיוון שישנה בחירה חופשית, בלעדיות של בריאה כזאת יכולה להמיט אסון על העולם, כי כלל האנושות לא יוכל להתקיים בדרגות גבוהות שכאלו, לכן נברא העולם בכללותו במידת הרחמים, בו יש מקום ליצר הרע כדבר חיובי, כאשר רותמים אותו עם סייגים לדברים חיוביים. יצחק רצה להכניע את כל הרוע בעשיו, על ידי הטוב, המגולם ברצון לברך את עשיו, היינו, להוריד שפע שמימי של קדושה וטהרה לתוך מהות הרוע של עשיו ובכך לחסל את הרוע. רבקה, קיבלה, על ידי הנביא שם בן נח^י, לפני לידת בניה את הידיעה מאלוהים, שעשיו וזרעו יהיו משועבדים ליעקב וזרעו, וכעת היא קיבלה בצורה ישירה מאת האלוהים^י, ציווי לפעול לחיסולו של הרוע, על ידי שימוש ברוע עם סייגים, על ידי התחככות בו, ולא על ידי התנגשות חזיתית בו. על כן השתמשה במעט עורמה, על פי סייגים הלכתיים, אותם הוציא יעקב-עמוד האמת-לפועל, כאשר הוא אינו מוציא שקר מפיו-כפי שהראונו חז"ל^י. -בבואו לקבל את ברכת אביו ממנו. צו זה לא הגיע ישירות ליצחק, וגם לא הובא לידיעתו, כיוון שגם מידת הדין והמחשבה, אשר בה נמצא יצחק, צריך שיהיה לה קיום בעולם, בפרט, שבזכות צדיקים כמוהו, העולם מתקיים.

משילוב זה, של שתי מציאויות אלו, של עולמו של יצחק ועולמה של רבקה, יצא הרצון האלוקי לפועל.

עשיו, שהוא התגלמות השקר בעולם-,,עשיו- הא שוא שבראתי בעולמי^{טז}, נציג השטן בעולם, עדיין אינו מוכן לוותר ורוצה להרוג את יעקב וזרעו ובכדי למנוע זאת מקריב יעקב מנחה לעשיו. מהי המשמעות ההרסנית לעם ישראל שבמנחה זו שיעקב מקריב, על כך נעמוד בהמשך.

יג. יב"ע/בראשית (כה, כב) וב"ר (סג, ז)

יד. יב"ע ו"פירוש יהונתן"/בראשית (כז, ה)

טו. זהר ח"א (קסו:)

טז ב"ר (סג, ח)

ההבדלים המהותיים בין הברכות שקיבלו

יעקב ועשיו

כאשר יעקב ועשיו מקבלים את ברכותיהם, נקבע מצב חדש בבריאה, מצב נצחי שהשפעתו תהיה עמוקה על כל האנושות.

אחרי שיצחק מברך את יעקב, לא נותר עוד במה לברך את עשיו, כמו שאומר יצחק-,,הן גביר שמתיו לך ודגן ותירוש סמכתיו ואת כל אחיו נתתי לו לעבדים ולכה אפוא מה אעשה בני^{יז}.

מאידך, כאשר אומר עשיו ליצחק, ,,הברכה אחת היא לך אבי ברכני גם אני אבי^{יח}, מוצא יצחק ברכה נוספת לעשיו. לכאורה, קשה הדבר, לפני כן הוא אומר שאין לו יותר ברכות ומיד לאחר בקשת בנו הוא מוצא עוד ברכה לברך אותו. קושי נוסף ישנו, כשרואים שהוא מברך את עשיו כפי שהוא בירך את יעקב, בברכת השמים ובברכת הארץ, היינו, את יעקב בירך-,,ויתן לך האלקים מטל השמים ומשמני הארץ ורב דגן ותירוש^{יט}, ואילו את עשיו הוא גם מברך בכך-,,הנה משמני הארץ יהיה מושבך ומטל השמים מעל^כ.

קושי נוסף הוא במה שאמר יצחק לעשיו-,,ודגן ותירוש סמכתיו^{יז}, אך משמיט את עיקר הברכה בפסוק זה, לו זכה יעקב, את כל ברכת השמים-,,מטל השמים, ואת כל ברכת הארץ-,,ומשמני הארץ^{יח}.

לגבי קושי זה ניתן להסביר, שיצחק מבין, שהברכה החשובה לעשיו היא ברכת הכמות-,,ורב דגן ותירוש^{יט}, לכן הוא משמיט את טל השמים ומשמני הארץ שהם דברים איכותיים. אך דבר זה מעצים את הקושי, כי כאשר הוא כבר מברך את

שנים ועם ישראל נמצא בעוני ובנדודים ואדום שרוי לאורך שנים בעושר ורגיעה.

חלק מקשיים אלו כבר הועלו ב"זהר" וניתנו עליהם תשובות, אשר דרכן ניתנות תשובות לכל המקוששים (מלכנו)

יז. בראשית (כז, לז)

יח. בראשית (כז, לח)

יט.

כ. בראשית (כז, לט)

האם ברכת יצחק ליעקב לא נתקיימה

ולעשיו נתקיימה

שאלות אלו נשאלו רשב"י ובנו רבי אלעזר, ע"י חמיו של בנו, ר"י בר"ש בן לקוניא^{כא}. – ר' יוסי בן ר' שמעון בן לקוניא אמר לרבי אלעזר, כלום שמעת מאביך אמאי לא אתקיימו ברכאן דברכיה יצחק ליעקב ואינון ברכאן דברייך יצחק לעשיו אתקיימו כולהו (=מדוע ברכות יצחק ליעקב לא התקיימו, ואילו ברכות יצחק לעשיו התקיימו כולן.), אמר ליה, כל אינון ברכאן מתקיימי וברכאן אחרינין דברכיה קודשא בריך הוא ליעקב (=ברכות יצחק ליעקב התקיימו כולן וכן הברכות האחרות שברך הקב"ה את יעקב) מיד נטל יעקב לעילא (=יעקב הבין את משמעות הברכה, שכוונת יצחק להטבעת הרוחניות בתוך הגשמיות, היינו למובן האיכותי, ומיד קיבל ברכה זו בכל ליבו) לבתר כד יקום מלכא משיחא, יטול יעקב לעילא

כא. "זהר" ח"א/א (קמג:)

עשיו, הוא מברכו דוקא בדברים האיכותיים-,,משמני הארץ וטל השמים" ומשמיט את ברכת הכמות,,ורב דגן ותירוש". דבר זה קשה, כי אם כבר הוא מברך ברכה דומה לברכת יעקב, הרי שהיה צריך לברכו דוקא בברכה הכמותית של "רוב דגן ותירוש"?

קושי נוסף שקיים, הוא מה שאנחנו רואים שלכאורה, ברכת יעקב אינה מתקיימת לאורך

ותתא (=כאשר יבוא מלך המשיח יטול יעקב גם את כל העולם במובן הכמותי, היינו את כל העולם הזה), ויתאביד עשיו מכלא...וירית (=וירש) יעקב תרין עלמין, עלמא דין ועלמא דאתי (=את העולם הזה והעולם הבא). אמר ר' חזקיה והא חמינן (=והרי ראינו) דמשמני הארץ וטל השמים ("טל השמים" היא הרי ברכה רוחנית והרי גם אותה ברכה שנתברך בה עשיו, הוא נטל אותה) אינון ברכאן נטל עשיו לבתר, כהא דאמר "הנה משמני הארץ יהיה מושבך ומטל השמים מעל"?

אמר רבי שמעון לאו האי כהאי (=לא סוג ברכתו של זה כזה) ולא דא כדא (=ולא עצם מהות הברכה של זה כזה). כמה אתפרשאן דרגין (=אם כן כמה השוני ביניהם גדול בעצם מהות הדרגות ובסוגן). ביעקב כתיב ויתן לך **האלה-ים** (=היינו, עצם מהות הברכה נמשכת ישירות משם אלקים, שהוא עולם הדין, עולם של "סוף מעשה במחשבה תחילה"יב. ושל "בתחלה עלה במחשבה לבראת ב' ולבסוף לא נברא אלא אחד"יג. מחשבה שהיא תכלית כל הבריאה כולה, של "כך עלה במחשבה"יד, שהוא המקור הטמיר ביותר^{כד}, שאליו מחוברת נשמת יעקב אבינו וכל השפע של הברכות לכן מגיעות אליו ואל זרעו משם) ובדא כתיב **יהיה** (=היינו, עשיו קיבל רק את הברכה שהיא מצד ההויה, ממה שנתהווה כחומרי הבנין של העולם, כמו שנאמר "יהי רקיע"^{כה}. אם כן, נפש עשיו מחוברת לדברים הגשמיים הפשוטים של דומם, צומח, חי, מדבר, היינו, רק לדברים הכמותיים הפשוטים שבהם

כג. ב"ר (יב,טו) ר' אלחנן וסרמן
ברכות (סא.) הי"ד אות קלב
עירובין (יח.) כה. בראשית (א,ו)
זהר (א,קפ:)

לשים ומטביעים את הצורה האמיתית של הבריאה על ידי מי ששייך לעולם האמת-יעקב). ביעקב כתיב—"מטל השמים ומשמני הארץ", בעשיו כתיב "משמני הארץ וטל השמים" (=ביעקב מוזכר קודם השפע השמימי, הרוחני האיכותי כמקור לברכה ואילו אצל עשיו להיפך, מוזכרת קודם הארציות הכמותית כמקור לברכה) דהא לא דא איהו כדא (=שאין עצם מהות זו כזו) ודרגין איתפרשן כמה וכמה (=א"כ כמה סוגים ומהויות מבדילים בין שתי הברכות).

מקורות הברכות ליעקב ועשיו
שונים לחלוטין

כב. פיוט "לכה דודי" כד. עי' ב"קובץ שיעורים"/

בגין דבדא דיעקב כתיב ביה "ויתן לך **האלהים**
 מטל השמים", דא טל עלאה דנגיד מעתיק יומין
 (=הטל הרוחני העליון הנמשך ממי שקודם
 למושג הזמן) דאקרי "טל השמים", "השמים
 דלעילא", (=הנקרא טל שמימי, שמימיות עליונה
 ולא הנתפסת בחושינו) טל דנגיד בדרגא דשמים
 (=הטל הזה עצמו הוא מהות רוחנית באותה
 דרגה של שמים רוחניים, אשר ממנה היא
 נמשכת) ומתמן לחקלא תפוחין קדישין (=ומשם
 נמשך טל זה למהות הרוחנית המובדלת לחלוטין
 מכל דבר טבעי ונקרא "שדה תפוחים הקדוש").
 ומשמני הארץ, הארץ: דא ארץ החיים דלעילא
 (=גם ברכת "משמני הארץ" אין הכוונה בברכת
 יעקב לארץ ישראל הנתפסת בחושינו, אלא
 למקבילה הרוחנית שלה בשמים הרוחניים),
 וירית לה בארעא דלעילא (=ירושה זו של יעקב
 אותה הוא קיבל

מרצונו היא גם כן ארץ רוחנית למעלה) ולעשיו בארעא דהכא לתתא, ובשמים דהכא לתתא (=ועשו קיבל ברכה על הארץ והשמים הגשמיים למטה) יעקב לעילא לעילא ועשו לתתא לתתא (=יעקב קיבל את שיא עומק הדברים הרוחניים ועשיו קיבל את הברכה של שיא השפלות החומרית של הבריאה ביחס שווה

לברכה שבירך אלוקים את בעלי החיים, שגם הם תוחמים לעצמם כמויות של אוכל, שטח וכו')....ואע"ג דכתיב 'והיה כאשר תריד ופרקת עולו מעל צוארך'י, מהאי דהוא לתתא, אבל לעילא לא כלום, דכתיב 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו' (=היינו חלק אלוקי, שבכך אינו יכול בשום פנים עשו לפרוק את עול עליונותו של יעקב מעליו, כי עשו אינו שייך כלל ליחס וקרבה זו לאלקים בנתינת שפע רוחני זה)".

רק לעת"ל יוכח גם בראיה שטחית, שזרע

יעקב נטל הכל ועשיו נשאר בלא כלום

ע"פ דברי רבי שמעון נמצאנו למדים, שרק בהבנה שטחית של הברכות ושל מה שאנו רואים, נראה שדוקא זרעו של עשו נתקיימו בו הברכות, אך באמת זה להפך וגם לגבי מה שנראה כביכול שזה כך, הרי שלעתיד לבוא גם בצורה השטחית והמגושמת יראו שלעשיו אין כלום, לא עוה"ז ולא עוה"ב. וכן מובע דבר זה במדרש^י - „אמר ר' אבין, מה שושנה זו יוצאה עליה שרב, הרי היא כמושה, יצא טל, הרי היא מפרחת. כך, כל זמן שצלו של עשיו קיים, כביכול ישראל נראין כאילו הן כמושין בעולם הזה, אבל לעתיד לבוא יעבור צלו של עשו וישראל מרטיבין והולכין הדא דכתיב "אהיה

כו. בראשית (כז,מ)

כז. ויק"ר (כג,ז)

כטל לישראל". מצב זה, של "כביכול", נועד כדי להגן על עם ישראל מכוחות הרוע שבעולם בזמן

הגלות, שהוא הזמן עד שיבוא משיח צדקנו. מצב זה של "כביכול", נותן לעשו ולזרעו את הצידוק לא

להשמיד את עם ישראל לגמרי. מצב

זה נוצר כתוצאה ממנחת יעקב לעשיו, כפי שנראה בהמשך.

ע"פ ה"זהר" אין יותר שום קושי מהקשיים שהעלינו לעיל. ליצחק ברכה אמיתית, היא רק הברכה שנתן ליעקב, אך כיוון שרואה יצחק שיעקב מן השמים זכה בברכה האמיתית-הרוחנית ומיד אומר "גם ברוך יהיה"י, ממילא

מבין שעשיו שייך לחיצוניות ולגשמיות, ולכן כאשר הוא מסביר לעשיו מה הוא הפסיד מן הברכות, אינו מזכיר את הברכה הרוחנית-"מטל השמים ומשמני הארץ", אלא את מה שנראה כדבר כמותי וגשמי-"רוב דגן ותירוש". כאשר רואה יצחק בפועל, שעשיו אכן רוצה עוד ברכה, הרי הוא נוכח שעשיו מחפש את הצלחתו רק בתחליפים ובדברים רדודים, שעל פי האמת אינם ברכה אמיתית, ולכן מוצא יצחק לנכון, לברכו רק במה שהוא עצמו יודע שהוא הצלחה של אחיזת עיניים, משאת חיו של עשיו- כמותיות וגשמיות.

סיבותיו של יעקב המנחה לעשיו

לכאורה, עשיו היה צריך להיות מרוצה מהברכות שקיבל, המגלמות את שורש מהותו. אך אנו רואים, שרק עתה מתפרצת מחובו של עשיו, שנאה חסרת גבולות נגד יעקב, דוקא לאחר הברכות, אשר רק מנחת יעקב לעשיו מאזנת שנאה זו ומציבה לה גבולות. נשאלת אם כן השאלה, על מה ולמה מתפרצת לה שנאה רצחנית זו?

כח. בראשית (כז, לג)

כט. אדר"ן (לד,ג)

ויק"ר (יג,ה)

ל. תהלים (פ,יד)

לא. במדבר (כד,כד)

לב. "גבורות ה'" פ"ח/עמ' נא

מהן השיטות בהם נוהגים נציגי הרוע והשקר

כדי להשתלט על כל העולם

כדי לרדת לסיבות שורשה של שנאה זו, אנו צריכים להבין את מהותו האמיתית של השקר והרוע המעלמים באישיותו של עשיו. מהות שקרית מוחלטת, אינה מסתפקת בהשגת מאויים מגושמים, הנעדרים מכל תוכן של אמת. מהות זו רוצה גם להיראות, כמהות של אמת וטוהר רוחני ורוצה גם שכל העולם יכיר בה ככזו. זאת היא משתדלת לעשות, ע"י מלחמה להפיכת החשיבה של אומות העולם לחשיבה של שקר וחומרנות. לכן החזיר-כפי שהובא כבר בחז"ל¹ -שאליו נמשלו אדום ורומא² (החזיר היה הסמל על דגלו של הלגיון העשירי הרומאי שחנה בירושלים והחריב אותה), אשר זרעו של עשיו נמשל בה, פושט את טלפיו כלפי חוץ כדי להראות שיש לו סימני טהרה.

לכן יוון, אשר רומא היא מזרעה, כפי שמראה הרמב"ן³, נמשלת לנמר בחזיון הנבואי של דניאל, כי יש לה צורה עזה ("עז כנמר") של נותנת ולא מקבלת, „שהיא שליחות השכל“, כדברי המהר"ל⁴.

עשיו חשב שתהיה רק ברכה אחת, ברכה רוחנית שתתן את העוצמה להצלחת השקר, היינו, שהאמת עצמה תתמוך בשקר תמיכה נצחית ותראה לכולם שהשקר מספיק שהוא עטוף באמת, ואז כבר יש לו קיום ושלטון בעולם. אחרי שתי הברכות, הוכח לנצח שאמת ושקר הם שני הפכים ושהאמת תמיד תנצח ותשלוט על השקר-הזה גביר לאחריך⁵.

לעשיו היו השגות רוחניות

עצומות במוחו, אך במוחו בלבד

עשיו מבין היטב ובצורה מושלמת את המצב החדש שנוצר והוא משיג היטב את דרגותיו הרוחניות הגבוהות של יעקב, שהרי גם הוא גדל בביתם של עמודי העולם. בנו, אליפז, שגדל בחיקו של יצחק סבו, זכה מכח זה לנבואה⁶. אנו רואים, שגם במותו זכה עשיו שראשו יקבר במערת המכפלה, אחרי שנכרת ראשו במאבקו האחרון לזכות בהכרה עולמית ב"גדלותו"⁷. ראשו היה מלא בהשגות גבוהות, אלא שהלב-

העיקר, היה משכן ליצרים ותאוות אפלות, לשקר בהתגלמותו, אשר הפעיל את מוחו והביאו להיות "חכם להרע". נסיון זה להקבר עם אבות העולם, מתרחש אחרי מנחת יעקב לעשיו, דבר אשר נוטע בו את האשליה שאכן הוא הצליח בתוכניתו השטנית לבנות שלטון של שקר בעולם, כדרכו מאז לעוור את סביבתו, כגון פנייתו לאביו בשאלה האם מן המלח יש גם כן לתת מעשר־לֵי. וכן הוא הלך להתחתן-בגיל ארבעים, כמו אביו-עם בת ישמעאל ולפתותו להרוג את יצחק ואז, בתור גואל הדם יהרוג את ישמעאל וירש ב' משפחות־לֵי.

יעקב אבינו משלב את שתי הגישות של אביו

ואמו בהתמודדו עם עשיו

כאשר עשיו וחיילותיו מתקרבים לעבר יעקב, כדי להשמידו, יעקב מכין את עצמו לתפילה, לדורון ולמלחמה. הדורון שיעקב מכין לעשיו, אמור לבלום את עשיו ולתת לו את התחושה שאכן יעקב מעביר

לג. מד"ת ב. פ' וירא (לח)

ב"ב (טו:)

לד. מס' סוטה (יג.).

לה. מד"ת פ' תולדות ח

לו. ב"ר (סז,ח)

לז. בראשית (כה,כו) מא. דברים (לב,ט)
 לח. מס' נדרים (לב.) מב.
 ב"ר (עט,א)
 לט. מס' חולין (צא:)
 מג. אדר"ן (ב,ה)
 מ. מיכה (ז,כ) מד.
 מס' ב"ב (טו:)

לו חלק מהברכה הרוחנית שקיבל. גישה זו, לוקח יעקב מאמו-רבקה, כפי שראינו לעיל. בגישתו של יצחק משתמש יעקב, במלחמתו מול שרו של עשיו. הוא אכן מכין את מנחתו לעשיו בדקדוק רב, כפי שהתבטא רבי ירוחם הגדול משיבת מיר-,,כמו שמכנים בדקדוק רב ריבוע של תפילין".

נברר כיצד אותם מאות צאן ובקר אמורים להעביר לעשיו חלק ממורשתו הרוחנית העצומה של יעקב, וכי לעשיו חסרים צאן ובקר, הרי הוא שולט אז בשעיר ויש לו נכסים וממון לרוב? כדי להבין כל זאת, יש לנו ראשית לדעת מקצת מדמותו הענקית של יעקב אבינו ומהיחס שלו לדברים שבחומר.

קומתו הרוחנית של יעקב אבינו-עמוד התורה

על יעקב נאמר "איש תם יושב אהלים"^ל. על תם נאמר במדרש-,,כל המתמים עצמו הקב"ה מתמים עימו"^ל. המתמים עצמו נמצא כל העת עם הקב"ה, לכן דיוקנו התם של יעקב חקוק בכסא הכבוד והמלאכים-,,עולים ומסתכלים בדיוקנו של מעלה [רש"י-,,פרצוף אדם שבארבע חיות בדמות יעקב".] ויורדין ומסתכלין בדיוקנו של מטה"^ל. יעקב לקח את חלק הבכורה, את החלק של התורה, כדי לעבוד בו את ה' על פי צורת האמת של יעקב, ולכן נאמר עליו-,,תתן אמת ליעקב"^מ, ולכן יעקב חבל נחלתו"^{מא} של ה'. תמימות זו, משמעותה שלמות בכל כוחות הנפש האצורים בו, ולכן הוא גם לא ראה קרימ"ב. מימיו ונולד כבר מהולמ"ב. ולא שלט בו יצר הרע"^מ. אצל יעקב

אבינו אין מושג של בזבוז כוחות, אלא כדרכם של צדיקים, ממנו חביב עליו יותר מגופו"^מ, כי כל ממון שיש לו הוא השיג רק על פי דרכי התורה, שאין בהם שום גזל"^מ, לכן ממנו הוא חלק מעצמיותו ומקומתו הרוחנית. כיוון שיעקב הוא עמוד התורה ועסק כל ימיו בתורה"^מ, ממילא ממנו הוא חלק מחכמת התורה שלו. כאשר יעקב נותן לעשיו את הצאן והבקר שהם חלק מממונו, הוא נותן לו גם חלק מעצמיותו, חלק מתורתו לעשיו.

כאשר נותנים מתנה שהיא חלק מעצמיות האדם, מנפשו וליבו, הרי שמתנה זו מתקבלת לנותן והופכת גם כן חלק מעצמיותו וליבו של האדם ובמקרה שלנו הכוונה היא למקבל המתנה-עשיו.

מהו התהליך אשר על ידו מצליח עשיו לקבל את החלק הרוחני של מנחת יעקב

עשיו, בהשגותיו הרמות, מבין היטב את מהות המתנה הזו. על ידי ההשתחויות של יעקב אליו וברצויו את עשיו, מוכן עשיו לקבל חלק זה של חכמת האמת הניתנת לו ע"י יעקב, ובפרט שהוא אינו חייב לעבוד על עצמו, כדי לרכוש את החלק הזה של החכמה האמיתית הנובעת מתוך חכמת הלב. אמנם בתפילה עושה יעקב את עבודת ההכנה ומצווה לעשות רווח בין עדר לעדר-,,כדי להשביע את עינו של הרשע"מח., ועשיו מוכן לקבל את מנחתו כדבר גשמי ואז ע"י רצויו, כאמור, הוא יקבל תוך כדי קבלת המנחה הזו, גם את החלק הרוחני שלה. יעקב עצמו השלים מהרה חסרון זה שניטל ממנו, כמו שנאמר ,,ויבוא יעקב שלם"מט.

מה. מס' חולין (צא.) מח. ב"ר (עו,ח)
 מו. ב"ר (עד,ט) מט. בראשית
 (לג,יח)
 מז. יל"ש פ' תולדות קי שבת (לג:)

נא. ויק"ר (ט,ג)

מנחה רוחנית זו, גם אמורה לשוב בחזרה אל עם ישראל לעת"ל. ועשיו וזרעו ישארו שוב ריקים מכל, אך בינתיים דבר זה מניח את דעתו של עשיו, באשר כבר יש לו דבר משותף של גבהות רוחנית כמו שיש ליעקב.

אחת מההשפעות השליליות של המנחה-יצירת מעמד של "עם הארץ" בעם ישראל

עם ישראל סבל רבות מאותה נתינה, כפי שנראה בהמשך, כאשר אחת הפגיעות היא, יצירת מצב בעם ישראל של אנשים עמי ארצות, המתחברים לתורה גם כן רק דרך נתינה וירושה ולא דרך עבודה עצמית ויגיעה.

חז"ל מראים לנו זאת במדרש רבה^{נא}. ע"י מפגש של רבי ינאי עם מציאות זו, מעשה ברבי ינאי שהיה מהלך בדרך וראה אדם אחד שהיה משופע ביותר [מת"כ-], מצוין ונראה בבגדיו כתלמיד חכם והיה סובר ר' ינאי שהוא תלמיד חכם. אמר לו משגח רבי מתקבלא גבן [מת"כ-], פירוש תשגח נא עלינו ותהיה מקובל לאכול אצלנו. אמר לו אין (=כן). הכניסו לביתו האכילה והשקה, בדקו במקרא ולא מצאו, במשנה ולא מצאו, באגדה ולא מצאו, בתלמוד ולא מצאו. אמר לו סביר בריך [מת"כ-], קח הכוס וברך ברכת המזון. אמר לו יברך ינאי בביתיה. אמר לו (=רבי ינאי) אית כך, אמור מה דאנא אומר לך, אמר אין (=אם כך, האם תאמר, מה שאבקש ממך לומר? אמר לו-כן), אמר לו אמור אכל כלבא פיסתא דינאי [מת"כ-], פירוש, הכלב אכל פתו של ינאי. קם תפסיה [מת"כ-], האורח

קם ותפס לרבי ינאי ואחזו בחזקה. אמר לו ירותתי גבך [מת"כ-], פירוש, האורח אמר לרבי ינאי ירושתי יש לי אצלך ואתה מונע אותו ממני, ורצה לומר, התורה היא ירושת כל ישראל בשווה ואתה הוא היודע אותה ומונעה ממני, לקרות אותי כלב כאילו אין לי חלק בה. דאת מונע לי. אמר לו ומה ירותתך גבי? אמר לו, חד זמן הוינא עבר קמי בית ספרא [מת"כ-], הייתי עובר לפני בית הספר, רצונו לומר, בית המדרש, שלומדים בו תינוקות. ושמעתי קליהון דמניקיא [מת"כ-], קולם של תינוקות. אמרין 'תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב^{נב}', "מורשה קהלת ינאי" אין כתוב

נ. ב"ר (עח,יב)

כאן, אלא "קהלת יעקב" ...אמר למה זכיתה למיכלא על פתורי? [מת"כ-,,מה זכות מצאת בעצמך שעליו תמכת וסמכת לאכול על שולחני?"] אמר ליה, מיומי לא שמעית מילא בישא וחזרתי לומר [מת"כ-,,מימי לא שמעתי דבר רע, שהיה אחד מדבר על חברי וחזרתי לאדוניה, כלומר, להגידו להלשינו לאותו הנאמר עליו, או רצונו לומר, לא שמעתי אדם אומר דבר רע עלי וחזרתי לעורר עמו על זה מפני שהייתי מוחל על עלבוני".] ולא חמית תרין דמתכתשין דין עם דין ולא יהבית שלום ביניהון [מת"כ-,,ולא ראיתי שנים רבים, שלא נתתי שלום ביניהם".]. אמר לו כל הדא דרך ארץ גבך וקרייתך כלבא (=יש לך כל כך הרבה דרך ארץ וקראתי לך כלב?) קרא עליה "ושם דרך אראנו בישע אלקים"יג. אמר רבי אבהו זה אחד המקראות שישועתו של הקב"ה, ישועתן של ישראל- "ולכה לישועתה לנו"יד.

נב. דברים (לג,ד)

נג. תהלים (נ,כג)

נד. תהלים (פ,ג)

ההתחברות לתורה של עם הארץ וכל מי שהוא מנותק מהתורה היא מכח הקשר הישיר לנותן התורה

חז"ל כאן רומזים לנו על היווצרותה של מציאות חדשה. היינו, שיעקב חידש מציאות, שתהיה אח"כ "סימן לבנים"^א, שגם עם הארץ שריק לחלוטין מתורה מצוות, יהיה לו קשר לתורה מכח "קהלת יעקב", אם יש לו דרך ארץ, כמו שעשו היה ריק מתורה ומצוות אך היה לו קשר לדרך ארץ, שהרי עשיו היה בדרגה גבוהה ביותר של דרך ארץ, למשל, בכיבוד אב ואם, אשר אף רבן שמעון בן גמליאל אמר שאינו מגיע לדרגתו בכיבוד הורים^ב. ההבדל בין עשיו לאותו עם הארץ הוא שעשיו נהג בדרך ארץ, גם כחלק מהווית השקר בה היה נתון, ואילו אותו עם הארץ עשה זאת מתוך אישיות גבוהה של מדות ומעלות טובות.

המורשת הרוחנית של מנחת יעקבלעשיו תחזור לעת"ל לעם ישראל

חז"ל אינם מסתפקים במעשה זה, אלא גם מראים לנו בצורה מפורשת את הדבר ע"י מעשה בעם הארץ, שדוקא הוא זה שיודע לדרוש, שאת המנחה הרוחנית של חכמת התורה של יעקב, עתידים זרעו של עשיו להחזיר לישראל-בני יעקב אבינו. דוקא עם הארץ, אשר הקשר שלו לתורה הוא מצד מתנה ישירה מאלוקים וירושה ולא מתוך עמל התורה וזכוכ מוחו ולבו ושעבודם ללימוד התורה וקיום מצוותיה^ג, חד עמא דארעא אמר ליה לר' הושעיה אין אמרתי לך חדא מילתא טבא, את אמרת בציבורא מן שמי (=עם הארץ

אחד אמר לר' הושעיה, אם אומר לך דבר אחד טוב, האם תאמר זאת בפני הציבור בשמי?) אמר לו מה היא, אמר לו כל אותן הדורניות שנתן יעקב אבינו לעשיו עתידין אומות העולם להחזירן למלך המשיח לעתיד לבוא. מאי טעמיה "מלכי תרשיש ואיים מנחה ישיבו"^ד. "יביאו" אין כתיב כאן, אלא "ישיבו". אמר לו חייך מלה טבא אמרת ומן שמך אנא אומר לה^ה.

דבר זה גם נרמז בתורה עצמה-,,ואמרת לעבדך ליעקב מנחה היא שלוחה לאדוני לעשו"^ו-והיה צריך לכתוב-"מעבדך מיעקב", אלא שכל דורונות אילו עתידין לחזור-"לעבדך ליעקב" ["באר משה" (שם)].

נה. ב"ר (סה,טז)

אדום תרצה, כשאר העמים, להביא דורון מעצמה, כפי שמובא בחז"ל^{נח}-, מלכות אדום נושאת קל וחומר בעצמה ואומרת מה הללו שאינם אחיהם קבלו מהם, אנו על אחת כמה וכמה ואף היא מבקשת להביא דורון למלך המשיח... ואומר לו הקב"ה "גער חית קנה"^{נט}, שכלה חיה מן הקנה^{נז}, [בשעה שנשא שלמה את בת פרעה, ירד גבריאֵל ונעץ קנה בים ועלה בו שרטון ועליו נבנה כרך גדול של רומי...אותו היום שהכניס ירבעם שני עגלי זהב אחד בבית אל ואחד בדן, נבנה צריף אחד, וזה איטליא של יוון^ס, א"כ כל חיותם של עשיו וזרעו היא מעוונותיהם של ישראל, כמו שנאמר בברכה לעשיו "והיה כאשר תריד ופרקת עולו מעל צוארך"^י, וכיוון שלעתיד לבוא אין יותר עוונות בישראל, ממילא אין יותר קיום לעשיו]. דבר אחר "גער חית קנה" חיה הדרה בין הקנים שנאמר

נו. תהלים (עב, י) ס. מס' שבת (נו:)

נז. בראשית (לב, יט) ועוד עי' מס' פסחים

נח. שמו"ר (לה, ה) (מב: ו) וב"ר (סא, ז)

נט. תהלים (סח, לא)

- "יכרסמנה חזיר מיער"ל, (=בני אדום שנמשלו לחזיר היער^{כט}. לרמוס ולשדוד ולהתחזות כעושי צדקה וחסד, כחזיר הזה שהוא מושיט טלפיו, השואף להראות שיש לו סימנים של בהמה טהורה). "עדת אבירים בעגלי עמים"^{סא}, אותה שאוכלת שמנן של עמים ובאה בכוחו של אברהם".
- סא. תהלים (סח,לא)
 סב. מס' מגילה (ו.)
 סג. מס' מגילה (ו.)
 סד. מס' סנהדרין (קו.)
 סה. ישעיה פ"לה, בראשית (י,א) (קעא.)
 עובדיה (א,א) וכן ב"בתי

מדרשות"/ילמדנו

קס, מתואר צפו בן אליפז כמלכה של "רומי רבתי". אמנם, ב"קב הישר"/תקל"ח מובא, שצפו ברח לפולין והפך למלכה הראשון ושפולין בגימטריא "צפו" ומרמז

ל"פלוני", שהוא הס"מ. עיר בירתו "וולבניצ'ה", המוקפת חומה מאז. לכן, ע"פ חקירתו של רבי שריה דבליצקי, חוגגים שם יומיים את חג הפורים.

סו. במדבר (כד,כד)

מדוע רומא נקראת אדום וכיצד רומא

משתלשלת מהעם היווני

אנו רואים שחז"ל מייחסים את רומא ויוון כמקום מוצאם ומושבם של אדום שהם בני עשיו, כגון „קסרי בת אדום“^{סב}. וכן משייכים את רומא ליוון, כפי שראינו לעיל, או "איטליאה של יוון"^{סג}. לגבי עם הכתיים, כותב רש"י שהם העם הרומי ^{סד}, וראב"ע כתב^{לא} — „מבני יוון כי כן כתוב...מלכות יוון וכתיים אחת היא החיה השלשית בחיות“. ה"אברבנאל" כתב^{סה} שרומי נקראת אדום, היות ורבים מבני אדום נהרו לרומי והפכו להיות שם מראשי השלטון. הוא כותב ע"פ ספרי הגויים, שכאשר בא עשיו להלחם עם בני יעקב על מניעת הקבורה של יעקב במערת המכפלה, שבה יוסף את צפו בן אליפז בן עשיו. צפו ברח מבית הסוהר במצרים והגיע לאזור איטליה ובנה שם את סיציליה והביא לשם את שבע החכמות החיצוניות. בקטע המצונזר מפירוש הרמב"ן על התורה^{סז}, מוכיח הרמב"ן את הקשר בין אדום ויוון— „ואין מי שינצל מיום ה' הגדול והנורא על כל העמים, שיבואו צים מיד כתיים והם הרומיים...כי הם החיה הרביעית שתכרת ביד המשיח, "והובד גשמה

ישמעאל...ומי יודע ואולי תאבד מלכות
 ישמעאל עוד קודם בוא המשיח, אבל החיה
 הרביעית היא אשר הגלתנו...תמשיך בנו גלותה
 עד המשיח, דכתיב^{טז} "עד די אתה עתיק יומיא
 ודינא יחב לקדישי עליונין וזמנא מטה ומלכותא
 החסנו קדישין" ...והנה זה דבר ברור
 למלכות

סז. דניאל (ז,א)

סח. בראשית (י,ד).

הגר"א מבאר

ב"אבן שלמה" (א,כב), שקבלת

חז"ל היא, שסנחריב גירש את עם הכיתים

מלבד שריהם מרומי, והושיב שם את העם

האדומי במקומם. רש"י בבמדבר (כד,כג)

מפרש לגבי הכתים,, שהן ארמיים",

כשהכוונה

לזמן שבלבל סנחריב את העמים. וכן במס'

קידושין (עד.) רש"י ד"ה וכותי, שם רש"י

מפרש

בקשר לכותים שהושיב סנחריב בא"י,

ואפשר

שהם ע"פ רש"י אותם כתיים.

סט. דברים (ז,א)

ע. דניאל (ז,כב)

ויהבת ליקדת אשא^{סז}. עדי אובד, כי

הכרת זכרם לגמרי. וזה דבר מפרסם מדברי

רבותינו, כי החיה הרביעית שראה דניאל

היא רומי, אשר הגלתנו והיא תאבד ביד

המשיח. ואל תשתומם בזה מפני שהמלכות

השלישית היא יון, כמו שמפורש שם בדניאל,

וכתים הוא מזרע יון, שנאמר "ובני יון אלישה

ותרשיש, כתים ודודנים^{סח}, כי זה אמת הוא.

ורבותינו ז"ל מודים בו, כמו שאמרו "איטליא

של יון" זה כרך גדול שברומי^{סז}. והוא ידוע, כי

שם הארץ אשר רומי מכללה תקרא בספריהם

ובלשונם (=האיטלקית היא איחוד של השפה

הרומית והגלית) אטליא. אבל הענין הוא כמו

שבכנען, כי היבوسی והאמורי והגרגשי והחוי הם

ובניו והם ואביהם יחשבו כל אחד ואחד לגוי

בפני עצמו, כמו שנאמר: "החתי והגרגשי

והאמורי והכנעני והפרזי והחוי והיבوسی שבעה

גוים רבים ועצומים^{סט}. והיה כן, כי בעבור כל

אחד מאלה הבנים היה לגוי עצום ונקראו הגוים

ההם בשם אביהם, ושאר בני כנען אשר לא גברו

כאחיהם נתייחסו אליו, וכן ארץ כנען תתייחס

לאב, ופלשתים וכפתורים בניו לעמים אחרים.

וכן במשפחות הנזכרות...אף כאן כי יון אלישה

ותרשיש התייחסו ליון והם ממלכות השלישית

(=אך ראינו לעיל, שאת הדורות ישיבו גם

תרשישים, שישבו בצפון איטליה שגם בהם

נכנסו רבים מבני אדום) וכתים היה לגוי עצום

ויחשב למלכות הרביעית, והיא שתמשך

מלכותה עד המשיח ויתאבד בידו. ורבי

אברהם נשתבש בזה והכניס בזה מלכות

עב. מס' ע"ז (י.) ועי' באריכות
 ב"גבורות ה'"/
 פ"ח עמ' מח.
 עג. עיין במסכת שבת (קג:) ברש"י
 ד"ה כיוון.
 ובב"ר (פג,ד) הובא, שהקיסר לטינוס הוא
 אלוף מגדיאל בן עשיו, וכתב שם ה"יפה
 תואר", שעל שמו נקראת השפה-לטינית,
 וצ"ע דברי אברבנאל בישעיה פ"לה,
 שכתב, שלטינית נקראת ע"ש אלוף לוטן,
 בניגוד לדברי המדרש.

רומי היוצא מיון שהוא אחד מבניו...וקבלת
 רבותינו ז"ל אמת היא ואינה צריכה חיזוק".
 וראינו, שרומי מוצאה מיון ורבים מבני אדום
 נתערבו בהם והם היו תמיד מבני האצולה
 והקיסרים שבהם. ואף, שלכאורה, נראה
 שאדום התערבו בין עמי איטליה, וקשה
 לקבוע בודאות את ייחוסם של קיסרי רומי לעם
 האדומי, אך כבר ביאר הסמ"ג^{עא}.—, שאין בלבול
 מועיל בזרע המלכים שמתוך חשיבותם יש להם
 שם וניכרים בכל מקום".

כשם שהשקר אין לו מעצמו כלום והוא ההעדר, כן מלכות

אדום-רומא

אנו רואים בבני עשיו, שלא נטלו רק חלק
 מחכמת יעקב ואינו משל עצמם, אלא גם כתבם
 ושפתם אינם משלהם^{עב}.—, ותני רב יוסף "הנה
 קטן נתתיך בגויים", שאין מושיבים מלך בן
 מלך, "בזוי אתה מאד" שאין להם לא כתב ולא
 לשון" [רש"י ד"ה ומי-, כתב ולשון של
 רומיים מאומה אחרת [מיוון שקדמה להם, עיין
 בב"ר טז,ד]] בא להם, אחרים תקנו להם כל
 ספריהם". ב"עין יעקב" הראשון במקום כה"ד-
 ,,כתב ולשון, אחרים תקנו להם כל ספרי
 טעותם. יוחנן פאולוס, פטרוס והם יהודים היו
 ...לשון, הוא גראמטיקא^{עג} הוא הלטין שמדברים
 בו הגלחין הם שינו ועמקו הלשון ועשו להם
 הבל לחשבם בפני עצמם ולסלקם מעל ישראל
 ולא שכפרו, כי לטובתן של ישראל נתכוונו,
 אלא מפני שראו ישראל בצער ובדוחק מתרמיתי
 ישו, עשו עצמם כאילו הם עמו בקדשות וצו
 עליהם. הכל כמפורש בספור תליית ישו".[.

עא. לאוין קטז

**סימוכין מדברי חז"ל, שחלק מחכמת התורה
 הועבר מיעקב לעשיו ויון ורומא**
 ראינו כבר לעיל, שגם ב"עם הארץ" שייך
 שיהיה לו חלק מחכמת התורה המגיע אליו
 במתנה וירושה ישירות מהר סיני ומה"קהלת
 יעקב". אנו רואים, שחלק זה גם אינו שכיח אצל
 תלמידי חכמים, כמו שאמרו חז"ל^{עד}.—,הזהירו
 בבני עניים שמהן תצא תורה...ומפני מה אין
 מצויין תלמידי חכמים לצאת תלמידי חכמים

מבניהם [ר"ף-שעל הרוב אינם בני תורה"...שאין מברכין בתורה תחלה [רש"י-...כשמשימין לתלמוד תורה...מתוך שהן זהירין לעסוק בתורה ורגילין בה אינן זהירין לברך". וביאר המהר"ל^ע, כי מרוב שנמצאת התורה אצלם ונראה להם כל כך לימוד התורה וידיעתה טבעיים וחלק מעצמיותם, מתעמעמת אצלם לעתים ההבנה, שהתורה שיש להם היא מתנת אלקים ומגיעה אליהם ישירות מאלקים, מה שאין כן "עם הארץ", שכל הרגשת אחיזתו בתורה היא מתוך שנתונה לו מאלקים. כדי למנוע עמימות זו, מדגיש תמיד הרמב"ם ונוהג לכתוב בכל הקדמה מחיבוריו-,,אמר ה' יתברך". וכן,, כל המלמד את בן בנו תורה...כאילו קבלה מסיני^ע, היינו, לימוד בנו וגם נכדו הוא היוצר את ההמשכיות התמידית של העברת התורה מהר סיני. לכן, כאשר חסרה ללומד ההבנה הנפשית שהתורה נמסרת ישירות ממעמד הר סיני, אין הדבר ממשיך לשאת פירות.

עד. מס' נדרים (פא.) עו. מס' קידושין (ל.)

עה. הקדמה ל"תפארת

ועי' ב"מ (פה.)

ישראל", עמ' ג'.

עשיו מקבל מיעקב חכמה, שהיא גבולית

לתורה

נמצאנו למדים, שיתכן שיהיה גם אצל עשיו חלק מחכמת התורה, אשר אינה תורה ממש, אלא גבולית ומצרנית לתורה, אשר נותנת לעשיו ולזרעו קיום. כיוון שיעקב לקח את חלק הקדושה של עשיו, לכן רצה לפייסו ולהעביר אליו חלק מדוד ומסוים מעצמיותו, אשר גם חלק זה ישוב אל ישראל לעתיד לבוא, ואף שאין חלק זה חסר ליעקב ולעם ישראל, הוא יוחזר לעתיד לבוא.

חלק חכמה זה אינו, כאמור, חכמה רגילה אלא חכמה גבולית הנצרכת לתורה. נוכל לראות זאת בדברי חז"ל-,,קיסרי וירושלים, אם יאמר לך אדם חרבו שתיהן אל תאמן, ישבו שתיהן אל תאמן, חרבה קיסרי וישבה ירושלים, חרבה ירושלים וישבה קיסרי תאמן, שנאמר "יען אשר אמרה צור על ירושלים...אמלאה החרבה"^{ע"י}, אם מלאה זו חרבה זו, אם מלאה זו חרבה זו"^{ע"י}.

במאמר זה שייך מושג האמונה, כי מי שאינו רואה את קיסרי וירושלים, צריך לתת אמן במספר לו, שאכן חרבה אחת ובנויה השניה ולכן אומרים לנו חז"ל במה להאמין ובמה לא להאמין, מאידך ישנו מאמר חז"ל^{ע"י} בסגנון דומה-,,אם יאמר לך אדם חכמה בגויים (בנוסחה אחרת^פ –"חכמה באדום") תאמין, הוא דכתיב "והאבדתי חכמים מאדום ותבונה מהר עשו"^{פא}, יש תורה בגויים (בנוסחה אחרת-"באדום") אל תאמין, דכתיב "מלכה ושריה בגויים-אין תורה"^{פב}. וכן^{פי}, אומות העולם

עז. יחזקאל (כו,ב) קמא/ד"ה ואדרבא

עח. מס' מגילה (ו:) פא. עובדיה

(א,ח)

עט. איכ"ר (ב,יג) פב.

איכה (ב,ט)

פ. עי' שו"ת "דברי פגפ.

ויק"ר (ה,ז)

יציב"/יו"ד/סי'

נקראו חכמים "והאבדתי חכמים מאדום"^{פא}. לולא מה שכתבנו לעיל, הרי שני חלקי המאמר אינם מובנים.

א. ,,אם יאמר לך אדם חכמה בגויים תאמין". לכאורה קשה, לשם מה יש צורך באמונה לשם כך, הלא הדבר ידוע וברור לכל אחד שבגויים ישנם

חכמים בחכמות שונות, אלא על כרחך שאין מדובר כאן בחכמה רגילה, אלא בחכמה שיש לה שייכות לתורה. לשם כך צריך אמונה שלעשיו, שהוא רחוק מן התורה כמרחק שמים וארץ, יש חכמה שיש לה שייכות לתורה.

ב. „יש תורה באדום אל תאמין“. לכאורה קשה, מה פתאום להאמין שעשיו, שהוא הפך תורת האמת, יש לו אפילו משהו מחכמת התורה, אלא כיוון שבקטע הראשון אמרו לנו חז"ל שיש לעשיו חכמה השייכת לתורה, מיד אומרים לנו חז"ל, כדי שלא נטעה, שאף שחכמה זו שיש לעשיו והאומות, יש לה שייכות ואחיזה כלשהי בתורה, אבל אינה תורה ממש.

כיוון שעשיו כבר קיבל משהו מתורת האמת של יעקב, הוא כבר מרגיש שהוא שייך למהות של יעקב ומיד אומר לו- „נסעה ונלכה ואלכה לנגדך“^{פד}. מצב זה, ששורשו ננטע בפגישת עשיו ויעקב, היה בעתיד לשורש פורה ראש ולענה ביחסי ישראל והאומות ולפוקה ומכשול והיווה את אחד האסונות הגדולים של עם ישראל, כפי שנראה בהמשך. לכן אנו פוגשים בחז"ל- „והודו חכמי ישראל לחכמי אומות העולם“^{פה}, וכן „אמר רבי דבר זה למדני אנטונינוס“

פד. בראשית (לג, יב)

פה. מס' פסחים (צד.). עי' ב"שיטה מקובצת" עמ"ס כתובות (יג:) ד"ה השבתנו בשם ר"ת, שחכמי ישראל אכן צדקו בשיטתם והודו להם רק בטעות של ראייתם, שניסו להביא ע"פ רמת התפיסה הנמוכה של חכמי אומה"ע.

פז. מס' סנהדרין (צא: צ. סליחות
 לי"ז בתמוז
 פז. ירמיה (ל,ז)
 -והצפיר והשעיר
 פח. מס' סוכה (נה: צא. בראשית
 (כז,א)
 פט. במדבר (כט,יז)

(=קיסר רומי מזרע עשיו) ומקרא מסייעו"פ.
 על אף שבפנימיות זו אינה הודאה, אך ערפול
 וטשטוש זה "...צרה היא ליעקב"פז.

הקשר בין אדום לשאר אומות העולם

ראינו לעיל, שחז"ל מתייחסים לקיום חכמה
 באומות העולם (לפי הגרסה המקובלת) ומביאים
 ראיה לכך רק מאומה אחת-אדום, יש לברר אם
 כן

את פשר ראיה זו. כדי להבין את הקשר בין
 אדום לשאר הגויים, יש להביא את דברי הגר"א,
 ע"פ דברי ה"זהר", לגבי סכום שבעים אומות
 העולם, שהם מלבד עשיו וישמעאל, כי שניהם
 שולטים על כלל האומות, ולולא שני כוחות אלו,
 לא היו האומות נלחמים כל כך בישראל. לכן
 עשיו הוא שורש של שלושים וחמש אומות וכן
 ישמעאל.

שבעים הפרים שהוקרבו בסוכות בבית

המקדש מתחלקים בין לישמעאל

לפי האמור לעיל מבאר הגר"א את דברי
 הגמרא^{פח}, שמקריבים ע' פרים בסוכות כנגד
 שבעים אומות העולם. ביום הראשון נאמר
 „שעיר עזים אחד חטאת”^{פט}. וכן ביום השני,
 אך ביום השלישי נאמר „שעיר חטאת אחד” ולא
 "שעיר עזים". ביום הרביעי נאמר שוב "שעיר
 עזים אחד חטאת" ובשאר הימים שלאחריהם
 נאמר שוב "שעיר חטאת אחד" ולא "שעיר
 עזים". הגר"א מבאר, שכיוון שישמעאל נקרא
 תמיד "שעיר עזים", ועשיו נקרא "שעיר"^צ
 סתם, כמו שכתוב "איש שעיר"^{צא}. אם כן
 כשהתחילו להקריב, התחילו כנגד

ישמעאל, שקדם לעשיו. לכן ביום הראשון
 הקריבו י"ג פרים כנגד ישמעאל (שנימול בהיותו
 בן י"ג) ולכן נאמר בקרבנות היום הראשון
 "שעיר עזים". ביום השני גם נאמר "שעיר
 עזים", כי הקריבו בו י"ב פרים כנגד ישמעאל
 [שיצאו ממנו י"ב נשיאים כמובא בספר בראשית
 (כה,טז)]. ביום השלישי יש י"א פרים ואם
 יקריבו בו כנגד ישמעאל יהיו ל"ו פרים כנגד
 ישמעאל ואנו מקריבים כנגדו רק ל"ה פרים
 ולכן ביום השלישי הקריבו עבור עשיו ועל כן
 נאמר על קרבנות

יום זה בסתם "שעיר" ולא "שעיר עזים". ביום הרביעי, שהיו בו י' פרים, חזרו והקריבו עבור ישמעאל להשלים לל"ה הפרים ולכן נאמר בו "שעיר עזים". אחר כך, בשאר הימים חזרו והקריבו עבור עשיו ולכן נאמר בהם "שעיר" סתם ולא "שעיר עזים". לכן חז"ל מדברים לגבי חכמת "אומות העולם" אך מביאים ראיה מאומת אדום, השולטת על ל"ה אומות. חז"ל מתייחסים, כפי שראינו לעיל, לגבי חכמת הגוים ברמה גבוהה, שהיא גבולית לתורה והיא שייכת לל"ה האומות משורש עשיו שקיבל במתנה חכמה זו. חז"ל אינם מתייחסים לל"ה האומות האחרות משורש ישמעאל, כי ישמעאל הוא בן הגר בת פרעה מלך מצרים^{צב}, ואמו גם השיאה לו אישה מצרית^{צג}.

מהו ההבדל בין חכמת מצרים לחכמת אדום

חכמת מצרים היתה גדולה אך לא גבוהה, כפי שמוסרים לנו חז"ל^{צד}-. חכמת מצרים דא חכמה תתאה^{צד}, היינו, חכמה תחתונה. על חכמה מסוג כזה, אין צורך באמונה^{צד}-.אם

צב. ב"ר (מה,א)

צג. בראשית (כא,כא)

צד. "זהר" בראשית (רכג)

אהרן" ירושלים, תש"ס

צז. ויק"ר (ה,ז)

צח. משלי (יא,ב)

יאמר לך אדם חכמה בגוים, תאמין, כי זה פשוט וידוע שלגויים יש חכמות ברמה מגושמת וירודה. לחכמות כאלו, כפי שראינו לעיל, אין חז"ל מתייחסים. חז"ל מתייחסים לחכמה על אנושית שהיתה לאדום שרבים מבניה נעשו מגדולי חכמיהם ומלכיהם של יוון ורומי, אשר אנשיה במקורם מארץ יוון.

על פי זה יובנו דברי חז"ל ל"גבי פרה אדומה **תמימה**—, זו יוון, שיש להם קורבא לאורחא דמהימנותא". קרבה

זו לדרך האמת של פנימיות התורה, כתב המהר"ם רקנאטי ^{צ"י}; שזמנה הוא לפני אריסטו. לקבוצה פילוסופית זו היה עומק מסוים, שנטה לדרך האמת. ע"פ זה אומרים חז"ל ל"גבי—, אומות העולם נקראות תמימים—, **תמימים** כיורדי בור^{צ"ח}, היינו, שעד תקופה מסוימת התנוצצה אצלם חכמה מסוימת שהיתה מעט שייכת לחכמה עילאית העל אנושית, אך בסופו של דבר, כיוון ששיבו תרשיש ואיים, שמוצאם מיוון ואדום, מתנות אלו בימי המשיח, לידי בני יעקב, לא תהיה להם יותר אחיזה במציאות ולכן מצבם הוא בכל מקרה של "יורדי בור", הוא בור תחתית של שאול וגיהנם. חכמה זו נקראת תמימה, כי היא נתנה לעשיו ע"י יעקב, מעצמותו, שהיה איש תם. חכמה שרק ביעקב התאחדה בצורה מושלמת עם תורת אלוקים. חכמתו היתה חכמת התורה שהיא תמה, אמיתית ושלמה.

צה. "זהר"/ח"ב (רלז).

צו. עם פירוש "לבוש אבן

יקרה"/(רעט:)/מכון "זכרון

מהם גבולותיה של חכמה זו

שניתנה ע"י יעקב לעשיו

על חלק מחכמה זו כותב הרמב"ם ^{צ"ח}—, וטעם כל אלו החשבונות ומפני מה מוסיפים מנין זה ומפני מה גורעין והיאך נודע כל דבר ודבר מאלו דברים. והראיה על כל דבר ודבר היא חכמת התקופות והגימטריות, שחברו בה **חכמי יוון** ספרים הרבה והם הנמצאים עכשיו ביד החכמים. אבל הספרים שחברו **חכמי ישראל**

שהיו בימי **הנביאים** מבני יששכר, לא הגיעו אלינו. [=בשו"ת "שבולי הלקט" קי. הובא-], רבינו סעדיה (=גאון) שמפיו אנו חיים שמסר לנו **ספר העבור**.^א אם כן רק בתקופת ה"רבנים", לפני אלף שנים, נאבדו כליל ספרי התכונה מהנביאים ומאז החלו חכמי ישראל להזדקק לספרי האסטרונומיה של היוונים.^ב ומאחר שכל אלו הדברים בראיות ברורות הם, שאין בהם דופי ואי אפשר לאדם להרהר אחריהם, אין חוששין למחבר בין שחברו אותם **נביאים** בין שחברו אותם גויים, שכל דבר שנתגלה טעמו ונודעה אמתתו בראיות שאין בהם דופי, אין סומכין על זה האיש שאמרו או שלמדו אלא על הראיה או על הטעם שנודע.^ג מקורותיו של הרמב"ם הם בדברי חז"ל קא. -,,יששכר... מפני שהיה בן תורה, הדא הוא דכתיב "מבני יששכר יודעי בינה לעתים" קי., מה "לעתים", רבי תנחומא אמר לקורניסין [גירסת המת"כ-,,לקורסין", שהיו מבינים ויודעים מתי היא העת הנכונה ושעת הכושר

צט. הל' קדוה"ח (יז,כד)

ק. סי' יא בשם תשובת רבינו חננאל

קא. קוה"ר (יא,ג)

קב. דהי"א (יב,לג)

קד.דהי"א (יב,לג)

קה. ירושלמי/מס' ברכות (ד,ג) (לד:) ושם
בגירסתנו-,,אחיתופל היה מתפלל שלוש
תפילות חדשות בכל יום".

לכל דבר, לפי מהלכי המזלות, וגרמי השמים,
כמו "קירסו של תלמיד חכם"י- שעת הכושר
שלו מזלו, עתו וזמנו". [רבי יוסי בן קיצרי אמר
לעיבורים] "שידעו לעבר חדשים ושנים, ע"פ
חשבון מהלך השמש והירח, כדי להתאים
את שנת החמה עם שנת הלבנה, כדין תורה].
וכן ב"תרגום רב יוסף"י-,,ומן בני יששכר
ידעי בינה סוכלתנו לעדניא, חכימין למקבע
רישי שנין ורישי ירחין ולעברא ירחיא ושניא,
סופיסטין במולדא דסיהרא, למקבע מועדיא
בעדניהון, בקיאין בתקופתא דשמשא,
אצטרוליגין במזליא וכוכביא למידע מה כשרין
למעבד בית ישראל, רבניהון, רישי סנהדריא,
מאתן כל אחוהון עבדין פתגמא אורייתא
וחכימין על מימר פומהון". המלבי"ם ביאר שם-
,,היו יודעים לתת עצות על מעשה בני ישראל
לפי הזמן, וחז"ל פירשו שהיו בקיאין בחשבון
תקופות ומזלות". הגר"א ביאר שם-,,ידעו
להתבונן בכל דבר לפי העת והזמן, וכמו שאמרו
חז"ל"י-,,אחיתופל לא היה מתפלל תפלה אחת
פעמיים", משום דהתפלות ראוי להשתנות לפי
העת והזמן".

מנחת יעקב יצרה טבע חדש בבריאה, בו

מקבלים חכמי האומות את עיקרי החכמה

מישראל ואחר כך מטשטשים קבלה זו

ומייחסים אותה לעצמם

יוצא על פי דברי הגר"א, שגם החכמות שידע
אחיתופל, שהיו כלולות בידיעת שבט
יששכר, עברו לגויים,

קג. עי' קוה"ר (יא,ג), עיין ערוך ע' קרס ד'
ועי'

ילק"ש דבה"י תרעט

ע"פ דברי הרמב"ם, שספרי שבט יששכר אבדו
ודברים מתוך ספרים אלו עברו לגויים. אכן
פרסי בשם שהרסתני, הנחשב לאחד
מגדולי ההסטוריונים כותב, שהפילוסוף
אמפדוקלס היווני למד את כל נושא ארבעת

הרא"ש רבי מאיר אלדבי [אלבלידי ("צמח דוד")] "שבילי אמונה"/נתיב ח' ד"ה דע, כי כאשר אלכסנדר מוקדון כבש את ירושלים, הוא השליט על כתבי שלמה המלך את מורו, אריסטו. אריסטו כתב חלק גדול מדבריו מתוך ספרי שלמה המלך תוך שהוא משבש אותם.

קז. "הכוזרי" (ד,ג), עמ' 41

היסודות, אשר מהם בנוי העולם, מאחיתופל ודוד המלך.

יסודות אלו, הם הדברים היסודיים מבחינה רוחנית וגשמית גם יחד, אשר מהם מורכב העולם. ולא אותם יסודות מגושמים, אותם מכיר היום המדע. בהוצאה הלא מצונזרת שלספר "תורת העולה" פ', שכתב הרמ"א מובא, שמורו של אריסטו-אפלטון, פגש את ירמיהו הנביא מקונן על האבנים השרופות של בית המקדש. הוא שאל את הנביא-אדם גדול כמוך יקונן על אבנים שרופות? ירמיהו הנביא ענהו, שאל ממני את הקושיות הקשות ביותר שיש לך בכל החכמות, שלא הצלחת למצוא להן פתרון. אפלטון אכן הציע לפניו את כל ספקותיו וירמיהו הנביא ענהו לאלתר תשובות מושלמות. אפלטון עמד כולו נדהם מול גדלותו העצומה של הנביא. ענהו ירמיהו-את כל התשובות הללו שאבתי מתוך אותן אבנים שכעת הן שרופות ולכן אני כל כך מקונן עליהן.

ריה"ל כבר כתב¹ -,,ואילו היו רואים פילוסופי יון הנביאים בעניין נבואתם ומופתיהם היו מודים להם...**וכבר עשה קצתם זה**."

נראה, כי המקום בו פגש אפלטון את ירמיהו כאשר הוא נושא עמו מעט מהאבנים השרופות, היה במצרים, כפי שכתב מפרש הכוזרי (שם) ה"קול יהודה"-,,כאשר סופר על אפלטון שהיה דברו עם ירמיה במצרים ואחרי

קו. סוף פרק יא. גם אלכסנדר פיליזטור כתב, שפיתגורס למד מיחזקאל הנביא, כמובא בספרו של רבי מנשה בן ישראל/"נשמת חיים" (ד,כא). כן מובא בספרו של נכד

הלעז והבוז...נתיישב בדבר ושינה את טעמו לשבח בבואו לכלל דעת, כי כנים דבריו ורוח ה' דבר בו ומלתו על לשונו. אפס כי מרסילאו פיצ"נו, אשר העלה כל קורותיו על ספר חבור אגרותיו, זכר בסתם העתקו ללכת (=אפלטון) למצרים אל הנביאים והכהנים ואת דבר ירמיה לא זכר **והרב יצחק אברבנאל** כתב בפירושו ירמיה על אומרו "כי נער אנכי" (א,ו) [=עמ' (שה):]. וראה שם מה שכתב כי החל להתנבאות בגיל 12-15, ומתחלת נבואתו עד מותו עברו יותר מחמשים שנה, אך בב"ר (סד,ה) הובא כי נולד בזמן אזבל וראה שם במהרז"ו]- "ואחרי החורבן הלך למצרים ועמד שם שנים רבות מבלי נבואה עד יום מותו, כדבר הרב **וחכמי היונים מעידים שדבר עמו אפלטון במצרים**...".

יתכן שמסיבה זו, מציב המהר"ם רקנאטי¹, את הגבול של החכמה הקרובה לדרך האמת, עד אריסטו ולא עד אפלטון, כי אפלטון שאב רבות מחכמת ירמיהו הנביא ולכן מקונן אפלטון וכותב שהמדע הוא דבר פגום ושקרי ואת חכמת המציאות אי אפשר לדעת על פי המדע שבנוי על שכל אנושי. לכן המליץ אפלטון ללמוד, מכל המדעים, רק את הגאומטריה, שהוא דבר שלשיתו אין בו פגם. אריסטו מרד ברבו בנקודה זו וחקר בכל תחומי המדע כאשר הוא מבסס את כל חקירותיו על היסוד שהוא מגדירו-"כשלעצמו". כוונתו ביסוד זה היא, שבבואו לבנות ענף מדעי, אין כוונתו לומר שענף מדעי כלשהו הוא נכון ואמיתי. הוא הודה לאפלטון שהמדע הוא שקרי, אלא שהוא חלק עליו בשימושיות המדע. הוא טען שהוא יכול להתייחס לכל תחום מדעי כנכון כשלעצמו, היינו, אם נניח שאין מציאות כוללת ואין ענפים

ותחומי חכמה אחרים, אזי נוכל להניח שבתחום המדעי הנחקר, חוקיו הם אמיתיים, רק כדי להשתמש בחוקי המדע כשפה ולא כחוקי אמת כדי שנוכל לטפל בחיי היום יום בדברים הגשמיים. לכן כותב הרקנאטי, שמאריסטו ואילך ודאי שאין להתייחס לחכמי יוון כאל דבר שמתקרב לאמת, אלא כשקר גמור כפי מהותו של עשיו.

מיקומו של המדע המודרני והפוסט־מודרני בתוך מערכת העברת החכמה הגבולית לתורה, מיעקב לעשיו

המדע המודרני, עד לפני כמאה שנים, לקה בשגעון גדלות ובתפיסה כפייתית, האומרת שהמדע, אף שכולו בנוי על שכל אנושי, יודע את כל חוקי המציאות על פי אמת מוחלטת. כמו כן, היה הוא מקובע, בתפיסה אלילית פרימיטיבית, שניתן לבסס ידע זה על תפיסה, שכל הבריאה בנויה רק מחומר. ברם, מלפני כמאה שנים, עם גילוייה של פיזיקת הקוונטים, כאשר גילו שהבריאה מופעלת על ידי כוחות שאינם חומריים, וכל "הידע"

המדעי אינו עוסק באמת מוחלטת ואובייקטיבית אלא בפרי דמיונות ונטיות הלב של האדם הנגוע במדות מושחתות, החלו לבסס את המדע מחדש על הנחה, שהיתה היסוד של אריסטו, אשר מקובלת כיום כמעט על כל מי שעוסק בפילוסופיה של המדעים, שכל חוקי המדע נכונים רק "כשלעצמם" ואין להם כל קשר למציאות האמיתית לגבי טבעה של הבריאה, ולכן תכליתו של המחקר המדעי הוא לשמש רק כשפה, כדי להשתמש בחומרים

הגשמיים של הבריאה ולא לשם הבנת טבע הבריאה, אשר נשגבת מיכולות המוח האנושי.

אם החכמה שעברה לעשיו וממנו לאדום-יוון, היא חלק מהתורה, מדוע אינה נקראת תורה ממש?

עשיו קיבל את היכולות להבין חלק תורה זה, ולכאורה מדובר על תורת ה', כמו שידוע על רבי אברהם ישעיהו קרליץ זצוק"ל, שגם את פעולות החשבון, שרשם על ניירותיו לשם חישובי הנושאים בקידוש החודש, בספרו "חזון איש", היה גונז והיה רואה בהם חלק מהתורה. חישובים אלו, ראינו שהם מאותה חכמת יוון שהועברה לשם מאדום, אם כן מדוע, על אף הכל אינם נחשבים חלק מהתורה כשהם בידיהם של אדום, יוון ורומי?

מהו המובן של "תקופות וגימטריות"

ראינו לעיל, שהרמב"ם מכנה את החכמות שאבדו מאתנו ועברו לחכמי יוון - "חכמת התקופות והגימטריות". חז"ל ל"ה קראו לקנין ופתחי נידה "גופי הלכות" ולתקופות וגמטריות קראו "פרפראות לחכמה", וביאר הרע"ב, כמו הפרפראות שרגילין לאכול בסוף הסעודה, לקינוח, דרך תענוג, כך החכמות הללו מכבדות את בעליהן בעיני הבריות. **התפא"י** ביאר שם, הן כקינוח סעודה לחכמת התורה, דהתורה היא דוגמת הלחם לנשמה, שנזונת ממנה. וכמו שכתוב "לכו לחמו בלחמי"י, וכאשר יערב לאדם הלחם יותר, כשיטפל לו פרפרות למרוח על הלחם, חמאה וכדומה, כן תמתק לו התורה ביותר, אם יטפל לה שאר החכמות לרקחות וטבחות"י. אמנם, כמו שהאוכל חמאה או פרפרות בלי

לחם נפשו קצה בו ולא ישבע. כמו כן העושה

קח. מס' אבות סוף פ"ג

קט. משלי (ט,פה)

קי. רמב"ם/הל' יסודי התורה/סוף

פ"ד

משאר חכמות אלה עיקר בהתעסקות, לא תשבע נשמתו מהן ולא ישתדלו לה קיום. דאף דחשבון התקופות צריך ללמדם לענין קידוש החודש, וגם כדי לידע חכמתו וגדלותו של יוצר בראשית, ומהאי טעמא היודע לחשוב תקופות ומזלות ואינו חושב נקרא חוטא"י. וכמו כן, חכמת המדידה, עמוקה וחמורה ונצרכת לדיני סוכה וכלאים וכדומה, אפילו הכי דוקא "קנין ופתחי נידה הן הן גופי הלכות" מדיש בהן עשה ולא תעשה, אסור ומותר. מה שאין כן "תקופות וגימטריות" הן רק טפלים לתורה כפרפרות לפת, וקא משמע לן, דאף על גב שיש דמיון להנך דרישא עם הנך דסיפא, אפילו הכי, לא ראי זה כראי זה, הנך עיקר ואינו טפל. **הראשון לציון**, מסכת המאכל. לדעת התפא"י פירוש תקופות-הוא חשבון הקפת החמה והלבנה. **שיטת הרע"ב**: תקופות-הן הלוח המזלות, וגמטריות-האותיות.

שיטת התיו"ט: תקופות-הן פירוש הר"ב ענין הילוך המזלות וכן פרש"י. ועל שם שמקיפים העולם בהיקף נקרא מהלכם תקופה. ובפירוש רש"י נמצא גם כן נוסחא אחרת "ענין גודל הלוח חמה והפוך (שלו) ברבע". שזהו תקופה

בלשון מחשבי העברונות, שהוא כשתהפך
 החמה ללכת מרובע הגלגל לרובע
 אחר. וכמו שכתב הר"ב^{ק"י}. מעברין
 מפני התקופה, ואף על פי שעכשיו אין צורך לפי
 שיש סדר לשנות העבור, מכל מקום, בימי ר"א
 בן חסמא עדיין היו מחשבים וקובעין. שעד ימי
 אביי ורבא לא נהגו על הסדר, כמו שכתב

קיא. מס' שבת (עה.)

קיב. מס' סנהדרין (א,ב)

הלכות הן, אבל דברו אשר דבר הוא לבני אדם
 שלומדים זה לדעת אותם, ושיהיו שלמים
 בחכמה. ואמר, שאין זה אלא פרפראות, כך
 נראה לי...אפשר גם לומר, שכיוון התנא
 בתקופות וגימטריות לשני ענינים ביחד,
 שהתקופות הם פרפראות לחכמה המושגת בעיון
 ובמחקר וגימטריות הם פרפראות לחכמת
 האלוהות המקובלת אצלנו כל זה נראה לי^י.

גימטריאות: שיטת רש"י והרע"ב-חשבון
 האותיות", כגון "רדו שמה"ק"י, שאמר יעקב,
 רמז לרד"ו שנים שיהיו ישראל
 במצרים.

ה"ערוך"-שבמקום אחד כותבים א' ובמקום מאה
 כותבים ק', והוא גם כן חשבון אותיות. תפא"י-
 ,,היא חכמת המדידה והתשבורת הנקראת בלשון
 יוון "גאומטריה", שרצונו לומר מדידת הארץ.
 ורבי אלעזר בעל מאמר זה היה בקי בכל
 אלה^{ק"י}. תיו"ט-,,ונראה לי שהוא שם לקוח
 ומושאל מלשון יוון שקוראים כן לחכמת
 המדידה והתשבורת^י.

קיג. הל' קדוה"ח (ה,ג)

קיד. בראשית (מב,ב)

קטו. הוריות (י.)

הרמב"ם^{ק"י}. לכך צריך לומר, שדברי ר"א בן
 חסמא הן על הידיעה מן המהלכים בלבד.
 ולא מה שנמשך מהם שהם קידוש החודש
 ועבור השנה, שלענין זה ודאי שהן הן גופי

"גימטריות"-האם מקור המושג נעוץ

בלשון הקדש או שאול משפה זרה

"הון עשיר" קטז. - נראה בעיני שהדבר הפך ממה שאמר התיו"ט, שתיבות אלו אף הם לשון הקדש והם שיש אותו לשון נכרי, שאי אפשר לכל לשון ולשון שלא יהיה לו שורש בלשוננו הקודש הקדום. והקב"ה, להראות תפארת גדולת לשון הקודש שבו תלוי כלל הלשונות, כתב בתורתו קצת תיבות הרגילות בלשון הנכרים להראות שאף על פי שהם מדברים בו, מכל מקום הוא לשון

הקדש, שהרי נכתב בתורה וכמו כן עשו חז"ל בדבריהם, שהם דברי אל-ה-ים חיים ובזה ידעו ויבינו, כי אותיות תיבות אלו הם שורשי אותן הלשון חול, מלבד שבאותה מצוה או סיפור שנכתבו תיבות אלו, הוצרכו לכך מחמת הגימטריא או הנוטריקון או הצירוף היוצא מהם, הראוי לאותה מצוה או סיפור" (=לכאורה, נראה שאין התיו"ט חולק על כך שמלה זו מלשון הקדש, אלא שהמשמעות של מילה זו בלשון יוון, אותה השאילו חכמים לענייני החשבון). וחכמינו השאילו השם לכל ענייני חשבון ומספר. וכן כתב המפרש להלכות קידוש החודש (ב"יד החזקה לרמב"ם) קיז. וראיתי ב"דרך

קטז. עמ"ס אבות סוף פ"ג

קיז. רמב"ם/הל' קדוש החודש (יח, יג)

החיים"ק"י. (למהר"ל) שמפרש כך לגימטריאות
דמשנתינו-"שרצה לומר חכמת המדידה

המקום היחיד בחז"ל, בו מופיע פירוט של -,,חשבון גימטריא" לגבי פעולות חשבוניות של נפחים, הנקרא "חכמת השיעור" [חובות הלבבות ח"ב (ח,ד)], הוא ב"תלמוד ירושלמי"/ מס' תרומות (ה,א). אמנם, המילה "גימטריא" לחוד מופיעה בכמה מקומות אחרים בחז"ל לגבי חשבון אותיות, כגון מס' נזיר (ה.) ומס' מנחות (פט.).

והתשובות... וזהו חכמת ההנדסה שהקדמותיו המדידה והתשובות... וכן זו החכמה קדומה בזמן לתקופות, שבלעדיה לא ירים איש את ידו ואת רגלו במהלך המזלות, צבא השמים וכסיליהם. ואף על פי כן, למעלת חכמת התקופה ונושאה, שנאה קודם לגימטריא, אף על פי שיש לגימטריא קדימה זמנית... וראיתי להמגיד (=משנה) ק"י, שפירש תקופות שהיא חכמת החשבון כמו שאמרו "לחשוב תקופות", וגימטריאות חכמת השיעור והתשובות, ו"פרפרות לחכמה", פירוש... לחכמת הקרויה חכמה ובינה... נראה ודאי דלדבריו פירוש פרפראות הדברים הרגילים לבוא קודם הסעודה להמשיך האכילה וגם הר"ב מפרש גם זה ק"י...". ה"מאירי" קכא. פירש-, ואמר שאחר שישלים עצמו בחכמת התלמוד יתחיל בחכמות האחרות ואמר שהמבוא להן הם הלמודיות והם תקופות ומזלות וגימטריאות. ורמז אל חכמת התכונה והמספר והתשובות והשיעור. ומהן יבוא לטבעיות ולאלהיות, כמו שנודע למבינים.

הנה ראינו, שמלבד רש"י, ה"ערוך" ורע"ב, כולם סוברים ש"גימטריאות" הן כל הדברים השייכים לתחומים שעוסקים במספר ו"תקופות", יש הסוברים שהכוונה לחכמת התכונה כשלעצמה ויש הסוברים שהכוונה לחישובים בחכמת התכונה.

ק"י.	מס' אבות סוף פ"ג
ק"ט.	על הרמב"ם/ה' גניבה פ"ח
קכ.	מס' ברכות (ו,ה)
קכא.	עמ"ס אבות סוף פ"ג.

ההבדל בין צורת הלימוד של חכמות אלו על ידי ישראל ועל ידי האומות

לגבי היחס שבין חכמות אלו לתורה, יש הרואים בה חלק הנמסך בתורה כמסכת, ויש הרואים בה כדבר טפל לתורה, אשר בהימצאה מקבלת התורה בנושאים מסוימים קיום ונותנים למקיימי מצוותיה, מכשיר עזר כדי לא להיכשל במצוותיה, ואז משמעות פרפראות-הדברים הבאים לפני האוכל ויש הרואים בחכמות אלו כמו פרפראות הבאות לאחר סעודה ולדעתם, ידיעתם נחוצה רק אחרי שיודעים את התורה עצמה ויש שרואים בה כדבר טפל לתורה, היינו, טפל לקיום המצוות ונצרך לדברים שאינם נקראים גוף התורה אלא דברים הקשורים לאמונה ויר"ש, לראות את גדלות הבורא והקדמה לחכמת האלוקות, ויש ללמדם לאחר לימוד התורה או לפניו. הנה, לפי רובן של השיטות דלעיל, אין חכמות אלו כשלעצמן חלק מן התורה ממש משום צד, או לכל היותר, הן הופכות להיות חלק מסוים של התורה על פי כוונת הלומד אותן, אם הוא לומד אותן לשם הבנת התורה. לפי זה, כיוון שעשיו וזרעו אחריו, אין כוונתם כלל בחכמות אלו ללמדם לצורך לימוד התורה וקיום מצוותיה, ממילא אצלם חכמות אלו אינן חלק מן התורה. גם לפי אותן שיטות הסוברות, שיש לחכמות אלו חלק בתורה בצורה שאינה תלויה בכוונת הלומד, אם יוון ורומי, שמונהגות בידי אדום, מנסחות חוכמות אלו בצורה מוצהרת נגד יסודות התורה, ממילא גם לשיטתם, אין חוכמות אלו-כשהן בידי הגויים-מהוות חלק מן התורה. ואכן ראינו, שאפילו בחכמת התכונה והחשבון מנוסחות חוכמות אלו בידיהם בצורה מעוותת ורחוקה מן התורה. לגבי מערכת הבריאה ותאור חכמת

התכונה ישנה אצל גדולי העם היווני התייחסות לכך במובן של חיצוניות. אפלטון בכתביו, כאשר הוא מתאר את בריאת העולם ונפלאותיה, אינו מציין בכך את נפלאות הבורא ואת מה שאומר דוד המלך, „מבשרי אחזה אלוה“^{קכב}. או „מה רבו מעשיך ה' כולם בחכמה עשית מלאה הארץ קנייך“^{קכג}, אלא הוא תמיד מדגיש בכתביו את יסוד היופי ושהאלוקים ברא את העולם בצורה כזו שהעולם יהיה יפה. כל מה שהוא מוביל ומוכיח לגבי הבריאה, הוא לגבי מתי העולם נקרא יפה ומתי מכוער. והרי כבר דיברו על כך חז"ל, על ירושת בני יוון מיפת, מלשון "פיפיותו של יפת"^{קכד}. ואף את העולם כולו מכנים היוונים בשם "קוסמוס", שפירושו-"קישוט".

פיתגורס, הנחשב לאחד מגדולי יוון, השתית את כל חכמת החשבון על פילוסופיה שלמה שפיתח וקרא לה "תורת המספרים השלמים". לשם כך הוא טען, שאין מספרים שאינם שלמים, כאשר ידוע לכל אחד כיום שזה דבר מופרך.

הפרכה זו בנויה על ההנחה, מתקופת ה"נאורות" המגלומנית, שידוע לשכל האנושי טבעם של כל הגורמים המתמטיים, אולם אחרי שהנחה זו גם הופרכה, ומצאו "חורים" שונים ברצף המספרי ואחר שגילו לפני כמאה שנים, כי גם היחס המדויק בין היקף המעמל לקוטר אינו נחפס אלא הוא גורם "מספרי" המוגדר כ"ממשי", דבר אשר הינחה את חז"ל בחישוביהם,

קכב. איוב (יט,כו)

קכג. תהלים (קד,כד)

קכד. מס' מגילה (ט:)

כפי שנמסר לנו ממעמד הר סיני דרך הנביאים, ממילא ניתן גם להבין, כי ההגדרה מהו בכלל מספר, נתון להשערות ולכן הירשה לעצמו פיתוגרס לשער, כי המספרים אשר אינם שלמים, שם ה"מספר" אינו חל עליהם. במסגרת כל מה שפיתח, הוא היה גם מקריב קורבנות אדם בבית תיפלתו. מדוגמאות אלה על גדולי יוון ניתן להבין, שגם חוכמות התכונה והחשבון שלהם היו פגומות בדברים שונים וממילא אין משקפות חכמות אלו את ידיעתן על פי האמת. לכן הדגיש הרמב"ם, כפי שראינו לעיל, שרק אם יש בדבריהם דברים שאין בהם דופי נקבלם ולא מפי אלו שאמרו זאת, אלא משום שהדברים כשלעצמם הוכחו כנכונים, ובפרט שדברים שונים בחכמות אלו, הם לקחו מהיהודים, כפי שראינו לעיל, וגם מאחרים. כך שמחד, יעקב נתן לעשיו חלק מסוים מתורתו, אך מאידך, אין זה ממש חלק מהתורה ובודאי לא מתקופת אריסטו ואילך, כאשר הדברים מעובדים על ידי חכמי אדום יוון ורומי.

השלכות מנחת יעקב לעשיו לגבי תולדות עם ישראל ועל איכות תורת ישראל

מיד עם שילוח המנחה לעשיו, מוצא לעצמו שרו של עשיו^{קיי} את היכולת להיאבק עם יעקב, ויש כאן קשר ברור למיידיות זו. באותו רגע שנחסר חלק ולו קטן ביותר מתורתו של יעקב, ממילא נחסר חלק משלמות קומתו הרוחנית, עוד בטרם יספיק להשלים אותו חזרה, כפי שעשה לאחר זמן קצר, מיד מנצל שרו של עשיו הזדמנות זו כדי להלחם בו ולפגוע בו^{קיי}. משמעות פגיעה זו היא למעשה פגיעה בעם ישראל לדורותיו

לפחות עד שיבוא המשיח. סיבת פגיעה זו ביעקב, נעוצה בחסרון קכה. "כלי יקר" עה"ת/בראשית (לב,כה) ד"ה כך קכו. בראשית (לב,לב)

מסויים על פי השגותיו הגבוהות של יעקב אבינו, שהוא סימן לפגיעה בעתיד גם בעם ישראל. **הרשב"ם**^{קיי} ביאר-,,ומה שלקה יעקב ונצלה לפי שהקב"ה הבטיחו והוא היה בורח. וכן מצינו בכל ההולכים בדרך שלא ברצון הקב"ה, או ממאנים לעשות ונענשו...במשה...וכן ביונה...וכן בבלעם". לפי זה יתכן, שגם מנחה היתה מיותרת אחרי שהיתה ליעקב הבטחה מפורשת מאלוקים,

קכט. בראשית (לב, כה) קלג.
בראשית (לב, כה) קל. בראשית (לב, כד)

שלא יוזק מעשיו. ואזה"ח כתב^{קכח} – „שנזדעזע הגיד ממקור הקדושה ושלט בו הקליפה, בחינה זו בכל מקום שהיא נטמאה. ואסרה הבורא היודע...כיוון שנעקרה קדושה ממנו...“.
הספורנו כותב^{קכט} בקשר לדאגתו של יעקב על ממונו – „אע"פ שיהיה עם היזק בממון, שהוא היקום אשר ברגליהם ועם זה תהיה התשועה באף עם ברכה“.

סיבת המאבק של המלאך-שרו של עשיו-ביעקב

ה"כלי יקר"^{קל} מסביר בהרחבה את חטאו של יעקב – „והנה כל זמן שלא הביט און ביעקב כלל, לא נזדווג אליו לסמא את עין שכלו מכל וכל, אך כשראה שיעקב פרץ גדרו קצת ביציאה זו, כי חנן אותו אלוקים ונתן לו את כל רוב עושר ונכסים וכבוד ויעקב יצא מגדר ההסתפקות קצת...והוא נשאר בלילה יחידי עבור פכים קטנים^{קלא}. אז אמר סמא"ל הנה עת ליקרב ועת לחבק אליו והנני מוסיף לו טומאה למלאות עיניו אבק ועפר כדי שיהיה סומא מכל וכל גם עין השכלית...לגרום לו שכחת אלו-ה מכל וכל...שעל זה אמרו^{קלב} "אלמלא גלגל חמה-המכריז מציאת האל יתברך-היה נשמע קול המונה של רומי המכחישה מציאותו יתברך. לכן נאמר "עד עלות השחר"^{קלג} ולא עד בכלל, כי ע"י ידיעת תנועת השמש ידע יעקב כי ה' הוא האלוקים...וכאשר ראה סמא"ל כי לא יכל לו

קכז. בראשית (לב, כה) קלא. מס'
חולין (צא.)
קכח. בראשית (לב, כה) קלב. מס'
יומא (כ:)

חז"ל^{קל"ה}, שאחרי משה רבינו כבר לא יכלו הנביאים לקבל שפע נבואי מעומד, אלא היו נופלים על פניהם ולא יכלו לעמוד על בוריה של נבואה שנאמר „כי נגע בכף ירך יעקב“^{קל"ט}. סיום תקופת הנבואה קשור

קלד. שיר השירים (ז,ב) קלח. "זהר"פ' וישלח קלה. מס' סוכה (מט:). (קע.-א.) קלו. מס' חולין (צא.) קלט. בראשית (לב,לב)

לסמא עין שכלו ומכל וכל, אז השתדל בתחבולה אחרת לסמא קצת עין שכלו לכל הפחות שלא יוכל לראות בסתרי התורה ובדברים המכונים בירך כמו שנאמר "חמוקי ירכיך"^{קל"ד}, מה ירך בסתר אף דברי תורה בסתר^{קל"ה}... נגע דוקא בכף ירכו, אלא שרמז לו ע"י שנעשה אוהב כסף...לא יוכל לראות בסתרי התורה והחכמה. ותקע כף ירך יעקב להורות לו כי שני קנינים אלו-התורה והממון הם כצרות זו לזו, ותקע, היינו שנדחה האחד מפני חברו^{קל"ז}.

אמנם חז"ל^{קל"א} שיבחו דבר זה שחזר על פכים קטנים, כי צדיקים חביב עליהם ממונם יותר מגופם^{קל"ב}, כי ממונם הוא נקי מגזל^{קל"ג}, אך אפשר שבכך היתה פגימה דקה אצל יעקב שרק ה' יכל לראות זאת ולכן שלח את שרו של עשיו להזיק ליעקב ולדורות הבאים.

האסונות שניחתו על עם ישראל בעקבות מנחת יעקב

לפי הרשב"ם, ה"ספורנו" וה"כלי יקר", היה אצל יעקב חסרון באמונה ובבטחון בה' וזה הובילו לחסר משהו מעצמיותו ומתורתו ולתת לעשיו. היה זה חסרון, שלא הביט בתחלה במהלכי הכוכבים לראות מתוך כל אלו שיש רק אלוקים ושכל מה שהוא מבטיח הוא עושה, אולי לכן ספרי חוכמה אלו של התכונה והחשבון הנלוו אליה, נאבדו. חסרון זה של דבקות בה', המביאה את האדם לדרגות נבואיות, הושלם במהרה ע"י יעקב, כבר כשנלחם בשרו של עשיו. חסרון זמני זה הספיק לכך, שגם בעם כמו עם ישראל, תהיה תקופה כזו של חסרון, הן בנבואה והן בחלק של התורה. החסרון בנבואה החל מיד לאחר פטירת משה רבינו, כמו שאמרו

גם כן לכך ע"י יוון. רבינו נסים גאון מקשר תמיד את עליית אלכסנדר מוקדון היווני תלמיד אריסטו^{קמ"ב}, עם הפסקת הנבואה, אשר פגעה בהבנת החכמות מתוך פנימיות התורה ועומקה, כגון^{קמ"א} „כי הוה נחית רב לבבל...והיתה ירידתו לבבל בשנת ת"ק שנה לפיסק הנבואה אשר הוא תחלת ממשלת אלכסנדר...“.

קשר זה בין הפסקת אור הנבואה לבין חשכת תרבות יון מופיע גם בחז"ל קמב. -,,את הגמל...ואת השפן...זו יון שהשפילה [ובפירושו של רבינו בחיי קמג. -"שביטלה"] את התורה מפי הנביאים שנאמר 'הנה ימים באים...!'. (שם). מלבד הנבואה, נפגעו מכך גם הצדיקים והצדקניות קמד. -,,ויגע בכף יריכו-נגע בצדיקים וצדקניות בנביאים ובנביאות, שהן עתידין לעמוד ממנו ואיזה זה זה דורו של שמד". וביאר הרמב"ן קמה. -,,והענין כי המאורע כולו רומז לדורותיו, שיהיה דור בזרעו של יעקב, יתגבר עשיו עליהם עד שיהיה קרוב לקעקע ביצתן, והיה זה דור אחד בימי חכמי המשנה, כדור של רבי יהודה בן בבא וחבריו, כמו שאמרו קמי. "ואמר רבי חייא בר אבא, אם יאמר לי אדם תן נפשך על קדושת שמו של הקב"ה אני נותן ובלבד שיהרגוני מיד, אבל בדורו של שמד היו מביאין כדוריות של ברזל ומלבנין אותן באור ונותנין אותן תחת שיחיהן ומשיאין נפשותיהן מהן". ויש דורות אחרים שעשו עמנו כזה ויותר רע מזה...והכל סבלנו ועבר עלינו, כמו שרמז "ויבא יעקב שלם" - "שלם בתורתו" מט.

קמ. סוף ספר "הפלת ההפלה"/איבן רשיד

קמא. הקדמה למס' ברכות

קמב. תנחומא/פר' שמיני אות ה'

קמג. ויקרא (יא,ד-ו)

קמד. ב"ר (עז,ג)

קמה. בראשית (לב,כו)

קמו. שהש"ר (ב,ז)

סיכום

הנה ראינו, שמנחה זו היתה נחוצה לעם ישראל כדי לשרוד בגלות, אך מאידך, פגמים דקים בכוונת יעקב בעריכת המנחה גרמו אסונות לעם ישראל. מאז "פיסוק הנבואה", עם ישראל הולך הלך וחסור, כי כל זמן שהיתה הנבואה, היתה החכמה מתנוצצת, ונותנת שפע על ידיעת החכמות. כשפסקה הנבואה, איבדנו חלק מסוים מן החכמה, אשר הוא אחד מהאסונות הגדולים של עם ישראל, שהיה נזקק לזרעו של עשיו לשם ידיעת אותן פרפראות חכמה.

מהות ההזדקקות של ישראל לחכמת האומות ולהיפך

אמנם חלק זה של התורה, אשר כלל את ספרי חשבון העיבור, נאבד וכיוון שהוא חלק מן התורה שבע"פ, שלא ניתנה להכתב, מן הסתם היתה כתובה רק בקיצור נמרץ ב"מגילות סתרים" קמ"י ולא כמשנה ערוכה, לכן בתקופת ההגליות והגזירות של אדום, היינו, רומא, נעלמו ספרים אלה וגם לא היה מי שיבינם היטב, ואחרי תקופת ה"גאונים" קי, העתיקו מחכמי יוון את חוכמת התכונה והחשבונות הקשורים לכך. אף שרמת החשיבה והחשבונות הקשורים לכך של חוכמות אלו היא פשוטה, וגם בזמנם חכמי ישראל למדו וידעו את התורה שעמוקה לאין ערוך מאותן חכמות, אלא כדי שיקויים הכלל "מעשה אבות סימן לבנים" קמ"ה, היה צריך להתרחש מצב זה, בו יש צורך

עמ"ס שבת (ו:), (קנו).

קמח. עי' ב"ר (עו), (עזב), (עח,טו)

לקבל חוכמות אלו מצאצאי עשיו ביוון וברומא. על אף שרמתם היתה ירודה לעין ערוך מחכמי ישראל, וחכמי ישראל יכלו להגיע בעצמם למה ש"חכמי יוון" ידעו, וכפי שראינו לעיל, גם חכמה זו של חכמי יוון הם לקחיה מהיהודים בזמנים קדומים. כדי שיוכח לעיני כל, שהסתמכות של חכמי ישראל, על חכמות אלו של חכמי האומות, אינו מסיבת יכולות גבוהות יותר של חכמי אומות, אלא

קמז. עי' למשל במהרי"ץ חיות

רק משום אותה ירידה קלה שהתרחשה אצל יעקב, לכן סיבב האלוקים גם באלף השנים האחרונות, כאשר החוכמות ההן כבר לא היו בצורה מוצהרת בידי "חכמי יוון", שחכמי ישראל עלו בהרבה על חכמי הגויים, כגון הרלב"ג לפני כ-700 שנה, שהיה גדול האסטרונומים בתקופתו וכך נחשב גם מאות שנים אחריו. הוא המציא מכשיר מדידה אסטרונומי-"מקל יעקב", אשר היה בשימוש דורות רבים אחריו. יוהן קפלר, שהיה מהיוצרים של האסטרונומיה החדשה, סברה שהשמש ולא כדור הארץ במרכז, חיפש את ספרי האסטרונומיה של הרלב"ג כדי להיעזר בהם. הרלב"ג חיבר את הספר "מעשה חושב"קמט", שהוא למעשה הספר היסודי הראשון של חוכמת ההסתברות והסטטיסטיקה, כדי שניתן יהיה לחשב בקלות את מחברות גרמי השמים והועיל גם לחישוב הצירופים ב"ספר היצירה". הר"א אבן עזרא, גם חיבר ספר דומה בשם "ספר הצירופים", לפני תשע מאות שנה ולפני כן חיבר רבי

קמט. ההדירו ד"ר גרשון לנגה/פרנקפורט/

שנת תרס"ט ובשנת תש"ס נתגלתה מהדורה מאוחרת עם פתרון של עוד 20 בעיות מתמטיות:

The Missing Problems Of

Gersonides, A Critical
Edition, Prof. Shai Simonson,
Historica Mathematica 27
(2000), pages 243-302

אברהם בר חייא הנשיא את ספר "המשיחה והתשבורת" ובכך הוא מכניס לראשונה למערב אירופה ולמרכז את מושג הרדיוס. הרמב"ם¹ מתייחס ליחס בין היקף העיגול לקוטרו וכותב, שמספר זה לא ניתן לחשב אותו בצורה מדויקת, ושידיעה זו היתה בידי חז"ל, דבר שרק לפני כמאה שנה הצליחו לראשונה המתמטיקאים להוכיח בהוכחה ארוכה ומאוד מסובכת. גם החישובים המתמטיים בהלכות קידוש החודש לרמב"ם בספרו "יד החזקה", גבהו מבינתם של גדולי המומחים בעולם בתחום האסטרונומיה הקדומה, הפרופסורים נוגבאור² ופלדמן³.

הם החליטו שלרמב"ם היתה טעות מסוימת בחישוביו, אולם הפרופסור היהודי לפיסיקה אברהם ק. קליקשטיין מאוניברסיטת ניו יורק הוכיח⁴, שהטעות היא רק בהבנתם של מומחים אלו. זאת, על פי הסבריו

של מרן רבי אברהם ישעיהו קרליץ זצוק"ל בספרו "חזון איש"⁵. בהלכות קידוש החודש. הוא מבאר שם את דברי הרמב"ם בצורה כזו שממילא הופכים דברי הרמב"ם למובנים לחלוטין. ה"חזון איש" גם פיתח תוך כדי חישוביו את הענף המתמטי "טריגונומטריה היפרבולית".

אכן, מאז תחילת תקופת ה"אחרונים", כשאומות העולם נטשו את חכמת יוון כחכמה מחייבת וניסחו את החכמות כ"מדעים", אנו אכן רואים, שחכמי ישראל הפסיקו לחלוטין לסמוך על המדע בתחום החישובי, תחום, שכאמור, היה היחיד שהסתמכו עליו בתקופת ה"ראשונים" להבנת הלכות התורה,

קנ. פיהמ"ש עמ"ס עירובין (יב).

S. Gang, James Obermann,
O. Neugebauer, קנא.

The Sanctification of the moon,
Yale university press, new Haven,
1956, p. 132.

קנב. W. M. Feldman, **Rabbinical Mathematics and Astronomy,**
Herman press, New York, p. 140

קנב. A. K. Kalicstein, **Laws of the Sanctification of The New Moon,**
Talmudic Research Institute, Post

New York, 5738,
pp. 90-1
קנב. ליקוטים סימן מא,
סעיפים יז, לח.

האינסופיים של תורתנו הקדושה, עמוק עמוק מי
ישורנו.

על חכמה זו מברכים, כשרואים חכם מחכמי
ישראל-,,ברוך שחלק מחכמתו ליראיו"קניי, אך
כאשר רואים גוי חכם, מברכים-,,ברוך שנתן
מחכמתו לבריותיו"קניי. לגבי מהות חכמה זו של
הגוי מתייחס מרן הגרי"ז

קנה. מסכת שבת (ע.ה.)

קנו. דברים (ד,ב)

קנו. מס' ברכות (נח.)

וזאת, כיוון שהתחום החישובי במדע, שכבר
אינו ע"פ חכמת יוון, כבר אינו שייך לאותה
ירידה שגרמה מנחת יעקב. אנו אכן רואים
בתקופת ה"אחרונים", שהגר"א מחבר ספר על
מספר ענפים במתמטיקה בשם "איל משולש",
שאינו תלוי כלל במדע, וכן רבי שלמה
מחעלמא, בספרו "מרכבת המשנה", מפתח
שיטה חישובית אינפניטיסימלית בצורה
עצמאית, כדי לברר אחת מהלכות בשר וחלב.
גם התורה במבט לעתיד מזהירה אותנו על כך,
שלא נחשוב שהחוכמות הללו נקראו בכלל
חכמה ובינה, וזה על פי דברי חז"ל קניי.
,,ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם
לעיני כל העמים"קניי, איזו חכמה ובינה שהיא
לעיני העמים [רש"י-,,שחכמה הניכרת היא
שמראה להם סימן לדבריו בהילוך החמה
והמזלות שמעידין כדבריו, שאומר שנה זו
גשומה, והיא כן, שנה זו שחונה, והיא כן, שכל
העיתים לפי מהלך החמה במזלותיה ומולדותיה
במזל תלוי, הכל לפי השעה המתחלת לשמש
בכניסת החמה למזל"קניי]. הרי אומר זה חישוב
תקופות ומזלות"קניי.

אם כן, התורה אומרת לנו גם כאן עוד דבר,
שכל החכמות האלה נחשבות לרמה של "חכמה
ובינה" רק ע"פ רמתם הירודה של חכמי העמים,
אך מה שנחשב אצלנו למושגים הטמירים של
"חכמה ובינה", הם יסודות המגיעים עד לשורשי
החכמה והבינה, שמהם משתלשלות עשר
הספירות, אשר על פיהן ניתן להגיע לעומקים

המשיח, האדומים אינם חושבים כי הם צריכים להשיב את המעלות אשר הם קיבלו ממנחת יעקב ולהודות על כך, אלא להביא דורון מעצמם- מעצמיותם ולכן יאמר הקב"ה, כי אין לאדם שום קיום עצמי מרוחניות של אמת טהורה, הם יכולים רק **להחזיר**

קנח. "מלכות בית דוד"/סימן יא/הרד"א
מלינובסקי
קנט. הל' מלכים (ח,יא)
קס. הל' מלכים (י,ט)
קסא. או"ח (רכד,ז)
קסב. הגאון הרה"ח א/א"פתח עינים"
עמ"ס
ע"ז (כט:) ומס' אבות (ב,ו), (ה,כ)
הגר"א/סדור "אשי ישראל"/עמ' 100
קסג. "מסילת ישרים" סוף פרק כ'

זצ"ל מבריסק^{קנח}. הוא אמר שהגירסא ברמב"ם^{קנט} – „אבל אם עשאו (=הגוי את ז' מצוות בני נח) מפני הכרע הדעת, אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם, **אלא** מחכמיהם“. ושכוונת הרמב"ם, שעליו יש לברך "שנתן מחכמתו", אבל אם הגוי חכם רק בחכמות השימושיות, כגון הנדסה וכדומה, אין לברך עליו כלל. ולכך כתב הרמב"ם^{קס}, שגוי יעסוק רק בז' המצוות ולא בשאר התורה. ע"פ זה, אמר מרן הגרי"ז סולובייצ'יק זצ"ל, שהשו"ע חולק^{קסא}. על הרמב"ם, כפי שכתב השו"ע – „הרואה חכמי אומות העולם עובדי כוכבים, שחכמים בחכמות העולם [פרי מגדים- „היינו בהשבע חכמות ולא בדתם“] אומר...שנתן מחכמתו לבשר ודם“. וכוונת השו"ע לחכמות ממש ולא למה שמקורן בתאוריות או אקסיומות^{עט}.

סוף דבר

אמנם, לעת"ל, כאשר יתבטל יצר הרע, אז הוא הזמן בו יפעל העולם לפי מידת הדין כעולם ה"מחשבה", אז תתממש הדרגה של יצחק, שהוא מעולם הדין בצורה מוחלטת. בעולם ההוא גם תיפסק ההלכה כבית שמאי, שהם מצד הגבורות והדין^{קסב}. (אמנם יש לברר, האם כך גם דעתו של הרמח"ל^{קסג}, שכתב, שהלכה כבית הלל תהיה – „לעד ולעולמי עולמים“).

אך, כאמור, כפי שראינו לעיל, כל זה דבר זמני הוא, שגם את אותו חלק טפל שאינו ממש חלק של התורה, יתגלה לעיני כל, כאשר יבוא משיח, ששיבו אלינו ראינו לעיל כי „מלכות אדם...מבקשת...להביא דורון למלך המשיח...ואמר לה הקב"ה "גער חית קנה" שכלה חיה מן הקנה“, היינו, כאשר יבוא מלך

מה שיש להם ממה שקיבלו ברצון ובאונס מעם ישראל ואחרים. לכן בעתיד כאשר ישובו רק האמת וטהרת האמת להתנוצץ בעולם יתגלה קלונם ומהותם השקרית ועל שם מהות זו הם

נמשלו לחזיר- מלשון חזרה, כמו שכתב רבינו בחיי קמב. - ,,ובמדרש תנחומא למה נמשלה מלכות זו לחזיר שעתידי הקב"ה להחזיר עליהן מדת הדין. ויש נוסחאות שכתוב בהן "להחזיר העטרה ליושנה". והענין כי שני המקדשים נבנו על ידי ישראל. בית ראשון בנה שלמה מזרע יהודה. בית שני בנה זרובבל שהיה גם כן מזרע יהודה שנאמר קסד. "ידי זרובבל יסדו...". ונעשה על ידי כורש שנתן רשות בזה. אבל הבית שלישי עתידה אומה זו לבנותו וזה שאמרו עתיד להחזיר העטרה ליושנה, לפי שהוא החריבו. ויש נוסחאות שכתוב "עתיד הקב"ה להחזירו לנו" וההמון מבינים שהחזיר יהיה טהור לישראל, אבל באור הענין, על הכח שלו שהוא מצר לישראל ולעתיד ישוב עם שאר הכחות לעזור ולתמוך לישראל כי רבה השלום בעולם שנאמר קסה. "וגר זאב עם כבש"."

חז"ל גם מציינים^{כז} את ההבדל בין הגלות האחרונה בה אנו שרויים אצל אדום לבין שאר הגלויות-...., דריוש האחרון בנה של אסתר היה טהור מאמו וטמא מאביו..."ואת החזיר" ששקולה כנגד שלשתן (=שלשת הגלויות הקודמות) מה החזיר בשעה שהוא רובץ מוציא טלפיו ואומר ראו שאני טהור, כך מלכות אדום מתגאה וחומסת וגוזלת ונראית כאלו מצעת בימה (=במדרש תהילים- כאלו הם דינים של אמת)...יון שמקלסת להקב"ה. אלכסנדרוס מוקדון כד הוה חמי לרבי שמעון הצדיק אומר ברוך ה' אלהיו של שמעון הצדיק...אדום...ולא דייה שאינה מקלסת אלא מחרפת ומגדפת ואומרת קסי. "מי לי בשמים"...שמחזרת עטרת לבעליה, הדא הוא דכתיב "ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשיו והיתה לה' המלוכה" קסז. ,,ובא לציון גואל" קסח.

- קסד. זכריה (ד,ט)
קסה. ישעיה (יא,ו)
קסו. תהילים (עג,כה)
קסז. עובדיה (א,כא)
קסח. ישעיה (נט,כ)

משה רבינו ורבי עקיבא

ויחסי השגות החכמה שביניהם

ובין שאר החכמים

יחסי השגות תוכן ומסמך

תוכן יחסי השגות

ממה שכתוב בתורה נראה בפשטות, שמשנה רבינו היה בחיר הנבראים הן מבחינת רום פסגת מדותיו הטובות, כמו שכתוב^א, „והאיש משה ענו מאד [רש"י--„שפל וסבלן“]. מכל האדם אשר על פני האדמה“ והן מבחינת יראת השמים ואהבת ה', כמו שכתוב^ב, „עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא“. כמו כן, נראה, לכאורה, בפשטות שמשנה רבינו היה בחיר הנבראים בהשגותיו הנבואיות, כמו שכתוב^ג, „ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים“. וכן מעיד עליו אלקים^ד, „...אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו, לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא, פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות ותמונת ה' יביט“.

כמו כן, גם לגבי ידיעותיו בתורה והשגותיו השכליות וידיעת המהות האלוקית, לכאורה, מעצם זה שהוא המקור לקבלת התורה ומסירתה לעם ישראל משתמע, כי ידע בצורה מושלמת את כל מה ששייך לקרוא לו חכמה בינה ודעת. ישנם גם מספר מאמרי חז"ל ידועים, אשר תומכים בכך שמרע"ה אכן היה בחיר הנבראים בכל התחומים שמנינו לעיל. ברם, אם אנו משקיפים בצורה כוללת על כל מאמרי חז"ל הקיימים והידועים לנו וכן על כל דבריהם של גדולי ה"ראשונים" וה"אחרונים", נוכל להוכיח שהדברים שונים לחלוטין.

אנו רואים שהדברים שנויים במחלוקת הן לגבי כך שהיה גדול הנביאים בכל המובנים והן לגבי כך שהיה גדול הענוים והן לגבי כך שהיה גדול החכמים, ושר"ע היה בדברים מסוימים שווה לו ואף גדול ממנו, ולגבי נדב ואביהוא אמר משה רבינו לאהרן הכהן^א, „שהם גדולים ממני ומך“. על אף כל זאת, נראה, בסיכומו של דבר, שאכן הדברים הם כפשוטם, שמרע"ה אכן היה בחיר הנבראים, ושלהשגות שאליהן הגיע משרע"ה לא הגיע שום נברא, אף לא מלאך ושרף. כדי שנוכל ללבן סוגיה זו נחלקה לו^ב שער:

- א. גדולת משה רבינו כראש לנביאים ולצדיקים.
- ב. גדולת השגותיו בחכמה ובתורה של משה רבינו והאם השיג מ"ט או נ' שערי בינה.
- ג. גדולתו של רבי עקיבא ומעלותיו כגדול החכמים בכל הדורות אשר השיג גם את נ' שערי הבינה.
- ד. השווה והשונה בין חכמתם של משה רבינו ורבי עקיבא.
- ה. תוארי החכמה שנאמרו על משה רבינו ועל רבי עקיבא ונאמרו גם על אחרים.
- ו. מ"ט פנים ומדות ומספר השערים בחכמת התורה.

גדולתו של משרע"ה כראש לנביאים ולצדיקים

נביא להלן, ראשית כל, את כל המקורות המוכיחים את גדולתו של משרע"ה.

ענוותנותו-את הענוה הגדולה שלו אנו רואים כבר כאשר סרב לראות את עצמו כמי שצריך ללכת ולדבר עם המלך, אף על פי שגדל בבית פרעה, וכן כתב הרמב"ן^א, „והנכון בעיני 'שלח נא ביד (אשר) תשלח', כי אין אדם בעולם שלא יהיה הגון יותר ממנו לשליחות, והסבה למשה בכל הסרבנות הזאת, ענותו הגדולה מכל האדם אשר על פני האדמה, שלא היה מוצא את לבו להתגדל ולדבר אל המלך ושיתפאר לומר ה' שלחני, ולא על ישראל להוציאם ולהיות עליהם מלך“. „והנה זו מעלה גדולה למשה, זכה בה בענותנותו שהיה בוש לדבר בערלת שפתיו, וכן אמר^ב: 'גם האיש משה גדול מאד בארץ מצרים בעיני עבדי פרעה ובעיני העם', מזה כנגד מדה, שהיה ירא שלא יהיה נבזה בעיניהם“^ג. זכה משה להיות המלך הראשון של עם ישראל, כפי שכתב הרמב"ם^ד, „כבר ידעת שמשנה מלך מכלל מלכים שנאמר^ה. כוונת הרמב"ם ל"סדר עולם רבה"^ו, שם נמנה משה בכלל המלכים.

האר"י זצ"ל כתב על משרע"ה ב"שער הפסוקים"–, כי משרע"ה הוא הטוב שבנפש הבל, וכל דור המדבר הם ענפיו של משה רבינו^א, ומקורו ב"זהר"י^ב–, מאותה הזוהמא שהטיל הנחש בחוה נולד קין והרג רועה הצאן שמשה היה הגלגול שלו, והוא היה בנו בכורו של אדם, ומשה שרצה לכסות ערות אביו נטל את בת יתרו מבני קיני שנפרדו מקין ורצה להחזיר בתשובה את הערב רב שנפרדו מקין. אמר לו הקב"ה, מגזע רע הם...גרמו לו שיכה את הסלע, ומשום זה לא זכה להיכנס לארץ ישראל ונקבר בחו"ל^ג, ועי' ב"רקאנטי" (קלב.) ד"ה ויואל משה לשבת את האיש–,.... כי לפעמים החסידים היתה כוונתם לתת חלק לצד הטומאה ["**לבוש אבן יקרת**"–, שלא תקטרג עליהם]. כמו שרמזתי לך בסוד תפילין ומלכות בית דוד, מגו חשוכא נפיק נהורא...וכולא אתכלל דא בדא ודא בדא. אמנם, שם ב"שער הפסוקים" ישנה הקבלה אחרת, המייחסת את משרע"ה לשת–, עמרם שפירש מיוכבד, עד היותה בת מאה ושלושים שנה ואז הוליד את משה, על דרך שפירש אדם מחוה...ואחר כך הוליד את שת, בהיות חוה בת מאה ושלושים שנה^ד. בצורה יותר מפורשת כתב מהר"ן שפירא^ה–, "ותהר האשה"–יוכבד גלגול חוה וכמו שאדם הראשון פירש מאשתו מאה ושלושים שנה עד שהוא הוליד **שת הוא גלגול משה**, גם עמרם פירש מאשתו בת מאה ושלושים שנה והוליד למשה גלגול שת^ו. וכן כתב רבי אברהם אזולאי^ז–, "יוכבד אם משה היתה גלגול חוה, ואולי גם עמרם הוא גלגול אדם" וכן שם^ח–, "יוכבד היתה גלגול חוה, ואולי כי גם עמרם גלגולו של אדה"ר ולכן פירש מאשתו מאה ושלושים שנה, ואח"כ הוליד משה". ועיין להלן שלי.

א. במדבר (יב,ג)	ז.	(שם) (ו,יג) ברמב"ן	2.
"מגלה עמוקות" עה"ת/			
ב. (שם) (יב,ז)	ח.	מס' שבועות (ב,ב) בפיהמ"ש	
תחילת פ' שמות			
ג. דברים (לד,י)	ט.	פ"ג והובא במס' זבחים (קב.)	3.
"חסד לאברהם"/מעין ד'			
ד. במדבר (יב,ו-ח)	י.	הרהחיד"א/"ראש דוד"/עמ' תמא	נהר נ"ד.
ה. שמות (ד,יג)		"זהר" ח"א (כח:)	4. מעין ה'.
ו. (שם) (יא,ג)	1.	תנחומא/פ' שמיני א'	

וכן, ע"פ הקדמות הזוהר וגורי האר"י ז"ל, כי מרע"ה יש בו בחינת יוסף^א, כוונתו למה שכתב ב"זהר"י^ב–, משה ויוסף בדרגא סוד אחד הם עומדים, בסוד אות וו שני ווים^ג. נראה, שמשום ענותנותו, קיבל מידה כנגד מידה, לא רק תפקיד של מלך בארץ, אלא להיות גם בשמים, כמלאך ההולך לפני עם ישראל, כי רק אחר מותו שלח ה' שר צבא, את גבריאל, אך כל זמן שמשה רבינו היה חי, משה היה ממלא מקומו...ובימי יהושע הוצרך לו שיבוא אליו שר צבא ה' ללחום מלחמותם (ואז כבר לא זכו שאפילו מט"ט, ששמו כשם רבו^ד–, יהיה שר הצבא) והוא גבריאל הנלחם להם^ה–, וכן הובא במדרש^ו–, משה, כיוון שמת חזר השר למקומו ויהושע רואהו^ז. על הקשר בין משה רבינו לבין מט"ט, כותב גם הרמ"ע מפאנו^ח–, תנן משה קיבל תורה מסיני. דורשי רשומות אמרו מט"ט שר הפנים^ט.

את מושג "שר הפנים", נראה להבין ע"פ דברי ס' "הפרדס"^י - , וכולם שואלים ממנו, והוא על המלאכים כדמות הלב בגוף, שהוא משכן החיות". על מט"ט עצמו נאמר ב"זהר"רעט. - , מט"ט גוף שכינתא". וב"זהר חדש"^י - , מט"ט ריבון על כל חיילין עלאין" וכתב שם בס' "הפרדס", שכאשר רוצים להורות על העלמה של השכינה, מוסיפים "י" - "מט"ט". יש אומרים, שמט"ט הוא רבו של משה רבינו, כדברי ה"רקאנטי"^י - ד"ה וירא מלאך ה' אליו"^י - , ..., על דעת קצת רבותינו^י - הוא מיכאל, ועל כן אמר מלאך ה' ולא מלאך אלוקים, רמז למידת הרחמים. עניין אחר, הוא המלאך הגואל, שאמר ליעקב 'אנכי האל בית אל', זהו 'ומלאך פניו הושיעם'^י - , רצונו לומר, המלאך הנקרא "פניו"... הראוי למידת הדין. ותימה מיב"ע, שתירגם 'זגנזגאל מלאכא דה' ' ויראה לי כי הביאור לזה, שהוא שר של תורה והוא רבו של משה עליו השלום וכן אמרו בעלי הקבלה ז"ל... ויש אומרים, כי רבו של משה מטטרו"^י - .

משה רבינו - , דיבר איתו השכינה במאה שבעים וחמש מקומות"^י - . מחד מצינו^י - . , מיום שנולד לא נסתלקה הימנו שכינה", אך מאידך מצינו^י - , , שבעת ימי המילואים היה משה משמש ולא שרתה שכינה על ידו, עד שבא אהרן ושימש בבגדי כהן גדול ושרתה שכינה על ידו". ואפשר לומר שעל משה רבינו עצמו כן שרתה השכינה, אלא שעל ידי שימוש, עדיין לא שרתה השכינה על המשכן. וכן מצינו^י - , , במדבר לא היה הדיבור מדבר עם משה עד שתמו כל אותו דור". ישנן עוד משמעויות של מושג "שר הפנים", כפי שנאמרו על "סוריאל שר הפנים"^י - , או "סוריא שר הפנים"^י - , או "סורי-יה"^י - , שמשמעו מלשון "פניו" או הרחקה וקירוב למקום פנימי. למעשה כדי לברר את מושגי "מט"ט" ו"מיכאל" ו"סוריא" והקשרים שביניהם, יש להתבונן לפחות בעוד כאלף מקורות, ואנו באנו רק להראות דוגמאות על הקשר שבינם לבין משרע"ה.

משרע"ה היה, כאמור, עניו מכל אדם, לכאורה בלשון חז"ל נקרא ענו מלשון "עלוב"^י - . , איזו עלוב שבעלובים-זה שהוא עלוב כמשה רבינו שנאמר 'והאיש משה ענו מאד'.

לכאורה קשה, מדוע המדרש שם אינו מביא כראיה את המשך הפסוק, והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה". ניתן לומר, שאכן המדרש מתכוון להמשך הפסוק ולא לתחילתו כראיה, אלא שתחילת הפסוק הובא משום שאנו רואים פעמים רבות שדרך חז"ל לקצר ולכתוב רק את תחילת הפסוק על אף שכוונתם היא להמשך הפסוק כפי שכתב הסמ"ע^י - , ..., שדרך הגמרא לנקוט רישא דקרא וכוונתו לסיפא דקרא...". ניתן גם לומר, שבמקרה זה היתה כוונה אחרת לחז"ל. כוונתם היתה להורות, שאמנם משרע"ה היה שיא הענוה-"עלוב שבעלובים", אך לא להכנס לשאלה האם היה הענו הגדול ביותר שבכל הדורות, ואם היו מציינים את המשך הפסוק, זה יכל ליצור סתירה לכך שמשרע"ה הוא הענו הגדול ביותר שהיה ויהיה אי פעם, שכן "על פני האדמה", מציין את דרגת הענוה שלו רק בדורו, שכן כותב המדרש שם לעיל^י - , 'והאיש משה ענו מאד'... יכול שהיה ענו כמלאכי השרת, תלמוד לומר 'מכל האדם'- מאדם אמרו, ולא ממלאכי השרת. יכול שהיה ענו כדורות הראשונים? תלמוד לומר 'על פני האדמה'- מדורו אמרו ולא מדורות הראשונים", אך ב"ספרי"^י - , הובא - , משה ענו מכל האדם אף מאבות", ולגבי דרגתו נאמר עליו^י - , , משה בכלל האבות הוא", וכן, אין בישראל גדול כמוהו"^י - . וכן, משה גדול העולם"^י - , לכאורה נראה, שישנה מחלוקת בין המדרש שהבאנו לבין הש"ס שלנו, לגבי הוראת המלה "עלוב". ע"פ המדרש, "עלוב", הכוונה ל"עניו" אך ע"פ הש"ס, כוונת המילה "עלוב" היא הפוכה-"חצוף".

אות נ'		"זהר" ח"א (כא:)	
		כלל ה'.	
"זהר" ח"א (קכ:)	2.	יב. במס' סנהדרין (לח:)	
		5. מס' סוטה (מ:)	
"ספרא" פ' שמיני א'	3.	יג. הרמב"ן/שמות (כג, כ)	
	ספרי ופס"ז (לב, מו)	6.	
שהש"ר (בי)	4.	ד"ה וגם	
		טז. אדר"נ (ט, ב), והכוונה שם	
לעצמות	5.	שמו"ר (לב, ג) והשווה ל"רקאנטי"	
	למשל, מס' ברכות (נא.)	ענותו של משרע"ה	
	6.	(קלג.) הוצ' "זכרון אהרן"/ירושלים/תש"ס	
	"פרקי היכלות" פ"ח (סט.)	לעומת הראשונים, אך בדיבור	
"אוצר חכמה"	7.	יד.	
	ב"מעין גנים"/סדר המועדות (כ.)	פ"ז ב'	
	היה משרע"ה גדול מאברהם		
אבינו ע"ה, כי משרע"ה אמר	טו. 1. אדר"ן (כג, א)	ס' "הפרדס"/שער אבי"ע פ"א	
„ונחנו מה“,	2. שו"ע/חו"מ (שלט, ג) אות ו'	ס' "זהר חדש"/פ' תרומה (מב, ד)	
		ואילו אברהם	
אבינו ע"ה אמר רק	3. "ספרי"/פ' בהעלותך (יא, ג)	"רקאנטי"/פ' שמות (קלג.).	
		„ואנכי	
סוף ס' "התמונה"	4.	שמות (ג, ב)	
		עפר ואפר“ [”כסא רחמים“/	
הגאון	ובמס' ברכות (טז:), - „אין קורין	ישעיהו (סג, ט)	
		הרהחיד"א].	
	אבות אלא לשלושה“, ועי'	שמו"ר (ב, ה)	

(3)

הגמרא מנסחת בעיה זו כשאלה"י-,,אבעיא להו האי **עולבנא**, לישנא דחוצפה הוא או לישנא דניחותא הוא? ת"ש דאמר עולאי"י 'עלוב' [רש"י-,,חצופה"י]. כלה מזנה בתוך חופתה'...ת"ר הנעלבי"י- ואינם עולבים [רש"י"י-,,אחרים באים עליהם בחוצפה ולא הן על אחרים"י]. שומעין חרפתן ואינן משיבין, עושין מאהבה ושמחים ביסורים" [רש"י"י-,,על עליבה הבאה עליהם"י]. יוצא מכאן, שלשיטת הש"ס "עלוב" פירושו "חצוף" ו"נעלב" פירושו "עניו", ואילו לפי המדרש "עלוב" הכונה ל"עניו". ונראה, שאין צורך לומר שישנה כאן מחלוקת, אלא הגמרא שואלת האם שם בגמרא ניתן לומר שהכוונה לחוצפה, או שחייבים לומר שהכוונה ללשון ענוה, ועונה הגמרא שאכן ניתן לומר כך, כיוון שיש עוד מקור לכך ש"עלוב" משמעותו גם חוצפה, אך גם לשיטת הש"ס ניתן לומר שיש ל"עלוב" ב' משמעויות.

ראינו, שלפי המדרש באדר"ן, משרע"ה לא היה עניו כדורות הראשונים ולא כמלאכי השרת. רבינו אפרים כותב¹, שמשה אף התגאה². ולכן ניטל ממנו שער הנ' מתוך נ' שערי בינה, אך מאידך מביא רבינו אפרים דעה הפוכה מחכמי אשכנז³-, ה' חומשי תורה ונ' שערי בינה שמסרת נפשך עליהם ויגעת כל ימך ולא קיבלת עליהם שכר, כי לא נחת ולא שקטת מתורה ומשא וריב וטורח. הם ביקשו עליך רחמים למהר יציאתך מן העולם כדי שתקבל עליהם שכר...".

בספר ה"רוקח"⁴ מובא, שמשנה נקרא עניו מפני,,שלא רצה להניחה (=את ציפורה) בעושרו מאחר שנישאת בעוניו". על משה רבינו נאמר⁵1-,,יראת שמים לגבי משה דבר קטן הוא" וכן²2-,,מיום שנולד לא נסתלקה הימנו שכינה" וכן נאמר עליו ב"שוחר טוב"³2. שהיה,,אב למלאכים, אב למתפללים" ועליו נאמר⁴3-,,איש אלהים"⁵3. בשעה שעמד לפני פרעה היה כאלהים ובשעה שברח מפני פרעה היה איש. כשעלה למרום שאין אוכלין ושותין נקרא אלהים וכשירד נקרא איש, ממחציתו ולמעלה נקרא אלהים וממחציתו ולמטה נקרא איש, "יועץ החצר" נקרא משה שנאמר [בפ' בהעלותך (יב,ז)] 'בכל ביתי נאמן הוא'. על משה רבינו נאמר⁶4-,,היה קרוב לשמים ורחוק מן הארץ". על הפסוק,,ויכסהו הענן ששת ימים"⁷5- נאמר⁸6-,,למשה, בשביל שימרק מכל אכילה ושתיה שהיה במעיו עד שנתקדש והיה כמלאכי השרת". משה במקום שבעים וחד קאי"⁹7. והיה,,משה דן את ישראל בלא עדים והתראה, וכן שלמה ומלך המשיח"¹⁰8. אך בש"ס¹¹ כי ראינו רק ש,,בקש קהלת לדון דינין שבלב שלא בעדים ולא בהתראה". נראה, שענוותו של משה רבינו הביאה אותו לקרבת אלקים כזו, שלא נאמרה על אחרים, כגון:,,כל מה שגזר משה הסכים הקב"ה עמו"¹²9, וכן,,שלשה דברים אמר משה לפני הקב"ה, ואמר לו הקב"ה לימדתני"¹³10. וכן,,בעבור ישמע העם' אמר הקב"ה למשה הריני אומר לך דבר ואתה מחזירני ואני מודה לך, שיהיו ישראל אומרים גדול משה שהודה לו המקום"¹⁴11. וכן,,לא היה הקב"ה מדבר עד שמשנה אמר לו דבר"¹⁵12. וכן,,אמר לו הקב"ה חייך שאני מבטל דברי ומקיים דבריך"¹⁶10. ועי' ב"שיטה מקובצת"¹⁷13-,,...ומסיים הרא"ם ז"ל ועל שנתחתן בקב"ה נקרא חתן על דין 'וארשתיך לי לעולם' ע"כ". ועי' להלן¹⁸27- מה שכתב רש"י, שמשנה נחשב כחתן והתורה נחשבה לו ככלה, ועוד עי' שם על השגות המהרש"א, לגבי פירוש זה של רש"י¹⁹14.

הנצי"ב מוולוז'ין, בונה את שיטתו לגבי כוח התורה, שהיה למשה ואהרן, בספרו "העמק דבר" עה"ת. במספר מקומות²⁰15. כך הוא כותב למשל בספר שמות (כז,כ)-,,עוד ראוי לדעת, דמשה ואהרן היו נחשבים לחברים, כדנתיא באדר"ן פ"כז "ומנין שכבוד חברו יהא חביב עליו כרבו שנאמר 'ויאמר אהרן אל משה בי אדני' והלא אחיו הקטן ממנו

היה, אלא עשאו רבו". והטעם בזה, דאע"ג שאהרן היה נצרך לגמרא דמשה מפי ה', מכל מקום, אחר ששמע, שוב לא היה נצרך לו לסברא והיה גדול בישראל כמשה, אלא שגדולתם בתורה לא היה באופן א'. דכח משה היה נעלה בכח הפלפול, לחדש דבר, מה שלא שמע בקבלה ע"י הכרח והפלפול. וכדאיתא בנדרים (לח) "לא נתנה תורה אלא למשה ולזרעו". ומסיק ההוא לפלפולא בעלמא, ואהרן היה נעלה בכח הסברא, לדמות מילתא למילתא ולכוין האמת. וזה ע"פ דבר ה' לאהרן 'ולהורות את בני ישראל'. ועיקר ההוראה בשעתו אי אפשר לחדש כל שאלה בפלפול, אלא ע"י סברא ולדמות מילתא למילתא. ובזה הכח היה יחיד באותו דור, עד שעלה פעם א' על משה במעשה דשעיר החטאת... שהיו משה ואהרן שני ראשי סנהדראות בישראל, זה בכחו וזה בכחו. ואחר שמשה היה מיוחד לכח החידוש והפלפול, על כן נדרש לו ביחוד כח המנורה שיאיר לו הדרך להגיע לאמת. והיה ראוי שמשה יעסוק בעצמו בהכנת השמן... דאע"ג דכח אהרן גם בתורה רב בסברא ובהוראה, מכל מקום אינו דומה מעלת כח החידוש לכח ההוראה, באשר ההוראה הבאה מכח הדמיון, מילתא למילתא אינו מוכרח ואפשר שיבא רעהו וחקרו וידמה באופן אחר [הרחב דבר-], וזהו ענין מאמרם ז"ל בערובין (נב) "שאל לא גלי מסכתא", לא שהורה שלא כדן ח"ו, אלא שהוראותיו לא היו מוכרחים לדורות ולא נעשו משנה, מה שאין כן דוד, שהיה מחוקק ובא מכח החידוש והפלפול, שהוא מוכרח ונקרא "גלי מסכתא". ויבואר יותר בספר דברים, פ' ברכה...]. ובזה נתפייס משה והיינו שהביא המדרש מקרא 'לולא תורתך שעשועי' ואין פירוש "שעשועי" לשון שחוק ושעשועים ח"ו, אלא כמהפך ומסלסל בהם, כמו אדם המשתעשע בדבר וזהו דרך הפלפול... כדי להבין היטב את שיטתו לעומקם של דברים, עיין בשאר המקורות שציינו בספרו. וכן בספרו "ברכת הנצי"ב" על ה"מכילתא" פ' יתרו (פ' בחדש) ב' ד"ה שלא תפחות ושם תחילת פ' משפטים ד"ה מה והשווה להלן²⁶. ושם ריש תו"כ (א,א) וב"עמק הנצי"ב" על ה"ספרי" ח"א, פ' בהעלותך פיסקא כ"ד ד"ה שנ' וארון, לגבי גמרה של תורה בערבות מואב.

יז. מס' גיטין (לו:)	הלכה, ומקורו	2. "זהר"/ח"א (קכ:)
	11. ילק"ש/ יתרו רמז רעו	
יח.	מס' שבת (פח:)	במס' סנהדרין (ח.)
	12. "מדרש הגדול"/ שמות (יט, יט)	"שוחר טוב" (צ, ח)
יט. הב"ח שם מתקן את	ע"פ דברי ר"ח, אך	3. "שוחר טוב" (צ, ה)
	13. "שיטה מקובצת" עמ"ס נדרים	
גרסתנו "עלובים"	מסקנת הגמרא	דברים (לג, א)
	ד"ה כי חתן דמים.	
ל"נעלבין".	שם היא כדברי רנב"י,	4. תרגום יב"ע/
(יט, ה), הובא		14. בתדב"א זוטא
כ. במדבר/ עמ' קלח	שמה שנתעלמה	דברים (לב, א)
	שהקב"ה היה החתן והתורה	
ב"כתיבה אשכנזית".	ממנו הלכה הוא	5. שמות (כד, טז)
	הכלה, ומשרע"ה היה השושבין.	

- כא. ועי' בס' חסידים משום העונש 6. אדר"ן (א,א) ובפדר"א⁹, משווים חז"ל את סי' נג, שכעונש על דבריו. 7. מס' סנהדרין (יג:), (טז.) הקב"ה לחתן, את ישראל לכלה על מה שאמר כב. דברים (לא,יד) 8. "זהר"ח"ב (עח.) ואת משרע"ה לשובבין. 15. שמות (כז,כ), (לד,א), במדבר (יא,יז) 9. דבר"ר (ה,יג) (לב) כג. במדבר (יב,ג) 10. במדבר"ר (יט,לג) (טו,לד), דברים (א,ג) (י,ו) 1. מס' ברכות (לג:)

לגבי מדותיו של משרע"ה כותב "אור החיים"^{יד} - "כל התעצמו במדות הטובות הידועות לו, לא היו אלא לצד יראתו מאלוקיו, לא שהיה טבעו מסייעו אל הדבר".

האם עובדה זו, שבטבעו לא היה משה רבינו כפי שהוא היה למעשה, השפיעה גם על מראה פניו? מדברי ה"תפא"י^{יד}. משמע שכן, שכן כתב-,,מצאתי כתוב...מלך ערביי א' וישלח צייר מובחר לצייר תמונת המנהיג הגדול הזה ולהביאו אליו. וילך הצייר ויציר את תמונתו...וישלח המלך ויביא ויאסף יחדיו כל חכמי חרשים...וישיבו כל החכמים יחדיו אל המלך ואמרו, אם נשפוט על פי ציור קלסתר פניו נאמר לאדונינו כי הוא רע מעללים, בגאות בחמדת הממון ובשרירות הלב ובכל חסרונות שבעולם שיגנו נפש אדם המעלה...". אמנם מצאנו מצב בו פני האדם הם כפי טבעו, אף שהוא עצמו מתעלה ומגיע לפסגות שהן הפוכות מטבעו, כפי שכתב ב"שיטה המקובצת"^{יד} - "כי ההוא מעשה בחכם אחד שלח דמות פרצופו לחכם אחר שהיה מכיר בדמות פרצופין...וענה, אותו הפרצוף מאדם רע שאין כדמותו חמדן ונואף וליסטים...אמת, שיצרי מגרה בי ומסית אותי לעשות כל זאת, אבל החכמה שבי מונעת אותי מכל זה...הרא"ם ז"ל". ברם, לגבי משרע"ה, ישנם מקורות המורים על ההפך הגמור, היינו, שגם מראהו היה כפי מדרגתו. כגון^{יד} - "תוארו של משה כמלאך אלה-ים" וכן^{יד} - "פני משה כפני חמה". וכן^{יד} - "היה יפה וכולם מתאווים לראותו" וכן^{יד} - "משה הוא בדיוקנא של אדה"ר ממש". ואדה"ר הרי מצינו, שתוארו היה המעולה ביותר^{יד}; ואף-,,עקביו דומים לשני גלגלי חמה"^{יד}. וב"זהר"-,,עקבו של אדה"ר אף מכהה גלגל חמה"^{יד}, וכן שם^{יד} - "משה איהו אדם דדיוקנא דההוא אדם קדמא דלעילא".

דרגת נבואתו

על משרע"ה נאמר, "ולא קם עוד נביא בישראל כמשה"^{יד}, אך מצינו דעות בחז"ל הסוברות, שהיו עוד נביאים כמוהו ומה שכתוב "ולא קם", "בישראל" לא קם אך באומות קם בלעם בן בעור^{יד}. אך בכל אופן מוסיף שם המדרש ואומר-,,ג' מדות היה ביד משה מה שלא היה ביד בלעם", ועי' ב"כלי יקר"^{יד}, שכתב, שבכל מקרה מכל צד, היה משה גדול מבלעם.

קיימת גם מחלוקת, ויש מי שאומר,,בנביאים לא קם במלכים קם"י-,,בקש קהלת למצוא דברי חפץ"י. [רבינו חננאל-בקש קהלת להיות כמשה שנאמר 'ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר"י, נמצאת גדולת התורה אינו אלא במשה בקש זה להיות כמותו".] בקש קהלת להיות כמשה, יצתה בת קול ואמרה לו 'וכתיב דברי יושר ואמת"י. [ר"ח-,,כלומר כתיב בספר הישר ולא קם עוד נביא בישראל כמשה', לא בנביאים ולא במלכים".] 'ולא קם עוד נביא בישראל כמשה' וחד אמר בנביאים לא קם, במלכים קם, אלא מה אני מקיים 'בקש קהלת למצוא דברי חפץ', בקש קהלת לדון דינין שבלב שלא בעדים ושלא בהתראה, יצתה בת קול ואמרה לו 'וכתיב יושר דברי אמת' - 'על פי שנים עדים"י, אך כבר ראינו לעיל⁸, ששלמה כן דן בלא עדים ובלא התראה, והוא כמ"ד הראשון. וכן שלמה המלך ישב בתענית מ' יום כדי שתנתן לו חכמת התורה כמשה"י.

בכל מקרה, אנו רואים בחז"ל, שרק משרע"ה נקרא "אב בנביאות"י. אנו רואים^{1א}. גם ש-,,שמואל רבן של נביאים" היה וכן -,,יחזקאל גדול שבנביאים"י^{2א}. וכן לגבי ישעיה הובא^{3א}. שהיה גדול שבנביאים, והיה שקול כמשה^{4א}, וכן נאמר עליו^{5א}. -,,מה נשתנה ישעיה שנתנבא נחמות יותר מכל הנביאים...,, וכן נאמר עליו^{6א}. -,,כל הנביאים נתנבאו נביא מפי נביא, וישעיה נתנבא מפי הגבורה". ומה שהובא^{7א}. שנתנבא מפי סנהדרין, כלומר ברשותם, כמו שהובא שם בהמשך, שאילו היתה סנהדרין זזה ממנו, לא היה לו רשות להתנבאות וכן כל הנביאים. וכן נאמר^{8א}. על ירמיה שהיה שקול כמשה.

כד. עה"ת/ דברים (ג,א)	7.	מס' ב"מ (פד).	1.
ירושלמי/מס' חגיגה (ב,א)			
1. "תפא"י" עמ"ס קידושין פ"ד עו) 8. מס' ב"ב (עו).		2.	"דברים רבה"
(ז,ח)			
סיפור זה הובא גם בספרים	9.	"זהר" א' בהשמטות (מז:)	3.
(ב,ד)			
שונים, כגון:	"זהר" ח"ג (שו:)	"אגדת בראשית" פ"יד	
"עור פני משה" ריש פ' חקת	10.	"זהר" ח"ג (רעט:)	4.
סנהדרין/			
"אך פרי תבואה" פ' תצוה	כו. במדבר"ר (יד,כ)	פ' חלק/הלכה ב'	
	"דגל מחנה אפרים"	ויקרא (א,א)	
5.	"תנא דבי אליהו" פ"טז		
2. "שיטה מקובצת"/מס' נדרים	כו. מס' ר"ה (כא:)	6.	ויק"ר (י,ב)
(לב.) ד"ה ואילו	כח.	קהלת (י,יב)	
ילק"ש/ישעיה/רמז תמג			
3. פדר"א פ"מח		כט.	ישעיהו (מב,כא)
7. ילק"ש/ישעיה/רמז א'			

4. מס' ב"ב (עה.)
 (שם) 8. ילק"ש/ירמיה/רמז רנו
 5. שמו"ר (א,כו)
 6. "זהר" ח"א (כח.)
 לב. מס' מגילה (יג.)
 מדרש משלי (א,א)
 לא. דברים (יז,ו).

ו"אבי הנביאים"ל¹, והיה,, המשובח שבנביאים"ל². במקומות רבים דנים בהבדל בין נבואת משה לנבואת שאר נביאי ישראל, וחז"ל המשילול³. הבדל זה בכך, שמשרע"ה ראה את נבואותיו ב"אספקלריה המאירה" בניגוד לשאר הנביאים. ברם, במדרש הובא⁴:-, תשע אספקלריות היו הנביאים רואים, ומשה ראה מתוך איספקלריא אחת. כל הנביאים ראו מתוך איספקלריא מלוכלכת, משה ראה מתוך איספקלריא מצוחצחת" וכן⁵. ,,נתנבאו נביאים ב"כה אמר" ומוסיף עליהם משה שנאמר בו 'זה הדבר'⁶ 3. " וכן⁷. ,,משה עלה מלמטה למעלה והם (=שאר הנביאים) ירדו מלמעלה למטה". וכן⁸. ,,כל הנביאים שהיו מתנבאים לא היו יודעים מה היו מתנבאים, אלא משה וישעיהו הם היו יודעים". וכן⁹. ,,מן הוא בנבואה עילאה כמשה דלא זכה בר נש כוותיה, דהא שמע דבורא באכרזא באוכחא ולא דחיל ולא אזדעזע, ושאר נביאים אפילו באמירה מזדעזעין". וכן¹⁰. ,,ומה שהיו שאר הנביאים משיגים במדת לילה היה משה משיג במדת יום". וכן¹¹. ,,מ"ש רז"ל ששים רבוא נביאים עמדו בישראל מרע"ה כולל כולם ושקול ככולם. ואמנם דרך כללות מבאר מדרגתם, כי מרע"ה היה עולה עד האצילות ומשם רואה ממש, אלא הוא ע"י התלבשו בבריאה לבדה. וגם זה אינו אלא בדרך מעבר לבד, כי האצילות לבדו הוא נמנע וז"ס כי לא יראני האדם וחי ושאר הנביאים היו רואין באצילות על ידי התלבשות גמור באורות הבריאה". למעשה

,,משה אמר כל דברי הנביאים ושלו, וכל נביא שהיה מתנבא מעין נבואתו של משה היה"ל¹². הרמב"ם מסכם את כל ההבדלים בין נבואתו לנבואת שאר הנביאים ב"יד החזקה", וב"מורה נבוכים"ל¹³. [ועי' ב"לבוש פנת יקרת" (מד.) על ה"מו"נ", החולק עם ה"אפודי", בהבנת מהות הנבואה ברמב"ם] וכן הרמב"ן ב"תורת האדם"ל¹⁴, ובפי' עה"ת¹⁵.

גדולת השגותיו בחכמה ובתורה של משרע"ה

כשם שנקרא משרע"ה "אבי הנביאים" כן הוא נקרא "אב לחכמים" ו"חכם החכמים הגדולים"ל"ה. המהר"ל"י מסביר באריכות, מדוע התורה יכלה להנתן רק ע"י משה רבינו. המהרשד"ם"ל"י כותב, „שאין לך גדול בתורה כמשה רבינו ע"ה... כי משה אדוננו כמעט היה שכל פועל ולא היה פוסק תורה מפיו... כי עיונו תמיד, כל האפשר, כחק בשר ודם, אך הרמב"ם כתב"ל"י- „ונשאר שכל בלבד...“.

משרע"ה היה, כאמור, "אב בחכמה"ל"ה, וכתב הר"ן"ל"י שדרגתו היתה בחכמה למעלה ממה שהשיג כל אדם. וכבר אמרו רז"ל"ל"ט1. „אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני"ל"ט2. שאפילו לבינה אין אדם בעולם שיכול לעלות חוץ ממשה, כל שכן מעלה מבינה, שהיא חכמה עליונה“. ואמרו חז"ל"י, שכל כללותיה פרטותיה ודקדוקיה של התורה נאמרו למשה בסיני, ו, מלמד שהראהו הקב"ה למשה דקדוקי תורה [רש"י- „ריבויין אתים וגמין מיעוטין אכין ורקין“]. ודקדוקי סופרים [רש"י- „שדקדקו האחרונים מלשון משנת הראשונים“]. ומה שהסופרים עתידין לחדש ומאי ניהו מקרא מגילה"ל"י3, וכן כל מה „שעתיד תלמיד ותיק לחדש"ל"י4. ו, להורות לפני רבו"ל"י5. וכן „פירשו גדולי הקדמונים שנתן לו כח ובינה בזכרוננו לזכור את כל התורה שבע"פ הארוכה מארץ מידה על פי התורה שבכתב בקיצור נפלא"ל"י6, וכן נקרא "גדול שבגדולים"ל"י7. ועוד אמרו חז"ל"י8, „לא ניתנה תורה אלא למשה ולזרעו שנאמר 'כתב לך' פסל לך"ל"י9, מה פסולתן שלך אף כתבן שלך ומשה נהג בה טובת עין ונתנה לישראל“, ומסיקה שם הגמרא, שאין הכוונה לכל התורה אלא רק ל"פלפולא בעלמא" [רגמ"ה- „הבנה וחריפות, והיינו כתבן שלך, כי כל החכמה והשכל רמוזים בכתב התורה בצורת האותיות“]. והרמב"ן כתב"ל"י10. שהיה אב החכמה ומכיר גנוני הקולות"ל"י11, „כל התורה... כולה שמות... ומזה ידע משה רבינו כל מה שיכול שום נברא לידע ולהבין...“ל"י12, וב"זהר" הובא"ל"י13. „ויבחר משה אנשי חיל מכל ישראל"ל"י14. כי רוח"ק היה בא אליו והודיע לו, ובו היה רואה הכל“,

לג. תדב"א רבה (יג,טו)	ובפירושו על התורה	מב. ויק"ר
(כב,א)		
(כה,ד)	בראשית (א,א) (יח,א)	1. "תלמוד ירושלמי"/
"שוח"ט" (צ,ח)	שמות (ד,יג) (ו,יג)	מס' פאה (ב,ד)
"דבר"ר" (ג,ט)	במדבר (ח,ב), (יב,ו),	מג. שמו"ר (א,ו) ב"עץ יוסף"
1. שוח"ט (א,ב)	(יד,כד), (כד,א)	ועי' לה.
לד. מס' יבמות (מט:))	דברים (לא,ב) (לד,י).	מד. ספרי/האזינו ג'
1. ויקר"ר (א,יד)	לו. בתחילת פירושו "דרך	מה. מס' נדרים (לח:)
2. "ספרי" ריש פ' מטות	החיים" עמ"ס אבות.	מו. שמות (לד,א)
3. ויקרא (ט,ו)	וב"תפארת ישראל" פ"כא	מז. בפירושו עה"ת
4. "זהר" ח"ג (רפה).	לז. שו"ת מהרשד"ם/או"ח/סי' ל'.	כי תשא (לב,טז)
5. "שוח"ט" (צ,ד)	רמב"ם בפיהמ"ש עמ"ס	2. ועי' בב"ר (נד,ד) - ,כמה
6. "זהר" ח"ג (קלג).	סנהדרין, בהקדמה לפרק חלק,	יגיעות יגע בו בן עמרם
7. "רקאנטי" (קצד:)	היסוד השביעי.	עד שלימד שירה ללויים.

8. מהרח"ו/שערי	לח.	"ספרי"/דברים פ"א	3. רמב"ן/דרשת "תורת ה
תמימה"			
קדושה"/ח"ג שער ו' לט.		דרשות הר"ן/דרוש ג'	4. שמות (יח,כה)
9. שמו"ר (מב,ז)		עמ' 17 ודרוש ח עמ' 259	
לה. הל' יסוה"ת (ז,ו),	1.	"זהר" ח"ג (רכג).	
מו"נ (ב,לב-מא)	2.	קהלת (ז,כג)	
הרמב"ן ב"תורת	מ.	תורת כהנים (כה,א)	
האדם" עמ' רכט.	מא.	מס' מגילה (יט:)	

ומסרו לנו חז"ל^{מח1}. ש,,משה הוא הוגה בתורה בשבעים לשון". את התורה שבכתב לימדו הקב"ה ביום ואת המשנה בלילה^{מח2}, וביאר זאת ה"רקאנטי" מח3-,,ודע כי צריך אדם להתעסק בתורה שבכתב ביום ובתורה שבע"פ בלילה, דבר כפי עניינו וכן אמרו רז"ל בפדר"א פ"מו כל אותם מ' יום שעמד משה בהר היה קורא בדת מקרא ביום, ושונה בדת משנה בלילה, וכן תרגם...[שה"ש (ה,י)] 'דודי צח ואדום'". וכן מח4-,,על שני תורות.... כי תורה שבכתב היא מעמידה כרוח המעמיד את הגוף והמשיל תורה שבכתב לנקודה [שה"ש (א,יא)], שהנקודה באותיות כרוח לגוף דמיון 'נקודתא באתוותא כנשמתא בגופא' מח12. ואמרו רז"ל [חגיגה (יב:)] 'כל העוסק בתורה בלילה הקב"ה מושך עליו חוט של חסד ביום' ועל כן אמרו [ב"ב (קנא:)] 'כל מי שאינו לומד מלילי ט"ו באב ואילך תקברי אמיה'...אמיה...רומזת לכנסת ישראל על שמנע ממנה ברכה הראויה לה, ובסוף מס' תמיד (לב:)... 'כל העוסק בתורה בלילה שכינה כנגדו'...".

על משרע"ה הובא בחז"ל מח5-,,כל זמן שירצה נכנס ועומד בין שני הכרובים ורוה"ק לובשת ונבואה שורה עליו". אך לא כן לגבי דבורו של ה' אליו מח6-,,מה בין משה לשמואל, משה היה נכנס ובא אצל הקב"ה לשמוע הדבור ואצל שמואל, היה הקב"ה בא...אבל שמואל שהלך אצל ישראל בעיירות ודן אותם אני הולך ומדבר עמו". לגבי גבול השגתו בה', אומרים חז"ל מח7-,, 'לא תוכל לראות את פני' הודיעו שאי אפשר להשיג את הכבוד כמות שהוא" וכן אמר לו הקב"ה מח8-,,משה אין אתה יכול לעמוד על מדותי". וכן מח9-,, 'ומשה עלה אל אלה-י-ם' [שמות (יט,ג)] למטה מעשרה

אך מאידך מח9-,,משה רגליו עומדות בהר וכולו בשמים צופה ומביט כל מה שבשמים".

מסירת התורה מה' למשה וממשה לישראל

לגבי סדר מסירת התורה מוסרים לנו חז"ל מח10-,,בשעה שנגלה הקב"ה בסיני ליתן תורה לישראל אמר למשה על הסדר, מקרא משנה תלמוד ואגדה, אפילו מה שתלמיד שואל לרב אמר הקב"ה למשה באותה שעה, ואחר שלמדה מפי הקב"ה אמר לו למדה לישראל. אמר לפניו רבונו של עולם אכתוב אותה להם? אמר לו איני מבקש ליתנה להם בכתב, ומה אני עושה להם, נותן את המקרא בכתב והמשנה והתלמוד וההגדה בע"פ". "מקרא" משמעותו כל התנ"ך מח11-.

אמר הקב"ה, אני נותן לך תורה נביאים וכתובים בכתב, אבל הלכות מדרשות ואגדות יהיו בע"פ". וכן מח12-,,אין לך

דבר כתוב בנביאים ובכתובים שלא רמז משה בתורה". וכן¹³. – „בקש משה שתהיה המשנה בכתב וצפה הקב"ה שהאומות עתידים לתרגם את התורה ולהיות קוראים בה יוונית ויאמרו אנו הם ישראל, אנו הם בניו של מקום, ועכשיו המאזניים מעויין, אמר הקב"ה לאומות, אינני יודע אלא מי שמסטירין (=חותמי) שלי בידו הוא בני, אמרו לו ומה הם מסטירין שלך, אמר להם זו המשנה". אנו רואים, שחלק מן התורה שבע"פ ניתנה למשה רבינו במתנה¹¹. – „בלוחות הראשונות לא היו לך אלא עשרת הדברות בלבד, עכשיו שהצטערת **אני נותן לך** הלכות מדרשות ואגדות", אך הכרעת ההלכה לא ניתנה למשה כפי שהורנו חז"ל¹⁴. – „אמר לפניו רבונו של עולם הודיעני היאך היא ההלכה אמר לו 'אחרי רבים להטות'¹⁴. כדי שתהא התורה נדרשת". וכן¹⁵. – „כל דבור שהיה אומר הקב"ה למשה, היה אומר לו מ"ט פנים טמא ומ"ט פנים טהור, אמר לו רבש"ע עד מתי נעמוד על בירורו של דבר אמר לו 'אחרי רבים להטות'¹⁴. „ת"ר כיצד סדר משנה משה למד מפי הגבורה נכנס אהרן ושנה לו משה פרקו נסתלק אהרן וישב לשמאל משה. נכנסו בניו ושנה להן משה פרקו נסתלקו בניו אלעזר ישב לימין משה ואיתמר לשמאל אהרן. ר"י אומר לעולם אהרן לימין משה חוזר. נכנסו זקנים ושנה להן משה פרקו. נסתלקו זקנים נכנסו כל העם ושנה להן משה פרקו. נמצאו ביד אהרן ארבעה, ביד בניו שלשה וביד זקנים שניים וביד כל העם אחד. נסתלק משה ושנה להן אהרן פרקו. נסתלק אהרן שנו להן בניו פרקו. נסתלקו בניו שנו להן זקנים פרקו. נמצא ביד הכל ארבעה. מכאן אמר רבי אליעזר חייב אדם לשנות לתלמידו ארבעה פעמים¹⁶. אך גם הרב, לפני ששונה לתלמידו, חייב ללמוד לעצמו ארבעה פעמים – „משה כשביקש לומר תורה לישראל, אמרה ארבעה פעמים בינו לבין עצמו, עד שלא אמרה לישראל¹⁷. וכן קיבל משה את שירת הלויים¹⁻². – „כמה יגיעות יגע בו בן עמרם עד שלימד שירה ללויים" משה קיבל מסיני לא רק את תאור בניית המשכן, אלא גם את צורת בית המקדש – „מגילת בית המקדש שמסר הקב"ה למשה בעמידה, עמד משה ומסרה ליהושע¹⁸.

וכתב ה"רקאנטי¹⁹. – „ויש אומרים כי תורה שבכתב יוצא ממדת רחמים שנאמר²⁰. 'ראש דברך אמת' ומשם ניתנה תורה שנאמר²¹. 'מימינו אש דת למו', רצונו לומר מן הימין והאש, כלומר ממדת הרחמים... ותורה שבע"פ נאצלת מתורה שבכתב, והיא הכלה הכלולה מן הכל. ולדברי הכל תושבע"פ משמעותה דין, ושכתב חסד ורחמים, הטעם, כי בתורה שבכתב אין מפורש בה דינין וגזירות כמו שיש בתושבע"פ... וע"כ בכל מקום יבקשו רז"ל בדבריהם ראייה מן הכתוב וזהו דוגמת האצילות... ולא נתנה להכתב, שלא לקבוע לה מקום בפני עצמה רק מתורה שבכתב, מפני סוד הנשיקה...". „ובספר שבעה היכלות²². 'למאן דקרי שית סדרי משנה דא הוא מאן דידע לסדרא ולקשרא יחודא דמרה כדקא יאות, אילין אינון דמקדשי שמא דמריהון בכל יומא תדיר'. כיצד היה דן משה –

„ארבע דינים היה משה דן ע"פ ה', מהם דיני ממונות ומהם דיני נפשות. בדיני ממונות היה משה זריז ובדיני נפשות היה מתון, ובאלו אמר משה לא שמעתי, בכדי ללמד לראשי סנהדרין שעתידיים לקום אחרינו שלא יהיו בושים לשאול כל דין שיהיה קשה להם²³. פסוקי הנ"ך, היו ידועים ונמסרו לעם ישראל, כפי שרואים אצל שלמה

ויואב²⁴. ישנן מצוות שמשה רבינו לא ידע מתי למוסרן ומתי לכותבן, כגון פרשת מקושש, ושאל מה' על כך²⁵. קיימת מחלוקת יסודית²⁶, היכן ניתנו פרטי המצוות ע"י משה רבינו. רבי ישמעאל סובר²⁷, שבסיני ניתנו רק כללי המצוות ועוד פרטי ד' מצוות, לעומת פרטי המצוות שנאמרו רק באהל מועד. שיטה זו הובאה ברש"י בתחילת פ' משפטים. ועי' על כך שם ב"אוה"ח" עה"ת, ר"ע סובר, שבהר סיני נאמרו לישראל כל כללי, פרטי ודקדוקי המצוות. שיטה זו הובאה ברש"י בתחילת פ' בהר.

מח 1. ב"ר (מט,ב)	11. שמו"ר (מז,ז)	אתוון דשמע
ויקרא (כד,יב)		
2. "שוחר טוב" (יט,ז)	עי י' בפדר"א פ"מה,	ישראל", ועי'
24.	מס' גיטין (סח.)	3. (קמט.) ד"ה ודע
ב"אותיות דר"ע"		הובא, שבמ' יום
4. (קנט:) ד"ה על	הראשונים, משרע"ה	אות צ'.
25.	חזו"א/או"ח/ח	
5. "מדרש הגדול"/	היה-, דורש בדברי תורה	16. מס' עירובין (נד:)
	מס' פסחים/סי'	
ויקרא (טז,ב)	וחוקר באותיותיה ".	17. שמו"ר (מ,א)
קכה/אות ד'		
6. שמו"ר (טז,ד)	12. במדב"ר (י,ה)	18. "ילקוט מכירי"/
26. מכילתא פרשת	7. "מדרש הגדול"/	13. פסיקתא רבתי (ה,ה)
(מא,יד)		משפטים (כא,א)
סנהדרין (ד.)	19. "רקאנטי"/פ'	27. מס' זבחים (קטו:)
8. תנא דבי אליהו	שמות (כג,ב)	יתרו (קנח.)
זוטא ו'	15. "שוחר טוב" (יב,ד) וכן	20. תהלים (קיט,קס)
9. מס' סוכה (ה.)	ב"זוהר הקדוש"/פ' שמות	21. דברים (לג,ב)
פדר"א פ"מא	(טו:), ו(שם) פ' משפטים	
"זוהר" ח"א (מב.)		
10. שמו"ר (מז,א)	(קטו:)-, מ"ט אנפין מ"ט	23. תרגום יב"ע/

ב"זהר" מובא¹ -,,היה לו קול בלא דבור, מלבד כשבא אל פרעה היה לו דבור". וכן (שם) -,,ומשה היה קול בלא מילים וככה זה היה עד שקרבו להר סיני וניתנה תורה, ובאותו הזמן התחבר הקול אל הדבור...ונמצא משה שלם קול ודיבור ביחד...". אך מאידך מובא² -,,שהיה משה בן שלשים ושתים שנה, כשהתחיל להורות לישראל במצרים". וכן -,,היה יושב במצרים ודורש וכל ישראל שומעים את קולו עד שנים עשר מיל³ -,,וכן -,,הולך קולו של משה ארבעים יום⁴. וכן -,,כיון שזכה לתורה נתרפא לשונו¹¹. לכאורה, מדרשים אלו חולקים על מה שהבאנו לעיל מה"זהר" אך יש ליישבם.

מתי שימש משה רבנו ככה"ג

משה רבנו -,,זכה לכהונה ומלכות⁵, ו,,משה רבנו כה"ג וחולק בקדשי שמים היה⁶. והנה, מחד ראינו⁷ -,,כל שבעת ימי המילואים היה משה משמש בכהונה גדולה וקסבר שלו הוא, בשביעי אמר לו, לא שלך היא אלא של אהרן אחיך" וכן -,,ולא שרתה שכינה על ידו עד שבא אהרן ושימש בבגדי כהונה גדולה ושרתה שכינה על ידו⁸. ומאידך, מובא⁹ -,,כל אותם מ' שנה שהיה ישראל במדבר, שימש משה בכהונה גדולה". ונראה, שמשה במדבר שימש כממלא מקום וכסגן כהונה, אבל לא ששימש בצורה קבועה ככה"ג -,,נעשה משה סגן כהנים לאהרן, והוא היה מפשיטו ומלבישו...¹⁰.

ת"ת וגדולי הדורות-שורש נשמתם הוא של משה ונקראו על שמו

כאשר חז"ל מכתירים את אחד התנאים, כמי שחכמתו גדולה ביותר עד שראוי שתשרה עליו שכינה, היו משווים השראת שכינה זו להשראת השכינה של חכמת התורה, שהיתה למשה רבינו, כגון, ת"ר שמונים תלמידים היו לו להלל הזקן. שלושים מהן ראויים היו שתשרה עליהם **שכינה כמשה רבינו**... ואם בתלמידים כך, כל שכן שגם רבם, הלל הזקן, היה ראוי לאותה השראת השכינה -,,יש כאן אחד שראוי שתשרה עליו **שכינה כמשה רבינו**¹¹, אלא שאין דורו זכאי לכך. נתנו חכמים את עיניהם בהלל הזקן. וכשמת אמרו עליו הי חסיד הי עניו תלמידו של עזרא¹². הר"ח אינו גורס "כמשה רבינו" והרש"ל מוחקו. המהר"י פיק (שם) על הדף כותב -,,ודע אע"ג שהרש"ל מוחק זה, מטעם הנודע, מ"מ הרמב"ם¹³... כתב הנוסחא כדאיתא לפנינו וע"ש פירושו וכן ב"ילקוט שמעוני¹⁴ העתיק 'כמשה' ועי' מס' סוכה¹⁵. ובבא בתרא¹⁶.

כאשר הרמב"ם רוצה לציין שרבינו הקדוש הגיע לשיא החכמה הוא משווהו למשה רבינו¹⁷ -,,רבינו הקדוש ושמו יהודה, והיה בחכמה ובמעלה בתכליתם כמו שאמרו¹⁸. 'מימות משה רבינו ועד רבי לא ראינו תורה וגדולה במקום אחד'.

גם כאשר רצו לתת לאמורא כנוי של גדול הדור קראו לו "משה", כמו שאמרו לרבא, משה שפיר קאמרת¹⁹. [רש"י -,,כלומר רבינו בדורו כמשה בדורו]. וכן בעוד מקומות²⁰, ככינוי לת"ח.

היו גם מי שנשבעו בשמו, כגון -,,רבי חגי... 'מימר משה' דאינא אמר טעמא²¹. מה"פני משה" משמע, ש"משה" נחשב כשם משמות הקודש²², אך כבר כתב הרמב"ם²³ -,,ועל זה הצד תשבע אומתנו בשם משה רבינו -מה נכבד שמו, כאילו נשבע באדון או במי ששלחו". הסיבה לכך שקראו זה לזה "משה" ככי נוי לת"ח וגדול הדור מסביר רבי חיים בן עטר זצ"ל²⁴, על פי "תקוני הזוהר"²⁵ -,,כי כל תלמיד חכם יש לו ניצוץ מנשמת משה, ולזה רז"ל היו קוראים זה לזה 'משה', כי הוא המדבר בבחינת נפש הלומדת תורה". ב"תיקוני הזוהר" שם מרחיב הוא ענין זה יותר וכותב, אשרי

העם שככה לו בגימטריא משה, אשרי העם שה' אלוהיו, דעליה אתמר 'דור הולך ודור בא', ולית דור פחות משישים רבוא. ועליה אתמר 'דבר צוה לאלף דור'סא. ואתפשטותיה דמשה הוא בכל דרא ודרא בכל צדיק וחכם דמתעסק באורייתא עד שתין רבוא.

משרע"ה ידע גם את טעמה של מצות פרה אדומה, ולפי המדרש לא רק הוא ידע, כפי שמביאו הרמב"ן^{יב}-, וכבר דרשו^{יג} על פרה אדומה, שכבר אמר שלמה על הכל עמדותי, ופרשה של פרה אדומה שאלתי וחקרתי ופשפשתי 'אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני'סד... אמר לו הקב"ה למשה לך אני מגלה את טעם פרה אדומה אבל לאחרים חקה... שכבר עשיתם לרבי עקיבא".

מט.	מס' סוכה (כח).	נג.	מס' ב"ב (קלד).	שכתב כדברי
ה'מראה פנים" ב"ירושלמי" עמ"ס סנהדרין (ב,א),				
1.	"זהר" ח"ב (כה:)	נד.	בהקדמתו לסדר	שדרכו של רב חגי היתה להישבע בשם "משה".
2.	במדבר"ר (יד,יח)		זרעים ד"ה וכאשר	1.
"תלמוד ירושלמי" מס' סנהדרין (ב,א), ופירש ה' פני משה"-				
3.	שה"ש זוטא 27	נה.	מס' גיטין (נט).	משה-לשון שבועה".
4.	מכלתא פ' בא	נו.	מס' שבת (קא:)	"ספר המצוות" מ"ע ז'
5.	שמו"ר (ב,יג)		ס' סוכה (לט).	נט.
"אוה"ח עה"ח"				
6.	מס' זבחים (קא:)		מס' ביצה (לח:)	שמות
(כז,כ)				
7.	ויק"ר (יא,ו)		מס' חולין (צג:)	
8.	תיקון סט (קיב).			
8.	ספרא פ' שמיני א'	נז.	מס' סוכה (לט), עי'	
וכן הובא ב"רעיא מהימנא"/פ' עקב (רעג.)-				
9.	שמו"ר (לז,א)		שם בהג'	מהר"י ברלין רבוא בכל דרא ודרא.
ודרא. וכן ב"תקו"ז" תיקון ע' (קלח.)-, נשמטא				
10.	מכילתא פ' בא יב	נח.	"תלמוד ירושלמי"	
דאיהו משה רבינו כלילא משתין רבוא. ועפ"ז כתב "אוה"ח"				
11.	דברים רבה (א,א)		מס' דמאי (יז:)	
עה"ת/דברים (לב,ג)-, שנפשות כל עוסקי התורה הם ניצוצי				
ג.	מס' סנהדרין (יא).		"מדרש שמואל"	
משה" וכן-, שכל בני תורה יש להם ניצוץ ממשה" [שם (יא,כו)].				

[בובר (ז,ה)]

נא. "ח' פרקים לרמב"ם"

סא.

תהילים (קה,ח)

בפירושו עה"ת

ועיין ב"ציון ירושלים" סב.

סוף פ"ז

דברים (כב,ו)

על ה"ירושלמי"/ סג.

פ' בשלח רמז

נב.

במדבר"ר (יט,ג-ד)

קהלת (ז,כג)

סד.

מס' מגילה (ד,ח),

רסא

(8)

כמו כן כתב אוה"ח עה"ת¹⁷:-,,ומתוך הדברים אתה למד שנאמר למשה דברים מוטעמים במצוה זו אלא שמה שצוה עליו לאמר הוא חוקה ובזה לא יתבעוהו ישראל לומר להם טעם הדבר, כיון שה' צוה עליו לומר הדבר חוקה...אפשר שלא מכולן העלים ה' סודה אלא מכללות ישראל, אבל למיוחדים שהם אהרן וכיוצ"ב נמסרו סודותיה והם ימסרו למיוחדים הבאים אחריהם. או אפשר שבכל דור ודור יכונו למה שידע משה...או יאמר...פירוש, שיאמרו ישראל לאומות כשהם מקנטרין אותם...יאמרו להם חקה חקק ה' עלינו לעשות ואין אנו מהרהרין אחריו...ולפי"ז אפשר שהורשה משה לומר להם טעם המצוה וסודה אלא שלא יאמרו טעם לאומות".

מה הראה לו הקב"ה למשה

,,הראה הקב"ה למשה את כל הפרנסין העתידים לשמש את ישראל מיום שיצאו מן המדבר עד שיחיו המתים"¹⁸. וכן¹⁹:-,,כשעלה משה למרום **הראה** לו הקב"ה כל כלי המשכן ואמר לו כך וכך עשה. בא משה לירד, סובר שהוא עושה אותו, קרא לו הקב"ה ואמר לו משה מלך עשיתך, אין דרך מלך לעשות דבר...הביא לו ספרו של אדה"ר ו**הראה** לו את כל הדורות ואמר לו, כל אחד ואחד התקנתיו מאותה שעה, ואף בצלאל מאותה שעה התקנתיו"²⁰. וכן-,,ארבעה דברים **הראה** הקב"ה למשה באצבעו, שהיה משה מתקשה בהם, מעשה שמן המשחה, המנורה, שרצים, והלבנה"²¹. לגבי שמן המשחה נאמר-,,שמן המשחה שעשה משה במדבר מעשה נסים נעשה בו מתחלה ועד סוף"²². וכן-,,ארון של אש, ושולחן של אש, ומנורה של אש ירדו מן השמים, ו**ראה** משה ועשה כמותם"²³, והראהו גם בצורה אחרת-,,מעשה המנורה נתקשה בה משה...מה עשה הקב"ה, חקקה על ידו ואמר לו עשה כמו שחקקתיה על ידך"²⁴, ושוב,,גבריאלי חגור כמו אומן היה ו**הראה** לו למשה מעשה המנורה"²⁵. וכן,,**הראה** לו מגילת המקדש"²⁶. ו,,**הראה** לו הקב"ה סדר תפלה"²⁷. בחנוכה מסר לו הקב"ה את סודות התורה"²⁸.

משה רבינו השיג חמישים שערי בינה

רבינו אפרים כתב¹, שיש חמישה א' בפסוק הראשון בספר ויקרא והם כנגד ה' חומשי תורה, „לומר שה' אלפים“. כדי להבין את כוונתו, נתבונן בדברי ה"רוקח"² - „כי ה' אלפים שערים למד למשה על כל פסוק ופסוק“. וביתר פירוט, עי' להלן³. לגבי השאלה, האם פסוקי התורה הם יותר מח' אלפים, עיין ברש"ש/מס' קידושין (ל) ד"ה תו".

סוג השערים הידוע יותר הם נ' שערי בינה, אשר לדעת כמה מה"ראשונים" השיג אותם משה רבינו. רבינו אפרים כותב בפירושו⁴ - „נ' שערי בינה שניתנו בעצרת“ וכן ה"רוקח" כתב בפירושו „לאחר נ' יום מצאתן ממצרים מסר להם התורה נ' שערי בינה“. בפירוש "בעל הטורים"⁵ כתב, שמשרע"ה ידע נ' שערי בינה על כל פסוק, רבינו בחיי כתב בפירושו - „והנה זה הוא משלמות התורה ומן הרמזים הצפונים באותיותיה, כי על כן באו בתורה אותיות הפוכות ותלויות.... יתגלו מתוכם חמישים שערי בינה **שנגלו למשה**“. לעומת זאת, בפירושו לספר במדבר⁶, הוא מטיל ספק בכך וכותב - „ומה שבא אות הנו"ן הגדול רמז לתלמיד חכם שהוא גדול בתורה... יתכן שנאמר שתהיה אות הנו"ן סימן לשער החמישים (טעם זה הובא ב"מנחת שי"ע⁷ ונעלם ממנו שרבינו בחיי מביאו כאן) **שלא ידעו כלל ולא נמסר לו**“. הרהחיד"א כתב⁸ - „ובתיקונים אמר דן פעמים הוזכרו יציאת מצרים בתורה לרמז שיצאו בכח ה' שערי בינה... ומהר"ר יעקב צמח ז"ל (כתב) דשער ה' יש בו ה' שערים, ומשה רבינו ע"ה היה יודע קצת משער ה'...“.

בפירושו על התורה⁹, מבאר הרהחיד"א כמה "קצת משער ה' ידע משה, וכותב - „ועל פי רבי יעקב צמח... ומשה רק שער א' מנ'...“.

לגבי מספר הפעמים שזכרת יציאת מצרים בתורה, בספר "אור החיים"¹⁰ כתב - „והוא סוד מ"ט פעמים שזכרה יציאת מצרים בתורה“. ואמנם, בזהר¹¹ הוזכר ש, חמשין זמנין אידכר יציאת מצרים באורייתא“ וכן ב"תקוני הזהר"¹² הוזכר הדבר, ונראה כי היה ל"אור החיים" מקור בחז"ל החולק על המקורות הנ"ל, אך הוא אינו מפנה לשום מקור.

עוד קשה, מדוע נזקק להביא הרהחיד"א מ"תיקוני הזהר", לגבי מספר הפעמים, שיציאת מצרים הוזכר בתורה, ולא הביא מה"זהר" עצמו¹³; ובפרט שב"תקוני הזהר"¹⁴ העירו, שלכאורה יש יותר מחמישים פעמים שהוזכר בתורה יציאת מצרים.

ראינו כבר לעיל, שרבינו אפרים כתב, שלמשה רבינו היה את שער ה', אך ניטל ממנו, משום שהתגאה, ולעומת זאת מביא רבינו אפרים את דעת חכמי אשכנז¹⁵, ששער ה' שניתן לו לא ניטל ממנו. הרהחיד"א מביא¹⁶ בשם השל"ה הקדוש, גם כן דעה זו, שלמשה רבינו ניתן שער ה' אך ניטל ממנו, לא משום הסיבות שמנה רבינו אפרים כסיבות שהיו תלויות במשה רבינו, אלא משום עם ישראל, שכאשר חטאו בחטא העגל, ניטל ממנו שער החמישים.

סה. במדבר (יט,ב) סט. עה"ת/דברים „מנ' שערי בינה נפתחו

ב"זהר"

בשלח (נח).

להם ביציאת

(יח,טו) עי'

1. "ספרי" פ' פנחס קלט

נאמר - „כיון דחבו

מצרים

2. שמו"ר (מ,ב)

"בציוני המקורות"

המוזכרת נ'

ישראל לתתא נטל

פעמים".

3. שמו"ר (טו,כח)

להלן צד-צה, ש.כ.

ב"מדרש חסרות

הקב"ה ממשה אל"ף

ויתרות"/

4. מס' שקלים (ו,א) ע. עה"ת/בראשית

חולקין מהאי זיוא".

"ביהמ"ד" רמח-,,כל משה

5. מס' מנחות (כט.) (יא,לב)

שבתורה חסר כי חסר לו

וכן ניטל ממנו אחר חטא

(כז,ה) ד"ה

6. מדרש תנחומא עא.

שער מנ' שערי בינה".

העגל בחינות יחידה וחיה

(בובער) פ' שמיני/יא' ויקרב משה עז.

תקון ו' (כב.)

[שערי זהר" לב"ר פ"יד/

קונטרס	את משפטן	7. מס' ר"ה (יז):
		ותיקון לו (פו):
		נר"ן [אות א-ב]
	בשם ס' "נשמת	8. ספר "מנהגי
	ועי' בריש ס'	
	גם מהרמב"ם משמע	
		החת"ס" פ"ט אות א
שבתאי הלוי"/		
	"מאה קשיטה"/	
		שלא היה קשר בין
		סו. בפירושו עה"ת סוף פ'
	שער יב	
השגותיו	רמ"ע מפאנו סי' ז.	
		לבין פגם
	"מראית עין"/	ויקרא ליקוטים (א,א)
	עג.	
ובס' "שפע טל"-		
כלשהו		שער
		בו, שכן כתב
		סז. בפירושו עה"ת
	מס' מנחות (כט)	
	היסוד, נ' שערי בינה	
בהקדמה		
		לפרק חלק,
	"חומת אנך"/	ויקרא (א,א)
	פ"א.	עד.
	ביסוד השביעי-,,לא	

סח. עה"ת/פ' כי תצא/ פ' ויקרא (ב) עח.
 "מדבר קדמות" (י,ו).

נשארה לו מחיצה
 (כג,כג) מחכמי עה.
 עה"ת/בראשית (מו,ד)

ונשמט ממנו שכבר

שלא קרעה...ולא
 אשכנו וכן ב"רוקח"/עו.
 שמות/פ' יתרו/(כח:),

הובא ב"שער הפסוקים"

פגמו שום חסרון".
 דברים (לב,י) והובא גם ברקאנטי (קמג)-
 למהרח"ו/ח"ב (נה:), וכן

(9)

משה רבינו לא השיג את שער הנ' והיו לו רק מ"ט שערי בינה וקדושה

ראינו כבר לעיל, שרבנו בחי כותב^{עא}: כאפשרות, שמשה רבינו לא השיג את שער הנ', אך למעשה דבר זה שמשרע"ה השיג רק מ"ט שערי בינה, הוא המפורסם יותר ומופיע בג' מקומות בגמרא וב"זהר"ע^{עב}. ובד' מקומות בילק"ש^{עג}:-,רב ושמואל דאמרי תרוויהו, חמישים שערי בינה נבראו בעולם וכולם נתנו למשה חסר אחת שנאמר 'ותחסרהו מעט מאלוה-ים'פ'. רבינו חננאל^{עד} והתרגום על פסוק זה וכן מפרשי ספר תהילים מפרשים את "אלוה-ים"- "מלאכים", ומסביר שם הרד"ק^{עה}:-,הם המלאכים, בעבור כי נשמת האדם מתכונת המלאכים, שאיננה גוף, כמו שהם אינם גופות והחסרון לפי שהוא בגוף".

הראב"ע מסביר שם:-,המלאכים, והכלל כאשר אמר דניאל^{עו}:-'אלוהיהו די מידרהו (אשר משכנם) עם בשרא, לא איתוהי"^{עא}-(אינם שוכנים עם בני אדם). ושם בדניאל, מפרט יותר הראב"ע ומסביר:-,הם המלאכים העליונים, שהם צורת אמת אינם בגופות והנשמות נגזרות מהן כאור היוצא מהשמש והנשמות הם בגופות על כן אינן יודעות הנסתרות, רק מעט במראות הלילה, (שאז) שאין הנשמות מתעסקות בצרכי הגוף. והיודע בסוד הנשמה יעיד על דבריי".

הגר"א כתב¹⁰ - „שער הנו"ן לא נגלה לשום בריה, רק אדה"ר הוכן להשיגה, ובחטאו "ויגרש" וגו', וכיוון שהוכן למות אי אפשר להשיגו, וזהו סוד "כי לא יראני האדם וחי"“.

ע"פ המקורות הללו, משרע"ה, כיוון שלא הגיע לדרגת מלאך, לא היה לו את שער ה' שיש למלאכים. **וקשה**, שכל אותם מפרשים, אינם מביאים ממקורות חז"ל את יחס גדלותו של משרע"ה ביחס למלאכים. ראשית, נאמר עליו¹¹ - „משה אין דתו כמדת בשר ודם“, וכן¹² - „כיוון ששמע הדרניאל כך אמר, לא ידעתי שברשותך, עכשיו אני אעשה לו שליח ואהלך לפניו **כתלמיד לפני רבו**“, וכאשר השמיע משה את אותיות השם הקדוש הזדעזע הדרניאל ממה¹³.

וכן¹⁴ - „כשראו מלאכ"ש שנתן הקב"ה תורה למשה אף הם נתנו לו אגרות ופתקים של רפואות לבנ"א“. אך בצורה ברורה יותר נוכל לראות את היחס בין משה למלאכים להלן. למשל¹⁵ - „משה היה בלא מאכל ומשתה מאה ועשרים יום רצופין“ וכן¹⁶ - „איש אלהים¹⁷“, בשעה שעמד לפני פרעה היה כאלהים ובשעה שברח מפני פרעה היה איש, כשעלה למרום, שאין אוכלין ושותין, נקרא אלהים, וכשירד נקרא איש, ממחציתו ולמעלה נקרא אלהים וממחציתו ולמטה נקרא איש, יועץ החצר נקרא משה שנאמר 'בכל ביתי נאמן הוא'¹⁸, וכן¹⁹ - „משה ואהרן נקראו מלאכים“. ועוד מובא שזה תלוי בעם ישראל - „אפילו מיכאל אפילו גבריאל היו מתייראים ממשה, כיוון שחטאו (=ישראל), בקטני המלאכים לא היה משה יכול להסתכל“²⁰, אך לפני כן²¹ - „משה נכנס למקום שאין מלאך ושרף יכול להכנס“. ויש ליישב, שכוונת המפרשים לדרגתו התמידית של משה.

יתכן, שלדעת רב ושמואל, היה למשה רבינו, בזמן שעלה במעמד הר סיני לקבל את התורה, השגות של מלאך ואף היה במצב של מלאך, היינו, התפשטות החומר, כפי שכותב הרי"ף גיאת²² - „שהיתה מעלתו גדולה ממעלת כל **בריה והפשיט צורתו מן החומר**, והשיג השגה גדולה שאין למעלה הימנה“, אך יתכן שלשיטתם מלבד מעמד הר סיני הוא לא היה במצב של הפשטה של הצורה מן החומר, א"כ אותם "ראשונים", שסוברים שהיה למשה את שער ה' וניטל ממנו, יכולים להסביר את דברי הגמרא, הסוברת שלמשרע"ה היו רק מ"ט שערי בינה, בכך שכוונת הגמרא היא שאחרי מעשה העגל או אחר שנתגאה, ניטל ממנו שער ה', ותקופה זו בה היה לו את שער ה', היה זמן קצר בחייו של משה, ולכן אין הדבר נחשב ששער ה' היה חלק מהווייתו ההשגתית של משה רבינו.

ה"כלי יקר" כותב²³ - „כי נ' שערי בינה נבראו בעולם וכולם נמסרו למשה חסר אחת, וע"י מ"ט שערי בינה שהשיג היה לו מבוא, לבוא בסוד ה' לדרוש התורה במ"ט פנים טהור ובמ"ט פנים טמא, כמו שכתוב 'וכמטמונים תחפשנה'²⁴, מונים היינו ב' פעמים מ"ט, כי על ידי זה 'אמרות ה' טהורות כסף צרוף בעליל לארץ מזוקק שבעתים'²⁵, היו, ז' על ז', וכן טעם פרה נעלם מעיני כל חי, אפילו משלמה, שנאמר בוי"ו 'ויחכם מכל האדם', ולא נגלית כי אם למשה, ע"י מ"ט שערי בינה שהשיג, כדמסיק ב"ילקוט כסף"... על כן היא לאחרים חוקה“. ה"כלי יקר" מפרש את המילה "מונים", במובן של-פי שניים, **וקשה**, מנין לו זאת, שהרי לגבי דברי יעקב²⁶ - „עשרת מונים“, מצינו לחז"ל ג' דעות-פעמים (תרגום אונקלוס שם) או חלוקות (יב"ע שם) או כדברי חז"ל בב"ר²⁷ - פי המספר עצמו, היינו מאה, אך לא פי שניים, ובפרט, שכבר ראינו להלן²⁸, שבחמישים שערי הבינה, בכל שער יש גם חמישים שערי בינה, וממילא במ"ט שערי בינה יש בכל שער גם לפחות מ"ט שערי בינה, וזה מתאים ל"מונים" שהוא מ"ט פעמים מ"ט, ויש ליישב. ראינו לעיל, את החולקים על ה"כלי יקר", הסוברים שיש עוד חכמים שהגיעו למעלה זו של משה רבינו ואף למעלה מזה.

עט. מס' ר"ה (כא:)	פ.	תהלים (ח,ו)	הראב"ע וקובע,
שדברי			3. "ילקוט מכירי"/משלי
(כא,כב)			
מס' נדרים (לח.)	פא.	מס' ר"ה (כא:)	רס"ג אמת הם.
	4. "פסיקתא זוטריתא"/פ		
המהר"ל בספר	"זהר"/שמות (קלו.)	פב.	דניאל (ב,יא). ובבראשית (א,א) וכן כתב
			פ' עקב (מ,יח)
פ"כד,	"ילק"ש" דברים/פ'	ד"ה אלה-ים, מביא הראב"ע	"תפארת ישראל"
		5. במדבר (יב,ז)	
וזאת הברכה רמז		את דברי רס"ג, שהאדם גדול	והרמח"ל,
בהקדמת		6. תנחומא/ויקרא א'	
תתקסו ד"ה ולא.	ממלאך, אך הוא חולק עליו		
"פרי עץ חיים" לספרו		7. במדבר"ר (יא,ג)	
תהלים רמז תרמא		ומפרט את השגותיו על רס"ג	"קל"ח פתחי
חכמה".		8. תנחומא/ פ' כי תשא לב'	
ד"ה מה.		בספרו "יסוד ומורא" [וכן	ועי' ברבינו בחיי/
בראשית		9. "זהר" פ' בשלח	
(נח.)			
קהלת רמז תתקפט		סוברים כדברי הראב"ע-התוס'	(יח,ח) -, שהיו
אנשים	10. "ספר יצירה" (א,א)/		
ממש".	ד"ה דבר.	(ע"פ השל"ה ^ה ס"ה) והרמב"ם	ממש ומלאכים
	אופן ג'		
שמות פ' כי תשא רמז		בהל' יסודי התורה פ"ב-ג	ועי'
להלן בציון מקור ^{קטז} . פד.		במדבר (יט,ב)	
	שצו ד"ה כי, ושם מופיע-	וב"מורה נבוכים", אך בהל'	ובעמ' 24.
	ועי' בראשית (לא,ז)		
		"נמסרו למשה" ולא	ת"ת (ד,א) פסק ע"פ חז"ל,
פג.		"שיטה מקובצת"	
		וב"ר [(עג,ט), (עד,ג)].	
"נתנו למשה" כבשאר	שהרב המלמד תורה צריך		נדרים
(לח.) ד"ה בתחלה		פה.	משלי (ב,ד)
			המקורות בילק"ש,
להיות דומה למלאך].	1.	תנחומא פ' בשלח כד	

תהילים

פו.

(יב,ז)

וכן גרסת הרמב"ן. הרמב"ן מבטל את דברי 2. פס"ר (כ,לד)

פז.

מלכים א' (ה,יא)

(10)

הרהחיד"א מביא^{פח}. מרבינו יוסף חיים, שלכן נגאלו במצרים ברגע האחרון, לפני שנפלו לשער הנ' של הטומאה, כי למשרע"ה היו מ"ט שערי קדושה, ולכן יכל להוציאם, אך אם היו נכנסים לשער הנ' של הטומאה, הוא כבר לא היה יכול להוציאם. לגבי הא' הקטנה בתחילת ספר ויקרא, כתב^{פח}. הרהחיד"א-,,אלף זעירא, פירשו כת הקודמין, זה לשונם, 'דרמז דנ' שערי בינה הם ומרע"ה השיג מ"ט ולכן אלף זעירא...שא' זעיר רמז לשער הנ' שלא השיג', ובספר "מראית עין" כתב^{פח}.-,,הפשוט, שאילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו, היו ח"ו ישראל נכנסים בשט"ן (=בשערי טומאה נ') ולא היה עוד תקומה...", הוא מבאר יותר את דבריו במקום אחר בפירושו^{פח}.-,,כתבו המפרשים דישאל בגלות מצרים ח"ו נכנסו למ"ט שערי סטרא אחרא, ולכן היה מוכרח להוציאם תכף, שלא יכנסו לנ' ש"ט, דאם היו נכנסים ח"ו לא היה תקומה, כי משרע"ה בקדושה לא השיג לשער הנ' ועד מ"ט שערי קדושה שהשיג, היה לו כח להוציא ישראל ממ"ט דסטרא אחרא", וכן הוסיף בפירושו להגש"פ^{פח}.-,,כי ידוע דיציאת מצרים היה מסטרא דבינה כמו שכתב בזוהר הקדוש בכמה דוכתי...כתב הרב החסיד מהר"ר אלעזר מקרקא זלה"ה בספר "מעשה רוקח", כי גאולת מצרים היתה ממ"ט

שערי בינה וגאולה העתידה במהרה בימינו תהיה משער ה' ע"ש...". רבי יעקב גבאי, מגדולי ראשוני המקובלים, גם סובר^{שי}, שמשרע"ה השיג רק מ"ט שערים.

וכתב הרהחיד"א בפירוש ההגדה^{צי} -,, שנפשו היתה בעמקי שערי טומאה וכפסע בינו ליכנס ח"ו בן' ש"ט...ראשי תיבות 'בכל דור ודור חייב אדם', גימטריא, שהוא בבינה, דמסטרא דיובלא נפקו ישראל ממצרים (זוהר) ובגאולה העתידה תהיה מן' שערי בינה...".

וכן כתב בספרו "נחל קדומים"^{צי} -,, 'ויהי בנסוע הארון' שער ה' נעלם ממשרע"ה ולכן יש נונין בפסוק 'ויהי בנסוע' לרמז לן' שערי בינה וס' (בנסוע) גדול בכל התורה ולא זכה ממנו כי אם פ"ה אותיות^{צי}.

שער ה' לא נברא ובלתי ניתן להשגה ע"י נברא

ישנם "ראשונים" ו"אחרונים" שכתבו, שמשרע"ה לא השיג את שער ה' לא משום שהוא לא הצליח להגיע לדרגה זו, אלא משום ששער זה הינו מעבר לתפיסה האנושית. כבר ראינו לעיל^{ט-פב}, את מה שפירשו אותן שיטות של "ראשונים", ששער ה' שייך למלאכים בלבד, אך מלאכים הם ג"כ יצורים נבראים, וישנם כאלו המפרשים ששער ה' אינו בר השגה לשום נברא, גם לא למלאכים.

רבינו בחיי כתב^{עא}, שהסיבה היא,, שהוא 'לפני ה', כענין הפנימיות הדק שאינו מושג^א.

הרמב"ן כתב^{צי} -,, וכבר אמרו רבותינו^{פא}: 'חמישים שערי בינה נבראו בעולם וכולם נמסרו [שם]::, ניתנו למשה חסר אחד'. [למשה חוץ מאחד שנאמר 'ותחסרהו מעט מאלה-ים'^פ]. ואמר [בכ"י-"יאמרו"] כי בבריאת העולם חמישים שערים של בינה [שעל ידן נברא העולם] כאלו נאמר שיהיה בבריאת המחצב שער בינה אחד...וידע מהותה וכוחה בהיכלה [יש אומרים כי הכוונה לגוף-היכל הנפש^{צי}], ויש המגיהים-,, יגיע למה שאמרו בהיכלות^א, והכוונה למדרש בשם זה, שממנו ראייתו^{צי}. גדולה מכולן שמכיר בכל בעלי כשפים [ב"פרקי היכלות"-,, מיני כשפים]. ומשם יעלה לגלגלים ולשמים וצבאיהם, כי בכל אחד מהם שער חכמה אחר, שלא כחכמתו של חבירו, ומספרם מקובל עליהם על הקבלה, שהם חמישים חוץ מאחד [ורש"י כתב בד"ה חמישים במס' ר"ה (כא:)-,, סיפיה דהאי קרא דרשי רב ושמואל, מזוקק שבעתיים, שבע שביעיות והם חמישים חסר אחד שנמסרו למשה. למדנו שחמישים נבראו, שהרי מעט נחסר מאלוה-ים^{צי}]. ואפשר שיהיה השער הזה בידיעת הבורא יתעלה (ועי' להלן^{צי}1- שכתב טעם אחר) שלא נמסר לנברא [כדברי רש"י^ק], שאותו אחד היה הקב"ה יתיר על משה] ואל תסתכל באמרם נבראו בעולם, כי על הרוב ידבר^{קא}, והשער האחד לא נברא^א.

פח.	"הגש"פ"/"הרהחיד"א	צו.	בהקדמתו	לתורה

ד"ה כולנו חכמים	צז.	הראב"ע/דברים (לב,א)
"חומת אנך"/פ' שמות (יא)		צח. היכלות רבתי (א,ג)
פט. (שם) פ' ויקרא (ב)	צט. ועי' הקדמת הראב"ד	
צ. מס' פסחים (קטז)		לס' היצירה
צא. (שם) מס' נדרים (לה.)	ק.	מס' נדרים (לה.)

קא. וכן כתב ס' ה"חינוך" מ"ע לא,,כי הם זכרונם

"שמחת הרגל" ד"ה אפי' כולנו

לברכה

גם התורה השלמה על הרוב ידברו". וכן הרמב"ם

צב. "זרוע ימין" ד"ה עבדים היינו

כתב בפיהמ"ש עמ"ס עדיות (ב,ט), לגבי מה

צג. "פה אחד" ד"ה בכל דור ודור

שנאמר

"בתי נפש" ד"ה עבדים, ד"ה א"נ ארבע

במשנה שם, שהאב זוכה לבנו בחמשה דברים-, ואלה

הדברים נוהגים על

פ' בהעלותך (לה,כא). עי' בציוני

צד.

הרוב וכן רוב הדברים הטבעיים

הם על הרוב.

המקורות לעיל סט.-ע. ולקמן שכ..

צה. ע"פ ספר "כף נקי"

(11)

המהר"ל מפראג כותב^ק, ששער החמישים לא שייך בעולם הזה להגיע אליו ומסביר הוא שם את הסיבה לכך. וכן כתב שם^ב1. „שהיה מרדכי מן בנימין ועולה בית המקדש עד שער החמישים“. נראה שכונתו של המהר"ל לבית המקדש העליון שהוא כנגד בהמ"ק התחתון.

על פי דברי הרמב"ן, שום מלאך אין לו מושג בשער הנ', ואכן, גם מט"ט, שהוא גוף השכינה^ק, ישנם דברים שאינו יודע^ק, אך מרש"י^ק משמע, שגם שער הנ' נברא וניתן-„נו"ן יתירה, חמישים שערי בינה אמציאנו". ב"לקוטי גורי האר"י זצ"ל"י^ק כתבו על הפסוק „תכון תפילתי קטורת"י^ק,-, „ראויה היתה התורה שתהיה ששים רבוא אותיות, ובגניזת האור הראשון, נגנז שלישי העליון, כמו שנתמעטו כנפי החיות ונשארו מ' רבוא ותתקעה, כמספר הרקיעים שמת"ט עולה בהן והוא מאריה משנה".

ונראה, שלאותם מקובלים ישנה הקבלה בין ידיעת מט"ט לידיעת משרע"ה מקבל התורה ובתורה זו שנתמעטה עולה בהן מט"ט וראינו גם לעיל^ד. מה שדרשו דורשי רשומות על הקבלה הזו: מט"ט שר הפנים. ראינו לעיל את הדעות החולקות על קביעה זו וסוברים ששרע"ה היה לו שער הנ', כאשר חלק סוברים שניטל ממנו אחר שהצליח להשיגו, וחלק גם מסבירים שהיה לו את שער הנ' בצורה חלקית ביותר. מי שנקשר בשמו שער הנ' בצורה מושלמת וללא עוררין הוא רבי עקיבא, היינו, בכל המקורות אשר מבררים את הקשר שבין שערי הבינה לבין ר"ע, ברור לכולם, שר"ע השיג את שער הנ', ולכן הוויתו היתה מעולם הדין^ק, שהוא הווית ה"מחשבה" ולכן כוחו היה רב בדרשות של התגין, כי „תגין אינון למחשבה"ב², ו„כתרין דאתוון דאינון תליין במחשבה"ב³. ומשה רבינו מעולם הרחמים^ק והשיג שלמות העוה"ז כדברי המהר"ל^פ בפ"סג. אך נראה לפני כן את יחס חכמי הדורות אליו ומהן הסגולות אשר הביאוהו להשגת שער הנ'.

גדולתו של ר"ע ומעלותיו

על גדולתו ומעלותיו של ר"ע כבר עמד אדם הראשון, כאשר הקב"ה הראהו דור דור וחכמיו^ק, שמח אדם הראשון בתורתו ונתעצב במיתתו. משה רבינו גם כן הראהו הקב"ה דור דור וחכמיו^ק, וכאשר ראה את מיתתו המשונה שאל "זו תורה וזה שכרה"? ענה לו הקב"ה „שתוק, כך עלה במחשבה" (שם). מלאכי השרת גם כן שאלו את אותה שאלה^ק. ולהם ענה הקב"ה „חלקם בחיים". יש לברר מדוע אדה"ר לא שאל את אותה שאלה כמו משרע"ה ומלאכי השרת, ומדוע על אותה שאלה ענה הקב"ה למלאכי השרת ולמשה רבינו תשובות שונות? ונראה על פי דברי השל"ה^ק, שכוונת דברי התשובה של הקב"ה-„כך עלה במחשבה"-היא שבמחשבה עלה לפני הקב"ה לברוא את העולם במדת הדין^ק, שכל מי שחוטא מיד ימות ואחרי שחטא האדם וראה שיצאו ממנו עוד חוטאים שיתף את מידת הרחמים עם מידת הדין ונתן אפשרות לאדם לחזור בתשובה. וכוונת הדבר הוא, שהקב"ה ברא את העולם בו זמנית בב' הוויות, הוויה ראשונה בנויה

עבור אותם צדיקים אשר הגיעו לדרגה של "מחשבה", היינו, שאין כל פער אצלם בין השכל למעשה וחלקם המיתו כליל את יצה"ר^{ק"ב}. וחלקם היצר אצלם כמעט הומת ואיתם

קב. "אור חדש" עמ' (קעד.)	מכהה גלגל חמה".	קכו, מבאר-,,שהפירות
1. עמ' (קצה.)	רמיזותיהם של	
חז"ל בקשר	שהיו שם לא היו דברים	
2. "תקו"ז" תיקון יט (מ:)	למהותו וצורתו של אדה"ר	גשמיים וגסים, כמו שהם
3. "תקו"ז" תיקון יט (לט:)	אינן כלל בהשגתינו.	
הפירות של העוה"ז, אלא		
קג. ס' ה"זהר"פ' משפטים (צד:)	ועל כן עמלו גדולי	
יותר דקים מאד מאד,		
קד. כללי קיצור "ספר פליאה"	ה"ראשונים" וה"אחרונים"	
וכערך האוויר לגבי העפר		
משלי (ח,ז) רש"י ד"ה ימצאנני	לבאר כוונתם, ש"גופו"	
לפחות....כי הגופניות		
קה. הרחיד"א/א"מדבר קדמות" (י,ו)	היה למעשה זך הרבה יותר	
של אדה"ר קודם	חטאו היה	
קו. תהלים (קמא,ב).	מרוחניותנו. תכליתו היתה	
בערך הרוחניות אשר לו עתה		
עי' ב"רקאנטי" (פד.-), לנ' שערי	להביא את "גופו" למצב רוחניותו	
...אלמלא לא חטא...נוכל להקיש		
בינה בהיות כנגדן בארץ דין".	לפני החטא, ממילא בלתי נתפס	מזה, שהגופניות שלו, אם היה

(שם) (קלח.) ד"ה ודע-,,משה

בשכלנו מה היה בכלל חטאו.

מתעלה, היה יכול להיות כערך

רבינו שהשיג ממדת רחמים...". עי' ברמב"ם/מו"נ (א,ב)

הרוחניות של אז, כי כן הדברים

וכן

(שם) (קלח:) ד"ה מדרש--כי ברמב"ן/בראשית
מתעלים מעלוי לעלוי". ועוד עי"ש (ב,ט) וב(ב,טו)

נבואת משה היא מדת הרחמים".

מה שכתב--כי האדם היה עושה

ברבינו בחיי (ג,ה), ובפרט בדברי

קז. מס' סנהדרין (לח:)

"נפש החיים" (א,ו) בהגה"ה ב', בטבעו מה שראוי לעשות כפי

מס' ע"ז (ה.) התולדות, כאשר יעשו השמים המבאר את ההבדל בין ה"אני"

לגבי גופו ומהותו של אדה"ר עי' וכל צבאם-פועלי

אמת ולא ישנו

הבוחר של אדה"ר לפני החטא

במס' חגיגה (יב.), שהיה מן הארץ

את תפקידם ואין להם במעשיהם לבין ה"אני" הרוצה והמתאוה

עד לרקיע ומסוף העולם ועד סופו. אהבה או שנאה". רבינו
של אחר החטא.

בחי/

ובב"ר (כא,ג) הובא--מלא כל בראשית (ב,טו) כתב
קח.

בין השאר-

מס' מנחות (כט:)

העולם כולו בראו מן המזרח,, והיה משתהו מנחלי עדן

קט.

מס' ברכות (סא:)

מלבושו ענני כבוד...בהיות כולו למערב...מן הצפון לדרום...ומנין

קי.

ח"ג/ל. דפוס יוזעפאף. והשווה

שכלי". רבי משה אלשיך כתב

אף כחללו של עולם, ת"ל "ותשת

להסברו של בעל "אוה"ח" עה"ת

עליו כפך". ובפדר"א פ"יא הובא, ב"תורת אלשיך"/בראשית (ג,ז)-

בראשית

(א,א) ד"ה שוב,

שהיה מתואר בדמות אלוקים
וה"אברבנאל" שם עמ' כז ופ"ב

והבריות היו סבורים שהוא
ועי' ב"רקאנטי" (קיד.),

בראן, ובאו כולם להשתחוות

בו כל מלאך עליון בבואו אל

שהסביר זאת ע"פ סוד הגלגול.

העולם השפל להתראות כבן

לו. ובב"ב (נח.) הובא, שהוא

קיא. ס' ה"זהר" ח"א (קפ:), ח"ג (שב:)

בדיוקנו של אלוקים וגם אחרי

מותו עקביו היו כשני גלגלי חמה.

מס' ב"ב (יז.)

ובויק"ר (כ,ב) הובא-, תפוח עקבו

בו. הרמח"ל/"דעת תבונות"/סי'

(12)

פועל הקב"ה לפי הכלל של ,,סביביו נשערה מאד"ק"י, ע"פ מידת הדין, מסיבה זו ענה לו הקב"ה למשרע"ה, שר"ע נמצא בהוויה ראשונה של מידת הדין"י, ולא של ההויה השניה שנבראה, ע"י שיתוף מידת הרחמים עם מידת הדין, וממילא אין זה מצב של עונש לר"ע, אלא הכל חסד ושכר. ור"ע, אכן, ראה את מיתתו כמצב של "כולו שכר" ואמר ק"י. ,,כל ימי הייתי מצטער ואומר מתי תבוא מצוה זו לידי ואקיימנה". היינו, ר"ע מסביר לתלמידיו, שלא רק שאינו מרגיש

בכך עונש, אלא רואה בכך שכר, ולא סתם שכר אלא השכר הגדול ביותר שציפה לו עד כלות הנפש, כי הרי בהווה של מחשבה ודין, השכר היחיד שיכול להיות למצוה הוא מצוה קטנה. וכן כתב המהר"ל בפ"ס סג, שמדרגת ומעלת ר"ע, לא היה בעוה"ז המורגש.

האדם הראשון תחילה נברא במדת הדין והיה בבחינת "שכל פועל", עד שמלאכי השרת טעו בו ורצו להגיד לפניו שירה וחשבוהו לקדוש קטן¹. ובגן עדן הם היו המשרתים שלו², ולכן גם הוא היה חי באותה הווה של "בתחילה עלה במחשבה", ב"תחלה", היינו, בהווה העדיפה והראשונה במעלה, בהויית הדין, אשר אין בה את י"ג המידות שאלוקים מתגלה בהן בעוה"ז, של מושגי חסד ורחמים וכו', השייכים רק לעולם בו שולט יצה"ר וצריך לשתף עם הדין את הרחמים, וממילא היה ברור לו ולא היה צריך כלל לשאול "זו תורה וזו שכרה", והבין שיש איזה סרך קטן ביותר, שלתועלתו של ר"ע כדאי למרק אותו כאן בעולם הזה, ומתי סרך זה היה? האר"י זצ"ל אמר למהר"ל וזצ"ל קט"י³, שרבי עקיבא, בהיותו רועה צאן כלבא שבוע, היה לו איזה סרך חטא ויתכן שזה כונת ראב"ע⁴, היינו מה שאמר ראב"ע לר"ע⁵, מה לך אצל אגדה... ולך אצל נגעים ואהלות קט"י⁶. הרהייד"א כותב שם שהסיבה שראב"ע שולח את ר"ע לעסוק בטהרות היא על פי, מה שכתבו גורי האר"י זצ"ל... לטהרות הוא תקון לפגם קודש⁷, ועיין לקמ"ל⁸. הסברו של בעל שו"ת "מנחת יצחק" כוונתו של ראב"ע. ה"רקאנטי" קט"י⁹ כתב, שמיתה זו הגיעה לו משום שאמר¹⁰, מי יתן לי ת"ח ואנשכנו כחמור קט"י¹¹. המלאכים חשבו, שר"ע נמצא בהווה השניה, ולכן אמר להם הקב"ה שחלקו של ר"ע בחיי הנצח השייכים להווה הראשונה של מידת הדין. ומה שדוקא למשה רבינו אמר הקב"ה "שתוק" ולא למלאכי השרת, הוא משום שמה רבינו ע"י תפילתו יכול לפעול לשנות את צורת מותו של ר"ע ולכן אמר לו הקב"ה "שתוק", שהרי משה רבינו הוא מבחינת ה"מהלכים" [עיין זכריה (ג,1)], אשר יכולים לשנות דברים, בבחינת "צדיק גוזר והקב"ה מקיים" [עיין מס' שבת (נט:)], משא"כ המלאכים קט"י¹², שהם בבחינת "עומדים", שהם אינם זזים ממדרגתם וגם אינם יכולים לשנות דבר ולכן לא אמר להם הקב"ה "שתקו". מה שטעו המלאכים לחשוב כך, הוא כיוון, שהם נמצאים בהווה גבולית בין שתי הוויות אלו. לכן הם טועים לפעמים, כמו שכתב בשו"ת "בעלי התוס' קט"י¹³, - ומלאך הממונה על ההריון... ולפעמים טועה ומשים נשמה שראויה להיות גוי במעי יהודיה ואותו נעשה משומד ולפעמים משים נשמה שראויה להיות יהודי במעי גויה ואותו נעשה גר¹⁴. "טעות" זו היא רק לגבי אותו מלאך הממונה על ההריון, אך "טעות" זו מכוונת היא מראש, מגבוה מעל גבוה, כעונש ומידה כנגד מידה, לגבי מי שנכשל בעוון עריות, כפי שכתב המקובל האלוקי רבי אליעזר אזיקרי זצ"ל קט"י¹⁵, - כל עון עריות חמור מאד וגדול מנשוא. כתיב 'לי נקם ושילם לעת תמוט רגלם', היינו, אחרי מות החוטא הפושע בדיוקן מלכו של עולם שבראו בדמותו בצלמו וציווהו 'קדושים תהיו כי קדוש אני'... שמיד שנקבר הרשע... משליכין אותו שם ונודון בשפטים גדולים. הוא צועק בקול יללה, כמבואר במדרשי רז"ל, גם כתבו רשב"י ע"ה ופיתגורס הודה בזה. ואחרי היותו בגיהנם זמן קצוב לפי חטאו, מחזיר השי"ת נפשו בגלגול לעוה"ז בגלגול עכו"ם¹⁶ דנחשב כבהמה, או בבהמה או חיה או עוף... וכן נמצא כתוב למקובלים... הבא על הנדה יתגלגל בגוף אשה עכו"ם... ועי' ב"רקנאטי" על פ' בראשית (עם פירוש "אור יקרות") שכתב, שמה שאומרים ברכת "שלא עשני גוי", הוא ברכה על שלא נתחלפו הנשמות. לפעמים ישנן נשמות גבוהות הנמצאות בגופם של גויים, והן אותן נשמות שנשבו ביד הסט"א בזמן חטא אדה"ר, וגם גויים אלו סופם להתגייר קט"י¹⁷. ובפס"ר (מד, ד) הובא¹⁸, כל גרים המתגיירים בעולם... מן חלב שינקו מן חלב של שרה¹⁹. ועי' במס' ע"ז (ה.) תד"ה אין. במלאכים שייך גם שיהיה בהם קנאה קט"י²⁰, אך לא כמו בבני אדם, כדברי הגמרא קט"י²¹, - כלום קנאה יש ביניכם²². כמו כן שייך בהם גאווה קט"י²³ כמו שאמר²⁴, כי משחיתים אנחנו קט"י²⁵, ויש להם גם בחירה קט"י²⁶, והם, יענשו על השוגג ועל שנוי כלשהו קט"י²⁷.

- ק"ג. ע"י מס' ב"ק (נ.) בענין זה, ולהלן עמ' 24. ה"חסד המביא גרסה
- ב"רקאנטי", לגבי זכר ונקבה.
- קיד. מס' מנחות (כט:) לאברהם" (מעין ד' עין יעקב)
- וכן ע"י שם (של:), שהוא ע"פ סוד הגלגול.
- קטו. אבות (ד,ב) כתב, שמבחינת היסודות תכונת
4. בראשית (א,כו) ברש"י ד"ה נעשה וב"שפתי
- קטז. 1. ב"ר (ח,ט). המלאך גדולה ממעלת האדם, אך
- חכמים" וע"י שם ב"גור אריה" ע"פ ה"מורה
- רש"י (שם)-"שכינה" באדם, מלבד האור המאיר ע"י
- נבוכים", מה שכתב שזה גם מסתרי תורה.
2. כעין תירוץ זה שתירצנו, קבוץ חלקי יסודותיו, יתלבשו בו
- וכן ע"י במס' ברכות (ג.) תד"ה ועונין.
- מובא בשם המהרי"ל דיסקין רוח ונשמה עליונה חלק אלוה 5. מס' שבת (פט.)
- ב"קוב"ש/מס' קידושין ממעל, ובזה גדול הוא ממלאך. 6. ב"ר (נ,ט), וע"י
- ברש"י ד"ה שתשים [ברכות יז.]
- אות קלב. וע"י ב"רקאנטי" וע"י ב"מכתב מאליהו"/ח"ד/ 7. בראשית
- (יט,יג)
- (רצז), שהמלאכים אינם עמ' 153. ה"אברבנאל", בפירושו 8. "לבוש פנת יקרת" (לד:)
- על "מו"נ" (ב,ב)
- יכולים לשנות דבר, אך משה לספר בראשית בעמ' סה-ע 9. ס' "חרדים"/מצוות
- ל"ת/פ"ז/עמ' 121.
- יכול לשנות, ולכן אמר לו ופ"ב עמ' צא וכן בספר 10.
- זהר חדש/פ' בלק נג
- הקב"ה "שתוק" כי אין העבד "נשמת חיים" (א,א) 11. "אוה"ח" עה"ת/בראשית (יח: ד"ה
- ושרה
- יכול לשנות יותר מרבו, ו(ב,א-יח) לרבי מנשה בן קיז. מס' סנהדרין (נט:), אדר"ן (א,ח)
- וע"י ש. וע"י ב"אוה"ח" ישראל, האריכו לבאר מהי נשמת קיח. הרהייד"א/ראש דוד" עמ'
- (תנח:), "רקאנטי"
- עה"ת ויקרא (כב,יב) האדם ואת רום גדולתה. (קכו:). וע"י בגמרא מה
- שאמר רבו ר"א עליו
- ובמדבר (כז,טו)-,שעם 3. נספח א'/סעיף 19 / ד"ה מורי וחמי,
- במס' פסחים (סט:)-,בשחיטה תהי מיתתך."

בנ"י מדרגתם למעלה וכן במס' מכות הובא, שלעת"ל ובמס' סנהדרין (סח.), וב"צוואות ר"א הגדול"

מדרגת המלאכים". ועי' סמא"ל יטעה בין העיר בצר לבצרה. המובאות בסוף פדר"א אות א, (הוצ' אשכול,

ב"נפש חיים" (א,י) להגר"ח ועי' ב"אור יקרות"- פירוש על ירושלים, תשל"ג):,, תמה אני אם ימותו מוולוז'ין על עדיפותו של ה"רקאנטי" (מבעל ה"לבושים")/עמ' מיתת עצמן".

ועי' במס' שמחות פ"ח האדם על פני מלאך. ועי' לח ד"ה במסכת, ועי' שם עמ' נה-ו/ וב"תלמוד הירושלמי" במס' סוטה (ה,ז).

לעיל פ.פ. על מח' ה"ראשונים" הוצאת "זכרון אהרן", תש"ס, קיט. מס' חגיגה (יד).

(13)

מוצאו של ר"ע

במספר מקומות^ק הובא, שיוסף היה אביו של ר"ע. הרמב"ם כתב^{קא}:-,, ויוסף אביו גר צדק היה". אמנם ישנם מספר מקורות על כך שר"ע מוצאו מגרים, אך אין מקורות ישירים לכך שאביו היה גר צדק אלא מקורות עקיפים. מובא בחז"ל^{קא1}, שר"ע אין לו זכות אבות. וכן^{קא2}:-,, מעשה כשמת אביו של ר"ע חלצו לפניו (=היינו, חשיפת הכתף) והוא שלא חליץ".

לגבי מוצאו הקדום יותר של ר"ע, קיימת מחלוקת שמקורה בגמרא^{קכב}, המספרת על כך, שמבני בניו של סיסרא לימדו תינוקות בירושלים^{קכג}. או, לימדו תורה בירושלים^{קכד}.

הרמ"ע מפאנו כתב^{קכד}, כי רבי עקיבא יצא מיעל שבא עליה סיסרא. הגאון הרה"חיד"א כתב^{קכז} -, וראיתי להרב 'זית רענן' בספר יהושע, שהקשה שם הגאון מהר"ר ישראל אב"ד דק"ק קאליש, דר"ע ס"ל דגוי ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר, ולפי מה שכתוב ב"ילקוט שמעוני"/יהושע, שהיתה גיורת, יש לומר שנתגיירה אח"כ, עד כאן דעתו. ולא נהירא דבעודה בגיורתה איך תאמר עליה דבורה 'תבורך מנשים', ואמרו רז"ל 'מהמהות'. ועוד, חבר הקיני איך נשא גויה. ואפשר דנתגיירה ולפיכך נשאה חבר הקיני, אך היה חסר תנאי בגירות, באופן שלפי הדין נחשבת גויה, וחבר הקיני לא ידע שלא היתה גיורת כדין, ושוב נתגיירה כהוגן על פי הדין. והיותר נכון, כי הן הן מפלאות תמים דעים כתמר, רות ונעמה. ואמרו ד'טובתן של רשעים רעה לצדיקים'^{קכה}, וכתוב 'שמיכה' [שופטים (ד, יח)] וארז"ל 'שמי-כה' שלא כיוונה [=שם בויק"ר (כג, י) מובא-...שמי מעיד עליה שלא נגע בה אותו רשע^{קכז}]. ושנא ושנא מגוי הבא על בת ישראל דעלמא והוכשר ע"פ דבורה הנביאה^{קכח}. והקשה הרב "מגן אברהם" ז"ל בספרו "זית רענן" משם גדול אחד דר' עקיבא ס"ל דגוי הבא...ומה שתירץ הרב שם אינו מספיק. ואני בעניי ראיתי לרב מהר"י דוד זצ"ל בספר "צמח דוד"...דנודמנה שידה בין רגלי יעל^{קכז}. , ושכב עימה וניצוצי הקדושה היו בראשו ומחצה והלמה (יעל) רקתו, ושם היתה נשמת רבי עקיבא והניצוצות עלו למעלה ואח"כ באו כדרך...^{קכח}, , והקשה כאן המהר"ם שיף על "עשרה מאמרות", שכתב שר"ע היה מסיסרא, מזה שאינו מפרש בסיסרא מי הם, משמע שלא היו אנשים חשובים כשמעיה ואבטליון. ואינו, וכי הרמ"ע אומר זאת מכח הסברה, האי ודאי קבלה היתה ביד הרמ"ע...מצאתי בספר ה"גילגולים" לרבינו האר"י זצ"ל שסידר...מהר"ם פאפירש כן בפרק מ"ז שהוא לשון...מהרח"ו זלה"ה כדברי הרמ"ע...דשמעיה ואבטליון באו כסדר [כונתו לגבי דברי הגמרא, ששמעיה ואבטליון באו מבני בניו של סנחריב מלך אשור, אך נראה מדברי הרמב"ם, כפי שהובאו על ידי הרע"ב במסכת עדיות (א, ג), ששמעיה ואבטליון עצמם מוצאם מאדום, היינו, מלכות רומי באירופה]...אבל ענין סיסרא שלא כסדר ולכבוד ר"ע הסתירו הענין ועל מה שכתבתי בסנהדרין (צו): יתישב דעתך ומה שהקשה דקאמר הכא הש"ס 'מבני בניו של סיסרא למדו תינוקות', הוואה יראה דבפרק חלק (צו): גרסינן 'מבני בניו של סיסרא לימדו תורה בירושלים' וזו נוסחא עיקרית וצריך הכא לגרוס בשמעתין כי התם^{קכט}.

ונראה, שלפני הרה"חיד"א עדיין לא היה פירושו של רב ניסים גאון על הש"ס, וכן משמע מדבריו ב"שם גדולים" ע' ר"ן גאון, כי אם היה לפניו פירוש זה, היה רואה שלרמ"ע מפאנו לא היתה קבלה שר"ע בא מסיסרא, אלא שפשוט בגירסתו בגמרא, הן במס' גיטין והן במס' סנהדרין, כתוב היה הדבר במפורש, ועדותו של ר"נ גאון^{קל} היא הקדומה והאמיתית ביותר שיכולה להיות לגבי הגירסה האמיתית, וכן כתב ר"נ גאון בפירושו-, איתה בסנהדרין בפרק כל ישראל יש להן חלק-מבני בניו של סיסרא למדו תורה בירושלים ומאן אינון ר' עקיבא ואיתה נמי בפרק הניזקין דמסכת גיטין^{קכ}. וב"דקדוקי סופרים"^{קלי} כתב-, ובילקוט כ"י 'תורה בירושלים' [ומאי ניהו ר"ע] וכ"ה ביוחסין ע' ר"ע וכ"ה במנוה"מ (=ספר "מנורת המאור") ושם ר"ע וחבריו^{קכ}.

שורש נשמתו של ר"ע

כתב הרה"חיד"א^{קלא} ד"ה יש לך אדם כזה ואתה נותן תורה על ידי-, אפשר לומר, במה שאמרו גורי האר"י ז"ל, שהיה ניצוץ יעקב אבינו עליו השלום ורמוז בשמו עקיבא, אותיות 'יעקב' וא-'אבינו', ואמרו רז"ל כי ליעקב אבינו ע"ה ניתנה תורה, אלא שלא היה בפרסום, וכמו שכתב מהר"י חאגיז ז"ל משם רז"ל. א"כ ר"ע שהוא ניצוץ יעקב אע"ה לו נאה

ליתן על ידו התורה בפרסום. וב"פתח עינים" כתבתי, משם מורנו הרב חיים ויטאל, שהיה משורש יששכר". וכן כתוב בספר "כוונות האר"י", שר"ע גלגול יעקב אותיות עק"יב"ל. רבי חיים ויטאל זצ"ל כתב"ל. עוד, שרבי עקיבא היה ניצוץ נשמת משה רבינו ע"ה. עוד כתב הרה"חיד"א"ל; כי ר"ע ניצוץ מיוסף שנלווה אליו ניצוץ יעקב ולכן נקרא עקיבא בן יוסף. חז"ל מראים על קשר בין נשמתו של ר"ע לנשמתו של רבי יהודה הנשיא"ל. - כשמת ר"ע נולד רבי...ללמדך שאין צדיק נפטר מן העולם עד שנברא צדיק כמותו"ל. שנאמר 'וזרח השמש ובא השמש' ק"ל. וכתב הרמב"ם"י. - רבינו הקדוש ושמך יהודה והיה בחכמה ובמעלה בתכליתם כמו שאמר"ל. 'מימות משה רבינו ועד רבי לא ראינו תורה וגדולה במקום אחד...'. וכן אומרת הגמרא"מ. - ה"רואה רבי בחלום יצפה לחכמה". על ר"ע נאמר שם, 'יצפה לחסידות', וכתב ר"נ גאון, שהוא משום שחסידותו היתה גדולה יותר מחכמתו, וחכמתו היתה גדולה יותר משל חכמתו של ראב"ע.

קכ.	מס' מע"ש (ה,ט)	קכו. הרה"חיד"א/"פתח עינים"
קלג.	ס' "עץ חיים" נוף ג'	
	מס' ברכות (סג.)	עמ"ס סנהדרין (צו:)
קלד.	ס' "מדבר קדמות"	
	מס' יבמות (טז.)	קכז.
	הרה"חיד"א/"חומת אנך"	מערכת ע' אות כ'
	מס' כלה רבתי	על תהילים (צז) קלה.
	מס' קידושין (עב:)	
	ריש פ"ב	קכח. הרה"חיד"א/"מראית עין"
קלו.	מס' יומא (לח:)	
קכא.	הקדמה ל"יד החזקה"	
עמ"ס גיטין (נז:)	קלז.	קהלת (א,ה)
1.	מס' ברכות (כז:)	קכט. הרה"חיד"א/"פתח עינים"
עיינים	קלח.	"דקדוקי סופרים" עמ"ס
2.	מס' שמחות פ"ט	עמ"ס גיטין (נז:)
	סנהדרין (צו:)	עמ' קמב
קכב.	מס' גיטין (נז:)	ועי' עוד דבריו ב"נחל שורק" הערה (ק).
קכג.	מס' סנהדרין (צו:)	הפטרות בשלח קלט.
	מס' גיטין (נט.)	
קכד.	ס' "עשרה מאמרות"	מס' ברכות (כז:)
קמ.	מס' ברכות (נז:)	
מאמר "חיקור הדין"	קלא.	"מראית עין"

ועי' מס' סנהדרין (קי):

ח"ה/פ"י-יא עמ"ס מנחות (כט): קכה. מס' יבמות (קג). קלב. ס' "שנות חיים" פ' חיי שרה

(14)

גדולת חכמתו של ר"ע-בגימטריאות

גימטריאות שונות נקשרו בשמו של ר"ע, המצביעות על גדולתו והשגותיו. ה"ידי משה" כתב^{מא}, „וכל יקר ראתה עינו^{קמב}. בגימטריא ר"ע ומשה רבינו, ואותיות ראשונים בגמטריא ר"ע, לפי שראה הפנים, ואותיות אחרונים הוא משה, לפי שראה רק אחורי שכינה כדכתיב 'וראית את אחורי'^{קמג}.

ה"מצפה לאיתן" כתב^{קמד}:- „דע כי 'מסוף העולם ועד סופו' בגמטריא תקס"ד נגד תקס"ד פעמים שנזכר ר"ע בכל הש"ס ור"ע 'אוצר בלום' לחד גירסא^{קמה}. גימטריא-שע"ה, שהלכה כמותו שע"ה פעמים, שע"ה עומדת לו. ולאידך גירסא 'אוצר בלוס' בסמך, גימטריא רבי עקיבא^{קמז}. ראינו לעיל^{קמז}, בשם "גורי האר"י ז"ל", את הגימטריא "יעקב" ו"א" וכן כתב הרה"חיד"א לגבי א' **זעירא** שבמילה ויקרא, היינו, זה רבי עקיבא ישיג אותו^{קמז}, אך ה"אור זרוע" כתב בתחילת הקדמת ספרו, שאותיות סופי המילים של הפסוק, אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה^{קמז}, הוא ר' עקיבה, כשיטת ה"ירושלמי" במשנה שם וגם בגמרא שם, כגון במסכת ברכות שם (לג.), (לה:) ובגמרא שם ב-(סז:). ומכאן הוא מוכיח ש"עקיבה" נכתב בסופו ב-"ה", אך כידוע, "א" ו-"ה", כיוון שהן מאותו מוצא הגרון, הרי הן מתחלפות [עיין על כך ב"תלמוד ירושלמי"/מסכת מעשר שני (ה,ד)].

מידותיו התרומיות

רבי עקיבא, עד גיל ארבעים לא למד תורה, וישנה מחלוקת לגבי מה שהוא כן עשה. ב"ילקוט שמעוני' על ספר דברים^{קמו}. מובא ששימש חכמים, ור"נ גאון גורס^{קמז}. בסוף "ספרי", ש,ר"ע למד תורה בן מ' שנה ושימש את החכמים מ' שנה ופרנס את ישראל מ' שנה^{קמז}, ואילו במסכת שבת^{קמז}. מובא סיפור על אדם שנשכר אצל בעה"ב א' וכתב ב"שאלות" לרב אחאי גאון^{קמז}, שאותו אדם היה ר"ע, א"כ היה שכיר, ואילו ב"פסיקתא זוטרית"^{קמז} וברבינו בחיי^{קמז}, מובא המדרש שעסק בפרקמטיא, שם גם מובאת השוואה בינו לבין משרע"ה הלל וריב"ז לגבי תוכן חלוקת שנות חייהם, ובגמרא^{קמז}. כתוב שהיה רועה את צאנו של בן כלבא שבוע, ובתו שאלה את ר"ע, אם הוא מוכן ללכת ללמוד ואז היא תנשא לו, וזאת משום שראתה בו שהוא "צנוע ומעלי", והיו לו ממנה הרבה בנים ובנות עד גיל ארבעים^{קמז}. ב' בנים מתו לו על פניו כאשר אחד מהם היה נשוי^{קמז}. על אף שהיה "צנוע ומעלי", אנו רואים שעל תקופה זו העיד על עצמו^{קמז}, „כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור“. ואף שכלב נושך, בכל זאת רצה גם לנשוק את הבשר ככלב וגם לשבור עצם כחמור. **וקשה**, כיצד במצב זה היה "צנוע ומעלי", **ותירצו התוס' והתוס' רא"ש^{קמז}**, שר"ע לא שנא ת"ח, אלא היה נראה לו שהם מתגאים, כי היו פורשים מעמי הארץ, משום שלא למדו תורה, ועוד, שהיו נוהרים לא לנגוע בהם, כיוון שבניגוד לעמי הארץ, היו ת"ח נוהרים מטומאות. **הריטב"א שם**

תירץ-, ויש לומר שזה קודם לכן, אבל אחרי כן, חזר למוטב, שהיה צנוע ומעלי ואחרי כן קבע עצמו לתורה כדאיתא הכא".

האם ר"ע כונה בלשון גנאי בן עזאי אמר על ר"ע, כל חכמי ישראל דומין עלי כקליפת השום חוץ מן הקרח הזה^{קני}, ופירש שם רש"י^{קני} -, היינו ר"ע, והא דגרסינן בכוליה ש"ס רבי יהושע בן קרחה, היינו, בנו של ר"ע, כדגרסינן התם^{קני} -'אמר לו ר' יהושע בנו של ר"ע לר"ע', אלמא דבן עזאי היה חכם גדול והיה יודע להבחין איזה טעם יפה...". והקשה ר"ת^{קני} על רש"י, כיצד יתכן שבן עזאי יזכיר את ר"ע בלשון גנאי? ור"ת מוכיח מן המקורות ש"קרח" הוא לשון גנאי. הוא גם מקשה על הכרעתו של רש"י - וכן פירש כאמור הרגמ"ה-שר"י בן קרחה היה בן ר"ע. ולכן מפרש ר"ת שבן עזאי לא התכוון לר"ע אלא לאדם אחר ששמו היה קרח. הגאון הרה"חיד"א הכריע כרש"י ע"פ האר"י ז"ל^{קני}. ר"ת כותב, שר"ע נשא את בת בן כלבא שבוע בהיותו בן ארבעים שנה ומיד הלך ללמוד תורה. וא"כ, אותו בן של ר"ע שהלך עימו ללמוד תורה^{קני}, הינו בן מנישואין קודמים, לפני שנשא את רחל בתו של בן כלבא שבוע, וכן מוכח מהמשנה^{קני}, שהיה לו חותן אחר מלבד בן כלבא שבוע. כמו כן, כתבו רש"י והר"ן^{קני}, שר"ע נשא גיורת, את אלמנתו של טורנוסרופוס הרשע, אך מה"תלמוד ירושלמי^{קני}. משמע, לכאורה, שטורנוסרופוס הרג את ר"ע בבית האסורים. יש לציין, שבספרי האומות הובא, שאשתו של נירון קיסר-מתקופת החורבן-נתגיירה. אחת ממדותיו התרומיות של ר"ע היתה לימוד זכות על חבירו באופן הנעלה ביותר. חז"ל מביאים כדוגמא לכך את ר"ע^{קני} - ר"ע היה ענו גדול וראינו^{קני}, שאע"פ שכבר שמו היה, הולך מסוף העולם ועד סופו" ופגע בו יונתן בן הרכינס ואמר לו, אשריך שזכית לשם ועדיין לא הגעת לרועי בקר", והפגיעה כאן היתה כפולה, הוא גם הזכיר לו את עברו, שהיה רועה, וגם פגע בו בכך שאחרי כל לימודו הוא עדיין אפילו לא ברמה של רועי בקר. ר"ע לא רק שהיה מן הנעלבין ואינם עולבין^{קני}, אלא אף הוסיף וענה לו, אפילו לא כרועי צאן".

קמא. על במדבר"ר (יטו)	קמח.	עי' (שם) "הגהות החת"ס" ובשו"ת
קנה.	מס' כתובות (סב): ד"ה דהוה	
ד"ה וכל יקר	הרמ"ע מפאנו תשובה סז.	
	קנו.	מס' בכורות (נח).
קמב.	איוב (כח, י)	קמט. על הפ' "ומשה בן מאה
קנז.	ד"ה חוץ מן הקרח וכן פי' רגמ"ה	
קמג. שמות (לג, כג)	ועשרים שנה".	קנח.
	מס' שבועות (ו).	
קמד. עמ"ס יבמות (טז):	קנ. בפירושו על ס' שמות (ג, א)	קנט. מס' בכורות (נח).
ד"ה חוץ		
ד"ה אתה הוא	קנא.	מס' כתובות (סב): וכן ב"ספרי"/
1.	הגהות החיד"א על "סדר תנאים	
קמה. מס' גיטין (סז).	דברים (לד, ו) אות לו ובפדר"א	
ואמוראים"ח/ב/אות ב/מכון "נוה אשר"		

קמו. רמז תתקסה ד"ה ויקבר	פ"מ-,,מ' שנה היה רועה", וכן	קס.
מס' נדה סוף פ"ג		
קמז.	(קכז:), ועי' שם (קד.) בפירוש	נאמר על משרע"ה ב"ספרי"/
	מס' נדרים (נ:)	
	ר"נ גאון לגבי גירסתו ב"תלמוד	ברכה (לד,ז)-,,מ' שנה היה
	"רש"י" ור"ן ד"ה ומן	
הירושלמי" במס' מגילה	משה רועה".	
"תלמוד ירושלמי"/מס' ברכות (ט,ג)		
(א,ט), שר"ע, כבר בהיותו	קנב.	אדר"ן (ו,ב)
מס' סוטה (ה,ה)		
תינוק, היה דורש דרשות,	קנג.	מס' מו"ק (כא:)
יבמות (לז).		קסא. מס'
שהפליאו את החכמים.	קנד. מס' פסחים (מט:)	וב"תלמוד ירושלמי" מס' יבמות (ח.)

(15)

את רבי עקיבא היו מוכיחים, ואף על פי כן היה מוסיף אהבה למוכיחו אחרי כל תוכחה^{קסב} -,,ואמר רבי יוחנן בן נורי מעיד אני על עצמי שמים וארץ שהרבה פעמים לקה עקיבא על ידי שהייתי קובל [רש"י-,,כשהייתי רואה בו דבר גנאי".] עליו לפני רבן גמליאל וכל שכן שהוסיף בי אהבה, לקיים מה שנאמר 'אל תוכח לץ פן ישנאך הוכח לחכם ויאהבך'^{קסג}. ר"ע, ברוב ענותנותו, אף שלקה רבות ע"י ר"י בן נורי, וכל פעם הוסיף לו על כך אהבה, בכל זאת סבר שעדיין הוא אינו בדרגה של מי שיכול לקבל תוכחה ואמר,,תמיה אני אם יש בדור הזה שמקבל תוכחה"^{קסד}. ר"ע,,גבאי עניים היה"^{קסד1}.,,ר"ע מימיו לא אמר הגיע עת לעמוד מבית המדרש, חוץ מערב יוה"כ וערב פסח"^{קסד2}.,,ר"ע ארוך בדורו היה ור"מ (=תלמידו) מגיע לכתפו"^{קסד3}. ר"ע, כבר מילדותו החמיר על עצמו^{קסד4}.

ר"ע-גדול החכמים שבכל הדורות

חז"ל מוסרים לנו^{קסה} -,,מיום שחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים...מן החכמים לא ניטלה. אמר אמימר וחכם עדיף מנביא שנאמר 'ונביא לבב חכמה'^{קסי}. מי נתלה במי, הוי אומר קטן נתלה בגדול....אמר רבא תדע דאמר גברא רבה מילתא ומתאמרה משמיה דרבי עקיבא בר יוסף כוותיה" [רש"י-,,ולכא למימר בני חד מזלא נינהו שהרי ר"ע חכם ממנו הרבה". רגמ"ה-,,שהרי ר"ע דלא היה מעולם גברא כוותיה בתורה ובעושר".]. הריטב"א מפרש שם-,,וחכם עדיף מנביא-פירוש מאותו נביא שיש לו כח לראות עתידות ואין לו דרכי הנבואה שהם מצד החכמה, שרוח השכינה שורה עליו וכמו שביאר הרמב"ם ז"ל בספרו הידוע^{קסז}, כי הנבואה ההיא אינה שורה אלא על חכם", וכן היה לר"ע^{קסז}.

הרמב"ן שם כתב-,,ויש להשיב בה [על דברי רש"י שם ד"ה הכי קאמר אע"פ שניטלה מן הנביאים-,,שאינם חכמים, מן החכמים לא ניטלה, ונביא יש לו לבב חכמה"']. דהא אמרינן במס' נדרים (לח.) 'אין הקב"ה משרה שכינתו אלא על חכם גבור ועשיר', ויש שהשיבו שאין הקב"ה משרה שכינתו בלא הפסק אלא על חכם, אבל נביא של שליחות, כגון נבואת יונה בן אמיטי, בשליחות נינוה, שהוא לפי שעה, משרה הוא שכינתו אף על החסידים שאינם חכמים, ואין דעתי נוחה, דאמרינן התם מנא לן, ממש, ואילו משה לא פסק ממנו נבואתו, וזהו לשון משרה, ואע"ג דמייתי נמי עשיר מיונה, נביא בלא הפסק היה ולא נשתלח אלא לנינוה. אלא הכי קאמר 'אע"פ שניטלה נבואת הנביאים' שהוא המראה והחזון, נבואת החכמים שהיא בדרך החכמה לא ניטלה, אלא יודעים האמת ברוח הקודש שבקרבם". ועיין שם בהגהות מרן הגרא"ז מלצר זצ"ל על הרמב"ן, שהגיה וכתב על הגרסה המשובשת כפי שהודפסה לראשונה-,,ויש ליישב תירוץ הקודם". **ובאמת** לפי גרסתו, קיימות בקטע קפיצות של שורות, ואין לדברים מובן כלל, אך כפי שסדרנו כאן את הדברים, הכל מובן.

רבי יהודה הלוי מתייחס לדרגת חכמתו של ר"ע וכותב^{קס"ה} -,,**והגיע ר"ע אל גבול קרוב מהנבואה עד** שהיה משתמש בעולם הרוחניים [**אוצר נחמד**-, נשמתו היתה דבוקה בעולם העליון והיה פועל כרצונו נגד הטבע"']. וכבר נאמר עליו ראוי הוא שתשרה עליו שכינה כמשה אלא שאין השעה ראויה לכך" [**אוצר נחמד**-, ,,זה לא מצאתי בשום מקום על ר' עקיבא ורק נאמר^{קס"ט}. זה על הלל הזקן ועל שמואל הקטן, ואולי סמך על מה שאמרו במדרש^{ק"י} נגלה לר"ע מה שלא נגלה למשה רבינו". **קשה** לומר שזו ראייתו, שהרי המקור שהביא ריה"ל, משווה בין ר"ע למשרע"ה ואילו המקור שהביא "אוצר נחמד" מעלה את ר"ע יותר ממשרע"ה, **ונראה**, ששם באותו מקום שנאמר דבר זה על הלל ושמואל שהיו ראויים להשראת שכינה כעל משה רבינו, בגירסתו של ריה"ל הופיע אותו הדבר לגבי ר"ע. יש גם קשר משותף בין הלל הזקן, שמואל הקטן ור"ע לבין משרע"ה, כולם הצטיינו בצורה המופלאה ביותר בעונה]. ר"ע נחשב מ"אבות העולם"^{קע"א}, ועליו נאמר^{קע"ב} -,,לא קם בישראל נביא כמשה' אבל בחכמים קם-ר"ע", וכן, ליבן של ראשונים כפתחו של אולם-זה ר"ע^{קע"ג}. רבי טרפון אמר לר"ע-,,עליך הכתוב^{קע"ד}. אומר 'מבני נהרות חבש' [**בנין יהושע**-, כבש, כמו ויחבש חמורו"']. ותעלומה [**בנין יהושע**-, בפרקי דרבי אליעזר פ"ו איתא-חלון יש ברקיע ושמו תעלומה', משם תולדת השמש לתקופתו"']. יוציא אור', דברים המסותרים מבני אדם, הוציאם רבי עקיבא לאורה, בכל יום ויום היה מביא חבילה של קש, חציה מוכר ומתפרנס וחציה מתקשט בה. עמדו עליו שכניו ואמרו לו עקיבא אבדתנו בעשן. מכור אותן לנו וטול שמן בדמיהן ושנה לאור הנר. אמר להם-הרבה ספוקים אני מסתפק בהן: אחד, שאני שונה בהן, ואחד שאני מתחמם כנגדן, ואחד שאני יכול לישון עליהם. עתיד רבי עקיבא לחייב את כל העניים בדין^{קע"ה}...בן ארבעים שנה הלך ללמוד תורה. סוף שלש עשרה שנה למד תורה ברבים אמרו לא נפטר מן העולם, עד שהיו לו שולחנות של זהב"^{קע"ו}.

המהרש"א כתב^{קע"ז} -,,דוקא בגלל היותו שלם בכל השלמויות לא הרס לחתור למעלה מהשגתו", ונראה שכוונת המהרש"א היא, שלעולם לא ניסה לדלג על דרגות שערי החכמה, אלא בכל שער חכמה אשר הוא הגיע אליו מיצחו עד הסוף ואח"כ עלה לשער החכמה הבא, וכך בסוף השיג את כל השגות החכמה הקיימות. מוסיף עוד המהרש"א וכותב-,,וכל דבר שצפה, חשב בו מחשבה נכונה בדעת נכונה...". עד שיכל לברוא עולמות, כפי שכתב רב האי גאון^{קע"ח}. והובא ב"אוצר נחמד"^{קס"ה}, ועליו נאמר, ששמך הולך מסוף העולם ועד סופו^{קע"ט}, וכאשר ירד לנהרדעא לעבר את השנים, כבר, לא הניח כמותו בארץ ישראל^{ק"פ}.

קעז.	"מורה נבוכים	קסז.	קסב. מס' ערכין (טז:)
ובמס'	סוף פ"לח	משלי (ט,ח)	קסג.
קעה.	סוף פ"לח	משלי (ט,ח)	יומא (לה:)
קסח. "כוזרי" (ג,סה)	קסד. מס' ערכין (טז:)	,,הלל מחייב עניים"	ב"שיטה מקובצת" אות ח
קעו.	קסט. מס' סנהדרין (יא.)	אבות דרבינו נתן (ו,ב), ועי' מס'	1. מס' מע"ש (ה,ט), ועי'
ועי' ב"מגן אבות" (א,א)	ועי' ב"מגן אבות" (א,א)	,,מששה דברים העשיר	(נ.)-
נדרימ	לבעל ה"תשבץ", שכל	ב"תלמוד ירושלמי"/ מס'	לבעל ה"תשבץ", שכל
ר"ע". ובב"ר (ק,יא)-, למד מ' שנה	התנאים היו ראויים לכך	פסחים פ"ד.	ושימש את ישראל מ' שנה"
עמ"ס חגיגה (יד:)	קעז.	שתשרה עליהם שכינה.	2. מס' פסחים (קט.)
במדבר"ר פ' חקת (יט,ו)	קע.	3. במדבר"ר (ט,כז)	ד"ה ר"ע
שו"ת הגאונים "שערי צדק"/ לייפציג	קעח.	"תלמוד ירושלמי"	ועי' מס' נדה (כד:)
סי' צט	מס' שקלים (ג,א)	ו"אוצר הגאונים" ותשובות/	4. מס' עירובין (כא:)

תד"ה מוטב	קעב. "ילקוט ראובני"	קעט.	מס' יבמות (טז).
קסה. מס' ב"ב (יב.)		על פסוק זה	קפ.
		תלמוד ירושלמי	
קסו. תהילים (צ, יב)	קעג.	מס' עירובין (נג.)	
		מס' יבמות (א, ו)	

(16)

הרהחיד"א מברר קפא, כיצד יתכן שר"ע יטעה-, והנה בתשובת הריב"ש הנזכר קפב, כתב השואל דאיך אפשר בחכם גדול כרבי עקיבא שישתבש וכו' וגם הריב"ש בתשובתו כתב דאינו קשה אי טעי ר"ע. תלמידו של ר"ע היה דורש מ"ט פנים טמא ומ"ט פנים טהור קפג. ה"זרע אפרים", בפירוש הפסיקתא שם, מציע לגרוס זאת על ר"ע עצמו. ע"י ידיעת מ"ט פנים אלו ניתן לטהר טומאת המת שהם מאפר פרה אדומה קפד. ר"ע-כמו משרע"ה-ידע לכן גם את עומק טעמי מצות פרה אדומה, כפי שכתוב במדרש קפה, והובא ע"י הרמב"ן בפירושו קפי, „א"ל הקב"ה למשה לך אני מגלה טעם פרה אדומה, אבל לאחרים חוקה... שכבר עשיתים לר"ע. אמנם, לפנינו במדרש ישנה תוספת-לא כמו שהיה לפני הרמב"ן-לר"ע וחבריו.

הרד"ל מפרש קפי-, מה שאמר ריב"ז (לר"א) 'כך יעלו ריח חוקי תורה מפיו לשמים', נרמז לו על חוקי דיני פרה, שהיו שונים בשמים משמו, שעל ידו נגלו בארץ. ויש לפרש מה שאמר עוד בפסיקתא ובמדרש "במדבר רבה" שם, אקרא ד'אלה הדברים עשיתים', 'כבר עשיתים לר"ע וחבריו, דברים שלא נגלו למשה נגלו לר"ע וחבריו', עיקרו נרמז לטעם פרה שאמרו בפסיקתא שם, שלא נגלו למשה ושעליהן אמר שלמה 'אמרתי אחכמה והיא רחוקה' ונגלו לר"ע וחבריו, דקאמר עיקרו הוא ר"א, הפותח תחילה בטעמי פרה ואחריו החזיקו ר"ע וסיעתו, ואין לתמוה, אחרי שר"א רבו של ר"ע הוי, איך יכלל בלשון חבריו דר"ע, דמצינו כיוצא בו, בסוף פרק ד' מיתות (=במס' סנהדרין) (סח.), 'כשחלה ר"א נכנסו ר"ע וחבריו לבקרו' והי' שם ר' יהושע רבו דר"ע בכלל, כדאיתא שם, שעמד ואמר הותר הנדר, שהוא מפני שר"ע הי' עיקרן, כי הוא נגד נשמת יעקב עצמו, שבאה ביששכר והשאר היו שאר בני יעקב ע"ש. ושוב מצאתי מפורש בלשון גמרא דמסכת כלה... (בעובדא דהתם עם ר"א ור"י רבותיו) 'מעיקרא רבותיו והדר קרי ליה חבריו', ומשני ד'כיוון דקחזו דגבר עליהו קרי ליה חבריו', ומשמע דהיינו שראו שנתחכם ונצח רבותיו בהיא עובדא...".

ע"פ גמרא זו במס' כלה (בגירסתינו-מס' כלה רבתי ריש פ"ב), שבתחילה ר"א ורבי יהושע נקראו רבותיו ואח"כ חבריו, ניתן לתרץ מה שהקשו התוס' קפה, הריטב"א קפט. והמהרי"ט, מדוע אין מוזכר ר"ע ראשון כאשר הוא מוזכר

בכלל חכמים אחרים. והם תירצו, שראב"ע מוזכר לפני ר"ע, אף שר"ע היה גדול החכמים, משום שהיה מיוחס, כי היה דור עשירי לעזרא ומשום שהיה נשיא הסנהדרין, ורבי יהושע מוזכר לפני ר"ע כי היה רבו, אך **המהרי"ל מקשה**, מדוע בסוף מס' יומא מוזכר ר"ע לפני ראב"ע ותירץ, שמא היה זה לפני שראב"ע מונה לנשיא. במקום אחר^{קצ"י}. תירצו התוס', שישנם גם קני מידה אחרים לסדר הזכרת החכמים, אך ע"פ הגמרא במס' כלה ניתן לתרץ, שהמקומות בהם ר"ע לא הוזכר ראשון, הם המצבים בהם עדיין לא הוכר ע"י רבותיו, שהוא חכם יותר מהם.

כאשר מנו איסי בן יהודה^{קצ"י}. ורבי יהודה הנשיא^{קצ"י}. את שבחן של צדיקים וחכמים, כינו את ר"ע אוצר בלום. למעשה, זו מחלוקת בין הראשונים, אם לגרוס "בלוס" או "בלום"^{קצ"י}, וכן מחלוקת קיימת לגבי פירוש המילה "בלום"^{קצ"י}. **רש"י** מפרש את המשל^{קצ"י} - "...אבל כשנעשה חכם גדול עשה כל התורה מטבעות מטבעות, סידר מדרש, סיפרי וסיפרא לבדן ושנאן לעצמן לתלמידיו והלכות לעצמן ואגדות לעצמן".

וכן א"ר יונה כתיב-, 'לכן אחלק לו ברבים ואת עצומים יחלק שלל'^{קצ"י}, זה ר"ע שהתקין מדרש ההלכות והגדות^{קצ"י}. וזה שאמר ר' יוחנן^{קצ"י}, 'סתם מתני' ר' מאיר, סתם תוספתא ר' נחמיה, סתם סיפרא ר' יהודה, סתם סיפרי ר"ש, וכולהו אליבא דר"ע' [**רש"י**-, 'מה שלמדו ר"ע אמרום'], ולכן קראו הקב"ה "זקן"^{קצ"י}, ע"ש שקנה את כל

קפא. "פתח עינים" עמ"ס	ע"פ דרגתם של חכמי ישראל	משום ר' אליעזר
	הדורות"/סדר תנו"א	
ע"ז (כט:) ד"ה א"ל	באותו דור, והשגתם היתה	וכן משמע בפ"כט
(סתם) אות ב'		ע' רי"ש
קפב. סי' רפד	נמוכה משל ר"א.	ופ"ל וכן במס' קצ.
		מס' גיטין (סז).
קפג. פסיקתא רבתי (כא,ו)	הגאון הרה"חיד"א ["אהבת דוד"]	חגיגה סוף (יב).
קצא.	אדר"ן (יח,א)	
קפד. רמב"ן/ס' "אמונה ובטחון"	דף קלג/דרוש טו לשבת הגדול	וכל זאת, אף שיש קצב.
ע"י גיטין (סז).		
סוף פ"י עמ' שפד	מביא את תירוצו של-, 'הרב מהר"ם	מקומות שמשמע
רש"י ד"ה אוצר		
קפה. במדבר"ר (יט,ג-ד)	אלשיך ז"ל, דהיינו להשפיע אור	שהיה חברו של ר"ע,
ותד"ה בלום וערוך		
קפו. עה"ת/דברים (כב,ו)	בנשמתו שיאמר חידוש זה בבואו	כגון: יומא
(ע:)	ע' אוצר ועי' "בית	
קפז. בפירושו על פדר"א בהקדמה/	לעוה"ז וכן בן זומא עתה דרשה	וזבחים (נז), ששם
אהרן"/ח"ג/עמ'		
בקונטרס "שם האחד אליעזר"	ברבים [מס' ברכות (יב:)]	אמר-, צאו ואמרו
	תקכ/לרבי אהרן מגיד	

אות א'/(ה). וע"פ זה תובן מה שכבר אמר בשמים קודם לעקיבא טעית". קצג. עי' מס' בכורות (מ):

הגהת הגר"א באדר"ן בואו, מפני שהוא חלקו". ובסנהדרין (נא:)- רש"י ד"ה בלום,

(טז,ב)-,ואל תתמה על קפח. מס' כתובות (קה.) ,,א"ל ר"ע ישמעאל תד"ה פיו והרא"ש ר"ע שהרי ר"א הגדול מס' ע"ז (מה.) אחי". ובמקוואות פ"ו סי' ה'.

גדול ממנו והגיה שם תד"ה אמר ר"ע ריש פ"ז-,,אר"ע הי' קצד. ישעיה (נג,ב)

הגר"א-,,שהרי **מעשה** קפט. מס' כתובות (קה.) ד"ה דחשיב. ר' ישמעאל דן

ובמס' סוטה (יד.) דרשו **דר"א** הגדול גדול ממנו". כך גם ניתן לתרץ לגבי רבי כנגדי".

פסוק זה על משרע"ה. עי' שם ברד"ל, המקשה כיצד וב"תו"כ כ"פ' תזריע קצה. "תלמוד ירושלמי"

יתכן, שמחזר אמר הקב"ה בהקדמתו ל"יד החזקה" שרי"ש ומס' נגעים (ב,י)- מס' שקלים (ה,א) (יג.)

בשמים שהלכה כר"א ומאידך קיבל מר"ע, כפי שאכן נראה ,,אר"ע שאלתי את קצו. מס' סנהדרין (פו.).

נפסק שאין הלכה כמותו? בגי' ה"עין יעקב"/מס' ע"ז (כט:) רי"ש", אך הגר"א מס' סוטה (ד.)

ותירץ, שע"פ האמת, ששאל את ר"ע, וכן במס' גורס "ר"ג" וכן הוא תד"ה בן עזאי

בדרגתו של ר"א, הלכה כמוהו, "היכלות רבתי" פ"כז-,,אמר ר' שם במשנה. עי' על קצו. מס' חגיגה (טו:)

אלא שבארץ נחתכת ההלכה, ישמעאל כך אמר ר' עקיבא כך באריכות ב"סדר

(17)

חכמות התורה, ונקרא "גבור בתורה" קצת.

אנו רואים בכל מקום, שהגמרא תמיד גם משתדלת להעמיד את ההלכה ע"פ ר"ע, כגון, לעולם ר"ע היא קצת, ופירש רש"י קצת. - מעיקרא מהדרינן לאוקמי, משום דכולהו תנאי סתימתא אליבא דר"ע סתם, כדאמר באלו הן הנחנקין. והתוס' שם' מביא ראיה ממה שהגמרא מקשה ר"א. - אי הכי קמה לה מתניתין דלא כר"ע, וה' פני יהושע' קצת. שם דן במה שהוסיפו התוס' על מה שכבר פירש רש"י.

לפי רש"י פירוש המושג "סתימתא" הוא, שהרבה הלכות סתם רבי במשנה לדעתו. ומיעוט כאחרים. הר"ן מצדד בפירוש אחר ל"סתימתא", שהוא שם ברש"י בשם "י"מ", כי הכוונה לסתמות של תלמידי ר"ע, היינו, רבי היה סותם המשנה גם לפי תנאים אחרים, אך בתנאי שתלמידים אלו היו תלמידי ר"ע, כגון, וזו דברי ר' מנחם בר' יוסי סתימתא ר"ד, או, וזו דברי ר"ש סתימתא ר"ה, או, וזו דברי רבי אלעזר ברבי שמעון סתימתא ר"י, וכולם, כידוע, היו תלמידי ר"ע.

לגבי מה שנאמר על ר"ע ב"תלמוד הירושלמי" קצת. - אלא מה תיקן זה כללות ופרטות, פירש שם בפירוש "תקלין חזתין" - כללים כמו 'כלל אמר ר"ע' וכולהו סתימתא, כללי הלכות ופרטות, שהיה דורש על כל קוץ וקוץ תלי תלים של הלכות, שהיה אחיזתו מתגין דאורייתא, מענין שהיה בן גרים, אך המהר"ל כתב בפ"סג, שסיבת אחיזתו של ר"ע בתגין, שהם הדברים הדקים, הוא משום שמהותו לא היתה שייכת לעולם הזה, אלא לעולם שאינו מורגש.

הלכה כרבי עקיבא

ישנו כלל של "הלכה כרבי עקיבא מחבירו" ר"י. קיימת מחלוקת אם גם הלכה כר"ע מחביריו ובאילו תנאים. לפי התוס' ר"י משמע שאכן הלכה כר"ע גם מחביריו, ברם, יש לכך סיוגים. רבי יאיר בכרך זצ"ל כתב ר"י - אפילו אי קיימא לן מחביריו, היינו, בדפליגי עליה יחידים, משא"כ אם נחלק עם חכמים, ומעיר על כך ה"משכיל לאיתן" ר"י, בהסתמכו על מה שכתבו הש"ך ר"א. וה"לחם משנה" ר"י, שאם רבים חולקים עליו, כל אחד מטעם אחר, הרי שדעתו נחשבת כדעת יחיד מול רבים, והלכה כרבים. ה"תוס' יו"ט" כתב, לכאורה, דברים סותרים. במקום אחד כתב ר"י, שאין הלכה כר"ע מחביריו, ואילו במקום אחר כתב ר"י, וכך לפחות משמע מדבריו, שהלכה כרבי עקיבא מחביריו. ה"שדה יהושע" מוסיף תנאי, אפילו לגבי "הלכה כרבי עקיבא מחביריו" וכותב, שאם החולק עליו מוזכר בשם או מפי תנא אחר, משמעו כרבים ואין הלכה במקרה זה-כר"ע. ועי' על כך עוד ב"סדר תנו"א" ר"ד.

לגבי מחלוקת מול רבו של ר"ע, סוברים רבי שמשון מקינון ב"ספר הכריתות" ר"י. והתוס' ר"י, שהלכה כר"ע מרבו. לגבי התוס' משמע שזו שיטתו, כי שם מדובר על מחלוקת בין ר"ע לרבי טרפון, וכתב שם התוס' שהלכה כר"ע משום הכלל ש"הלכה כרבי עקיבא מחביריו", ורבי טרפון הרי היה רבו של ר"ע, כדברי התוס' ר"י. על ר"ע נאמר ר"י - ,עקיבא היה דורש מעצמו ומסכים להלכה".

ר"ע זכה לנ' שערי בינה

ראינו ביחס לשערי הבינה והקדושה דעות שונות, אם זכה להם משרע"ה, לכולם או לחלקם, האם ניטלו ממנו ומדוע ניטלו, ולעומת זאת לגבי ר"ע, כל מי שהתייחס לגבי השגותיו של רבי עקיבא בשערי הבינה והקדושה, כתב שר"ע זכה לכל חמישים שערי הבינה והקדושה. המקור לכך, שלר"ע היו חמישים שערי בינה וקדושה, הוא מן האר"י ז"ל ותלמידיו. כתב הרה"חיד"א ר"י בשם "גורי האר"י" ז"ל, שלר"ע היו נ' שערי קדושה ולכן מובא בהגדה, מיד אחרי "אפילו כולנו חכמים אפילו כולנו נבונים", המעשה על ר"ע שסיפר ביציאת מצרים עד עלות השחר, שאם יאמרו אנשים כולנו חכמים כולנו נבונים ואין לנו צורך לספר ביציאת מצרים, לכן מביא בעל ההגדה, שאפילו ר"ע, שהיה גדול יותר ממה שרבינו סיפר ביציאת מצרים, כל שכן שכל אחד ואחד חייב לספר ביציאת מצרים.

בתחילת פ' ויקרא, המילה הראשונה, סופה הוא א' קטנה, כותב הרה"חיד"א ר"י: -,,שא' זעירא רמז לשער הנ'...יש לרמז, שזעירא ראשי תיבות זה רבי עקיבא ישיג אותו, כמו שאמר רבינו האר"י ז"ל שרבי עקיבא השיג שער החמישים, וע"פ ר"י צמח, ר"ע- וכל יקר ראתה עינו"קמב". בפירושו על איוב"י, כתב הרה"חיד"א שרבי עקיבא זכה-לא רק לנ' שערי קדושה-גם לנ' שערי בינה. וכתב,,מהר"ר יעקב צמח ז"ל דשער הנ' יש בו נ' שערים...דר"ע ידע כולו"ריכא.

קצח. מס' ב"ק (קג:)	רג.	מס' מגילה (ב.)	טו-טז/מכון "נוה
אשר"/ הוצ'			
קצט. מס' סנהדרין (פו.)	רד.	מס' מגילה (כו.)	בני תורה שם
ב"הגהות החיד"א"			
ר. ד"ה לעולם	רה.	מס' מכות (יז.)	ובהערות שם.
רא. מס' ב"מ (פב.)	רו.	מס' חולין (כט:)	רטו. "ימות עולם"
שער ג' סעיף ד'			
רב. כן פירש"י		מס' בכורות (נא:)	רטז. מס' פסחים
(קטז:) ד"ה חותם			
במס' עירובין (לח:)	רז.	מס' עירובין (מו:)	ובמס' כתובות
(פד:)			
ד"ה סתמיתאה	רח. מס' יומא (ד:)	ד"ה מסייע	זו מחלוקת בגמרא.
מס' כתובות (קא:)	רט.	שו"ת "חות יאיר" סי' קצב	ריז. מס' ע"ז
(מה.) ד"ה אמר			
ד"ה זו	רי.	בתחילת מס' יומא	"ספרי" פ' בהעלותך (י,ח)
מס' מכות (יז.)	ריא.	שו"ע/יו"ד ס' רמב	ריח. "הגדה של פסח"
ד"ה זו	ריב.	הלכות תמידין	ד"ה ואפילו כולנו חכמים
מס' חולין (ל.)		ומוספין (ח,טו)	ריט. "חומת אנך"/ויקרא (ב)
ד"ה סתמיתאה	ריג.	עמ"ס נגעים (א,ד)	רכ. "חומת אנך" פ"כ

מס' בכורות (ל.) ריד. עמ"ס שביעית (א,ח) רכא. הרהחיד"א/מראית עין"

ד"ה תיתי 1. "סדר תנו"א/ח"ב/אותיות עמ"ס מנחות (כט)

(18)

מעמד התורה והחכמה לאחר פטירתו של רבי עקיבא

ר"ע נפטר ביוה"כ ונהרג בקיסרי¹⁻², ו,לא נהרג ר"ע אלא למופת³. שנת הריגתו של ר"ע שנויה במחלוקת. וי"א⁴. שנהרג נ"ב שנה אחר החורבן, היינו, בזמן חורבן ביתר. וי"א⁵. שנהרג ע"ג שנה אחרי החורבן. וי"א⁶. שנהרג מ' שנה אחר חורבן ביתר. משנפטר ר"ע כתבו חז"ל-...במדרש בא אליהו וביטל כהונה לכבודו וקברו...⁷, וכן הובא⁸. שאליהו עם ר"י הגרסי הבריחוהו והביאוהו לאנטיפרוס ונפתחה מערה לפניהם וקברוהו שם. ו,משמת רבי עקיבא בטל כבוד התורה⁹. [רש"י-,,שהיה נותן לבו לדרוש כל קוץ וקוץ של כל אות וכל שכן תיבות יתירות ואותיות יתירות כגון 'בת ובת אני דורש'¹⁰. וזהו כבוד התורה גדול שאין בה דבר לבטלה¹¹]. שם גם נאמר על ר"ג הזקן, שמשמת בטל כבוד התורה, שהרי,,משמת ר"ג ירד חולי לעולם והיו לומדין תורה מיושב¹², וירד בכך כבוד התורה, שלא למדו אותה יותר במעומד, כנתינתה בסיני. ושם במס' סוטה¹³-.,,משמת ר"ע בטלו זרועי התורה ונסתתמו מעינות החכמה¹⁴ [רש"י ד"ה זרועי תורה-,,עומק סברא, ולסמוך טעמי תורה שבעל פה על מדרשי המקראות ואותיות היתירים ולשונות המשתנים במקרא¹⁵]. ומאידך כתוב שם-,,משמת רבן יוחנן בטלה החכמה¹⁶. ובמשנה שם-,,משמת ריב"ז בטל זיו החכמה¹⁷ [רש"י-,,זה לא ידענא מה היא¹⁸]. וכתב שם הרמב"ם בפיהמ"ש-,,...ואמנם אמר בר' עקיבא גם כן, בטל כבוד התורה, רצונו לומר, **רוב החכמה**, והוא מה שאמרו, משמת ר"ע בטלו זרועי התורה ונסתתמו מעינות החכמה¹⁹.

והנה, מושג ביטול כבוד התורה, אינו דבר המתרחש ביום אחד, כגון, פטירתו של ר"ע ושל ר"ג, אלא זה תהליך אשר התחיל הרבה יותר מוקדם, כפי שכותב רב האי גאון²⁰, שמימות משרע"ה ועד הלל ושמאי היו שש מאות סדרי משנה, ובזמנם החלה "**החלשת כבוד התורה**" והחלו להתקין משש מאות הסדרים ששה סדרים וסדור זה הסתיים לאחר שלוש מאות שנים בתקופת רבי נתן, ובפטירתו של ר"ע, בטל לגמרי כבוד התורה וראה להלן הערה ימא²¹.

השווה והשווה בין דרגת חכמתם של משה רבינו ור"ע

ראינו לעיל מספר דברים בהם שווים, או שיש יחס שווה בין משה רבינו ור"ע. משה רבינו ור"ע היתה בנשמתם בחינת יוסף קלי, ור"ע עצמו היה בו ניצוץ ממשרע"ה קלי, שניהם חיו מאה ועשרים שנה וחלוקת תוכן שנות חייהם היתה דומה קמט-ג, ושניהם ידעו את טעם פרה אדומה^{סג}, ועל שניהם נדרש הפסוק 'ואת עצומים יחלק שלל' קצד-ה.

נברר את ההבדלים ביניהם, בכל מה שקשור לדרגת חכמתם. ראינו שר"ע השיג את שער הנ' בשלמותו, בעוד שמשרע"ה השיג רק שער אחד בשער הנ' ויש אומרים שזה ניטל ממנו ושיש הסוברים, כי לא היה לו כלל את שער הנ'. בניגוד למשרע"ה, נאמר על ר"ע, „שהיה ניצוץ יעקב אבינו ע"ה, כמ"ש גורי האר"י זצ"ל, ויעקב אע"ה הוא בתלמוד תורה... כי בני ברק גימטריא-השט"ן ולכן כיוונו להגדיל ולהאדיר בשבחי יציאת מצרים^{יג}. ועוד, ש„ר"ע ניצוץ מיוסף שגלוה אליו ניצוץ יעקב^{רכט}. וכיוון „שהיה ניצוץ יעקב אבינו ע"ה ורמזו בשמו עקיבא אותיות יעקב ו-א' אבינו, ואמרו רז"ל כי ליעקב אע"ה ניתנה תורה, אלא שלא היה בפרסום וכמ"ש מהר"י חאגיז ז"ל משם רז"ל, א"כ ר"ע שהוא ניצוץ יעקב אע"ה, לו נאה ליתן על ידו התורה בפרסום. וב'פתח עיניים' כתבתי משם מהרח"ו, שהיה משורש יששכר... ושם כתבתי, שמ"ש רבינו האר"י ז"ל, דלר"ע נגלה שער הנ' מה שלא נגלה למשה רבינו^{קלי}, וע"פ "כוונות האר"י", כיוון שהוא ניצוץ יעקב, היה חקוק בכסא הכבוד, ואילו משרע"ה אמרו עליו המלאכים „מה לילוד אשה בינינו^{קלי}, ואמר לו הקב"ה אחוז בכסא הכבוד ואז התרצו אליו המלאכים וכל אחד נתן לו מתנות^{קלי}. א"כ למשרע"ה היתה רק אחיזה בכסא הכבוד, ור"ע היה חקוק בכסא הכבוד. הרמב"ם לעומת זאת כתב^{קלי}, על משרע"ה- „אשר השיג מידעתו יתברך, יותר מכל מה שהשיג או ישיג שום אדם שנמצא או ימצא“.

כבר ראינו לעיל במדרש קמט-ג, „דברים שלא נגלו למשה נגלו לר"ע“ ועליו נאמר „לבעלי אסיפות חידותיה חשופות וכל צורות כסופות דקדוקי ספות^{קלי}. ובמדרש "אבכיר"- „שלח נא ביד תשלח-זה רבי עקיבא“. וכתב רבינו בצלאל ב"שיטה מקובצת" קלי „...דרכי עקיבא היה להם במקום משה רבינו ע"ה, לפי שכבר היתה תורה שבעל פה משתכחת מישראל עד שבא הוא ושנאה...“ קלי.

וכאשר ראה ראב"ע את ר"ע עוסק בדברי אגדה בא „בטענה לרבי עקיבא כי בשלמא, אם היו שנים כסדרן לא היה קשה כל כך, אם אז היית מסתלק מאחריות ההוראה, כי אם אתה לא תקבל עליך האחריות, יהיו נמצאים תלמידי חכמים אחרים אשר יקבלו עליהם האחריות, אבל כעת בעת הזאת, שהגלו את חסידיו ואבדו את טוביו, אם גם אתה לא תקבל עליך, מי יקבל עליו, על כן, 'מה לך אצל אגדה לך אצל נגעים ואהלות' קלי, שאם לא כן תשתכח חס וחלילה תורה מישראל^{קלי}. ועיין לעיל קמט-ג בדברי הרה"חיד"א, בכוונתו של ראב"ע. וכתב

רכב. ס' "שנות חיים"/פ' חיי שרה	מס' ב"ב (קלח:)-	הרמב"ם לפ'
חלק, היסוד		
1. "מדרש משלי" (ט,ב)	„ר"ע דריש לישנא יתירא“	השביעי.
והשווה לדבריו		
עיין קובץ "בית אהרן וישראל"	"פס"ז"/בראשית (א,א)-	
בח' פרקים/פ"ז והל' יסודי		

- שנה כא גליון ב' עמ' צ'.
 הרורה (א,י), הל' אבל (יג,י),
 2. מס' שמחות פ"ח מיעוטיין, אתין וגמין הל' מלכים (ב,ו), "מורה
 3. "ספר הקבלה"/ראב"ד, רבויין".

- נבוכים" חלק ראשון פ"נד
 הובא ע"י ה"מראה כהן" רכד. מס' סנהדרין (נא):
 ו"אגרת תימן" קכז/ 1.
 ב"השלמת הש"ס" עמ"ס רכה. מס' מגילה (כא).
 רלג. יוצרות לר"א קליר
 ברכות (סא):. רכו. (מט):
 שחרית לפרשת פרה
 4. שיטת ספר ה"כריתות", רכו. שו"ת הגאונים רלד.
 עמ"ס כתובות (קג).
 הובא ב"סדר הדורות"/ "שערי תשובה"/ רלה.
 הרהחיד"א/"עין זוכר"
 "ס' תנו"א"/ע' ר"ע אות ג'. סי' כ' מע' ט אות ג'
 5. הרד"ל/בקונטרס "שם האחד רכח. הרהחיד"א/הגש"פ/
 רלו. מס' חגיגה (יד).
 אליעזר" בהקדמת פירושו "פה אחד" ד"ה מעשה
 מס' סנהדרין (לח):
 לפדר"א, והובא גם ב"מראה ברבי אליעזר

- (סז):
 כהן" שם. רכט. "מדבר קדמות"
 רלז. הגר"י וויס/שו"ת
 6. "מדרש שמואל" ט' מע' ע אות כ' "מנחת יצחק"/ח"ג סי' לח
 רכג. מס' סוטה (מט). רל. "מראית עין"/מנחות (כט)
 מס' יבמות (סח:)- רלא. מס' שבת (פח).
 רלז. "ר"ע דריש וויין". רלב. מס' שבת (פט). הקדמת

(19)

בספר "אור החיים" י"ל, לגבי מה שבחר הקב"ה במשרע"ה, לתת את התורה לעם ישראל לא היה, אלא מציאת חן ולא לצד ההשגה במושכלות, שהרי הכיר משה בעיני שכלו, כי רבי עקיבא עצום הוא ממנו, ואף על פי כן לא רצה הקב"ה אלא במשה וזה סימן לחן".

ב"אור החיים" י"ל. מברר רבי חיים בן עטר זצ"ל, כיצד יתכן שמחד נמסר הכל למשה רבינו בסיני, ומאידך ר"ע ידע את מה שלא ידע משה, וראיתי ליישב מאמרי רבותינו ז"ל שאמרו¹⁴ שלא היה דבר שלא נמסר למשה בסיני ואפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, ואמרו במקום אחר¹⁵, כי ר"ע היה דורש מה שלא ידע משה כאמרו 'הדברים עשיתם', אעשה לא נאמר וכו' יעוין שם דבריהם, וכן כמה מאמרים שדומים לזה.

ונראה, כי ישוב המאמרים הוא כי הן אמת, שכל דבר תורה נאמר למשה, ואין חכם יכול לדעת יותר ממה שידע משה, והגם שתצרף כל דורות ישראל מיום שנתנה תורה ועד שתמלא הארץ דעה, אין חידוש שלא ידעו משה, אבל ההפרש הוא, כי משה נתן לו ה' תורה שבכתב ותורה שבע"פ, והנה האדון ברוך הוא בחכמתו יתברך, רשם בתורה שבכתב כל תורה שבע"פ שאמר למשה, אבל לא הודיע למשה כל מה שנתן לו בע"פ, היכן הוא רמז בתורה שבכתב, וזו היא עבודת בני ישראל עמלי התורה שיישבו ההלכות שנאמרו למשה בסיני והסודות והדרשות כולן יתנו להם מקום בתורה שבכתב, ולזה תמצא באו התנאים וחברו תורת הכהנים וספרי וכו', וכל דרשתם בכתובים אינה אלא על פי ההלכות והלישום בתורת ה' תמימה שבכתב, ואחריהם ועד היום זו היא עבודת קודש בני תורה, לדייק המקראות וליישבם על פי המאמרים שהם תורה שבעל פה, וזו היא עבודת התורה הנקראת ארץ החיים. [וכל אינון שאר מלין דאורייתא דמתחדשין, קיימין קמי קודשא בריך הוא, וסלקין אתעבידו ארצות החיים, ונחתין ומתעטרין לגבי ארץ חד ואתחדש ואתעביד כלא ארץ חדשה מההיא מילה דאתחדש באורייתא¹⁶].

וענין זה לא נמסר כולו למשה לדעת כל תורה שבעל פה, היכן היא כולה רמוזה בתורה שבכתב, ולזה אמרו ז"ל (שם) שדרש רבי עקיבא דרשות שלא ידעם משה, אין הכוונה שלא ידע משה עיקרן של דברים, הלא ממנו הכל, אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, אלא שלא ידע סמיכתם ודיוקם היכן רמוזים בתורה, וזה לך האות מה שלפנינו, שדרש הלל מהכתוב הלכה שנאמרה למשה עיקרה בכתוב ובא הלל ודרשה, ודברים אלו נכונים הם".

ע"פ דברי "אוה"ח", ניתן לומר, שגם מה שחלשה דעתו של משרע"ה¹⁷, כשראה שר"ע דורש על כל קוץ וקוץ מהתגין הרבה הלכות, וכששמע שר"ע אומר, שמקור דבריו הוא הלכה למשה מסיני ונתייבשה דעתו, הכוונה היא רק לגבי המקומות בהם רמוזות ההלכות של התורה שבעל פה בקוצי התגין, אך לא על עצם ההלכות שאותן ידע משה רבינו. מרן הגרי"ז זצוק"ל מבריסק אמר, שמה שמשרע"ה לא ידע את התגין, הסיבה היא משום שהתגין מופיעים רק בכתב אשורי שהתורה החלה להכתב בו רק מזמן עזרא.

ראינו לעיל¹⁴⁻¹⁵ שגם הכרעת ההלכה לא ניתנה למשה רבנו, כפי שרואים זאת בחז"ל. ועי' ב"פני יהושע" י"ל, שכתב, שגם את הכלל "מעלין בקודש" לא ידע משרע"ה והיה צריך ללמוד זאת מבצאל.

המהר"ל¹⁸ בפ"סג, מברר את הדברים בצורה שונה הוא כותב, שמשרע"ה יכל להשיג רק את הדברים השייכים לעולם המורגש וכן רק את הדברים שניתן להשיג בשלמות, אך, כי מדרגת ר"ע היה יותר מן משה רבינו ע"ה ח"ו לומר כך אבל הכל נאמר על ענין שלא היה למשרע"ה חבור אל התגין, ואין ספק, כי היה למשרע"ה ג"כ השגה אל התגין, רק

שלא היה לו חבור אליהן לגמרי כמו שהיה לו ע"ה חבור אל התורה עצמה. וזה לא היה פחיתות למשרע"ה כלל, כי משרע"ה היה לו עוה"ז ג"כ הוא עולם המורגש עד שאמרו...[סנהדרין (צח:)] 'לא נברא העולם הזה אלא למשה'...וכן... (ויק"ר פ"לו) 'בשביל משה נברא העולם'... ואיך לא יהיה משה עיקר עוה"ז, שהרי הוא היה משלים את העולם ע"י התורה שניתנה על ידו... שמדרגת משרע"ה בעולם הנבדל כך היה מדרגתו בעוה"ז ולשתי שולחנות זכה... כי הוא עיקר המציאות בכלל... מפני שהיה משה שולט ג"כ בעוה"ז... לא היה למשרע"ה חבור אל התגין. כי במה שהשגות דקות נבדלים מהתורה עצמה, אין למי שהוא בעולם המורגש שייכות בשלמות אל אותם השגות והם נבדלים מאיתו ולא היה מוכן אל התגין²⁻³, ולא כן היה לר"ע, שמדרגתו ומעלת ר"ע לא היה בעוה"ז המורגש וכאילו היה מסתלק לגמרי ממציות העוה"ז כאשר סרקו בשרו במסרקות ברזל. וא"כ, אין לו עוה"ז כלל, ולכך היה לר"ע שייכות לגמרי אל ההשגות ההם (=התגין) אשר לדקות השגות נבדלים מעולם המורגש הזה, ודבר זה עיקר הטעם. משמע מדבריו, שהבדלי דרגה שייכים רק במהות ובמציאות כולה. א"כ, משרע"ה, לגבי העולם המורגש **בשלמות** היה יותר מר"ע, ור"ע היה יותר ממשרע"ה רק בנושא התגין, אך רק במובן המוחלט- "**בשלמות**" (ואף לגבי שער הנ', לדעתו⁴ לא שייך להגיע בעוה"ז) וכן לא היה שייך אצל ר"ע שלמות על העולם שאינו מורגש, ובפרט שזה כולל את מושג האלוקות, אלא רק בענין התגין, השייך לעולם שאינו מורגש. ולכן, מבחינה מהותית דרגתו של משרע"ה גבוהה משל ר"ע.

כדי להבין את משמעות ה"השגות הדקות נבדלים מהתורה עצמה", ומדוע לא שייך ללמד אותן אפילו למשרע"ה ע"י אלוקים, נביא את דברי "אוה"ח" עה"ת¹, המבאר שישנן השגות מסוימות, אשר לא ניתן להסבירן לשני אלא אם כן הוא חכם ומבין מדעתו-, ואשכילך כי המכתב הוא מבחינת המפעל, והמושכל מושלל מהתקבל מקצתו בבחינת ההפעל ומקצתו גם מבחינת הנדבר, כי רחוק הוא בב' דרגות [כוונתו, שבענינים מושכלים ישנן ג' דרגות: א. שכל פשוט אשר נוכל להסבירו לשני אפילו ע"י הסבר בכתב. ב. שכל דק שא"א להסבירו בכתב אלא רק ע"י הפה.

ג. שכל רוחני ודק עד כדי כך שגם בדיבור ע"י הפה לא ניתן להסבירו, אלא אם כן הוא חכם ומבין מדעתו בבית הלב.], וקצת רמז ה' בנפעל [=בתורה שבכתב], נראה ואינו נראה, בסוד צורות האותיות וטעמיהם ועטרות, שעל ראשיהם **התגין** ומעשיהם **בחינת מחשבה** יקראו²⁻³⁻¹, ונגלה למשה בסיני פלאי פלאות וצא ולמד מדרשת ר"ע². שלש מאות הלכות בעליונו של (=האות) למ"ד (=לגבי התגין-, שהיה סופר ג' מאות הלכות פסוקות במגדל הפורח באויר, ועי"ש רש"י] המה ראו מעשי ה'".

רלח.	עה"ת/שמות (לג, יב)	כשם שלימוד
התורה תוחם את המקום, כן הוא תוחם		
רלט.	ויקרא (יג, לז) ד"ה וראיתי, ועי' עוד	את הזמן, כדברי מדרש
"אבכיר", אשר הובא בילק"ש/		
מה שכתב על כך במדבר (כו, נג) ד"ה ובמס'.		בראשית/רמז מ"ב וביתר
פירוט ב"כד הקמח" ערך		

אבל א' ד"ה מצוה,

"פני יהושע" עמ"ס ברכות סוף (נה).

שמתושלח שנה תת"ק סדרי משנה,

ויקר"ר (כב,א)

רמ.

כנגד אלפיים שנות תוהו, אלפיים שנות תורה ואלפיים

1. שמות (לט,א) ד"ה ואשכילך

שנות ימות המשיח, הכלולים בת"ר סדרי

המשנה ובו'

הסדרים, כמובא בהקדמת גר"ח מוולוז'ין

2. מס' סנהדרין (ק:)

לפירוש הגר"א

על "ספר היצירה", אך בהקדמת "רב פעלים"

3. מס' מנחות (כט:)

להגאון ר"א בן

הגר"א כתב, שמהת"ק סדורים הברייתות

רמא. "זהר"ח/א/ה.)

ולא המשניות.

(20)

השווה והשונה בין ידיעת המציאות - התורה ע"י נבואה או ע"י עמל התורה

ישנו הבדל בין לימוד חכמות לבין לימוד התורה, וכן בין לימוד התורה ע"י עמל לבין נבואה, כפי שכתב על כך מעט

דהנה ידוע שאין חכמת התורה כשאר חכמות, שהן אינן שייכות, בהרחבה הגאון רבי חיים שמואלביץ זצ"ל רמא¹. - לאדם עצמו, ויכול אדם להיות מושחת שבמושחתים, ועם זאת להיות חכם גדול מאד, וכמו שמצינו בכמה מחכמי אומות העולם, כידוע, אבל חכמת התורה אינה כן, והיא לא תשכון בגוף אשר אינו נקי ממדות הרעות, ומשום שהיא שייכת לעצמות האדם. מדברי חז"ל דלעיל מבואר, דלא זו בלבד שכשמודותיו פגומות אין בכחו לרכוש חכמת התורה, אלא גם החכמה שיש לו מקודם מסתלקת ממנו בשעה שבא לכלל הכעס, ואפילו חכמה זו שהיתה בו זה עתה משתכחת ממנו בשעה שכעס, משום שכלי הקיבול לחכמת התורה הוא גוף נקי ממדות רעות (=כפי שכתב ה"חזו"א, ראה להלן רמא¹⁷. וכן עיין להלן בדברי "אור החיים" שי"י), וברגע שנולדה באדם מדה כזו בו ברגע חכמתו מסתלקת ממנו, ואין זה בתורת עונש, כמש"כ לעיל שכן טבעה של מדה רעה שמברחת את החכמה. וכענין זה מצינו בנבואה, שכן אנו מוצאים באלהו הנביא לאחר שעלה בסערה השמימה, אמרו בני הנביאים לאלישע רמא². - 'הנה נא יש את עבדיך חמישים אנשים בני חיל, ילכו נא ויבקשו את את אדוניך, פן נשאו רוח ה' וישליכנו באחד ההרים או באחת הגאיות'. וכתב רש"י ז"ל - "אפשר אמש אמרו לו 'הידעת כי היום ה' לוקח את אדוניך' ועכשיו נעלם מהם היכן הוא מלמד שמיום שנגזז אליהו נסתלקה רוח"ק מן הנביאים". וכבר ביארנו במקום אחר רמא³, שאע"פ שאמרו חז"ל על בני נביאים הללו שהיו שקולים כאלהו, ולכן אמרו 'כי היום ה' לוקח את אדוניך מעל ראשך', 'אדוניך ולא אדוננו' רמא⁴. אעפ"כ השפעת הנבואה בעולם באה ע"י אליהו, וכיוון שנסתלק אליהו נסתלקה רוח"ק מן הנביאים. אך יש לתמוה שהדבר מובן שלא יזכו לנבואה מכאן ולהבא, אבל אלו כבר ידעו לפני כן 'כי היום ה' לוקח את אדוניך מעל ראשך', ואיך נסתלקה מהם ידיעה זו בשעה שנסתלק אליהו. והן הדברים שאמרנו, אין נבואה ע"י ידיעה כשאר ידיעות, שכיון שידען האדם הרי הוא יודעם, אלא שהנבואה היא מצב של האדם, שהוא מקורב להקב"ה ומדובק בו וע"י כך משיג הוא את ההשגות הנבואיות. וכיוון שנסתלק אליהו וירדו ממעלתו ואבדו דרגת נביאים שהיתה להם, לא הועילה להם הידיעה הקודמת כלום, ומיד התחילו להסתפק בה שמא בכל זאת נשאו רוח אלוהים באחד ההרים ורק כל זמן שהיו בדרגת נבואה אזי היתה ידיעתם ברורה להם רמא⁵. והן הדברים אף בחכמת התורה, אין התורה מצויה אלא במי שהוא תלמיד חכם ובעל מדות הראויות לה, וכיון שירד מהאדם ממדרגתו, אף חכמתו שהיתה בו לפני רגע מסתלקת ממנו.

אמר ר"ג לחכמים כלום יש אדם שיוודע לתקן, ע"פ זה נוכל גם להבין לגבי "ברכת המינין" שהתקין שמואל הקטן רמא⁶. - . ויש להבין מדוע היה קשה לתנאים בעלי רוח"ק לתקן ברכה זו. ויש "את ברכת המינין" רמא⁷. עמד שמואל הקטן ותקנה אר"י ואמרי ליה במתניתא תנא מאה, לומר, כיוון שאת ברכות שמונה עשרה תקנו הנביאים כמו שאמרו חז"ל רמא⁸. - אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל, וכן "ועשרים זקנים ובהם כמה נביאים" תקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר עזרא ובית דינו עמדו ותקנו להם שמונה, רמא⁹. מבין מאה ועשרים אנשי כנה"ג, "ברכות ותפלות קדושות והבדלות רמא¹⁰. ועזרא היה ראש אנשי כנה"ג רמא¹¹. וראוי היה שתנתן תורה על ידו רמא¹². שמונה עשרה "עשרה ברכות על הסדר ברכות אלו תוקנו כך שיתאימו לכל הדורות ולכל אדם לפי מצביו המשתנים ג' פעמים ביום רמא¹³. ולכך צריך נביא כעזרא שתשרה עליו שכונה כמשה רבינו. ולכן תמה ר"ג מי יוכל לסדר עוד ברכה באותה דרגה, ולכן סדרו שמואל הקטן, שראוי היה שתשרה עליו שכונה כמו על משה רבינו רמא¹⁴. ואמרו עליו שם - "תלמידו של הלל", ועל הלל אמרו שם "תלמידו של עזרא". ולכן תיקן שמואל הקטן ברכה זו, ע"י ההשגות הגבוהות אשר הוא הגיע אליהן באותו זמן, שהיו חשב לזכור אותה, לשון, לשנה אחרת שכחה והשקיף [רש"י-י, על גבול הנבואה. ע"פ זה יובן מה שמואל רמא¹⁴. זו שרה, על שם שסוכה ברוח, ויעי' שם לעיל (יא, כט) ברש"י ד"ה יסכה - "סוכה" כדמרגמינן "וישקף-ואסתכי" רמא¹⁵. חז"ל מעלים שם מספר אפשרויות, שמא חזר בו או שמא ירד "הקודש" רמא¹⁶.] בה שתיים ושלוש שעות ולא העלוהו

מדרגתו. והן הן הדברים שראינו, משום שתיקן זאת ע"פ רוח"ק הרי שכעבור זמן שלא היה בדרגה זו שוב לא "ידע" לחזור על אותה ברכה.

וכן הוא בכת"י שלא צונזרו	7.	"שיחות מוסר"/מאמר כג תשל"ג	1. רמא
ועי' ביתר הרחבה ב"רקאנטי"			
(קנח.), אך לפנינו- "צדוקין".		מלכים ב' (ב,טז)	2.
קנט.- (:).			
ובכס' מ'הל' תפלה (ב,א)-	13.	"שיחות מוסר"/מאמר יח/תשל"א	3.
"נפש החיים"/ש"ב פ"יג			
"האפיקורסים".	14.	ג' רש"י (שם)	4.
מס' ברכות (כח:)-(כט.).			
מס' מגילה (יט:)	8.	ב"שיחות מוסר"/מאמר כט /תשל"א	5.
בראשית (יט,כח)	15.		
מס' ברכות (לג.).	9.	גם נתבאר ע"פ יסוד זה ענין בריחת	
מס' מגילה (יד.). עי' בויק"ר (א,ג),		16.	
רמב"ם/אהבה הל'		יונה לחו"ל, שכיוון שאין הנבואה	10.
שם נאמר בפירוש, ש"סוכה" הוא			
תפלה (א,ד)		שורה שם, אינו נביא ואינו בכלל	
'אבי סוכו' שהיה,, מלשון רוח"ק-			
אביהן 11. "סדר הדורות"		מי שכובש נבואתו שנתנבא בעודו	
של נביאים שסוכים ברוה"ק.			
רבי לוי אמר לשון ערבי הוא, שנת ג"א שע		בארץ.	
בערביא			
קורין 12. "תקוני זהר"/תקון יח (לה.).		מס' ברכות (כח:)	6.
"לנביא סכיא			

(21)

אמנם, ישנו הבדל בין ידיעת התורה ע"י נבואה לבין ידיעת התורה ע"י העמל בה, כפי שכתב ה"חזון איש"רמא¹⁷.
 ...משרשי האמונה שכל הנאמר בגמ' בין במשנה בין בגמ' בין בהלכה ובין באגדה, הם הם הדברים שנתגלו לנו ע"י, -
 כח נבואי שהוא כח נשיקה של השכל הנאצל, עם השכל המורכב בגוף, בזמן שהנבואה היתה חזון נמצא, רוח הקודש
 הוא שפע מהשכל הנאצל על השכל המורכב, אבל יש הבדל יסודי בין נבואה לרוה"ק-נבואה אין השכל המורכב של
 האדם משתתף בה, אלא אחרי תנאים סגוליים שנתעלה בהם עד שזכה בזוהר נבואי, אפשר לו להיות לכלי קולט
 דעת...מבלי עיון ועמל שכלי, אבל רוה"ק היא יגיעת העיון ברוב עמל ובמשנה מרץ, עד שמתווסף בו דעת ותבונה בלתי
 טבעי. מיסודי האמונה המקובלת, שרוח הקדש מטיבה להשיג את האמת שבתורה שנתנה בנבואה, בהיות שאין התורה
 "אמת אפשרי", אלא "אמת חיובי", אמת קיים, ומבטחת את בעליה על אמתת השגתו...[ועי' במהר"לרמא¹⁸. לגבי השגת
 התורה ע"י נבואת משה רבינו, שהיא "אמת בעצם" ולא "אמת שבמקרה"]. נרתעים אנו לשמוע הטלת ספק בדברי
 חז"ל בין בהלכה בין באגדה, כשמועה של גדוף ר"ל, והנוטה מזה הוא לפי קבלתנו ככופר בדברי חז"ל, ושחיתתו
 אהבת הטהרה והנקיות אשר הטבעה בנפש ואשר הנפש מצטערת על, ,, ושם באגרת טז-נבלה, ופסול לעדות ועוד...
 הפכן, באמצעות חמשת החושים להרגשתן הוכרה ליסוד במשפטי התורה, בהיות שאין הנפש ראויה להזדווג
 במושכלות, רק בהיותה שקטה על מכונה בלתי נפרעה, ואמרו ע"ז (כ:): טהרה מביאה לידי קדושה

הגאון ר"י הוטנר זצ"ל מתייחס בסדרת ספריו "פחד יצחק" לעובדה, כי גם התושבע"פ על סברותיה והלכותיה היתה
 ד"משה במקום שבעים וחד קאי"כג⁷. ופירש"י משום שהיה שופט ודיין ע"פ, אצל משה בגדר של נבואה וכתב"רמא¹⁹. -
 הדיבור יעו"ש. ונמצא איפוא, דגם כח הסנהדרין של משה, שהוא עיקר תורה שבעל פה, גנוזה בעובדת נבואתו של
 משה. וזה הוא באמת חידוש גדול של הרגשה אצילה. כי כח התורה שבעל פה של משה רבינו וכח התושב"כ של משה
 . החידוש שאליו הוא רומז, כוונתו למקורות בחז"ל שנראה מהם, שהתורה שבע"פ משתלשלת מן "רבינו תאומים היו
 , אך למעשה, מה שמסיק הגר"י הוטנר זצ"ל מהגמרא "נקודתא באתוותא כנשמתא בגופא, התורה שבכתב, כגון"רמא¹². -
 כל מה שברא הקב"ה תאומים נבראו: תורה שבכתב, ורש"י ורואה בכך חידוש, כבר נכתב במפורש במדרש"רמא²⁷. -

“ ותורה שבע"פ, מצות עשה ומצות לא תעשה...”

אמנם, אף שמשרע"ה במקום שבעים ואחד עומד, אמר מרן הגרי"ז סולובייצ'יק זצ"ל מבריסק²⁰, שהוא רק לענין בי"ד של ע"א, שהוא מדין מנין בי"ד, אך לענין שאין בי"ד פחות משלושה, מוכח ממסכת ר"ה (כה:), שאף שמשה לווה דיינים. לכן אמר הקב"ה למשרע"ה, רבינו נחשב כמומחה לרבים, אינו יכול לעמוד במקום בי"ד של ש שיצרף את אהרן עמו.

ששה הלכות נעלמו ממש, דין המקלל, פסח שני, הקנאות (=בפנחס), מקושש, טהרת כלי, במדרש הובא²¹. - “מתכות, בנות צלפחד

גורם הכעס לאדם לירד ממדרגתו ולאבד את, ראש ישיבת מיר, מרן הגר"ח שמואלביץ זצ"ל מבאר זאת שם¹. - מעלותיו הרוחניות. וכן אמר²². “ר"ל אמר, כל אדם שכועס אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו...ממשה דכתיב 'ויקצף משה על פקודי החיל'²³, וכתיב 'ויאמר אלעזר הכהן אל אנשי הצבא הבאים למלחמה זאת חוקת התורה אשר ציווה ה' את משה'²⁴, מכלל דמשה איעלם מיניה...אמר ר' מני בר פטיש, כל שכועס אפילו פוסקים עליו גדולה מן השמים מורידים אותו, מנלן מאליאב, שנאמר 'ויחר אף אליאב בדוד'²⁵, וכי אזיל שמואל לממשחינהו כתיב 'כי מאסתינו', מכלל דהוה רחים ליה עד האידנא...נמצא שאף כעס מוצדק גורם לאדם לאבד את מעלותיו ולירד ממדרגתו. איתא במדרש²⁶. “אמר רב הונא בשלשה מקומות כעס משה רבינו ונתעלמה ממנו הלכה, ואלו הן, בשבת, ובכלי מתכות, ובאונן”. הדבר פשוט שכעסו במלחמת מדין היה מוצדק, שהרי עיקר הציווי והתכלית במלחמה היה לנקום נקמת ה' במדין, והמכשול לישראל היה ע"י בנות מדין, וכשהחיו את הנקיבות הרי הביאו את המכשול איתם למחנה, וודאי שיש לכעוס עליהם, וכן נמי במותירי המן, הרי חטאו בנס עצמו, שניתן להם לחם שמים על תנאי שלא יותירו אלא יאכלו דבר יום ביומו, ואילו הם הותירו למחרת ועברו על ציווי ה', וודאי שמקום גדול יש לקצוף עליהם. ואעפ"כ נתעלמו הלכות ממש, ומשום שנראה שמה שחכמתו מסתלקת ממנו, אינו עונש על עבירת הכעס אלא הוא ענין טבעי, שמציאותו של הכעס באדם “שורף” את חכמתו, ואין נפקא מינה כלל במקרה שהכעס מוצדק, ודין הוא שיכעס, דבכל אופן הכעס מסלק את החכמה ממנו.

וכמו כן במעשה של שעיר החטאת, דהנה הקשה האוה"ח על הרא"ש, שסובר שאסור להורות הלכה בפני רבו גם במה שנוגע לעצמו, שממה שהורה אהרן לעצמו לשרוף החטאת מוכח שמותר, שאין לך רב מובהק יותר ממש, שהיה רב לאהרן יעו"ש.

21.	ביהמ"ד (בובער)	"קובץ אגרות" ח"א אגרת טו	17. רמא
.	24		סה, וכן
	(שם) כ"א		
	ב"מדרש ר"ע/אותיות גדולות	"תפארת ישראל" פ"יח	18.
	שמואל	25.	
	א' (יז, כח)		

22. מס' פסחים (סו:) חלק "אגרות וכתבים" עמ' י'
 19.
 ויק"ר (יג,א) 26.
 23. במדבר (לא,יד) "קונטרס הביאורים"/מס' ר"ה סי' א
 20.

27.

מע"ת (מ.) ל"ח

(22)

ולכאורה, יש ליישב דהנה עמד באוה"ח שם, למה קצף עליהם משה בתחילה, והרי רק לאחר שקצף נתעלמה ממנו הלכה שאונן אסור בקדשי דורות. ותירץ שהקפיד על אשר דנו בדעתם וסמכו על הוראתם, מבלי שאלת רבם, ועל כן נתעלמה ממנו הלכה, ואמר "אכל תאכלו" יעו"ש בדבריו. וכיון שקצפו של משה היה על שהורו הלכה בפניו, הרי אדרבא מזה מוכח כהרא"ש, שאף באופן זה אסור להורות הלכה בפני רבו. ועל כל פנים, ע"פ דעת האוה"ח, אף במעשה זה כעס משה כדון, והארכנו לבאר מה שמצינו בכמה מקומות שלא מחל הרב לתלמיד על שהורה הלכה בפניו, שאין חומר האיסור רק מצד כבודו של הרב, אלא כל קיום התורה ומסורתה תלויים בזה, א"כ בדין היה שמשנה רבינו יקפיד על כך, אלא שמכל מקום, כיון שכעס נתעלמה ממנו הלכה. ומעכשיו כבר אין לאדם מקום לומר אכעס כעת, כיון שיש לי סיבה מספקת לכעוס, שאפילו אם הסיבה נכונה, יגרום הכעס לו לאבד את מעלותיו ח"ו. עוד יש להתבונן בעובדא זאת של שעריר החטאת, שלפי דברי האוה"ח, הרי בשעה שמשנה כעס ידע את ההלכה שאונן אסור בו, וכיון . "שכעס, הרי בתוך כדי דיבור ממש נתעלמה ממנו הלכה, ובא עליהם בטענה אחרת ששרפוהו שלא כדין

בתחלה היה משה למד תורה ומשכחה עד שניתנה לו במתנה שנא' 'ויתן אל משה ככלותו לדבר,, מובא בחז"ל²⁷. -
 ככלתו כתיב חסר שנמסרה לו ,, לגבי הסבה שמשנה היה משכחה כתב שם "רש"י" ד"ה ככלותו-²⁸א"תו²⁸.
 . "תורה...במתנה ככלה לחתן, שלא יכול היה ללמוד כולה בזמן מועט כזה

המהרש"א שם חולק על "רש"י" וכותב, כי בדרך כלל חתן הוא כינוי להקב"ה וכלה לכנסת ישראל, אך כבר ראינו לעיל, שמשה רבינו נחשב כחתן. ונראה, כי "רש"י" אינו מתכוון ללימוד התורה ע"י הנבואה אלא ללימוד נוסף דרך מלמד שהיה משה שומע מפי הגבורה וחוזרין ושונים את,, כליו השכליים, שכן מיד בדיבור הבא כתב בד"ה לדבר אתו- . א"כ, בתחלה, כאשר למד דרך הנבואה יכל ללמוד הכל, אך אח"כ למד ג"כ דרך עמל התורה, "ההלכה שניהם יחד אע"פ שלא היתה לו יגיעת התורה (ומפורסם וידוע, ההבדל בין "עמל התורה" ל"יגיעת התורה"), כמובא ב"תלמוד משה בהר היה למד תורה ומשכחה ובסוף ניתנה לו במתנה. כ"כ למה, בשביל להחזיר את,, ירושלמי"רמא³⁶. – וכמה עמל עמלתי בה וכמה יגיעה,,, אך ב"ספרי"/דברים, הובא- "הטפשים... משה ע"י שלא נתייגע בתלמוד תורה... רמ"א²⁹, אשר חז"ל דורשים זאת על התורה"רמא³⁰, לכן לא יכל "ארוכה מארץ מדה,, וכיוון שהתורה "יגיעתי בה... ללומדה בזמן קצר.

המהר"ל לעומתו מסביר באריכות³¹, מדוע התורה היתה חייבת לינתן למשה במתנה, כיוון שהתורה היא רוחנית ושמית, שאין לה שום חיבור לאדם קרוץ מחומר, ואינה יכולה לשכון באדם מצד השתדלותו של האדם, ולכן רק ע"י שהקב"ה פועל לנטוע את התורה באדם היא מתקיימת בו. פעולת האדם מתמצית רק בהבעת הרצון העז לבקשה, להשתוקק לה ולדבוק בה ולהתפלל לה' שיתן לו את התורה וכאשר מגיע האדם לדבקות זו מיד ה' נותן לו אותה.

סיכום:

ע"פ כל המקורות שהובאו לעיל, מתבהרת הבנת היחס בין השגתו של משרע"ה להשגתו של ר"ע, ואין גם צורך לומר, כי מדובר ב"מדרשות חלוקות" (מושג זה ניתן גם להבין לא כ"מדרשות חלוקות", אלא כמדרשות החלוקות בדרגות ההשגה ובזמנים שונים). נוכל לומר, שאכן, כפי שלגבי משרע"ה לא היה שום ילוד אשה אשר ידע כמוהו את כל התורה ואת המציאות, לא רק שמשה רבינו השיג יותר ממלאכי השרת, אשר דרגתם היתה פחותה מאדה"ר, כי כאשר רמא³², אלא שהיתה השגתו של משה "אדם זה מה טיבו, אמר להם חכמתו מרובה משלכם,, שאלו מלאכ"ש את הקב"ה- עה". לא נשארה לו מחיצה שלא קרעה... ולא פגמו שום חסרון,, כה גבוהה שנכנס לפנים מכל שרף, ו

משרע"ה, לימדו הקב"ה את כל התורה הכוללת את כל המציאות משני כיוונים. מכוון הנבואה, העוקפת את כלי שכלו וגופו של האדם, ובכך היה "אבי הנביאים" ו"אבי המלאכים". וגם לימדו הקב"ה מכיוון עמל התורה ושימוש בכליו השכליים. אך משרע"ה, מה שקיבל את התורה בכזו שלמות והגיע לכאלו דרגות, זה לא היה משום הכנתו, כפי שכותב ה"כלי יקר"רמא³³, אלא מקורו בשילוב גורמים התלויים ושגם אינם תלויים בו, אשר שייך בהם השנוי, כגון: מציאת חן"רמא³⁴, דרגתו הרוחנית של עם ישראל ולימוד התורה בדרך הנבואה או ע"י כלים שכליים. גם בזמן היותו בהר מאה ועשרים יום ללא אכילה ושתייה, עד שנעשה כמלאך, גם במשך זמן זה למד בכליו השכליים מלבד מה שהשיג שם בהשגותיו הנבואיות ומן הסתם ככל שעבר הזמן עלה ונתעלה להכנס יותר ויותר לפנימיות החכמה. והנה, כמעט שאין מקור בחז"ל המורה לנו מתי במאה ועשרים יום אלו דרגותיו השתנו, מלבד מה שראינו לעיל¹¹. מאמר חז"ל, שרק בלוחות האחרונים ניתנו לו ההלכות והמדרשות, וכנראה שהכוונה היא, שאז ניתנו לו במתנה, אך ודאי שלימדו הקב"ה את זה לפני כן, ולכן נראה, שכל מאמרי חז"ל או ביאורי ה"ראשונים" וה"אחרונים" המורים, לכאורה, על כך שמשה לא ידע דברים מסוימים או שדרגתו היתה, במובן כלשהו, פחות מר"ע, הכוונה היא על מצבו התמידי של משרע"ה ולא על זמנים מסוימים שבהם הגיע לשיא מעלתו, כי על זמנים אלו ודאי שאין חולק ששום נברא, אדם או מלאך, לא הגיע

בהשגותיו וידיעותיו למה שמשה רבינו הגיע. ע"פ זה נוכל גם להבין, שמ"ט שערי בינה שהובא בחז"ל^{עש}. אשר היו למשרע"ה, ולא נ' שערי בינה, מדובר על המצב התמידי שלו, ולכן אמרו שם חז"ל^{עש}. -,,מ"ט שערי בינה ניתנו למשה", היינו, שבאמת משרע"ה הגיע ל-נ' שערי בינה, אך במתנה ניתנו לו רק מ"ט שערי בינה, אליהם הגיע על ידי השגותיו, כאשר במשך ימי ספירת העומר הוא מעלה את עם ישראל, בבחינת "וינשאם וינטלם", עד לשער מ"ט, מיום ליום, מיציאת מצרים ועד

מציאת תורה^{מא35}. מתן

רמא. 27. מס' נדרים (לח). 32. ב"ר (יז,ד)

ה"אוה"ח" עה"ת, שסובר כדברי
"לא תבשל גדי

28. שמות (לא,יח) 33. ויקרא (א,א) הרמב"ן, שמציאת חן זו

בחלב אמו".

29. איוב (יא,ט) 34. ע"י ב"ר קאנטי" עמ' קצד
היא כפשוטה.

36. מס' הוריות (יח:-יט).

30. מס' עירובין (כא). במה שחולק הוא עם הרמב"ן 35. "פנים יפות" עה"ת/

31. "תפארת ישראל" פ"נ במושג זה. וע"י לעילי"ח. בדברי

פ' משפטים עה"פ

יחסי גדולתם השגותיהם והתארים שנאמרו על משה רבינו ור"ע ביחס לאחרים

,,משה גדול מאדה"ר^{מב1}. כי אדם מת בעטיו של נחש ומשה עשה נחש נחשת שהיה מרפא כל נשוח". משה היה שקול כישראל-,,שקול משה כישראל, וישראל כמשה"ר^{מב2}, וכן^{מב3}. -,,משה שקול כששים רבוא מישראל-,,אין דור שאין בו כמשה"ר^{מב4}, והיה גלגולו של הבל^{מב5}. -,,מאותה הזוהמא שהטיל הנחש בחוה נולד קין והרג להבל רועה הצאן שמשה היה גלגול שלו", וכן^{מב6}. משה ויוסף בדרגא סוד אחד הם עומדים בסוד אות וו שני ויום ביחד", ו,,משה בכלל האבות הוא"ר^{מב8}, ו,,משה וציפורה נקברו במערת המכפלה"ר^{מב9}, אף שכתוב^{מב10}. -,,משה מת בחלקו של ראובן וקבור בחלקו של גד", יש לומר, שנפשות משה וציפורה הן היו במערת המכפלה או שהכוונה לגלגול מחילות, אך מאידך מצינו-,,משה ענו מאד מכל האדם אף מהאבות"ר^{מב11}. ,,משה ואליהו שווין זה לזה בכל דבר"ר^{מב12}, ולגבי שמואל ,,משה ושמואל שווין כאחד"ר^{מב6}, אך היו הבדלים ביניהם-,,מה בין משה לשמואל, משה היה נכנס ובא אצל הקב"ה לשמוע הדבור ואצל שמואל היה הקב"ה בא...אבל שמואל שהלך אצל ישראל בעיירות ודן אותם אני הולך ומדבר עמו"ר^{מב6}. ויותר מכך נאמר-,,גדול מה שנאמר בשמואל יותר ממה שנאמר במשה"ר^{מב13}, ועל משה רבינו נאמר-,,משה רבינו עתיד להעלות את מתי המדבר"ר^{מב14}, ,והוא יהיה המושיע האחרון"ר^{מב15}, וכן ,גלותא רביעאה

בזכותא דמשה יתחזרון...¹⁶ רמב"ם, ו, עתיד ליכנס לארץ עם האבות לעת¹⁷ ל"רמב"ם, ויביא את ישראל אל הארץ¹⁸. אוה"ח עה"ת מזכיר את זה במספר מקומות¹⁹. הוא גם מבאר²⁰ כיצד עולה הדבר בקנה אחד עם המקורות שדוד המלך יהיה מלך המשיח, ולא יקשה בעיניך שאנו מחלקים דברי הכתוב, חלק בימי משה וחלק בימי המשיח, כי הלא ידעת דברי הזהר הקדוש²¹, כי משה הוא הגואל אשר גאל את אבותינו, הוא יגאל אותנו וישיב בנים לגבולם דכתיב 'מה שהיה הוא שיהיה'²², ראשי תיבות "משה". ולא יקשה דבר זה באומרו הלא מלך המשיח משבט יהודה מזרעו של דוד המלך ע"ה, וי"א דוד עצמו מלך המשיח דכתיב²³ 'ועבדי דוד מלך עליהם', כמשמעו, וא"כ היאך אנו אומרים שהוא משה הבא משבט לוי. יש לך לדעת, כי בחינת נשמת משה עליו השלום היא כלולה מי"ב שבטי ישראל, כי כל הששים רבוא היו ענפים עליו השלום, וענף שבטו של דוד במשה הוא, ולזה תמצאנו בארץ מדבר שהיה מלך וכהן ולוי ונביא וחכם וגיבור, שהיה כולל כל הענפים שבקדושה. ולעתיד לבוא מתגלה בעולם שורש המלכות שבמשה, שהוא עצמו מלך המשיח והוא דוד, והוא ינון ושילה²⁴.

אברהם אבינו נקרא אב לכל העולם כולו²⁵, וכל העולם ומלכי מזרח ומערב היו באים להתייעץ איתו²⁶, ונחשב "קברניט העולם"²⁷.

לגבי ג' האבות נאמר²⁸ - אין קורין אבות אלא לשלשה...עד הכא חשיבי טפי לא חשיביי. וכן בגירסה מעט שונה²⁹ - אין קורין לאבות "אבינו" אלא לשלשה האבות. מאידך ראינו³⁰ - ז' אבות כרותי ברית, אלו הן אברהם יצחק ויעקב, משה ואהרן ופנחס ודוד...ז' אבות שכנו בכבוד עולם ולא שלטה בהן רמה ותולעה ואלו הן: אברהם ויצחק ויעקב ומשה ואהרן ועמרם אביהם [הגהות הגרי"ב - ס"א והגר"א - ואהרן ומרים ובנימין בן יעקב] ולא גרסו "עמרם". [ויש אומרים אף דוד...]. וכן מצינו³¹ - תבוא אותיות אבות וזהו שדרשו בגיד הנשה³² שאין פחות מל' צדיקים בארץ וישראל שחשובים כאבות. מצינו, כי גם הלל ושמואי כונו בשם "אבות העולם"³³, כמו רבי עקיבא³⁴.

אדם, נח, שם, איוב וג' האבות נקראו גם "אבות העולם"³⁵. הלל קרא לקטן שבתלמידיו-ריב"ז-אב לחכמה, אב לדורות³⁶. וכן רבי טרפון נקרא "אביהן של ישראל"³⁷. המהר"י ענגיל³⁸ מביא מקורות רבים לכך, שהאבות נקראו "הרים", מלשון הריון והורים, אך מאידך, גם ב"ה וב"ש נקראו "הרים" ורבי יוחנן ור"ל נקראו "הרי העולם"³⁹.

יוסף היה נקרא "אב החכמה"⁴⁰. ראינו לעיל, משמת ר"ג בטל כבוד התורה וכן שם, משמת ריב"ז בטל זיו החכמה⁴¹, ומשמת רבן יוחנן בטלה החכמה⁴². לגבי רבי יהודה הנשיא אמרו חז"ל - הרואה רבי בחלום יצפה לחכמה⁴³, והרמב"ם כתב⁴⁴ - רבינו הקדוש ושמו יהודה, והיה בחכמה ובמעלה בתכליתם, כמו שאמרו⁴⁵ 'מימות משה רבינו ועד רבי לא ראינו תורה וגדולה במקום אחד'. וכן לגבי בן זומא וראב"ע נאמר, שמי שרואה אותם בחלום יצפה לחכמה⁴⁶. ומשמת ראב"ע בטלה עטרת חכמים⁴⁷, וכן, הרואה רבי ישמעאל בחלום יצפה לחכמה⁴⁸. ועל הלל הזקן ושמואל הקטן נאמר⁴⁹, כי ראוי שתשרה עליהם שכינה כמשה רבינו.

על עזרא הסופר נאמר⁵⁰, שהיה ראוי שתנתן התורה על ידו. וכל ת"ח יש לו ניצוץ משה רבינו⁵¹. ורבי ישכב הסופר, שהיה מעשרה הרוגי המלכות ומחבורתו של ר"ע אחרי החורבן⁵², היתה חכמתו כמשה חוץ מן הנבואה⁵³.

26. "בעל הטורים" עה"ת/דברים

(כו,א)

1. "מדרש פטירת משה" / 11. "ספרי" פ' בהעלותך (יא,ג)

27. מס' חולין (צב.)

"ביהמ"ד"/ורטהיימר 71.

12. פס"ר (ד,יא)

28. עדיות (א,ד)

2. מכלתא/פרשת 13. מס' נדרים (לח.)

29. ת' ירושלמי/ נדרים (ה,ו)

יתרו (א,א) 14. "פס"ז"/דברים (א,לו)

30. ת' ירושלמי/יבמות (ד,יב)

3. "תקו"ז" (יט,מ)

15. במדבר"ר/חקת (יט,יב)

ומגילה (א,י)

4. ב"ר (נו,ז) ושם

ברד"ל אות לה.

31. "בית האוצר" מע' א-ב כלל ב'

5. "זהר"/ח"א (כח:) דבר"ר (ב,ט) בסוף פרשת

וילך 32. ת' ירושלמי/ נזיר (ו,א)

ועי' לעיל י: "זהר" פרשת כי תצא (רעו:)

רמג. מס' ב"ב (טז.)

6. "זהר"/ח"ב (סח.) ילק"ש/במדבר רמז תשסד רמז.

(שם) (צא.)

7. "זהר" ח"א (כא:), 16. "תקוני זהר"/ תקון כא (נה)
 רמה. ספרי/דברים א'
 ועי' לעיל"א.
 דפוס זיטומיר. תקון סט
8. סוף ס' "התמונה" רמו. מס' ברכות (נז:)
 "ז"ח"/בראשית ח' ע"ד
 רמז. מס' סוטה (מט:)
 ועי' ב"זהר"/ 17. דברים רבה סוף פ' וילך רמח.
 אדר"ן (ט,ב) 18. "זהר"/משפטים (קו).
 פ' לך לך (פא:)
- ע"פ נוסחת הגר"א
 שכתב, שהנשמה 19. במדבר (כ,יז), (כ,כג)
 רמט. מס' סנהדרין (כא:)
 יוצאת מזה העולם 20. בראשית (מט,יא)
 "תלמוד ירושלמי"/מס מגילה (א,ט)
 ונכנסת במערת 21.
 קהלת (א,ט)
 רנ. ס' "יוחסין" בסה"ד/סוף חבורה א'
 המכפלה ופוגשת דברים (ג,כה), (לב,גב)

אחר החורבן/יא

22. באדם הראשון

יחזקאל (לז,כד)

- רנא. "סדר הדורות"/"ב"סדר תנאים
 ובאבות, ששם פתח
 23. לעיל טו 4.
 מס' ברכות (טז:), ועי'
 ואמוראים". ע' ר' ישבב הסופר
 ג"ע ואם היא זכאית, לעיל טו 4.

- שמחים בה ופותחים
 24. מס' שמחות (א, יד)
 25. מס' דרך ארץ זוטא פ"א
 לה פתח ונכנסת.

רבי קרא על רבי אליעזר "טובינא דחכימי"י. [רש"י-,,מאשר שבחכמים. 'אשרי' מתרגמין 'טובאי', ר' אלעזר הוא ר' אלעזר בן שמוע ותלמידו של ר"ע היה כדאמרין"י....'והיה העולם שמם עד שבא ר"ע אצל רבותינו שבדרום ושנה להם-ר"מ ור' יהודה ור' יוסי ור"ש ורבי אלעזר בן שמוע".] וכתב ב"שיטה מקובצת"י. -,,לפי שאמר כר"ע וכיון דהסכים לדעת רבו-ר"ע, שפיר קרי עליה 'טובינא דחכימי'".

הרהחיד"א מוסיף על כך וכותב"י. -,,ועל דרך זה אפשר דהיתה כוונת שמואל דקרי לרב "ר"ע" לגירסת רבינו ישעיה"י, כלומר דרב הרביץ תורה כר"ע ובקי בנסתרות ונגלות על דרך ר"ע, ומה גם אם רב הוא רבי אבא, המוזכר בזהר הקדוש, כמו שכתב הרמ"ע מפאנו... "יד מלאכי" אות רצד, שהקשה על דברי רבי בצלאל הנזכר מגיטין (כו:) וכריתות (יג:) דקרי רב על רבי אלעזר 'טובינא דחכימי', ולא הוזכר שם ר"ע. ולא קשיא מידי, כיון דידע רב, דרבי אליעזר זמנין טובא קאי בשיטת רבו ר"ע"י, להכי קרא עליו 'טובינא דחכימי'... ", וכן בזהר"י. ,כל יומי דר"א הוי נהירא שמעתתא מפומי כיומא דאתיהיבת בטורא דסיני".

וכן ראינו לעיל"י. -,,שכשעלה משה למרום, ה' עסק בפרשת פרה ואמר הלכה כרבי אליעזר, אמר משה הלואי שיצא זה מחלצי, וידע טעמי פרה אדומה כמשרע"ה ור"ע. וכתב רבי אברהם חיים כץ בספרו"י. על הפסוק "גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך"י. -,, "נפלאות"-נוטריקון נ' פלאות, ובקש דוד להשיגו, ,,,ומשיח ישיג שער הנ' ודוד הוא משיח ועי' "שערי אורה" סוף שער ו"י"י. -.

כתב בס' ה"רוקח"י. -,,נשיא אחד ליום-שיודעין מן נ' שערי בינה". ועוד כתב ב"רוקח"י. -,,כל מי שהוא תלמיד חכם ובנו ובן בנו, שוב אין תורה פוסקת ממנו אם לא בהגרמתו כדאיתא [מס' ב"מ (פה.)] ויזכו לנ' שערי בינה

ולתורה, אבל אם נתחתן עם עמי הארץ ורוב בנים דומים לאחי האם, אז נעקרה אותה חזקה, או אם רגילים לקחת בני אדם עמי הארץ, אז נעקרה חזקה, כדמשמע במס' נדרים (פא.).

ראינו שהמלאכים אמרו להקב"ה על משה רבינו, „מה לילוד אשה בינינו“^{יטז}. המלאכים טענו, שעם כל הזדככותו של משה רבינו עדיין אינו מגיע לדרגת מלאך, אך באמת ראינו שאדם יכול להגיע למעלה גבוהה יותר ממלאך^{פ-פכז}. המהר"ל מבאר^{פכז}, כי ישנן ב' בחינות א. בחינה שבה משרע"ה מדרגתו ומעלתו היא למעלה מן המלאכים-...לפיכך אמר הקב"ה אחוז בכסא כבודי והחזר להם תשובה. רצה לומר, כי יש לאדם מדרגה בין העליונים, מיוחדת לעצמו, בפרט בכסא הכבוד, שכשם שהמלאכים הם טובים כסא כבודו יתברך לשרת לפני ה' יתברך, אשר הוא יושב על הכסא, כך יש לאדם תחת כסא הכבוד בעצמו...שכתוב (יחזקאל א') 'ועל הכסא דמות כמראה אדם וגו'', ולכך שייך אל הכסא עצמו דמות אדם וישראל בפרט שנקראו אדם, שנאמר (שם לד) 'ואתנה צאני צאן מרעיתי אדם אתם', - 'אתם קרויים אדם' וכו', ומפני כך מדרגת האדם תחת הכסא, ומדרגה הזאת היא למעלה מן המלאכים ובהם הם נבדלים מן ה' יתברך, אך האדם, מצד אשר נברא בצלם אלקים מה שאין למלאכים, הוא תחת כסא הכבוד...וכאשר האדם בעל חומר אז החומר מפסיק בינו ובין הכסא, אבל מדרגת משה כאשר בא לקבל התורה והיה מסולק מאיתו הגשמות, היה מגיע עד שאחז בכסא...“^ב. המהר"ל רואה בחינה אחרת בה שייך האדם לדרגה של מלאך, וכן הוא כותב-„ובמדרש ביאורי^{יטז} 'כשעלה משה למרום בקשו מלאכים לדחותו מה עשה הקב"ה, צר קלסתר פניו של משה כדמות אברהם אמר להם...וכי לא זה הוא שאכלתם בביתו...כי העליונים הם הטוב ורחוקים מן הרע, ומידת אברהם, שהיה גומל חסד, היה בו ביותר מידת הטוב...למי שיש בו מידה זאת יש לו פנים מיוחדים והוא פני הטוב...ולכך אמר שנעשה פניו כדמות פניו של אברהם...וכך היה למשה...בשביל גודל מדרגת הטוב שהיה באברהם כדוגמתם עד שהמלאכים באו לביתו והיו נמשכים אחרי מדרגת אברהם, ולכך אמר כי משה נתלבש עתה במידת אברהם אביו [שהתגלו לו טעמי הלכות שלא התגלו למשה ("אורחות צדיקים", שער התורה)] ויש לבן כוח אביו כאשר היה צריך לו משה ומזה הצד היה בא משה במחיצת המלאכים“.

המהר"ל מחד, מצביע על בחינה שווה בין האדם למלאך בתכונת הטוב, אך מאידך רומז המהר"ל על כך שלא רק האדם גבוה ממלאך אלא שהמלאך יונק את חיותו מהצדיק, מקורו של המהר"ל הוא בדברי ה"זהר", כפי שהרחיב על כך בספר ה"פרד"ס" כפי שהובא בספר השל"ה^{יטז}. אליהו מתגלה לעיתים כמלאך ולעיתים בגוף [שו"ת חת"ס (ו,צח)].

וכן במדרש^{יטז} - „גדולים צדיקים יותר ממלה“^ש, וכן-„ישראל יושבין לפני הקב"ה...ומלאכי השרת רואין אותן ושואלין אותן מה הורה לכם הקב"ה לפי שאין יכולין ליכנס במחיצתן“^{יטז}. וראה דברי "חנוכת התורה" על פ' וישלח. ה"של"ה" חולק שם בצורה נחרצת על דברי התוס' והרמב"ם בהל' יסודי התורה וב"מורה נבוכים", הסוברים כי המלאך מדרגתו גבוהה יותר מדרגת האדם. אליהו היה מתחילתו מלאך מאלו שלא רצו בבריאת האדם והושלך לארץ ואח"כ הוחזר לשורשו ["אגדות אליהו" מבעל "שבט מוסר" (מס' ברכות פרק ה')]. אנו רואים בחז"ל, שלא רק לגבי משה נאמר שהגיע לדרגה זו של מלאך, וראינו שם שאכן המלאכים הסכימו לכך ואף נתנו לו מתנות וגם לגבי תנאים ואמוראים נאמרו הדברים: ר' יוחנן אמר על חזקיה „לית דין בר אינש“ [רש"י-„אלא מלאך“]. איכא דאמרי דין בר אינש [רש"י-„גברא בכולא“]. אמר ר' זירא...אם ראשונים בני מלאכים אנו בני אנשים ואם ראשונים בני אנשים אנו כחמורים ולא כחמורו של ר' חנינא בן דוסא ושל רפב"י אלא כשאר חמורים^{יטז}.

מרב הגרי"ז מבריסק זצ"ל הסביר חז"ל זה, שכוונתם לגבי התייחסותנו לראשונים, אם אנו יודעים שהראשונים מלאכים, אנו בני אדם, אך אם נדמה לנו שהראשונים היו אנשים, אזי אנו בדרגה של חמורים פשוטים. רבי יוחנן אמר

זאת גם על רבי ישי. ורבי אמר זאת על רבי חנינא בר חמאי¹, ושמואל קרא על רב יהודה², אין זה ילוד אשה³. לא רק על רבי עקיבא נאמר⁴, שהגיע קרוב למעלת הנבואה, אלא גם על ה"חסידים ראשונים"⁵. נאמר כך⁶.

רנב. מס' כתובות (מ.) רסא. "אור יקר" על אוה"ח עה"ת/שמות

וחולין (צא.) וב"ברכי יוסף"/

מס' גיטין (כו:) (ג,ח) ד"ה השגת מט שערי בינה

או"ח סי' תכג מענין "כתר
מס' כריתות (יג:) רסב. על במדבר (ה,יא)

יתנו לך" שישראל הם העיקר
רנג. מס' יבמות (סב:) עי' בס' "התגין" ועי' 'הערה ל:
ושו"ת מהרשד"ם/ח"מ סוס"י
רנד. עמ"ס כתובות (קג.) רסג. על ס' דברים (ד,ט)
ק

נד ובס' "יריעות שלמה"/
רנה. "עין זוכר"/מע' ט אות ג' רסד. מס' שבת (פח:)
ח"א/ל"ב וח"ב יריעה א'
רנו. עמ"ס קידושין (מד:) רסה. שמו"ר (כח,א.) ועי'
ב"של"ה"ח/א/עמ' 62 - 60/הוצ'
רנז. במס' זבחים (צג.) יוזעפאף. ועי' ב"רקאנטי" (רפח) שכתב, שמעלת
הגר"א

ובמלבי"ם ויקרא אות לב

(ק:י) הצדיקים היא למעלה מכל מלאך ואף משרף.

רסז.

מס' עירובין (כד.)

רסו.

רנח. ריש פ' וירא/מדה

מס' שבת (ק"ב:)

מס' ע"ז (י.)

רסח.

נ' (צט:)

1. מס' סנהדרין (צג.)

מס' נדה (יג.)

רסט.

רנט. "ארץ החיים"

2. במדבר"ר (כ,כ) וכן ע"י

מס' ברכות (לב:)

1.

רס. תהילים (קיט,יח)

ב"אוצר הכבוד"/סוטה (לג).

2. טושו"ע (צח,א)

(25)

מ"ט פנים ומדות ומספר שערי חכמה ובינה

פנים

ידוע שיש שבעים פנים לתורה^{ע"י} שבעל פה [הגר"א/שה"ש ב,ד], ובכל אחד מהם יש,, ששים רבוא פנים" [(שם) (ה,י)], ולעת"ל יתגלו כולם [(שם) תקו"ז (ע:ד), ד"ה ורזא דפורקנא] ע"י משרע"ה, כי התורה כעת נכתבה בלבושה, כדי שהערב רב לא ילמדו את הפנים [(שם), זוהר פ' צו (כח). ד"ה אדם ואשתו], אולם יש סוג אחר של פנים, מ"ט פנים טמא של התורה שבכתב, שהמלאכים יודעים את כולם [(שם) שה"ש (ב,ד)].

וביאר הרמב"ם ב"מו"נ" (א,ב)-...כי פנים שם נגזר מן פנה, כי האדם בפניו יכוין לדבר אשר ירצה כוונתו, ועי' שם ב"קרקש" וב"שם טוב". וב"בעל טורים" עה"ת [דברים (ו,ד)], כתב-...נתן להם תורה שיש לה ע' שמות (מדרש שה"ש זוטא), ונדרשת בע' פנים, להיבדל מע' אומות. ועיין ברמב"ן^{ע"י} (ובהשגותיו על "ספר המצוות לרמב"ם" בשורש השני לגבי "אין מקרא יוצא מידי פשוטו"), שם כתב-...הפשט אחד מן הע'. אנו רואים, כי בימי דוד אפילו תינוקות השיגו ידיעות אלו-...מצינו תינוקות בימי דוד עד שלא טעמו טעם חטא היו יודעין לדרוש מ"ט פנים טמא ומ"ט פנים טהור^{רע"א}, ועוד לפני כן, תינוקות שהיו בדורו של שאול ושמואל, עד שלא הביאו שתי שערות היו דורשים את התורה במ"ט פנים טהור ובמ"ט פנים טמא^{רע"ב}. וכן ב"תלמוד הירושלמי"רע"ג. מובא על שבעה זקנים-...שדרשו ז' פנים כל אחד בפסוק...וכיוונו לכל המ"ט פנים שהתורה נדרשת בהם, וכן תלמיד ר"ע היה דורש מ"ט (ועיין באגרת רש"ג סי' נב-מ"ח) פנים טהור ומ"ט פנים טמא^{רע"י}, ושם ה"זרע אפרים" על הפסיקתא כתב, לגרוס זאת על ר"ע עצמו. ובמס' סופרים (שם) זה מובא לגבי,, תורה שנתנה למשה במ"ט פנים טהור ובמ"ט פנים טמא.

ו,מ"ט פנים טהור מן מט"ט...דאיהו הלב במלאכים^{ע"י}, והוא,, שליט על כל מארי דמתניתין^{רע"י}. ו,מט"ט כליל שית סדרי משנה^{רע"י}. ועליו נאמר גם ש,,איהו ארון גופא לאורייתא דבכתב^{רע"ח}, ו,מט"ט גוף שכינתא^{רע"ט}. ידיעת התורה במ"ט פנים פירושה, הבנת התורה ללא מחיצות וסיגים כמו שמובא ב"פסיקתא רבתי"ר"פ,, כך היא התורה **מסתננת ומזוקקת** ארבעים ותשע פנים...שהתורה נדרשת ארבעים ותשע פנים. "פנים" אלו נקראים גם "טעמים" לגבי טיהור השרץ בק"נ טעמים^{רפ"א}, ובירושלמי סנהדרין (כא.), מובא על תלמיד ר"מ-...שהיה מטהר את השרץ ומטמאו מאה

פעמים. ר"ע, ר"א ורבי ישמעאל זכו לאותה חכמה ונבואה בעלייתן לפרד"ס, כי התענו ימים רבים עם סיגופים ותעניות, כמו משה רבינו, אליהו ושלמה שזכו לחכמה ולעליה למרום על-ידי תענית של מ' יום ולילה [מהרח"ו (ב,ד)]. מקור מ"ט הפנים הוא ב"שבעי שבעות"רפב. [מהר"י קרא-אם הייתם קוראין (בתורה) שהיא נדרשת שבעה משבעה בשבעים פנים לא היה נבוכדנצר בא עליכם". אך בתרגום שם-ו, ואינון לא ידעין דארבעין ותשע זמנין כמן ומתניב על פתגמא, עד דתיתי ליה שעתא דיתמסרין בידה".]. המהר"י קרא מפרש את הקשר בין מ"ט פנים לע' פנים בכך, שבכל אחת מע' פנים, ניתן לדרשה במ"ט פנים. במדרש"י מובא פסוק זה גם לענין מ"ט פנים-,"שבעי שבעות' להם...בתורה שהיא נדרשת שבעה משבעה" (מת"כ-התורה נדרשת במ"ט פנים טהור ובמ"ט פנים טמא".].

הרמב"ן מסביר"פ-,"ודע, כי התורה נדרשת במ"ט פנים טהור, והם ז' שביעות, ולא שהטומאה עולה, אלא שהתורה נדרשת...לטהר טומאת מת במי נידה, שהם מעפר...פרה אדומה".

ובתלמוד הירושלמי"פ-,"וידבר ה' אל משה, אמר לפניו רבש"ע...אמר לו 'אחרי רבים להטות'רפ"י. רבו המזכין זכו, רבו המחייבין חייבו, כדי שתהא תורה נדרשת מ"ט פנים טמא ומ"ט פנים טהור [פ"מ ד"ה אחרי-,"שלא יהיה בה ספק ואמר לו זה אי אפשר, אלא 'אחרי רבים להטות', מפני שהתורה נדרשת מ"ט פנים לכאן ולכאן, ואם אני מגלה לך ההלכה, שוב לא תהיה נדרשת בהרבה פנים".]. מניין 'ודגלו'רפ"י. וכן הוא אומר 'מזוקק שבעתים'רפ"ח, היינו, ההלכה היא לפי רמת ההשגה של הרוב ולא ע"פ ההשגות המעמיקות של החכמים היורדים לשורשם של הדברים בהבנה האמיתית והטהורה ביותר, ע"י מ"ט פנים, וכפי שמפרש ה"פני משה" שם וכן כתב השל"ה (כפי שנראה להלן"ש"ג. יותר באריכות)-,"עיקר אהבת התורה...ונוטין לכאן ולכאן ואח"כ מיישרים אותו ע"פ הרוב", ויישור זה מותאם להשגת הרוב. אנו רואים, כי בזמנים מסוימים למדו בי"ג פנים"פ"ט, וכן, רבי מתני הלכתא בי"ג פנים"ר"ג, וכן אנו פוגשים בי"ו פנים, שהוא חרבו של הקב"ה"ר"א.

מדות

ישנם מקורות המדברים על "מ"ט מדות", אך תמיד בהקשר של ספר מתקופת התנאים. ספר זה אבד מאתנו וממילא אי אפשר לברר כוונת מדות אלו, אך יש אומרים שהכוונה היא למדרש מדות טובות"ר"ג. לעתים קוראים לספר זה ברייתא"ר"ג. ולעתים משנה"ר"ג, ולעתים בשם מדרש"ר"ג, ולעתים בשם ספר"ר"ג, שמובאים בו סודות. הר"א בן הגר"א מביא בספרו "רב פעלים"ר"ג¹. את רוב המקומות בהם הוזכר ספר זה ב"ראשונים" ובע' "ספר תשובות לר"א בן חסמא" כתב, שאולי הכוונה לספר הנ"ל. בשנת תרכ"ד פרסם הר"מ שטיינשניידר את "משנת המידות"ר"ג². בו מופיעים כללי ההנדסה שהוצרכו להקמת המשכן, אך סייג את ודאות השיוך לברייתא מ"ט מידות, כי מאמרים המובאים בו אינם מופיעים שם.

ער. "זהר"פ' פנחס (רטז). רעד. פסיקתא רבתי (כא,ו) רפב. יחזקאל (כא,כח)

במדבר"ר/נשא/יג,טז עי' מס' סופרים (טז,ז) רפג.

איכ"ר/פתיחה (כג)

רמב"ן/אמונה ובטחון" ריש ערה. "תקוני הזהר"/בהקדמה (ז), רפד. ס' "אמונה ובטחון" עמ'

פ"ט/עמ' שעט/הוצ' שוועל. אך בשוח"ט (יב,ד)-, כל דבור רפה. במס' סנהדרין (כא:)

רעא. ויק"ר (כו,א) שהיה אומר **הקב"ה** למשה, רפו. שמות (כג,ב) במדבר"ר (יט,ב) היה אומר לו מ"ט פנים טמא רפז. שיר השירים (ב,ד) תנחומא/חקת/ד ומ"ט פנים טהור", רפח. תהלים (יב,ז) וכן, מ"ט פנים התורה ובמס' ברכות (סג:)-, א"ל רפט. מס' ברכות (כ.) רש"י ור"ח ד"ה נדרשת"מס' סופרים ו', הקב"ה למשה, אני ואתה תליסר מתיבתא. במדבר רבה" (ב,ב), נסביר **פנים** בהלכה". רצ. מס' נדרים (מא.) מס' נדרים שהתורה רעו. השמטות ל"זהר"/ וכן, מ"ט דברים רצא. מדרש "שוחר טוב" (לא,ו)

נקנית"ממעשה תורה" בראשית (רנב:)

רצב. ר"א בן הגר"א בהקדמה ל"אגדת בראשית". ע' מט], ועיין ב"ז"ח" ו"זהר חדש"/ (קלז:)

ו"יפ"ת" על ב"ר פ"ט. (ב,יד)-

מ"ט אותיות רעז. "זהר"/פ' צו/כט/רע"ב רצג. תענית (כו.) ברש"י ב"ב (כז.) תד"ה כמה בי"ב שבטים". רעת. הקדמת "תקוני הזהר" (יד:) "ש"מ" (שם) בשם תוס' הרא"ש ד"ה וא"ל רעב. במדבר"ר/נשא/ (יג,טו) ס' ה"זהר"/פ' משפטים (צד:) רצד. סוכה (ח.) רש"י ד"ה מכרי "שוח"ט" (ז,ו) עה"פ רפ. פ' פרה (יד,ו) שמות (כז,ח) ברש"י

רצה.	רפא. מס' עירובין (יג):	ועדת לאומים תסובבך
ראב"ע	ובמדרש "שוח"ט" (יב,ד)	"ילקוט שמעוני"פ' נח/רמז רסא והובא ברבינו בחיי/
סוף אות	ד"ה אמרות, מוזכרים ר"מ	ס' שמות (כח,ו)
1.	שמות (ה,יג).	א' ועי"ש הערה ה'- "סדור של
-תלמיד ר"ע- ותלמידו	ובשו"ט (יב,ד)-, בימי דוד	שמות (ה,יג).
מדות טובות", אות מ'- "מדרש מ"ט	סומכוס שהיו מטהרים את	רעג. מס' חגיגה (טו.)/"שיירי
מידות".	השרץ במ"ט פנים טהור.	הקרבן" ד"ה שבעה
כת"י	2.	מינכן קובץ 36

(26)

שערים

נברר מה משמעותם של מ"ט שערי בינה ונ' שערי בינה. כתב ה"כלי יקר"^{יצי}, שמשוה רבינו ,,על ידי מ"ט שערי בינה שהשיג היה לו מבוא לבוא בסוד ה' לדרוש התורה במ"ט פנים טהור ובמ"ט פנים טמא כמו שנאמר 'וכמטמונים תחפשנה', מונים היינו ב' פעמים מ"ט, כי על ידי זה 'אמרות ה' טהורות מזוקקות שבעתיים' היינו ז' על ז', וכן טעם הפרה, נעלם מעין כל חי ולא נגלית כי אם למשה ע"י מ"ט שערי בינה שהשיג". בספר "רב פעלים" בע' "ארחות תשיה", מציין, כי בספר הקנה ובעוד מספר ספרים מופיעים-,,חמשים שערי בינה הן ושמותיהן ותודה לאל בארתי אותן ע"פ "אותיות רבי עקיבא" ו"ספר התמונה"."

לגבי שער הנ' כתב הרמב"ן בהקדמה לתורה ,,ואפשר שיהיה השער הזה בידיעת הבורא יתעלה", ועוד כתב הרמב"ן^{יצי} -,,ו'פני ממש לא יראו', והוא השער הפנימי שבנ' שערי בינה...וקיבלתי, כי נ' שערי בינה כנגד ה' חומשי תורה י' פנים לכל אחד ואחד, נמצא נ'...". אך הרמב"ן עצמו כתב, לכאורה, ביאור אחר לשער הנ', שלא ניתן למשה^{יצי1} -,,...וכולם נמסרו למשה חוץ מאחד, כי כל שמיטה שער בית אחד, והנה, הודיעוהו כל ההויה מתחלה ועד סוף חוץ מן היובל קדש". סימוכין לקשר בין שער הנ' ליובל מצינו גם ב"זהר"^{יצי2} -,,ואנן מנינן שבע שבועין בגין לחברא כולא ביובלא עילאה דיהבא להאי ברא בוכרא (=נראה שרומז י' למשה גלגולו של הבל שהיה בכור לאביו אדה"ר, כי קין בנו של נחש) עטרה דאורייתא דאתכלילת במ"ט אנפין ונפקא מחכמה עלאה באינון חמשין שערי בינה ואתייהיבת להאי ברא בוכרא ע"י משה דאחיד נמי בהאי דרגא". מכאן משמע שלמשה כן ניתן שער הנ'. וכן^{יצי3} -,,היא סוד בינה שיש לה חמישים שערים כנודע והיא סוד היובל...והכל מכח בכור עליון, 'קדש לי כל בכור'. ביאור אחר לשער הנ' שלא ניתן למשה, מופיע בחז"ל^{יצי4} -,,מ"ט ניתנו למשה בסיני ואחד לא ניתן לו, ואיזהו זה שער סיום הספר".

מקורם של שערי הבינה וסדר השתלשלותם

„י-ה-ו-ה, יו"ד חכמה היא בינה, וא"ו תפארת היא מלכות, נמצא, שהכל נאצל מהכתר, ל"ב נתיבות חכמה נ' שערי בינה כולם מתגלגלים ובאים מהכתר, דרך גבול הספירות חכמה ובינה וכו', ומגיעים עד היסוד באו. ולא ראיתי לגלות יותר, פן אהיה מגלה סוד, אשר ננעלו שערי ואין דרך לבא החדרה. זה ראיתי לפרש במה שכתב על הספר "סוד היסוד"⁵¹, וה"רקאנטי" (רנא) ביאר ביתר הרחבה כיצד הכל קשור ישירות לשם הגדול של הקב"ה. וכן⁵² - „ועוד כתב שם וזה לשונו חכ"ם ל"ב עולה ק' רמז...וכל החכמות נכללין במספר מאה סוד 'וימצא מאה שערים' והן נז"ן שערי בינה ל"ב נתיבות חכמה...לכן אמרו חז"ל לעתיד כל אחד מישראל גבוה מאה אמה, היינו, סוד מאה מיני חכמות הנ"ל". וכן⁵³ - „...והוא שם אחד מע"ב שמות ועולה חמשים שערי בינה". וכן⁵⁴ - „ושם בן מנצפ"ך חמשה גבורות, ומיניה יתפשט רזא דחמשיין שערי בינה“.

הראב"ד כתב⁵⁵, „שנ' דברים הקב"ה עושה הכתובים באיוב (לח,לט), הם כנגד נ' שערי בינה. הגר"א כתב⁵⁶, „של"ב נתיבות החכמה וי"ח נקודות ע"ל הם נ' שערי בינה“.

במה נרמזים שערי הבינה

„ומלת מ"י (מ"אלה-ים) רומז לנ' שערי בינה⁵⁷ - „חמשים הם כנגד נ' שערי בינה והם ראויים להציל כל העולם בצדקתם (בקשר לחמשים הצדיקים בסדום אשר אברהם אבינו שאל עליהם אם הם קיימים) וה' הודה לדבריהם“ וכן⁵⁸ - „וכמו שהיו נ' ימים מיציאת מצרים ועד מתן תורה, כן נתן הקב"ה נ' שערי בינה“ וכן⁵⁹ - „בחמשיין תיבין (מן "ושמתם" עד סוף פרשתא) כחושבן שערי בינה“. וכן⁶⁰ - „והנוני"ן הפוכין (=בפרשת ויהי בנסוע הארון)...כנגד נ' שערי בינה שבהם ניתנה תורה ונ' שני היובל“. שערי הבינה נרמזים ג"כ במספר מצוות, כפי שכותב ה"רקאנטי". תרומה גדולה פוטר את הכרי בכלשהו, ואין לו שיעור, רמז לשער החמישים שלעומקו גם אין שיעור⁶¹. נדרים הם רמז לשער החמישים, מלשון נ' דרים⁶². המילה "בשעריך" המופיעה בפרשיות של המזוזה והתפילין רומזת גם על שערי הבינה⁶³, ועי' לעיל סוף עמ' 17. לגבי ההכנה כדי להכנס לשערי הבינה, כתב רש"י⁶⁴ - „לתת אות ואמתלא וטעם לחכמה להכנס בשערי בינה כגון 'משלות שועלים'“.

מניין שערי חכמה בינה ודעת

רבינו אפרים כותב בפירושו⁶⁵ - „ה' חומשי תורה-ה' אלפים“, וה"רוקח" כותב שם, „ה' אלפים **שערים** לימד את משה על כל פסוק“. מקור דבריהם הוא בחז"ל⁶⁶ - „מלמד, שחמשת אלפים שערי חכמה נפתחו לו למשה בסיני כנגד חמשה חומשי תורה ושמונת אלפים שערי בינה כנגד שמונה (ספרי) נביאים ואחד עשר אלפים שערי דעה כנגד אחד עשר כתובים“. לגבי מט"ט נאמר⁶⁷ - „אמר ר"י אמר לי מט"ט מלאך שר הפנים, קודם שהעמידוני לשמש בכל יום ויום את כסא הכבוד, פתח לי הקב"ה אלף, ושלוש מאות אלפים שערי חכמה ושלוש מאות אלפים שערי בינה ושם"א שערי ערמה...“. ג' החללים שבמות רומזים על חכמה בינה ודעת. חלל ראשון רומז על ל"ב נתיבות חכמה, חלל שני רומז לחמישים שערי בינה וחלל שלישי רומז ל- „אלף אלפים אידראות (=גרנות) ואכסדראות של דעת“⁶⁸.

- רצו 1. רמב"ן / ויקרא (כה,ב) ד"ה ושמא לזה 9.
- "זהר" / הקדמה (ד.)
17. ב"רקאנטי" (רעז)
2. "זהר"/השמטות ח"א/בראשית (רס):
- ח"א/בראשית (רנא.) 18. (שם) (רצב)
3. שו"ת "באר שבע" סי' עא ד"ה תשובה 11.
- ס' "תשב"ץ" קטן סי' תסד ד"ה מה
19. (שם) (שג)
4. "מדרש חסרות ויתרות" [שמות (ב,יא)], 12.
- "זהר חדש" / ח"א פ' אחרי מות (עט.)
- 20.
- "זהר"/ח"ג (קלו.)
- הובא "בבתי מדרשות" ח"ב וב"אוצר 13. שו"ת
- "יכין ובעז"/ח"א / סי' פא ד"ה תשובה 21. בפ' ל"ס' היצירה
- המדרשים" עמ' רפה ד"ב והתהלך. 14. מס' סוטה (מט.) רש"י ד"ה
- מושלי משלות.
5. שו"ת "יכין ובעז"/ח"א סי' קלה ד"ה ומה שכתב. 15.
- "מדרש אותיות א"ב דר"ע" (נוסח א') ד"ה
22. בפ' ל'ס' היצירה (א,א)
6. שו"ת "יהודה יעלה"/ח"א/או"ח סי' ריד/ד"ה ועוד. דבר אחר הובא ב"בתי
- מדרשות" ח"ב
- רצו. ס' "אמונה ובטחון"
7. שו"ת "תורה לשמה" סי' תנו ד"ה והא לך. וב"אוצר המדרשים" עמ'
- תז ד"ה אלף עמ' רסה
8. "זהר"/"סתרי תורה"/ח"א/בראשית/פ' וירא (קא.) 16. "אוצר המדרשים" עמ'
- רפה ד"ה אמר
- חצר. על ויקרא (א,א)

הרמב"ן כותב¹ גם על רל"א שערים-, כ"ב אותיות יסוד, לבנין הבנוי מהם, אע"פ ש'הבנין', בגלגול אותיות, עולה לרל"א שערים ואין עיקרו אלא אלו". כוונת הרמב"ן ב'גלגול אותיות', היא לגבי מה שנאמר שם ב"ספר היצירה"² -, כ"ב אותיות יסוד קבען בגלגל כמין חומה ברל"א שערים וחוזר הגלגל פנים ואחור". גלגול אותיות ביאורו צירוף האותיות וסיכומן. וביאר שם הגר"א בפירושו על "ספר היצירה", כגון א"ב א"ג וכו', ב"ג ב"ד וכו' שסכומם יחד רל"א, וזה מה שנקרא "פנים", ו"אחור", היינו-ת"ש, ת"ר..., ש"ר ש"ק וכו', שהוא גם רל"א צירופים. והר"א אבן עזרא חיבר את "ספר הצירופים", כדי לדעת איך לחשבן אותם. הרלב"ג גם חיבר ספר בשם "מעשה חושב"³, הבנוי על משפטים והוכחות של חכמת הצירופים. בפירוש "פרי יצחק"⁴ ביאר-, נקרא בשם שער כי **שיער** איזה אות יתחבר וישתווה עם חבירו, אך ה"רקאנטי" כתב⁵ בקשר לאותיות-, ועל כן נקראו שערים, כי הם פתח פתוח לקבל שפע חכמה ולהוציא כל דבר מן הכח אל הפועל...אמנם הנתיבות הם מכוסים, ועי"ש שהביא סימוכין לדבריו מה"זהר", בקשר לאותיות והקשרן לחמישים שערי הבינה. כ"ב אותיות אלו עם י' ספירות יחד הן ל"ב נתיבות החכמה העליונה, אשר מי שיודע כיצד כל הצירופים יוצאים משם ה', אשר, צר בהם את כל היצור ואת כל העתיד לצור"⁶. הוא זה אשר יכול להבין חכמה זו לאשורה, אחרי שהגיע לשערי רוח הקדש ומבין את משמעות הדמוי של צורה ליוצרה⁷.

קשר מפורש בין מ"ט לשם ה', אנו מוצאים ב"טעמי המצוות"⁸. שם מובא, ש"חולה" מספר אותיותיו הוא מ"ט. מ"ט הוא צירוף שני שמות של ה', שם של מ"ה ושם אדנות של ד' אותיות. האדם נהיה חולה כי מחלתו נמשכת מהאורות של מ"ט, כי חסר לו הנו". כאשר מקיימים מצות ביקור חולים, משלימים ומושכים את האור גם מאות ה'.

בספר ה"רוקח"⁹ אנו מוצאים יותר מנ' שערי בינה-נ"ב שערי בינה-, נב שבתות בשנה ולא מסר לאדם מן השערים רק נ' כמנין 'האדם', וזה שאמר הכתוב 'ותחסרהו מעט' מי שיודע להבין בנ"ב שערים נקרא **בן חכם** 'וישמח אב' זה קב"ה", ואפשר שב' השערים הנוספים, הם ב' היסודות של חכמה ובינה שמהם כל ה'נ' שערים יוצאים.

ראינו לעיל¹⁰ מה שכתב ה"כלי יקר", שעל ידי מ"ט שערי בינה, היה למשה מבוא לדרוש במ"ט פנים טהור ובמ"ט פנים טמא, השל"ה¹¹. מביא את דברי רבי עזריאל ממקובלי ה"ראשונים", המסביר כיצד התהוו כלי השגה אלו של השערים והנתיבות-, כאשר רצה השם יתברך לפרסם אמתתו ולברוא עולם התנוצץ ממנו כח מאורי על הבריאה יחסוהו ל'מחשבה', כאשר יחשוב הבנאי על דרך משל, על בניינו ומתחכם ומתבונן על בניינו בעת התחלתו וקראו לו 'כתר עליון', כי הוא מכתיר הכל ואז נתגלה עוקץ היו"ד משם העצם, ואותו האור התנוצץ, לתר"ך ניצוצות, כמנין 'כתר' ולא הספיק הכתר עד שהתנוצץ ממנו בהדרגה ניצוצן החכמה ונגלה עובי היו"ד ומתנוצץ גם כן לל"ב ניצוצות, קראום 'ל"ב נתיבות חכמה' ולא הספיק כח הניצוצן המאורי הזה, עד שהתנוצץ ונאצל מן החכמה ג"כ בהדרגת ניצוצן קראוהו 'בינה', מתנוצץ לחמישים ניצוצות קראום 'נ' שערי בינה' ונתגלה אות ה"א", וכפי שכתבנו לעיל לזה התכוון ה"רוקח" בכותבו "נב שערי בינה", שהם נ' שערי בינה וב' שערי היסוד-חכמה ובינה, שמהם התנוצצו חמישים שערי הבינה.

השל"ה מסביר גם את הקשר בין מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא לבין מאמר חז"ל "אלו ואלו דברי אלוקים חיים"¹² וכותב¹³ -, והריטב"א ז"ל כתב בחידושו 'ושאלו רבני צרפת ז"ל היאך אפשר שיהיו שניהם דברי אלוקים חיים, זה אוסר וזה מתיר? ותרצו, כי כשעלה משה למרום לקבל תורה הראו לו על כל דבר ודבר מ"ט פנים לאיסור ומ"ט פנים להיתר, ושאל להקב"ה על זה ואמר שיהא זה מסור לחכמי האמת מישראל שבכל דור ודור ויהיה ההכרעה כמותם, ונכון הוא לפי הדרש, ובדרך האמת יש טעם בדבר ע"כ. ואני אומר אלו היה אפשר להעמיד דברי שניהם הנה יצדק אמרם 'אלו ואלו הם דברי אלוקים חיים' ואמנם יצדק זה במעשה פלגש בגבעה בגטין פ"ק¹⁴. אביתר בני כך אומר

יונתן בני כך אומר, אמר ליה חס וחלילה ומי איכא ספיקא קמיה קב"ה, א"ל אלו ואלו דברי אלוקים חיים, לפי שאפשר להעמיד דברי שניהם, אבל זה אוסר וזה מתיר אי אפשר להעמיד דברי שניהם, ואם בשביל ההכרעה אחר שאינה כי אם לצד אחד ואין אנו מקיימין דברי חבירו אם הם דברי אלוקים חיים, איך יפול אחד מדבריו ארצה, והדעת אם כן לא ינוח בדברי רבני צרפת ז"ל כי אינם מספיקים בזה, אבל ינוח בטעם וסוד שיש בו על דרך האמת המקובל כפי שרמז הר"ב ז"ל. ובחגיגה פ"ק דש' 'בעלי אסופות אלו תלמידי חכמים שיושבים אסופות ועוסקין בתורה, הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרים והללו מתירים, הללו פוסלים והללו מכשירים, שמא יאמר האדם, הואיל הללו מטמאין הללו מטהרין...היאך אני לומד תורה מעתה, תלמוד לומר נתנו מרועה אחד, כולן א-ל אחד נתנן ופרנס אחד (משה) אמרן, מפי אדון כל המעשים ברוך הוא, שנאמר ש"ה. 'וידבר אלוקים את כל הדברים האלה לאמר', אף אתה עשה אזנך כאפרכסת וקנה לך לב לשמוע את דברי המטמאין ודברי המטהרין, דברי האוסרין ודברי המתירין, דברי הפוסלין ודברי המכשירין'. הנה העידו, עליהם השלום, כי כל חילוקי הדעות והסברות הסותרות זו את זו א-ל אחד נתנן ופרנס אחד אמרן.

-
- רצט. בפירושו ל"ספר היצירה" תפילין סי' לו/עמ' קיז, על אות "ר".
7. "ליקוטי תורה" מהאר"י ז"ל/ (פ"א, מ"י)
- פ' וירא/מצות ביקור חולים
1. (ב, ד) רומזת לשפע החמישים שערי בינה
- ש. עה"ת/בראשית/שער החכמה/שער מד
2. אשר גרשון לאנגע ההדירו...וכן התחוננה מה שמקבלת מן שא. ח"א/פ' "בית ישראל"
- והוציאו לאור בשנת תרס"ט הנו"ן שערים העליונים ולכך נרמזים
- סוף עמ' 16 /דפו' יוזעפאף
3. על "ספר היצירה" (ב, ד) (יג): שתיהן ברי"ש"ש. שב.
- מס' גיטין (ו):
4. בראשית (ג): ועי"ש ביאורו 5. "ספר היצירה" (ב, ב) שג. (שם) עמ' 36 ד"ה עוד
- של "לבוש אבן יקרת" וב(רלז). 6. "מדרש תהלים" (יד, א) דש.
- מס' חגיגה (ג):
- ובספרו "לבוש תכלת"/הל' תנחומא פ' בלק ט' שה. שמות
- (כ, א)

(28)

וזה הדבר רחוק מאד משכל האנושי נמנע בחוקו להולמו, אם לא ילוה אליו דרך ה' סלולה דרך ישכון אור האמת. ו"עבודת הקודש"/פרק כג/חלק התכלית' כתב וזה לשונו-'והוא כי המקור ההוא הנובע בו תמיד פנים ואחור וממנו השנויים וההפוכים והפנים המתהפכים והמשתנים לטמא וטהור, לאסור ולמותר לפסול ולכשר כידוע לחכמי לב והקול הגדול, אשר לא יסף, נמשך מהמקור ובא ממנו ונכלל מכל הפנים המשתנים, כי אין חסרון כלל וכגודל וחוזק הקול ההוא, היו הדברים מתהפכים מכל צד, זה לעומת זה, וכל אחד מהנביאים והחכמים קיבל את שלו, זה קיבל טמא וזה טהור, כפי מקום עמידתו וקיבולו והכל בא ממקום אחד והולך למקום אחד. ובמדרשו של רשב"י עליו השלום-'תא חזי לית לך מילה, דאמרו כולהו חבריא דא הכי ודא הכי באורייתא, דלא אזיל כולה לאתר חד ולמבועא חד אתכנש, הוא הכי דכתיב 'הולך' כדאמר 'כל הנחלים הולכים אל הים' וכתב 'הכל הולך אל מקום אחד' וכוונה, כי כל הדברים יצאו מן המקור, ראש המחשבה העליונה, ומתפשטים והולכים עד סופה שהוא הים האחרון והוא מקום אחד שהכל מתייחד שם ובו נשלם הייחוד, ולזה נאמר 'נתנו מרועה אחד' וכוונה. ואמרו 'כולן א-ל אחד נתנן' וכוונה. לומר שלא באו ההפוכים והשנויים מרשויות שונות, כי אם ממקום אחד מיוחד בא הכל עם שאין בו שנוי ותמורה... כי דבר זה תלוי במחשבה (ר"ל חכמה) שאי אפשר לעמוד עליה ושער החמישים נעלם אפילו ממשו רבינו ע"ה"ש, וכל אלו הדברים נראין כסותרין זה את זה ומשתנים זה מזה וכל זה מצדנו שאין ברשותנו וכוחנו די לעמוד עליהם ולזה אי אפשר לקיים שני חלקי הסותר ונקבעה ההלכה כאחת משתי הדעות, ולזה אמרו 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים' והכל אחד מצד הנותן ברוך הוא, אבל מצידנו הם דברים שונים והלכה כבית הלל בלבד. עד כאן לשון ספר "עבודת הקודש"... ואני הוספתי נופך משלי בביאור המאמר, בילקוט פ' יתרו' וזה לשונו: 'ר' אחא בשם ר' יוסי בר חנינא, בשעה שעלה משה למרום, שמע קולו של הקב"ה שהיה עוסק בפרשת פרה ואומר אליעזר בני אומר פרה בת שתים ועגל בת שנתה, אמר משה רבש"ע העליונים והתחתונים ברשותך ואתה יושב ואומר הלכה בשם בשר ודם... יהי רצון שיצא מחלציי'. וקשה, הלא אין הלכה כר"א... רק כחכמים דאמרו בת שלשה ואילך. עוד קשה, מה שייכות לזה מה שאמר העליונים ותחתונים ברשותך. עוד קשה מה השיב הקב"ה... נלע"ד בירור הענין על דרך הא דאיתא בפרק הזהב' וכוונה, במחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע, לא בשמים היא' וכו'.

הנה כבר הארכתי לעיל, כל מצוה ומצוה יש לה למעלה שורש ושורש מעל שורש, עד שורשי השורשים, ולפי הדבקות למעלה כן למטה המצוה הגשמית, ואיך שנעשית המצוה למטה, הנה יתאמת כן, כי כן יש דביקות למעלה. אמנם יש מעלות זו על גב זו ואחד נכנס ודבק למעלה יותר מאחד. על כן זה אומר דין המצוה כך, לפי דביקותו למעלה וזה אומר כך לפי דביקותו וההלכה נפסק כרבים, כי מאחר שרבים סבירא להו הכי נמצא שדבקותם כך, וכפי הדבקות של רבים, כן ההשפעה במלכות כי שם הנטיה. ואע"פ שדברי היחיד, הם גבוה על גבוה, בודאי אלו היה הסכמת הרבים, כן היתה ההלכה, כי כן היתה ההשפעה במלכות במעלה גבוהה ורמה, ורק שההלכה היה כפי התעוררות התחתון ו'אלו ואלו דברי אלקים חיים'. ואביא למשל בענין התפילין, מחלוקת רש"י ור"ת ותפילין של מר פסולין למר, וכי סלקא דעתך, כי אחד מהן, חס וחלילה, לא קיים מצות תפילין כל ימיו, אלא הענין, לכל דעה דבקות למעלה בפני עצמו, והלכה שהיא 'מלכות' אחרי רבים להטות. ובזה יתבאר המאמר' וכוונה. אמר בפרשת פרה משמו של רבי אליעזר' והבין משה רבינו ע"ה, שעתיד לעמוד ר"א ויחדש ענין חדש מה שלא היה ח"ו לעשות מקור חדש.

אמר משה עליונים ותחתונים הכל שייך (לקב"ה) ואיך יבוא בשר ודם ויחדש מה שלא היה. השיב לו הקב"ה, לא שיעשה חדשות, רק יהיה מעלת ר"א כל כך שיהיה דביקותו למעלה כל כך שיהא דבק בשורש המצוה של פרה אדומה, שהיא עמוקה במאד, ויכנס בדבקותו עד שורש שורשיה, שהיא סוד ההתחלה, כי ההתחלה היא שורש כל השורשים ואח"כ מהתחלה נמשך שרשיה וענפיה, וזה שאמר (הקב"ה) 'בו יתחיל מסכת פרה, והרבים שאינם בבחינה זו רק בדביקות אחר, אזי ההלכה כמותם. ואילו היו כולם במדרגה זו היתה ההלכה כן, אבל ר' אליעזר הוא אחד מיוחד, גבוה למעלה למעלה, כמו שמשה רבינו היה נבדל למעלה מכל ההשגות של חכמי ישראל, ועל כן 'ברא כרעא דאבוה', הוצרך ר"א להיות מיוצאי חלציו של משה רבינו עליו השלום. "אזה"ח עה"ת שיב¹. מבאר, מה נכתב בפירוש ומה נרמז, וכן מה חייב כל אדם לדעת ומה לא-, ואל משה אמר בעל פה תבונתו ולא בכתב מפורש, כי תורתנו שתתעלה, דבריה מזוקקים ואותיותיה ספורות וכל אות ואות מגדת הלכות ונפלאות, כאשר יסד בה האדון בחכמה רבה בשבעים פנים וארבעה אופנים ול"ב נתיבות וכל נתיב ונתיב בכמה שבילין, וצא ולמד מאמרם ז"ל שיב². בפסוק שיב³. 'שלשת אלפים... והכל במקרא מועט. אלא שיש לך דעת, שיש דרשות ודקדוקים בתורה שהם חובת כל אדם נברא להכירם. והם דברים שיש בהם הלכות, ויש שאין בהם חובת כל אדם. ואל יקחך לבך לדבר לפני האלהים, למה יעשה כה לעבדיו להעלים מהם תעלומות חכמה ולא הודיע כל דבר בכתב מפורש, הנה תשובתך לנוכח עיניך, כי הם דברים שלא יכילם ספר, וצא ולמד מאמר קדמונינו שיב⁴. שהיו אומרים אם יהיו הרקיעים גוילים... אינו מספיק לכתוב מה שלמד מרבו, ולא חסר ממנו כטפה מהים, וכן תלמידו אמר עליו שיב⁵, והכל רמוז יושר במקרא גדול אדונינו ישראל אחת לדברים שבכתב ואחת לדברים שבעל פה, הצריכין להלכות אשר יעשה אותם האדם, והגם שפירשנו באופן אחר, אלו ואלו דברי אלהים חיים".

ש.ו.	לרבי מאיר גבאי	שיא.	מס' ב"מ (נט:)
		3. מלכים א' (ה,יב)	
שז.	קהלת (א,ז)	שיב. דברים (ל,יב)	
	4. אבות דר"נ (כה,ג)		
שח. קהלת (ג,כ)	1. שמות (לא,יג)		
	5. שהש"ר (א,יא)-		
שט. מס' ר"ה (כא:)			
	ד"ה ורש"י		

ר"ע על ר"א רבו.

במדבר רבה (יט,ג)

.2

(29)

סיכום

על פי הסבר השל"ה הקדוש, נוכל כעת לברר ולסדר את סדר ההשתלשלות של כל הנתיבות, השערים, הפנים והמדות, שמקורותיהם הובאו לעיל.

מה"כתר" השתלשלה ה"חכמה" וממנה ל"ב נתיבות החכמה, ומהן השתלשלה ה"בינה" וממנה חמישים שערי בינה. וכל זה הוא רק המבוא להבנת התורה לאמיתתה. אותם יחידים, שזכו להשיג מבוא זה, יכולים להבין את רל"א שערי האותיות וה' אלפים שערי חכמה של כל פסוק בתורה שבכתב ושבעת אלפים שערי בינה בנביאים ואחד עשר אלף שערי דעה בכתובים, והתורה שבעל פה, היוצאת מן התורה שבכתב, הנדרשת ב"ג מדות של ההלכה ובל"ב המדות של האגדה, וכל זאת ע"י "מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא". מי שזכה להידבק בעילת העילות, שנתן לחכמים חכמה זו, יוכל בע' הפנים של התורה להבינה, באמיתות מוחלטת ובידיעת הבורא בד' העולמות שכל התורה משתקפת בהן- **פשט, דרש, רז, סוד**, ועי' בהסברו של הגר"א¹, לגבי משמעותם.

חמישים שערי הבינה מתפשטים גם מתוך הפסוק הראשון של ק"ש-,,ה' אלהינו ה', הרי י"ד אותיות, אח"ד רזא י"ג אתון במנהון יתפשטו רמ"ח אברים שם בן מ"ב ושם בן ע"ב מנצפ"ך חמישה גבורות...ומיניה יתפשט רזא דחמשינ שערי בינה"⁷.

ב"אור החיים" עה"ת², כתב שהתורה יש בה ד' דרכים והם פשט, רמז, דרש, סוד. מאלה נפרדים ע' פנים וכל אופן לכמה ערכין ושבילין ונתיבות⁶.

במדרש³ הובא לגבי ע' פנים-,,שבעים שקל בשקל הקדש למה? כשם שיין חשבנונו ע', כך יש ע' פנים לתורה", וכן הוא בזהר הקדוש שמות כ"ו ושם³. הובא-,,שבעין מפתחן דאורייתא", ובהקדמת "תקוני זהר" ב"נצוצי אור" מבואר מדברי רבי אברהם בנו של הגר"א-,,דמשרע"ה זכה מ"ט פנים בתורה שבכתב ורשב"י זכה ל-ע' אנפין רזי תורה, ועליהם נאמר "ותחסרהו מעט (בחילוף אותיות מ"ט ע') מאלקים".

ע"פ זה, מ"ט פנים נחשבים עדיין לנגלה של התורה וה-ע' פנים שיין לסתרי תורה. דבר זה עולה בקנה אחד עם דברי המדרש שהובא לעיל, שיין עולה ע', כי סודות התורה נקראים יין⁴.-,,נכנס יין יצא סוד" ו"יין" בגימטריא "סוד". ועי' עוד ב"בית אהרן על כללי הש"ס"⁵.

להדבק בעילת העילות, פירושו קודם להבדל מעבירות, וכבר כתב ב"אוה"ח¹ שי-ע"פ הזהרשי-,,כי מי שהוא בעל עבירות, **שערי דעת התורה** ננעלים בפניו ותמצא² שי-כי שערי פתחי ההבנה בדברי תורה הם הקושיות שיעמדו בפני האדם, והם סוד הקליפות המתהווים מעבירות האדם, לזה העיר הכתוב 'שמור ושמעת'³, פירוש אם אתה רוצה שתעמוד על אמיתת התורה להבין אמריה שמור המצוות, לבל תעבור עליהם, ובזה ושמעת את כל". התורה, כידוע,

מחולקת לשבעה ספרים, ע"פ הפסוק, „חצבה עמודיה שבעה...” שי׳, הספר הקטן ביותר הוא שי׳. פרשת ״ויהי בנסוע הארון״ שי׳. בתחילתה של הפרשה ובסופה מוצבים שני נוני״ם הפוכים. הגאון מוילנא מסביר שי׳, מדוע נבחרה דוקא אות זו לשמש לציון הגבולות של ספר זה. הוא כותב, שהסיבה היא, משום שנ׳ שערי קדושה אינם פרושים על פני חמשת חומשי התורה, אלא נמצאים בכל ספר מתוך שבעת הספרים של התורה, לכן נבחרה אות זו כדי לרמוז, שנ׳ שערי קדושה נמצאים בכל ספר משבעת ספרי התורה.

מטרת חבור זה נועד להראות את זהר כבוד התורה כפי, „שרצה השם יתברך לפרסם אמיתותו”-כפי שהובאו לעיל דברי רבי עזריאל-ועל ידי כך להרבות כבוד שמים, בכל מעשינו ולמודנו, כפי שהורונו הגאון הגדול רבי אהרן יהודה ליב שטיינמן שליט״א ועוד מגדולי דורנו.

כל המקורות שהובאו לעיל מה״קבלה״, או קטעים העוסקים ב״קבלה״, לא היתה כוונתנו להסביר את הדברים ואין אנו מתיימרים לחשוב, שיש לנו השגה כלשהי בעניינים טמירים אלו. כוונתנו היתה רק להצביע על מושגים שונים ולהראות שמקורם ב״קבלה״ ותו לא.

מהדברים שהובאו לעיל, נוכל לחוש את מיעוט ערכנו בחכמת התורה וידיעתה, ותתעלה בצורה יותר מוחשית כבוד התורה וכבוד שמים. וכבר נמסר בשם מרן הגר״ח סולובייצ׳יק מבריסק זצ״ל, שבלימוד התורה במיעוט שכלנו, אין אנו יכולים להבין מדוע התורה אומרת כך או אחרת, הלואי ונדע מה התורה אומרת. ה״חזון איש״ כבר כתב, שאף את י״ג המדות שחז״ל דרשו על ידם את התורה אין אנו יכולים כיום להשיג כיצד הם עשו זאת.

הדבר ה**יחיד** שאנו יכולים וחייבים לעשות בימינו, הוא לכוון בכל מעשינו תפילותינו ולימוד תורתנו רק להרבות כבוד שמים ו״למפרק קוב״ה ושכינתיה מגו גלותא״שכא״. רק על ידי כך נוכל להושיע מכל צרותינו ולזכות במהרה בימינו בהופעת משיח צדקנו.

שיג. עה״ת/דברים (יב, כא)	מס׳ סנהדרין (לה.)	שיז. משלי (ט, א)	
1. גר״א/משלי (כג, כג)	5.	כרך ח׳ עמ׳ תכח-תנז	שיח.
מס׳ שבת (קטז.)			
2. ויקרא/פ׳ בחקתי אות ג׳	6.	״ספר יצירה״ (א, א)	שיט. במדבר
(י, לה-לו)			
ע״פ ה״זהר״ ב״רעיא מהימנא״	7.	״זהר״/סתרי תורה (קא.)	שכ. ס׳ ״מצבת משה״,

- פ׳ בהר (קי.) ועי׳ שם ״ניצוצישיד. ס׳ ה״זהר״/ח״ג/קצג)ח״ב שנת תרע״ב.
זהר״ אות ה׳, ״זהר״ פ׳ בלק (רב.) שטו. שו״ע האר״י ז״ל עי׳ ב״ציוני המקורות״
3. פ׳ משפטים (קי:) הל׳ תלמוד תורה

4. מס' עירובין (סה.) שטז. דברים (יב,כח)
שכא. ס' ה"זהר" על שמות (יב:)

שער אלדד ומידד

אלדד ומידד

האם היו אחי משה וכיצד

מתי ובאיזה תאריך היתה

פטירתו של משה רבינו

אלדד ומידד האם היו אחי משה וכיצד וזמן פטירתו של

משה רבינו

ידועים דברי יהושע אל משה רבינו, „אדוני משה כלאם”^{שכב}. דבר זה שימש מקור לפסק הלכה. גבאי צדקה מהעיר לודז' נפגע קשות מעלבונות שהטיח בו בן עירו. הדבר חרה היטב לגבאי הצדקה והוא פנה אל הגאון רבי אליהו חיים מייזל זצ"ל, והודיע לו על התפטרותו. הגאון הרב מייזל ענה לו כי ישנה גמרא מפורשת, אשר ממנה משתמע שעסקן ציבור וגבאי אינו רשאי להתפטר.

למדינה של לודז' יגעו את מוחם ולא מצאו גמרא כזו, הלכו והתאספו בבית הרב שיראה להם את מקור גמרא זו. הרב ענה להם שהגמרא במס' סנהדרין^{שכב} אומרת, „אדוני משה כלאם”... הטל עליהם צרכי ציבור והם כלים מאליהם”. נשאלת השאלה, אם אלדד ומידד יעסקו בצרכי ציבור כעסקני צבור וגבאים מדוע הם כלים מאליהם? הרי כשירגישו שהמעמסה מדי כבדה עליהם, הרי יוכלו להתפטר ממשורת הגבאות, אלא על כרחך מוכח מכאן שעסקן צבור וגבאי אינו רשאי ואינו יכול להתפטר מעצמו^{שכד}.

אלדד ומידד היו מ"ז' חסידי העולם^{שעי}, אך מי היו אלדד ומידד? סוגיה זו שנויה במחלוקת תנאים, אמוראים וראשונים ולפחות כחמש שיטות יש בדבר.

א. אלדד ומידד הם אחי משה רק מצד האם

דעה זו מובאת בתרגומו של יונתן בן עוזיא^{שכח}. „ואשתירון תרין גוברין במשריתא שמיא דחד אלדד ושמיא דתניין מידד בנוי דאליצפן בר פרנך, דילידת ליה יוכבד ברת לוי בזמן דפטרה עמרם גברה ואיתנסיבת ליה, עד דלא ילידת את משה”.

מדוע גירש עמרם את אשתו יוכבד לפני לידת משה? על כך מספרת לנו הגמרא^{שכי} - „עמרם גדול הדור היה, כיוון שגזר פרעה הרשע 'כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו'^{שכי}, אמר (=עמרם) לשוא אנו עמלין, עמד וגירש את אשתו. עמדו כולן וגירשו את נשותיהן. אמרה לו בתו, אבא, קשה גזרתך יותר משל פרעה, שפרעה לא גזר אלא על הזכרים, ואתה גזרת על הזכרים ועל הנקבות. פרעה לא גזר אלא בעולם הזה [רש"י]- „שנולדים ומתים וחוזרים וחיים הן לעולם הבא. אתה גזרת בעולם הזה ובעולם הבא, שכיון שאינם נולדים אינן באין לעולם הבא” [ואתה בעולם הזה ולעולם הבא. פרעה הרשע ספק מתקיימת גזרתו ספק אינה מתקיימת. אתה צדיק שבדאי גזירתך מתקיימת שנאמר 'ותגזר אומר ויתן לך'^{שכי}. עמד והחזיר את אשתו עמדו כולן והחזירו את נשותיהן. 'ויקח'^{שכט} 'ויחזור' מבעי ליה? אמר רב יהודה בר זבינא שעשה לה מעשה ליקוחין, הושיבה באפיריון ואהרן ומרים מרקדין לפניו ומלאכי השרת אמרו 'אם הבנים שמחה'^{שלי}. 'את בת לוי'^{שלא}. אפשר בת מאה ושלושים שנה היא וקרי לה 'בת', דאמר רב חמא בר' חנינא^{שלב}. זו יוכבד שהורתה בדרך ולידתה בין החומות שנאמר^{שלי}. 'אשר ילדה אותה ללוי במצרים', לידתה במצרים ואין הורתה במצרים, אמר רב יהודה שנולדו בה סימני נערות”. ויש לברר מדוע רב יהודה צריך לסבור שסימני הנערות נעלמו ממנה עד שהיו צריכים לחזור אליה, אם משום גילה המופלג (שהיתה בת ק"ל שנה), הרי רק ג' שנים לפני כן ילדה את אהרן והיתה, אם כן, כבר בת מאה עשרים ושבע שנים, ז"א שאז היו לה עדיין סימני נערות כדי ללדת את אהרן על אף גילה המופלג. א"כ, מדוע שלא יוכלו סימני הנערות שלה להמשיך עוד שנתיים וג' חדשים? וי"ל, שכנראה היה מקובל בידי חז"ל שאחר לידת אהרן נסתלקו סימני הנערות וחזרו שוב לפני עיבורה את משה רבינו.

הנה, לגבי מה שכתב יב"ע שאלדד ומידד נולדו ליוכבד מאליצפן בן פרנך לפני לידת משה, על כך ודאי שגמרתנו חולקת עליו, שכן מביאה הגמרא שם בהמשך,, 'ותהר האשה ותלד בן' שלד. והא הות מיעברא ביה תלתא ירחי מעיקרא", היינו, שמשעת גירושה מעמרם ועד שעמרם החזירה היו רק ג' חודשים, ואילו לפי יב"ע בזמן גירושה מעמרם ועד שהחזירה הספיקה ללדת את אלדד ומידד מאליצפן בן פרנך. ועיין לעיל²⁻⁴, שם ציינו כמה מקורות הסוברים, כי עמרם גירש את יוכבד למשך מאה ושלושים שנה ואחר כך החזירה.

שכב. במדבר (יא, כח)	והחזירו נשותיהן".	שלג. במדבר (כז, נט)	שכב. במדבר (יא, כח)
שכג.	(יז.)	ה"כלי יקר" כתב שם- שלד.	שכג.
שמות (ב, ב)			שמות (ב, ב)
שכד. עדותו של ר' א.מ.	וועמדו רוב שבט לוי	גם ה"מכילתא דרשב"י"/	שכד. עדותו של ר' א.מ.
גניחובסקי כפי	זמן רב בלא נשים כמו	שמות (ד.) סובר, שעמרם	גניחובסקי כפי
שמופיע בספרו של	שעמרם עמד זמן	החזירה לאחר ג' חדשים	שמופיע בספרו של
א.י. ברז'ינסקי	רב בלא אשה", ונראה	אך חולק על גמרתנו לגבי	א.י. ברז'ינסקי
"ר' אליהו חיים מייזל"		שסובר כשיטת ר"ת.	"ר' אליהו חיים מייזל"
לגבי עיבורה, לפי גמרתנו			לגבי עיבורה, לפי גמרתנו
עמ' 132--45	ויתכן ששבט לוי נמנעו	היא נתעברה	עמ' 132--45
בזמן גירושה			בזמן גירושה
שכה.	במדבר (יא, כו)	ממצות פו"ר כבזמן	שכה.
ה"מכילתא" היא			ה"מכילתא" היא
שכו.	מס' סוטה (יב.)	רעבון וגזרות המלכות,	שכו.
היתה בחדש השלישי			היתה בחדש השלישי
ועי' ב"אוה"ח" עה"ת/	כמו בב"ב (ס:).	לעיבורה בזמן גירושה, ולפי	ועי' ב"אוה"ח" עה"ת/
במדבר (ג, לט), שכתב-	שכו. שמות (א, כב)	מדרש "שכל טוב" (שם),	במדבר (ג, לט), שכתב-
היא			היא
והגם שמצינו שעמרם	שכת. איוב (כב, כח)	היתה	והגם שמצינו שעמרם
בחדש השני לעיבורה.			בחדש השני לעיבורה.
החזיר גרושתו אין	שכט. שמות (ב, א)		החזיר גרושתו אין
"ספר הישר" לר"ת סובר, שהוא			"ספר הישר" לר"ת סובר, שהוא
ללמוד ממנו שכולם	של.	תהילים (קיג, ט)	ללמוד ממנו שכולם
החזירה לאחר ג' שנים וכן סובר			החזירה לאחר ג' שנים וכן סובר

שלא. שמות (א,ב)

החזירו, וזה אינו

"דבה"י למשה", ושיטה זו אכן

מס' ב"ב (קכג):

כבגמרתנו ש, עמדו כולם שלב.

מתאימה לשיטת יב"ע.

(31)

בגמרא כאן נראה כמובן מאליו שעמרם גירש את יוכבד אחר לידת אהרן ולפני לידת משה, אך במדרש מוכיחים זאת מהפסוק שלי. "ותקח מרים הנביאה אחות אהרן", ומקשה המדרש שלי. - וכי אחות אהרן ולא אחות משה, אלא שהיתה נבואתה [=שהחלה להתנבאות] בעת שהיתה אחות אהרן ולא אחות משה, שעדיין לא נולד משה...". אז כבר החלה לנבא על לידת משה שיושיע ויגאל את עם ישראל ממצרים, כפי שאומרת שם הגמרא.

הרהחיד"א כתב שלי. - שעמרם לקח דודתו אחר שנשאת לאליצפן בן פרנך, והרי עמרם לא נזהר בכל מה שהתורה עתידה לאסור. בשו"ת "חיים שאל" שלי. חוקר הרהחיד"א-ע"פ יב"ע-כיצד מתיישב הדבר, מבחינה הלכתית, מעשהו של עמרם, שהחזיר את גרושתו-יוכבד-מאחר שנישאה לאליצפן בן פרנך.

נראה, לכאורה, שליב"ע יש שיטה שונה לחלוטין משיטת הגמרא בענין זה, אשר יתכן ונובע גם מכך שלגבי חשבון הזמנים ושנות חייהם של משפחת משה רבינו ותאריכי לידתם ועת פטירתם, יש ליב"ע שיטה משלו, ואילו הש"ס הבבלי מסתמך על תנאים החולקים על יב"ע.

למשל, לגבי עת פטירתו של לוי יש ליב"ע שיטה משלו והוא כותב שלי. - ושני חיוי דלוי מאה ותלתין ושבע שנים חייא, עד דחמא ית משה וית אהרן פריקייא דישראל. ה"פירוש יהונתן" שם והרד"ל בפירושו על "פרקי דרבי אליעזר" שם, תמהים על יב"ע כיצד יתכן שלוי חי עד שראה את משה ואהרן גואלים את עם ישראל, ע"פ המקורות שהובאו בגמרא ובמדרשים, אך כאמור, נראה שליב"ע היתה שיטה משלו לגבי כל התאריכים והמעשים, שהיו באותה תקופה, החולקת על שיטת התלמוד הבבלי. יש לציין את דברי הרהחיד"א שם. - דבריו של יב"ע הם על פי קבלה של נביאים חגי, זכריה ומלאכי. ואכן, ישנם עוד מקורות, החולקים על פרטים מסוימים שהובאו בגמרא, שהם גם מלפני חתימת המשנה-כשם שייב"ע עצמו היה מגדולי התנאים-כגון, לגבי התאריך והגיל בו ילדה יוכבד את משה. בגמרא שם. מובא שהיא היתה בת ק"ל שנים, אך עיין בדברי ר"א אבן עזרא שם, המקשה, מדוע היתה של יוכבד בת ק"ל שנה לא הוזכר בתורה ואילו ששרה הולידה "רק" בת תשעים הוזכר בתורה. הראב"ע מביא מהפיוט לשמחת תורה עוד דעה, שיוכבד היתה בת ר"כ שנים בהולידה את משה. וה"אור החיים" על התורה כתב שם. - שכל זמן שהיה קיים א' מיורדי מצרים לא החל כלל השעבוד. ולשיטת היב"ע, לוי חי עד יציאת מצרים ולשיטת ר' יוסי גם יוכבד היתה אז עדיין בחיים (עי' לקמן). בפדר"א שם. מובא, ששבעים נפש שירדו למצרים היו רק ע"י ששיתף הקב"ה, כביכול, עצמו עמהם ולמעשה היו רק ששים ותשע, ועי' שם ברד"ל, המנסה ליישב זאת עם הגמרא שם. שיוכבד היתה בכלל השבעים כי נולדה בין החומות. בשו"ת "דעת משה" שם. מברר, האם אהרן הכהן היה בכורו של עמרם, וכן שם. אם יוכבד היתה אחות אביו של עמרם גם מן האם שם.

יש להעיר, שלגבי הפרשי הגילאים בין מרים אהרן ומשה ישנה מחלוקת. הידוע ביותר הוא שם¹, שמרים היתה גדולה שש שנים ממשה ושלוש שנים מאהרן, אך מאידך יש שכתבו שם², שאהרן היה הבכור כמו שמשמע במדרש שם³. - בכורי

הלויים שלא טעו בעגל ניתנה הכהונה לאהרן שהיה בכור. וע"פ יב"ע⁴, לא היה מלידת אהרן עד עיבורו של משה יותר משתי שנים.

ב. יוכבד נישאה לאליצפן אחרי מיתת עמרם

ב"שלשלת הקבלה" שמח. וב"סדר הדורות" שמט. הובא, שיוכבד נתאלמנה מעמרם ואח"כ נישאה לאליצפן בן פרנך, נשיא שבט זבולון⁵, וילדה את אלדד ומידד.

שלה.	שמות (טו, כ)	שמג. (שם) (מו, כז)	שנ. במדבר (לד, כה)
שלו. במדבר"ר (כז, נט)	שדמ. פ"ט	1. שמו"ר פ"א והוא במס' בכורות	
שלוז.	"ראש דוד"/עמ' תצא	שמה. סי' מח לרבי משה	(ס.) תד"ה
ואהרן.			
שלח. ח"א/סי' צה/אות ג'	פרידמן מקרקא	ועי' במס' שבת (פח.) ברש"י ד"ה	
שלט.	שמות (ו, טז)	שמו. (שם) סי' נ	ע"י תליתאי
שמ. פ"מח/אות נט	שמז. עי' ב"אורח למישור"	2. רשב"ם/שמות (טו, ב)	
שמא. "שם גדולים"	עמ"ס נזיר (כג:)		
	מהרש"א/מס' סנהדרין (ז.)		
מערכת סופרים/אות ח'	שמח. ערך "משה"		
	3. במדבר רבה/פ' נשא (ו, ב)		
שמב. בראשית (מו, כג)	שמט. שנת ב"א ת"י		

(32)

ג. אלדד ומידד הם אחיו של משה מצד האב

ב"מדרש תלפיות" שנא. מובא, שעמרם גירש את יוכבד ונשא אשה אחרת, אשר ילדה לו את אלדד ומידד. הרא"ש⁶ ש"נב. ו"דעת זקנים מבעלי התוספות" ש"נב. גם סוברים שאלדד ומידד היו בני עמרם מאשה אחרת-ועיין מה שכתב הרה"חיד"א ב"פני דוד" ש"נב. וכותבים את שיטתם בצורה זוה, במעט שנויי לשון-,,כשניתנה תורה ונאסרו על העריות, פירשו כולם, שנאמר ש"נב. 'וישמע משה את העם בוכה למשפחותיו' ודרשינן 'על עסקי משפחותיו' ש"נב., וגם עמרם אבי משה פירש מיוכבד (דודתו) שהיתה אשתו, ונשא אשה אחרת והוליד ממנה אלדד ומידד. אלדד-אל דוד, מידד-מי דוד

[הרא"ש שם סותם ואינו מפרש שזו הסיבה לקריאת שמם ונראה שהסיבה היא משום שהוא חולק וסובר שסיבה אחרת יש לדבר, כפי שמופיע בפירושו של בנו "בעל הטורים" עה"ת שני' - למטה בנימין אלידד בן כסלון,, הוא אלדד והוסיפו לו יו"ד על שם הנבואה שנקראת ביו"ד לשונות שני'"] כלומר חלוף דוד. ומצאתי [ברא"ש-, שהובאו"] קונדרים מרבי [ברא"ש-, אל רב עמרם גאון הגולה"] עמרם (שהובא) מרבי הלל שהיה מארץ ישראל, 'אני הלל ראיתי קבר אלדד ומידד והיה כתוב עליהם, אלדד ומידד אחי אהרן מן האב ולא מן האם'.

ד. אלדד ומידד אינם אחי משה לא מצד האם ולא מצד האב

שם, בפירוש הרא"ש ובפירוש "דעת זקנים מבעלי התוספות" הם ממשיכים להביא עוד פירוש ומסיקים שלפי פירוש זה אין קשר בין אלדד ומידד למשה-...ויש אומרים אלדד הוא אלידד בן כסלון שני', מידד הוא קמואל בן שפטן שס' ואיתמר במדרש "תנחומא" שסא' שלפי שמיעטו עצמן זכו להיות יתירים על הזקנים ה' דברים...הזקנים לא נכנסו לארץ, והם אלידד בן כסלון וקמואל בן שפטן נכנסו לארץ שסב'...ותימה לי היאך איפשר לומר שהיו אחי משה והם אלידד בן כסלון שהיה ממטה בנימין ומידד הוא קמואל בן שפטן ממטה אפרים וצריך לומר דמאן דאית ליה הא לית ליה הא', ונראה שהרא"ש, אם כן, סובר כדעה האחרונה, שכן משמע גם מדברי בנו "בעל הטורים" שהובא לעיל. דעה זו, שאלדד ומידד הם אלידד בן כסלון וקמואל בן שפטן, ושהם נכנסו לארץ הובא גם במדרש שס' וברבינו בחיי עה"ת שסד'. ע"פ שיטה זו, יוצא, כמובן, שאלדד ומידד עצמם לא היו אחים, כיוון שאלדד משבט בנימין ומידד משבט אפרים.

ה. אלדד ומידד הם אלידד בן כסלון וקמואל בן שפטן והם אחי משה מצד האב

שיטה זו היא שיטת רבינו אפרים בפירושו עה"ת שסד' -, מצאתי כתוב שס' - 'אלדד ומידד בני עמרם אבי משה הו', וכשנתן הקב"ה את התורה ע"י משה גירש משה את ישראל מן העריות...פירש עמרם מיוכבד, לפי שהיא דודתו...ולקח אשה אחרת והוליד ממנה אלדד ומידד ושםם אלידד בן כסלון ומידד שמו קמואל בן שפטן ולכן קראו אלדד-אל מדודתו, מידד-מי שהיא דודתי גירשתיה'. ובקונטרס מארץ ישראל היה כתוב בו- 'אני הלל ראיתי קבר אלדד ומידד והיה כתוב עליהם אלדד ומידד אחי משה מן האב ולא מן האם'. העתקתי מן נימוקי רבי יעקב מאורליש. ותימה דכתיב ריש פ' שלח למטה בנימין אלידד כו' למטה אפרים קמואל וכו', ואילו עמרם משבט לוי. ותו (=ועוד קשה) דאם כן נולדו במדבר לאחר שנאסרו עריות ואיך הובררו להיות סנהדרין והכתיב ע' איש מזקני ישראל'.

נראה, שכוונת רבינו אפרים להקשות על שיטה זו, שחלפו רק כשנתיים מאז מתן תורה שנאסרו העריות ועד לסיפור של בחירת הע' זקנים שהיה בתקופת קברות התאוה, א"כ, היו אלדד ומידד לכל היותר בני שנה וחמישה חודשים וכיצד נאמר עליהם שהיו אנשים ומזקני ישראל.

יש לציין, שהמקור לכך שאלדד ומידד אחי משה מהאב, ממנו לקחו שיטה זו התוס', הרא"ש, "בעל הטורים" ורבינו אפרים, הוא רבי יעקב מאורליאנס, ורבינו אפרים חולק עליהם בהבנת דברי ר"י מאורליאנס וסובר שכוונתו שהם גם אחי משה מהאב וגם שהם אלידד וקמואל.

שנב.	בפירושו על במדבר (יא, כז)	שנח.	ב"ר (מד, ו)	שסג.	במדבר"ר (טו, יט)
שנג.	(שם)	שנט.	במדבר (לד, כא)	שסד.	במדבר (יא, כו)
שנד.	בפ' בהעלותך/אות יז	שס.	(שם) (לד, כד)	שסה.	המהדיר של פירושו
מפנה					
בפ' מסעי/אות ה'	שסא. סי' יב	ליב"ע וזו טעות, כי כפי שראינו,			
ובפ' ואתחנן/אות ב'	מדרש תנחומא/	שיטת יב"ע שונה לחלוטין			
הוא כותב כיב"ע	פ' בהעלותך	משיטת רבינו אפרים.			
שנה. במדבר (יא, י)	ילקוט שמעוני/				
שנו. מס' שבת (קל:)	במדבר רמז תשלז				

(33)

יוכבד נכנסה לארץ ובירור מקום קבורתה

קיימות ב' מסורות לגבי מקום קבורתה של יוכבד.

א. ע"פ עדותו של ר' רפאל חיים הכהן שסי' - „בשנת תרנ"ד הייתי בכפר חיטין, הוא "כפר גנים", שם נמצא קבר של יוכבד אם משה רבינו ע"ה וצפורה אשתו. כאן אמרנו כמה מזמורי תהילים והדלקנו נרות. אתנו היה יהודי שזה מקרוב עלה מפרס. כשהגיע אל המערה, התחיל להשתטח על הארץ, לקונן ולבכות באמרו את הקינה "סיני סיני איה משה"? וכולנו השתטחנו על הארץ אתו בקריאת הקינה הזאת. הוא מוסיף בהערה- „את הפיוט הזה נוהגים לקרוא בליל הושענא רבה אחרי קריאת פטירת משה, ואז כל הקהל בוכה. אחד קורא את הפיוט וכל הקהל חוזר ואומר- סיני, סיני, איה משה?"

ב. ע"פ עדות של רבי פנחס בן ישעיה זצ"ל בעל ספר ה"של"ה" שסז.

את המכתב כותב בעל השל"ה לבניו מארץ ישראל בשנת שפ"ב- „**חדוש** אחד אכתוב לכם שלא הייתי יודע ולא ראיתי בשום מדרש, כי יוכבד אם משה רבינו ע"ה חיתה זמן רב ונכנסה לארץ הקדושה וקבורתה בטבריה". והנה זה פלא גדול מה שכתב השל"ה הקדוש, שבשבילו זה חידוש שיוכבד היתה מבאי הארץ, שכן כתוב הדבר במדרש מפורסם ביותר המופיע רבות בחז"ל, הכוונה למדרשו של רבי יוסי בן חלפתא- "סדר עולם רבה" שס"ה, וכן כתוב שם- „ויוכבד היתה מבאי מצרים ומיוצאיה [הגהת הגר"א- „ומבאי הארץ"]... ומבאי הארץ שנאמר 'ושם אשת עמרם יוכבד בת לוי אשר ילדה' וגו'...". יתכן שעל אף פרסומו של המדרש וציטוטים ממנו ע"י חז"ל, לא ראה אותו ה"של"ה", שכן נדפס המדרש לפני שנת שפ"ב רק ג' פעמים ובמקומות מרוחקים ממנו, במנטובה בשנת רע"ח ובונציה בשנת ש"ה ובבזיל בשנת ש"מ.

ג. "סדר הדורות" כותב ש"מט' - „עיר האמהות נקרא על שם 'אמות', היא סמוכה לטבריה כחצי תחום. נקברו שם יוכבד אמו של משה רבינו וצפורה אשתו ואלישבע בת עמינדב ומרים הנביאה".

מתי ובאיזה תאריך היתה פטירתו של משה רבינו

התאריך הידוע של פטירת משה רבינו הוא ז' באדר^{שס"ט}. באותו יום קודם פטירתו כתב י"ג ספרי תורה ל"ב שבטים. וקרא את התורה לכל שבט והזהירם לקיים את התורה, כן כתבו "דעת זקנים מבעהתו"ס" (דברים). ה"זהר" כתב בפרשת תרומה, שפטירתו היתה בשעת תפלת מנחה בשבת. באותה שעה היה רצון למעלה וצער למטה וכל שערי בית המדרש ננעלו והוצרכו כולם להצדיק את הקב"ה, והיינו, מה שאומרים לכן במנחה-צדקתך כהררי אל'. ומסרו לנו חז"ל, יעוין ברש"י^{שע}, אותה שבת דיוזוגי היתה, היינו, בתחילת היום שימש משה, ובסופו יהושע. לכן לא קובעים מדרש בשעה זו בבתי כנסת ובבתי מדרש.

לכאורה קשה, לפי מה שכתב "סדר עולם", שחומת יריחו נפלה בשבת בכ"ח בניסן. א"כ יוצא, שז' אדר חל באותה שנה ביום שישי ולא בשבת^{שעא}. ועוד קשה, אם יום פטירתו היה בשבת, כיצד כתב בשבת ספרי תורה^{שעב}? הט"ז מיישב^{שעג}, שמשה נפטר בערב שבת בזמן מנחה, וכיוון שהתורה ניתנה ע"י משה בשבת עושים זכרון בזמן המנחה לבטל את המדרש, כי שבת הוא זמן שבו ניכר ביטול בית המדרש. הב"ח (שם) והרמ"ע מפאנו^{שעד} כתבו, שוודאי משה נפטר בע"ש ובו ביום מלאו ימיו וכתב את ספרי התורה, אך נשמתו לא הסתלקה לגמרי עד עת קבורתו במנחה בשבת. בין מיתה לקבורה היה מונח בין כנפי השכינה. ה"אליה רבה" (שם) כתב ע"פ ר"י החסיד^{שעה}, שהמזל שיש לכל אדם למטה ומקיימו, חשך כשנגזר על האדם למות, ולגבי משה היה זה בע"ש בז' באדר, ואז חשוב הוא למטה כמת, אך פטירתו בפועל היתה בשבת. רבים מה"ראשונים" כתבו-לא כ"סדר עולם"-שמשה רבינו מת בשבת. ע"פ זה כתבו ה"אחרונים"^{שעי}, שגם אם יריחו נכבשה בשבת, כיוון שקידשו אז את החודש ע"פ הראיה, לכן חלו ימי החודש בשונה מהימים שלנו. א"כ, יתכן שז' אדר חל אז בשבת. ישנם גם "ראשונים", הסוברים שמשה כתב כשבוע או חודש לפני פטירתו

פטירתו את ספרי התורה, ורק מסרם לישראל בשבת.

שסו. "אבנים בחומה"/ שע. מס' סוטה (יג): מאמר חקור הדין.
ירושלים/תש"ל עמ' 5-64 שעא. מס' מנחות (ד): תד"ה מכאן שעה. "ספר חסידים" סי' תקמז

שסז. "עטרת הלויים"/ שעב. "אור זרוע"/ח"ב שעו. כגון שו"ת "שאלת יעב"ץ"/

וארשא/תרס"ב/ שעג. שו"ע/או"ח/סי' רצ"ב, ח"א/סי' לג וכן הר"מ חגיז

עמ' 40 וכעין זה כתב ב"שפת אמת" שעז. "תרגום שני" על מ' אסתר

שסח. פרק ט עמ"ס מנחות (ל). וענין

כסא שלמה

שסט. מס' קידושין (לח). שעד. ס' "עשרה מאמרות"/

<u>מועד</u>		<u>"תרגום שני" על מגילת אסתר</u>	
מס' פסחים סוף פ"ד	קסד ¹ 15	בנושא כסאו של שלמה	שעז 30
מס' שקלים (ג,א)	קעא 15	<u>"יוצרות"/"ר"א קליר</u>	
(ה,א) (יג.)	קצה	שחרית לפ' פרה	רלג 24
16			
מס' מגילה (א,ט)	קמז 14	<u>משנה</u>	
	רמט 23	<u>זרעים</u>	
(א,י)	רמב ³⁰ 23	<u>מע"ש</u>	
מס' חגיגה (ב,א)	לא ¹ 4	(ה,ט)	קכ 13
<u>נשים</u>			קסד ¹ 15
מס' יבמות (א,ו)	קפ 15	<u>מועד</u>	
(ח.)	קסא 14	<u>שקלים</u>	
(ד,יב)	רמב ³⁰ 23	(ו,א)	סה ⁴ 8
מס' נדרים (ה,ו)	רמב ²⁹		
	23	<u>נזיקין</u>	
מס' נזיר (ו,א)	רמב ³²	<u>אבות</u>	
	23	(ד,ב)	קטו 12
מס' סוטה (ה,ה)	קס 14	<u>טהרות</u>	
(ה,ז)	קיה 12	<u>מס' מקוואות</u>	
<u>נזיקין</u>		ריש פ"ז	קפט 16
מס' סנהדרין (כא:)	רפה 25	<u>מס' נגעים</u>	
(ב,א)	נח ¹ 7	(ב,י)	קפט 16
(י,ב)	לא ⁴	<u>מס' נדה</u>	
4		סוף פ"ג	קס 14
מס' הוריות (יח:-יט.)	רמא ³⁶	<u>תלמוד ירושלמי</u>	
	22	<u>זרעים</u>	
	(35)		
מס' ברכות (לג.), (לח:)			14
קס 14	עמ' ציון	(ט,ג)	
14	מקור	(סז:)	
מס' פאה (ב,ד)			מב ¹ 5
מס' דמאי (יז:)			נח 7
<u>תלמוד בבלי</u>			

		זרעים	22 רמא ³⁰	(כא.)
		מס' ברכות	24 רסז	(כד.)
	22 רמב	(יג.)	17 רז	(מו:)
2	טו ⁴	(טז:)	15 קעג	(נג.)
	23 רמב ²³		6 מח ¹⁶	(נד:)
	13 קכא ¹	(כז:)	29 שיג ⁴	(סה:)
	20 רמא ⁶	(כח:)		מס' פסחים
20	רמא ¹⁴	(כט:)	14 קנד	(מט:)
	24 רסט ¹	(לב:)	21 רמא ²²	(סו:)
	20 רמא ⁹	(לג.)	12 קיח	(סט.)
	3 כג ¹	(לג:)	15 קסד ²	(קט.)
	2 יד ⁵	(נא.)		מס' ראש השנה
	13 קמ	(נז:)	8 סה ⁷	(יז:)
	23 רמו	(סא:)	4 כז	(כא:)
	11 קט		9 עט	
	13 קכ	(סג:)	9 פא	
	25 ערה		28 שט	
		מועד		
		מס' שבת		
	18 רלא	(פח.)	ציון	
	31 שנ ¹		עמ'	
	3 יח	(פח:)		
	24 רסד			
	12 קטז ⁵	(פט:)		
	18 רלב			
	7 נו	(קא:)		
	14 קמז	(קד:)		
	24 רסו	(קיב:)		
	29 שיח	(קטז:)		
	14 קמז	(קכז:)		
	32 שנו	(קל:)		
		מס' עירובין		
	25 רפא	(יג:)		
			17 רח	(ד:)
			15 קעה	(לה:)
			13 קלו	(לח:)
			16 קפט	(עה:)
				מס' סוכה
			5 לו	(ה:)
			6 מח ⁹	

7	מט	(כח.)			מס' כתובות
7	נו	(לט.)	24	רנב	(מ.)
7	נז		14	קנא	(סב:) (פד:)
		מס' ביצה	17	רטז	(קה.)
7	נח	(לח.)	16	קפח	
נו		(לח:)			מס' נדרים
		7	5	מה	(לח.)
		מס' מגילה	9	עט	
17	רג	(ב.)	9	פא	
4	לב	(יג.)	10	ק	
20	רמא ⁶	(יד.)	22	רמא ²⁷	
5	מא	(יט:)	23	רמב ¹³	
20	רמא ⁸				
18	רכה	(כא.)			
17	רד	(כו.)			
		מס' מועד קטן			
14	קנג	(כא:)			(36)
		מס' חגיגה			
27	דש	(ג:)			
11	קז	(יב.)		ציון עמ'	
16	קפט			מקור	
12	קיט	(יד.)			
1	רלו		25	רצ	(מא.)
16	קצז	(טו:)	15	קעו	(נ.)
					מס' סוטה
		נשים	שכו		(יב.)
		מס' יבמות			30
13	קכ	(טז.)	21		
14	קסא		23	רמב ¹⁰	(יג:)
15	קעט		33	שע	
5	לד	(מט:)	16	קצד	(יד.)
24	רנג	(סב:)	2	טו ⁵	(מ:)
18	רכג	(סח:)	18	רכג	(מט.)
13	קכה	(קג.)	18	רכו	(מט:)

23	רמז	שלב	(קכג:)
	<u>מס' גיטין</u>		30
27	שב	נג 7	(קלד:)
24	רנב	רכג	(קלח:)
3	יז		18
13	קכב		<u>מס' סנהדרין</u>
7	נה	מח ¹⁴	(ד:)
13	קלט	(יא:)	6
14	קמה	נ 7	
16	קצ	קסט 15	
	<u>מס' קידושין</u>	כג ⁷ 3	(יג:)
33	שסט	כג ⁷	(טז:)
13	קלה		21
		שכג	(יז:)
			30
	<u>נזיקין</u>		
	<u>מס' ב"ק</u>		
11	קיב	ציון עמ'	
12	קיג	מקור	
17	קצח		
	<u>מס' בבא מציעא</u>		
28	שיא	רמט 23	(כא:)
17	רא	רפה 25	
4	כד ⁷	שיג ⁴ 29	
24	רסג	יב 2	(לח:)
		קז 11	
	<u>מס' בבא בתרא</u>	רלו 18	
15	קסה	קפט 16	(נא:)
23	רמג	רכד 18	
11	קיב	קיז 12	(נט:)
11	קז	קיט 12	(סז:)
30	שכו	רלו 18	
4	כד ⁴	קיח 12	(סח:)
כד ⁹		קצו 16	(פו:)
		קצט 17	
	4		
23	רמד	(צא:)	

24	רסו ¹	(צג.)	23	רמב ²⁴	(א,יד)
13	קכג	(צו:)	12	קיה	פ"ח
14		(צח:)	18	רכב ¹	
19	רמ ²	(קו:)	13	קכא ²	פ"ט
<u>מס' מכות</u>			<u>מס' כלה</u>		
קטז ³		(יב:)	13	קכ	(נא.)
		12	<u>מס' כלה רבתי</u>		
17	רה	(יז.)	13	קכ	ריש פ"ב
<u>מס' שבועות</u>			16	קפז	
14	קנח	(ו:)	<u>מס' דרך ארץ זוטא</u>		
<u>מס' עבודה זרה</u>			23	רמב ²⁵	פ"א
11	קז	(ה.)	(37)		
24	רסח	(י.)	ציון עמ'		
16	קפט	(כט:)	מקור		
<u>מס' עדיות</u>					
13		(ג,א)			
23	רמב ²⁸	(ד,א)	קדשים		
<u>"אבות דרבי נתן"</u>			<u>מס' זבחים</u>		
3	כג ⁶	(א,א)	16	קפט	(נז.)
12	קיז	(ח,א)	24	רנז	(צג.)
14	קנב	(ו,ב)	מט ⁶		
2	טז	(ט,ב)	7		
23	רמח		1	ט	(קב.)
16	קפז	(טז,ב)	24	רנז	(קי:)
16	קצא	(יח,א)	6	מח ²⁷	(קטו:)
2	טו		<u>מס' מנחות</u>		
2	טו ¹	(כג,א)	8	סה ⁵	(כט.)
28	שיב ⁴	(כה,ג)	11	קח	(כט:)
12	קטו	(כה,ד)	12	קיד	
23	רמז	(מ,ט)	19	רמ ³	
<u>מס' סופרים</u>			<u>מס' חולין</u>		
25	רעא	פ"ו	17	רו	(כט:)
25	רעד	(טז,ז)	23	רמב ²⁷	(צב.)
<u>מס' שמחות</u>			7	נז	(צג.)

		מס' בכורות	5	לד ²	
17	רו	(נא:)	23	רמב ¹¹	
14	קנו	(נח.)	5	לח	פ' דברים פ"א
31	שנ ¹	(ס.)	23	רמה	
		מס' ערכין	5	מד	פ' האזינו פ"ג
15	קסב	(טז:)	14	קנא	פ' ברכה (לד,ז)
		מס' כריתות	14	קנא	(לד,לו)
24	רנב	(יג:)			
				ציון עמ'	
		טהרות		מקור	
		מס' נדה			
24	רסט	(יג.)			מדרשי אגדה
קסד ³		(כד:)			הגדה של פסח
		15	17	ריח	ד"ה אפילו
					פרקי דרבי אליעזר
		מדרשי הלכה	11	קז	פ"יא
		מכלתא	31	שדמ	פ"לט
30	שלד	שמות (ב,ב)	14	קנא	פ"מ
7	מט ⁴	פ' בא יב	6	מח ⁹	פ"מא
23	רמב ²	פ' יתרו (א,א)			"צוואות ר"א הגדול"/
6	מח ²⁶	פ' משפטים (א,א)	12	קיה	אות א'
7	מט ¹⁰	מכלתא דמילואים	6	מח ⁹	פ"מא
		מכלתא דרשב"י			"סדר עולם רבה"
30	שלד	שמות (ד.)	1	ט	פ"ג
		תורת כהנים	33	שסח	פ"ט
2	יד ³	ספרא פ' שמיני א'			ספר היצירה
7	מט ⁸		29	שיג ⁶	(א,א)
5	מ	(כה,א)	רצט ⁵		(ב,ב)
16	קפט	פ' תזריע			27
		ספרי	רצט ¹		(ב,ד)
17	ריז	פ' בהעלותך (י,ח)			27
2	טו ³	(יא,ג)			"זוהר"
8	סה ¹	פ' פנחס קלט	26	רצו ⁹	הקדמה (ד.)
2	טו ⁶	ריש פ' מטות			ת"א

19	רמא	(ה.)			
2	יא	(כא:)	ציון	עמ'	
23	רמב ⁷		מקור		
1	י	(כח:)			
4	כד ⁶				
23	רמב ⁵				ח"ב
6	מח ²²	(מב.)	מט ¹		(כה:)
23	רמב ⁹	פ' לך לך (פא:)			7
		ריש פ' וירא/	23	רמב ⁶	(סח.)
24	רנח	מדה נ'/(צט:)	3	כג ⁸	(עח.)
		סתר תורה	5		
		בראשית/			ח"ג
26	רצו ⁸	פ' וירא/(קא.)	25	רעז	ויקרא/פ' צו/(כט:)/רע"ב
6	מח ¹⁵	פ' שמות (טו:)	29	שיג ²	(קי.)
		(כו)		לד ⁶	(קלג.)
		29			5
29	שיג ³	פ' משפטים (קי:)		רצו ²⁰	(קלו.)
6	מח ¹⁵	(קטו:)			26
29	שיג ⁷	(קא.)	29	שיג ²	(רב.)
23	רמב ¹⁸	(קכ.)	25	ער	(רטז.)
		השמטות ה"זהר"-בראשית	5	לט	(רכג.)
4	כד ⁹	(מז:)	7	ס	(רעג.)
25	רעו	(רנב:)	23	רמב ¹⁵	(רעו:)
26	רצו ¹⁰	(רנה.)		כד ¹⁰	(רעט:)
26	רצו ²	(רס:)			4
29	שכא	שמות (יב:)		לד ⁴	(רפה.)
8	עח	(נח.)			5
8	עח	(קטו.)	29	שיד	(קצג)
9	פג ⁹	פ' בשלח (נח.)	7	קיא	(שב:)
8	עו	פ' יתרו (כח:)		כד ⁹	(שו:)
11	קג	פ' משפטים (צד:)			4
25	רעט				"תיקוני הזהר"
11	קיא	(קפ:)	25	ערה	הקדמה/(ז:)
	(38)		29		

מח ¹	(מ,ט,ב)	11	קז	(כ,ב)
	6	5	מב	(כב,א)
12 קטז ⁶	(נ,ט)	19	רמ	
23 רמב ⁴	(ז,ו)	25	רעא	(כו,א)
9 פד	(עג,ט)	14		(לו,ד)
9 פד	(עד,ג)			
15 קעו	(ק,יא)	(39)		
<u>שמות רבה</u>				
5 מג	(א,ו)	ציון עמ'		
4 כד ⁵	(א,כו)	מקור		
יד	(ב,ה)			
	2			<u>במדבר רבה</u>
7 מט ⁵	(ב,יג)	25 רעא		(ב,ב)
סה ³	(טו,כח)	15 קסד ³		(ט,כג)
	8	31 שנ ³		(ו,ב)
מח ⁶	(טז,ד)	6 מח ¹²		(י,ה)
	6	9 פג ⁷		(יא,ג)
24 רסה	(כח,א)	25 רעב		(יג,טו)
2 יג	(לב,ג)	25 ער		(יג,טז)
מט ⁹	(לז,א)	7 מט ²		(יד,ח)
	7	4 כו		(יד,כ)
6 מח ¹⁷	(מ,א)	32 שסג		(טו,יט)
סה ²	(מ,ב)	25 רעא		(יט,ב)
	8	7 סג		(יט,ג-ד)
5 לד ⁹	(מב,ז)	28 שיב ²		
6 מח ¹⁰	(מז,א)	16 קפה		
מח ¹¹	(מז,ג)	15 קע		(יט,ו)
	6	23 רמב ¹⁵		(יט,יב)
<u>ויקרא רבה</u>				
		3 כג ¹⁰		(יט,לג)
20 רמא ¹⁶	(א,ג)	24 רסו ²		(כ,כ)
5 לד ¹	(א,יד)	31 שלו		(כז,נט)
4 לא ⁶	(י,ב)			
7 מט ⁷	(יא,ו)			
21 רמא ²⁶	(יג,א)			

דברים רבה

7	מט ¹¹	(א,א)		
4	לא ³	(ב,ד)	ציון	עמ'
23	רמב ¹⁵	(ב,ט)	מקור	
5	לג	(ג,ט)		
3	כג ⁹	(ה,יג)		
4	לא ²	(ז,ח)		
23	רמב ¹⁷	סוף פ' וילך	13	

שיר השירים רבה

28	שיב ⁵	(א,יא)
2	יד ⁴	(ב,י)

שיר השירים זוטא

7	מט ³	עמ' 27

איכה רבה

25	רפג	פתיחה/כג

שוח"ט

5	לג ¹	(א,ב)

(ז,ו) על הפסוק

25	רעב	„ועדת לאומים תסובבך“

6	מח ¹⁵	(יב,ד) ד"ה אמרות

25	ערה	

25	רפא	

5	לן ¹⁰	(יב,ד)

27	רצט ⁶	(יד,א)

6	מח ²	(יט,ז)

25	רצא	(לא,ו)

5	לד ⁵	(צ,ד)

3	כג ³	(צ,ה)

	כג ²	(צ,ח)

3

5	לג	

מדרש אבכיר

עה"פ שלח נא ביד תשלח

פסיקתא רבתי

23	רמב ¹²	(ד,יא)

5	לן ⁸	(ה,ה)

25	רפ	(יד,ו)/פ' פרה

25	רעז	

9	פג ²	(כ,לד)

16	קפג	(כא,ו)

25	רעד	

28	שט	

פסיקתא זוטרתא

18	רכג	בראשית (א,א)

2	טו ⁶	(לב,מו)

23	רמב ¹⁴	פ' דברים (א,לו)

9	פג ⁴	פ' עקב (מ,יח)

פ' וזאת הברכה/עה"פ ומשה בן

מאה ועשרים שנה קמט

תנא דבי אליהו רבתי

5	לג	(יג,טו)

4	לא ⁵	פ"טז

5	לג	(כה,ד)

		ילקוט שמעוני	
3		רמא 19	בראשית/רמז מב
5	לך ³	רצה 25	רמז סא
3	כא ¹⁴	(40)	
תנא דבי אליהו זוטא			
פרק ו'			
מדרש משלי			
4	ל	ציין עמ'	
24	רסב	מקור	
18	רכב ¹		
אגדת בראשית			
4	לא ³		
מעשה תורה		נב 7	שמות/רמז רסא
25	רעא	שי 28	רמז רסח
מדרש הגדול		כג ¹¹ 3	פ' יתרו רמז רעו
3	כג ¹²	עח 8	רמז שצו/ד"ה כי
5	לך ²	שסא 32	במדבר/רמז תשלז
6	מח ⁵	רנב ¹⁵ 23	רמז תשסד
"מדרש פטירת משה"			דברים/רמז תתקסה
22	רמב ¹	קמו 14	ד"ה וידבר
"מדרש חסירות ויתרות"			פ' וזאת הברכה/
8	עו	עח 8	רמז תתקסו/ד"ה ולא
21	רמא ²¹	לא ⁷ 4	ישעיה/רמז א'
		לא ⁶ 4	רמז תמ"ג
		לא ⁸ 4	ירמיה/רמז רנו
26	רצו ⁴	עח 8	תהלים רמז תרמא ד"ה מה
		עח 8	קהלת רמז תתקפט ד"ה דבר
26	רצו ¹⁶		ילקוט המכירי
		פג ³ 9	משלי (כא, כב)
		מח ¹⁸ 6	תהלים (מא, יד)
מדרש שכל טוב			ילקוט ראובני
2	יד ¹		דברים (לד, י)
26	רצו ¹⁵	קעב 15	מדרש תלפיות
30	שלד	שנא 32	ע' אלדד ומידד
מדרש שמואל			
7	נח		גאונים

שערי צדק/ליפציג/					
מס' ע"ז (כט:) ד"ה א"ל			מס' עירובין (לח:)		
אוצה"ג/תשובות/ח"ד/			17	רב	ד"ה סתימתאה
15	קעח	עמ"ס חגיגה עמ' 15			מס' סוכה (ח.)
שו"ת הגאונים/			25	רצד	ד"ה מכדי
18	רכז	שערי תשובה/סי' כ	25	רצג	מס' תענית (כו.)
רב ניסים גאון/			5	מא	מס' מגילה (יט:) ד"ה דקדוקי
עמ"ס ברכות (כז:)					מס' כתובות (קא:)
13	קל	ד"ה נוקי	17	רב	ד"ה זו
(נז:)			10	ק	מס' נדרים (לח.)
13	קמ	ד"ה הרואה את ר"ע	14	קס	(נ:) ד"ה ומן
14					מס' סוטה (מט.) ד"ה
14	קמז	עמ"ס שבת (קד:)	26	רצו ¹⁴ .	מושלי משלות
					מס' גיטין (סז.)
ראשונים			16	קצב	ד"ה אוצר
רגמ"ה					מס' מכות (יז.)
14	קנז	בכורות (נח.)	17	רב	ד"ה זו
ה"ערוך"					מס' חולין (ל.)
16	קצב	ערך אוצר	17	רב	ד"ה סתימתאה
רבינו חננאל					מס' בכורות (ל.)
25	רפט	מס' ברכות (כ.) ד"ה תליסר	17	רב	ד"ה תיתי
4	כז	מס' ר"ה (כא.) ד"ה ביקש	16	קצג	(מ:) ד"ה בלום
9	פא		14	קנז	(נח.) ד"ה חוץ
רש"י					תוספות
12	קטז ⁴	בראשית (א,כו) ד"ה נעשה			שו"ת "בעלי התוס'"/נספח א'/
25	רצד	שמות (כז,ח)	12	קטז ³ .	סעיף 19 / ד"ה מורי וחמי
20	רמא ⁴ .	מלכים ב' (ב,ג)			"דעת זקנים מבעלי התוספות"/
11	קד	משלי (ח,יז) ד"ה ימצאנני	32	שנב	במדבר (יא,כז)
25	רפט	מס' ברכות (כ.) ד"ה תליסר	33		דברים
					תוס'
			12	קטז ⁴ .	מס' ברכות (ג.) ד"ה ועונין
עמ' ציון					מס' פסחים (קטז:)
מקור			17	רטז	ד"ה חותם

מס' יומא (ד:)					
17	רח	ד"ה מסייע			רשב"ם
14	קנה	(סב:) ד"ה דהוה	31	שנ ²	שמות (טו,ב)
		מס' כתובות (קה.)			ר"ת
16	קפט	ד"ה שוב	30	שכו	"ס' הישר"
		מס' סוטה (ד.)	30	שלד	
16	קצו	ד"ה בן עזאי			רא"ש
		מס' גיטין (סז.)	32	שנב	במדבר (יא,כז)
16	קצב	ד"ה בלום			תוס' הרא"ש/
		(סח.)			מס' כתובות (סב:)
6	מח ²⁴	ד"ה זיל	14	קנה	ד"ה דהוה
		מס' בבא קמא (קג:)			מס' ב"ב (כג.)
17	ר	ד"ה לעולם	25	רצג	ד"ה וא"ל
		מס' בבא בתרא (כז:)	16	קצג	מס' בכורות פ"ו סי' ה
	25	רצג			רבי יעקב בן אשר
		מס' עבודה זרה (מה.)	24	רסט ²	"טורים"/או"ח (צח,א)
	16	קפח			"בעל הטורים" עה"ת/
17	ריז	ד"ה אמר	32	שנז	במדבר (לד,כא)
33	שעא	מס' מנחות (ל.) ד"ה מכאן	25		דברים (ו,יד)
16	קצג	מס' בכורות (מ:) ד"ה פיו	8	סט	(יח,טו)
14	קנט	(נח.) ד"ה חוץ	23	רמב ²⁶	(כו,א)
					ר"ש מקינון
					ה"כריתות"/"ימות עולם"/
			17	רטו	שער ג'/סעיף ד'
			18	רכב ⁴	
					ראב"ד
			18	רכב ³	"ספר הקבלה"
				רצו ²¹	פי' ל"ס' היצירה" (א,א)
			26		
					רמב"ם
					פיהמ"ש
					הקדמה לס' זרעים
			7	נד	ד"ה וכאשר

(41)

עמ' ציון
מקור

8		מס' סנהדרין/הקדמה	5	לה	פ"לב-מא
		לפ' חלק/היסוד השביעי	15	קסז	סוף פ"לח
5	לז				<u>אגרת תימן</u>
8	עח		18	רלב	קכז/ 1
18	רלב				<u>ראב"ד</u>
1	ח	מס' שבועות (ב,ב)	10	צט	ס' "היצירה"/הקדמה
10	קא	מס' עדיות (ב,ט)			<u>"לחם משנה"</u>
		ח' פרקים לרמב"ם	17	ריב	הל' תמידין ומוספין (ח,טו)
7	נא	סוף פ"ז			<u>ריה"ל</u>
18	רלב		15	קסח	ס' ה"כוזרי" (ג,סה)
		<u>"ספר המצוות"</u>			<u>ר"א אבן עזרא</u>
7	נח ²	מ"ע ז'	9	פב	בראשית (א,א)
		<u>"יד החזקה"</u>	31	שמב	(מו,כג)
13	קכא	הקדמה	25	רצה	שמות (כח,ו)
16	קפט		10	צז	דברים (לב,א)
		הל' יסוה"ת	9	פ	תהילים (ח,ו)
18	רלב	(א,י)	9	פב	ס' "יסוד ומורא"
18	רלב	(א,נד)			<u>רד"ק</u>
9	פב	פ"ב-ג	9	פ	תהילים (ח,ו)
5	לה	(ז,ו)			<u>רמב"ן</u>
	פב	הל' ת"ת (א,ד)			<u>פירושו לתורה</u>
20	רמא ¹⁴	אהבה/הל' תפלה (א,ד)			הקדמה
18	רלב	הל' אבל (יג,י)	10	צו	בראשית (א,א)
18	רלב	הל' מלכים (ב,ו)	5	לה	
			9	פב	
			11	קז	(ב,ט)
			11	קז	(ב,טו)
			5	לה	(יח,א)
	ציון עמ'		1	ה	שמות (ד,יג)
	מקור		5	לה	
		<u>"מורה נבוכים"</u>	1	ז	(ו,יג)
11	קז	ח"א פ"ב	5	לה	
18	רלב	ח"א פ"נד	2	יג	(כג,כ) ד"ה וגם
12	קטז ⁸	ח"ב פ"ב	5	מז	(לב,טז)

26	רצו ¹	ויקרא (כה,ב)	10	קא	ס' ה"חינוך" מ"ע לא
5	לה	במדבר (ח,ב)			<u>רלב"ג</u>
5	לה	(יב,ו)			"מעשה חושב"גרשון לאנגע/
5	לה	(יד,כד)	27	רצט ²	פרנקפורט/תרסט
5	לה	(כד,א)			<u>ר"נ</u>
7	סב	דברים (כב,ו)	17	רג	מס' מגילה (ב.)
16	קפו		14	קס	מס' נדרים (נ:) ד"ה ומן
5	לה	(לא,ב)			<u>דרשות הר"ן</u>
5	לה	(לד,י)			דרוש ג' עמ' 17
		<u>ס' "אמונה ובטחון"</u>	5	לט	דרוש ח' עמ' 359
26	רצז	עמ' רסה			<u>רשב"ץ</u>
16	קפד	סוף פרק י' עמ' שפד			ספר "תשבץ קטן"/סי' תסד
25	ער	ריש פרק טו עמ' שעד	26	רצו ¹¹	ד"ה מה
25	רפד	עמ'תלה	15	קסט	"מגן אבות"/ (א,יא)
					<u>ר"י החסיד</u>
			3	כא	ס' חסידים/סי' נג
			33	שעה	סי' תקמז
					<u>רבינו ישעיה</u>
			24	רנו	מס' קידושין (מד:)
					<u>"אור זרוע"</u>
			9		תחילת ההקדמה
			33	שעב	ח"ב
					<u>רבינו בחיי/עה"ת</u>
			11	קז	בראשית (ב,טו)
			11	קז	(ג,ה)
			8	ע	(יא,לב)
			9	פב	(יח,ח)
			14	קנ	שמות (ג,א)
			25	רעב	(ה,יג)
			32	שסד	(יא,כו)
			8	עא	במדבר (כז,ה)
			5		
			19	רמא	"כד הקמח" ע' אבל א' ד"ה מצוה
					<u>רבנו טודרוס אבולעפיא</u>
					<u>רא"ה</u>
					<u>פ"ל"ספר היצירה"</u>
27	רצט	(פ"א, מ"י)			
		<u>"תורת האדם"</u>			
5	לה	עמ' רכט			
		<u>"תורת ה' תמימה"</u>			
5	מז ³	ד"ה עוד התורה			
		<u>ריטב"א</u>			
14	קנה	מס' כתובות (סב:) ד"ה דהוה			
16	קפט	(קה.) ד"ה דחשיב			

(42)

עמ' ציון
מקור

24	רסו ²	"אוצר הכבוד"/מס' סוטה (לג)	12	קטז ³	(של:)
24	רסו ²	מס' חולין (צא)	<u>ה"רוקח"/"עה"ת</u>		
16	קפב	שו"ת הריב"ש/סי' רפד	27	ש	בראשית/ס' החכמה שער מד
<u>מהר"ם רקאנטי</u>			8	סז	ויקרא (א,א)
"רקאנטי"/הוצ' "זכרון אהרן"/			24	רסב	במדבר (ה,יא)
תש"ס/ירושלים			3	כג	(יב,ג)
רצט ⁴		(ג:)	24	רסג	דברים (ד,ט)
		27	8	סח	(לב,י)
11	קי	(קיד.)	<u>רבינו אפרים/עה"ת</u>		
12	קיח	(קכו:)	סוף פ' ויקרא/		
			8	סו	ליקוטים (א,א)
			3	כ	במדבר/עמ' קלח (ה)
			32	שסד	(יא,כו)
			8	סח	דברים (כג,כג)
			3	כב	(לא,יד)
עמ' ציון			רבי מאיר גבאי/		
מקור			28	שו	"עבודת הקודש" פ' כג
			4		
2	יג	פ' שמות (קלג.)	<u>"שולחן ערוך"</u>		
2	יד		24	רסט ²	או"ח (צח,א)
8	עו	(קמג.)	17	ריא	יו"ד סי' רמב
6	מח ¹⁹	(קנח.)	<u>שו"תים</u>		
20	רמא ¹²		"יכין ובעז"/ח"א סי' פא/		
6	מח ³	(קנט.) ד"ה ודע	ד"ה תשובה		
20	רמא ¹²		26	רצו ¹³	ח"א סי' קלה
6	מח ⁴	(קנט:) ד"ה על	ד"ה ומה שכתב		
22	רמא ³⁴	(קצד)	26	רצו ⁵	"באר שבע"/סי' עא/ד"ה תשובה
5	לד ⁷	(קצד:)	26	רצו ³	מהרשד"ם/או"ח סי' ל
26		(רנא)	5	לז	חו"מ סוס"י קנד
26	רצו ¹⁷	(רעח)	רסו ²		
24	רסה	(רפח)	24		
26	רצו ¹⁸	(רצב)	17	רט	"חוות יאיר"/סי' קצב
12	קטז ²	(רצז)	33	שעו	"שאלת יעבץ"/ח"א/סי' לג
26	רצו ¹⁹	(שג)			

אברבנאל

"חיים שאל"/"ח"א/סי' צה/אות ג' שלח 31
 "יהודה יעלה"/"ח"א/או"ח/
 סי' ריד ד"ה ועוד רצו⁶ 26

בראשית פ"א/עמ' כז קי 11
 עמ' סה-ע קטז² 12
 פ"ב עמ' עב קי 11
 עמ' צא קטז² 12

הגר"א

(43)

ציון עמ'
 מקור

משלי (כג,כג) שיג¹ 29
 פי' ל"ס' היצירה" (א,א) רצו²² 26
 "קול אליהו"/אות צה רסו² 24

רבי חיים מוולוז'ין

"תורה לשמה"/סי' תנו/
 ד"ה והא לך רצו⁷ 26
 "מנחת יצחק"/"ח"ג/סי' לח רלז 18
 "דעת משה" סי' מח שמה 31
 סי' נ שמו 31

"נפש החיים" (א,ו) הגה"ה ב' קז
 11
 (א,י) קטז² 12
 (ב,יג) רמא¹³ 20
 הקדמה לפירוש הגר"א על

אחרונים**רבי בצלאל אשכנזי"/שיטה המקובצת"**

האר"י זצ"ל
 שו"ע/הל' תלמוד תורה שטו 29
מהרח"ו זצ"ל
 "שער הפסוקים"/"ח"ב (נה:): עח
 8
 "שערי קדושה"/"ח"ג/שער ו' לד⁸ 5
 "עץ חיים"/נוף ג קלג 13
 "טעמי המצוות"/בתוך ספר
 "ליקוטי תורה" מהאר"י ז"ל/
 פ' וירא/מצות ביקור חולים רצט⁷ 27

רמא 19
 עמ"ס כתובות (קג.) רלד 18
 רנד 24
 עמ"ס נדרים (לב.) ד"ה ואלו כג¹³ 3
 כד² 4
 (לח.)
 ד"ה בתחילה פג 9
 עמ"ס ב"ב (כג.) רצג 25
 עמ"ס ערכין (טז:) אות ח קסד 15

רמ"ע מפאנו

מהר"ם אלשיך
 "תורת אלשיך"/בראשית (ג,ז) קז 11
רבי אליעזר אזיקרי זצ"ל
 ס' "חרדים"/מצוות ל"ת/
 פ"ז/עמ' 121 קטז⁹

"מעין גנים"/
 סדר המועדות" (כ.) יד 2
 6
 "מאה קשיטה"/סי' ז עז 8

12
 "כסף משנה"/הל' תפלה (ב,א) רמא⁷ 20

עמ' ציון	14		
מקור	11	קב ¹	עמ' (קצה.)
			<u>רמח"ל</u>
	11	קז	"דעת תבונות" סי' קכו
			הקדמת "פרי עץ חיים"
	9	פב	ל"קל"ח פתחי חכמה"
			<u>רבי מנשה בן ישראל</u>
	12	קטז ²	"נשמת חיים" (א,א)
	12	קטז ²	(ב,א-יח)
			<u>מהרש"א</u>
	15	קעז	עמ"ס חגיגה (יד:) ד"ה ר"ע
	31	שנ ²	עמ"ס סנהדרין (ז.)
	33	שעד	ב"ח/טור/או"ח/סי' רצב
	17	ריא	ש"ך/שו"ע/יו"ד/סי' רמב
	33	שעג	ט"ז/שו"ע סי' רצב
			"סמ"ע"/שו"ע/חז"מ/
	2	טז ²	(שלט,ג) אות ו'
	3	יט	ב"ח/מס' שבת (פח:)
			<u>"שפתי חכמים"</u>
	12	קטז ⁴	בראשית (א,כו)
			<u>מהר"ל</u>
			<u>"תפארת ישראל"</u>
	21	רמא ¹⁸	פ"יח
	5	לו	פ"כא
	9	פב	פ"כד
	22	רמא ³¹	פ"נ
	7		פ"סג
	11		
			<u>"גור אריה"</u>
	12	קטז ⁴	בראשית (א,כו)
			<u>"זרד חיים"</u>
	5	לו	עמ"ס אבות (א,א)
			<u>"אור חדש"</u>
	11	קב	עמ' (קעד.)
			<u>ר"א בן הגר"א</u>
	25	רצב	הקדמה ל"אגדת בראשית"
	19	רמא	הקדמה ל"רב פעלים"
			<u>רד"ל</u>
			פי' על "פדר"א"/בהקדמה/
			בקונטרס "שם האחד אליעזר"

16	קפז	אות א' (ה)	19	רלט	ויקרא (יג,לז) ד"ה וראיתי
	רכב ⁴		12	קטז ²	(כב,יב)
		18	30	שכו	במדבר (ג,לט)
31	שמ	פ"מח אות נט	8	סה	(יט,ב)
		"פרי יצחק"	23	רמב ¹⁹	(כ,יז), (כ,כג)
27	רצט ³	על "ספר היצירה" (ב,ד), (ג:)	19	רלט	(כו,נג) ד"ה ובמס'
		"שני לוחות הברית"	12	קטז ²	(כז,טו)
		ח"א/פ' "בית ישראל"/	4	כד	דברים (ג,א)
27	שא	סוף עמ' 16	23	רמב ¹⁹	(ג,כה)
		ח"א/עמ' 36/	7	ס	(יא,כו)
	27	ד"ה עוד	29	שיג	(יב,כא)
רסה		ח"א/ עמ' 62 - 60	7	ס	(לב,ג)
		24	23	רמב ¹⁰	(לב,נב)
11	קי	ח"ג/ל.)			"אור יקר" על "אוה"ח" עה"ת/
		"עטרת הלויים"/אגרות ה"של"ה"/	24	רסא	שמות (ג,ח)/ד"ה השגת
33	שסז	עמ' 40/וארשא/תרסב		ציון עמ'	
		תיו"ט		מקור	
17	ריד	מס' שביעית (א,ח)			
17	ריג	מס' נגעים (א,ד)			
		רבי שבתי ש. הורוויץ			
		"שפע טל"			הגהות "חתם סופר"/
	8	נ' שערי בינה/פ"א	14	קנח	מס' שבת (קכז:)
		אוה"ת עה"ת			"חסד לאברהם"/מעין ד'/
12	קטז ¹¹	בראשית (א,א) ד"ה ולא	12	קטז ²	עין יעקב
11	קי	ד"ה שוב			
קטז ¹¹		(יח,י) ד"ה ושרה			
		12			הגאון הרב ח.ד.א. זצ"ל
8	עה	(מו,ד)			"חומת אנך"
31	שמג	(מו,כז)	10	פח	פ' שמות (יא)
23	רמב ²⁰	(מט,יא)	8	עד	פ' ויקרא (ב)
7	נט	שמות (כז,כ)	10	פט	
28	שיב ¹	(לא,יג)	17	ריט	
19	רלח	(לג,יב)	17	רכ	איוב פ"כח
19	רמ ¹	(לט,א)	13	קכז	תהילים פ"צז

		<u>"פני דוד"</u>	10	צב	ד"ה ועל פי
32	שנד	פ' בהעלותך אות יז			<u>"פה אחד"</u>
32	שנד	פ' מסעי אות ה	10	צג	ד"ה בכל דור ודור
9		פ' ואתחנן אות ב	10	צג	ד"ה מעשה בר"א
10	פט		18	רכח	
17	ריט			(45)	
32	שנד				
		<u>"נחל קדומים"</u>			
2	יא	פ' תצוה (יג,ח)		ציון עמ'	
10	צד	פ' בהעלותך (לה,כא)		מקור	
		<u>"מראית עין"</u>			
		מס' פסחים (קטז)			
10	צ	ד"ה בכל			<u>"בתי נפש"</u>
10	צא	מס' נדרים (לח.)	10	צג	ד"ה עבדים
13	קכח	מס' גיטין (נז:)	10	צג	ד"ה א"נ ארבע
8	עג	מס' מנחות (כט:)			<u>"נחל שורק"</u>
13	קלא		13	קכט	הפטרת בשלח
9					<u>"ראש דוד"</u>
17	רכא		1	י	עמ' תמא
18	רל		12	קיה	עמ' תנח
		<u>"פתח עינים"</u>	31	שלז	עמ' תצא
13	קכט	מס' גיטין (נז:)			<u>"מדבר קדמות"</u>
קכו		מס' סנהדרין (צו:)	8	עח	(י,ו)
		13	11	קה	
		מס' ע"ז (כט:)	13	קלד	(ע,כ)
16	קפא	ד"ה א"ל	18	רכט	
		<u>"הגש"פ"</u>			<u>"שו"ת חיים שאל"</u>
10	פח	ד"ה כולנו	31	שלח	ח"א/סי' צה/אות ג'
18	רכט				<u>"ברכי יוסף"</u>
		<u>"שמחת הרגל"</u>	24	רסו ²	או"ח סי' תכג מענין כתר יתנו לך
10	צא	ד"ה אפילו			<u>"שם גדולים"</u>
10	צא	ד"ה עבדים	31	שמא	מע' סופרים/אות ח'
		<u>"זרוע ימין"</u>			<u>"עין זוכר"</u>
		ד"ה עבדים היינו/פיסקא ארבה/	18	רלה	(ט,ג)

<u>"הגהות החיד"א" על</u>		ציון	עמ'
<u>ס' תנאים ואמוראים</u>		מקור	
14	קנט ¹	ח"ב/אות ב'	
17	ריד ¹	אות טו-ז	
<u>"מנחת שי"/רבי ידידיה מנורצ'י</u>		<u>ס' "יוחסין"</u>	
8	עב	במדבר (כג,ה)	ס' הדורות
		"יפה תואר/	ע' ר"ע
25	רצב	בראשית רבה/פט	<u>"פנים יפות"</u>
		<u>"פני יהושע"</u>	עה"ת/פ' משפטים על הפסוק
19	רלט	מס' ברכות סוף (נה)	"לא תבשל גדי בחלב אמו" רמא ³⁵
17	קצח	מס' ב"ק (קג:)	<u>מהר"י ענגיל</u>
		<u>"יריעות שלמה"</u>	"בית האוצר"/מע' א-ב/כלל ב'
24	רסו ²	ח"א יריעה לב	ע' אבות
24	רסו ²	ח"ב יריעה א	כלל ה'
<u>ס' "הפרדס"</u>		<u>סדר הדורות"</u>	
2	יד	שער אבי"ע פ"א	שנת ב"א ת"י
2	יד ⁷	"אוצר חכמה" פ"ז ב'	
		<u>"כלי יקר"</u>	שנת ג"א שע
4	כו	ויקרא (א,א)	סדר תנו"א
22	רמא ³³		ע' רי"ש (סתם)
30	שכו	במדבר (ג,לט)	"ידי משה"/במדבר"ר (יט,ו)
9	פד	(יט,ב)	ד"ה וכל
26	רצו	<u>"דקדוקי סופרים"</u>	
11	קד	"קיצור כללי ספר פליאה"	מס' סנהדרין (צו:)
10	צה	"כף נקי"	עמ' קמב/הערה ג'
29	שכ	"מצבת משה"/ח"ב/שנת תרע"ב	שבתאי הלוי"/
13	קלב	"שנות חיים"/פ' חיי שרה	שער יב
18	רכב	<u>"הנצי"ב מוולוז'ין"</u>	
31	שמח	"שלשלת הקבלה"/ע' משה שמח	"העמק דבר" עה"ת/שמות (כז,כ)
			(לד,א)
			במדבר (יא,יז)
			(טו,לד)
			דברים (ג,א)
			(י,ו)
			כא ¹⁵
			3

		"קובץ שיעורים"/	
"ברכת הנצי"ב"/מכילתא/		מס' קידושין/אות קלב	
פ' יתרו (פ' בחדש) ב'		קטז ²	12
ד"ה שלא תפחות		רבי ישעיהו קרליץ	
3			
פ' משפטים ד"ה מה		רמא ¹⁷	21
3		חזו"א/או"ח/מס' פסחים/	
"ברכת הנצי"ב"/תורת כהנים (א,א)		סי' קכה אות ד'	
"עמק הנצי"ב"/ספרי/ח"א/		מח ²⁵	6
פ' בהעלותך פיסקא כד		רבי חיים שמואלביץ	
ד"ה שנ' וארון		רמא ³	20
3		מאמר כט תשל"א	
"שפת אמת"		רמא ⁵	20
מס' מנחות (ל.)		רמא ¹	20
33	שעג	מאמר כג תשל"ג	
"עור פני משה" ריש פ' חקת		רבי יצחק הוטנר/"פחד יצחק"/	
4	כד ¹		
"אך פרי תבואה" פ' תצוה		רמא ¹⁹	21
4	כד ¹	חלק "אגרות וכתבים" עמ' י	
"דגל מחנה אפרים"		קטז ²	12
4	כד ¹	מכתב מאליהו/ח"ד/עמ' 153	
"אורח למישור"/מס' נזיר (כג:)		רבי א. ת. כץ	
שמז		רנט	
31		רנט	
"תפא"י" עמ"ס קידושין/פ"ד עו)		רבי אהרן מגיד	
4	כד ¹	בית אהרן"/	
"מצפה לאיתן"/מס' יבמות (טז.)			
ד"ה אתה		קצב	16
14	קמד	ח"ג/עמ' תקכ	
"משכיל לאיתן"/		שיג ⁵	2
ריש מס' יומא		ח"ח/עמ' תכה-תנז	
17	רי	רבי מ. ש. שפירא	
"שיירי הקרבן"/		"קונטרס הביאורים"/מס' ר"ה	
על "תלמוד ירושלמי"/		רמא ²⁰	21
מס' חגיגה (טו.)		סי' א'	
ד"ה שבעה		"שערי זהר"/הרב ר. מרגליות/	
25	רעג	לב"ר פ"ד/קונטרס נר"ן/אות א-ב	
"מראה כהן"/מס' ברכות (סא:)		עח	8
18	רכב ³	"אבנים בחומה" עמ' 5-64	
(46)		ירושלים תש"ל	
		שסו	33
		ר' אליהו חיים מייזל"/	
		שכד	30
		עמ' 132-145	

ציון עמ'
מקור

רבי אלחנן וסרמן

שער של המהר"ל על מסכת אבות

סיכומים וביאורים על הפרק

הראשון במסכת אבות ע"פ פירושו של

המהר"ל מפראג על מסכת אבות- "דרך

חיים".

מסמך מהר"ל עצמו – תוכן - רצה – רצו מסמך עצמו – רצז שסה

חצר

המצוות שייכות עדיין לגוף אך התורה היא רק שכל רוחני טהור

ד"ה כי

גוף האדם אשר
נברא ע"י האלוקים,
הינו גוף עכור וחשוך.
אף ששכלו של האדם
מאיר לו את דרכו הרי
שאורה זו היא רק
בתחום התפיסה
האנושית, אך עדיין
שכל זה אינו יכול
לרומם אותו מעבר
למוגבלותו ולהגיע
לאלוקים ולדבוק בו.
גם המצוות הם עדיין
בתחום הגבולי בין
החומר לרוח, שהרי
המצוות נעשות ע"י
איברי האדם ולכן
נמשלו הם לפתילת
הנר, אך התורה
שהיא השכל האלוקי
נבדלת לחלוטין
מהחומר, ולכן נמשלה
לאור שאינו מחובר
כלל לדבר מגושם.

מדוע המצוות מגינות רק בזמן עשייתם בניגוד לתורה

ד"ה ובמסכת

המצוות תלויים
באיברי הגוף התלויים
במשך זמן קיום הגוף
ולכן המצוות מגינות
רק בזמן קיום המצווה
ע"י הגוף, בניגוד
ללימוד התורה שאינה
תלויה בזמן, כי היא
רוחנית לגמרי, ולכן
מגינה על האדם לנצח.

היחס בין מוסר לתורה:

ד"ה ואמר

המוסר האלוקי, גם
 שכלו של האדם תופס,
 כיוון שמטרתו לגרום
 להליכת האדם בדרך
 ישרה ללא סטייה
 לתהום החומר-
 התאוה, אשר בו דבק
 המות ולכן נקרא
 המוסר דרך ארץ,
 שמוליכו על הארץ
 ולא גורם לו התאפסות
 (העדר) החיים וכן
 נקרא "דרך חיים", כי
 המוסר מוליכו אל
 החיים המוחלטים-חיי
 הנצח, שהם הדבקות
 באלוקים שהוא נצחי.
 וחיים אלו נקראים
 "עץ חיים", שהוא
 התורה.

מזהו מוסר

ד"ה ומה

המהר"ל מוכיח מן
 המקורות את המשותף
 בין הטוב, התורה,
 והמוסר. המידות
 הטובות נקראו דברי
 שהם,, מוסר מפני
 מייסרים את האדם
 שלא ילך אחרי תאוות
 . כיוון שגם " גופו
 יסורים ממעטים את
 חומריות האדם לכן
 ניתנה ע"י יסורים, וכן
 התורה והעוה"ב שהם
 כולם שייכים לחכמה
 והעדר הגופניות כמו
 דברי מוסר.

האם מוסר היא חסידות

ד"ה ומפני

במסכת אבות נכללו
 כל דברי המוסר,
 ולשיטת רבא מי
 ששלם במידות טובות
 ובכך משלים הוא את
 עצמו ואת גופו
 מיצה"ר, ראוי להיקרא
 חסיד ולר' יהודה לא
 שייך להיקרא חסיד
 אם אינו נזהר מלהזיק
 לזולת ואז כאשר הוא
 נזהר מלהזיק לחברו,
 הוא מתקן את נפשו
 בדברים שאין הנאה
 לגופו (נזיקין). ויש
 הסובר שמי שמתקן
 את שכלו ע"י שהוא
 מברך על כל דבר את
 האלוקים נקרא חסיד,
 כי הדבק באלוקים
 מבקש את דבקות
 השכל שהוא הרוחניות
 המוחלטת.

ההגיון בשיבוצה של המסכת במקומה במשנה

ד"ה הסדר הסיבות לכך שמסכת זו נכללה בסדר נזיקין:

(א) כי בסדר נזיקין סודרו כל ההלכות הקשורות לדין, לגבי מה מותר ומה אסור לעשות (בסדרים אחרים ישנם גם דברים שאינם שייכים למישור האסור והמותר) וכן המייסר את חברו במוסר, מייסרו לגבי מה שמותר ומה שאסור לעשות.

(ב) כי נזיקין ומידות טובות, שניהם גם השכל האנושי מחייב. ולכן סודרה מסכת זו אחרי מס' עדיות, כי עדות היא כמו דין. אחריו סדרו את מס' עבודה זרה שעניינה הוא יציאה ממידת המשפט. אף שחסידות היא לפנים ממידת הדין, כיוון שהמוסר אינו מעוגן במצוות עשה ולא תעשה, הרי שמבחינה זו המוסר אינו משפט ודין אלא שייך לדבר שכלי כמו נזיקין.

רצט

המהר"ל מברר את הסיבות מדוע נקבע לימוד מסכת זו עד חג

השבועות או עד ראש השנה.

מטרת הפירוש "דרך החיים" – כיוון שדברי חז"ל כולם הם עמוקים ולא ניתן להבינם בהבנה שטחית,

כי דבריהם לא נאמרו באומד דעת ובסברא, אלא כל מאמר ומאמר שלהם

הם דברי חכמה מאוד עמוקים, לכן נכתב פירוש זה כדי שדבריהם יהיו

ברורים ובהירים ע"פ הבנה ועיון מעמיק.

כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא שנאמר „ועמך כלם צדיקים לעולם ירשו

ארץ נצר מטעי מעשה ידי להתפאר“.

ד"ה משנה קטע זה מופיע בתחילת הפרק העשירי במשנה במסכת סנהדרין, כאשר הפרק הקודם לו שם, דן ב-ד' מיתות של בית דין, המגיעות למי שעבר עבירות חמורות. כיוון שישנו תמיד קשר בין כל פרק לפרק שבא אחריו, **נשאלת השאלה**-כיצד משנייה זו קשורה לפרק הקודם שם, העוסק ב-ד' מיתות ב"ד. **ועוד יש לברר**, מדוע הפרק העשירי אינו מתחיל לפרט את אלו שאין להם חלק לעולם הבא, אלא דווקא את אלו שיש להם חלק לעוה"ב ורק אח"כ הוא מפרט את אלו שאין להם חלק לעוה"ב, הרי יותר טבעי להתחיל את הפרק העשירי באלו שאין להם חלק לעוה"ב, שהרי הפרק הקודם דן ג"כ ברשעים החייבים ד' מיתות בית דין.

מרש"י שם משתמעות ב' תשובות:

א. התנא מתכוון אכן להתייחס לגבי אלו שאין להם חלק לעוה"ב, היינו, מי שהוא בכלל ההגדרה של "ישראל", יש לו חלק לעוה"ב, ומכאן ממילא נשמע, שמי שאינו בכלל "ישראל", אפילו שיש לו רוב זכויות מול מיעוט עבירות, אם בכלל מיעוט העבירות ישנן עבירות המפורטות שם בתחילת פרק העשירי (כגון: האומר שאין התורה שבכתב ובע"פ מאת האלוקים) הרי שאינו בכלל "ישראל" ואין לו חלק בעולם הבא.

ב. אין דרך המשנה להתחיל בדבר רע אלא בדבר טוב.

הסברו של המהר"ל—המשנה רוצה להדגיש שגם מי שמתחייב בד' מיתות ב"ד יש לו חלק לעוה"ב.

ד"ה ועוד כיצד הפסוק „ועמך כולם צדיקים...“, מוכיח שכל ישראל יש להם חלק לעוה"ב.

ד"ה ואמר "נצר" פירושו גזע ללא ענפים והוא משל לעם ישראל. "מטעי" הם ענפים שהם השאר, מחוץ לישראל, היוצאים לקצוות.

ד"ה ואמר עם ישראל נקראים בנים של הקב"ה ולשם כך עשאו. שאר האומות נעשו בשביל לשמש את ישראל.

ד"ה וקבעו משנה זו נקבעה בתחילת המסכת כדי לנחם את עם ישראל, שיש להם מעלה עליונה בכך שהם נוחלים העוה"ב.

ד"ה וראוי תקנו מסכת זו לומר בשבת, כדי שעם ישראל ישמח ויתענג, כאשר יתבונן במעלתו העליונה דווקא בשבת, שהיא מדריגה ומעלה עליונה.

ד"ה הנה מעלת השבת, אשר בהתאם למעלתה תיקנו אנשי כנסת הגדולה את ד' התפילות של השבת.

ד"ה וכן הקשר האחדותי בין הקב"ה–ישראל–שבת.

ד"ה והשבת קשר הזוגיות בין השבת ועם ישראל, המוכיח ומעיד על אחדותו של הקב"ה.

ד"ה וטראה מדוע ראוייה השבת שתנתן לעם ישראל לשומרה ולא לאומות העולם.

שא

פרק ראשון משנה א': משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים

וזקנים לנביאים ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה.

א. שאלה: מדוע נבחרה דוקא מסכת זו, לקבוע בה את שלשלת הדורות של קבלת התורה?
תשובה: במסכת זו הובאו דברי המוסר מפי ענקי הדורות, הנקראים במקורותינו "אבות העולם", לכן המשנה רצתה לבאר לנו, שכשם שראוי לקבל מוסר מהאב, כן ראוי לקבל מוסר מ"אבות העולם". כדי שנדע מי הם "אבות העולם", סודרה לנו שלשלת הקבלה של התורה, כדי להסביר לנו מדוע הם אבות העולם-כי מקור קבלתם מזה לזה הוא מאת האלוקים, ולכן נקראת מסכת זו "אבות".

ב. שאלה: משה קיבל את התורה מאלוקים, אם כן:

א. מדוע המשנה אומרת שהוא קיבלה מסיני?

ב. מדוע אין המשנה אומרת, שמשה קיבל תורה מאת האלוקים?

תשובה: א.א.- כי כאשר נקבע מקום מיוחד לשם קבלת התורה מאלוקים, הרי,, זה מורה על עיקר מעלת הקבלה של משה,, שנבע מרצון אלוהי לתת את התורה בשלמות מוחלטת, מכל צד אפשרי (כגון: קביעה אלוהית, שמשה אכן ראוי לקבל את התורה שאין לה סוף ומסוגל להנחילה לעם שלם, וכו') בניגוד לקבלת התורה במקום אקראי ובזמן אקראי למישהו (כגון לבלעם, ללא הכנה כלשהי מצד המקבל).

א.ב.- כי לקבלת התורה מסיני בודאי יש למשה צירוף מיוחד, דהיינו, לקבלת התורה מסיני-הר האלוקים ומשה נקרא ג"כ איש אלוקים...ולכך אמרו משה קבל תורה מסיני ולא בסיני...(כי)

לא היה מורה רק על המקום ששם היה מקבל התורה, ולא היה מורה על שהיה הר סיני סבה, שתנתן

ממנו התורה למשה, כמו כל רב שהוא סבה שמקבל התלמיד התורה...".

ב.א.-, ואם היה אומר משה קבל תורה מפי הקב"ה, היה משמע, כי משה בפרט מיוחד לקבל מן השם יתברך, וזה אינו כי הוא יתברך אלהי הכל, משפיע החכמה אל הכל".

ב.ב.-, אין ראוי בשום פנים שיאמר 'משה קבל תורה מפי הקב"ה', כי כל אשר זכרו אחריו הם בני אדם, אין ראוי לזכור עמהם הקב"ה להשוות ההדיוט להקב"ה".

ג. שאלה: מדוע על משה נאמרה "קבלה" וממשה עד אנשי כנסת הגדולה נאמרה מסירה ומאנשי כנה"ג נאמרה שוב קבלה?

ד. תשובה ד.א.-א"ל לומר מסירה בין הקב"ה למשה, כי מסירה משמעה מסירת כל מה שיש בנותן, אך במשה לא שייך שיקבל את כל ידיעת ה'. ממשה נאמרה מסירה עד אנשי כנה"ג, כי כל אותם דורות היו בדרגה, שיכלו לקבל את כל החכמה של הנותן, אך אחרי תקופת אנשי כנה"ג, התחילה ירידת הדורות בחכמה ולכן נאמרה עליהם- "קבל", שמשמעותה יכולת קבלה חלקית מהנותן, שבדור הקודם.

ד.ב.-משה מסרה ליהושע, כי יהושע היה מיוחד יותר מכל לקבל ממשה ולא אלעזר הכהן, שאף שאלעזר הכהן קיבל גם את התורה, זה לא היה משום מוכנותו המוחלטת כמו יהושע וכן הזקנים, נביאים ואנשי כנה"ג, רק הם היו אז בתקופתם שיכלו לקבל התורה, ואילו מאז אנשי כנה"ג, הזוגות היו אנשים פרטיים, שבאו לקבל מהדור הקודם והם זכו יותר מהשאר בדורם, כי רצונם הבחירי היה חזק יותר משאר דורם ברצון לקבל, אך לא מצד שהיו מוכנים לכך מתחילה כ"קדושים מרחם" לעצם הקבלה.

ה. שאלה: מדוע לא נאמרה "מסירה" בין יהושע לזקנים ובין הזקנים לנביאים?

תשובה: כי הזקנים לא היו דור אחד בלבד, וכן הנביאים ולכן רצו להורות על כך, שזקנים מדרגה בפני עצמה ונביאים מדרגה בפני עצמה, ומאידך להורות על השייכות במעלה של הזקנים ליהושע ושל הנביאים לזקנים, בניגוד ליחס בין יהושע למשה מחד ונביאים ואנשי כנה"ג מאידך.

שב

פרק ראשון משנה א': הם אמרו שלשה דברים הוו מתונים בדין והעמידו

תלמידים הרבה ועשו סייג לתורה

(המשד)

שאלה: ,,למה אמרו אנשי כנה"ג אלו ג' דברים... שאין ספק כי אנשים חכמים כמותם היה אפשר

להם להוסיף חכמה ובינה עד אין שיעור"?

תשובה: מפני שראו שמזמנם השכל פוחת. פחיתות זו פוגעת בג' יסודות השכל במוח ובלב, וכנגד

ג' יסודות אלו אמרו ג' תרופות או חיזוקים:

הוא מתונים בדין	והעמידו תלמידים הרבה	ועשו סייג לתורה
גדולי ישראל	תלמידי חכמים	פשוטי העם
חכמה	בינה	דעת
משפטים	מצוות	חוקים
הכרעת הדין	דברי תורה	מעשה המצוות

א. בנושא הכרעת הדין, שהוא ע"פ סברת הלב, אשר אינו מפורש בתורה שבכתב, וסברא ישרה נקראת חכמה. הדרכה מוסרית זו מופנית לגדולי ישראל. הדורות שלפני כנה"ג, שכלם היה נבדל לגמרי מן החומר ולכן ההכרעה לגבי כל דין שיפוטי היתה מהירה. מתקופת סוף אנשי כנה"ג, שדרגתם לא היתה נבואית צלולה ונבדלת מן השכל החומרי, אלא עכורה, נוצרו מחיצות של שכל חומרי בינם לבין השכל האלוקי הגלום בתורה. כדי להגיע לשכל האמת יש צורך במתינות כדי להסיר את המחיצות זו אחר זו. בפרט, כשמדובר ב"משפטים", שחיוניותם היא מן ה"ידועים והמושכלים", ולכל אדם נדמה שהוא יכול להכריע בהם ע"פ שכלו החומרי, גם כאשר יש לו ידיעות שמקורן בתורה האלוקית.

ב. דברי תורה כשלעצמם. ע"י **רבוי תלמידים**, תתברר התורה. פניה זו מופנית לתלמידי החכמים, הפחותים מגדולי הדורות וע"י רבוי התלמידים יתבררו יותר יסודות התורה ופרטיה, ולא יבואו לטעות בפלפול החכמה-הבינה, שהיא הבירור בענינים עמוקים ע"פ השכל הטהור המוטבע בשכל החומרי.

בפרט, הכוונה לבירור המצוות שהן גבוליות, בין "משפטים", הנתפסים ע"י השכל החומרי לבין ה"חוקים", אשר אין לשכל הרגיל-החומרי של האדם כל תפיסה בהם.

ג. מעשי המצוות, שלא יבואו לבלבול. זו פניה לחלק הפחות ביותר שאף אינם תלמידי חכמים, אשר מתוך חוסר ידע-דעת, כאשר יחשוב להתיר עריות מדרגה שניה יבוא גם להתיר את הערוה גופה. עליהם בפרט הזהירו אנשי כנה"ג-,,**ועשו סייג לתורה**", עבור אלו, ששכלם עומד לחלוטין בתחומי השכל החומרי, ובפרט במצוות, שהן בבחינת "חוקים".

סכום: ג' מוסרים אלו אופייניים לכל מוסרי החכמים במסכת זו, הבאים להשלים את האדם מב' ההפכים ומרכזם, כגון מה שמופנה ל"חוקים", שהם הפך ה"משפטים", כאשר ה"מצוות" הן גבוליות באמצע, ביניהם.

שג

פרק ראשון משנה ב: שמעון הצדיק היה משיירי כנסת הגדולה. הוא היה אומר

על שלשה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה

ועל גמילות חסדים

שאלה: אם שמעון הצדיק היה מאנשי "כנסת הגדולה", מה היתה הכוונה לייחודו מהם ולומר שהיה

משיירי כנסת הגדולה?

תשובה: "שיירי" הכוונה מלשון סוף, היינו, שהוא היה האחרון שבהם, כי השאר הלכו לעולמם, ולכן:

א. בדורם הם היו בראשות הדור - "עדה קדושה", בעוד שהוא בדורו היה יחיד ובכך היה

דומה לדור שאחריו, שהיה הדור פחות שלם מהדור של אנשי כנסת הגדולה.

ב. רצו להורות, שמבחינה אחת היה שייך להם ודבריו שייכים לדבריהם, ומאידך, כיוון

שהיה יחיד, היו דבריו דברי מוסר בפני עצמם, השונה מדבריהם.

הוא היה וכו'

שאלה: מה הקשר בין דברי מוסרו של שמעון הצדיק לדברי מוסרם של אנשי כנסת הגדולה?

תשובה: דבריהם נסובים אל יסוד היסודות שהם-, תקון וחסרון האדם במה שהוא אדם, ודרכו לטעות

בדברים אלו-הוא התורה...הוא ראשון וקודם על הכל...ואחר כך שמעון הצדיק מזהיר בדבר שהוא יסוד

העולם שהוא אחר התורה".

שאלה: מדוע בחר שמעון הצדיק דוקא בשלשת דברים אלו כיסודות תקון העולם ולא

בדברים אחרים?

תשובה: כל הנבראים נבראו משום שיש בהם גרעין חיובי וטוב ורק לכן הם ממשיכים להתקיים. כמו

כן, כל הנבראים יש להם הצדקה קיומית, משום שהם משמשים את האדם, ולשם כך נבראו. אם האדם לא

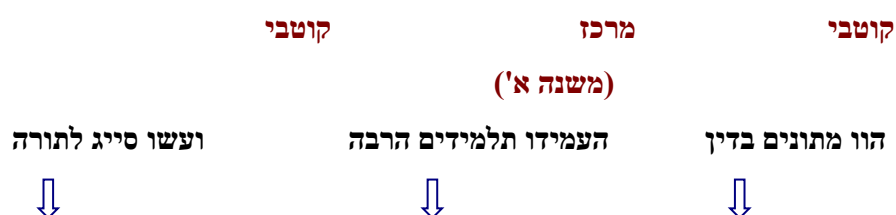
יקיים את הטוב שבו, שלשם כך נברא, אין הצדקה לקיומו וממילא אין הצדקה לקיום שאר הנבראים, שנבראו לצורכו,

כפי שקרה במחיית העולם ע"י המבול. לכן בא שמעון הצדיק להסביר מהם ג' הבחינות הטובות באדם, עליהם הוא

מוזהר, לדאוג שיהיו בשלמות, כאשר רק אז ישנה הצדקה לקיום העולם, כי אז הוא מתאחד עם רצון בוראו.

דש

חז"ל מבארים במס' אבות, כיצד הקשר הקוטבי מובנה מבחינה מוסרית-אחדותית, בשלוש מערכות הייחוס-עולם הפרט, עולם החברה, עולם הנבונים (היקום שמחוץ לאדם). צורה אחדותית זו, מומחשת ע"י חז"ל כקשר דימויי מופלא בין הצורה לאחדות יוצרה.





(משנה ב')

גמילות חסדים	עבודה	תורה	בחינות הטוב
טוב לבריות	טוב לה'	שלם בשכל האלוקי	שבאדם
↓	↓	↓	מצד עצמו
שפיכות דמים	עבודה זרה	גלוי עריות	
↓	↓	↓	
אברהם	יצחק	יעקב	
↓	↓	↓	
מים	אש	רוח	
	(קרבנות)	(חכמה ובינה)	
אל	אלוקים	הי	
(רחמים)	(דין)		
↓	↓	↓	
ועשו סייג לתורה	הוו מתונים בדין	העמידו תלמידים הרבה	

שה

**פרק א' משנה ג': אנטיגנוס איש סוכו קבל משמעון הצדיק. הוא היה אומר אל
תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס, אלא
היו כעבדים המשמשים את הרב על מנת שלא לקבל פרס.
ויהי מורא שמים עליכם**

דברי אנטיגנוס נסובים על עבודת השם הכוללת את כל מעשי האדם, כי כל מעשי האדם צריכים להיות מתואמים עם עבודת ה'. כיוון שהוא יחיד הוא מדבר גם על האהבה וגם וגם על היראה, אך במשניות הבאות בהן מופיעים זוגות תנאים, אחד מזהיר על האהבה והאחר על היראה.

א. שאלה: כיצד אמר אנטיגנוס שאין לעבוד את ה' כדי לקבל שכר, הרי בכל התורה שבכתב מובא בענינים שונים לגבי הבטחת שכר מאת האלוקים, כגון: „למען ייטב לך והארכת ימים“ וכן „למען יאריך ימך“. גם בתורה שבעל פה הובא, לגבי מי שעושה מצוה לשם קבלת שכר שהוא צדיק גמור-„האומר סלע זה לצדקה על מנת שיחיה בני הרי זה צדיק גמור“.

תשובה: אם עושה האדם מצוה לשם שכר הוא צדיק גמור וממילא יקבל שכר. זו כוונת התורה באומרה „למען ייטב לך“. „למען“ אין הכוונה במובן של „כדי“, אלא במובן של "אז", היינו, אם תעשה מצוה אז תקבל שכר. ישנה דרגה גבוהה יותר מצדיק גמור-חסיד, אשר הוא עיקר עבודת ה', לעשות את המצוה מאהבה ולא לשם שכר, אלא משום אהבת עצמות ה'.

ב. שאלה: למה אם כן, לא אמר אנטיגנוס בצורה ישירה-„תהיו עובדים מאהבה“?

תשובה: הניסוח הנ"ל משמעו שגם מי שעובד את ה' לשם שכר נקרא גם כן "עובד מאהבה", שהוא דבר נכון כשלעצמו, אך כוונת המאמר לומר, שעיקר עבודת ה' הוא לעבוד את ה' מאהבת עצמות ה', כאשר יכיר גדולתו ורוממותו.

ג. שאלה: מדוע אמר „היו כעבדים המשמשים את הרב על מנת שלא לקבל פרס“, הרי כל עבד עובד כדי לקבל שכר, ולכן כך היה צריך לומר-„אל תהיו כעבדים המשמשים על מנת לקבל פרס“?

תשובה: לו היה הדבר מנוסח כנ"ל, היה משמע שאסור לעבוד כלל כפי שעובדים העבדים, ומי שכן עובד כעבדים על מנת לקבל פרס הוא רשע. לכן נוסח המאמר כך שנוכל להבין שגם העובד בצורה זו הוא צדיק, אך עיקר העבודה הוא עבודת ה' מאהבת עצמותו.

ד. שאלה: מדוע לא אמר-„היו משמשים את הרב שלא לקבל פרס“, ותו לא?

כי אין כמעט

תשובה:

עבדים כאלו, שמהם יוכל ללמוד כיצד לעבוד את ה', ולכן אמר-,,אל תהיו כעבדים...“, כיוון שזה לא נחשב לעבודה מושלמת, כי העבד המשמש את הרב לקבל פרס אינו אוהב את הרב. לכן אמר אל תהיו כאלו, כי אז לא יהיה לכם אהבה אמיתית אל ה', אלא תהיו כמעוט העבדים שעובדים את אדונם מתוך אהבתם אליו.

ה. שאלה: מדוע אמר-,,ויהי מורא שמים עליכם“ ולא-,,ויהי מורא המקום עליכם“?

תשובה: כיוון שהזהיר על האהבה, הרי האדם, כשהוא אוהב את חברו, הוא דבק ושמח בו, ואינו

ירא ממנו. גם כאשר הוא שומע את שמו אינו ירא ונבהל, כפי שצריך להיות כאשר שומעים את שם ה', לכן אמר ש,,יהיה נחשב לו כי הש"י בשמים ואתה על הארץ...נחשב אליו הקב"ה נבדל ממנו לגמרי...והעבודה היא על ידי האהבה והיראה“.

פרק א' יוסי בן יועזר איש צרדה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים קבלו ממנו. יוסי משנה ד': בן יועזר איש צרדה אומר יהי ביתך בית ועד לחכמים והוא מתאבק בעפר רגליהם והוי שותה בצמא את דבריהם:

שאלה: כיון שאין דבר המתרחש במקרה יש להבין **א. מדוע** לא היה זוג שקיבל מאנשי כנסת הגדולה? **ב. מדוע** בתחילה דור אחר דור גדול אחד קיבל מהם ורק לאחריהם הקבלה ממשיכה ע"י זוגות?

תשובה: **א.** ישנם שלושה הבדלים מהותיים בין אנשי כנסת הגדולה והזוגות : **א.א.** אנשי כנה"ג-בדומה לזקנים והנביאים-כל אחד בפני עצמו היה שלם בכל התורה כולה,

בעוד שהזוגות קבלתם היתה מחולקת ורק בשניהם יחד התנוצצה שלמות הקבלה של התורה. **א.ב.** אנשי כנה"ג-בדומה לזקנים והנביאים-השתייכו למעמד השגתי מיוחד ונבדל ולכן גם לא נזכרו בשמותיהם, בעוד שהזוגות כבר לא היו בדרגה השגתית מיוחדת, ולכן הם הוזכרו בשמותיהם. **א.ג.** אנשי כנה"ג היו רבים וגם כל אחד מהם היה שלם בכל, ולכן גם היו כמו רבים המשלימים

זה את זה ובכך יוצרים קבוצה, לכן פונים אנשי כנה"ג במוסרם בלשון רבים-,,הוא מתונים בדין", בעוד שהזוגות פונים בלשון יחיד-,,...יהי ביתך...". **ב.** כדי שלא יהיה פער גדול, בין אנשי כנה"ג והזוגות ותתאפשר המשך הקבלה, היה צורך לחלק את ההבדלים ההשגתיים, כך שהדור הראשון אחרי אנשי כנה"ג יהיה מהם-שמעון הצדיק, והוא גם יהיה שלם כמותם, ואחריו יהיה גם מקבל אחד אשר לא היה מהם אך קבלתו היתה של הכל. גם ע"פ הגירסה-,,קיבלו מהם", ניתן להבין סדר זה-,,כי לא היה ראוי שיקבלו שנים מן האחד".

יוסי בן יועזר אומר יהי ביתך-יוסי בן יועזר בא להזהיר על ביתו של האדם שהוא דר בו שיהיה משכן החכמה, ו,,בית אלוקים קדוש", ואז נחשב האדם עצמו לבעל מעלה עליונה. מעלה זו הוא ישיג כאשר ביתו יהיה מיועד לחכמים שהם השכל הנבדל, וכאשר הוא יתחבר אליהם מהצד הנמוך שלהם-,,עפר רגליהם", כי אז הוא יוכל לבנות את עצמו ואת בני ביתו תוך הקרנה של השכל הנבדל אל תוך חומריותו, מה שאין כן אם ינסה ישירות להתחבר לשכל

שלהם, שאינו כלל בהשגתו, יצא קרח מכאן ומכאן וישארו הוא ובני ביתו במצב של שכל חומרי מגושם.

והוי שותה בצמא את דבריהם-כל זמן שהאדם אינו מתחבר אל שכל הנבדל, הוא נמשך אל

השכל החומרי, שהוא פגום, לכן האמצעי שיכול להשלים חסרונו הוא הצמאון, כי רק שתיה מסוג זה יוצרת אצלו את ההבנה כי הוא באמת חסר ופגום ושאת חסרונו הוא יוכל

להשלים רק על ידי התלמיד החכם שבביתו, ואז הוא יוכל להשלים את חסרונו שכלו המגושם.

שז

פרק א' יוסי בן יוחנן איש ירושלים אומר יהי ביתך פתוח לרווחה ויהיו עניים משנה ה': בני ביתך, ואל תרבה שיחה עם האשה, באשתו אמרו קל וחומר באשת חברו מכאן אמרו חכמים כל זמן שאדם מרבה שיחה עם

האשה גורם רעה לעצמו ובוטל מדברי תורה וסופו יורש גיהנם

א. שאלה: יוסי בן יוחנן מדבר על שלשה דברים, וקשה מה הקשר ביניהם?

תשובה: יוסי בן יוחנן ג"כ מדבר-כקודמו-על תקון הבית בשלשה תחומים, שהמשותף ביניהם הוא הבית.

ב. שאלה: מה שאמר, „באשתו אמרו“, קשה, היכן נזכר לפני כן שמדובר באשתו, הרי נאמר בסתם- „עם האשה“. כך היה צריך לומר- „אל תרבה שיחה עם האשה (פנויה ממשפחתך ו/או מחוץ למשפחתך) וכל שכן עם אשת חברך“.

תשובה: בודאי שהכוונה לאשתו „שהרי באו לתקן ביתו של האדם“ ואשתו היא עקרת הבית, היינו, עיקרה של הבית. ולכן אמר, שאם עם אשתו הוא לא ירבה שיחה, הנסובה בדרך כלל על תקון, ביתו כל שכן שלא ירבה שיחה עם אשת חבירו, שהיא שיחה על מה שלא שייך לתקון הבית.

ג. שאלה: איזו רעה גורם לעצמו האדם בכך, שהוא **מרבה** שיחה עם האשה?

תשובה: האיש ממלא את היעוד אשר לשמו בא לעולם, כאשר הוא משתמש ביסודות האישיות המייחדים אותו כזכר, היינו, לזכור תמיד את ה'["פסיקתא זוטרתא", תחילת פרשת תזריע], שהוא הממשות היחידה, וע"י כך לדבוק בו מחד, ומאידך להזהר בפעולה ומחשבה

שלו, לא להתנתק ממנו. כיצד ידע האיש מהו רצון ה' בכל פעולה ומחשבה שלו, הרי מדובר

במספר פעולות ומחשבות אינסופי? לשם כך נתן ה' את התורה האלוקית, שעל פי השכל הנבדל מהשכל החומרי ידע לא להכשל. כשלון בכל דקדוק הלכה פירושו התנתקות מהממשות היחידה-אלוקים. הנתקות מהממשות משמעותה ממילא-התאפסות והעדר קיומי. התאפסות והעדר הם מוות. כאשר האדם בוחר בהתנתקות שהיא המוות, הכוח

שעוזר לו להוציא את בחירתו אל הפועל הוא מלאך המוות, הוא השטן, הוא המצב שנקרא

גיהנם ורוע. כוח זה פותח לפניו את הדרך להמשיך את בחירתו ומפתהו להמשיך בכך- „בא לטמא פותחין לו“ [מס' שבת (קד.)]. כאשר הוא מתמיד בהתאפסות זו ומרבה אותה, היא הופכת להיות מציאות ובכל נקודה ממשית והמהות שלו הופכת להעדר. האשה יש בה

כוח זה של הוצאה לפועל במובן המעשי והחומרי והאיש כלפיה הוא כמו הצורה המוטבעת בחומר. כאשר הוא מטביע בה צורה זו-התעסקות בחומר ובהוצאה לפועל של החומריות כערך בפני עצמו, במנותק מהיעוד של דבקות בממשות-אלוקים, היא בכוחה

תובילהו להתבססות בהעדר זה.

לכן **המרבה שיחה עם** האשה, מעבר לצורך השייך לממשותו, הוא דבק בחומרנות האשה
 בה דבק החומר וממילא גם כוח שטני זה מובילו להעדר, כאשר במקום לשוחח איתה רק
 בנצרך בעניני החומר, הוא מרבה שיחה עימה במה שמונע
 הדבקות בה'. בכך בודאי שהוא
 גורם רעה גם לאשה עצמה. האשה מצד עצמה היא אמצעי שיכול להיות חיובי +או
 שלילי באותה מידה.

שח

ד. שאלה: המאמר-„ובוטל מדברי תורה“, הוא מיותר, שהרי כל מי שמרבה ומדבר שיחה בטילה
 ממילא מתבטל מלימוד התורה?

תשובה: רבוי השיחה מתבטא בהדבקות בחומר ולאיש ישנה תכונה של הדבקות באשה, לכן אם
 השיחה היא ענינית, מיד אחריה הוא חוזר ללימודו, אך פניה לשיחה מתוך הדבקות
 בחומר, נקראת „הסרה לגמרי מן התורה“.

ה. שאלה: מדוע הדבר כל כך חמור שלכן הוא יורד לגיהנם?

תשובה: האשה מצד שדבק בה ההעדר אינה יורדת לגיהנם, אך האדם מצד שהוא מסיר את
 מציאותו כזכר, הוא נכנס למצב העדר מציאותו, וכיוון שגיהנם הוא
 העדר, לכן שם מקומו.

יוסי בן יועזר-נשיא



אהבת ה'



ע"י הדבקות בחכמים

תקון השכל שבגוף (הבית)

השכל יש לו בחינה של נשיאות

נשיאות היא התרוממות ואהבת ה'

„האהבה גורמת מצות המעשה שמפני שהוא

אוהב את הש"י אוהב מצוותיו לעשות“

יוסי בן יוחנן-אב בית דין



יראת ה'



מיעוט יראת ה' גורמת לצרות עין

מתוך גבהות רוחו וקלות דעת

תקון הנפש שבגוף (הבית)

הנפש יש לה בחינה של משפט

משפט ודין הוא בחינה של יראת ה'

„היראה גורמת שלא יעשה חטא“

פרק ראשון יהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי קבלו מהם. יהושע בן
משנה ו': פרחיה אומר עשה לך רב וקנה לך חבר והוי דן את כל
האדם לכף זכות

הזוג הקודם תיקן את האדם בענין הנהגת ביתו. הזוג שאחריהם-שהם תלמידיהם- באו לתקן את האדם מחוץ לביתו, עם האנשים הקרובים לו ביותר-רבו וחבירו- ועם שאר האדם אשר עימם הוא בא במגע.

א. שאלה: מדוע אמר „עשה לך רב“ ולא „קח לך רב“?

תשובה: לקחת רב פירושו, לקחת רב גדול ומובהק, כאשר הוא יכול לשמש לך רב וצריך רק לקחתו, אך כאן הכוונה היא לגבי מצב שאין רב מובהק, אשר אפילו אם אינו ראוי להיות לו רב, אז שהוא יעשהו לרב ויקבל סמכותו, כי ודאי שיהיה דבר כלשהו שהוא לא יודע ויוכל ללמוד ממנו.

ב. שאלה: מדוע לגבי רב, הוא אמר "עשה" ולגבי חבר שינה ואמר "קנה"?

תשובה: החבר עושה לו לפעמים צרכיו וממלא את בקשותיו כדרך החברים לעשות זה לזה וכל אחד הוא קנינו של חבירו, אך הרב אין ראוי שיעשה צרכיו וישמשו.

ג. שאלה: מדוע לא אמר גם כן קנה לך תלמיד, שהרי אמרו- „ומתלמידי יותר מכולם“ [מס' תענית (ז.י)]?

תשובה: „שאין ראוי לעשות דבר זה לעשות האדם עצמו לרב וליקח לעצמו שם חשיבות, לומר תלמד ממני“.

ד. שאלה: מה הקשר והדבר המאחד בין הענין של הרב, חבר ולימוד זכות על הזולת?

ד.א. תשובה: התנא בא להורות, שאף שהרב אינו ראוי ממש להיות רבו והחבר אינו במדרגה כזו שראוי להיות חברו, מכל מקום ילמד עליהם זכות, וכן לגבי שאר האדם.

ד.ב. ישנם ג' סוגי אנשים ביחס אליו, מי שגדול ממנו במעלה-הרב, ומי שהוא כמוהו וכן

גילו-חברו, ושאר האדם שיש בהם שהם פחותים ממנו, גם עליהם ילמד זכות. האדם

צריך ללמד זכות, כי אי אפשר שיהיה לבד, אלא צריך להיות מחובר אל הבריות ולקרבתם.

ד.ג. כיוון שהרב והחבר נמצאים איתו זמן רב, לא יתכן שלא יחשוב לפעמים שחטאו לו, לכן אמר שידונם לכף זכות, כדי שלא יביא לפירוד, ובפרט שהם קרובים לו יותר מהשאר.

שי

**משנה ז': נתאי הארבלי אומר הרחק משכן רע ואל תתחבר לרשע ואל
תתיאש מן הפורענות**

א. שאלה: מדוע לא אמר באותה הלשון-,,אל **תתקרב** לשכן רע ואל תתחבר לרשע“, או להפך-,,הרחק משכן רע ומהתחבר לרשע“?

תשובה: שכן רע, אפילו אם אינו קרוב אליו, אלא שהשכן בא אליו, גם אז יש לו להתרחק ממנו. בחבר רע לא שייך לומר-התרחק ממנו, כי מספיק שאינו מתחבר אליו, ואז ממילא הוא כבר מרוחק ממנו.

ב. שאלה: מה הכוונה של אי יאוש מן הפורענות ומה הקשר בין שלשת המאמרים?

תשובה: ב.א. שלא יכנס אדם לשאננות לחשוב שאליו לא תגיע הפורענות כי הרוע שכן לנבראים, כי האפסות דבקה בנבראים והיא קרובה אליו יותר מהשכן הרע ומהחבר הרשע. מכל מקום, אין לאדם להגיע לקיצוניות השניה ולדאוג מן הפורענות, כי זו מדה מגונה לא לבטוח בה'.

ב.ב. שלא יחשוב האדם, שעל אף שאינו מתרחק משכן רע ואף שהוא מתחבר לשכן רשע, לא תגיע לו פורענות.

סיכום: יהושע בן פרחיה בא להזהיר על האהבה של הבריות, שהם יצורי ה', ונתאי

הארכלי בא להזהיר על יראת ה', להתנתק מאלו שהם במהותם הופכיים ליראת ה'.

שיא

פרק ראשון יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח קבלו מהם. יהודה בן טבאי משנה ח'-ט': אומר אל תעש עצמך כעורכי הדיונים וכשיהיו בעלי הדין עומדין לפניך יהיו בעיניך כרשעים וכשנפטרים ממך יהיו בעיניך כזכאין, כשקבלו עליהם את הדין. שמעון בן שטח אומר הוי מרבה לחקור את העדים והוי זהיר בדבריך, שמא מתוכם ילמדו לשקר

א. שאלה: מי הם עורכי הדיונים?

תשובה: **א.א.** הכוונה לדיונים, שלא ילמדו בלי כוונה את בעלי הדין אלו טענות לטעון.

א.ב. הכוונה ליועצים, אך בעלי הדין הם הטוענים כדי שלא יעברו על "מפיהם ולא מפי אחר". וכיוון שאף צדיקים גדולים יכולים להכשל בכך, לכן באה אזהרה זו. מה שאמר „יהיו בעיניך כרשעים“, **א.** כי אם אחד יחשב כצדיק הוא יהפך בזכותו **ב.** אחד מהם ודאי עושה שלא כדין, וא"כ, השני, שיש לו דין עמו הרי הוא כמוהו, כמו בשבועת השומרים, ששניהם מחויבים בשבועה.

ב. שאלה: מדוע לא אמר „ששניהם יהיו בעיניך כצדיקים“?

תשובה:

כי אם ידון כל אחד מהם לכף זכות, אזי, לא ירד לאמתת הדין כשלא יחפוש בטענותיהם".
 ,,וכשנפטרים ממך יהיו בעיניך כזכאין", היינו אם הם מקבלים את פסק הדין, ודין נקרא צדק-, צדק
 צדק תרדוף" (דברים טז) ולכן הם נקראים צדיקים ואז אין יותר ביניהם מחלוקת, שבזמן המחלוקת
 נחשבים כרשעים. וכן הזהיר שמעון בן שטח על חקירת העדים, כי לפעמים מילה אחת שמוסיף העד
 או גורע משתנה הדין, וכן יש להזהר, שהעד לא יבין מדברי הדיין החוקר את כוונתו וידע כיצד
 להתבצר בשקריו.

ג. שאלה:

על פי הכלל שהבאנו לעיל, הראשון הוא נשיא והוא מזהיר על אהבת ה' ועל מה
 שיש לעשות והשני הוא אב"ד והוא מדבר על יראת ה' וממה שיש לסור. והנה,
 כאן נראה לכאורה, שזה סותר לכלל זה, כיוון שאכן המשפט הוא משורש
 האהבה,

ומי שאוהב את ה' אוהב גם את משפטו וגם ירא את העוולה והשקר במשפט, כי
 הוא ירא את ה', אך כאן נראה להפך, דוקא יהודה בן טבאי הנשיא מדבר לגבי מה
 מה אין לעשות-....אל תעש עצמך...", ואילו שמעון בן שטח שהוא
 השני, היינו, אב

בית דין, מדבר מה כן יש לעשות-,,הוי מרבה לחקור את העדים"?

תשובה:

ג.א. ישנה מחלוקת במס' חגיגה (טז.) מי מהם נשיא ומי היה אב"ד

וחכמים סוברים

שאכן שמעון בן שטח, הוא היה הנשיא ואילו יהודה בן טבאי היה אב בית דין.
ג.ב. גם לשיטת התנא הראשון שיהודה בן טבאי הוא הנשיא, נוכל לפרש את כוונתו
 בצורה חיובית, שיהיה משפט אמת ואילו עורכי הדינים גורמים לכך שאין

צדק ואמת,

ושמעון בן שטח מזהיר בכיוון השלילי שיש לדאוג, שהעדים לא יעידו עדות שקר
 ולכן צריך להרבות בחקירתם.

ד. שאלה:

כיצד קשורים דברי זוג זה לדברי הזוגות הקודמים?

תשובה:

הזוג הראשון תיקן את יחסי האדם עם בני ביתו הקרובים אליו. הזוג

השני תיקן את

יחסי האדם עם האנשים שמחוץ לביתו שקרובים אליו-הרב, החבר ושאר האנשים
 עימם הוא בא במגע. זוגות אלו תקנו גם את יחסי האדם עם מי

שגדולים ממנו והזוג

הזה, השלישי, תיקן את יחסי האדם עם מי שהם למטה

ממנו, אשר הוא מחובר

אליהם מבחינת המשפט שהוא דן אותם, אף שאין הוא מחובר אליהם כמו אותם

אנשים שדברו עליהם הזוגות הקודמים.

שיב

פרק ראשון שמעיה ואבטליון קבלו מהם. שמעיה אומר אהוב את המלאכה

משנה י: ושנא את הרבנות ואל תתודע לרשות

הזוג הקודם דיבר על הדיין שיש לו זיקה לצבור, מבחינת בקשת טובתם במשפט, שעל ידי כך שהוא מכריע בסכסוכים שביניהם, הוא מביא ביניהם שלום. הזוג הזה מדבר על אנשים אשר גם להם יש זיקה לצבור, אך פחות מהדיין, שפעולותיו הן לטובת הצבור. הכוונה כאן למי שמשתרר על הציבור, שהוא דוקא דורש יותר את טובת עצמו. שמעיה מדבר מצד האהבה, היינו, לאהוב את המלאכה ולהנות מיגיעו ולשנוא את השררה ולחפש יותר את העבדות, שכל זה מביא להכנעה, המכשירה את האדם לאהבת ה'.

"רבנות" בלשון חז"ל היא כל תפקיד שהוא סמכותי, ובעיקר הכוונה למלכות [מס' פסחים (פז:), מס' סוטה (יג:)] וכן לשרים. שררה מקצרת את חייו של האדם וריכוז עוצמה וסמכויות מפתה את נושאי המשרות לראות רק את צרכיהם על חשבון הציבור.

בכלל, מושג זה של "רבנות", רואה המהר"ל גם את הרבנים וראשי הגלויות, אשר התנא בא להזהירם לא להתפרנס מהצבור, כי אז הם יהפכו להיות תלויים בהם ויחששו למחות בהשחתת דרכיהם ועוון הציבור יהיה תלוי בצוארם. כמו כן, הדבר עשוי לגרום להמעטת כבוד שמים, כאשר אנשים מושחתים וליצני הדור יפריחו בדותות באשר לכסף אשר הם לוקחים מן הציבור, כאשר קרה אפילו למשה רבנו [מס' שקלים (הב)].

שמעיה מזהיר לכן, לא רק לבחור את המלאכה, אלא אף לאהוב אותה. לכן, אין להמנע ממלאכה רק משום שנראה שאינה מכבדת את הרב, כמו שאמרו חז"ל [מס' ברכות (ח.)], גדול הנהנה מיגיע כפו יותר מירא שמים.

מי שעובד ונהנה מיגיעו, נאמר עליו-, „אשריך וטוב לך אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא“, כיוון שהוא נהנה מיגיעו הוא מסתפק במועט ונהנה מעצם יגיעו ולכן הוא אדם שלם, שאינו עובד משום הכסף שהוא מקבל ולא לשם קידום בעבודה, דבר שיתכן דוקא רק בגדולים בתורה ויראת שמים, בניגוד לשאר האנשים שהעבודה משחיתה אותם ומגשמת אותם, כל אחד על פי דרגתו. על פי זה, מי שאינו אדם גדול ויודע בנפשו שלא יגיע לפסגות אלו צריך קודם להתרכז ולהשתלם בעבודה על מידותיו ובידיעת התורה, על כל הלכותיה, אם רק הדבר מתאפשר לו.

שיג

משנה יא: אבטליון אומר חכמים הזהרו בדבריכם שמא תחובו חובת גלות ותגלו למקום מים הרעים וישתו התלמידים הבאים אחריכם וימותו ונמצא שם שמים מתחלל

שמעיה הנשיא דיבר על מה שמביא לאהבת ה' וקידוש שמו, ולכן בא אבטליון שהיה אב בית דין, להזהיר על הדבר ההפוך, שלא יגרום לחילול ה', מתוך חוסר יראת שמים. אבטליון מזהיר את החכמים, שכאשר הם לומדים עם התלמידים, ירגילו את עצמם להזהר ולדקדק בדבריהם, כי שמא יצטרכו לגלות למקום זר, ולא יבחינו בכך ששם הם מלמדים תלמידים שאינם מהוגנים. וכיוון שהם לא הרגילו את עצמם להזהר ולדקדק בדבריהם, הרי שאותם התלמידים שאינם מהוגנים יתפסו למשפטים שאינם מנוסחים בדקדוק ויפרשו את ההלכות השונות לפי יצרם הרע. התוצאה תהיה, שאותם תלמידים, כאשר הם יגדלו וילמדו תלמידים אחרים-אפילו שתלמידים אחרים אלו מהוגנים-הם יפרשו את דברי התורה האלו בצורה שגויה, וכתוצאה מכך הם ימותו בצורה גשמית או רוחנית ונמצא שם שמים מתחלל על ידי כך,

שיראו הציבור שאף שהם תלמידים מהוגנים ובכל זאת מה עלה להם וגם ילמדו מהם לא כפי האמת. אמנם, אם במקומם-בטרם גלות-יהיו לפנייהם תלמידים אשר בחלקם לא מהוגנים וינסו לפרש את דברי רבם בצורה שקרית, הרי שהתלמידים המהוגנים לא יתנו להם להוציא את זממם לפועל, אך במקום הגלות יתכן שכל תלמידיהם יהיו לא מהוגנים ולא יהיו תלמידים מהוגנים שיסתרו מיד דבריהם ויעמידו את דברי התורה על תילם.

הזוג הזה היה מבני בניהם של גרים, כפי שמוכיחים חז"ל [מס' גיטין (נז:), מס' יומא (עא:)], וכפי שפירשו רש"י והרשב"א, אך ודאי שאמם היתה מישראל, אחרת לא היו ממנים אותם לתפקידי נשיא ואב בית דין, שכן אמרו חז"ל [מס' יבמות (מה:)]-, „כל משימות שאתה משים לא יהיו אלא מקרב אחיך“, בין אדם שמונה למלך, כמו שנאמר [דברים (יז,טו)]-, „שום תשים עליך מלך...מקרב אחיך תשים עליך מלך“, ובין אם הוא מונה לנשיא או לתפקיד סמכותי אחר.

שיד

פרק ראשון הלל ושמאי קבלו מהם הלל אומר הוי מתלמידיו של אהרן
משנה יב: אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה

הזוג החמישי בא ללמד עיקר גדול. טבעו של העולם הזה להיות בנוי על הפירוד והמחלוקת, שהרי כבר משנברא העולם מיד פרצה המחלוקת הגדולה בין קין להבל, לכן,,אמר כי ראוי שיהיה מחזיק בעולם ברדיפות שלום בין איש לחברו, וכאשר יש בעולם הזה פירוד וחילוק יהיה מדתו (=של כל אדם) לחבר המחולקים“.

שאלה: הכתוב מייחס לאהרן את אהבת השלום רק ברמז, ואהבת הבריות אינה מוזכרת בו כלל, א"כ, מדוע מכיין הלל את העם לאהבת השלום והבריות, דוקא ע"י כך שיהיו מתלמידיו של אהרן?

תשובה: התנאי לכך שיהיו כולם מאוחדים הוא רק על ידי אהבת הבריות ואהבת השלום ורדיפתו. בכהן הגדול ישנה מידה זאת של יכולת אהבת כולם ואהבת השלום ורדיפתו, כדי להפוך את עם ישראל לאחדות אחת, כמו שאמר משה לקרח ["במדבר רבה" פרק יא']-, בדרכי גוים, כהנים הרבה כולם מתקבצים בבית אחד ואנו אין לנו אלא ה' אחד ותורה אחת ומשפט אחד וכהן גדול אחד“.

הכהן הגדול, תפקידו על ידי עבודת הקרבנות לקרב את עם ישראל ללימוד התורה ולקיום מצוותיה. דבר זה ניתן לעשות רק על ידי אהבת הבריות ורדיפת השלום בין איש לאשתו ובין אדם לחבירו, שאם לא כן כיצד יוכל הכהן הגדול בכוונותיו בעבודת הקרבנות ובתפילותיו לקרב ולאחד את עם ישראל עם הקב"ה. כיוון, שנרמזה מדרגה זו של אהרן בכתוב והובא הדבר בצורה מפורשת בכמה מקומות בתורה שבעל פה, ש,,דבר זה עצם עיקר מדריגת אהרן, במה שהוא היה כהן גדול, היה עושה שלום לגמרי בעולם“, לכן בחר הלל לנקוב בשם של כהן גדול, דוקא בשמו של אהרן הכהן.

רדיפת השלום נחוצה **א**. כדי לקרב בני אדם, אשר כתוצאה מהסכסוך שביניהם התרחקו בצורה קיצונית זה מזה **ב**. השלום הוא מצוה, וכל מצוה צריך לרדוף אחריה במהירות ובזריזות כדי לקיימה, ובפרט השלום שהוא אחד משמות ה'. משום כך נאמר על המצוה-, „אל תחמיצנה“ [מכלתא/פרשת בא], וכן את המצה אסור להחמיץ. החמצה נוצרת כתוצאה מהשתהות.

השתהות נובעת מכך שאין אדם מחובר ממש אל המצוה. א"כ, כשכבר עושה את המצוה, הוא מאבד את עיקר התועלת והשכר של המצוה, כאשר קיומה של המצוה מתנהל באטיות, בין עד שהוא מתחיל לקיימה ובין בזמן עשייתה. הסיבה לאיבוד והפסד אלו, היא משום שכל מצוה, כיוון שהיא אלוקית ובפרט השלום, הרי שהיא מעבר לזמן, שהוא **תמיד** מושג תלוי-מקום, גשמי ומגושם. לכן, אם מתחיל ועושה את המצוה במשך הזמן הקצר ביותר האפשרי, אז זוהי מצוה. אך אם הוא מתחיל ועושה אותה בהשתהות, כדי שזה קודם כל יתאים להרגליו המגושמים ולתאוותיו, הרי שמה שיוצא לפועל אינו מצוה שהיא אלוקית אלא עוד דבר מגושם שהוא רק בעל **צביון** של מצוה. לכן, במקום שמעשה המצוה ירומם אותו ויבדיל אותו מדרגת בעלי חיים, הוא מקבע את נפשו עוד יותר באותה דרגה ממנה שאף להמלט ולהתעלות. בפרט הדבר נכון לגבי השלום שהוא שם ה' המאחד את הכל. לכן, בכל מקום בתורה הוזכר בצד המילה שלום מושג הרדיפה.

אם כן, המשותף לשלושת התחומים האלו-אהבת השלום ורדיפתו, אהבת הבריות וקירובן לתורה הוא לאחד את כולם בזריזות בינם לבין עצמם ובינם לבין ה' על ידי אהבה.

שטו

משנה יג: הוא היה אומר נגד שמא אבד שמיה ודלא מוסיף יסיף ודלא יליף
קטלא חייב ודאשתמש בתגא חלף

„הזהיר בדברים האלו כי כל הדברים האלו הם ממדת הלל שהיה ענו...והוא הפך בעלי השררה, לפיכך סמך אחריו-נגד שמה אבד שמייה“.

נגד שמה אבד שמייה-הרמב"ם כאן מפרש "נגד" מלשון המשכה, ועל פי הבנה זו פירוש המאמר הוא, שכל מי ששמו נמשך ונשא לתהילה, לבסוף שמו בקרוב יאבד. המהר"ל מפרש את המילה "נגד" מלשון "שררה", כמו „נגיד על עמו“ [שמואל א' (יג,יד)], ולכן הפירוש הוא, שכל מי שיש לו תפקיד סמכותי, אשר נראה שהוא מבוסס בתפקיד זה, בסופו הוא נאבד, כמו שאמרו חז"ל [מס' פסחים (פז:)]- „אוי לרבנות שמקברת את בעליה“.

כוונת הלל היא, שמי שמשפיל את עצמו והופך את עצמו לכלי קיבול של השפעה מאת ה', אז ה' משפיע עליו כל הזמן שפע ברכות, אך מי שרואה את עצמו מושל על אחרים, ורואה עצמו למקור חיות על אחרים, מנתק את עצמו ממקור החיות האלוקי וסופו ממילא ההעדר וההתאפסות.

ודלא מוסיף יסיף- „כי על ידי התורה של אדם הדבקות בו יתברך...והרי התורה בשביל זה הפך השררה לגמרי, כי התורה עצם החיים...אם אינו מוסיף להיות עמל בתורה הוא יסיף, כלומר שמת קודם זמנו...ודבק בחומר האדם, ההעדר“.

ודלא יליף קטלא חייב- „פירוש שאינו לומד כלל...מרחיק עצמו מן התורה ואדם כזה מתנגד אל התורה ומביא אליו המיתה“, כי התורה היא מקור החיים והחיות ומי שמתנתק ממנה ממילא גוזר על עצמו מיתה.

המשותף לג' דברים אלו הוא ההתנתקות מהדבקות בחיים המוחלטים, היינו בהקב"ה.

ודאשתמש בתגא חלף- „והנהנה מדבר ששם שמים חל עליו, דינו כמו מי שנהנה מן הקדשים (בבית המקדש) וחייב מיתה...כי האדם שהוא בעל גוף וחומר...כאשר מתחבר האדם אל העליונים אשר אינם עם הגוף יבוא לו המיתה כמו שנאמר [שופטים (יג,כב)]- 'מות נמות כי אלהים ראינו'“.

"תגא", הכונה לכתר תורה. וכן ראינו בחז"ל [מס' נדרים (סב.)] שרבי טרפון ניצל כאשר הוא הזדהה, אך מיד לאחר מכן אמר- „אוי לו לטרפון שהרגו ההוא גברא“, הוא הצטער על כך מאד ואמר- „אוי לי שנשתמשתי בכתרה של תורה...כל המשתמש בכתרה של תורה נעקר מן העולם ומה בלשאצר שנשתמש בכלי קודש שנעשו חול (=שחוללו עוד לפני כן) נעקר מן העולם...המשתמש בכתרה של תורה שהיא קודש לעולם (ואי אפשר לחללה) על אחת כמה וכמה“.

„עיקר השררה היא כתרה של תורה...היא כתר של קדושה על כל הכתרים. ואפשר כי אלו דברים שייכים זה לזה, דלא מוסיף יסיף ודלא יליף קטלא חייב ודאשתמש בתגא חלף, שכל מי שחוטא ופוגם בתורה העונש על זה הוא המיתה, שכך הם הדברים אשר הם עליונים במעלה“.

שטז

משנה יד: הוא היה אומר אם אין אני לי מי לי וכשאני לעצמי מה אני ואם לא עכשיו אימתי

אם אין אני לי מי לי -בניגוד לכסף ודברים אחרים, אין אדם יכול לסגל לעצמו מידות טובות והבנה בתורה, על ידי יגיעה ועמל של אדם אחר. אם הוא לא יעמול ללמוד ולהבין את התורה, הוא לא יזכה בתורה.

וכשאני לעצמי מה אני-גם אחרי כל העמל, כמה שימלא אדם את נפשו בתורה, הנפש לא תהיה אף פעם שבעה ותרצה עוד ועוד, כי פעולת העמל היא גשמית והיא לעולם לא תשביע את הנשמה שהיא רוחנית. וכיוון שהאדם קצר ימים וגם אינו יודע מתי תגיע שעתו, לכן-**ואם לא עכשיו אימתי**“.

משנה טו: שמאי אומר עשה תורתך קבע אמור מעט ועשה הרבה והוי מקבל כל אדם בסבר פנים יפות.

שמאי מזהיר על יראת השם ועל מה לא לעשות. הלל לא היה קפדן ומדתו תמיד היתה לוותר, על כך בא שמאי לומר שזה נכון בדברים גשמיים, ובפרט שהאדם עשוי מחומר, היינו דבר שמשתנה, לכן גם ראוי לא להקפיד ולשנות מעמדותיו ולוותר, אך בעניינים שמימיים ורוחניים שאינם משתנים, צריך כן להקפיד ולא לוותר. אם אדם קבע עתים לתורה, הוא חייב להקפיד על עתים אלו בקביעות ולא לשנות אותן.

אמור מעט ועשה הרבה-כי אם יאמר הרבה ויעשה מעט, אולי לא יקיים את קביעותיו כי יתרגל להבטיח לעצמו הרבה דברים בעיניים הרוחניים ולעשות מעט.

והוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות-על פי מדתו של הלל, אין להקפיד על כך אם אינו מתקבל בסבר פנים יפות, על כך אומר שמאי, אמנם נכון שאין להקפיד אם לא נתקבל בסבר פנים יפות, אך אל יאמר האדם, שאם לא אקבל את השני בסבר פנים יפות, אין זה נורא כי האדם השני אין לו להקפיד על כך, דבר זה אינו נכון, כי כל האדם כלפי הזולת ודאי צריך להקפיד לקבל את השני בסבר פנים יפות.

הקשר בין מאמרי המוסר של זוג זה למאמרי המוסר של הזוג הקודם-הזוג הקודם דיבר על בעלי השררה, כי לאדם יש חיבור אל בעל השררה המנהיג אותו. הזוג הזה בא להזהיר על היחס שצריך בו לנהוג בעל השררה כלפי אלו שמתחתיו. ועל כך בא הלל לומר שעל בעלי השררה להיות אוהבי שלום ורודפי שלום וכן שמאי דיבר על קבלת השני בסבר פנים יפות כדי שלא יהיה פירוד בין בני האדם.

יהושע בן פרחיה גם דיבר על לימוד זכות על הזולת, אך הוא דיבר על כך שהאדם לא יגיע למצב קיצוני שלילי, שהבריות יהיו רעים בעיניו, אך זוג זה מדבר גם על כך שיש לדאוג לחיבור בין בני האדם ושלא יהיה פירוד ביניהם.

הקשר בין חמשת הזוגות לחמשת קבוצות המקבלים שלפניהם עד מעמד הר סיני

ממעמד הר סיני ועד לחמשת הזוגות היו גם כן חמש קבוצות-משה, יהושע, זקנים, נביאים ואנשי כנסת הגדולה. כיוון שמשה ויהושע היו מלכים, נחשבו הם כמו הכלל ולכן גם הם נחשבים כל אחד כקבוצה בפני עצמה. אנטיגנוס איש סוכו היווה את החוליה המקשרת בין שני סוגי המקבלים, כי מחד הוא כבר לא היה שייך לאנשי כנסת הגדולה אלא לתקופת הזוגות שהיו עד סוף בית המקדש השני, ומאידך היה שייך לדרגתם, כי עדיין קבלתו לא היתה מחולקת והוא הכיל עדיין גדלות גם בנושא אהבת ה' וגם בנושא של יראת ה'.

ישנן גרסאות-כגרסתנו-לגבי הזוגות הראשונים-,,קבלו מהם". לגבי גרסה זו ישנו גם יסוד הגיוני, שהזוג הראשון קבל מהם, היינו, משמעון הצדיק ואנטיגנוס איש סוכו, כי אין ראוי שהזוג יקבל מיחיד או מקבוצה (אנשי כנה"ג) אלא שהזוג יקבל גם מזוג.

מחמש הקבוצות ומחמשת הזוגות התפשטה התורה בכל העולם. דבר זה היה כמובן גם מכוון מאת האלוקים, שהתפשטות התורה תהיה על ידי חמשה, שכן גם התפשטות התורה לעולם בתחלתה בהר סיני, היתה על ידי חמשה קולות כמו שמסרו לנו חז"ל [מדרש שמות רבה פרק ה'] לגבי הפסוק-,,זאת לא מראש בסתר דברתי מאז", הכוונה לכך שהיו ה' קולות, שהקול יוצא לכל ד' רוחות וקול חמישי באמצע. עד תחלת בית המקדש השני נמסרה התורה ע"י חמש קבוצות, שלא היו צריכות סיוע זו מזו ומתחלת בית המקדש השני ועד סופו כבר היתה המסירה על ידי חמשה זוגות שהיו צריכים סיוע האחד מהשני, ביסודות העמדת התורה על תילה.

מאידך, במובן עמוק יותר-על פי תורת הקבלה-היתה בתקופת בית המקדש השני יותר אהבה ויראה, כמו שנאמר בחגי ב'-,,גדול יהיה כבוד הבית האחרון...".

,,וטעם ידוע לנבונים, שהרי בית המקדש נבנה בשתי ידים דכתיב 'מקדש ה' כוננו ידיך', כדאיתא במס' כתובות (ה). והיה כלול בשביל זה משני צדדין שהם יד ימין ויד שמאל והוא כח נשיא ואב בית דין, ולכך דוקא בבית שני היו הזוגות ויותר היה האהבה והיראה בבית שני ולפיכך היה אנטיגנוס והיה מזהיר באהבה וביראה והוא היסוד, ואח"כ הזוגות אחד היה מזהיר על האהבה והשני על היראה כפי מדריגת בית שני שהיה כלול מאהבה ומיראה".

שיח

פרק ראשון רבן גמליאל אומר עשה לך רב והסתלק מן הספק ואל תרבה

לעשר אומדות

משנה טז:

א. שאלה: מה הקשר בין שלש אזהרות אלו?

תשובה: „ר"ג בא לתת מוסר לאדם שיהיו כל עניניו ברורים עד שאין ספק בהם...כי השכל כל עניניו ברור בלתי ספק, ועל הכסיל אומר (קהלת ה') 'הכסיל בחשך הולך'...יהיו דבריו ברורים, ואם יצא האדם חוץ ממדה זאת כאלו הוא יוצא מגדר מה שהוא אדם בעל שכל“.

הספקנות יש לה ג' בחינות: **א.** כאשר הספק נוצר מתוך חוסר יכולת הכרעה שכלית בין כמה אפשרויות, ועל כך אמר-„עשה לך רב“, שיוכל להכריע לו בצורה ברורה מהי האפשרות הנכונה.

ב. כאשר הספק נוצר כתוצאה מחוסר ידע ולא כתוצאה מחוסר הבנה שכלית, ועל כך אמר-„והסתלק מן הספק“, היינו, שלא יכנס לדברים שאין לו בהם ידע כדי שלא ינזק.

ג. כאשר הספק הוא בעשיית המצוות, כגון נתינת מעשר, כאשר אין לו כלי מדידה כדי לדעת מהי עשירית מן הפירות, או שאינו יודע מהי הכמות הכוללת, כדי לתת ממנה מעשר. אמנם, ניתן במצב שכזה לתת מעשר מתוך אומדן כפי שהובא במס' בכורות (נח:), אך ר"ג מזהיר לא להרבות בכך, כי הרבוי מביא לידי הרגל וההרגל מביא את האדם לטבע של ספקנות בכל דבר.

ב. שאלה:

מדוע ר"ג כופל מוסר זה של "עשה לך רב", הרי לעיל כבר אמר זאת יהושע בן פרחיה?

תשובה:

לעיל הופנה המוסר, לגבי מי שרוצה להכריע על סמך ידיעתו, ועל כך נאמר שיעשה לו רב כדי שלא יבוא לידי איסור פן יטעה. כאן מדובר על מי שאינו רוצה לסמוך על עצמו לענין הוראה, מכל מקום יעשה לו רב כדי שתורתו תהיה ברורה ולא מסופקת.

ג. שאלה:

מדוע המשנה מדלגת על רבן שמעון אביו של ר"ג?

תשובה:

בזמנו היה גם רבן יוחנן בן זכאי גדול כמוהו ונשיא ואם היו מזכירים גם את רבן שמעון, היו צריכים להזכיר איתו גם את ריב"ז ולהזכיר יחד ב' אישים שאינם מהווים זוג, היינו, נשיא ואב בית דין, וזאת אין רוצה המשנה להזכיר, וכבר הוכרה לעיל חשיבותם של חמשת הזוגות כחטיבה בפני עצמה בשלשלת הקבלה.

ד. שאלה:

מדוע בהמשך אינו מוזכר נכדו של ר"ג?

תשובה:

כי בזמנו היה גם רבי אלעזר בן עזריה, שהיה גם כן נשיא.

שיט

**משנה יז: שמעון בנו אומר כל ימי גדלתי בין החכמים ולא מצאתי לגוף טוב
אלא שתיקה ולא המדרש עיקר אלא המעשה וכל המרבה דברים
מביא חטא**

ר"ג בא לתת מוסר לאדם, כיציר בעל שכל ולכן כעת בא בנו שמעון להזהיר את האדם מהבעיות אשר עשויות להווצר מכך שהוא גם בעל גוף.
הוא בא לומר, שהוא גדל בין חכמים וראה שאף אצלם השתיקה טובה לגוף, היינו מצד שהנפש המדברת היא גופנית ואינה שכלית לגמרי, אם כן כל שכן למי שאינו במדרגת החכמים, עדיפה לו השתיקה.
א. שאלה: מה חידש בכך שאמר, כל המרבה דברים מביא חטא, הלא ישנו פסוק מפורש על כך בספר משלי (י, יט)-, ברוב דברים לא יחדל פשע?

תשובה: הפסוק במשלי מדבר רק על כך, שאם אדם מדבר הרבה, הרי שמרוב דיבורים לא יתכן שהוא לא יאמר דבר כלשהו שהוא פשע לאמרו, אך כאן הכוונה שרבויו הדבור גורר את האדם למצב חדש של חטא. חטא זה אינו במובן הרגיל של המלה, אלא הכוונה למצב של חסרון, כמו-, אני ובני שלמה חטאים" [מלכים א' (א, כא)], או כמובא בספר בראשית (לא, לט)-, אנכי אחטנה".

ב. שאלה: כח הדבור הינו כח בפני עצמו. אף על פי, שכאשר האדם נותן לכת השכלי עדיפות, יש בכך מעלה, אולם מדוע אם הוא נותן לכת הדיבורי לפעול כרצונו, יש בכך חסרון גדול?

תשובה: אמנם, אם אינו בוחר לשתוק אין זה חטא, אך כאשר הוא מרבה בדיבור ועל ידי כך הוא הופך את הכח הדיבורי לעיקר הוא מבטל את הכח השכלי, כי שני כוחות אלו אינם יכולים לפעול בכל כוחם בו זמנית, כי הכח הדבורי אינו שכלי לגמרי, וכאשר הוא נמשך אחרי מה שאינו שכלי לגמרי זה גורר עוד חסרונות, כי כל חסרון גורר אחריו עוד חסרון.

הכח הדבורי מגדיר את דרגתו של האדם מעל דרגת בעלי החיים, אך לא מעבר לכך. וכאשר האדם מתבסס בתוך תחום הגדרתי זה, הוא מפקיע את עצמו מדרגת ישראל הדבקה בשכל האלוקי שהוא אינסופי.

ג. שאלה: מדוע הוא פותח בשתיקה, במיעוט הדיבור ואח"כ הוא מדבר על „ולא המדרש עיקר“, ואח"כ הוא חוזר שוב לנושא הדיבור-„וכל המרבה דברים מביא חטא“, לכאורה היה עדיף לנסח מאמר זה בנסוח רציף-„ולא מצאתי לגוף טוב אלא השתיקה וכל המרבה בדברים מביא חטא“?

תשובה: „שלא תאמר אחר כי השתיקה, שהיא העדר הפעולה טובה ביותר, מפני שיש לאדם לפעול בשכל...אם כן, המדרש (=שהוא השכל) ולא המעשה עיקר, כי המעשה הוא לגוף והמדרש לשכל“, לכן בא לומר ש„מכל מקום העיקר הוא המעשה, רק המדרש שהוא השכל הוא המעלה העליונה, ומכל מקום המעשה הוא היסוד ואין קונה מעלת השכל רק שצריך שיהיה לו קודם יסוד מוכן ואחר כך בונה מעלה מעלה, ודבר זה יתבאר אצל 'כל מי שמעשיו מרובים...'“.

כוונת המהר"ל היא, שהתנא רבן שמעון בן גמליאל בא לברר לנו את סדר הקדימויות והעדיפויות של עבודתו המוסרית של האדם על עצמו.

ראשית, על האדם לשאוף מה שיותר לשותוק כדי לתת לכוח השכלי הנבדל לפעול בנפשו באין מפריע, אך כח שכלי זה אינו מוטבע בנפשו של אדם בצורה טבעית, כפי שמוטבע בנפשו הכח הדיבורי. כדי שהכח השכלי יוכל להתחיל להתנוצץ בנפשו של האדם, הוא חייב ראשית כל להכין את הכלים לכך. הכלים אותם צריך להכין האדם כדי שהוא יוכל ליצוק לתוכם את הכח השכלי הנבדל והאלוקי הם המעשים של העבודה על מידותיו הרעות וקיום מדוקדק של המצוות. רק כאשר הוא יבנה כלים אלו, היינו, המעשים, ולתוכם יכנס הכח השכלי הנבדל, אז הוא יוכל לעלות במעלות השכל האלוקי. כדי לעלות במעלות אלו, יש צורך להבין שאין להרבות בדבור, אפילו בשלב העליה במדרגות השכל, כי הדיבור כשלעצמו נוטה לחומריות, דבר המפריע לשכל האלוקי לפעול אפילו שכבר הגיע לדרגות החכמים, אך מכל מקום כאמור, היסוד לכל זה הוא המעשה, כמו שכתב בספר "החינוך" מצוה ל"א-„כי אחרי המעשים ילכו הלבבות“.

שכ

פרק ראשון רבן שמעון בן גמליאל אומר על שלשה דברים העולם קיים על משנה יח: הדין ועל האמת ועל השלום שנאמר אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם

שאלה: מדוע אין כאן כפילות או סתירה בין ג' היסודות עליהם עומד העולם שהזכיר שמעון הצדיק לבין ג' היסודות שהזכיר רשב"ג?

תשובה:

„אלו שזכר שמעון הצדיק על ידם ה' יתברך התחיל לעולם, כי על ידי התורה והעבודה וגמילות חסדים היה ה' יתברך משפיע העולם...הם יסודות והתחלת העולם.“,,ונזכרו שלשה עמודי העולם שהם התחלת עולם בתחילת בריאת העולם, דכתיב "בראשית", ובמדרש [ב"ר פ"א] "אין 'ראשית' אלא תורה שנאמר 'ה' קנני ראשית דרכו'", הרי נזכר העמוד הזה שהוא עמוד הראשון. וכן נרמז העבודה במלת בראשית כדאמרינן בסוכה (מט.)...אל תקרי בראשית אלא ברא שית...שיתין (=של המזבח) מששת ימי בראשית נבראו...כי נרמז בזה המזבח (=בבית המקדש) שעליו העבודה...ועוד דרשו במדרש (ב"ר שם) בשביל זכות חלה מעשר וביכורים נברא העולם שנאמר בראשית ברא אלוקים ואין בראשית אלא חלה שנאמר...וכן ביכורים שנתן לכהן דבר זה נחשב גמילות חסד...וזהו עמוד ג' שהעולם עומד עליו...הרי כי נזכרו כל שלשה עמודים בתחילת הבריאה“.

„ואלו ג' שזכר רשב"ג הם קיום העולם שעל ידם הקב"ה מקיים העולם...ואם אין דין בעולם הנה אין הקב"ה מקיים העולם בגזירתו יתברך גם כן, ואם אין האמת בעולם אין הקב"ה מקיים העולם דכתיב 'סמוכים לעד לעולם עשויים באמת וישר'...ואם אין אמת העולם מתמוטט ואם אין השלום...הוא שנתן השם יתברך בבריאת עולמו בגמר הבריאה ההשלמה והוא השלום ובו תלוי הכל, ואם אין שלום הרי זה התמוטטות העמוד שנתן השם יתברך לעולם...“.

„וכל אלו שלושה עמודים מצד השלמת העולם נרמזו בכתוב והם שרמוזים בתורה בהשלמת העולם, דכתיב 'כי בו שבת מכל מלאכתו...' כי השבת עצמו הוא השלום... 'אשר ברא אלוקים'...אין אלוקים אלא אין שבדין ברא העולם...עמוד השלישי הוא האמת וחתם האמת בסוף האותיות מלים 'ברא אלוקים לעשות'...ובו חתם הבריאה בחותמו של הקב"ה שהוא אמת והרי שיש לעולם שלשה עמודים מצד התחלתו, וכך יש לו שלשה עמודים מצד שלמות העולם“.

אף ששמעון הצדיק דיבר על יסודות שהם מתחילת העולם ורשב"ג דיבר על היסודות שהם השלמת העולם וקיומו, מכל מקום ישנה התאמה בין ב' מערכות היסודות: עבודה-דין, תורה-אמת, גמילות חסדים-שלום.

ג' יסודות אלו מציינים את ג' יסודי העולמות אשר כל אחד מהם מחולק לשלש:

א. האדם-העולם הקטן **ב.** ג' עולמות הבריאה-העולם השפל, עולם הגלגלים-העולם האמצעי והעולם העליון. **ג.** השלמת הבריאה-בכללותה, מבחינת יצירתה, קיומה ותכליתה.

שכא

א. האדם

האדם מצד בריאתו מחולק לג' ענינים, אותם הוא צריך לשמור ולדאוג שלא יחסרו:

א. השכל-צריך האדם כל חייו לרדוף אחר **האמת** ואז השכל מתממש כפי שראוי, כי השקר הוא ההפך הגמור מהשכל.

ב. האדם כשלעצמו מעצם דרגתו כחי ומדבר-מצד טבעו רואה האדם רק את עצמו ורוצה שיהיה הוא כל הקיים ואין בלתו-התוצאה היא התחככות ומריבה בין בני האדם. במצב זה אין העולם מתקיים ולכן יסוד העולם הוא **השלום**.

ג. ממון האדם-,,השם יתברך נתן לכל האדם קנין ראוי לו ואין אדם ראוי שיהיה נוגע במוכן לחבירו רק מה שהשם יתברך נתן לכל בריה". ולפעמים ישנם מצבים של מריבה בין אנשים לגבי רכוש מסוים לא משום שהם רוצים לשקר, אלא משום שהם באמת חושבים שרכוש זה שייך להם, וללא **הדין** לא יכול היה העולם להתקיים.

ב. ג' עולמות הבריאה

א. העולם השפל, התחתון עד עולם הכוכבים, הוא עולם ההויה והפסד אשר פעולותיו נגזרות מהעולם האמצעי (=כגון הצומח ע"י השמש ועוד כוכבים) ולכן שייך בו יסוד **הדין**.

ב. העולם האמצעי כוכבי הלכת והגלגלים המקיפים, אשר כלולים בהם הרבה גרמים שמימיים, הם כולם עובדים בסדר מופתי ביניהם ואין בהם שנוי והפסד ומתואמים הם ביניהם להפליא. לכן שייך בהם יסוד **השלום**-,עושה שלום במרומיו". לולא שלום והתאמה אלה כל העולם היה מתמוטט.

ג. העולם העליון הרוחני-הוא,,עולם השכל אשר השכל הוא השגת **האמת**, וקראו אותו עולם השכלים הנפרדים, אף על פי שאין דעתי כך ואין נראה דעת חכמים כך, מכל מקום ודאי הוא עולם שאין שם שקר רק אמת, כי בעולם האמצעי לא שייך לומר עליו השגת האמת, ולא כמו שאומרים (כגון הרמב"ם) כי הגלגלים חיים משכילים". המחלוקת היא,

האם העולם האמצעי ישנה בו גם מידה מסוימת של בחירה חופשית, כמו המלאכים בעולם העליון, נטולי הגוף והגשמיות.

האדם נברא מחלקי כל העולמות הנ"ל, כי אם היה נברא רק מאחד מעולמות אלו, היתה הפרה של איזון הבריאה כולה, וכעת כאשר הוא נברא משלשתם, ישנו איחוד וקישור ביניהם דרך האדם.

ג. שלמות הבריאה בכללותה

א. יצירתה-אלקים הוציא את הבריאה מן הכח אל הפעל על ידי גזרת הדין.

ב. קיום הבריאה-פעולת הבריאה כשלעצמה, כמו שתקנו חז"ל בברכה,, פועל אמת שפעולתו אמת" [סנהדרין (מב:)],

„כי אין בבריאתה שקר כמו שאמר הכתוב 'סמוכים' לעד לעולם עשויים באמת וישר“.

ג. תכלית הבריאה-הפסקת תנועת הבריאה,, ודבר זה הוא המנוחה והשלום“. וכך צריך העולם

להתנהג בשלמות ע"י שלום ומנוחה כמו שהיה העולם מיד אחרי בריאתו ביום השביעי-שבת.

סכום הפרק הראשון

אנשי כנה"ג התחילו לדבר בתורה שהיא למעלה מן העולם ותחילת המציאות וה' מעל הכל. שמעון הצדיק דיבר על תחילת העולם, אשר בלעדיו אין העולם יכול להתחיל להתקיים. אנטיגנוס איש סוכו דיבר על האדם, שהוא תחילה ותכלית בריאת העולם. שניהם ביררו את תיקון האדם באהבת ה' ויראתו וכן שאר הזוגות.

כל הקודם בסדר הפרק הזה הוא קודם בחשיבותו לגבי סדר תקון האדם. ר"ג ושמעון בנו באו לתקן את האדם מצד היותו בעל שכל וגוף ולא מצד האהבה והיראה. שמעון הצדיק קשר את העולם אל ה' מצד תחלת העולם ורשב"ג קשר את עולם הבריאה אל בוראו מצד שלמות הבריאה ותכליתה.

שער חתן וכלה

מילי דברכות

מעמדם המיוחד

של החתן והכלה מהווה

גורם לסיכונם.

ממיר, מתי ומדוע.

המסמך עצמו

„אמר רב יהודה שלשה צריכין שימור [רש"י-„מן המזיקין“] ואלו הן:
 חולה [רש"י-„שהורע מזלו, לפיכך השד מתגרה בו וכן חיה-אשה שילדה
 (יולדת נקראת חיה, אולי בלשון חכמים אך לא בלשון התורה. עיין ברש"י
 על התורה: על הפסוק „כי חיות הנה“ פירש רש"י-„בקיאות כמילדות
 תרגום מילדות חיתא“) וכן אבל“] חתן וכלה [רש"י ד"ה חתן וכלה"י ותלמידי
 חכמים-„מקנאתו מתגרה בהם“] במתניתא תנא חולה חיה חתן וכלה ויש
 אומרים אף אבל ויש אומרים אף תלמידי חכמים בלילה“ [מס' ברכות(נד:)].

בשולחן ערוך- פוסק ה"מגן אברהם"י את כולם להלכה. לאור זאת, נברר ע"פ גירסאות הראשונים האם אלו שצריכים
 שימור מתאימים לגירסתנו, ומהן הסיבות המצריכות שימור, בפרט נברר לגבי חתן וכלה, מדוע הם צריכים שימור
 ומאיזו סיבה מקנא המזיק בחתן וכלה. לשם כך נברר:

- א. את מהות הזיווג בין חתן לכלה ועל קושי הזיווג ביניהם.
- ב. ממתי נוצר קשר הזיווג ביניהם ועל האפשרות של שנוי קשר זה ומתי הוא מתרחש.
- ג. על השראת השכינה ביניהם ומה קורה כאשר מוסרת השראה זו מהם.
- ד. נשווה את דרגת השראת שכינה זו ביניהם לדרגות השראת השכינה שהיו על עם ישראל ועל דיין
 ומלך.

אחרי שנברר נושאים אלו נוכל לענות על השאלה ששאלנו בדבר הקנאה שמתקנא המזיק בחתן וכלה.

בירור גירסאות ה"ראשונים"

הרי"ף- גורס „אמר רב יהודה שלשה צריכין שימור חולה חיה וכלה“ ואילו בגירסתנו מובא גם "חתן" ואילו "חיה"
 מובא בגירסתנו לא ע"י רב יהודה אלא רק "במתניתא תנא". רבינו יונה"י אינו גורס בכלל את-„ויש אומרים אף אבל“.
 ר"ת- גורס „ג' צריכין שימור מלך ות"ח וחתן“.
 א"כ ע"פ רבינו תם גמרתנו מתייחסת רק לאלו הזקוקים לשימור משום שהמזיק מתקנא בהם ומוסיף גם את המלך
 ומשמיט את ה"כלה". בכל אופן אנו רואים שיש דבר משותף בין חתן וכלה לבין תלמיד חכם ולגירסת ר"ת אף מלך.

אדם רגיל ותלמיד חכם ממי הם צריכים להישמר, מתי וכיצד

רב יהודה המוזכר כאן לגבי הצורך בשימור, אומר במקומות אחרים בש"ס בשם רב „לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא
 בכי טוב“, היינו, שלא ישהה בלילה בדרכים מחוץ לעיר. בב' מקומות- מובא כמקור לכך הפסוק „הבוקר אור והאנשים

שולחו"י, שם מדובר על אחי יוסף, ובמקום אחר^ט גם מובא אותו מאמר של ,,רב יהודה אמר רב לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב", אך כמקור לכך מובא פסוק אחר י' -

,,ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר"י^א ורש"י מביא שם בד"ה ואתם, את דברי המכילתא בפ' בא פ"א-,,שכיוון שניתנה רשות למשחית אינו מבחין בין צדיק לרשע". ישנם עוד כמה מקורות בש"ס המזהירים מלצאת יחידי בלילה בין על ת"ח ובין על שאר בני אדם. במס' פסחים^ב -,,ג' דברים צוה רבי יוסי בר' יהודה את רבי אל תצא יחידי בלילה...", ושם בהמשך גם לגבי כל אדם-,,לא יצא יחידי בלילה לא בלילי רביעיות ולא בלילי שבתות מפני שאגרת בת מחלת היא ושמונה עשרה רבוא מלאכי חבלה יוצאין וכל אחד ואחד יש לו רשות להזיק בפני עצמו", וכן ,,היוצא לדרך קודם קריאת הגבר דמו בראשו"י^ב ובגירסת רש"י שם^ד -,,היוצא יחידי לדרך דמו בראשו". וכן ,,אמר רבי יצחק מכאן לתלמיד חכם שלא יצא יחידי בלילה"י^ט. ר"ת לומד דבר זה^י בעקיפין ממס' פסחים"י. ישנה גם ברייתא^י האומרת שגנאי לתלמיד חכם לצאת יחידי בלילה משום חשד. נחלקו גדולי ה"ראשונים" במקורות הנ"ל, לגבי עצת חז"ל שלא לצאת יחידי בלילה. האם הכוונה לנזק מן הפחתים בדרך או מן הליסטים והחיות או מן המזיקים^י או צרוף של חלק מנזקים אלו, כמו כן נחלקו ה"ראשונים" לגבי המקורות שהובאו שם בחז"ל מהתורה, האם הכוונה ביוצא מעירו או הנכנס לעירו ובשיוך הנזקים למצבים אלו וכן מתי כוונת חז"ל לת"ח ומתי לכל אדם ומתי לשניהם יחד.

-
- א. שמות (א,יט) ו. מס' חולין (צא.) תד"ה מכאן יט. מרן הגרא"מ שך זצוק"ל האריך לספר למרן ועי' רש"י בראשית (מ,כ). ז. מס' פסחים (ב.) הגרי"ז מבריסק זצוק"ל על נזקים שארעו במשנה במס' ע"ז (כו.)-,,מפני כנפילה לבורות וכדומה, אך שמיילדת בן לע"ז", הכוונה ח. בראשית (מד,ג) ,,מרן הגרי"ז זצוק"ל לא ה' ס"ל כן, אלא
- היא ל"מגדלת", ואכן כתב שם ט. מס' בב"ק (ס:) נקט שהדברים הן כפשוטן, דרך כל הארץ
- ב"דקדוקי סופרים", שהרבה י. ואכן, עי' בתנחומא פ' מקץ (י), הוא, דכיוון דהחתן טרוד בעצמו, והולך אינם גורסים זאת במשנה. שם דורשים את "הבוקר אור" לשנות אורח חיים ומקום מגוריו, הריהו
- ב. או"ח (רלט,א) במשמעות הפוכה-,,אמר יוסף בעל מחשבות, וע"כ אינו מתבונן בדרכים
- ג. סעיף קטן ז. היינו, כולל מה אם אני משלח אותם בלילה כדבעי. ועובדא זו היא המביאה עליו נזקים
- שהובא ב"מתניתא תנא" אין כל בריה יכולה להן, יותר מכל אדם רגיל. ולפיכך הצריכו חז"ל

ומכאן קשה על המהרי"ץ
 [ע"פ עדותו של
 חיות עמ"ס גיטין (ו:) שכתב יא. שמות (יב, כב)
 שך
 שכל מה שמובא בשם יב. (קיב:)
 "מתניתא תנא" אינו עיקר יג.
 שכתב, שהמנהג
 להלכה, וכאן אנו רואים, יד. ד"ה היוצא ובמס' דרך ארץ (י"א)
 הוא
 שה"מגן אברהם" מביא זאת טו.
 דומה למלך שיוצא רק
 להלכה. טז. מס' ב"ק (ס:) ד"ה לעולם
 בתר
 ד. מס' ברכות (מז.) מדפי הרי"ף. יז. (ד.) וכן עי' מס' יומא
 ,,ונעשה ראש ישיבה צריך שימור
 ה. מס' ברכות (ג.)
 המזיקים שמתקנאים השדים
 מדפי הרי"ף. יח. מס' ברכות (מג.)
 בת"ח יותר משאר בנ"א."

שיטות ה"ראשונים" ביחס למידת הסכנה בדרך ממכשולים ליסטים ומזיקים

שיטת רש"י:

במס' פסחים^כ (ד"ה בכי), שם מובא המקור לכך מהפסוק על אחי יוסף, מפרש רש"י-,,מפני לסטים וחיות". במס' יומא^כ, לגבי כל אדם היוצא מעירו מפרש רש"י-,,מפני המזיקין", ובמס' ב"ק^{כא} לגבי כל אדם בין בכניסה ובין ביציאה מעירו, מפרש רש"י-,,מפני ליסטין ומזיקין". ונראה שרש"י מפרש במס' יומא ובב"ק בכל מקום על פי מה שהגמרא רוצה להדגיש.

שיטת ר"י בתוס':

ר"י^כ מפרש שבב"ק (ס:) מדובר אפילו על יציאה מעירו משום מזיקין וכ"ש בכניסה לעירו מעיר אחרת. וממה שהגמרא^כ מביאה ראיה מאברהם שנאמר בוי^כ, בעניין העקידה, ,,וישכם אברהם בבוקר", שמשמע שזריזין מקדימין למצוות, מספיק להקדים בבוקר ולא מהערב, אין להקשות שמא לא יצא מהערב משום המזיקין ולא משום ש,,זריזין מקדימין למצוות" שלכך מספיק מהבוקר, משום שהוא הלך לעסוק במצווה "ושלוחי מצווה אינן ניזוקין", ומסיבה זו ששלוחי מצווה אינן ניזוקין גם לא היה צריך לחשוש למה שחז"ל מזהירים ש,,ת"ח לא יצא יחידי בלילה"^כ, אף שדבר

זה כשלעצמו שת"ח לא יצא בלילה, נלמד גם כן מפסוק של, וישכם אברהם בבוקר^{כד}; אך זה פסוק אחר המופיע בעניין אחר-לא בעקידה אלא בסדום- ושם הוא לא יצא לצורך מצווה וגם היה יחידי, בניגוד לעקידה שהיה עם שני נערי^{כה}.

שיטת הרשב"א:^{כז} כוונת הגמרא^{כח} כאשר היא מסתמכת על הפסוק, הבוקר אור^{כט}, שם מדובר על אחי יוסף, היא לגבי איסור כניסה מעיר אחרת לעירו, שמא ינזקו מן הפחתים בחושך. וכיוון שאחי יוסף היו 11 איש, אין שם חשש של מזיקין (המתקיים רק באדם יחידי בלילה). המהרש"א^ל מוסיף שלרשב"א גם אין חשש-במקרה זה של אחי יוסף- מפני ליסטים וחיות, כשיטת רש"י, כיוון שאחי יוסף, כקבוצה של 11 איש, אינם צריכים לחשוש לכך. ולכן, כאשר אין אדם יוצא יחידי לדרך, אין מצוות לויה, כמו שכתב המהרש"א^{לא} וכן כתב שם רש"י ד"ה לא,,לא ראינוהו והנחנוהו יחידי בלא חבורה". וכן כתב המהר"ל^{לב} -,לפיכך כאשר יוצא לדרך ובני אדם מלווים אותו בדרך שהוא הולך עליו, דנותנים אל צלמו כבוד שאין מניחים אותו שיצא לבדו...ואם אין מלווין אותו, כאילו שופכים דמים, פירוש שנוטלין ממנו צלמו". כיום, שנוסעים הרבה יחד, פסק ב"ערוך השולחן"ל וכן אמר ה"חזו"א, שאין צורך ללוות. אך בשו"ת "בצל חכמה"ל כתב להוכיח, שגם ברבים היוצאים לדרך, נוהגת מצוות לויה. וכן נראה ב"מכילתא"ל, שבשכר שקיים פרעה מצוות לויה, נטלו מצרים על כך שכר-,לא תתעב מצרי, וכן פרעה השתעבד לבני אברהם ד' מאות שנים בשכר^{לד}. ד' פסיעות שליווה את אברהם ואשתו ועבדיו^{לה}. בס' "באר שבע"ל, כתב טעם אחר לגבי זמננו. הוא כותב שה"טור" והשו"ע השמיטו דינים אלו, משום שבזה"ז אין נוהגת מצוות לויה-,מפני שכל הדרכים בחזקת סכנה ואין אדם מחויב למסור עצמו לסכנה בעבור לויה משום "חייך קודמין". אך עי' במהרש"א (שם) שכתב, שתמיד כל הדרכים בחזקת סכנה, וממילא גם בזה"ז נוהגת מצווה זו, וגם בס' "עיון יעקב" (שם) כתב, שדברי ה"באר שבע" דחוקים, כי לפחות יכול ללוות את חברו ד' אמות, משום סכנת דרכים השכיח. ולכן כתב שהטעם הוא משום שעכשיו כל הדרכים מיושבים ומצוינים, וכדי שאדם לא יטעה בדרך ויגיע למקום חיות וליסטים, מספיק ליווי של ד' אמות. וכן כתב "כנסת הגדולה"ל ובעל ה"חפץ חיים"ל, והוא מסתמך על ה"סמ"ע" בשם ה"דרכי משה"ל. מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א פסק, שמצוות לויה אינה נוהגת באיש לאשה ואיש, ובקרובי משפחה יתכן שיש להקל בזה, ועי' שו"ת "תורת הדרך". ועוד מוסיף המהרש"א, שלרשב"א במס' ב"ק^{לז} שם מובא, כמקור לאיסור, הפסוק, לא תצאו^{לח}.

שיטת ר"ת:לח

במס' ב"ק מדובר על כניסה לעיר מעיר אחרת, מכיוון שמקדימים כניסה ליציאה-,לעולם יכנס בכי טוב-והסיבה שיש להקדים להכנס לעיר לפני רדת הלילה היא משום פחתים ומכשולות בדרך. במס' פסחים^{לט} מוכיחים, לכן, מאברהם ש,זריזין מקדימין למצוות מספיק מהבוקר, מהפסוק-,וישכם אברהם בבוקר...^מ שהרי אם משום,זריזין... היה צריך לצאת מהערב, כי לא היתה לו שום מגבלה, שהרי הוא מכיר את הפחתים והמכשולות ביציאה מעירו. ואף שבמס' ב"ק(ס:) מובא כראיה הפסוק, ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו...^{מא} והרי מדובר ביציאה מעירו, ולא בכניסה, זה משום ששם מדובר בסכנה ונחשב הדבר כמו כניסה מעיר אחרת לעירו. ובמס' חולין^{מב}, מעיר ר"ת, שמדובר בת"ח שלא יצא בלילה גם מעירו לבד משום מזיקין ואילו במקומות שמוזכרת הדרשה,לעולם יכנס בכי טוב^{מג} מדובר בסתם אדם ולא בת"ח. המהרש"א^{מז} מעיר על

כ. מס' ב"ק (ס:) תד"ה לעולם	כא. (כא.) ד"ה היוצא	כח. מס' סוטה (מה:) ד"ה לא	לח.
כא. (ס:) ד"ה בכי	כט. "נתיבות עולם"/נתיב גמ"ח פ"ה	לט.	(ד.) ע"ש תד"ה שנאמר
כב. מס' פסחים (ב.) ד"ה יכנס ל.	חז"מ (תכו,ב)	מ. בראשית (כב,ג)	
כג. בראשית (כב,ג)	לא. ח"ה סי' לד	מא. מס' פסחים (ב.)	
כד. בראשית (יט,כז)	לב. עה"פ ויהי בשלח פרעה	מס' תענית (י:)	
כה. יומא (כח.) תד"ה אמר	לג. מס' סוטה (מו:)	ומס' ב"ק (ס:)	
מס' חולין (צא:)	לד. בראשית (יב,כ)		
תד"ה מהכא	לה. מס' סוטה (מז)		
כו. מס' פסחים (ב.) תד"ה יכנסלו.	חז"מ סי' תכט		
כז. מס' פסחים (ב.)	"אהבת חסד"/הכנסת אורחים/פ"ב בהג"ה		
ע"ל לעיל י.	לז. חז"מ (תכו,ח) אות יא		

דברי ר"ת, שודאי ר"ת מסכים עם ר"י שבסתם אדם יש גם חשש משום מזיקין.
רבינו יונה מעיר שכוונת המתניא במס' ברכות(נד:), לגבי ת"ח הצריך שימור, היא כשעומד יחידי בלילה ואפילה.
משמע שבלילה ובמקום מואר אין שום חשש, משום שת"ח אינם זקוקים לשמירה.

סיכום לגבי הסיכון להימצא מחוץ למקום ישוב בלילה

כל אדם: רש"י – בין ביציאה ובין בכניסה לעיר מליסטין ומזיקין [מס' ב"ק(ס:)]. ביציאה-ממזיקין [מס' יומא(כא:)].
בכניסה לעיר מליסטים וחיות [מס' פסחים (ב.)], מס' תענית (י:)-אחי יוסף שולחו ע"י יוסף, כאשר הוא מתנכר אליהם ומתייחס אליהם כאל אנשים רגילים ולא כאל ת"ח.

ר"י – ביציאה מן העיר-מפני מזיקין [מס' פסחים(ב.)] וכל שכן בכניסה לעיר [מס' ב"ק(ס:)].
רשב"א – בכניסה לעיר-מפני הפחתים והמכשולות [מס' פסחים (ב.)], מס' תענית (י:). ביציאה מן העיר-מפני המזיקין [מס' ב"ק(ס:)].

ר"ת – בכניסה לעיר משום פחתים. ביציאה מן העיר-משום סכנה [מס' ב"ק(ס:)] ובין בכניסה ובין ביציאה משום מזיקין [מס' חולין(צא:)].

תלמידי חכמים: רש"י – בכניסה וביציאה מן העיר משום מזיקין.

ר"י ורשב"א – בכניסה וביציאה משום מזיקין. ולרשב"א בכניסה גם משום ליסטים וחיות וגם כשנכנסים רבים משום פחתים ומכשולות, שלכך מסכים גם ר"ת.

רבינו יונה מגירונדי – יחידי צריך שמירה רק בלילה אפל, אך ככלל ת"ח אינו צריך שמירה^{מט3}. מקורו של רבינו יונה מגירונדי, ש, רבנן לא צריכי נטירותא, הוא במס' ב"ב^{מב}–, אמר ריש לקיש רבנן לא צריכי נטירותא דכתיב 'אספרם מחול ירבון'^{מג}... כי אתא לקמיה רבי יוחנן, אמר ליה מאי טעמא לא תימא ליה מהא 'אני חומה ושדי כמגדלות'^{מד}. וכן פסק הרמב"ם^{מז1}–, כל הדברים שצריכים לשמירה לוקחים מכל אנשי העיר ואפילו מהיתומים חוץ מת"ח, שאין ת"ח צריכים שמירה, שהתורה שומרתם, אך הרדב"ז^{מז2} פסק, שאם הת"ח עצמם תובעים שמירה, הרי שמודים הם שזקוקים הם לכך ולכן צריכים להשתתף בכסף לצורך השמירה. בשו"ת "ציץ אליעזר"^{מז3} דייק מלשון הרמב"ם, שמדובר בת"ח, אפילו שאינם מוחזקים כבעלי מעשים, ובלבד שלא יהיו מזלזלים במצוות.

ביסוס המקורות לדברי חז"ל, שעסק התורה ע"י ת"ח בכוחו לשומרו מכל פגע

אנו רואים כאן מחלוקת בין ריש לקיש לבין רבי יוחנן, מניין יותר טוב להביא את המקור לכך, שרבנן היושבים ועוסקים בתורה אינם זקוקים כלל לשמירה מן האויב. אכן שם בסמוך^{מח} מודגמת עובדה זו, ע"פ מעשה שהיה בימי רבי יהודה הנשיא בטבריה, שם איימו הרומאים על אנשי העיר, שאם לא יגיטו סכום עתק עבור, עטרה למלך קיסר^{מט} יביאו עליהם פורענות. אמר אז רבי יהודה הנשיא, אין פורענות באה לעולם אלא בשביל עמי הארץ. באו לפני רבי (ר"י הנשיא) נציגות מן ההתיישבות העובדת בטבריה ודרשו ממנו בתור ראש הישיבה לחייב את תלמידי הישיבה בנטל הכספי, ואיימו שאם רבי לא יחייב את בני הישיבה לשלם, הם יברחו מטבריה, ואז יוטל כל הנטל הכספי על הישיבה. רבי ענה להם, שהם יכולים לברוח. מחצית מהם אכן ברחו ואז מחל המלך על מחצית הסכום. באו המחצית השניה לפני רבי ושוב איימו שיברחו גם הם. אמר להם רבי שהם יכולים לברוח. הם אכן ברחו, ונשאר כובס אחד, ואז הטילו שרי המלך על אותו כובס את תשלום מחצית הסכום שנשאר. אז ברח גם הוא ומחל המלך על כל הסכום. אמר רבי, ראיתם שאין פורענות באה אלא בשביל עמי הארץ. והנה, במס' ב"מ^{מז} גם מובאת עובדה זו ש, רבנן לא צריכי נטירותא, אלא ששם מביא רש"י כמקור לכך ש, תורתו משמרתו כדכתיב^{מח} 'בשכבך תשמור עליך'. רש"י בספר משלי מבאר, בשכבך–, בקבר, והקיצות–, להחיות המתים.

קשה:

א. דרשה זו שרש"י מביאה מופיעה במס' סוטה^{מט}, אם כן מדוע רש"י נדרש להביא דרשה שאינה שייכת ישירות לענייננו ואינו מביא את ב' הדעות של ריש לקיש ורבי יוחנן, העוסקות ישירות במקור לכך ש, רבנן לא צריכי נטירותא במס' ב"ב.

ב. במס' סוטה מוסר דרשה זו הוא רבי מנחם בר יוסי, האומר–, 'בהתהלך תנחה אותך' זה העולם הזה, 'בשכבך תשמור עליך'– זו מיתה. א"כ קשה, הרי בב"מ מדובר על רבנן בזמן שהם חיים, שאינם צריכים שמירה מהאויב, א"כ רש"י היה, לכאורה, צריך לפחות להביא את קטע הדרשה השייך לזמן החיים, היינו–, 'בהתהלך תנחה אותך'– זה העולם הזה, ולא את חלק הדרשה העוסק במיתה, היינו–, 'בשכבך תשמור עליך'– זו מיתה? ויש ליישב.

מב. (ז:), ב"מ (קח).	מה.	מס' ב"ב (ח).
2. מס' ברכות (מג).		
מג. תהילים (קלט, יח)	מו.	רש"י שם, ד"ה דמי.
ד"ה ארבעה		
מד. שיר השירים (ח,י)	מז.	(קח).
בתפא"י עמ"ס		3. ועי'
1. הלכות שכנים (ו,ו)	מח.	משלי (ו,כב)
2. שו"ת הרדב"ז/ח"ב/תשנ"ב	מט.	(כא).
3. שו"ת "ציץ אליעזר"/ח"ב סי' כה		
1. או"ח (ריט,א) (א)		

מידת ההגנה של מצווה ושל לימוד התורה ובירור המושג של "שלוחי מצווה אינן נזוקין"

ראינו שלשיטת ר"י בעל התוס', הכלל של "שלוחי מצווה אינן נזוקין" הוא בלתי מסויג, בין לגבי ת"ח בין לאדם רגיל ובכל מקרה. לגבי ת"ח ראינו שר"י מגירונדי סובר, שמלבד בלילה אפל, ת"ח אינו צריך לחשוש. **לכאורה, אנו רואים ממקורות בחז"ל, שאין הדבר כך.** לגבי "שלוחי מצווה אינן נזוקין" מובא בגמרא¹ שכלל זה פועל רק במקום שאין שם היזק קבוע והראיה משמואל הנביא, אף שהלך בשליחות ה' חשש ואמר-,,איך אלך ושמע שאול והרגני"². ושמואל ודאי גם עסק בתורה בדרך, **אלא ודאי** חשש שאם בגלל טרדת הדרך יפסיק מלימודו הוא שוב יהיה חשוף לסכנה, זאת אומרת שהתורה מגינה רק בעת שעוסקים בה. וכן ראינו זאת בדוד המלך שידע את יום מותו והיה עוסק כל אותו היום בלימוד תורה³, כדי,, שלא יקרב מלאך המות אליו שהתורה מגינה ממות כדאמרינן בסוטה(כא)."⁴ ומלאך המות יכל לו, כאשר גרם לדוד רגע של היסח דעת מהתורה. **אך קשה להבין** כיצד רש"י מביא ראיה ממס' סוטה(כא), הרי שם בגמרא, בין לשיטת רב יוסף ובין לשיטת רבא לימוד התורה מגן ממות בין בעת למודה ובין בזמן שאין עוסקים בה? **אך ניתן לתרץ** שהתורה מגינה בכל מקרה, רק אם לא הגיע קיצו של האדם ומלאך המות נמצא שם בגלל סיבות אחרות, כגון מגיפה, אך דוד המלך הגיעו חייו לקיצן ובמצב שכזה רק אם עוסק בתורה התורה מגינה עליו, כפי שבואר ב"ראשונים" וב"אחרונים"⁵.

[עיין על כך גם ב"חובות הלבבות" (ד,ד)].

אך עדיין יש להבין, מדוע שמואל הנביא חשש משאול המלך ולא סמך על כך שתורתו תגן עליו. **ויש לומר** ששמואל הנביא חשש, שע"פ מדרגתו, התורה שלמד עדיין אינו לימוד לשמה. **אך עדיין קשה**, שמצד המצוות שעשה, שמואל היה לכאורה צריך להיות בטוח שהם יגנו עליו, כי בין לר' יוסף ובין לרבא מצווה מגינה על האדם בין בזמן שעוסק בה בין בזמן שאין עוסק בה?

הרד"ק^י והמלבי"ם^י נדרשו לשאלה זו. הרד"ק תירץ- „... כי אע"פ שהקב"ה עושה ניסים ונפלאות עם יראיו, ברוב הם על מנהג העולם. וכן על מנהג העולם, היה לו ליעקב לירא מפני עשיו ולדוד מפני שאול...". המלבי"ם תירץ ש„לא שהיה שמואל מתיירא ולא שהיה בלתי בוטח, כי ה' השולחו יצילהו, כמו שכל הנביאים לא חדלו מלכת במלאכות ה' מפני יראת בשר, רק כי הנביא יסמוך על הנס בעת שיודע שהנס מקושר עם שליחותו, כמו שהיה בשליחות משה וירמיה בעת שהלכו במקום סכנה ובטחו על הנס, כאשר היה זה בכוונה האלוהית שינצלו ע"פ הנס למען יכירו עמים ולמען יכירו ישראל, כי הוא שליח ה' וכי ה' על ימינו בכחו הגדול, וא"כ לא היה הנס לצורך השליח רק לצורך השליחות, וכן היה ה' משלחו... אבל אחר שפה לא היה הכוונה שילך בפרסום ושיחזק שליחותו ע"י נס... ולא היה הנס לצורך השליחות בכלל, רק יהיה נס פרטי הבא במקרה להצלת שמואל בלבד, ובזה, כל העושין לו נס מנכין לו מזכויותיו“. אך, לכאורה, **נימוקיהם של הרד"ק והמלבי"ם אינם מתרצים את שאלתנו**, כיוון שהם מתייחסים רק לשאלה כיצד יתכן, שאלוקים בעצמו יורה לנביא לעשות שליחותו והוא יפחד מבשר ודם, אך אין הם מתייחסים לשאלה כיצד חשש שמואל מללכת ולא סמך על כך שהמצוות שעשה יגנו עליו? ואמנם, לכאורה, **ניתן לתרץ** כפי שהגמ"י^י הסבירה, שבמקום שההיזק שכיח אין המצוות מגינות, אך נימוק זה מציגה הגמ' רק לגבי הכלל „ששלוחי מצווה אינן ניזוקין“ ולא לגבי מה שהגמ' אומרת במס' סוטה(כא). שמצוות שקיים האדם בעבר מגינות עליו בעתיד, שהרי משמעות "שלוחי מצווה" היא שכעת אינם מקיימים את המצווה, אלא הולכים לקיים במקום אחר מצווה, כגון בשליחותו של שמואל-ע"פ השם-למשוח את דוד למלך. בהליכתו הרי לא קיים את המצווה, אלא רק כשהגיע אל דוד וקיים את הציווי למשוח את דוד, הוא קיים את המצווה. וכן לגבי בדיקת חמץ^י - „תנא אין מחייבים אותו להכניס ידו לחורין ולסדקין לבדוק מפני הסכנה... מפני סכנת עקרב... והאמר ר' אלעזר שלוחי מצווה אינן ניזוקין“. הנה גם שם, בזמן שהוא נמצא בשלב של הכנסת היד לחור הוא עדיין אינו עוסק במצווה רק אחרי שידו בתוך החור הוא מתחיל לבדוק, ובזמן שמכניס את ידו לחור נמצא הוא רק בשליחות בשלב שלפני קיום המצווה. וכן לגבי חיוב בדיקה^י של מזוזות הרבים „פעמיים ביוכל וא"ר יהודה מעשה בארטבין אחד שהיה בודק מזוזות בשוק העליון של ציפורי ומצאו קסדור אחד **[רש"י]** „שם פקידות הוא כגון סרדיוט והוא שוטר“ ונטל ממנו אלף זוז והאמר ר' אלעזר "שלוחי מצווה אינן ניזוקין"? היכא דקביעא היזקא שאני **[רש"י]** „עלילות המושל מזומנות תמיד“^י, ולא כתוב שם שהוא תפס אותו ממש בזמן בדיקת מזוזה, ובפרט שגם בזמן הורדת המזוזה ממשקוף השער עדיין אינו עוסק במצוות בדיקת מזוזה. וכן לגבי מי שעלה בסולם על העץ כדי להגיע לקן כדי לקיים מצוות שלוח הקנ"י, ולפני שהגיע לקן נפל מהסולם ומת, שואלת הגמ' והרי „שלוחי מצווה אינן ניזוקין“? הרי שגם שם עדיין אינו עוסק במצווה. ואכן ע"י הבהרת משמעות זו של המושג "שלוחי מצווה", **ניתן לתרץ, מה שמקשים על רש"י**, שמסביר מי הם שלוחי המצווה הפטורים ממצוות סוכה-„הולכי בדרך מצווה כגון ללמוד תורה ולהקביל פני רבו ולפדות שבויים“.

שו"ת מהר"ם	ע' תורה/עמ' תכה	מס' קידושין (לט:)	ג.
מס' קידושין (לט:)	נו.	אלשקר/	
נא. שמואל א' (טז,ב)	רמב"ם/מ"ו"נ" (ג,נא)	סי' קיז/עמ' שח	נז.
מס' פסחים (ח.)			

- נב. מס' שבת (ו:): מהר"ל/דרך חיים" נג. רש"י (שם) ד"ה הוה נח.
מס' יומא (יא.)
ועי' "תלמוד ירושלמי" עמ"ס אבות (ו,ח)/עמ' שז נד. שמואל א' (טז,ב)
נט. מס' חולין (קמב.).
ד"ה עגלת בקר מהרש"א/מס' סוטה (כא.) מס' מו"ק (טז.).
ועי' להלן עה.
1. רבינו בחי'/"כד הקמח"/ החסיד יעב"ץ/עמ"ס אבות (ג,ד) נה. (שם) ד"ה איך אלך ס.
מס' סוכה (כה.) ד"ה שלוח

ומקשים על רש"י מדוע הוא כולל בכלל שלוחי מצווה את מי שלומד תורה שפטור ממצוות סוכה והרי לגבי מצוות עסק התורה לא נאמר הכלל של "העוסק במצווה פטור מן המצווה"^{סא}, כפי שרש"י עצמו אומר^{סב}, כלומר שאם יש לך לעסוק במצווה תבטל תלמוד תורה ותעסוק במצווה". אמנם, הגמרא שם מסיקה שזה מדובר רק,, במצווה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים", אך מצוות סוכה היא ג"כ מצווה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים, כפי שאומר שם התוס' ש,,הרי מפסיקין אפילו לרבי שמעון בן יוחי, לעושה **סוכה** ולולב, כדאיתא בירושלמי"^{סג}. **אך ע"פ דברינו אינו קשה**, שהרי, אמנם לימוד התורה כשלעצמו אם יפסיק כעת יוכל מיד אחר כך להמשיך את הלימוד העצמי שלו, אך להשתתות לצורך מצווה, אשר כתוצאה מהשהוי יפסיד את סדרי הישיבה ושעורי רבו, על כך אינו יכול לסמוך שיוכל להשלים, בפרט שזה אינו תלוי רק בו, אלא גם באחרים, היינו, רבו והחברות בשיבה. וכן ראינו זאת בגמרא^{סה}, לגבי ר' שמעון בן יוחי עצמו, בתקופת חתונתו, שר"ח בן חכנאי שימחו אך לא נשאר לשמח אותו עד סוף השבוע של ה"שבע ברכות" של רשב"י, אלא גלה לישיבה-"לבי רב"- ורשב"י בקשו להשתתות עד סוף השבוע כדי שילכו יחד לישיבה בכל זאת ר"ח לא היה מוכן להשתתות ולחכות לרשב"י, אע"פ שלשמח חתן זו מצווה, שרשב"י אולי חשב שהעדרותו של ר"ח משמחתו תחסר לו ולא תוכל להיעשות ע"י אחרים, וכן ר"ע^{סז} הגיע אחרי 12 שנה של לימוד בישיבה לביתו כדי לקיים את המצוות שבין איש לאישתו, שרק הוא יכל לקיים אותן, וכיוון שאשתו מחלה לו, העדיף לא להשתתות ולחזור לישיבה ללמוד. **ולכן נוכל לחלק ולומר**, שבמצב כזה שלימודו תלוי באחרים, גם אם המצווה אינה יכולה להיעשות ע"י אחרים הוא פטור, ורק אם הלימוד תלוי רק בעצמו אינו נפטר מן המצווה כאשר המצווה אינה יכולה להיעשות ע"י אחרים. גם שאר הדברים שמונה שם רש"י^{סח} הינם מצוות שאם ישתתות לצורך מצוות סוכה, יתכן מאד שתבטל השליחות שלו לצורך מצווה, כי זה תלוי גם בדעת אחרים, היינו, הקבלת פני רבו ופדיון שבויים. ועי' להלן בנושא של לימוד תורה לשמה מה שכתבנו לגבי תירוצו של הגר"ח פ' שיינברג שליט"א.

המהרש"א במס' שבת^{קעז}. גם מצמצם את משמעות זמן עסק המצוה. הוא מתייחס לדברי ר' יוסי שם-,, יהא חלקי ממתי בדרך מצוה". המהרש"א מבאר שם-,,לא שייך בזה ד"שלוחי מצוה אינן ניזוקין" דהיינו, ע"י עסק המצות לא היו ניזוקין והכא מיירי בדרך מצוה בעת שעסק במצוה ולא על ידי עסק המצוה". נראה שכוונתו היא, שאינו ניזוק רק מעצם עשיית המצוה, אך כשהוא נמצא במצב שהוא מחוץ לעיסוק במצוה עצמה, או שאפילו הוא עוסק ממש במצוה, אך ניזוק מדבר שאינו שייך לעצם העסק במצוה, על זה לא נאמר "אינן ניזוקין". על פי דברי המהרש"א הסביר הגאון הגדול ר' חיים קניבסקי שליט"א, שאם אדם הגיע זמנו להיפטר מן העולם, אזי העיסוק במצוה אינו דוחה את פטירתו. הקב"ה מסובב שהוא יפטר מן העולם תוך כדי עשיית מצוה. עוד יש לברר, כיצד פועל כל זה כאשר עוסקים במצוה על ידי "שב ואל תעשה" וב"לאו הניתק לעשה", ואין כאן מקומו.

אם כן חוזרת השאלה לגבי שמואל, מדוע פחד ללכת בשליחות ה', שאמנם "שלוחי מצווה אינן ניזוקין" רק במקום שאין קבוע בו הנזק, וכאן אצל שמואל היה נזק קבוע מצד חיילותיו של שאול, אך מדוע לא סמך שמואל הנביא על המצוות שקיים, שלדברי כולם מגינות הן על האדם? **ונראה לומר** ע"פ הגמרא^{פח} האומרת ש,,עבירה מכבה מצווה", ומפרש רש"י-,,שכר מצווה", ושמואל הנביא חשש, שמא לפי מדרגתו הגבוהה עבר עבירות המבטלות את שכר מצוותיו, וכפי שראינו, שאפילו אחרי מותו פחד מאד מדין של מעלה, כאשר שאול העלה את שמואל באוב, חרד על כך שמואל הנביא ושאלו,,למה הרגזתני [רש"י-,,החרדתני"] להעלות אותי^{פח}. ואומרים חז"ל^ל, ומה שמואל הצדיק היה מתיירא מן הדין אנו על אחת כמה וכמה". ואף שסביר שקיים את כל מה שכתוב בתורה, אומרת שם הגמרא שחשש ואמר,,וכלי האי ואולי". אם כן כל שכן שלפני מותו, חשש מעבירות שכיבו את שכר מצוותיו. ראינו ש"שלוחי מצווה אינן ניזוקין" רק במקום שלא "שכיחא היזקא"^{פח}. אמנם, יש מי שסובר^{אס}, שכלל זה נכון גם במקום ש"שכיחא היזקא", כפי שמוכיח ה"ערוך לנר"^{אס}.

והנה במס' קידושין^א מוכיח רבי יעקב ששכר המצוות אין משלמים לאדם בעוה"ז, הוא מביא כראיה מעשה מסוים שהוא עצמו ראה, שאדם אחד אמר לבנו,,עלה לבירה והבא לי גוזלות ועלה לבירה ושלח את האם ונטל את הבנים ובחזרתו נפל ומת. היכן טובת ימיו של זה והיכן אריכות ימיו של זה, אלא 'למען יטב לך' לעולם שכולו טוב, ו'למען יאריכון ימך' לעולם שכולו ארוך". מקשה הגמרא בהמשך, אולי הוא הרהר באותו זמן בעבודת כוכבים, וכיוון שבאותה עת הוא עשה עבירה לכן שכר המצווה לא הגן עליו? ומתרצת הגמ' שמזה גופא מוכיח רבי יעקב, שאם שכר מצווה היה משולם בעולם הזה, אם כן מדוע המצוות לא הגינו עליו, כדי שלא יכנס למצב של הרהור בעבודת כוכבים? ומקשה הגמרא והרי,,שלוחי מצווה אינן ניזוקין לא בהליכתן ולא בחזרתן". מתרצת הגמרא, שבמקרה שראה רבי יעקב, הסולם היה רעוע וההיזק היה קבוע שם ובמקום שההיזק קבוע אין סומכים על הנס.

ויש לברר כאן מדוע אומר רבי יעקב ששכר המצווה היה צריך להגן עליו שלא יהרהר בעבירה, הרי, לכאורה אם כן, זה מבטל את הבחירה החופשית?

עא. (לט:) ועי' בשו"ת "נודע ביהודה"/או"ח/תניינא/סי' צד/ד"ה

סא. מס' סוטה (מד:)

ואשר, המברר

- סב. מס' מועד קטן (ט:) סוגיה זו גם ע"פ מס' פסחים (ח:), ופוסק ששלוחי מצווה אינן ניזוקין לא ד"ה חפצי שמים בהליכתן ולא בחזרתן. וכן ב"אוה"ח" עה"ת/בראשית (נ,יד). ושם לעיל (לז,יד),
- סג. ד"ה כאן הוא מסביר את מחלוקת פלימו וחכמים במס' פסחים (ח:), שלשיטת סד. מס' שבת (א,ב) פלימו בכל שכיחות של היזק אין לסמוך על הכלל של "שלוחי מצווה..."
- סה. מס' כתובות (סב:) ואילו לחכמים ישנן ב' סוגי מציאויות - "שכיח היזקא" ו"שכיח ודאי היזקא",
- וכן עי' בקוה"ר (א,טו) שרק אז אין לסמוך על כלל זה. ועי' עוד, מה שכתב על כך בשמות (ד,כד) ובדברים [(כא,יא), (כו,יח) אות ג']. וכן עי' ב"שעורים באורייתא"/ס' שמות/ לגבי ר"א ור"י.
- עמ' סו. שם (סג.) קמה/הרה"ג ר' נ. מלריך, שהביא מקורות נוספים ומברר סוגיה זו. נראה, שהוא סז. מס' סוכה (כה:) לא הבחין בין המושג של "שלוחי מצווה" לבין המושג של ה"עוסק במצווה".
- סח. מס' סוטה (כא.) 1. רבי נהוראי במס' נזיר (סו.), שהוא רבי מאיר או רבי נחמיה או ר"א בן ערך"ש,
- סט. ס' שמואל א' (כח,טו) וכן עיין במס' שבת (קמז:).
- ע. מס' חגיגה (ד:) 2. מס' יבמות (סה:) וה"ערוך לנר".

ויש לומר שגם זה נכלל בבחירה החופשית לבחור בין זה ששכר מצווה יציל אותו מהרהור עבירה ולכן כדאי לו לעשות את המצווה או לבחור ברע ולא לעשות מצווה, ולכן גם לא יהיה מה שיגן עליו מהרהורי עבירה. ועוד, הרי „שכר מצווה-מצווה“^{עב}, ואם בא לידו הרהור עבירה ולא הרהר נחשב הדבר גם כן כמעשה מצווה, כפי שהגמרא אומרת שם „ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כעושה מצווה“. ולכן זה שהצליח לא להרהר בעבירה הדבר הזה עצמו הוא שכר מצווה. **אך לכאורה**, יסוד זה „ששכר מצווה-מצווה“ אינו לפי שיטת רבי יעקב, שהרי מצווה עושים בעולם הזה ולפי רבי יעקב אין שכר מצווה בעולם הזה. וכן נראה כאן שהגמרא אינה סוברת ש„עבירה מכבה מצווה“^{עב}, שהרי ניתן היה לתרץ כאן, שהמצווה לא הגינה עליו, כי העבירה כיבתה אותה, אלא ודאי שהגמרא כאן אינה סוברת כדעה זו. **לפי שיטתו של רבי יעקב נראה**, ששכר מצווה, אם הוא מגן, צריך להגן בכל עניין בין מנזק גופני, כצרות ומיתה ובין מיצה"ר, והמצווה שמדובר עליה היא מצוות שלוח הקן, וכיוון שרבי יעקב מדבר על כך שהמצווה

היתה צריכה להגן עליו גם אחרי קיומה, כאשר הוא ירד מן העץ, משמע שרבי יעקב סובר שמצווה, כאשר היא מגינה, היא גם מגינה וגם מצילה מיצה"ר, גם בזמן שכבר אינו עוסק בה.

לכאורה קשה, הרי מיד אחרי שהגמרא מסיימת את בירור דעתו של רבי יעקב, מובאים דבריו של רב יוסף, שאמר, שאם אלישע בן אבויה היה דורש וסובר כרבי יעקב לא היה חוטא. מכאן, לכאורה, משמע שרב יוסף סובר כרבי יעקב, **אך קשה**, והרי רב יוסף סובר^{ע"י} ששכר מצווה בזמן שאינו עוסק בה הוא רק מגן מפורענות אך אינו מציל מן חטא, כדברי רבי יעקב. **ויש לומר** שגם כאשר הבן חזר ממצוות שלוח הקן היה עסוק במצווה, שהרי היה בעיצומו של קיום מצוות כבוד האב שבקשו שיביא לו את הגוזלות^{ע"י}, ואף על פי ששמואל הנביא היה גם כן בזמן שליחותו במצב של קיום מצוות ה', ללכת למשוח את דוד למלך, צריך לומר שכוונת חז"ל ב,,מצווה מגנא בעידנא דעסיק בה", היא רק למצוות עשה ולא תעשה מתרי"ג מצוות. **הגמ' אמנם אח"כ מקשה** מ,,שלוחי מצווה אינן ניזוקין" שהוא בטרם ומיד אחרי קיום המצווה, אם כן משמע שהגמ' מתייחסת רק לקיום מצוות שלוח הקן? **ויש לומר** שהגמ' מקשה בקל וחומר, אם לפני ומיד אחרי קיום המצווה שכר המצווה מגן, כל שכן שהוא מגן בזמן קיום המצווה. **אך קשה**, אם רב יוסף סובר כרבי יעקב, ששכר מצווה ניתן רק בעוה"ב, אז כיצד סובר בכלל רב יוסף ששכר מצווה מגן ומציל בעולם הזה? **לכן אולי** רב יוסף אינו סובר כרבי יעקב בענין הזמן של נתינת שכר המצווה, אלא-ואולי לכן-הוא אומר, שאם אלישע בן אבויה היה דורש כרבי יעקב, הוא לא היה חוטא בכלל, אך רב יוסף עצמו אינו סובר כרבי יעקב.

רבי חיים בן עטר זצ"ל מקשה^{ע"י} -,,אחרי שאמר הש"ס 'מהרהר בעבודה זרה הוה', למה לא יועיל דבר זה גם לתירוצן קושיית 'שלוחי מצווה אינן ניזוקין', אלא ודאי ששלוחי מצווה יש להם תועלת בשליחות המצווה, שלא ימשך להם פעולה רעה משליחות המצווה עצמו, ומשמע מהש"ס שזה דבר מוסכם הוא".

במס' סנהדרין^{ע"י} אומרת הגמ' -,,אף תלמידי חכמים שכתוב בהם שלום... אין שלום מפני הצר" ומפרש רש"י,,מרוב צרות, לשון אחר-מיצר הרע". והנה, על פי הלשון האחר, אפשר לומר שכוונת הגמרא על תלמידי חכמים בזמן שאינם עוסקים בתורה, שאז אין לימוד התורה מציל אותם מיצר הרע והוא לפחות יתאים לשיטת רבא^{ע"י}, **אך לפי הלשון הראשון בפירוש רש"י קשה להבין**, כי זה בניגוד לכל הדעות, שהרי, בין לשיטת רב יוסף ובין לשיטת רבא, לימוד התורה מגן בין בזמן שעוסקים בה ובין בזמן שאין עוסקים בה. **ובאמת, זה אינו קשה כלל**, כי שם בגמרא מדובר על זמן מסוים בלבד, לפני בוא המשיח, אומרת הגמרא שתלמידי חכמים, אע"פ שתמיד לימוד התורה מגן עליהם, לפני בוא המשיח גם תלמידי חכמים למוד התורה לא יגן עליהם מפני הצרות.

שיטת ר"י בעל התוס' ור"י מגירונדי לגבי הכלל של "שלוחי מצווה אינן ניזוקין"

ראינו שר"י בעל התוס'^{ע"י} סובר, שאברהם אבינו יכול היה לצאת-לו רצה- בשליחות ה' לעקידת יצחק בלילה, ע"פ הכלל של "שלוחי מצווה אינן ניזוקין", **אך קשה לשיטתו**, שהרי ראינו משמואל הנביא, שכלל זה אינו תקף כאשר הנזק קבוע^פ, ו,,כל קבוע כמחצה על מחצה דמי"^{פא}, שמשמעותו חמישים אחוז סיכון, והלילה בדרכים זה מצב של קביעות נזק? **ואפשר לתרץ** שר"י בעל התוס' סובר, שהמצאות בדרכים בלילה זהו מצב של "שכיחא היזקא"^{פב}, ולא "קביעא היזקא" ור"י גורס גם במס' פסחים (שם) "קביעא היזקא" ולא "שכיחא היזקא", כפי שזה מופיע בגירסתנו, ו"שכיחא היזקא" משמעותו סיכון של פחות מחמישים אחוז, ורק כאשר המצב מוגדר כ"שכיח ורגיל" הכוונה ליותר מחמישים אחוז^{פג}, ואילו ר"ת^{פד} גורס בכל המקומות בהם מוזכר הכלל של "שלוחי מצווה אינן ניזוקין" -,,שכיחא היזקא" ולא ,,קביעא היזקא", ור"י מגירונדי יגרוס ג"כ כמו ר"י בעל התוס', ולדידו רק מקום אפל בלילה נחשב "קביעא היזקא".

במס' ברכות^פ. אומרת הגמרא, שביחידות אין להכנס להתפלל בחורבה מפני המזיקין, ובמקום שהמזיקים קבועים שם גם בקבוצה אסור להכנס. במקום שהמזיקים אינם קבועים בו, לב' בני אדם הם נראים ואינם מזיקים ולג' בני אדם אינם נראים כלל, וכן נפסק להלכה בשו"ע שם^פ. ומשמע שאין הבדל בין אדם רגיל לת"ח, כיוון ששם בגמרא אומר זאת אליהו הנביא לרבי יוסי שחיבר^פ. את המדרש "סדר עולם". ר"י מגירונדי אומר, שלגבי ת"ח הסכנה היא רק בלילה אפל, אך נראה שכוונתו היא שרק

עב. מס' אבות (ד, ב)		עו.	שם
פג. חז"מ (שפ, ג) ברמ"א			
עג.	מס' סוטה (כא.)	עז.	(צח.)
וברש"י שם ד"ה מן הצר		(שם) (שפ, א)	ש"ך ריש (א)
עד. שם	עח.	מס'	סוטה (כא.)
פד.	מס' ב"ק (ס:) תד"ה לעולם		
עה. וכך אכן מסביר בפירוש "אור החיים"	עט.	מס' פסחים (ב.)	ד"ה יכנס.
פה.	(ג.)		
עה"ת/ס' במדבר (יג, כו), אך התוס' רי"ד		פ.	מס' יומא (יא.)
או"ח (צ, ו) במ"ב (יד)			
במס' קידושין (לט:) כתב, שהבן גמר את		מס' חולין (קמב.)	

פז. מס' יבמות

(פב:)

מצוות כבוד אב עוד בהיותו על העץ, כי פא. עי' בירו' מס' דמאי (י:) בתוס' רי"ד
זרק לאביו את הגזולות ממרומי העץ. פב. מס' פסחים (ח:)
לגבי לילה, האיסור הוא רק בלילה אפל, אך ר"י מגירונדי ודאי גם סובר, שבמקום בו המזיקים קבועים, או שסכנה
אחרת נמצאת שם בקביעות, גם כן אסור לת"ח להיות שם לבד, אך לגבי סכנות שלא ממזיקים, אם הת"ח לומד
ברציפות, גם במקום שהנזק קבוע יוכל הוא לשהות שם, כפי שראינו^פ את

ריב"ל שהיה דבק בבעלי מחלת ראתן ועוסק בתורה ואומר-,,אם חן מעלה על לומדיה, אגוני לא מגנא"? אך לשם כך, כמובן, צריך להיות ת"ח אמיתי ושיראתו ודאי קודמת לחכמתו ובודאי לומד לשמה ומקיים את המצוות לשמה ובשמחה. אמנם ב"נשמת כל חי"/ח"ב/ח"מ סי' מ"ט כתב, כי זו אינה מצוה, כיוון שזה גורם נזק למבקר את החולה וכן משמע ברמב"ן [בראשית (יט,יז) ד"ה והענין], לגבי הימצאות במקום מדבק. ועי' להלן, שם ביררנו מהי תורה לשמה. הרמ"א¹ פסק, שבכל מחלה מדבקת, מלבד מחלת "ראתן", אין להתחשב בסכנת הידבקות, אך הגר"ש שבדרון זצ"ל העיר², שכוונתו לביקור החולה רק בפתח חדרו. ה"פרישה"³ כתב, שישנה מחלוקת: רבינו יונה בשם רב האי גאון⁴ סובר, שרוב חולים לרפואה והם מסוכנים פחות מיורדי הים, והתוס' שם סוברים להפך, שהחולים מסוכנים יותר. אמנם לגבי מזיקים ראינו⁵, שת"ח צריך שימור.

שינת היחיד בבית

רבי יעקב מעמדין כותב⁶ שת"ח צריך שימור גם בביתו כשישן, אך כשניעור משנתו התורה שלומד מגינה עליו אפילו במקום ששכיח ההיזק, אך כשאין שכיח ההיזק, אזי גם כשלא עוסק בתורה, התורה מגינה עליו. הוא מסתמך על מה שהבאנו כבר לעיל, במס' סוטה (כא.), ולגבי כל אדם אינו צריך שימור בשנתו, אך אל לו ללון יחידי בלילה⁷. בספר "**פרי מגדים**" פסק, וכן הובא להלכה ב"משנה ברורה"⁸, שיחיד עם אבוקה נחשב כב' בני אדם לגבי סכנת המזיקים ובאור ירח הוא נחשב כג' בני אדם.

הנה לגבי איסור השינה יחידי בבית, נראה לכאורה שהכוונה היא בלילה אך לא ביום⁹, אך ב"זהר" פ' תזריע הובא, שגם ביום הסכנה קיימת-,,מכאן אוליפנא מאן דאשתכח בלחודוהי בביתא בלילא או ביממא בביתא מיחדא כל שכן בלילא, מאן דמיחדא משאר ביתין או מאן דאזיל בלחודוהי בלילא... כיוון דסליק נהורה תשש חיליה...". משמע שבבית, גם בבית שאינו מיוחד קיימת סכנה וביום רק בבית מיוחד-,,אך נראה שיש לומר מה שכתב בזה"ק ללמוד משם גם ביום לביתא מיחד, הוא רק בבית אפל, כי יש בהפסוקים ב' משמעויות, אחד משעלה השחר תשש חילה ואחד משורח לו השמש ניצל היטב, ועל ידי זה למד הזה"ק שגם ביום בבית מיוחד יש חשש, והיינו, כשיש אור ובלילה יש חשש...ולא חילק שם בין ישן לניעור, ובש"ס נקטו בישן, והיינו ג"כ בלילה או ביום בבית מיוחד. וי"ל שהכל כשאין שם אור או נר, מה שאין כן בנר או אור, מפורש בש"ס דהוה ליה כשני אנשים עמו[אך הגר"ח קניבסקי שליט"א אמר בשם החזו"א, דהדלקת אור אינה מועילה ובחורים צריכים להקפיד בזה יותר מטעמי קדושה.], וכל שאינו יחידי בחדר הרי לכו"ע אין חשש גם בלילה וכתוב "ויותר לבדו", ומאי שנקטו חז"ל רק בישן, הוא משום שבניעור מפורש במשנה שהחשש רק במפנה ליבו לבטלה והוא בדרך יחידי בלילה, עי"ש במדרש ובתו"ט ז"ל, כי אין ללמוד מיעקב אבינו שהיה מצטרף אז לפגוע בשר ההוא. כמו כן, זולת זה גם בבתי ישראל, כיוון שיש להם מזוזות הרי יש להם שמירה, מה שאין כן ביעקב אבינו ע"ה שהיה יחידי בדרך. אולי גם כן כוונת הזה"ק בביתא ואין שם מזוזה ולא כתב רק שלפעמים יכול להיות חשש, מה שאין כן בשינה לבד בבית יחידי יש חשש יותר, וצריך לעיין.

ובמקום אחר כתבתי, דהחשש הוא רק בלילה וביום אין שום חשש בזה, שהרי אם תמצוי לומר לבנה כשנים וכל שכן על ידי אור היום נראה שכן על ידי אור הנר אין חשש וכן על ידי אור הלבנה המאירה על ידי זכויות (= החלון) היטב¹⁰.

וב"חידושי מהרי"ו"¹¹ כתב, שאפשר שעל פי טעמו של ה"ירושלמי" [= היינו ב"ירושלמי", מס' שבת (ב,ו) וכן קוה"ר (ג,ג) -,,בשלשה מקומות השטן מצוי לקטרג...והישן בבית אפל לעצמו...], שהשטן מצוי לקטרג, מועיל נרו אך לא לטעם שאוחזו ללילת, שכן אמרו חז"ל¹² -,,אמר רבי חנינא אסור לישן בבית יחידי וכל הישן בבית יחידי אחזתו

לילית". ונשאר שם בצ"ע. והגר"ב שטרן⁵. הביא שהגאון מדמבראווא⁶. השיג עליו, שהרי אבוקה נחשב כשנים ואין זה נקרא ישן יחידי.

ראינו שה"אשל אברהם" הסתפק, אם ישן בחדר עם מזוזה מועיל אף ביחידי, אך **"כף החיים" (שם) כתב⁷**, שגם בחדר שיש בו ספרים ומזוזה יש לחוש. ויש מי שכתב⁸, שאם ישן עמו קטן או קטנה, ואפילו תינוק קטן בעריסה, זה ודאי אינו נחשב יחידי, שהרי ראינו⁸. -,,אר"י קטן המוטל בעריסה מזמנין עליו...דאריב"ל אעפ"י שאמרו קטן המוטל בעריסה אין מזמנין, אבל עושין אותו סניף לעשרה", שאף שהשו"ע לא פסק כן⁹, היינו, דוקא לענין שאינו נחשב עם הגדולים לצרפו לדבר שבקדושה, אך ודאי שנפש ישראלית היא ולכן לענינינו הוא מצטרף שלא יהיה יחידי. ועוד כתב שם, שהנוסע ברכבת וספינה וישן בקרון או חדר לחוד, אם הדליק נורה קטנה זה מועיל.

ב"אשל אברהם" כתב שם עוד, שכוונת "יושן יחידי בלילה" אינו נראה שהכוונה גם לנקבה, כי לא אמרו לגבי כוחות חיצוניים דכורא ונוקבא שיהיה מהם חשש, ורק לגבי החשש של הזכרים דובר כב"זהר", כי בנקבות אין חשש רק מכוחות דכורא ונוקבא ובהם לא כתוב תשוקה כל כך כמו בבחינת נקבה וזכר, ועל כל פנים מה שכתוב בזה"ק ובמהרי"ל להזהר גם בחדר ללון יחידי אולי לא שייך כאן בהנ"ל. וביאר דבריו ב"אהלך באמיתך", דלגבי הישן יחידי בבית, שאז אוחזתו לילית, היינו, שגורמת לו טומאת קרי, ובאשה זה לא שייך, אך ב"כף החיים" כתב, דאין הבדל בענין זה בין איש לאשה, כי גם

פח. מס' כתובות (עז:), עי' ב"קובץ שיעורים" צ.	(שם) "הגהות יעבץ"	3. ח"ב/ע"ו/ס"ז.
עמ' שצח, שאפילו		
להגר"א וסרמן (שם), אשר נראה,	(בהשלמת הש"ס)	
שו"ע/או"ח (רלט,ב)	קורא ק"ש.	
שאינו מבחין בין סכנה בזמן עשיית	צא. מס' שבת (קנא:)	4. מס' שבת (קנא:)
8.	מס' ברכות (מז:)	
מצווה לבין מצב של סכנה בזמן	צב. שו"ע/או"ח ובמ"ב (יד)	
והובא בסמ"ג/	9. או"ח (נה,ה)	
שאדם נמצא בשליחות מצווה,	1.	ס' "יסוד יוסף"
עשין ע"ט.	ועי' ב"שדי חמד"/	
שהרי הוא מקשה כיצד ריב"ל	וס' "מחצית השקל"	5. "אהלך באמתך"/פ"יב
ח' דברי חכמים		
הסתכן,, הרי כאשר שכיח	2. "אשל אברהם"	6. דף עו/טור ד' סוף סי'
פה.		
ההיזק לא סמכין על "שלוחי	סי' רלט. וכן בשו"ת	וכן הובא ב"שולחן אש"/
מצווה אינן ניזוקין".	"דובב מישרים"/ח"א	או"ח סי' רלט.
פט. שו"ת הרמ"א סוס"י כ'	ע"ט.	7. וכן כתב בס'
"טהרת יו"ט"/		
"דברי סופרים"/פ"א סעיף ו'	ובשו"ת "אור לציון"/	מקוואות/ח"ד/תשו' סט/

באשה נדבקים החיצונים ומזיקים לה כשהיא לבדה. בחורים חייבים להקפיד בכך יותר מטעמי קדושה, ובחור ישיבה ממשפחתו של הגאון הגדול רבי חיים קניבסקי שליט"א שאלו מה יעשה כשאין בחדרו מלבדו בחור אחר ואמר לו- תעשה "משמר" ותלמד כל הלילה.

דברי רבי חנינא^{4ב} הובאו להלכה בסמ"ג^{10ב}. וב"מגן אברהם"^{11ב} הובא בשם המהרי"ל, דבית הכוונה לחדר. וכתב ה"משנה ברורה"^{12ב}, דע"פ זה, גם אם בבית יש אנשים מכל מקום, כאשר ישן יחידי בחדר צריך להזהר שדלת החדר לא יהיה נעול, אלא פתוח לבית והעולם נוהגים להקל בזה.

מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א פסק, דבחור יכול לישון בחדר לבדו, אם נמצא בפנימיה, כאשר בחדרים סמוכים ישנים בחורים, אך כאמור לעיל ראינו מה שפסק חתנו לגבי בן משפחתו. אם ישן במלון יחידי בחדרו ובחדר סמוך ישן אדם אחר, כתב ב"אהלך באמתך", דאם יש פתח פתוח בין ב' חדרים, אין בזה כלל קפידא, וב"אשל אברהם" כתב, דלענין שינה אין החדר נבדל ע"י "גוד אחית" או "גוד אסיק", או כשהשני ישן באותו חדר במקום גבוה י' טפחים ורחב הרבה, וגם כשיש ג' מחיצות וברביעית הוא נפרץ במלואו לחדר אחר גדול^{13ב}, נחשב הכל לחדר אחד, ולכאורה עפ"ז דלת הפתוחה בין חדר לחדר אינו מועיל ויש המחמירים^{14ב}. גם בחדר גדול שישנים בו רבים, אלא שאין רואים זה את זה, אך עי"ש את החולקים עליו, ומדברי המשנ"ב^{13ב}. משמע, שאין צריך פרוץ במלואו בדופן רביעי, אלא מספיק פתח פתוח בין שני החדרים, כי ממילא מנהג העולם להקל. וכן כתב ב"שלחן הטהור"^{15ב}, שאם דלתו פתוחה לגמרי לחדר אחר מותר בעת הצורך. ולענין שינה בשדה, כיוון ששם שליטת המזיקים גדולה יותר מאשר בבית, ודאי שאין לישון שם^{16ב}. ולא לאור הלבנה^{17ב}. ואף שאין שדים כיום במקומינו יש להזהר, ובלית ברירה, ישן שם תחת עץ^{18ב}, אך לא תחת עץ דקל^{17ב}. ולא תחת עץ אגוז^{19ב}.

מרן רבי א. י. ל שטיינמן סיפר (הובא בעלון השבועי "כאיל תערוג") – „מרן החזון איש הקפיד לא לישון יחידי בחדר, אפילו שהשטייפלר היה גר באותו בית. בכל זאת, מיד דאג שיישנו איתו בחורים והי' תקופה שהג"ר שלמה ברמן ישן אצלו. וכן יבלחט"א הג"ר צבי ברגמן שליט"א. עי' "אילת השחר", מס' שבת (קנא:), דכתב ב"שער הציון" (= ב"משנה ברורה") סי' רל"ט ס"ק י"ז פסק, דאם חדרו פתוח לחדר שיש שם עוד אנשים אין חשש ואם דלוק נר בחדר סומכים רבים על מה שאמרו במס' ברכות (מג:) "אבוקה כשנים" וסוברים שמועיל גם לזה והחזו"א חשש ולא רצה לסמוך על הסברות להקל. ונראה דבאשה אין חשש כלל שתישן יחידית דלילית גורם לטומאה שאינו שייך באשה.] אמר המגיה – וראה בקונטרס "אליבא דהלכתא" (לט.), שכתב בזה. ה"מ"ב" (רלט, י) כ' "אמרו חז"ל, 'הישן בבית יחידי' והיינו בלילה 'אוחזו לילית'. מסתימת דברי המ"ב משמע שאפילו אם יש אור בחדרו לא מהני לזה וכן החזו"א היה מחמיר על-כך, אך יש שהקילו באם יש אור בחדר. ב"שולחן-ערוך הרב", הלכות שמירת הגוף והנפש ב"קונטרס אחרון" סק"ד כתב, דע"פ הירושלמי משמע שרק בבית אפל הקפידא וכ"כ הא"א מבוטשאטש שע"י נר חשיב כשיש עמו ב' אנשים וכן ב"כפ החיים" ועוד פוסקים מקילים בזה. וב"אורחות רבנו" ח"א עמ' צ"ח שהסטייפלר היה מיקל בזה. ושמעתי גם בשם מרן הגרא"ל שטיינמן מנכדו ידידי הרב אי"ש שטיינמן שליט"א שמיקל בזה ובצירוף, שבמאירי במס' שבת (קנא:) כתב, "אסור לישון בבית יחידי" וכן בכל שהוא מביא עצמו לידי נסיון של פחד אסור והכל לפי טבעו ומכל מקום, אם אירע לו כן יחזק את עצמו בבטחון בשם ויתעסק בכל לבו בדברי תורה, על דרך מה שאמרו במ' ברכות "כל הקורא את שמע על מטתו כאלו אוזן חרב פיפיות בידו שנאמר 'רוממות קל בגרונם וחרב פיפיות בידם' עכ"ל. משמע מדבריו, שכל הענין הוא משום הפחד בלילה, ואם יש אור א"כ הוא לא מפחד וצריך לומר לפי זה, שהאוחזותו לילית, היינו מחמת הפחד שהוא מפחד בלילה ולא שבעצם השינה ביחידי סתם גורם לכך.]“.

האם דוקא עסק התורה או אפילו שינון התורה מגן מיצר הרע

לכאורה יש להקשות, מדוע ר' חנינא ור' יונתן חלפו על פני פתח בית בוישת ע"מ לכוף את יצרם²⁰, והרי לא מוזכר שם שעסקו בתורה בדרך, וא"כ הרי לימוד התורה אינו מציל מן החטא בזמן שאין עוסקים בה.

ונראה, שכיוון שיש חיוב לתלמידי חכמים לעסוק בתורה בזמן שהם בדרך^{צד}; לכן הגמרא לא ראתה צורך להזכיר זאת. ואכן זו הסיבה שרש"י מדגיש זאת שם^{צד}, „ואנו הולכין הלוך ודבר בדברי תורה“.

בירור שיטת רש"י:

יש לברר בדברי רש"י:

א. מניין לו לרש"י שאכן בפועל הם דברו ב"דברי תורה".

ב. מניין לרש"י שהם דברו רק ב"דברי תורה", אולי הם עסקו בתורה, היינו, עיינו בדברי תורה?

ג. כידוע, רש"י מקצר מאד וכל מלה ברש"י יש לה משמעות מיוחדת, א"כ למה רש"י כותב-„הלוך

ודבר **בדברי** תורה“, מדוע רש"י לא קיצר וכתב-„הלוך ודבר בתורה“?

ונראה לומר שלרש"י היה ברור שהם דברו בתורה, כיוון שהם היו ת"ח והגמ' אומרת^{צד} - „שני תלמידי חכמים שמהלכים בדרך ואין ביניהם **דברי תורה** ראויין לישרף“, ולולא שהיו עסוקים בתורה והיו ראויין לישרף לא היו מעיזים להיכנס לכזה נסיון, מלבד הכלל שתורה אינה מצלת כשאינן עוסקין בה^{צד}. ולגבי השאלה השניה, ודאי שהיה ברור לרש"י שהם לא התפלפלו ועיינו בדברי תורה, שהרי זו גמרא מפורשת^{צד}, שאסור לעיין בדברי תורה בדרך, שהרי יוסף אומר לאחיו-„אל תרגזו

„המהלך בדרך ואין לו

10. סמ"ג עשין ע"ט

לויה, יעסוק בתורה, שנאמר [משלי

(א,ט) 'כי לוית חן הם

11. מג"א/או"ח (רלט, יז)

לראשך“ . כתב על כך שם המהרש"א-„כי

ההולך בדרך יחידי בלא לויה, דמו בראשו, וצריך חן ורחמים כמו

12. (שם) ב"שער הציון"

שתיקנו בתפילת

ועי' בשו"ע/או"ח (נה, טז)

13.

14. "שדי חמד"/דברי

הדרך...“.

ד. שמירה מהרהורים רעים-כמו שמוכא ב"אדר"ן" (שם)-„מבטלים

חכמים/סי' פ"ה

ממנו...

הרהורי שטות,

15. "שולחן הטהור" (קאמארנא)/(רמא, י)

הרהורי זנות, הרהורי יצה"ר, הרהורי א"א, הרהורי

דברים בטלים“, וכמו שכתב

ועי' שו"ת "חלקת יעקב"/ח"ג/סי' יז.

הרמב"ם [בסוף הל' איסורי ביאה]-„שאינן

מחשבת

שו"ת "בנין עולם"/יו"ד (י, ב)

16.

עריות מתגברת אלא בלב פנוי מן החכמה...“ . ה"פלא

מס' פסחים (קיא.) יועז' (ע' היסח דעת) כתב, שהסיבה היא

17.

משום-„שאינן דעת האדם

18. "פר"ח"/יו"ד סי' טז סובלת לחשוב שתי מחשבות כאחת", אך הגר"א בביאורו
[שו"ע/אהע"ז]
19. ס' "חסידים" (תתשנ"ג) (כג,ג) כתב, שהסיבה היא
משום-,,דזהו דבר סגולי דקדושת התורה
וס' "תמימי דרך"/"מאמרי חז"ל"/
מגנא ומצלא".
ה. הגנה מכוחות הטומאה: החסיד יעב"ץ כתב (שם)-,, כי מהארץ עד
אות יד
מס' ע"ז סוף (יז). לרקיע כולו המונים המונים מהם
צג.
טמאים...ומזדווגים לאדם".
מס' תענית (י:). ו. כתבו רבינו יונה וה"מדרש שמואל"
צד.
עמ"ס אבות (שם), שישנה תביעה
ללימוד התורה בדרך,
על האדם כשהולך יחידי, שאע"פ שאין מי שיבטל אותו מלימוד, בכ"ז
ישנן סיבות שונות:
אלישיב שליט"א ["הערות במס' סוטה"]
א. משום הסיבה הידועה של הגנה מליסטים
שישנה עוד תביעה עליו, שעל אף שהוא נמצא בסכנה, ובכ"ז
והיות. על המשנה במס' אבות (ג,ד)- אינו לומד תורה.
למעשה, מומלץ כשמירה, ללמוד עוד לפני שיוצאים
,,הנעור בלילה והמהלך בדרך יחידי והמפנה
לדרך, כפי שהובא ב"קיצור השל"ה" עמ' צט וב"אוה"ח" עה"ת/תחילת
ליבו לבטלה [עי"ש ב"תיו"ט", המברר האם
פרשת בחוקתי אות טז. וכן יש לפני כן לקיים מצוות, כמובא
ישנו קשר בין "המהלך יחידי בדרך"
ב"מכילתא"/שמות יב/עה"פ "ככה תאכלו אותו". וכמו שביאר שם
ל"המפנה ליבו לבטלה" [ה"ז מתחייב בנפשו",
קטור], שטוב לתת
מפרש הרע"ב, שזה אינו עונש, אלא כהגנה צדקה לפני
שהולך לדרך. ובספר "נהג כצאן יוסף"/עמ' עב, כתב, שיש
מליסטים ופגעים רעים. וכן כתב שם החסיד להשתדל
שיעשוהו שליח מצווה, משום "שלוחי מצווה אינן ניזוקין".
היעב"ץ, כי הדבק בבוראו יתברך מושגח אוה"ח" עה"ת/ויקרא (כו,ג) טז
כתב ע"פ ה"זהר" עה"פ "צדק לפניו
ממנו ולא יניחנו למקרים...".
יהלך", שאסור לצאת לדרך לפני שהוא עוסק בדברי
תורה. במס'

ב. ה"תשב"ץ" שם ב"מגן אבות" כותב -,אם ברכות (יד.), נדרש פסוק זה לגבי האיסור לצאת לדרך

לפני התפלה.

מחשב בד"ת מסיר פחד מליבו, ונראה צה. מס' ע"ז

(יז.) ד"ה תשמור

שמקורו מ"אדר"ן" (כ,א),- כל מי שנותן צו. מס' סוטה (מט.)

הרהורי תורה על ליבו, מבטלים ממנו צו. שם (כא.). ועי'

ב"מג"א/או"ח (מז,א) אות ב' ש, דברי תורה

הרהורי חרב...". משמע דקאי נמי על עסק

המצוות ["טור", "ב"ח" ו"אבודרהם"]

ג. מציאת חן: נאמר במס' סוטה (מ:)- צה. מס' תענית (י:)

בדרך...^צ; אל תתעסקו בדבר הלכה שמא תרגזו [רש"י, תתעו] עליכם הדרך, ומכאן גם תשובה לשאלה השלישית ששאלנו מדוע רש"י לא קיצר וכתב "תורה" אלא דוקא "דברי תורה", כי:

א. רש"י רמז לחז"ל שהבאנו^י שגם שם מוזכר "דברי תורה".

ב. הכוונה ב"דברי תורה" היא לחלק שבתורה הנקרא בכל מקום בש"ס- "דברי קבלה"^א ו"הלכה

למשה מסיני"^ב, ו"הלכה למשה מסיני" הינו החלק שגורסים ושונים אותו, כפי שרש"י עצמו

אומר במס' נדה^א על דברי הגמרא-, כל השונה הלכות בכל יום" [רש"י-, משנה וברייתא והלכה

למשה מסיני"]. הדבר הזה של שינון בדרך, מופיע גם בפסוק^א-, וישננתם לבניך ודברתם במשבתך

בביתך ובלכתך בדרך, היינו את מה שאתה משנן לבניך תדבר בהם [כדברי רש"י-, הלוך ודבר

בדברי תורה"] בביתך ובלכתך בדרך, היינו, שינון זהה לדיבור ב"דברי תורה" שהם "הלכה למשה

מסיני".

"מצווה" ו"עבירה" בחז"ל- האם הכוונה למצווה ועבירה מיוחדת או למצוות ועבירות באופן כללי

במקומות רבים משמע, לכאורה, שסתם "מצווה" בלשון חז"ל הכוונה למצוות צדקה, וסתם עבירה הכוונה לזנות, כגון-

כל העושה מצווה... שנאמר והלך לפניך צדקך... וכל העובר עבירה קשורה בו ככלב שנאמר ולא שמע אליה

לשכב אצלה"^א. וא"כ, לכאורה, בשאר מצוות ועבירות אין הכללים שהובאו לעיל חלים עליהם.

ונראה לומר, שסתם "מצווה", הכוונה לצדקה באגדה, אך בנושאים שנדונו כאן, מדובר במצווה מבחינה הלכתית,

כשהכוונה היא לכל מצווה. וכן כתב רש"י במס' שבת (קנו.) ד"ה צדקן במצוות-, צדקה לעניים, דקרי ליה 'מצווה' בכל

לשון אגדה". וקשה מכאן על הרד"ל^א. שכתב, שכלל זה הוא רק ב"ירושלמי" ומדרשות. גם לגבי המושג "דבר

מצווה", כשאין הכוונה להבדיל מ"דבר הרשות" או למוכח של מצווה סתמית, אזי תמיד מדובר במצוות עונה. ישנם

בסה"כ בחז"ל שבעה מאמרים כאלו^א. וכן המושג "דבר עבירה", אמנם אינו מופיע בתלמוד הבבלי והירושלמי, [במס'

סנהדרין(ע:), המילה "דבר" משמעותה-דבר מאכל] אך מופיע במקורות אחרים בג' מאמרים, במובן של זימה^{ק"י}. המהר"ש אלקבץ כתב^{ק"י} -,,ובכמה מקומות מצינו שנקרא התשמיש עבירה". ועי"ש מקורותיו, שהובאו רק מן האגדה.

צט.	ספר בראשית (מה,כד)	שם ה"ט"ז" ב"דברי דוד"-,,מידי דצריך פלפול ועיון עמוק",
	אמנם עי"ש ב"בעהתו"ס", שכתבו-	משמע
	שעיון קל אין לאסור, וכן ביאר הט"ז באו"ח (מז,א)	
	,,אל תפחדו מסכנת הדרך כי אני מושל בכל הארץ",	ש"לעסוק בדברי תורה" פירושו דוקא דרך טורח. ולכן
כתב		
	אך ב"תוס' השלם" (שם), כתב כרש"י ופירש-	השל"ה [מס' שבועות (קפא.)]-
	,,שילמד בע"פ מה שיכול או	
	,פן יקצוף עליהם הדרך, כמו שארז"ל ההולך בדרך	יעסוק באיזה מזמורים או מאמרים לפרשם". ב"עיון
	ישונה ומפסיק משנתו..."	עמ"ס סנהדרין (כד.) כתב, שכל זה נאמר רק על ת"ח
שבבבל		
	בין עיון וגירסא שחייבים לגרוס, ועיון אסור, לא כדברי	אך בא"י שלומדים בנחת, מותר
	לעסוק בתורה בדרך, אך	
	התוס' משום הפסקה, אלא-כפי שנראה מפשטות הגמרא-	הרהייד"א בס' "מראית עין" שם, חולק עליו
ומוכיח שאין		
	מצד סכנת דרכים, שהמעין אין לבו עליו לשמור את	לחלק.
	עצמו [כפי שהוכיח הגר"א/יו"ד (יח,יז), ממס' שבת (פח.), ק.	מס' סוטה (מט.)
	שרבא לא שם ליבו בשעת עיונו ולחץ את אצבעו עד שיצא	מס' ר"ה (יט.)
	ממנו דם.]. אם כן, עיון אסור, כי יכול משום סכנת הדרך	מס' שבת (פג:)
	להפסיקו. וכן להלן (לא.) ובשו"ע/או"ח (צג,ג) הובא, שאין	רש"י ד"ה דרבנן
	להתפלל מתוך פלפול, אלא מתוך הלכה פסוקה, שלא יהא	מס' חגיגה (יג.)
	ליבו טרוד, מה שאין כן בגירסא אכן, מאידך ראינו שחז"ל	רש"י ד"ה נגנז
	גם בדרך לעתים עיינו, כמו במס' ע"ז (כט:)-,שאל	מס' נדה (סז:).
	ר' ישמעאל את ר' יהושע כשהיו מהלכין בדרך אמר לו	מס' שבת (מח:)
	מפני מה אסרו גבינות נכרי". וכן במס' כריתות (טו.)	רש"י ד"ה דברי תורה
	במשנה ובמס' מכות (יד.)-,,אר"ע שאלתי את ר"ג ואת	קג. (עג.) ד"ה הלכות
	ר"י באיטליס של עימאוס שהלכו ליקח בהמה למשתה בנו	ועי' בשיטת התדב"א (ה, סוף ז) ש"דברי תורה"
	של ר"ג" ופי' התוס'-,,להודיע שבחן, שאע"פ שהיו טרודין	הכוונה גם לתנ"ך ואגדות מלבד
	הלכות ושינונן	

היו עוסקין בדברי תורה, וכן במס' מעילה (יז:), כשהיו נקרא ג"כ ש"עוסקין בתורה".
הולכין בדרך...מניין לשרץ שהוא טמא". וכן במס' נגעים קד. ס' דברים (ו,ז).

(ז,ד)-,א"ר עקיבא שאלתי את רבן גמליאל ואת ר' יהושע 1.

שמו"ר(כח,ב)(ד)

(=בהיותם) **הולכים** לגדוד, בתוך הסגירו מהו...התחלתי קה. מס' ע"ז

(ה.). "מנות הלוי" (מ.) / מהר"ש אלקבץ זצ"ל

להביא להם ראיות...", וב"תפא"י" שם (מז)-, "דבר מצווה"- וקמ"ל

בזה דגם **בנסעם** בדרך תמיד, היה כל תורת ה' בפייהם... א. מס' ברכות [יא.], (טז.)

דאפילו בעת צאתם לקראת נשק, ונפשם בכפם תמיד, ב. מס' עירובין (ק:),

אפ"ה היה ליבם קשור בקב"ה ותורתו כשלהבת בגחלת". מדרש "שכל

טוב"

וכן אליהו ואלישע כתב המהרש"א בסוטה (מט.) ד"ה ב'- [פ"ל, פ"לד],

"ילק"ש"/

,מלשון כפול הולכים הלוך, דרשו שהיו עוסקים **בעומקה** שופטים רמז נב.

של הלכה, כך נראה מפירוש רש"י פ"ק דתענית (י:), "...", ג. מס'

פסחים (עב:)

אך הב"ח חולק על המהרש"א שם בגירסת רש"י ד. מס' נזיר (כג:),

מס' ב"ק (לח:), מס' הוריות

וגורס שם ב(א)-, בדבר של הלכה". וב"ירושלמי"/מס' (יא.),

"ילק"ש"/מלכים א' רמז רג.

ברכות (ה,א) מובא-, במה היו עוסקין בק"ש...בבריאת ה. מס' ב"ב (י:)

העולם היו עוסקין...ורבנן אמרין במרכבה היו עוסקין". ו. "ב"ר" פ"ז ד"ה וימאן,

נראה, שאין להביא מהם ראיה, כפי שהמליץ עליהם פ"לט, מדרש "שכל טוב" פ"לט,

בספר ה"חינוך" מצווה קפח ד"ה ועוד-, שהם החכמים "ילק"ש" פ' וישב רמז קמה.

היו כמלאכים, שלא היה עסקם אפילו שעה קלה כי אם ז. מס' כלה [א,כב], (ב,יא), מס'

(לא).

בתורה ובמצוות, והיתה מפורסמת כוונתם לכל העולם **"דבר עבירה"**

כשמש ולא היו מרגישים הרגש רע בשום דבר מרוב א. "אדר"ן" פ"ג

דבקותם בתורה ובמצוות אבל אנחנו עכשיו...". וכן היה ב. "ב"ר" פ"פז, ילק"ש/פ' וישב

רמז קמה

הדבר נראה בחוש בדורנו, לגבי מרן הגרא"מ שך זצוק"ל. ג. "תנחומא"/פ' תולדות סי' יב

מאידיך ראינו, ש"התפא"י" במס' נגעים מדגיש **בנסעם**, עמ"ס ע"ז (ה.) ד"ה כל

הרוצה, שהכוונה היא

היינו, שבנסיעה כאשר מישהו אחר נוהג, מותר לעיין וכן לעריות. וכן נראה במס'

ברכות (יב:)-,הרהור

בדברי הגר"ז [או"ח (קי,ט)], ועי' ב"תורתו יהגה"/ח"א עמ' סב. עבירה",

ושם (סט:)-,יצרא דעבירה " וכן

ויש שחילקו בין סוגי העיון. רבינו בחיי מפרש שם על יוסף,

במס' ע"ז [(ה.), (יז.), (כג:)]. אך

כאמור,

שלא מנע מהם כי אם ה"עיון הגדול", מפני הטורח. וכן פירש כל זה לענין אגדה

ולא הלכה.

במה גדול כוחו של לימוד התורה המגן על האדם

כוחו הגדול של לימוד התורה המגן על האדם הוא משום שהתורה כולה שמותיו של הקב"ה¹, והעוסק בה מתעטר בשמו של הקב"ה ונשמר מן המזיקים כדרך שהקב"ה חקק לקין על מצחו את משמו, כדי להטיל מוראו על הברואים². וכן הובא ב"זהר"ק³ -,,הא אורייתא מן דאשתדל בה מתעטר בעטרין דשמא קדישא, דהא אורייתא שמא קדישא הוא, ומאן דאשתדל בה, אתרשים ואתעטיר בשמא קדישא...ולא מסתפי לעלמין". וכן הובא במדרש⁴ - שהתורה משמשת כקמיע להגן על עוסקה מהמזיקין -,,משל למלך שאמר לבנו צא לפרקמטיא, א"ל מתיירא אני בדרך מן הליסטים, ובים מפני אפירטין (=שודדי ים), מה עשה אביו? נטל מקל וחקקו ונתן בו קמיע ונתנו לבנו וא"ל יהיה המקל הזה בידך ואי אתה מתיירא משום בריה, כן אמר הקב"ה למשה אמור לישראל בניי עסקו בתורה ואין אתם מתייראים מכל אומה". וכן כתב המהרש"א⁵ -,,כי תהיה התורה לך לעזר במקום בני ענק וגיבורים". וכן⁶ -,,א"ר אלעזר בן ברכיה, אין נמסר עם עייף בתורה ביד מי המציק לו", ובמהרש"א שם ד"ה עייף בתורה -,,שעייף וכחש כחו ע"י התורה ולא יוכלו להלחם כנגדו, ואין ראוי להמסר ביד המציק לו לבטלו מן התורה".

ביטול תורה כדי לעסוק במצוה או לשם צורכי הרבים

כשמבטל תורה משום שחייב לעסוק במצווה-על כך אמר ר"ל [מנחות (צט:)], -,,פעמים שביטולה של תורה זו יסודה⁷ [רש"י -,,כלומר מקבל שכר כאילו יושב ומיסדה ועוסק בה"]]. ולכן מצווה שעוסק בה בלא ביטול תורה אינה מצלת מן החטא.

וכן באבות (ב,כ), -,,מעלה אני עליכם שכר הרבה כאילו עשיתם". וביאר הרמב"ם שם בפיהמ"ש -,,כאילו עשיתם אותה מצווה שנתבטלת ממנה". ואם התבטל ממצות תלמוד תורה לצורכי הרבים נחשב הדבר כאילו לומד. וב"ירושלמי" רפ"ה במס' ברכות מפורש הדבר לגבי ת"ת -,,העוסק בצרכי ציבור כעוסק בדברי תורה".

"היזק שכיח" מוגדר גם במצבים של שכיחות מועטת

ביררנו לעיל ש"שכיחא היזקא" הכוונה לשכיחות נזק בפחות מ- 50%. כמו כן נברר עד כמה פחות מ- 50% נחשב לנזק שכיח, שחלים עליו כללי הזהירות, נברר מהי מידת שכיחות הנזק, אשר מעבר למידה זו, האדם כבר צריך לסמוך על ניסים. נברר ראשית כל, מתי נחשב הדבר ל"מיעוט המצוי" בהלכות "איסור והיתר", ומהן נוכל ללמוד בקל וחומר לסכנות של נזק ומוות שהרי -,,חמירא סכנתא מאיסורא"⁸.

הריב"ש כותב⁹, שהוא קרוב ל- 50%, ובשו"ת "משכנות יעקב" כתב¹⁰, שאם האיסור מצוי אפילו בשיעור של 10% חייב כל פריט בדיקה, שמא קיים בו האיסור. שו"ת "שבט הלוי"¹¹ יוצא נגד דעה זו וכותב-אחרי בירור ע"פ גדולי הפוסקים -,,שלעולם רוב...מלווה מהמיעוט...והגם שהוא מיעוטא דמיעוטא...להצריך בדיקה", היינו, אפילו הרבה פחות מ- 10% מחייב הדבר בדיקה. לגבי הגדרת "קבוע כמחצה על מחצה דמי", פוסק "שבט הלוי"¹² -,,כל קבוע כמחצה על מחצה אלא ברוב כהאי ד'וארב לו וקם עליו"¹³. בט' ישראל וא' גוי, דמיניה ילפינן קבוע, דאין הוראת הרוב מכוח הסברה אלא מכח מציאות הרוב לבד וכל רוב לא הוי אלא ספק בכהאי גוונא כמ"ש ב"שיטה מקובצת"¹⁴. והתורה גזרה שלא לסמוך ארוב כזה אלא בדלא הוי קבוע, אבל בקבוע נשאר ספק ואזיל ליה □ מעלת הרוב, אבל ברוב כהאי גוונא, דהוא מכוח 'אנן סהדי'...רוב זה (הוא) מכוח חזקה ורגלים לדבר, לא נשתנה כוח דין קבוע".

האיסור של "יחידי בלילה" הובא להלכה ע"י הרמ"א בשו"ע^{ק"י}-, וכן יזהר מכל הדברים המביאים לידי סכנה, כי סכנתא חמירא מאיסורא, ויש לחוש יותר לספק סכנה מלספק איסור, ולכן אסור לילך בכל מקום סכנה תחת קיר נטוי או יחידי בלילה... וכל אלו הדברים הם משום סכנה ושומר נפשו ירחק מהם. ואסור לסמוך על הנס או לסכן עצמו בכל כיוצא בזה". הרמ"א אינו מבחין בעניין "יחידי בלילה" בין סכנה טבעית לבין סכנה סגולית כשדים ומזיקים, ולענין רמת הסיכון, אנו רואים שהרמ"א מדגיש את הסכנה כחמורה מאיסור ולכן נוכל ללמוד ב"קל וחומר" את דרגות הסיכון מאיסור, שאם באיסור מדובר אף בפחות מ- 10%, כל שכן במצב של סכנה. יש להעיר, שהאיסור לסמוך על הנס נלמד ע"י התלמוד הירושלמי^{ק"י}. מהפסוק "לא תנסון את ה' אלוהיכם"^{ק"י}, והאיסור להסתכן משמע מהשו"ע^{ק"י}. שהוא מדרבנן כיוון שכתב שם ש, מכין אותו מכת מרדות", אך ה"סמ"ע^{ק"י}. כתב שהוא נלמד מהפסוק, השמר לך ושמור נפשך מאד"^{ק"י}, וכן כתב "באר הגולה"^{ק"י}. שהוא איסור מן התורה וכתב שהטעם הוא משום-, שהמסכן עצמו הרי הוא כאילו כביכול מואס ברצון בוראו ואינו רוצה בטובתו ובעבודתו, כי הקב"ה ברא את עולמו להיטיב לנבראים כדי שיוכלו לעובדו". וכן פסק ב"תבואות שור"^{ק"י}.

להכניס את עצמו לספק סכנה כדי להציל את חבריו מסכנת מות ודאית, דבר זה שנוי במחלוקת. לפי התלמוד הירושלמי צריך להכניס עצמו למצב ספק סכנה כדי להציל חבריו מסכנה ודאית, אך כפי שאנו רואים לא הובא הדבר להלכה, וכל הפוסקים- רי"ף, רמב"ם, רא"ש, טור, השו"ע והרמ"א- השמיטוהו^{קכ"א}, ונראה שהטעם הוא משום שהתלמוד הבבלי חולק בכך על התלמוד הירושלמי^{קכ"ב}, וכן כתב בפשטות הרדב"ז^{קכ"ג}, שספק שלו עדיף מודאי של חבריו.

- קו. מהרש"א/מס' ברכות (כא.) קט. ח"ד/יו"ד/ סי' פא/ד"ה ועוד קיח. דברים (ד, ט)
1. רש"י/בראשית (ד, טו) קי. (שם) סי' ע/ו) קיט. שו"ע/ בסוף חו"מ
 2. "זהר"/ויקרא (יט.) קיא. דברים (יט, יא) קכ. (כג, ב)
 3. ויק"ר (כה, א) קיב. על מס' ב"מ (ו:) קכא. שו"ע/חו"מ (תכו, א)
 4. מס' סוטה (מו:) קיג. יו"ד (קטז, ה) ב"סמ"ע" אות ב
 5. מס' סנהדרין (צד:) קיד. מס' יומא (א, ד) קכב. (שם) "פתחי תשובה" ב]
 6. מס' חולין (י.) קטו. דברים (י, טז) בשם מהר"ם זאב
- קז. שו"ת הריב"ש סי' תצח קטז. חו"מ (תכו, י) קכג. ח"ג סי' תרכז
- קח. יו"ד סי' יז קיז. (שם) ס"ק יב

אסור גם להכניס את עצמו למקום סכנה כדי לקדש את ה', כפי שכותב בספר "טהרת המים" ב"קונטרס שיורי טהרה"^{קכד}. ומצטט את הספר "עיר מקלט"^{קכה}. שכתב-, והנה אף שהתורה אמרה 'וחי בהם' ולא שימות בהם, מכל מקום על שלש עבירות יהרג ובל יעבור אף בצינעא ושלא בעת צרה. ודוקא, שבא לידו במקרה להעבירו אז מצווה לקדש ה' ברבים, אבל לא שיביא עצמו לקידוש ה', כי באלו לא חפץ ה', אשר מזה הטעם, לא כתבה התורה מעשה דאברהם אבינו באור כשדים בפירוש".

וכן אמרו חז"ל, כל המוסר עצמו למות על דברי תורה אין אומרים דבר הלכה משמו¹קה1.

רבי אברהם זכות זצ"ל מבררקה². ממקורות שונים, שיכול אדם להרוג את עצמו ואת בניו-, כדי שלא יוציאו על כרחם מתורת ה' שזה היה מותר ודבר קדוש...ובפ' הניזקין וב"פסקי תוס", בשעת גזרות מותר להרוג עצמו כשדואג מן היסורין והראיה קפצו כולם ונפלו...וה"מרדכי" כתב בסוף פ"ק דע"ז על ענין ר' חנינא בן תרדיון-כתב ר' יוסף מיהו היכא שמייסרין אותו וירא שלא יוכל לעמוד בנסיון מותר...וכ"ש בזמן השמדות שלא לחלל השם ולהיות מקדש השם כמו ר"י בן השר אשר הקדוש בטוליטול"א שנת קנ"א שהרגו עצמם הוא ואשתו וחמותו אשת ר"י בעל ה"טורים"□'...".

וכן מצינו ברבי עקיבא שאמר□'מתי יבוא לידי ואקימנה' ולכן תמה ר"א זכות על הספר "חובת הלבבות"ק"י, שכתב על חסיד אחד שמצאו ישן במדבר, ושאלו האינך ירא מן האריות...והשיבו, אני בוש מה' שיראני ירא זולתו, דלא ניחא למרנא דבשמיא בזה להכניס עצמו במקום סכנה".

וכן בשביל מצווה אין להכניס את עצמו למקום סכנה, כפי שכתב ב"ספר חסידים"ק"י, שאין המוהל צריך ללכת למול הילד ביום השמיני אם מכניס את עצמו לידי סכנה בכך. ואמנם, ראינו ש"ספר חסידים" סובר שלמען כבוד אב צריך להיכנס למקום סכנהק"י, אך יתכן שרק במצווה זו הוא סובר כך משום ש,השוה הכתוב כבוד אב ואם לכבוד המקום...השוה הכתוב מוראת אב ואם למוראת המקום"קכט, אך לא בשאר המצוות.

להסתכן לשם הצלת הרבים □

לכאורה, נראה שמותר להסתכן לצורך הצלת הרבים מרבי חנינא בן דוסא, שהלך לחורו של הערוד שסיכן את הרביםק"י, וכן מה שאביי סמך על רב אחא בר יעקב להכניסו למקום ש"קביעא היזקא"קלא, אף שפסק שסומכים על הנסקל- מכל מקום נראה, שמצדיקים אין להביא ראיה, כמו שכתב כבר הרשב"םק"י, שהצדיקים סומכים על הנס כשהם בטוחים בצדקתם, וכן כתב רש"י"ק"י על רבי חנינא בן דוסא- "...בטוח בחשיבותו ועושה מעשים מופלאים...". וכן כתב בשו"ת המהרש"םק"י, שנראה כן מדברי הרמב"ן על תורה. ומה שכתב הרמב"ן על הצדיקים שאינם דורשים ברופאים, כתבו גדולי הפוסקים שהוא חזר בו מכךק"י, גם מהאחים פפוס ולולינוס ש"הודו" שהרגו את בת המלך כדי להציל את עם ישראל מכליהק"י, אין להביא ראיה, כי גם הם היו צדיקים גמורים (רש"י שם, ד"ה לולינוס). נראה, שלכן גם אין להביא ראיה מנחום איש גמזוק"י, כי במצב של "שב ואל תעשה" מותר להיות במקום ש"קביעא היזקא". נחום איש גמזו עמדה מיטתו בבית רעוע וביקשו תלמידיו לפנותו, ואמר להם שיפנו קודם את הכלים ואח"כ אותו עם מיטתו, שכל זמן שמיטתו שם מובטח שלא יפול הבית.

קכד. מע' ק אות נח הובא ב"שדי חמד" קל. מס' ברכות (לב).

לספר "שלמי נדרים", שכתב-

ח"א עמ' 135. קלא. מס' קידושין (כט):, 'מי שגמלך טוב הוא יגמלך כל

טוב מס' פסחים (סד): קלב. ה"נמו"י" ברמב"ם/הל' ע"ז (ה,ד)

סלה', ולא מספיק בעניית

שעשו חמ"ו ומרדכי היהודי. קלה. שו"ת "ציץ אליעזר" /ח"י יגמלך "כל" טוב סלה-בלי שום ה"ב"י"ו"ד (קנב, ד"ה אסור, (כה,ל). (שם) בח"טו סי' ע' כתב,

ב"חידושי אגדות" וכן עיין	קלו.	מס' תענית (יח:)	ב"ישועות
אך מותר לו לשנות את לבושו			
יעקב"/או"ח (ריחב)			

קִיר נְטוּי, אֲזִי, אִם נַעֲשֶׂה לוֹ נֶס

[תל' ירושלמי/מס' שבת (טז,א)].	המהרש"א וה"גבורת ארי" (שם)	קורה לו במקום שהוא גר (הוא
ועי' עוד פרטים על כך בשו"ע/	הקשו, כיצד לא חשש שינכו	התייחס לפגזים שנפלו בירושלים
יו"ד סי' קנז.	לו מזכויותיו כשנעשה לו נס	בשנת תש"ח), או שנעשה לו נס
קכה. ויקרא (כב,לב)		

[מס' שבת (לב.)]. ה"גבורת ארי"
במקום הימצאו ממילא, בלא

1. מס ' ב"ק (סא.)

שיכניס את עצמו לסכנה, אין

תירץ-...אם נזדמן לצדיק גמור

2. ס' יוחסין (כד:)

מקום סכנה ממילא בלי מתכוון

מנכין לו מזכויותיו. דבריו

קכו. שער האהבה פ"ו

התייחסו לגבי מה שהתבטא

כההיא דנחום שהיה מוטל מטתו

קכו. ס' תקפג/הוצ"מקיצו נרדמים" כבר בבית רעוע בודאי עושין לו

מרון הגרי"ז זצוק"ל, שגם במצב

קכח. סי' שמא נס ואין מנכין לו כלום, הואיל ההוא מנכין לו
מזכויותיו
קכט.מס' קידושין (ל:) ולא נתכוון לכך". עי' בהקדמה
[מ"מעשה
אי"ש"/ח"/ו'עמ' כה].

כפי שכבר כתבנו, נראה שגם ממעשה זה אין להביא ראיה, כיוון שנחום איש גמזו היה צדיק גדול והיה בטוח בצדקתו וגם מצד שהיה בכך הצלת רבים ולכן הוא גם סמך על זכותם וזכות אבותיו. ומה שראינו לעיל בשמואל הנביא שלא היה בטוח בצדקתו אין זו קושיה שככל שהאדם צדיק גדול יותר ודבוק יותר ביוצרו, הקב"ה מדקדק עמו יותר מצדיקים אחרים עד חוט השערה^{קל"ח}, כאשר ההצלה היא רק לצורך עצמו [רבי ז. אולסקר (קובץ "בית אהרן וישראל", שנת כ"ה, ג', קמז)].

יתכן, שגם כאשר אדם בורח מדבר עבירה למקום שקבוע בו ההיזק מותר הדבר ונעשה לו נס כפי שקרה לרבי צדוק^{קל"ט}, אך יתכן שגם שם זה משום שהיה צדיק גדול וסמך על צדקתו, ואף שנכנס לתוך תנור אש נעשה לו נס וניצל, כי ראה בעבירה זו איבוד חיי הנצח, אך על כלל בני האדם בין צדיקים ותלמידי חכמים וכ"ש אנשים שאינם כאלו ודאי שאין להם להכניס עצמם למקום סכנה, אלא שחז"ל ציינו לנו מספר צדיקים שהיו בטוחים בצדקתם והכניסו את עצמם למקום סכנה. אך מאידך מראים לנו חז"ל- כפי שראינו לעיל- שאפילו צדיקים גדולים יותר כשמואל הנביא חששו להכניס את עצמם למקום סכנה וכן אמר רבי ינאי^{קמ"ו} - „לעולם אל יעמוד במקום סכנה ויאמר עושין לי נס שמא אין עושין לו נס“ וכתב שם המהרש"א^{קמ"א} - „שמא יגרום החטא“, והכוונה אפילו בצדיק גדול, ומה שאומרת הגמרא^{קמ"א} - „כל הסומך גאולה לתפילה אינו ניזוק כל היום כולו“, אין הכוונה שהאדם יכול לסמוך על כך. הרשב"א^{קמ"ב} על דברי הגמרא^{קמ"ב} - „צועקין ואינן נעניין... דביש ליה בהאי מתא ולא אזיל למתא אחריתי“, שהכוונה שרע לו במקום אחד משום חטאיו, שילך למקום אחר וע"י זה שיגלה יתכפרו לו עוונותיו וממילא יתכן שיהיה לו שם יותר טוב וגם משום שאם משנה מקום משנה מזל. □ וכן אומרת הגמרא^{קמ"ד} - „...פעמים ששינוי השם גורם ופעמים ששינוי מקום גורם“. וכן „ד' דברים מקרעים גזר דינו של אדם... וי"א אף שינוי מקום...“^{קמ"ה} או כגירסת הרא"ש^{קמ"ו} - „ג' דברים מקרעין גזר דינו של אדם... ושינוי מקום... וי"א אף שינוי השם“. א"כ אפילו שב' המקומות מסוכנים יוטב מצבו במקום השני.

בין המצרים-ב"ש^{קמ"ו}1. נפסק, שצריך ליהזר מי"ז תמוז עד ט' באב שלא לילך יחידי מד' שעות עד ט' שעות (משום שבהם קטב מרירי שולט), וביאר ה"משנ"ב^{קמ"ז}2, דהיינו, מסוף שעה רביעית עד סוף שעה תשיעית, שלא לילך בין חמה לצל. ה"ביה"ל" הוסיף שם (ד"ה צריך)^{קמ"ז}3, שיותר יש ליהזר מאחד בתמוז עד שיתסר דודאי שכיחי. מקורו של ה"ש"ע" הוא במדרש "שוח"ט^{קמ"ז}4. בספר "מאורי אור"^{קמ"ז}5. כתב - „קטב מרירי ביארתי לעיל בפסחים (קיא); דהאידנא בטיל מימי אביי, והמדרש שהביא ה"ב"י" הוי קודם אביי. ובזה מבואר דלא נהגינן להיזהר... ותמהני על ה"ב"י" שלא התעורר בזה, ואולי סבר כיוון דבפסחים (קיא): מסיק דאתי לפעמים אף דלא שכיח חשו לחמירא סכנתא.

ה"חוות יאיר"^{קמ"ז}6. כתב, שיש להמנע מללכת בשלושת השבועות למקומות סכנה. **ולכאורה קשה**, דלמקומות הסכנה תמיד יש להמנע מללכת, כדברי הגמרא במס' ברכות (נה.), לגבי הליכה תחת קיר נטוי, שפירש שם רש"י שעל ידיהן מפשפשים למעלה במעשיו לומר בטוח זה בזכויותיו נראה מה הם, **ואפשר שכוונתו** שאז זה יותר מסוכן ולכן גם אם יש צד היתר ללכת, בזמננו אין ללכת.

ה"שדי חמד"^{קמ"ז}7. כתב בשם ה"משא חיים" **לרבינו חיים פלאג'י** - „שעשו הסכמה ותקנה בכח התורה" ק שמי"ז בתמוז ועד ט' באב לא ילך שום בר ישראל לטייל בגינות ופרדסים ועל שפת הים והנהר“.

ב"ערוך השולחן"^{קמ"ז}8. כתב, דכל זה מדובר רק בדרך ולא בעיר. וה"אשל אברהם" כתב שם בסוף הסימן - „ופשוט שאין זה במקום שאנשים מצויים ואין צריך לומר במקום שיש בו מזווה, אך גם באחורי הבתים, כל שהוא עדיין בכלל שם העיר או הכפר או אולי גם עיבורו נראה שאין חשש, וכמו שכתבתי בכמה דוכתי דהבא להוסיף בכגון זה חשש,

עליו הראיה, וכל הספקות הם בכלל "לא ידע רע" ו"שומר פתאים ה'..." ו"ל דזה דוקא במדבר מקום תוהו, משא"כ באתר דנהיגי איניש למיזל, וכ"ש כשנשמע שם קולות בנ"א המנהג מכריע... שאין חשש לזה ולית דחש ואין פותחין פה...".

לענין יציאה לדרך עם רשעים, כתב רבינו חננאל⁹ בשם התוספתא-,,אם ראית רשע יוצא לדרך התרחק ממנו ג' ימים כי מלאכי חבלה יוצאין עמו...". ובתוספתא שם (ה"ג) בגירסתינו הובא-,,הקדים על ידך ג' ימים או אחר על ידך ג' ימים כדי שלא תצא עמו בדרך, ובילק"ש¹⁰ -,,אם ראית רשע יוצא לדרך, הקדם עליו או אחר עליו שלשה ימים כדי שלא תצא עמו לדרך, מפני שמלאכי שטן מלווין עליו, שנאמר 'הפקד עליו רשע ושטן יעמוד על ימינו'...".

וכן מובא בחז"ל¹¹ לגבי עולא כשעלה לארץ ו, אתלוו ליה תרין בני חוזאי בהדיה, קם חד שחטיה לחבריה, וכמעט הרג גם את עולא עצמו. וב"ס' חסידים" סי' שצח כתב-,,אדם העושה או שגורם הפסד

מס' תענית (כ:). קמ. אך בלא זה עובר על מס' ב"ק (ג.). קלח.
(צא,ו) ["מדבר באפליהלך".]

מס' ברכות (ס:). קמא. איסור תורה (שו"ת "הלכות כאשר אדם עשוי ודאי תענית (קט). 5.

שו"ת הרשב"א קמב. קטנות"ס' (רכט). אך אין לההרג, הוא יכול להקריב
"מקור חיים" (שם) סעי' ד 6.

מס' ב"מ (עה:). קמג. הוא צריך למסור את נפשו את עצמו כדי למנוע הרג
אס"ד/מערכת בין 7.

תלמוד ירושלמי/ קמד. אם זורקים אותו על אחר המצרים/פאת שדה/

כדי להורגו, כדברי תד"ה אין סעי' א' אות י מס' שבת (ו,ט)

מס' ר"ה קמה. במס' יבמות (נג:). וכן אסור שנזרק לתוך קבוצת אנשים,
(תקנא,לט) 8. (טז:)

קמו. "שו"ת להסתכן להציל חברו (שו"ת הרדב"ז מס' ע"ז סופ"א 9.
הרא"ש" כלליז יב)

או"ח 1. סי' תרכז). לגבי הצלת ת"ח ציון" ("החדשות" סי' קעג)
10. ילק"ש/תהלים/ (תקנא, יח)

(קב) 2. עי' ב"ס' חסידים" סי' תרחץ, וכן במקרה של תאונת
בשם הא"ר רמז תתמג

ע"פ מס' פסחים 3. ו"שיירי כנה"ג/יו"ד סי' קנז. דרכים (עי' ב"חזון איש"

11. מס' נדרים (כב.) (קיא:)

סנהדרין/סי' כה), קלט. מס' קידושין (מ.) 4. שוח"ט עה"פ [תהלים

לרבים אל תתחבר אליו לא בדרך ולא בממונך דכתיב¹² - 'פן תספו בכל חטאתם'. הנה בשלמא לגבי נהג רכבת מטוס ואוטובוס ומדריך טיולים שהוא רשע, הרי הוא טריד במלאכתו או כיוון שהוא משמש את הנוסעים ואינו מהם, על כך לא נאמרו דברים אלו (כפי שכתב הגאון הגדול רבי חיים קניבסקי שליט"א), אך הבעיה היא לגבי נוסעים שהם כאלו, או במקומות שרשעים אלו אכן מופרדים מהאנשים כגון מפקדי צבא, אך בגלל סיבות של כבוד והעלאה בדרגה שולחים את אנשיהם למוות בטוח במקום שעשוי להביא להם כבוד במקום לבחור בדרך בטוחה, שגם שם יוכלו לנצח. עליהם ודאי נאמרו דברים אלו ומעשים המתפרסמים מפעם לפעם מאשרים זאת, גם לגבי מי שטחו עיניו מלראות את דברי חז"ל.

לענין סכנת טביעה-, ומותר לעבור במים עד מתנים", כפי שמוכיחים חז"ל¹³. מהפסוקים. אך במים של נהר זורם אין לעבור גם כשהמים מגיעים למתניו¹⁴. השו"ע מוסיף שם, שההולך בשבת לבית המדרש או להקביל פני אביו או רבו או מי שגדול ממנו בחכמה או לצורך מצוה יכול לעבור במים עד צוארו בין בהליכה ובין בחזרה, בתנאי שהמים לא יהיו רודפים, שאז גם בחול אסור, אפילו שאינם עד המתנים, אך עי' שם ב"מג"א" ובמשנ"ב (סק"י). גם לגבי אלו שיוצאים לשחות יש להם להיזהר (הגאון ר"ח קניבסקי שליט"א). וכבר פסקו ב"ראשונים"¹⁵. וב"אחרונים"¹⁶. שכל שיש במקום סכנה אסור לשהות שם.

□ **מקום סכנה**

ה"חזון איש" מברר¹⁷. מהו קנה המידה של החלת מושג ה"סכנה" ביחס למקום. הוא מתייחס להלכה של חיוב הבעלים לבנות מעקה לגג¹⁸. הוא מחלק בין מקום שהסכנה בו תמידית כבור וסולם רעוע, שמלבד בעליו אין איש יודע על כך וכל רגע יכול אדם להנזק ממנו, לבין גג, שהסיכון בו, כאשר אין לו מעקה, ידוע לכל אחד. הוא כותב-, ונראה דכל גג, אינו בכלל המכשולות שאין היזקן מצוי כל כך, שהעומד על הגג זכור בטבעו להזהר וגם הוא מנהגו של עולם, וכמו שמותר לעלות באילן ומותר לעלות לבנות הגגין והעליות בלא מעקה סביביו... והנה גם בבית שחייבה תורה מעקה, לא אסרה תורה על האדם שלא יעלה על הגג בלא מעקה, אלא על הבעלים לעשות מעקה, וזה ענין מחודש שהרי לא דמי לבור וסולם רעוע, דהתם מכין התקלה, שהנכשל לא ידע להזהר ואי אפשר להזהירו... אבל גג אפשר להזהיר שלא יעלו ולא יתכן לקרותו-לבעל הגג-מזיק עד שחייבתו תורה". יוצא איפוא- לפי החזו"א-שכאשר הנזק מופיע במקום מסוים והוא ניתן לשליטה, מבחינת יכולת ההגנה מפניו, אין המקום נקרא "מקום סכנה", רק כאשר הסיכון שבמקום מסוים בלתי נצפה ובלתי נשלט אזי אפילו אם פעם אחת עשוי האדם להפגע בו נקרא המקום-"מקום סכנה". ומסיים החזו"א וכותב-,...דכשאנו עומדין על עליה יחידית, אין חושבין הדבר סכנה רק כשהניזק על התמידית נחשב לסכנה. ובסבור שאי אפשר להזהיר הוא שאלה תמידית בטבעה". לגבי דרכים, הובא ב"תלמוד ירושלמי"¹⁹ -, כל הדרכים בחזקת סכנה", וכן כותב רש"י במס' שבת (לב.) ד"ה כעין גשר-, כל מקום סכנה, כגון קיר נטוי ויוצא לדרך", וכן נפסק הדבר בשו"ע²⁰. להלכה.

האם בת"ח וחתן עיקר האיסור של "אל יצא יחידי" הוא משום מזיקין או משום חשד וגנאי

הנה ראינו¹², שגנאי לת"ח לצאת יחידי בלילה, וכן גנאי לתלמידים לצאת יחידים בלילה¹³, וכן פסק הרמב"ם¹⁴. המהרש"א הקשה¹⁵ על כך, לשם מה הגמרא מציינת זאת, הרי ממילא כבר אמר רב יצחק¹⁶ שאין לת"ח לצאת בלילה משום מזיקין. המהרש"א תירץ, שגנאי לת"ח לצאת יחידי בלילה, הכוונה בעיר, ששם אין מזיקין. תירוץ זה אינו כשיטת התד"ה יכנס¹⁷, שכתבו, שגם בעיר יש מזיקין. אמנם אפשר ליישב את דבריו, ולומר שכוונתו, שבעיר בדרך כלל אין מזיקין, כי יש שם הרבה אנשים ואין

-
1. מס' ברכות (ד, ד) "חכמ"א" (סח, ד) במדבר (טז, כו) 12.
 2. או"ח (ריט, ג), ערוה"ש/יו"ד (קטז, יג) מס' יומא (עז:): 13.
 - ועי' ב"בית יוסף" "שבט הלוי" (ו, קיא) שו"ע/או"ח (תריג, ה) 14.
 - (ריט, ז-ח), שישנה לגבי נסיעה מהירה רמב"ם/הל' רוצח (יב, ו) 15.
 - מחלוקת אם גורסים במכונות. ה"מאירי"/מס' יומא (עז)
 - זאת בירושלמי. חו"מ/ליקוטים "כף החיים" (קטז, מז) קמז. 16.
 3. מס' ד"א זוטא ריש פ"ו סי' יח ב) "שו"ע הרב"/הל' שמירת
 4. רמב"ם ס' מדע/הל' דעות (ה, ט) שו"ע/חו"מ (תכז, א) הגוף והנפש ו' קמח.

אפילה, ואילו התוס' כוונתו למצבים יוצאים מן הכלל, שאין איש ויש אפילה. התוס' וה"אחרונים" שאלו, לשם מה אומרת הגמרא¹⁸ שת"ח לא יצא יחידי משום מזיקין, הרי כבר נאמר שגם אדם פשוט לא יצא יחידי משום מזיקין. התוס'

תירצו, ששאר אדם אסור לו לצאת, לא משום מזיקין, אלא משום מכשולות, והוא לא כדברי התוס' במס' פסחים⁵, שכתבו שגם בכל אדם יש חשש מזיקין, וכן כתבו רש"י ורע"ב⁶. המהרש"א⁷ תירץ, שבכולם יש חשש מזיקין, אלא שהגמרא רצתה להדגיש, שאף שת"ח תורתו משמרתו, בכל זאת יש לו להזהר מלצאת יחידי. מדברי רבינו יונה⁸ גם משמע כתירוצו זה, שת"ח אין תורתו משמרתו ממזיקין כשהוא יחיד, אך זה רק במקום אפילה. עוד תירץ המהרש"א, שכוונת הגמרא שם⁹ משום גנאי וחשד, היינו, שאסור לו לצאת משום גנאי וחשד ואם עבר ויצא יחידי אז יתכן שכעונש גם בו יפגעו המזיקין. ה"מלוא הרועים" תירץ שם¹⁰ א. שר' יצחק שם חולק על רב יהודה אמר רבי, וסובר שרק בת"ח יש חשש משום מזיקין. ע"פ תירוצו זה, יסבור ר' יצחק, שבכל המקומות¹¹ בתוספתא ובברייתא, שנאמר בהם שגם כל אדם לא יצא יחידי, הכוונה משום מכשולות וליסטים, ולא משום מזיקין. ב. הוא עוד מתרץ, שבכל אדם זו רק עצה טובה, כי הסכנה אינה ודאית, אך בת"ח שהמזיק מתקנא בו ומחפש אותו משום כך, יש איסור לצאת יחידי. וכפי שנאמר שם¹², "ת"ח לא יצא יחידי". ע"פ דבריו אלו יוצא, שמה שנאמר בברייתא¹³ לגבי כל אדם, דמו בראשו, אין הכוונה שודאי ימות, אלא עצה טובה שלא יגיע לידי כך, אך אין זה מצב של סכנה. לגבי חתן אנו רואים, שאסור לו לצאת יחידי, לא רק משום מזיקין, אלא גם משום שהוא דומה למלך, כפי שכתב הרמ"א בשו"ע¹⁴. הרמ"א אינו מציין שזו הסיבה, אך המקורות שהוא מתבסס עליהם אומרים זאת בפירוש¹⁵. מכאן קשה על ה"חלקת מחוקק" שם (ב), שכתב, שאין הכרח לומר, שהוא טעמו של הרמ"א. וקשה, שהרי במקורותיו של הרמ"א, נאמר הדבר במפורש. ויש ליישב, שכוונתו באומרו ש"אין זה מוכרח" היא, שאין זה מוכרח שאלו היו מקורותיו של הרמ"א, שהרי ידוע שמקורות הרמ"א שצינו בשו"ע אינם משל הרמ"א עצמו, אלא הוספה מאוחרת של רבי משה דרשן מקראקא. ה"בית שמואל" מוסיף שם (ב) את דברי ה"פרישה" שם, שמזה נשתרשב המנהג, שחתן אינו יוצא מביתו כל שבעה, כי אין מי שילווהו הלך וחזור מביתו לבית הכנסת.

לצאת למקום סכנה ע"פ רוח הקדש לצורך מצוה

בסמ"ק¹⁶ הובא מעשה לגבי תלמידי רבי יהודה החסיד, שהזהיר את תלמידיו לא לנסוע לחופה מפני ליסטים שבדרך והם בכל זאת הלכו, כי בטחו במה שידעו להזכיר את השם המפורש, ואכן כך ניצלו. כשחזרו אמר להם ר"י החסיד- „איבדתם את עוה"ב שלכם, אם לא תשובו בלא הזכרת השם, ותמסרו נפשכם להריגה". הם אכן הלכו לשם, ונהרגו כולם. הסמ"ק מצורף ביאר בהגותו, שהיה צריך שם לעבור בעיר, כאשר מי שעובר שם ודאי נהרג. הם ניצלו ע"י הזכרת השם, אך שאר היהודים שראו שהם ניצלו לא ידעו שהם ניצלו ע"י הזכרת השם והלכו לשם וכולם נרצחו, ולכן נחשבו כרוצחים.

לכך אמר להם לחזור שנית לאותו מקום, וע"י שירצחו יראו כל היהודים וכך יצילו את שאר היהודים- שאי אפשר היה להודיע להם שלא נתבטלה הגזרה-ע"י כך שהשמועה תעבור למקומות רחוקים וידעו שלא נתבטלה הגזרה.

הסמ"ק שם במצוות "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך" מבאר- „בכל נפשך" שיחשב עליו נפשו לכלום שלא ימנע מעשות מצות הבורא בשביל סכנת נפשו. ופירשו רבותינו [מס' סנהדרין (עד.)] בע"ז וגילוי עריות ושפיכות דמים ואפילו בצנעה יהרג ואל יעבור. ושאר מצוות בצנעה יעבור ואל יהרג, אם ירצה, אבל מידת חסידות שלא יעבור, ואין לומר מאחר שאמרו חכמים יעבור ואל יהרג, אם יעבור פיהם, גם דמו הנה נדרש, כי מאחר שכוונתו לשמים, צדקה תחשב לו, וראיה משאול שמסר עצמו למיתה ואמר לנערו 'פגע בי ואל יתעוללו בי הערלים' שנתכוון לשם שמים¹⁷.

רבינו פרץ כתב על כך^{קמח10} - ,ואותם קדושים ששחטו עצמם, שלא סמכה דעתם לעמוד בנסיון, קדושים גמורים הם, וראיה משאול. ואין להקשות מרבי חנינא בן תרדיון שלא רצה לפתוח פיו, ואמר מוטב שיטלנה מי שנתנה^{קמח11}, שיודע היה בעצמו שלא יתחלל שם שמים על ידו. הסמ"ק הוסיף שם עוד ראיה על כך, שאם כוונתו לשמים צדקה תחשב לו מה שמסר נפשו-, וראיה מרבינו יהודה החסיד שהזהיר לתלמידיו לא לילך לחופה מפני ליסטים שבדרך והם בכל זאת הלכו, כי בטחו במה שידעו להזכיר את השם המפורש, ואכן כך ניצלו. כשחזרו אמר להם ר"י החסיד- "איבדתם את עוה"ב שלכם, אם לא תשובו בלא הזכרת השם, ותמסרו נפשכם להריגה". הם אכן הלכו לשם, ונהרגו".

ועי' מס' פדר"א סוף פרק טז קמח. 5. רש"י עמ"ס יומא (כא). 8. הגדר גיטין (נז). תד"ה קפצו, לגבי

וב"ק (ס:)

ר"ן על הרי"ף/

של המאבד עצמו לדעת, האם הוא עובר

רע"ב עמ"ס אבות (ג,ד)

מס ' כתובות (ב)

על לאו של רציחה או איסור חבלה. עי'

מס' ד"א (יא) 6.

9.

סי' ג'

ב"ים

של שלמה", ב"ק סימן נט וסימן פח

תוספתא/

שם בהגהותיו לסמ"ק וכן ב"מנחת חינוך" מצוה ל"ד ס"ק 10.

ח ובספר

מס' תרומות (א,ג)

באות ה'

המצוות לרס"ג ל"ת נ"ט ובפירושו של

7. אבהע"ז (סד,א)

11. מס' ע"ז (יז).

הגרי"פ פערלא עליו.

הרשב"ץ בפירושו¹², גם דן באריכות בסיפור זה של רבי יהודה החסיד ומסיים וכותב-,,ואיך שיהיה יש שאלה דכיוון דאיסורא דעבדי עבדי, מה תקנה היתה לחזור שם. ושמא משום דאמרינן¹³. ואיזהו בעל תשובה כל שבא דבר עבירה לידו וניצול הימנה, ובאותו פרק ובאותו מקום“.

ויש להבין מהו הקשר לגמרא הנ"ל, הרי בפעם השניה היה באותו מקום אך לא באותו פרק ולא במצב שרצו ללכת שוב לחופה.

הגאון הגדול רבי חיים קניבסקי שליט"א, אמר שקשה להוכיח ממעשה זה לגבי פסק הלכה, כי שם ראה רבי יהודה החסיד ברוח הקדש, שעל תלמידים אלו נגזרה מיתה ולכן אמר שיחזרו לאותו מקום ויהרגו. הוא גם סיפר על אדם שרצה לישא את בת אחותו, דבר שנאסר בצוואת רבי יהודה החסיד. הוא שאל את גאב"ד העדה החרדית בירושלים- רבי זליג ראובן בנגיס זצ"ל. הוא פסק לו שאין לו לחוש לצוואה, מאחר והגמרא אומרת שאדרבא, זו מצוה לשאת את בת אחותו. הוא נשאה ונולדו לו ילדים. ילד אחד עלה על עץ ונפל ומת, השני עלה על הגג ומעד ומת. האב השכול פנה למרן ה"חזון איש" וצוק"ל, שאמר לו, שאף שבזמן הגמרא זאת היתה מצוה, אך רבי יהודה החסיד ראה ברוח הקדש, שמזמנו ואילך מי שישא את בת אחותו לא יצליח.

בשו"ת הרדב"ז¹⁴. כתב, שמה שמרדכי היהודי לא השתחוה להמן, במקום להתחמק ולא להופיע כלל לפני המן, על אף שסיכן ע"כ את כלל ישראל, ובפרט שהמן גזר-בעקבות מעשהו של מרדכי- להשמיד את כל היהודים, הוא משום שמרדכי ידע ברוח הקדש, שע"י מעשה זה של קדוש השם תצמח הישועה, כפי שאכן קרה.

רבי אליהו רגולר מוכיח בספרו¹⁵, מהברייתא¹⁶, לגבי המעשה של רבן גמליאל, שאין סומכים על רוח הקדש, לגבי בירור של פת עכו"ם או אם החמץ יש לו דין של חמץ שעבר עליו הפסח, אף שהוא דבר שבאיסור, שאפילו עד אחד נאמן עליו, אין סומכים על רוח"ק אף על איסור, אם כן כל שכן על פיקוח נפש שחמור מאיסור. אמנם, ב"קובץ שיעורים"¹⁷. כותב, שכאשר יש ספק עובדתי-כאשר אין צורך בב' עדים-ניתן לסמוך על רוח"ק.

עדיין יש לברר כיצד ניתן להכריע ע"פ רוח"ק נגד איסורים מדאורייתא ומדרבנן מול האיסור של "לא בשמים היא". ועיין על כך, לגבי הכרעת הלכה ע"פ רוח"ק בהקדמת הספר "שו"ת מן השמים" עמ' כה-ז.

האם מותר לעבור עבירה כדי להציל את עצמו או כדי לקדש את ה'

ב"ירושלמי" במס' ע"ז (ב,א) הובא-,אין אשה בכלל שפיכות דמים, א"ר מנא תפתר (=אשה) בבריא, א"ר בון אפילו יכולה להטמין עצמה ולומר גויה אני, ואין האיש יכול להטמין עצמו ולומר גוי אני, שהוא ניכר במילה".
 וכתב הרב זעליקמן-,ושמעתי מהר"י סג"ל (מהרי"ל) מנוחתו כבוד, דהטעם של הירושלמי דמותרת להציל האישה (=את עצמה) ולומר גויה אני, משום דדעתה כמו "גוי קדוש". ואפילו אי אומרת בלשון אשכנז אנוכי קרישטין, אפילו הכי מותרת להציל את נפשה במקום דליכא שמד [=שאז חייבת למסור עצמה אפילו על ערקתא דמסאנא, כפי שנפסק ב"טושו"ע"/יו"ד (קנז,א)] משום דקרישטין בלשון טומאה-משיח, וכל ישראל בני מלכים ומשוחים הם [מס' שבת (סז.)] ואין מגלין זה אלא לצנועין^{קמח18}.

קמח. 12. על מס' ברכות (ה.).

עוד בענין זה.

סופרים/סי' ה ס"ק ה'

13. מס' יומא (פו:)

14. ח"א סי' רפד

18. "מוריה"/אייר

תשנ"ג עמ' ח' מתוך כת"י-

ועי' עוד

"יד אליהו" ח"א

15.

בספר "שיח

"חידושי הרב זעליקמן בינגן".

(מועדי קדש/

חכמה"

סי' מג.

מס'

16.

ראש השנה/סי' לב/

עירובין (סד:)

17.

אות ב'), מה שהאריך

ח"ב/קונטרס דברי

בס"ד

קוממיות תשל"ז

א"כ הרה"ח מוה"ר יוסף לוי שיח

אחדשה"ט

ע"ד שאלתכם (מלבד הבירור הלכה שכתבתי לכם) איך מותר לחבר כנסת לומר הצהרת אמונים. שאומרים שם בזה"ל: "אני מצהיר אמונים למדינת ישראל וחוקיה", הלא לכו"ע כל המדינה נוסדה על יסוד הכפירה בקודשא ב"ה אורייתא וישראל, ומטרתם רק רע כל הימים, להיות ר"ל כגויי הארצות וכמשפחות האדמה, ואף שאין הצהרה זו בגדר שבועה כלל וכלל, אלא אמירה פורמלית בלבד, וכעין פזמון, ולמעשה הם עצמם מזלזלים בחוקי המדינה כאוות נפשם, אבל מ"מ הדבר נראה קצת כמודה בע"ז שלהם, וקי"ל בשו"ע (יו"ד סי' קנ"ז-סעי' ב') דאסור לומר לאיש יהודי שהוא עכו"ם כדי שלא יהרגוהו, ורק לשנות לבושו כדי שיחשבוהו לעכו"ם-מותר, אבל לומר בפיו שהוא עכו"ם לכו"ע אסור, וזה ביהרג ובל יעבור, עי"ש.

הנה שאלה זו שאלתי את העסקן הנודע בליבו הטהור הרב החסיד ר' זלמן ינקלביץ (בן יעקב) ז"ל, שהיה חבר כנסת, והשיב לי ששאל את מרן החזו"א זי"ע בזה, וסיפר שהחזו"א פתח לפניו השו"ע (יו"ד סי' קנ"ז-סעי' ב') והראה לו, שברמ"א שם, כתב בזה"ל: ואע"ג שאסור לומר שהוא עובד כוכבים, מ"מ יוכל לומר להם לשון דמשתמע לתרי אפין (נימוקי יוסף פרק הגוזל) והעובדי כוכבים יבינו שהוא אומר שהוא עובד כוכבים והוא יכול לדבר אחר. עכ"ל, והיות שלשון ההצהרה הנ"ל מתפרשת יפה על נאמנות לארץ הקדש ומצוות התלויות בארץ, ולכן הוא לשון המשתמע ממש לתרי אפין המפורש ברמ"א להיתר גמור, ואם בסכנת הגוף דיחיד מותר, א"כ כ"ש וכ"ש בסכנת הנשמה לרבים-דמותר.

ויותר מזה הוסיף מרן החזו"א, דלא רק להציל עצמו מסכנת נפשות מותר לומר בלשון המשתמע לתרי אפין, אלא אף כדי להציל ממונו מותר לומר בלשון הנשמע לתרי אפי, דהרי בגמרא [נדרים (סב:)] מבואר להדיא דמותר לומר—עבדא "דנורא" אנא [(עבד לע"ז ששמה "נורא"), או עבד עכו"ם שעובדים לאש, מהרש"ל ב"ק פרק י' סי' י"ט] לא יהיבנא כרגא (מיסים), [ופי' הר"ן: עבד לאיש שהוא כהן לעובדי האש, שעבדיו פטורים מכרגא, ולא הוי כמודה בעכו"ם, דמוכחא מילתא דלא אמר הכי אלא לפטורי מכרגא, וכי קאמר צורבא מרבנן, רבואת קאמר, דאפילו צורבא מרבנן שרי ליה למימר הכי, דהן סבורים לעכו"ם, והוא ליבו לשמים, כדכתיב ה' אלוקיך אש אוכלה הוא. עכ"ל] ומכאן ראייה ברורה דלא רק בסכנת נפשות שרי, אלא אף בהפסד ממון שרי לכו"ע לומר לשון המשתמע לתרי אפי כדי להבריא הנזק ממנו, ולא חשיב כלל כמודה בע"ז כמבואר בהדיא לר"ן, וכן כתב התוס' שם, משום דידוע שעושה הדבר רק כדי להציל ממונו מכרגא. (ובא"י יודע כל בר בי רב גודל החיוב להציל ממון החרדים מכרגא כדי שלא יתמוך כספנו במוסדות הכופרים). ומשמע בר"ן דכל אדם מותר בזה, ואפילו ת"ח.

ואף דהש"ך (יו"ד קנ"ז ס"ק י"ח) הביא דעת המהרש"ל (יש"ש ב"ק סי' י"ט), דדוקא לת"ח התירו, דלא חיישינן שמא יתפקר לזלזל יותר, וגם מאחר שהוא פטור ממש והעובדי כוכבים באים עליו בגזילה, אבל לא בענין אחר, וכן

משמע בפ' הרא"ש בנדרים (סב:) דדוקא לת"ח שרי, וחלק על הר"ן בזה, עיי"ש. מ"מ, היות שכל החשש בלשון המשתמע לתרין אפי, לפטור ממסים, למי שאינו צורבא מרבנן, הוא רק משום דמיסים הוא דבר שכיח ואם יתירו לו הדבר בתמידות יבוא לזלזול בסוף גם באמירה ודאית, משא"כ בהצהרה המשתמעת לתרי אפי שהיא חד פעמית לד' שנים, והיא אך ורק לצורך הכלל, ואינו צריך ואינו יכול כלל לאומרה לצורך עצמו, ואין בה היתר לשאר העם, פשוט הדבר שאין לחוש בה לזלזולי יותר כלל ועיקר ובודאי לא גרע בזה מצורבא דרבנן דמותר, לפי שאין בו חשש דלזולי, ובפרט שהם שלוחי דרבנן לצורך הכלל להגנת קדשי ישראל מהקמים עליהם בדינא דגזלותא על עסקי נשמות וממונות, אלא שצריכים לכוין לשמים, היינו לאדמת הקודש ולמצוות התלויות בארץ, שהמה חוקי חורב, וכהיה דעבדא דנורא אנא, היינו עבד ה' שהוא אש אוכלה. ע"כ סיפר לי הרה"ח ר' זלמן ינקלביץ' זצ"ל מדברי מרן החזו"א, והוא תשובה מספקת לכל המקטרגים בדבר זה, והנה בדעתי עוד לפרסם בס"ד הבירור הלכה שכתבתי בענין החוב להשתתף בבחירות, ועוד חזון למועד, כי יש לי הוספות רבות בזה. והנני מקוה שיהא חלקו בין החרדים לדבר ה' הנשמעים לדעת תורה ומצביעים לרשימה ג' שהם הלוחמים לחיזוק הדת והרחבת גבולות הקדושה במעשים ולא רק בדיבורים

בנימין מנדלזון רב דפה.

ראינו לעיל קכ"ד, מה שכתב ה"נמוקי יוסף", שגדול הדור רשאי למסור את נפשו כדי לקדש את השם, כפי שעשו חנניה מישאל ועזריה. ה"פרי חדש" קמח²⁵. כתב, שדוקא גדולי ישראל יכולים לעשות כך, כי אז יהיה קדוש השם גדול ורב, כאשר הם מוסרים את נפשם אף שהם יכולים לברוח קמח¹⁹, אך אדם רגיל היכול לברוח ואינו בורח, הרי הוא מתחייב בנפשו. ה"שבות יעקב" כתב קמח²⁰, מאידך, שחנניה מישאל ועזריה מסרו את נפשם משום שנצטוו ע"י בת קול להכנס לתוך האש, אף שיכלו לברוח קמח¹⁹, אך מאידך לגבי כל יהודי, אינו נחשב הדבר כאיבוד עצמו לדעת, ואם רוצה להחמיר על עצמו ולמסור נפשו לקדש השם ברבים, שממנו ילמדו אחרים לעשות, זכור לטוב.

קמח. 19.

"מדרש חזית"/שה"ש (ז,ח)

20.

שו"ת ח"ב סי' קו הובאו דבריו ב"פתחי

האם מותר לעבור עבירה כדי להציל את חבריו מעבירה, נזק או מות

ראינו לעיל מקרים מסויימים, בהם אדם חוטא כדי לעשות מצוה אחרת או כדי להציל את הרבים, וכן ניתן לעשות עבירה לשם קיום מצוה על ידי רבים, כפי שעשה ר"א ששחרר את עבדו כדי שניתן יהיה להתפלל במנין, אף שעבר על מצות עשה של "לעולם בהם תעבודו"^{מחמ21}. וראינו גם את סיבת ההיתר לכך. אמנם, בכל מקרה צריך לדון לגופו של ענין ובאופן כללי אין לעשות זאת, משום "וכי אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך"^{מחמ22}? רש"י מבאר שם בד"ה וכי-, צא וחטא איסור קל שלא יתחייב חברך עונש חמור. מקרים נוספים נדונו בגמרא, ב"ראשונים" וב"אחרונים". במס' עירובין (לב:), שנוי הדבר במחלוקת-, במאי קמיפלגי, רבי סבר ניחא ליה לחבר דלעביד הוא איסורא קלילא ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה ורבן שמעון בן גמליאל סבר ניחא ליה לחבר דלעבד עם הארץ איסורא רבה ואיהו אפילו איסורא קלילא לא ליעבד. התד"ה ולא, מקשה שם על רבי מהגמרא במס' שבת (ד.), המסיקה, דאין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חברך. התוס' מתרץ-, הכא שאני שהוא גורם לו לעבור, שהוא אומר לו לקוט והוא סבור שעשרן, אך התוס' מקשה ממס' פסחים (נט.)-, ..., וקעברי בהני אעשה דהשלמה שאין בה כרת, כדי שיקיים זה מצות עשה שיש בו כרת וכן אמר הכא^{מחמ23}, דכהן דעלתה לו יבלת, חברו חותכו לו בשיניו, כדי שיעשה עבודתו, ואף ע"ג, דאי לאו עבודתו היה אסור והתם לא שרינן רדיית הפת שהיא מדרבנן? ואומר ר"י, שיש לחלק בההיא דהדביק, לפי שפשע שהדביק סמוך לחשיכה ואע"ג דהוי שוגג, איבעי ליה לאסוקי אדעתיה, אבל בהנך דלא פשע מידי שרי והא דשרי^{מחמ24}. בחציה שפחה וחציה בת חורין לשחררה כשנהגו בה מנהג הפקר אע"ג שעובר בעשה, לא דמי פריצותא דידהו למדביק פת בתנור שאותו לא היה אנוס כלל, אבל שפחה האסורה לעבדים ולבני חורין והיא להוטה אחר זנות אי אפשר שלא תכשיל בני אדם ודמו לאונסין ועוד דהוה ליה במצוה דרבים כדמשני (שם:) גבי ר' אליעזר ששיחרר עבדו להשלימו לעשרה מצוה דרבים שאני.

על פי תוס' זה דוחה הב"ח^{מחמ25}. בין השאר את תירוץ בנו, שכתב שם בחציו עבד וחציו בן חורין שכופין אותו לשחרר את עבדו, הוא משום, שהוא בעצמו, דהיינו רבו, עשה עבירה ששחרר חציו והניח חציו. אם כן, הוא נקרא פושע, שגרם שעבד או שפחה לא יוכלו לישא עבד ושפחה ולקיים "לא תהו בראה לשבת יצרה", על כן קנסינן ליה אף לעבור עבירה לשחרר חציו השני כדי לזכות לעבד ושפחה, כיון דהוא הגורם להם העבירה...".

הרשב"א נשאל^{מחמ26}. על מקרה, בו הוציא ישראל משומד את בתו בשבת, כדי להוציאה מכלל ישראל, אם ישם לדרך פעמיו פן יפחידוה ותשתמד והשיב, הדבר צריך תלמוד ומכל מקום דעתי נוטה שאין דוחין שבת על הצלה

מהעבירות לפי שאמר^{קמח30}. אין אומרין לאדם עמוד וחטוא בשביל שיזכה חבירך ואפילו איסור זוטא לא שרינן ליה כדי להציל חבירו מאיסורא רבה...אלא כשאותו איסור בא לעם הארץ על ידי חבר אבל בענין אחר לא...".

ה"בית יוסף^{קמח27}. כתב, שהתוס'קמח22. בתחילה כתבו כרשב"א, אך לאחר מכן הקשו על כך וחזרו בהם וכן כתבו בעוד ה' מקומות ולכן הוא מסיק-, והשתא אם לתירוצא דמצוה רבה הדבר ברור שאין לך מצוה רבה מלהצילה...ואפילו לחלל שבת בדברים האסורים מן התורה נראה דשפיר דמי דלגבי שלא תשתמד ותעבור כל ימיה חילול שבת אמרינן איסורא זוטא הוי". על מקרה דומה שנשאל הרשב"א, השיב בשו"ת "נחלת שבעה" בסי' פ"ג-,,אף אם פשע, האי פשיעה דומה לאונס הוא על ידי הסתה ואחר השעה הרעה יתחרט (=על שהמיר דתו). ואם כן למה לא יצילוהו מן דת ישמעאלית, בודאי האי חילול שבת איסורא זוטא הוי". ה"שו"ע" פסק^{קמח28}, כפי שכתב ב"בית יוסף".

21. מס' ברכות (מז):

25.

מס' ברכות (מז). (א)

22. מס' שבת (ד).

26.

שו"ת הרשב"א, ח"ז סי' רסז

23. בפרק בתרא (קג).

27.

טור,

או"ח (שז,א)

24. מס' גיטין (לח). 28.

או"ח (שו,יד)

ה"משנה ברורה" כתב שם (נו)...ועל כן התירו לו לשום לדרך פעמיו להצילה, דקיימא לן אם אינו פושע, חייב לעשות אסורא זוטא, כדי שלא יעשה חברו אסורא רבה, אבל אם פשעה, אין לו לאביה לחלל שבת עבודה, דאין אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבירו. ודוקא באסור דאורייתא, אבל באסור דרבנן דעת ה"אליה רבה" דיש להקל לעבור כדי להצילה... (נח) ועיין לקמן (שכח,י) בהג"ה דאיתא שם דמי שרוצים לאנסו שיעבור עבירה גדולה, אין מחללין עליו שבת להצילו. ואין סתירה לכאן, דהתם מיירי שרוצים לאנסו שיעבור עבירה פעם אחד... מה שאין כן כאן, שתשאר מומרת ותחלל שבת לעולם". השו"ע פסק^{מחמ29} - , ואם נתנו בשבת אפילו במזיד, מותר לו לרדות קודם שיאפה, כדי שלא יבוא לידי איסור סקילה". וביאר שם ה"משנה ברורה" (לט) - , אבל אחרים אסורים לרדות בשבילו בין שהדביק במזיד ובין בשוגג... דאין אומרים לו לאדם עשה חטא קל כדי שלא יבוא חברך לידי איסור חמור כיוון שחברו פשע במה שהדביק [שער הציון (מ) - , מגן אברהם בשם התוספות דגם בשוגג פשע, דהוה ליה להזהר שלא יבוא לזה"ה].

לגבי אדם שאינו שומר תומ"צ שעדיין יש לו אהבה לבני תורה נשאל הגאון הגדול הרש"ז אורבך זצ"ל, אם המארח יכול לתת לו לאכול ולשתות, אף שלא יטול את ידיו, כי אחרת יראה הדבר כפגיעה ועלבון בכבודו וזה גם ירגיז אותו מאד ויתכן שבגלל זה יתרחק חס ושלום ביותר מהתורה וגם יבוא לידי כעס ושנאה על כל ההולכים בדרך התורה". על כך הוא ענה^{מחמ30} - , "...ולכן נראה, דלפי הצורך שפיר רשאי לכבד אותו במאכל ומשתה, וצריך לעשות כן אף על פי שזה בקום ועשה. וכעין זה פירשו קרא "אל תוכח לץ פן ישנאך", דכיון שזה ללא הועיל, הרי אתה מכשילו בלאו של "לא תשנא את אחיך" ואף על פי כן הדבר צריך הכרע". הגאון הגדול הגר"ש ווזנר שליט"א כתב בנידון דידן^{מחמ31} - , "עדיין יש לצדד להקל". אמנם, מרן ה"חזו"א" צוק"ל פסק בצורה ברורה^{מחמ32} - . דאין להתיר בכהאי גוונא באיסור ודאי.

לענין הוצאת נורה מהמקרר, כאשר שכח המנהל להוציאה לפני שבת בבית אבות והזקנים שם הם עמי הארץ ואינם יודעים שיש בכך חילול שבת, כתב הגאון רבי יצחק זילברשטיין שליט"א^{מחמ33} - , "יתכן שמותר לכל אדם להוציא את הנורה בשינוי, כיוון שהוצאת הנורה בשנוי הוא רק איסור דרבנן (ויש להתבונן איך לעשות שנוי שייחשב לדרבנן) מותר לעשות איסור דרבנן להציל רבים מעוון אפילו כשהם פושעים וכל שכן שמותר למנהל עצמו להוציא את הנורה, כיוון שהאיסור נעשה על ידו". ובאזעקה שנתקלקלה ואם לא יבטלנה יקראו השכנים למשטרה, הוא כתב שם - , "אין מקרה זה דומה למקרה דלעיל שהזקנים עמי הארץ וקצת שוגגים, ולעומת זאת השכנים אינם שומרי שבת והם יזעיקו כאילו שבין כך לא שומרים שבת. לכן אסור לבטל את האזעקה אפילו בשינוי, דלא מצינו דבר כהאי גוונא שמותר לו לעשות איסור זוטא כדי למונעם מאיסור רבה".

ולענין דחיית ברית בשבת ליום ראשון, כדי שקרובי משפחה ומשפחת אשתו לא יגיעו ברכבם לברית, פסק ב"אבן פנה"^{מחמ34} - , "הוריתי לקיים המילה בזמנה בשבת קדש ויודיע לאורחיו, שאין הוא חפץ שיבואו תוך כדי חילול

שבת". וכן לגבי מי שחי עם אשה בלא חופה וקידושין ורוצה להתחתן בימי בין המצרים שאסור להתחתן אז לפי מנהג האשכנזים והאיש טוען להתיר לו משום שכעת קרוביו בארץ ולא ישארו אחרי תשעה באב, פסק ה"אבן פנה"קמח³⁵ - "...שאין בידינו להקל".

אחות שאחיה אמר לה שתמעל בכספי הבנק בו היא עובדת כדי להחזיר את חובותיו, אחרת הוא יתאבד. פסק בעל "שמרו משפט"קמח³⁶, כי זה נחשב גזל גמור ואין שום היתר לכך, אפילו אם האח היה במצב של פיקוח נפש ממש. וכן פסק מרן הגרי"ש אלישיב (שם), שיש לאסור נישואים של אבי עובר שהמעוברת מאיימת להפיל את עובריה אם הוא לא יתחתן איתה, הן משום שכלל גדול בתורה שאין להכנע לאיומים כדי לעבור עבירות וכן משום חלול השם, שיאמרו שרבנים נותנים ידם לרמאים.

-
29. או"ח (רנד,ו) 33. "חשוקי חמד", מס' שבת (ד).
 30. "מנחת שלמה", ח"א, סי' לה. 34. יו"ד חלק א' סי' קכב
 31. "שבט הלוי", או"ח, ח"ד, סי' י"ז 35. או"ח, ח"ב סי' ס'
 32. שביעית, סי' יב, אות ט' 36. "דיני נפשות", סי' קכז

"יהרג ובל יעבור" מתי ואיך-על פי שיטת ה"מרדכי"

בענין "יהרג ובל יעבור", מסכם ה"מרדכי"קמח³⁷ את שיטתו בשלושה כללים, ע"פ דברי רבנו תם בתוספות קמח³⁸.
 א. ביאת גוי אינה נחשבת כעריות, כי "רחמנא אפקריה לזרעיה" [הריב"ם (שם) חולק על רבינו תם, וסובר שזה נכון לגבי ייחוס למשל, אך לא לגבי עצם הביאה]. וע"פ הרמב"ן קמח³⁹, אף אינו בגדר "אביזריהו דעריות",

ואינו לאו מיוחד לעבור עליו, אלא מצד הלאו של "לא תתחתן במ". לכן פוסק ה"מרדכי", שכאשר הגוי אונס והוא עושה זאת להנאת עצמו ולא להעביר על הדת ושלא בשעת השמד, האישיה חייבת לעבור ולא ליהרג, אפילו כשה בפרהסיא.

ב. כאשר האונס הוא לעבור על לאו מיוחד, כגון חילול שבת, לגבי מה שאמר רבא^{מקמ}40, לגבי מי שהכריחוהו לקצור אספסתא בשבת, כיוון ששם זה היה בפרהסיא, לכן יהרג ואל יעבור, אפילו שמטרת הגוי היתה להנאת עצמו. במידה שהגוי עושה זאת להנאת עצמו בצנעה, אזי יעבור ואל יהרג, וכן בשאר המצוות. לכן באסתר הרמב"ן, מותר היה לה לאסתר, במקרה של אונס זה, אפילו בפרהסיא. וכן שם^{מקמ}40, לגבי קוואקי ודימוניקי, שהם כלי גחלים שהפרסיים היו לוקחים ביום מסוים בשנה מהיהודים לצורך יום אידם, מותר לתת להם ולא ליהרג על כך, כי אין עוברים בכך אף על אביזרי עבודה זרה, כי בסופו של דבר, הם לוקחים זאת כדי להתחמם בבתי תיפלתם ולא לצורך עבודה זרה עצמה. ובכך מתרץ רבי ישראל מאיר מזרחי זצ"ל^{מקמ}41, בעל שו"ת "פרי הארץ"^{מקמ}42. את קושיית ה"פרי חדש"^{מקמ}43. על ה"מרדכי", כיצד כתב שבפרהסיא אף להנאת עצמן יהרג, והרי המקרה של אסתר היה בפרהסיא ולהנאת עצמו של אחשוורוש, ופסק שם רבא^{מקמ}40, שמותר. ראיית הגמרא לגבי אסתר, ממה שאמר שם רבא, הכוונה היא שכמו בשאר מצוות, כגון אספסתא, מחלק רבא במצב של צינעה, בין מצב בו מכוון הגוי להנאת עצמו למכוון להעביר על הדת, גם לגבי אסתר, למרות שהיה בפרהסיא, היה מותר, הואיל והיה להנאת עצמו, ולא היה אפילו בגדר "אביזריהו דעירות", וגם הוא לא בא להעביר אותה על לאו מיוחד. המקרה שבו הוכרח יהודי לקצור אספסתא בשבת, לשיטת ה"מרדכי" היה בצינעה, ולא כמו שפירש רש"י. ההכרח לומר שהיה בצינעה הוא בגלל המעשה של אותו אחד שנהרג במקרה דומה^{מקמ}44, אף שהיה להנאת עצמו, וכדי שלא יקשה קושיית התוספות ד"ה קטול^{מקמ}38, ששם נאמר שכן היה בפרהסיא, ולכן נהרג, והוא כמו הצד השני שכתב בתוספות-, אפשר דהיה בפרהסיא, ובדין נהרג.

ג. היכן שמתכוון הגוי להעבירו על דת, יהרג ואל יעבור, אפילו שלא בשעת השמד, ואף בשאר מצוות, כשהעבירה היא על לאו מיוחד, כגון שבת.

האם מותר להכניס עצמו בסכנה משום תפילה?

בפרשת עקב^{מקמ}45. נאמר-,,ולעבדו בכל לבבכם". בגמ'^{מקמ}46. אמרינן איזו היא עבודה שהוא בלב הוי אומר זו תפילה. **איתא בגמ'**^{מקמ}47. ת"ר מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך בא שר אחד ונתן לו שלום ולא החזיר לו שלום המתין לו עד שסיים תפילתו אחר שסיים תפילתו א"ל ריקא והלא כתיב בתורתכם רק השמר לך ושמור נפשך וכתוב ונשמרתם מאד לנפשותיכם וכו'.

יש להקשות: איך היה מותר לחסיד למסור את נפשו על תפילה, הרי רק על ג' עבירות צריך ליהרג, ובשלמא לשיטת התוס'^{מקמ}48. שעל שאר עבירות אם רוצים להחמיר מותר, אתי שפיר, וכן לשיטת הנמ"י (בפרק בן סורר) שסתם אדם אסור להחמיר, אבל החסיד במעשיו מותר, נמי א"ש דכאן היה חסיד, אבל לשיטת הרמב"ם (פ"ה מיסודי התורה), שאסור להחמיר בשאר עבירות, איך היה מותר להחמיר על עצמו^{מקמ}49.

37. מס' סנהדרין סוף פ"ו. אהרון וישראל" שנה ד' / 45.
- דברים (יא, יג)
38. מס' סנהדרין (עד: ד"ה והא גליון ד' (כב) / עמ' יז.
46. תענית (ב. וכן ב"ק (צב:)
39. ס' "מלחמות ה'" על 42.
- כמובא ב"שם גדולים" 47. ברכות (לב:)
- הרי"ף, לרמב"ן על מסכת ח"ב ע' "נר מזרחי".
48. מס' ע"ז (כז: ד"ה יכול .
- יומא, לגבי המשנה בפ"ח 43. בביאורו על לשונות 49. כך הקשה
- הט"ז או"ח
- הרמב"ם / הלכות יסודי ד"ה עוברת שהריחה.
- סי' ס"ו ס"ק א', וכן
40. מס' סנהדרין (עד: התורה פ"ה. במג"א או"ח סי' ק"ד.
41. הובאו דבריו בקובץ "בית 44. מס' יבמות (קכא:)

איכא על כך כמה תירוצים:

- א. בטוח היה שיקבל תשובתו^{קמח50}.
- מעדני אשר:** יש להקשות, דמכל מקום איך סמך על כך שהשר יקבל תשובתו שמא היה הורגו מיד בלי לשמוע תשובתו. וי"ל, דכיוון ששאלו מצד התורה, היה חייב לענות לו, כי אחרת, דוקא אז, הוא היה הורגו.
- ב. כיון שראה החסיד שהקדים לו שלום, כבר ידע שיש בשר הזה מידת ענוה, ולכך בטח בו שלא

ימהר להורגו עד שישמע טענתו, ובטח באמתלא זו שאמר לו אח"כ^{מחמ51}.

ג. כיון דעומד לפני המלך אפילו בדבר קל הוויא קידוש השם אפילו בצנעה ד"הגם לכבוש את המלכה עמי בבית", לכן חייב למסור את נפשו דדמיא כמו פרהסיא בשאר ג' עבירות. והא דאמרינן דדוקא בג' עבירות חייב למסור את נפשו, זה דוקא כשאנו עומד לפני המלך, אבל תפילה חייב למסור^{מחמ52}.

מעדני אשר: מצאתי סיוע לדבריו בספר חסידים^{מחמ53}. וז"ל מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל ולא היה פוסק בשביל הגמון, הרי אם אדם מחמיר על עצמו בתפילה אע"פ שמסתכן בנפשו, טוב הוא עושה וכן אמרו "אפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק" (והא דאמרינן בגמ' שם דלעקרב פוסק וכן למלך עכו"ם, החסיד הנ"ל פליג על זה).

ד. דוקא למלך פוסק דהויא פקוח נפש, אבל לשר שיש עליו אימת משפט המלך אין צריך להפסיק, והשר שאל לו שהיה לחוש אפילו לספק פיקוח נפש (כך תירץ ב"בית יוסף" עמ"ס ברכות).

ה. כיון שהיה טרוד ודבוק בתפילה, לא שמע שנתן לו שלום ובאמת אם היה יודע היה מחזיר לו שלום (כך תירץ בספר "בן יהוידע" עמ"ס ברכות).

האם מותר להסתכן בתפילה בדבר שרוב הפעמים אינו מזיק

איתא במשנה^{מחמ54}: אפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק באמצע התפילה. וברמב"ם שם בפירוש המשניות וכן ברע"ב שם כתבו, דלכן אין צריך להפסיק, משום דעל פי הרוב נחש אינו מזיק ולכן אין צריך להפסיק. **יש להקשות:** הא קי"ל אין הולכין בפיקוח נפש אחר הרוב, א"כ, אפילו שרוב פעמים אינו מזיק, אבל כיון שיש כמה פעמים שמזיק, א"כ מדוע אינו מותר להפסיק^{מחמ55}.

איכא על כך כמה תירוצים:

א. באמת תמוה הא דאמרו שבעקרב פוסק והא שומר מצוה לא ידע דבר רע, והרי דעת המהרלב"ח דביבום לא שייך קטלנית דשומר מצוה לא ידע דבר רע, והרי שלוחי מצוה אינם ניזוקים, מכל שכן במקיים מצוה, וצריך לומר דכל דשכיח היזקא שאני ולא סמכין על הנס^{מחמ56}. ולפי זה אתי שפיר דכל דעל פי רוב אינו נושך, שוב שייך לומר שומר מצוה לא ידע דבר רע ואפשר לסמוך על זה, לכן אינו צריך להפסיק כשנחש כרוך על עקבו^{מחמ57}.

ב. כיון דאמרינן בגמרא^{מחמ58} "ודברת במ", "בם ולא בתפלה", וכתבו התוס' שם דהכוונה לשואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד. היינו, שמותר בקריאת שמע, אך אסור בתפלה, וברש"י^{מחמ59}. כתב דמפני היראה, היינו אדם שהוא מתיירא מפניו שלא יהרגנו, אם כן אפשר לומר דהמיעוט בא לומר שאף על פי דבכל דוכתא אין הולכין בפיקוח נפש אחר הרוב, בתפילה אזלינן^{מחמ60}.

ג. כיון שרואה שלא בא הנחש בכעס מובטח הוא שלא יזיק, א"כ הוא סימן יותר מרוב, לכן סמכין על זה (כך תירץ בהגהות "יש סדר למשנה" על המשניות).

ד. על פי מה שכתב ה"חתם סופר"⁶¹ ליישב, איך צייתה התורה למול, הא אין הולכין בפיקוח נפש אחר הרוב? ותירץ, דהא דאין הולכין אחר הרוב בפיקוח נפש, הוא דוקא בדאיכא מיעוט מסתכנים דאיתא קמן, אבל במיעוט דליתא קמן הולכין אף בפיקוח נפש אחר הרוב, לפי זה אתי שפיר כיון דכאן ליכא מיעוט נחשים במזיקים קמן, לכן הולכין בתר הרוב אף לענין פיקוח נפש⁵⁷. ועיין בשואל ומשיב הנ"ל⁶².

השתדלנו להביא ולברר את כל הנושאים הקשורים בסכנה בדרכים, אך אין אנו מתימרים להקיף את כל פרטי הנושאים ואת כל המקורות הקשורים לכך ואת ההשוואה בין כל הנושאים והמקורות. לשם כך יש צורך בספר מקיף על נושא זה. אנו עסקנו בנושא זה רק בעקבות בירור הסוגיה לגבי הסכנה של חתן וכלה בדרך, אך מה שכן השתדלנו, הוא להקיף ולציין את כל הנושאים הקשורים בסכנה בדרכים, ומי שירצה להקיף את כל הנושא לפרטי פרטיו, יוכל על פי כל המקורות שהבאנו והנושאים שהעלינו להגיע גם לפרטי הנושאים ולשאר המקורות.

-
- כך תירץ בשו"ת "שואל" 57. כך תירץ ב"מג"א" או"ח סי' ק"ד. 50. ומשיב"מ"א ח"א
51. כך תירץ ב"צל"ח" שם בברכות. סי' רנ"ג, וכן בספר "בית יוסף" על מסכת ברכות, וכן תירץ בשו"ת "חלק לוי" או"ח כן תירץ ב"חכמת שלמה" או"ח סי' ק"ד. 52. סי' נ"ו, וכן בשו"ת "גנזי יוסף" סי' קל"ב. סי' תשפ"ז 53.
- יומא (יט:) 58. ברכות (ל:) 54.
- ד"ה מפני היראה. ברכות (יג.) 59. כך מקשה ברש"י ברכות (לג.), וכן 55.
- כן תירץ בשו"ת "ברי יציב" או"ח סי' א'. 60. בשו"ת "שואל ומשיב"מ"א ח"א סי' ביו"ד סי' רמ"ה. 61. רנ"ג, וכן בספר "בית יוסף" על מסכת ברכות, וכן בשו"ת "חלק לוי" או"ח סי' נ"ו 62. "מעדני אשר" גליון קע"ו (שנה ד') כמו דאמרינן בגמ' פסחים (ח:). 56.

התורה מגינה ומצלת כאשר מחוייבים ללומדה ולומדים אותה בשמחה ולשמה

כאשר האשה לומדת תורה כדי לדעת את ההלכות שהיא מחוייבת בהן, זה אינו משום שהיא מצוה על מצות תלמוד תורה, אלא זה נחשב לה רק כהכשר מצווה ואין לה חלק בחפצא של המצווה ["ביאור הגר"א/או"ח ס' מ"ז], אף על פי

שמי שמכוון בשעת קיום הכשר מצווה לצורך מצווה, הוא בכלל מקיים המצווה ["בית האוצר"/"ח"א עמ' 5/מהר"י ענגיל], אך לא כן האשה, כי היא אינה מחוייבת במצות תלמוד תורה. אמנם בנכרי, אף במה שהוא מחויב הוא אינו מקבל שכר כישראל, כי מלבד מעשה המצווה חסר לו קבלת עול מצוות, שהוא מעשה עבדות בעצמותו של "נעשה ונשמע" שהיה לישראל ["מקנה"/"מס' קידושין (לא.)"]. ולכן כשראה הקב"ה שאין האומות רוצות לקבל עול גם על המצוות שלהן עמד והתירן, היינו, מגדר מעשה עבדות. לכן לימוד תורה של נכרי אינו מגן ומציל, ובפרט שאסור לו כלל ללמוד תורה לשם העיסוק בה, אם לימוד זה אינו מיועד כדי לדעת את ז' המצוות שהוא מחוייב בהן.

צורת לימוד התורה-לימוד התורה צריך להיות בשמחה ואז ישנה השראת השכינה היכולה להגן ולהציל. ולכן האבל צריך שמירה כי הוא יכול ללמוד רק דברי תורה מענייני אבלות. לכן רצה עשיו להרוג את יעקב דוקא בזמן האבל על אביו שאז התורה לא תגין על יעקב ["כלי יקר"/ בראשית (כז, מא)].

לימוד התורה לשמה-, לימוד תורה לשמה זו תורה של חסד שלא לשמה זו תורה שאינה של חסד" ["מס' סוכה (מט:)"]. והחסד של התורה לשמה מתבטא בכך שהוא מגן על הדור ממיתה ופורענות. ה"אחרונים" הסבירו זאת ע"פ הגמרא [סנהדרין (עא:)] לגבי השינה-, ולצדיקים רע להם [רש"י-, שאין עוסקים בתורה] ורע לעולם [רש"י-, שהתורה שהם עוסקים בה מגינה על הדור. וכשהן מתבטלין פורענות בא לעולם]. כדי שהלימוד יהיה לשמה, יש ללמוד כפי שאומרת הגמרא [ב"מ (פה:)]-, וכל המשים עצמו **כעבד** על דברי תורה בעוה"ז נעשה חופשי לעוה"ב. היינו, רק מי שהוא בבחינת "עבד" בלומדו את התורה ומוסר את כל כולו קודש ללימוד התורה, בלא שום היסח הדעת כלל מובטח לו שלא יחטא כלל לעולם ויהיה בן העוה"ב. ולכן התורה מגינה ומצילה אותו מן החטא [מין הגרי"ש אלישיב שליט"א/הערות במס' ב"מ" שם]. לכן גם כשאינו עוסק בתורה, זה משום שהוא עוסק במצווה ועל פי מה שראינו לעיל גם אז היא מגינה עליו ומצילה אותו.

על פי המבואר, כשמדובר שהתורה מגנת ומצילה, הכוונה לתורה לשמה ואז היא מגנת ומצלת תמיד, כדברי רב יוסף [סוטה (כא.)]-, "תורה בין בעידנא דעסיק ובין בעידנא דלא עסיק בה מגנא ומצלא". **וקשה**, הרי זה נגד מסקנת הגמרא שם על פי דברי רבא, שהקשה מדואג ואחיתופל על רב יוסף. **אך לכאורה, זה אינו קשה**, כי דואג ואחיתופל, לימוד תורתם לא היה בנוי כך שיוביל למעשה, שרק אז "התלמוד גדול" [קידושין (מ:)], כי היו להוטים אחר לה"ר [ויק"ר (כו, ב), ועי' סנהדרין (קו:)], ואז אין התורה מגנת עליהם ["שערי תשובה" (ש"ג, אות ר"ט)], והם התירו ג"ע ושפ"ד [ב"ר (לב, א)] ועצת מינות היתה בהם [במדבר"ר (יח, ג)]. ואכן כתב באוה"ח [עה"ת, פ' שלח (יג, כ)], שמסקנת הגמרא היא כשיטת רב יוסף. אכן ראינו, שבמקומות שונים פוסקים כרב יוסף, כגון: "אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו... פשפש ולא מצא יתלה בבטול תורה" [ברכות (ה.)]. וכן בשו"ת "כתב סופר" [או"ח סי' קיט] כתב, שצדקה מצילה רק בעידנא דעסיק בה. וכן כתב ב"ביאור הלכה" [סי' ק"ע ד"ה לא היו], דמצווה מצילה מחטא. וגם לגבי תורה כתב היעב"ץ [ברכות (נד:) ד"ה וי"א, חגיגה (טו:) ד"ה אנן] שתורה מצלא אף בעידנא דלא עסיק בה. וכן כתב ה"משך חכמה" [סוף פ' לך לך ד"ה שש]. ולכן נראה מכל הנ"ל, שמסקנת הגמרא היא כרב יוסף. ולגבי הזמן שנקרא ד"עסיק בה", נראה שהוא כדברי התוס' [מס' ברכות (יא:) ד"ה שכבר ועי' "נפש החיים" (ד, טו)], שהוא כל זמן שאינו מייאש דעתו ממנה. ראינו, שהתורה מגנת ומצילה כשהיא לשמה [וכן כתב "אוה"ח עה"ת/פ' בחוקות (כו, ג), דרך השביעי, "לב אליהו"/פ' דברים/מאמר על מה אבדה הארץ, "שביבי אור"/פ' תורה לשמה/עמ' קמה. ועי' ב"בנין עולם"/סוף"א, שגם בלא לשמה מצלת], אף שיש כמה יוצאים מן הכלל, כגון מצות מזוזה המגינה גם כשלא עוסק בה [ט"ז ריש סי' רפ"ה/הל' מזוזה] ויש תורה שאינה מגנת ומצילה [מהרש"א מנחות (קי:) ד"ה מ"ד]. ויש מצוות

שהן גם בגדר "מצלא" לכולי עלמא [מס' מנחות (מג:)/מהרש"א ד"ה הכל]. כאשר אין לומדים את התורה מתוך הערכה, כגון, „שלא בירכו בתורה תחילה“ [מס' נדרים(פא.)], גם אז היא אינה מגנת, כמו שכתב רבי איצלה בלאזר בספרו "כוכבי אור".

כל אות בתורה יש בה עומקים עצומים וממילא גם כשמלמדים אותיות לתשב"ר, נחשב הדבר ללימוד תורה, כמו שרבי פרידא לימד לתלמידו ד' מאות פעמים את אותו הדבר והביא ע"י כך את כל דורו לעוה"ב [מס' עירובין(נד:)], זה יכול להיחשב כלימוד תורה גם משום שתורה לשמה היא תורת חסד וגם משום שזה הכשר מצות ת"ת המכוון ללימוד התורה כולה.

הגרה"פ שיינברג ["משמרת חיים" / "ח"א/ עמ' פ"ו] תירץ את הקושיה על רש"י^ס, על פי מה שכתב הגר"א, שכל מילה היא מצווה בפני עצמה, וכאשר הלומד גומר לומר מילה אחת ומגיע זמנה של מצווה אחרת, מיד חל עליו קיומה של המצווה האחרת. לעומת זאת, בשליחות מצווה ללמוד תורה, כל זמן שהוא בדרך, זה הכל מצווה אחת ולכן הוא פטור מהמצווה האחרת. **חילוק זה קשה להולמו**, כי אמנם כתב הגר"א שכל מילה בלימוד, זו מצווה בפני עצמה, אך הגר"א גם כתב, שבהרהור בלימוד הוא מקיים גם כן מצות ת"ת. אם כן, בין מילה למילה ישנו את ההרהור המחבר את המילים למשפט, שהרי לקרוא בלא להבין אפילו את הקשר בין המילים, אינו נחשב לימוד [רש"י מס' ברכות (ו.) ד"ה אגרא דפרקא] וממילא אין רגע הפנוי מעסק מצות תלמוד התורה. גם מה שכתב, שכל זמן השליחות, נחשב הכל מצווה אחת, י"ל שכיוון שזה רק הכשר מצווה, זה יועיל רק בתנאי שיתכוון ברציפות בזמן הכשר המצווה, שזה לצורך מצוות ת"ת.

סיכום:

ביררנו את נושא השימור של ת"ח ובני אדם רגילים, מתי יש להישמר, היכן וכיצד. ראינו שתלמיד חכם צריך להישמר מן המזיקים, לפי רב יהודה, רק בלילה אפל ואילו חתן וכלה ומלך חייבים להישמר גם ביום, אלא אם הם תלמידי חכמים, שאז לשיטת רבא התורה מגינה עליהם, גם כאשר הם אינם עוסקים בתורה, אך אם הם אינם עוסקים בתורה כולם שווים בכך, שאין התורה מצילה אותם מיצה"ר, אבל לפי שיטת רב יוסף-שהיא מסקנת הגמרא-התורה מצילה אותם גם מיצה"ר. גם כאשר אין עוסקים בתורה, ראינו שהתורה מצילה מיצה"ר רק אם לומדים לשמה, וכשאינן עוסקים במצווה ורק נמצאים בשליחות מצווה, אין המצווה מגינה במקום שהנזק שכיח ו/או קבוע. כמו כן ביררנו את דרגות הסיכון ואת המושג "מיעוט המצוי" ומי נחשב כיוצא מן הכלל לגבי הצורך בהתחשבות בגורמי הסיכון ומהי ההגדרה של "מקום סכנה". לגבי הזמן הזה, שאלנו את הגאון הגדול רבי חיים קניבסקי שליט"א, ואמר לנו, שכיוון לעולם, „שהמזיקים בטלו מאז אביי וליסטים וחיות רעות בדרכים גם אין, לכן **יתכן** שבזמננו אינו נוהג מה שאמרו חז"ל- „יכנס אדם בכי טוב“.

החשיבות הגדולה של חתן וכלה והקושי בזיווג

ראינו עד כמה חשיבותם של חתן וכלה גדולה. כדי לברר את מקורה של חשיבות זו אנו צריכים לברר, ראשית, את היווצרות הקשר ביניהם, את נסיבות היווצרות הקשר וממתי נוצר קשר זה.

חז"ל מוסרים לנו^{מ"ש} - „אמר רבה בב"ח אמר ר' יוחנן קשין לזווגם כקריעת ים סוף“. ומפרש רש"י^{ק"י} - „לפני המקום“ ונראה שמקורו של רש"י בספר ה"זהר"^{קנא} - „קשין זיווגין **קמיה קודשא בריך הוא** כקריעת ים סוף“. אנו רואים שלא רק הזיווג קשה אלא גם הגירושין קשים - „כמה קשים גירושין שהרי דוד המלך התירו לו ליחד ולא התירו לו לגרש“.

א"ר אלעזר כל המגרש את אשתו ראשונה אפילו מזבח מוריד עליו דמעות^{קכג}. ר' יוחנן מוכיח את קושי הזיווג מהפסוק^{קכד} - „אלהים מושיב יחידיים ביתה, מוציא אסירים בכושרות“. במס' סנהדרין יש תוספת והמשך לדברי ר' יוחנן - אשר רבי שלמה לוריא מוחק אותה וכן אינה מופיעה בפירושו של רבינו חננאל על מס' סנהדרין - „אל תיקרי מוציא אסירים אלא כמוציא אסורים, אל תקרי בכושרות אלא בכי ושירות“. השאלה הגדולה שכמובן נשאלת היא מהו אותו קושי שיש לקב"ה בקריעת ים סוף, עקב כך ש„נשתנו מעשי בראשית“^{קכז}. התוס' שאנץ^{קכח} מתיחס לשאלה מה ההבדל בין נס קריעת ים סוף - שדוקא הוא הושווה לקושי הזיווג - ובין שאר הנסים שלא הושוו לקושי הזיווג. התוס' שאנץ מסביר, שהתשובה טמונה בדרשתו של רבי יוחנן - „אל תקרי בכושרות אלא בכי ושירות“ [אותה גורס התוס' שאנץ, בניגוד לרש"ל ולר"ח]. כשם שבקריעת ים סוף באותו נס עצמו היה בכי למצרים ושירה-שאמרו ישראל על הים-לישראל שהצילם הקב"ה, כמו כן פעמים ה' „הורג בעלה של זו ואשתו של זה ומשיאן זה לזה, דבזיווג שני קא מיירי“.

אך קשה לרדת לעומק דבריו, שהרי כבר בנס הגדול של מכת בכורות - שהיה לפני נס קריעת ים סוף - היה אותו מצב של בכי למצרים, ומכה זו עצמה היתה הצלה לעם ישראל, שרק אחרי מכה זו שחרר פרעה את בני ישראל ממצרים. **אך נראה לתרץ**, שבמכת בכורות לא היתה שירה כמו אחרי קריעת ים סוף, והתוס' שאנץ ור"ת מסבירים את הסברם ע"פ התוספת שהם גורסים במס' סנהדרין של „בכי ושירות“. אך עדיין אין לנו הסבר ע"פ אותם שיטות שאינם גורסים תוספת זו במס' סנהדרין ובדאי לא במס' סוטה(ב.), ששם לא מופיעה כלל תוספת זו בגירסתנו.

ועוד קשה ההשוואה לזיווג, כפי שהסבירו זאת התוס' שאנץ ור"ת, כי אין בתיאור שלהם שום מעשה יחיד, אשר הוא עצמו רע לראשון וטוב לשני, כי אם נאמר שהכוונה לנישואין עצמם, א"א לומר כן, כי תחושת היגון למי שנהרג ובן זוגו כבר היה בזמן ההריגה, ואילו בזמן הנישואין הוא כבר שמח, וחייב ע"פ דין לשמוח.

עוד קשה להבין, למי קשה? אם לזוגות המעורבים במיתה ובנישואין קשה, הרי רש"י וכן ה"זוהר" כותבים שקשה לפני הקב"ה, אפילו אם נאמר שר"ת והתוס' שאנץ אינם סוברים שהקושי הוא להקב"ה, א"כ נצטרך לומר שגם בקריעת ים סוף הקושי היה לעם ישראל, וזה קשה מאד לומר, שהרי קריעת ים סוף עצמו היתה הצלה גדולה לעם ישראל וכפי שאנו אומרים בפסח - „אילו קרע לנו את הים ולא העבירנו בתוכו בחרבה דיינו“^{קכט}. ואם נאמר שהקושי הוא להקב"ה, זו בודאי אפשרות המופרכת מעיקרה, כמו שאמר רבי חנינא בן דוסא^{קל} „מי שאמר לשמן וידלוק יאמר לחומץ וידלוק“, ולכן גם, לכאורה, קשה לומר כן על מה שפירש רש"י - ש„נשתנו מעשי בראשית“.

המהר"ל מפראג^{קל} משווה בין זיווג האדם לקריעת ים סוף, בכך ששניהם הינם בריאת דבר שמחוץ לטבע - „דבר זה קשה כמו קריעת ים סוף. כי קריעת ים סוף היה מחלק ומפריד הים שהוא אחד וראוי להיות מחובר ביחד, והשם יתברך קרע אותו והפרידו, ואילו חיבור איש ואשה ראוי שיהיו נפרדים כל אחד לבדו והוא יתברך מחבר אותם להיות אחד“. בריאת העולם היתה על ידי שמות אלקים, וכן הזיווג, שעליו כתב המהר"ל שהוא בריאה, מובא על כך שיוחד עליו שם ה' - „בא וראה כמה קשה כח הזיווג, שייחד הקב"ה את שמו על הזיווג“^{קל}.

קנד. מס' סוטה(ב.) רש"י ד"ה כקריעת

קמט. מס' סוטה(ב.)

מס' סנהדרין (כב). קנה. (שם) ד"ה וקשה

למרן הגרי"י קניבסקי זצוק"ל,

קנ. מס' סוטה (ב.) ד"ה וקשין קנו. הגדה של פסח, ד"ה כמה
 בח"ב י"ז-, כיצד יגיע לזיווגו,
 קנא. (ב,קע:) ועיין בתנחומא קנז. מס' תענית (כה.)
 ע"פ רוב הוא בכמה עיקולי ופשוטי
 פרשת כי תשא (ה) 1. "באר הגולה"/הבאר הרביעי/
 רב"ר (סח,ד) וביפ"ת שם. עמ' פב-ג/ד"ה עוד לזאת
 מכל אותם ספקות...אין
 קנב. מס' סנהדרין (כב). לפי המהר"ל נראה, לכאורה, ראייה שאין זה זיווג הגון".
 קנג. תהילים (סח,ז) שהקושי הוא לבני הזוג עצמם,

המהר"ל מסביר את השווה בין קריעת ים סוף לבין הזיווג, אך עדיין אינו מובן מדוע קשה הדבר לפני הקב"ה, והרי
 ,,הוא אמר ויהי" (תהלים (לג,ט)), ומה שייך קושי לפני הקב"ה.

אלא נראה, שהוראת המלה "קשה", מתפרשת ב-ב' משמעויות, מחד ההוראה הרגילה, של קושי ביכולת הביצוע,
 ומאידך במובן של קשיים שיש לאדם כאשר הוא עושה פעולה מסוימת ברגשות מעורבים, ולכך הכוונה כאן במובן
 מושאל כלפי הקב"ה.

מצד אחד השתוקק הקב"ה לעשות לעם ישראל ניסים כדי להצילם וכאשר קרע את הים,,ונגלה עליהן הקב"ה והצילן
 והיתה שמחה לפניו על שהצילן"קני". ברם, מאידך אין עושים ניסים אלא אם כן יש התעוררות מלמטה, מצד האדם,
 להאמין ולבטוח באלוקים, שיכול לעשות הכל כרצונו להושיע את האדם. והנה, פעמים נעשה נס לאדם אף על פי
 ש,,אפילו בעל הנס אין מכיר בניסו"קניש. ומספיקה התעוררות מסוימת של האדם לחזור בתשובה שלמה ולהאמין ולבטוח
 באלוקיו. אולם, כאשר צריך לעשות נס לעם שלם, נתבע העם לגלות אמונה צרופה ואמיתית, ובפרט מעם ישראל,
 שכבר נוכח בניסים גדולים ועצומים שעברו עליו ביציאת מצרים.

ובכל זאת, „אף על פי שכתוב כבר שהאמינו עד שהיו במצרים שנאמר 'ויאמן העם' חזרו ולא האמינו שנאמר^א 'אבותינו במצרים לא השכילו נפלאותיו'“^ב, ואומרים להם הנביאים „...שכחתם כל הניסים האלו שעשה עמכם הקדוש ברוך הוא והיה צלמו של מיכה עובר עמכם בים והנחתם דברי תורה והתקעתם בדברים אחרים 'הלה' תגמלו זאת', אמר רבי יהודה בר רבי אלעאי לא דים שעבר עמהם צלמו של מיכה, אלא שהיו מקישין כלפי מעלה דברים שנאמר^ג 'אשר פדית לך ממצרים גוים ואלוהיו' וכן הוא אומר^ד 'וימרו על ים בים סוף' מהו שתי פעמים? אלא על הים המרו שלא היו רוצים לירד אלולי שבט יהודה שקפץ תחילה וקדש שמו של הקב"ה שנאמר^ה 'בצאת ישראל ממצרים היתה יהודה לקדשו'. ובים סוף מנין שהמרו, אלא כיון שירדו לתוך הים מלא טיט שהיה עד עכשיו לח מן המים והיה בו כמין טיט שנאמר^ו 'דרכת בים סוסיך חומר מים רבים', והיה אומר ראובן לשמעון במצרים בטיט ובים בטיט, במצרים בחומר ובלבנים ובים 'חומר מים רבים' הוי 'וימרו על ים בים סוף' ואחר כל הניסים האלו אתם גומלים לי בישא 'הלה' תגמלו זאת עם נבל ולא חכם“^ז.

משמעות זו של "קושי" אנו רואים גם במאמר חז"ל שהבאנו לעיל „כמה קשין גירושין“, היינו, אחרי שמתגרשים ישנה, כביכול, תחושה קשה לפני הקב"ה, עד ש„אפילו מזבח מוריד עליו דמעות“. וכן אנו רואים זאת במקורות אחרים, כגון „קשה גליפת שפתים שהוא שקול נגד בריאת העולם“^ח וכן „קשה עניות יותר מכל היסורין“^ט. מחמישים מכות^י, וכן „קשה עניות לאדם יותר מדינה של גיהנם“, „קשה עניות יותר מכל היסורין“^{יא}. ניגש כעת לברר מהו הקושי בזיווג לפני הקב"ה, הדומה לקושי-במובן שראינו- של קריעת ים סוף לפני הקב"ה, אך ראשית יש לברר האם מדובר בזיווג ראשון או שני של האדם וממתי נקבע זיווג זה, ובפרט כיצד נקבע הזיווג בשמים? ועל כך עונה ריש לקיש^{יב} „אין מזווגין לו לאדם אשה אלא לפי מעשיו שנאמר^{יג} 'כי לא ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים'“ ומסביר שם רש"י „צנועה לצדיק ופרוצה לרשע“. ולמה הכוונה של "שבט"? מפרש רש"י „ממשלת הרשע“. הגאון רי"א חבר מצביע על ראשי התיבות של "שבט" ע"פ דברי חז"ל^{יד} „כל השרוי בלא אשה שרוי בלא שמחה בלא ברכה בלא טובה“. וכן הובא ב"זהר ריד"י^{טו} „לית זיווגא אלא לפום עובדהי ואורחיהי דבר נש“.

בירור מושגי "זוג ראשון" ו"זוג שני" ומהו הקושי שבזיווג השני

הגמרא במס' סוטה מקשה, כיצד יתכן שהזיווג נקבע על פי מעשי האיש והרי „אמר רב יהודה אמר רב ארבעים יום קודם יצירת הולד [תד"ה קודם] „נראה לרבי קודם יצירת הזכר בין אם לא נולדה הנקבה עדיין בין אם נולדה“, ונראה שהסיבה לכך כאותו סדר שנבראו אדם וחוה, קודם האדם ואח"כ ברא לו הקב"ה אשה את חוה, המהר"ם אלשיך כתב^{יז}, שהסיבה שאת הנקבה מכריזים בשם "בת פלוני" ואין אומרים "פלונית לפלוני" או "פלונית לבן פלוני", היא משום „שהאיש חשוב מצד עצמו נזכר בשמו, משא"כ האשה, כי אם אחר אביה“. [בת"קול יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני בית פלוני פלוני שדה פלוני פלוני] [את הקשר בין אשה בית ושדה ניתן למצוא בדברי ר' יוסי^{יח} „מימי לא קריתי לאשתי-אשתי ולשורי- שורי, אלא לאשתי-ביתי (רש"י) „שכל צרכי הבית על ידה נעשים והיא עיקר הבית“.) ולשורי –שדי“ (רש"י) „וכן שור עיקרו של שדה“].

א"כ קשה, הרי לפני יצירתם „שאין נודע רשעו וזכותו מכריזין את זוגו. אם תאמר הכל גלוי לפניו? הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים כדאמר^{יט} 'מלאך הממונה על ההריון נוטל טיפה ומביאה לפני המקום ואומר לפניו טיפה זו מה תהא עליה גבור או חלש, חכם או טפש, עשיר או עני', אבל צדיק ורשע לא קאמר ליה דאין זה בידי שמים“^כ. המהרש"ל ותוס' הרא"ש מפרטים יותר ואומרים שאע"פ שה' יודע אם יהיה רשע או צדיק, ה' מנהיג את העולם כך שרק מעשיו

של האדם בזמן עשייתם קובעים את ההנהגה האלוקית עמו או מעשיו בעבר, אך בכל מקרה לא מעשיו בעתיד, כדי שלא יטעה האדם לומר גזירה היא מלפניו הטוב והרע". יסוד זה, מקורו ב"בראשית רבה" (נג,ד), עכשיו מהו צדיק או רשע? אמרו לו "צדיק". אמר להם, איני דן את האדם אלא בשעתו "קומי שאי את הנער".

קנח. שמו"ר (כ,יד)	ובמהרש"א מו"ק (יח:), "שלח מיכאל" כלומר,	
קנט. מס' נדה (לא).	כתב-, ואפשר שהוא	המלאך מיכאל הוא
קע.	שמו"ר (לא,יב)	
קס. שמות (ד,לא)	המלאך לילה ומביאו לפני	שמכריז על הזיווגים".
קעא.	מס' סוטה (ב.)	
קסא. תהילים (קו,ז)	הקב"ה ושואל טיפה זו	יב"ע תרגם [(שם) (כד,מד)]- קעב.
	תהילים (קכה,ג)	
קסב. שמו"ר (כג,ב)	מה תהא עליה".	דזמין ה' במזלא לבר ריבונ". קעג. מס' יבמות (סב:)
קסג. שמואל ב' (ז, כג)	וב"תוספות השלם עה"ת" / קסה. (שם)	(קיד,א-ב)
קעד.	מס' שבת (קיה:)	
קסד. מס' נדה (טז:)	עמ' רנ"ב, כתב-, "ישלח קסו. חבקוק (ג,טו)	
	מס' גיטין (נב.)	
- ,אותו מלאך הממונה	מלאכו" [בראשית (כד,ז), קסז. שמו"ר (כד,א)	קעה. מס'
סוטה (ב.)		
על ההריון לילה שמו...".	[(כד,מ)], יש בו אותיות קסח. פס"ר	(לד,ח)
	רש"י ד"ה אינו	

מתרצת הגמרא^{קעה} - ,לא קשיא-הא בזיווג ראשון [רש"י-, לפי המזל"] והא בזיווג שני" [רש"י-, לפי מעשיו קשה לזווגן לפי שאינה בת זוגו"].

ויש להבין, לכאורה היה צריך להיות הפוך. שדוקא הזיווג הראשון צריך להיות קשה, שהרי יתכן שהוא יהיה צדיק ואשתו פרוצה והוא יתחתן איתה רק משום מזלו ויקבל אשה שאינה מגיעה לו ו,ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים?"

ונראה לתרץ:

- א. האיש והאשה הינם בריאה אחדותית ו,כל אדם שאין לו אשה אינו נקרא אדם שנאמר^{קעז}.
- 'זכר ונקבה בראם...ויקרא את שמם אדם'^{קעז}. וכאשר האדם נישא בזיווג שני דומה הדבר לאדם שמשתילים לו איברים חיוניים מלאכותיים, ואף שהאדם ממשיך לתפקד, מכל מקום

התפקוד קשה ואינו טבעי, כך קשה הדבר לפני הקב"ה זיווג זה, שאינו על פי הסדר שברא את העולם. אם כן, מצד אחד רוצה הקב"ה לשלם לאיש כפי צדקו או כפי רשעו, וגם יש כאן סיבות טובות להתאמה ביניהם-מבחינת רמתם המוסרית-אך מאידך חסרה ההתאמה מבחינות בסיסיות אחרות של מדות ותכונות.

ב. אדם נושא אשה שניה או משום שגירש את אשתו הראשונה או משום שנתאלמן. אם גירש את אשתו הראשונה ראינו ש,,אפילו מזבח מוריד עליו דמעות"ו, קשין גירושין". אם נתאלמן, הרי ,,כל אדם שמתה אשתו בימיו עולם חושך בעדו"^{קע"ח}, ולשון זה של ,,עולם חושך בעדו" משמעותו שנישואין שניים אינם גורמים לו להסרת החושך ולהתחלת חיים חדשים שהם רק אור, אלא פעמים אור ופעמים חושך, כמו שאומרת הגמרא^{קע"ט}: על אדה"ר ש,,כיוון

ששקעה עליו חמה אמר אוי לי שבשביל שסרחתי **עולם חושך** בעדי" וכן,, כל אדם שמתה

ור"י ב"ח אומר ש,,פסיעותיו מתקצרות" ורבי

אבהו אומר ,,עצתו נופלת" ו,,אין אדם מוצא קורת רוח אלא מאשתו ראשונה" ו,,אינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי" ו,,לכל יש תמורה חוץ מאשת נעורים". אמנם ישנם מצבים, בהם מתחתן האדם עם אשה שניה לא משום שהוא מתאלמן או מתגרש, אך מצבים אלו אינם שכיחים, ולכן אין הגמרא מדברת במצבים חריגים, ...,כי הם זכרונם לברכה, גם התורה השלמה, לעולם יבחרו ברוב"^{קפ"א}, וכן כתב רבו של ה"רא"ה-הרמב"ן (כך סוברים הרבה, אך הגרא"ז מרגליות מראה בספרו "ראש אפרים", כי רבו הוא הרשב"א) בהקדמה לפירושו על התורה, לגבי מאמרי חז"ל-,,כי על הרוב ידבר" ועיין בדבריו ביתר פירוט ב"ספר המצוות"/שורש ראשון בד"ה והשני. ועיין מה שכתבנו על כך בהרחבה ב(נד:) ד"ה משה. הרמב"ם כתב כן^{קפה"א}, לגבי כל הדברים הטבעיים. וכן נראה ממשמעות הסוגיה כאן ומהתוס' שאנץ כאן במס' סוטה שאין מדובר בנישואים של אשה שניה על פני אשתו הראשונה, כשהוא עדיין נשוי לה.

המהר"ם אלשיך זצוק"ל מבאר^{קפה"ב}, ששיטת תלמודנו היא כשיטת רבי יהושע בר נחמני [ב"ר (ס,י)], אך רבנן שם חולקים עליו וסוברים, שמה שנקבע מ' יום לפני יצירת הולד, אינו משתנה יותר. המהר"ם מסביר כי ישנה עוד אפשרות לפרש את דברי יהושע בן נורי, שבגלל נסיון העקידה התעלה יצחק וקיבל את רבקה, כיוון שאז ה' אמר זאת במפורש לאברהם ואחרי שה' אומר אי אפשר לאדם לבחור זיווג אחר, אך לפני אמירה זו, קיימת רק בחינה של "ידיעה ה'", אז ניתן עדיין לבחור. לפי זה יוצא, שרבי יהושע בן נורי חולק על הסוברים שקיימת הכרזה מ' יום לפני יצירת הולד, אך רבנן שחולקים עליו, הם אלו הסוברים שאמירה אלוקית זו התרחשה מ' יום לפני יצירת הולד. בגירסת הש"ס שלפנינו בכל המקומות^{קפ"ב} מובא ,,ארבעים יום קודם יצירת הולד בת-קול יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני". בגירסת תוס' הרא"ש^{קפ"ג} מופיע ,,בת פלוני לפלוני אשת פלוני לפלוני". תוס' הרא"ש מפרש שאין זו כפילות, אלא אשת פלוני לפלוני, ימות בעלה או יגרשנה, אז ישאנה פלוני. ותחילה השמיענו על הבתולה, ועוד על גרושה

או אלמנה שתנשא לו בזוג ראשון". כאן, לכאורה, משמע שזוג ראשון ושני הינם דוקא אחרי שהאדם נולד, אך נראה שמושג הזיווג הראשון והשני הינו יותר רחב ויכול להתרחש גם טרם לידתו, כפי שכותב התוס' ותוס' הרא"ש קפד' - אע"פ שבת-קול יוצאת, מועלת תפילה לעשות זכר או נקבה, כדאמרינן בברכות (ס.)—"מ' יום של יצירת הולד יתפלל אדם שתלד אשתו זכר", ואפי' זוג ראשון מתחלף בתפילה, כדאמרינן בפרק בתרא דמועד קטן (יח.) 'שמא יקדמנו אחר ברחמים'. אם כן רואים אנו שזיווג ראשון הוא הזיווג שהוכרז עליו על ידי הבת-קול ארבעים יום בטרם יצירת הולד, ואילו בתוך ארבעים יום לפני יצירתו על ידי תפילה יכול הזיווג הראשון להתחלף והולד יהיה לו זיווג שני עתידי. התוס' קפד' מקשה גם על קושיית הגמרא והתירוצ' שלה במס' מו"ק (יח.). שמואל אומר שם ש,,מותר לארס אשה בחולו של מועד שמא יקדמנו אחר". ומקשה הגמרא, כיצד יתכן שמישהו אחר יקדמנו, והרי זיווגו כבר נקבע ארבעים יום לפני יצירתו? מתרצת הגמרא-,,שמא יקדמנו אחר ברחמים", וזיווגו הראשון שהוכרז עליו לפני יצירתו יקבל אדם אחר שיתפלל לזיווג יותר טוב ממה שנקבע לו, ואותו אדם שיתפלל יענה ע"י הקב"ה והוא יקבל את הזיווג הזה, ואילו אותו אדם שרצה כבר לארס יקבל זיווג אחר-זיווג שני, יותר מאוחר קפד' 3.

קעו. בראשית (ה,ב)	מס' סנהדרין (כב.)	3. עי' ב"מצבת משה" עמ"ס מו"ק
קעז. מס' יבמות (סג.)	קפג. מס' מו"ק (יח:) ד"ה אשת	(יח:) ד"ה ומי, המברר את שיטות
קעח. מס' סנהדרין (כב.)	ומהרש"א ד"ה שדה ע"ש	ה"תוס' ישנים" ור"ת, לגבי הבעיה
קעט. מס' ע"ז (ח.)	קפד. מס' סנהדרין (כב.)	

האם שמואל

מדבר בזיווג ראשון		
קפ. שם במס' סנהדרין	ד"ה ארבעים	או שני. ועי' במס' שבת (קנו:),
קפא. ספר "החנוך", מצווה לא	קפה.	מס' סוטה (ב.) ד"ה הא
סובר שמואל, שע"י		שגם שם
קפב.	מס' מו"ק (יח:)	

מס' מו"ק (יח:) ד"ה ומי תפילה ניתן

לשנות את המזל.

1. פיהמ"ש לרמב"ם מס' סוטה (ב.)
2. עמ"ס עדיות (ב,ט)
2. "תורת משה"/בראשית (כד,ג)

ומקשה התוס' מדוע אין הגמרא מתרצת, כפי שהגמרא מתרצת על קושיה דומה:

מדוע אומר ר"ל שמזווגין לו אשה לפי מעשיו, והרי כבר נקבע לו זיווגו לפני יצירתו, ומתרצת הגמרא,, הא בזוג ראשון הא בזוג שני^{קפ"ו}. התוס' אינו מתרץ את קושייתו, ואילו התוס' במס' סנהדרין^{קפ"ו} אינו מקשה קושיה זו, אך מפירושו מסתבר, כפי שהראינו לעיל, שזיווג ראשון ושני אינו מתרחש בהכרח בחיי האיש אלא גם יתכן לפני יצירתו. על פי פירוש זה, ממילא אין מקום לקושיית התוס' במסכתות האחרות הקטנות (מו"ק וסוטה), כיוון שניתן לומר, שהתירוצ' ,,שמא יקדמנו אחר ברחמים" מתלכד עם התירוצ' ,,הא בזוג ראשון הא בזוג שני", היינו, שמא יקדמנו אחר ברחמים הכוונה ג"כ "לפי מעשיו", שע"י מעשה תפילתו ישתנה זיווגו ועוד בטרם שינשא פעם ראשונה ישתנה זיווגו ויקבל זיווג שני. ואמנם, אין כאן סתירה בין התוס' במס' סנהדרין לתוס' במס' סוטה ובמס' מו"ק, כיוון שמדובר בג' בתי מדרש של בעלי תוס' שונים, כידוע, שהרי מס' סנהדרין השייך למסכתות הגדולות שייך לבית מדרשו של בעל התוס' רבי אליעזר מטו"ק^{קפ"ח}, ואילו מס' מו"ק ומס' סוטה שייכות למסכתות הקטנות המשתייכות לבתי מדרש של בעלי תוס' אחרים, תוס' של מס' מו"ק מרבי שמואל נכד ר"י הזקן מבעלי התוס' ותוס' מס' סוטה מרבי שמואל מאיבורא רבו של בעל תוס' שאנץ. והתוספות על המסכתות הגדולות, הלכה כמותם והם עיקר מול בעלי התוס' של המסכתות הקטנות^{קפ"ט}.

גלגול נשמות בחז"ל ובמשנתם של ה"גאונים" וה"ראשונים"

אנו רואים שעל פי התוס'-במס' סנהדרין- ועל פי תוס' הרא"ש, "זוג ראשון", יתכן שיתרחש עוד לפני הזיווג הראשון בפועל, וממילא ניתן-על פי הבנה זו- לראות במושג ה"זוג ראשון" משמעויות רחבות יותר. ניתן לומר על פי התוס' ותוס' הרא"ש, שזיווג ראשון היה בגלגול ראשון והזיווג השני, הכוונה לגלגול השני, העכשווי, כפי שכותב ספר ה"זהר" במקומות רבים^{קצ"ו}. ואף שהיו שהלעיזו על תוס' הרא"ש שלא האמין בגלגול הנשמות, יש לראות בקביעה זו קביעה בלתי שקולה, כיוון שהרא"ש עונה בתשובה לבנו^{קצ"א} על שורה של ראיות שכלתניות-התומכות בהוכחה לקיום גלגול נשמות-שראיות אלו אינן מבוססות והראיה היחידה והמציקת לקיום גלגול נשמות היא הקבלה של חז"ל. וכך הוא מסיים את תשובתו- ,,לכן אם קבלה נקבל, כי אין טעם מספיק". בכך, למעשה, מצטרף הרא"ש לקביעת הרס"ג בספרו "אמונות ודעות"^{קצ"ב}, שאי אפשר להוכיח בראיות שכלתניות את קיומו של גלגול נשמות. הרס"ג, כידוע, כתב את ספרו בעיקר על בסיס השכלתנות, כדי להלחם בקראים שבזמנו, שקבלו את אמונת גלגול הנשמות מהערבים (כפי שכותב רא"א הרכבי בספרו "לקורות הכתות בישראל") ולא ע"פ הקבלה שקיבלנו בהר סיני, וכאשר היו דברים שאי אפשר להוכיח בצורה שכלתנית-כפי שהסביר הרמב"ם בענין חדוש העולם או קדמותו במו"ק^{קצ"ג}-אך זה היה מפורסם בתורת הנגלה, ציינו את אמיתות הדבר מצד קבלת הנביאים, אלא אם כן היה הדבר מפורסם רק ע"פ תורת הסוד-כגון גלגול נשמות-שאז לא טרחו לציין זאת משום, שכידוע, לא רצו להכנס בספריהם לתורת הסוד, אלא רק רמזו על כך בספריהם. ולכן כתב ה"מאירי" בהקדמה למס' אבות(עמ' יג), שב"אמונות ודעות" הובאו מקצת דברים נגד מה שקבלנו, ולכן אין לסמוך על ספר זה.

"זוג שני" מובנו יכול להיות גם זיווג שלישי או רביעי

ניתן להרחיב את מושג "זוג שני" עוד יותר, ולומר שלא דוקא הכוונה לשני ממש, אלא ליותר מזיווג אחד, שהרי לא רק החתן יכול להתפלל שישתנה זיווגו שהוכרזה על ידי הבת-קול, אלא גם אביו יכול להתפלל עד ארבעים יום ליצירת הולד שתשתנה מנקבה לזכר^{קצ"ד}. א"כ יתכן מצב בו נקבע הזיווג ארבעים יום לפני יצירת הולד בת פלוני לפלוני, ואותה

בת כאשר תהיה בתוך ארבעים יום לפני יצירתה, יתפלל אביה עליה שיולד לו זכר וה' יענה לבקשתו ואז יוכרז שוב על הזכר בת פלוני אחרת.

לאחר מכן כשיולד ויגדל יתפלל הזכר על עצמו וה' ישנה את בת זוגו ויזווג לו זיווג יותר טוב. א"כ יוצא איפוא, שעוד לפני שהוא יתחתן בפועל הוכרז עליו בשמים כבר ג' זיווגים. ואם הוא יתפלל שוב ויעלה במדרגתו ישתנה שוב זיווגו וכן הלאה.

קפו. במס' סוטה (ב.) לר' מנשה בן ישראל, אשר בירר נושא זה
מכל

ומס' סנהדרין (כב.)

צדדיו והביא ראיות לכך מעוד "ראשונים" ומחז"ל

קפז. (כב.) ד"ה ארבעים

ומחכמי כל האומות. וכן מובא ב"רקאנטי" (סו.),

קפה. "ים של שלמה"/יבמות- פ"ד סי' לד שיש גלגולים גם בבע"ח, וכתב שם
רבי מרדכי יפה

קפט. "ים של שלמה" (שם) ב"לבוש אבן יקרה", שכן מובא בספר
"התמונה" עמ' צט

ובתקו"ז/ תקון ע' "יד מלאכי"/ כללי התוס' סי' כב,
(קלג.), וביאר שם בארוכה את סיבות
הגלגול "ברכי יוסף"/אורח חיים סי' כה

והביא גם מדברי

הרשב"א, ועי' מה

שכתב

קצ. כגון פ' ויגש (רז:), פ' תרומה (קט:), ח"ב (צד) ב(קב.) לגבי המחלוקת אם "סוד העבור" הוא שונה

סבא דמשפטים, ח"ג (רטו), רעיא מהימנא, או שווה למושג "סוד הגלגול".

רזא דגלגולא, (קעח). ב"רקאנטי" (קיא:) מובא על הגלגול גם מ"יב"ע"/

קצא. שו"ת הרא"ש/תשובות נוספות תשובה ע' ישעיה [(כב,יד),(סה,ו)]

וספר "היכלות" ["בית המדרש"/

מכון ירושלים, תשנ"ד. וכן ראה עוד ב"אור השם"/רבי ח"ג/פ"ד] וספר "הבהיר" אות קצד-ה. לדעתו, גם
חסדאי אבן קרשקש (ד,ז-), דלתי החקירה הרמב"ן רומז על הגלגול בפירושו לספר איוב (לג,כט),

או

ננעלות בו, ואם קבלה נקבל בסבר פנים על מושג שווה לגלגול. ועיין בס' הקנה דפו' קורייץ-

דפים

יפות... "אולם, האברבנאל, המתייחס בהרחבה לנושא זה בדברים (כה,ה) עמ' רלא-ד, כתב-, שדעת הגלגול אינו בטל

מג-ד, בפירוש נ' שערי בינה וכן בס' "עבודת הקדש" לר' מאיר נ' גבאי ח"ב, העבודה, פ"לב, מאמר שישי פ"ח. וכן בספר "אמונה רמה" לראב"ד הראשון עמ' 39. וכן בס'

מפאת עצמו... ואמנם חיובו והצדקו אינו הנשיא, ברלין

אצלנו מפאת המופת, כי אם בקבלת תרפ"ד, שער ג' עמוד 51. אבותינו הקדושים... וזה בעצמו טעם היבום".

קצב. המאמר השישי, פ"ח. לדעתו, גם הרמב"ן רומז על הגלגול בבראשית (לח,ט). ועי' בס' "נשמת חיים" (ד,ו-כג) קצד. מס' ברכות (ס.ו).

מה"תלמוד ירושלמי" קצ"ה. אנו רואים שתפילת האב יכולה להועיל להפוך נקבה לזכר, לא רק בתוך ארבעים יום ליצירתה, אלא-, אמר יהודה בן פזי אף היושבת על המשבר יכול להשתנות על שם 'הנה כחומר ביד היוצר' קצ"ו. ר' בשם דבית ינאי, עיקור עיבור של דינה זכר היה, מאחר שנתפללה רחל נעשתה נקבה, הדא הוא-ואחר ילדה בת ותקרא את שמה דינה' קצ"ז. מאחר שנתפללה רחל נעשית נקבה".

ומפרש ה"פני משה" על הירושלמי-, כלומר הא דקתני היתה אשתו מעוברת ואמר יהי רצון שתלד נקבה הרי זה תפילת שווא דוקא ביושבת על המשבר, הא קודם לכן יצלי (=יתפלל) דכל זמן שאינה יושבת על המשבר יכול הוא להשתנות".

ה"מראה פנים" על הירושלמי מרחיב יותר, וכן הוא מפרש ב"בראשית רבה" וב"תרגום יונתן" בפסוק 'ואחר ילדה בת'... וכן מצינו במה שיסד הקליר ביוצר א' דראש השנה, 'עובר להמיר בבטן אחרת' ולפי זה איכא למימר, דהיינו, נמי דמשני התם בשינוייא קמא 'אין מזכירין מעשה ניסים' רצונו לומר, דלאו הוא כמשמעות פשטא דשינוייא, דשאני תפילת לאה, שנעשה הנס שנשתנה הולד, אלא דהכי קאמר, דשאני התם דלא נשתנה כלל אלא דנס אחר נעשה ע"י תפילתה, שנהפכו הולדות במעיהן ולעולם אין התפילה גורמת לשנוי הולד, וזה דוקא אם אמרינן דתפילת לאה גרמה להנס, אבל לשיטתה דהכא וד"בראשית רבה", דתפילת רחל אחר שכבר נולד יוסף גרמה להנס, על כרחך לא היה חילוף הולדות, כי אם שדינה נשתנית מזכר לנקבה. ובחיבורי "פני המנורה" בנר הד' בחלוק א' הארכת הרבה בזה ובעניין הזיווג ואין כאן מקומו".

על פי מקור זה בתלמוד הירושלמי, ניתן להבין, מדוע אמר פרעה קצ"ח. למיילדות-, וראיתן על האבניים אם בן הוא והמיתן אותו ואם בת היא תחיון". ובתרגומים קצ"ט. על פסוק זה מתרגמים: אבניים-"מתברא", היינו "משבר". ולכאורה, יכל פרעה לומר למיילדות לבדוק יום או יומיים לפני כן את מינו של הולד ואז להורגו, אם הוא בן, ולא להסתכן בגלוי מעשיהן כל כך סמוך ללידה.

אך ע"פ התלמוד הירושלמי מובן הדבר. פרעה היה מודע לכל הניסים שנעשו לעם ישראל במצרים, כמובא בתחילת "שמות רבה". הוא ידע שעד ישיבתה של היולדת על המשבר, גם אם יזהו את מינו של הולד ויקבע שהוא נקבה, עדיין יכול להשתנות לזכר, לכן אמר למיילדות לחכות עד ישיבתן של היולדות על המשבר, אשר מאז-כפי שהסביר ה"פני

משה"-גם על ידי תפילה אין מינו של הולד יכול להשתנות. ועל כך ענו לו המיילדות שהיולדות מתפללות גם על הלידה עצמה, שלא יצטרכו לעזרת המיילדות ואכן הן יולדות לבד, כדי שלא יתפסו את בניהן וישליכו אותם ליאור.

"יושבת על המשבר"-מובנו וזמנו

הזמן של "יושבת על המשבר" תלוי במושגים של "פתיחת קבר" ו"שותת דם", כאשר מושגים אלו עצמם שנויים במחלוקת שמקורה הוא כבר בגמרא¹-, מאימתי פתיחת הקבר? אביי אמר משעה שתשב על המשבר. ר"ה בדר"י אמר משעה שהדם שותת ויורד ואמרי ליה משעה שחברותיה נושאות אותה. [ובמס' אהלות²]-, מקשה לילד אמר רבי יהודה אימתי בזמן שהיא ניטלת בגפיה (ר"ש -), וצריך ליישב משנתנו ואמוראי אחרוני דמפרשי התם, אביי אמר משעה שתשב על המשבר³]] עד מתי פתיחת הקבר? אמר אביי שלשה ימים רבא אמר משמיה דרב יהודה שבעה ואמרי ליה שלשים. גם לגבי המועד של "שותת דם" קיימת מחלוקת ב"ראשונים"⁴. לפי הר"ח והרי"ף עיתויו הוא לפני השלב של "יושבת על המשבר". לגבי דעת הרמב"ם עצמו קיימת ג"כ מחלוקת ב"ראשונים". יש סוברים שאין דעתו כדעת הר"ח והרי"ף, אך הרוב סוברים שהוא אינו חולק עליהם וסובר שעיתויו הוא לפני השלב של "יושבת על המשבר". ה"אחרונים" הסתפקו מהי ההגדרה של "פתיחת הקבר". ה"פתחי תשובה"⁵ כתב בשם ה"נחלת שבעה", שמושג "יושבת על המשבר" זהו למושג "פתיחת הקבר" וזה נחשב כ"שותת דם", אך שאר ה"אחרונים"⁶ סוברים שרק לעניין שבת, משום פקוח נפש נחשב הדבר שיצא דם, אך עקרונית אינו מוכרח שיצא דם משנפתח הקבר. ובכל יולדת חשש פתיחת הקבר הוא משעה שאינה יכולה ללכת וחברותיה נושאות אותה באגפיה (=בזרועותיה), כדברי ה"סדרי טהרה" (שם). אנו רואים במספר מקומות בחז"ל, שהזיווג מתקיים בפועל כבר בזמן ששניהם או אחד מהם במעי אמן. כגון-, בנוהג שבעולם מה הבריות אומרים איש פלוני נושא פלונית 'המה מהבל יחד'⁷. עד שהן עשוין הבל בתוך מעי אמן הם יחד⁸. וכן-, כל השבטים נולדו זיווגם **עמם** חוץ מיוסף שלא נולד זיווגו עמו⁹. ובת זוגו מיד מזדמנת לו-, בההיא שעתא ממש דנפיק בר נש לעלמא, בת זוג אזדמנת ליה¹⁰. והקב"ה,, מזווגן בעל כרחן שלא בטובתן¹¹.

האם הבת-קול יוצאת פעם אחת –מ' יום לפני יצירת הולד-או בכל יום

ראינו לעיל שהגמרא אומרת¹² שארבעים יום לפני יצירת הולד יוצאת בת-קול ומכריזה בת פלוני לפלוני, אך מאידך אומרת הגמרא במס' מו"ק (יח:) שהבת-קול יוצאת כל יום ומכריזה בת פלוני לפלוני. וכן מובא¹³-, שלשה הקב"ה מכריז עליהם ג' פעמים בכל יום: בת פלוני לפלוני, אשת פלוני לפלוני, שדה פלונית לפלוני¹⁴. האם מדובר בסתירה בין המדרשים? ויש לתרץ בשני אופנים

קצה. מס' ברכות (ט, סוף ג)

"ביאור

הלכה" ד"ה כיון

1. תהלים

(סב,י)

רה. תשב"ץ ח"ב סי' א

קצו. ירמיה (יח,ו) רג. שו"ע/יורה דעה
2. ויק"ר (כט,ח)

רו. מס' סוטה (ב.)

קצו. בראשית (ל,כא) סימן קצד סעיף קטן ח' 3.
פדר"א (לו) ומס' סנהדרין (כב.)
קצח. שמות (א,טז) רד. "סדרי טהרה"
4. (קצד,כה) "זהר" בראשית (צא)

קצט. אונקלוס ויונתן בן עוזיאל "כרתי ופלתי" (קצד,א)

5. ב"ר (סח,ד)

ר. מס' שבת (קכט.) שו"ת "חת"ס" (קצד,עט) 6.
מע"ת דף מז' י'

רא. (ז,ד) שו"ת "תשובה מאהבה" 7. "זהר" דברים רפד
רב. שו"ע/או"ח (של,ג) ח"א/סעיף קיד וקטז 8. במס' סוטה (ב.)

זוג ראשון-,,לפי המזל“

זוג שני-,,לפי מעשיו...“.

א. ודאי שאין כאן בכלל מחלוקת, אלא להפך, מדרשים אלה משלימים זה את זה. מחד, ודאי שהבת־קול יוצאת ארבעים יום לפני יצירת הולד, אך מאידך, אין כוונת הגמרא במס' מו"ק לומר, שעל אותו וולד יוצאת אותה בת־קול ומכרזת עליו יום יום, אלא כדי להכריז על כל וולד אפי' פעם אחת, צריכה הבת־קול לצאת יום יום על רבבות ולדות, אשר אותו היום הוא יום הארבעים שלפני יצירתם. רבינו חננאל, כתב שם כנ"ל-,,מ' יום קודם יצירת הולד בכל יום בת־קול יוצאת ומכרזת בת פלוני לפלוני“, אך המהרש"א שם הבין, שהן שתי מימרות הסותרות זו את זו, ולכן כתב שהן ב' גירסאות.

ב. על פי מה שהראינו לעיל, שלולד אחד יתכנו כמה וכמה זיווגים, אפילו לפני יצירתו ואף אחר כך עד ללידתו-על פי ה"תלמוד הירושלמי"-וכן גם אחר לידתו עשוי להשתנות זיווגו של האדם על ידי תפילתו, כמו שמובא ב"זהר"י⁷. -,,בעי בר נש למבעי רחמי קמיה קב"ה כד אזדווג מיניה דלא יתדחי מקמי אחרא“, ואז, אי זכי בר נש יהבין ליה זיווגיה ואי לא מפרישין ליה מיניה ויהבין ליה אחרא⁷. ממילא כל יום עשוי להשתנות זיווגו, אפילו ג' פעמים, לכן יוצאת בת־קול ומכרזה על ימינו, ואם אין שינוי יוצאת בת־קול ומודיעה שהזיווג שעד אותו יום הוא עדיין בר תוקף.

ראינו כבר לעיל, כי התוס' יד⁸ ד"ה קודם, כתב על זמן יציאת הבת־קול, קודם יצירת הזכר בין אם לא נולדה הנקבה עדיין בין אם נולדה. המהרש"א שם מחזק את דברי התוס' וכותב, שכן משמע מהלשון "בת פלוני לפלוני", ולא "פלונית לפלוני" היינו, שהזכר כבר נמצא לפני יצירתו לפני שעיברה האם את הבת שלה, וכבר אז יוצאת הבת־קול [אך עיין לעיל בקטע ד"ה הגמ' במס' סוטה מקשה, מה שהבאנו שם בסוגרים בשם המהר"ם אלשיך שהביא טעם אחר לכך], אך ה"תוס' רא"ש" כתב שם שלא דוקא, אלא ההכרזה מתייחסת לאחד מבני הזוג שנוצר קודם, הזכר או הנקבה. אם כן, על פי ה"תוס' רא"ש" הכוונה ל"בת פלוני לפלוני", שעדיין לא נוצר, ולפעמים להפך.

מפשוטות דברי הגמרא משמע, שהבת־קול יוצאת ביום תחילת ההריון, שהוא ארבעים יום קודם יצירת הולד, וכן הבין הרשב"י⁹ וכתב, שהוא על פי שיטת רבנן¹⁰. ולא כרי"ש שסובר, שרק הזכר נוצר למ' יום מתחילת ההריון, ואילו הנקבה אחר פ' יום. הרשב"י מביא על פי חז"ל, שהנשמות נבראו לפני בריאת העולם יחד עם האור הראשון ועימם נועץ הקב"ה כיצד לברוא את העולם וכבר אז הם זוג, על פי טבעם ומזגם. הבת־קול לפני יצירת היולד, רק מכריזה אם על פי זכותו או פורענותו של הזכר זיווג זה יתקיים, כדברי שו"ת הרמב"ם, אך גם הכרזה זו עשויה להשתנות על פי בחירתו של האדם. הכרזה זו של הבת־קול באה לומר, שיהיה לזכר סיוע אלוקי להוצאת בחירתו אל הפועל, על פי זכותו או עונשו. סיוע זה בא לעזור לכך שיכנס בלב הנקבה ו/או אביה רצון והסכמה לפי בחירת הזכר. אם בחירתו בהמשך תשתנה, הרי תצא בת קול חדשה, שתאשר בחירה זו, ושגם לבחירה זו יהיה סיוע אלוקי. יכולת בחירה זו קיימת, אומר הרשב"י, שהרי הזכר מצווה במצוות פו"ר, השייכת למידת יראת השמים שלו.

ב"זהר"י⁵ משמע שהבת־קול יוצאת גם בזמן השידוך עצמו, וכך מתא עידן דזיווגא דלהון-קודשא בריך הוא ידיע אינון רוחין ונפשין מחבר לון כדבקדמיתא ומכרזא עליהון, אך יתכן שהכוונה לזמן אדם הראשון, שהוא ב"סוד הקומה", שכבר בבראשית העולם ובתחילת העולם נבראו כל הנשמות וביום ההכרזה מחברם הקב"ה וכאשר נולדים בני הזוג הם יורדים בחצאי נשמות נפרדים ואז יוצאת ההכרזה מ' יום טרם יצירת הולד כדבקדמיתא.

"כאן בזוג ראשון כאן בזוג שני"-האם המסקנה הזו עומדת בסתירה לדברי ה"זהר"

ראינו לעיל שע"פ הזהר, הזיווג השני שעליו נאמר שקשה כקריעת ים סוף, הכוונה לזיווג בגלגול השני, אבל גם בגלגול הזה בת־קול יוצאת ומכרזת בת פלוני לפלוני, ולגבי, כאן בזוג ראשון" כוונת הגמרא רק לומר שבזוג הראשון, כאשר הבת־קול יוצאת ומכרזת בת פלוני לפלוני, זה הדבר היחיד שמתרחש בשמים ואין מתלווה לו הקושי שבזיווג השני, ודברי רש"י יי' גם משתלבים היטב, ע"פ הבנה זו, כלומר הזיווג הראשון בגלגול הראשון נקבע על פי המזל, אך על פי מעשיו בגלגול הראשון, נגזר עליו להתגלגל בשנית ועל פי מעשיו אלו נקבע הזיווג השני. והקושי שיש בזיווג השני-על פי הזהר-הוא, כדברי רבי חיים ויטאל על פי האר"י ז"ל¹¹, שהקושי הוא להוציא את האדם מזיווגו הראשון בגלגול הראשון, מן המקום שנשמתו מצויה שם, כדי שיוכל לתקן את הפגמים, בגלל המקטרגים שבשמים. היינו, מחד רוצה הקב"ה לתקן את נשמתו, כדי שניתן יהיה להעלותה אחרי הגלגול השני למקום גבוה בגן עדן, אך מאידך ישנם מקטרגים, שנבראו על ידי מעשיו, שטוענים שאם בזיווג הראשון, שבו אשתו היתה המתאימה עבורו מכל הבחינות, עשה האדם עבירות קשות, כל שכן בזיווג השני של הגלגול השני, כשיתחתן עם מי שהיא, אינה בת זוגו"-כדברי רש"י במס' סוטה- שהוא שינוי מסדרי הבריאה הרגילים, כפי שהיה בקריעת ים סוף, בודאי שהאדם לא יצליח לתקן את מה שפגם בגלגול הראשון. אך על אף קושי זה, הקב"ה ברחמיו הרבים רוצה לתת לבני הזוג בגלגול הראשון הזדמנות נוספת, כדי שנשמותיהם יתוקנו.

"שדה פלוני לפלוני" - האם זו ההכרזה מן השמים שאדם יהיה עשיר

הר"ן^י מפרש את משמעות המאמר - "שדה פלוני לפלוני" במובן של הנדוניה שנותן אבי הבת לבעלה. **המהרש"א** **כותב**, שנראה לו שפירוש זה הינו דחוק. **אך נראה** שכוונת הר"ן היא ש"שדה" הינו מושג במובן הרחב לכל נכס המהווה את עיקר הרכוש, ובנדוניה ודאי שהקרקע הוא הדבר החשוב ביותר והעיקרי. ונראה שמקורו הוא בדברי רבי יוסי שקרא לשורו - "שדי"יט, כיוון שהשור הוא העיקר שבלעדיו לא ניתן לעבד את השדה, כל שכן בנדוניה שהשדה הוא הדבר החשוב ביותר בנדוניה. **המהרש"א מקשה** שם עוד, על פי התוס', שכתב על מה שכתוב שם' יום לפני יצירת הולד יוצאת בת־קול זו, שהכוונה לתחילת ההריון. [ונראה שמקורו של התוס' הוא מה שמובא בחז"ל^י, ועד ארבעים (יום) יבקש רחמים שיהא זכר" והכוונה שם היא מעת תחילת ההריון].

ומס' סנהדרין (כב.).	רח.	מובא בפירושו של "הכותב"
ועי' ב"רקאנטי" (צב.) ו-(שכב.),	על "עין יעקב" מו"ק (יח:)	
את הסבריו ע"פ הקבלה	רט. מס' שבת (קיה:)	
רז. "פתח עיניים"/חיד"א	שגרס "בת פלוני לפלוני" ו"זוג	מס' גיטין (נב.)
על מס' סוטה (ב.)	ראשון" ו"זוג שני".	רי. מס' ברכות (ס.)

מקשה המהרש"א, הרי אמרו חז"ל^י שביום ההריון בא מלאך ושמו 'לילה' לפני הקב"ה ושואל טיפה זו מה תהא עליה, עשיר או עני, גבור או חלש, חכם או טפש ואם כוונת הגמרא, כדברי הר"ן, שהבת־קול שמכרזת שדה פלוני לפלוני, הכוונה לנדוניה, היינו אם יהיה עשיר או עני, וא"כ מדוע כבר אינה מכרזת אם יהיה חכם וגבור או להפך? **ומתריץ המהרש"א**, שבאמת הכל נגזר ביום ההריון, אך על חכם וגבור אין הבת־קול מכרזת. **וקשה**, כי הוא עדיין לא תירץ, מדוע שהבת־קול לא תכריז גם על השאר. **ונראה**, שהבת־קול מכריזה רק על אבי הבת וממילא היא מכריזה גם על הנדוניה שהוא נותן ולא-כהבנת המהרש"א- אם חתנו של האיש יהיה עני או עשיר, שהרי יתכן שיקבל הון רב מחמיו ויאבדהו מיד לאחר מכן בגלל מזלו ויהיה עני, או שאבי החתן יוריש לבנו הון רב ודוקא כתוצאה מכך יהפך לעשיר, כפי שמובא שם ב"עין יעקב" בשם הר"ן.

על פי הר"ן, הזיווג הראשון בכל מקרה יצא לפועל, אם כן מדוע זה קשה לפני הקב"ה

הר"ן^י כותב, שאף שהזיווג הראשון אינו יוצא לפועל כתוצאה מתפילתו של אדם אחר, אך אין הכוונה שלצמיתות הזיווג הראשון לא יתקיים, אלא הכוונה רק בינתיים. וכך כותב הר"ן^י, "שאע"פ שנגזר על האדם מן השמים בת פלוני לפלוני, אם יוסיף איש אחר-שאינו בן זוגה-להתפלל לה', אפשר שישמע לו, אף כי בסוף תתקיים הגזירה, שיגרשנה האיש שיתפלל עליה או ימות במהרה, וישאנה אותו שהוא בן זוגה אחר כך". על פי דברי הר"ן, ניתן לומר שהזוג

הראשון הוא אותו שנגזר בתחילה והזוג השני הוא זה שהתפלל וזכה בה, וקשה הדבר, היינו, יש כביכול צער לה' שיודע שיצטרך למות או להתגרש כדי לקיים את הגזירה. ניתן לומר גם להפך, על פי דברי הר"ן, שהזוג הראשון הוא הזוג שמתחתן ראשון בפועל והזוג השני הוא הזוג שמתחתן אחרי גירושיה מהבעל הראשון או אחרי מיתת בעלה הראשון כתוצאה מהגזירה שנגזרה מ' יום קודם יצירת הבעל השני וזה צער וקושי לפני הקב"ה, כביכול, שנישואין אלה היו צריכים לצאת לפועל ע"י גירושין או מיתת הבעל הראשון.

קושי אפשרי נוסף כאשר אלמנות אינן שומרות אמונים לבעליהן הראשונים

ישנו עוד מצב בו זיווג שני יש בו קושי לפני הקב"ה. הש"ך מסביר¹ מדוע בעל שמתה אשתו מחכה ג' רגלים עד שהוא יכול לשאת אשה, ואילו אשה שמת בעלה מספיק שתחכה חודש בלבד ואז היא תוכל להינשא לאיש-,,משום אשה בכל דהו נוחה לה ושוכחת אהבת הראשון לאחר ל' יום". תכונה זו אינה מצויה באשת חיל. ה"גליון מהרש"א² מתייחס לדברי הש"ך, ומסביר מהי המעלה מיוחדת של אשת חיל, המוזכרת ע"י שלמה המלך-,,גמלתהו טוב ולא רע כל ימי חייה³", והרי ישנן נשים שבעליהן מתים לפנייהן, א"כ כיצד יתכן שהיא תגמול איתו טוב ולא רע אחרי מותו?

ומתריך "גליון מהרש"א", שהיא גומלת עימו חסד שאינה נישאת לאדם אחר. ואכן, גם במגילת רות (א,ג) מוסבר⁴ הפסוק-,,וימת אלימלך איש נעמי" ברוח זו, שגם אחר שמת לא נישאה לאדם אחר ובמשך כל ימי חייה חיה בהרגשה כאילו הוא חי איתה, כמו עוף התור, שאחרי מות בן הזוג הראשון, אין הוא מתחבר לבן זוג אחר¹. א"כ ניתן לומר, שגם לגבי אותן נשים, שאינן שומרות אמונים לבעליהן ונישאות בזיווג שני, גם לגביהן קשה הדבר לפני הקב"ה, כיוון שיש כאן פגיעה ב"בניין עדי עד" של הזוג, שהוא כמו שינוי סדרי בראשית בקריעת ים סוף. דברי ה"גליון מהרש"א" טעונים ביאור, שהרי "אשת חיל" במשלי היא דמות מופת של אשה צדקנית. כיוון שרוב הנשים מתות לפני בעליהן², אם כן ניתן לומר, ששלמה המלך דיבר על רוב הנשים. בפרט, לגבי נשים צדקניות, הרי אומרים חז"ל-ככלל- שהן מתות לפני בעליהן³, כדי שלא יתבזו במותן, כדי שיהיה מי שידאג בכל מקרה להספידן כראוי. לכן "אשת חיל" בודאי נכללת באותן רוב הנשים המתות לפני בעליהן. לגבי עצם השאלה שלו, נאמרו כבר תירוצים רבים, כפי שהובא בספר "אשת חיל"⁴.

מרב הקה"י זצוק"ל והוא אמר לה,

ריא. מס' נדה (טז):

שכשיבוא שוב בחלום

ריב. הר"ן על הרי"ף מס' מו"ק (י:) ד"ה ברחמים. ועי' ב"רקאנטי"

תאמר לו

בשמו, שכאן בעוה"ז אין

(שכז:), שכתב כדברי הר"ן, אך מוסיף, שיתכן שלפעמים

לו רשות

להתערב. למחרת בחלום היא

הזיווג לא יצא לעולם אל הפועל.

אמרה*

ריג. על שולחן ערוך יורה דעה (שצב,ב) ד"ה שמת בעלה. ועי' במס' רטו. משלי (לא,יב)

קידושין (פ:) תד"ה כי וב"בית המדרש"/ילינק, ח"ד, 145 עה"פ- רטז. פירוש "חוטרי ישי" (שם)
 ,,אדם אחד מאלף מצאתי ואשה בכל אלה לא מצאתי". ריז.1. ספר "אלפי ישראל"
 ריד. (שם). ועי' במס' פסחים (ק"ב).,,לא תבשל בקדירה חלק החי/כרך ב' ערך התור
 שבישל בה חבירך...אפילו באלמנה", ועי' בספר 2. מס' כתובות (נב.) תד"ה רצה, ע"פ
 "הרש"ש הקדוש וישיבת בית אל"/עמ' 163, שם ה"ירושלמי", ושם (פג:) תד"ה
 מיתה.

מסופר על "תקון אלמנה" שערך הרש"ש לאלמנות

פהמ"ש לרמב"ם עמ"ס נדה (מה:).

כדי להגן על בעליהן השניים מקטרוגם ומנזקים ראב"ע/ויקרא (כא,ד).
 אפשריים של בעליהן הראשונים. תקון זה נועד 3. פס"ז/פ' חיי שרה (כג,ג)
 להפריד בין האלמנה ובעלה הראשון בעולם 4. לרבי יצחק עטייה/ליוורנו/
 האמת. ידוע לנו על בעל ת"ח, שבא לאלמנתו תקפ"א/בהוצאת אגודת
 "כלל" בחלום ואמר לה שלא תתחתן. היא באה אל
 דואר 381.

* לו דבר זה. הוא הסתובב ונעלם ויותר לא הטרידה בחלום.

הקושי התמידי במשך כל חיי הנישואין שיש לפני הקב"ה

הצבענו לעיל על מספר מובנים של קושי, וראינו גם שמושג "זוג שני" יש לו משמעות רחבה ביותר, ובפרט על פי ספר הזהר, שזיווג שני הוא בגלגול שני. וכידוע כיום, כמעט כל נשמות ישראל הן גלגולים מדורות קודמים⁵, כך שגם אם יש אדם שאינו בזיווג שני או שלישי ויותר בעקבות תפילת האב של אשתו מזיווג ראשון או מתפילתו שלו, הרי שהוא זיווג שני בגלגול שני, ויוצא אפוא שכמעט כל אדם שייך בו המושג "זוג שני", שהוא ע"פ מעשיו.
 נצביע על עוד קושי לפני הקב"ה. רבי עקיבא אומר⁶, "זכו שכינה ביניהם לא זכו אש אוכלתן". וכן אומרים חז"ל⁷ על הפסוק, 'אעשה לו עזר כנגדו'⁸, זכה - כנגדו, לא זכה - נגדו". ניתן לראות כאן את הקשר בין ב' המקורות האלו, היינו, שאם אשתו נגדו, וקיימת אש המחלוקת, סופה של אש זו לכלותם, אך כפי שנראה בהמשך, יש לאש זו משמעות רחבה ועמוקה יותר. השאלה הנשאלת, כמובן היא, מדוע אם לא זכה האדם לפני נישואיו, יצטרך לסבול כל הזמן בהמשך, הרי האדם יכול להזדכך ולהתעלות, ומדוע שלא יוכל לממש את התעלותו בהמשך ולבנות בנין נצחי-בנין עדי עד. ואכן, גדולי בעלי שיטת המוסר מסבירים בראיות רבות, שאין הכוונה למאורע חד פעמי, אלא האדם במשך כל ימי

נישואיו, כאשר הוא מנצח את יצר הרע, אזי שכינה שרויה ביניהם, ואם כעבור זמן מסוים יצה"ר מנצח אותו, אזי שוב אש אוכלתם, ואם לא ינצחו את יצה"ר אש זו אוכלת בהם עד גמירא. אם כן, מושג "זכו" משמעותו כאן-"נצוח", וקשה זיווג זה לפני הקב"ה, כאשר בזיווג בין איש לאשתו מתרחשים כל הזמן זעזועים קשים של בניה והרס של בנין הנישואין, שהרי האדם אינו עומד במקומו הרוחני ובדרגתו הרוחנית, אלא בדרך כלל הוא עולה ויורד וחוזר חלילה. שיטה מיוחדת יש לגאון הרב המלבי"ם¹, בהבנת מושגי "זוג ראשון" ו"זוג שני", הוא כותב-,,רק מה שהי' באדם בעת הבריאה בג' גופים אדם, אשה, נחש, הוא מתמיד עד היום בגוף הראשון שמכריזין עליו ארבעים יום קודם יצירת הולד (ר"ל מעת ההריון עד אחר מ"ם יום שנצטייר יצירת הולד) "בת פלוני לפלוני", כי הנשמה והצורה תרד לפי הכנת החומר המצטייר מטפת הזרעיות, והגוף הוא חוה הראשונה שדו פרצופים נבראו שהוא אדם ואשתו הראשונה עד יגדל וימלא זווגו השני לקיום המין שהוא חוה השניה. הכחות הנמצאים בגויה שדרכם להזיק שהם כח הדמיון והמתאווה והמתעורר הם הנחשים שנתנו אל האדם ואשר לשרתם באורח מישור, כשישתמש בהם לטוב ואושר הנפש...", עיין שם המשך דבריו. אם כן, על פי הרב המלבי"ם יש למושג הזיווג גם את הכוונה הנמשלת בג' היסודות שבאדם. ועל פי דבריו הזיווג השני הוא קשה, שהרי זו מלחמת היצר של האדם עם עצמו במשך כל ימי חייו.

זיווג- היחס בין הבחירה החופשית למזל

זיווגו של האדם נעשה על ידי הקב"ה בעצמו², והוא ע"פ הכלל של "מכיוון שהתחיל במצוה אומרים לו מרק"³, היינו, כיוון שהקב"ה החל בבריאת האדם, לכן הקב"ה גם משלים את בריאתו על ידי שמזווג לו אשה⁴. ואין זיווגו של איש אלא מן הקב"ה⁵, ואין זיווגו בא לו כירושה, כפי שנדרש שם על הפסוק-,,בית והון נחלת אבות ומה' אשה משכלת"⁶, וכן ביאר שם הרלב"ג-,,אפשר שירש אדם מאבותיו...ואמנם שתהיה לו אשה משכלת, הנה זה ממה שלא יתכן להיות כי אם מה'-כי אין זה תלוי בבחירה מכל וכל אבל צריך שילווה לו עזר אלוהי"⁷. בחירתו של האדם ביחס לזיווג קשורה לעבודתו העצמית וכן לזו של הוריו. את ההסבר המדויק בין בחירה למזל מסביר מרן הגר"י קניבסקי זצוק"ל כפי שהובא בב' ספרים⁸.-,,כי מה שאמרו בגמרא סוטה ארבעים יום קודם יצירת הולד בת קול מכרזת בת פלוני לפלוני, נתברר אצלו בבירור, שאין זו גזירה מן השמים שכך מוכרח להיות בת פלוני לפלוני, אלא שזו זכות קדימה, כלומר, שראובן שאמרו עליו מן השמים שהוא ישא את בת שמעון הרי שידוך זה שמור לראובן ומן השמים ימנעו משמעון שלא יעשה שידוך לבתו עם שום אדם אחר עד שיגיע הזמן המיועד להם בשעה טובה ומוצלחת, וכאשר יגיע הזמן ויציעו להם את השידוך, אין כאן גזירה ששידוך זה יסתיים אלא הרי זה בחירה בידיהם, כמו כל מצוה אחרת שהקב"ה מזמין ביד האדם וביד האדם-שהוא בן בחירה-לדחותו מעליו, ואז כאשר אחד מן הצדדים דחה את השידוך (מסיבה בלתי מספקת) הרי הוא הפסיד את זיווגו ומעתה לאחר שהוא דוחה את הזכות קדימה שיש לו בזיווג זה, הרי הצד השני כבר בידו לעשות שידוך אחר (מה שמנעו ממנו מן השמים בתחילה מפני הזכות קדימה שהיה לפלוני עליה), ופעמים רבות כשהיו באים אליו (אל מרן הגר"י קניבסקי זצוק"ל) בחורים מבוגרים לבקש ברכה על שידוך, היה מרן גוער בהם שהם הפסידו בידיהם את זיווגם המיועד להם, ולפחות מכאן ואילך שלא יפסידו בידיהם את מה שעכשיו מציעים להם.

וכך היו דבריו:

בעיקר מה שצריך לחפש בשידוך הוא:

- א. יראת שמים. ב. מדות טובות. ג. שיהא
הולך על הדרך (המתאים).

יתר הדברים שמחפשים הרי זה מעצת היצר, כי אי אפשר למצוא את כל המעלות באדם אחד, אמנם כסף ויופי הם דבר טוב, אבל כל זה רק כאשר הולך, אבל כאשר לא הולך חייבים לוותר על זה, אבל מדות טובות אין לוותר על זה בשום אופן, כי בלי מדות טובות הרי זה גיהנם בבית ר"ל ומרן חזר על כך כמה פעמים.

ריז 5.	"רקאנטי" (קטו:),	ריט. מס' יבמות (סג.).	4.
"בית נאמן"-על ב"ר (סח,ד),			
וכתב שם, שכן מוכח	רכ.	בראשית (ב,יח)	אם הבנים, פ' נח
דרוש א'			
ב"זהר", ושר"י בן הראב"ד	1.	הרב המלבי"ם בפירושו	5. ב"ר (סח,ג)
ידע להבחין ביניהן, אך		על התורה בס' בראשית	6.
משלי (יט,יד)			
ה"רקאנטי" כתב שם, שיש	(ג,יט)/תורה אור.	7.	ועי' ילק"ש שופטים רמז
ע',			
החולקים וסוברים, שעד	2.	ב"ר (סח,ד), ויק"ר (ח,א),	מו"ק (יח:) ו"שוחר טוב" נ"ט
ימות המשיח, כל הנשמות		במדבר"ר (ג,ו) (כב,ח)	8. "פניני רבנו הקהלות יעקב"/
הן גלגולים.	3.	"תלמוד ירושלמי"/	ח"א/עמ' ל"ד
ריח. מס' סוטה (יז).			
מס' פסחים (י,ה)			

"לשכנו תדרשו"/ח"א/ עמ' רס

סיכום

ישנם מי שרואים בענין הקשר בין הזיווג והמזל ג' שיטות:

א. שיטת רש"י¹ - וה"ערוך² - אין אדם יכול לשנות את זיווגו שנקבע על ידי מזלו, באמצעות תפילה, אך כאשר נישאים ב' בני זוג בזיווג שני, הם כן יכולים לשנות ע"י תפילה וזכויות.

ב. שיטה שניה - בפירושם עמ"ס מו"ק (יח:)³ - ניתן לשנות ע"י תפילה את הזיווג שנקבע ע"י המזל, אך בסופו של דבר ימות המתפלל או יתגרש, והזיווג שנקבע ע"י המזל יתקיים.

ג. שיטה שלישית⁴ - ניתן לשנות את הזיווג ע"י תפילה וזכויות ללא תוצאות שליליות.

ד. שיטה רביעית⁵ - הזיווג הוא מן השמים, כחלק משכר ועונש, או שיישר בעיני האלה-ים" (הרמב"ם⁶).

בהתאם למה שראינו לעיל, ניתן להסביר שאין כל מחלוקת מהותית בין השיטות, וניתן לסכם ולומר, שכל אדם, נקבע מי היא חצי הנשמה השניה שלו. על ידי מעשיו הוא יכול לאבד את זיווגו האמיתי-הזיווג הראשון, ואז נקבע לו זיווג שני. בסופו של דבר הוא יגיע לזיווגו האמיתי, בין בגלגול זה או בגלגול אחר, אלא שבינתיים יכול זיווגו להשתנות מספר פעמים, עד שהוא נישא פעם ראשונה, וכן יכול להשתנות גם אחרי נישואים ראשונים ע"י גירושין ו/או התאלמות.

כדי לברר כיצד דברים אלו מתרחשים, ישנם עוד מקורות אשר דרכם הדברים יכולים להתבאר⁷. כמו כן, בקשר למהותו של המזל, ישנם מקורות ב"ראשונים"⁸, המבארים מושג זה על פי הפילוסופיה, אשר בצורה שטחית נראה, שחולקים על חז"ל, אך למעשה הם ניסחו דבריהם על פי דורם, ורק רומזים בתוך דבריהם את השקפת חז"ל ומסתמכים על כך, שהקורא דבריהם, ראה גם מה שכתבו במקומות אחרים. הדברים מתבהרים יותר, גם על פי דברי ה"ראשונים" וה"אחרונים"⁹.

על פי דברי הגה"צ רבי א. א. דסלר ("מכתב מאליהו" ח"ד/עמ' 101-100) מתבאר ענין זה לאשורו. הוא כותב, כי אין מחלוקת בענין הזיווג, כי אלו שכותבים שהזיווג נגזר מראש, כוונתם למזל העליון של ג' הספירות העליונות, אשר הוא עולם שמעבר לבחירה, המקום והזמן, אשר משם נגזר הזיווג. אם ירד האדם לתקן את מעשיו על ידי זיווג מסויים, תפילתו וזכויותיו לא יעזרו לשנות את זיווגו, אך אם ירד לשם תיקון אחר, אזי בעולם של המזל התחתון, של ז' הספירות התחתונות, אשר הוא עולם הבחירה ושל שכר ועונש על ידי זכות ותפילה הוא יכול לשנות את זיווגו. וכן להפך, על ידי מעשיו הרעים ישתנה זיווגו לרעה.

האם "זכות" מובנה נצחון

עדיין קשה, מניין הקשר בין "זכיה" ל"נצח", לכאורה הן שתי מלים עם מובנים שונים. אך באמת אין הדבר כך, לפעמים המילה "זכה" משמשת במובן של נצחון, כגון במשנה¹⁰ - ,ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות". מבאר שם ה"מאירי", שהכוונה "ולא נצחתי". וכן-,,כל דזכי מלכא שדו ליה [רש"י] - ,נוצח את המלך בדברים, בושת הוא למלך ומשפט האיש להשליכו" [לקמוניא חלילא] [רש"י] - ,בית מלא עפר" [יב]. וכן-,,אי זכיתו לי כל דבעיתו עבידו לי" [יב]. וכן-,,נשים במאי זכין...ובאתנויי גברייהו בי רבנן ונטרין לגברייהו עד דאתי מבי רבנן" [רש"י] - ,ממתינות לבעליהן ונותנות להם רשות ללכת וללמוד תורה בעיר אחרת", כמו רחל אשת ר"ע¹¹ - ,ומפרש רבי יהונתן אייבשיץ¹² - שהגמרא שואלת האיש מנצח את יצה"ר ע"י לימוד ועסק התורה, אך נשים שאינן מצוות ללמוד תורה, במה הן מנצחות את יצה"ר? ועל כך עונה הגמרא, על ידי מסירות נפשן, שמאפשרות לבעליהן לגלות למקום תורה,

כאשר עול הבית נופל על כתפיהן ומחכות לו, מתוך הכרה בערך לימוד התורה-שרק על ידו ניתן לנצח את יצה"ר- על ידי כך הן גם כן יכולות לנצח את יצה"ר. ואם כן גם כאן אם האיש והאשה מנצחים את יצר הרע, שכינה שרויה ביניהם ואם לאו-,,אש אוכלתן". ומניין שרק ע"י עסק התורה מנצחים את יצה"ר? זאת אנו רואים ממה שאמרו חז"ל לר"י -,,כך הקב"ה אמר להם לישראל, בני בראתי יצר הרע ובראתי לו תורה תבלין...ואם אין אתם עוסקין בתורה אתם נמסרים בידו".

אם "זכו שכינה ביניהם"-מדוע דוקא ר"ע אמרו

מאמר זה של ,,זכו שכינה ביניהם" ראוי למי שאמרו-רבי עקיבא. הוא ואשתו הגיעו לשיאים בלתי מצויים. בזכות שאשתו המתונה לו 24 שנים כדי שיוכל להתעלות בתורה, הגיע ר"ע לרום המעלה, כפי שהוא עצמו אמר לתלמידיו על רחל אשתו-,,שלי ושלכם שלה הוא"י. ור"ע, כידוע, לא היה מעולם אדם גדול כמוהו"י. וזכה לנ' שערי בינה, כפי שכתבו תלמידי האר"י ז"ל"י, שהיא השראת השכינה הגבוהה ביותר שיכולה לחול על בן תמותה. ואף משה רבנו, שהגיע אמנם במעמד מתן תורה להבנת נ' שערי בינה, מכל מקום ניטל ממנו שער הנ'-ונשאר עם מ"ט שערי בינה-משום שנתגאה ואמר"י -,,הדבר הקשה יביאון אל משה"י"ל.

רכא. מס' ברכות (יב:) תד"ה אבל עמ"ס חולין (ב:) רכב.

מס' עבודה זרה (י.)

1. מס' מו"ק (יח:)

תד"ה מלאך עמ"ס גדה (טז:)

1. מס' בכורות (ח:)

2. ע' כפר ז' שו"ת הרמב"ם (ב,תלו)/ רכג.

מס' כתובות סוף (סב)

3. "נמוקי יוסף", הר"ן הוצ' "מקיצי נרדמים"

רכד.

מס' ברכות (יז:)

ו"תלמיד רבינו יחיאל מפאריס"

ה"מאירי" עמ"ס סוטה (ב.)

רכה.

בספר "יערות דבש", ח"א עמ' ג

4. ריטב"א עמ"ס מו"ק (יח): 6. פיהמ"ש לרמב"ם עמ"ס פאה (א,א)
ד"ה וזהו. הוצ' "מכון הספר",

תוס' הרא"ש ותד"ה ארבעים

הגר"א/משלי (כב,ו)

תשמ"ח.

עמ"ס סנהדרין (כב.)

רכו.

ה"מאירי" עמ"ס שבת (קנו).
מס' קידושין (ל:)

5. "זוהר" פ' נח (עג:)

רבי יצחק עראמה/

רכז.

מס' כתובות (סג.)

פ' לך לך (צא:)

"עקידת יצחק"/שער ח

רגמ"ה על מס' ב"ב (יב:)

רכח.

פ' ויגש (רז:)

שער כב

רכט.

הרב החיד"א/

פ' משפטים (קט.)

הראב"ד בהשגתו על הרמב"ם/

"חומת אנך"/פ' שמות (יא)

פ' תרומה (קע:)

ה' תשובה (ה,ה)

פ' ויקרא (ב)

פ' וילך (רפג:) רמב"ן עה"ת/בראשית (כח,יב)

רל. שמות (יח,כו)

רמב"ן/ס' "אמונה ובטחון"/פ"כד דברים (יח,ט) רלא.

ס' "באר שבע" עמ"ס סוטה (ב.) רבינו בחיי עה"ת/דברים (יח,י) כתיבה אשכנזית/
ר"י מעמדין עמ"ס סוטה (ב.) אברבנאל עה"ת/דברים (יח,ט)

פ' פנחס עמ' קלא

ס' "נשמת חיים" (ב,ה)/

רש"י

עה"ת/שמות (י,א), (א,כב) 1. ח' פרקים לרמב"ם/פ"ח ושם

ר' מנשה בן ישראל רמח"ל/ל"דרך ה'"/ (ב,ז)
בהגהת המעריב"ץ (א) ושו"ת

רש"י עמ"ס שבת (קנו.) ד"ה אין

"תפארת ישראל" עמ"ס קידושין (ד,יד)

הרמב"ם/ח"א/סי' קנט/

הוצ'

"פרש"י האמיתי" עמ"ס מו"ק (יח:) "תלמוד ירושלמי"/

ליפסא ועיין מו"נ (ג,טז-כא)

תד"ה אלא עמ"ס מו"ק (כח.) מס' שבת (ב,י)

על

הבחירה החופשית.

באלו תנאים אשה יכולה ללמוד תורה ולקבל על כך שכר

בגמרא מובאת דעתו של ר"א-,,כל המלמד בתו תורה לומדה טפלות"רל"ב- ומבאר רש"י¹ל"ב- כיוון שלמוד התורה מכיל חכמה רבה, תרכוש האשה על ידי כך ערמוניות שעלולה להחטיאה. ברם, "ראשונים" אחרים ובכללם הרמב"ם²ל"ב- מבארים, שהחשש הוא שכאשר האשה תלמד את התורה, היא תפרש אותה שלא כהלכתה. הרלב"ג בפירושו עה"ת כתב³ל"ב- שאף לגבי מ"ע של ציצית פטרה התורה את הנשים- ,,כי הענין אשר תעיר עליו זאת המצווה, הוא רב העומק ולא יתכן שיגיע אליו שכל הנשים לקלות דעתן". בכך הוא גם מסביר בפ' בשלח, מדוע שירת הנשים היתה קצרה יותר משל שירת הגברים.

מכל מקום, מסיים שם הרמב"ם וכותב⁴ל"ב- , שכל זה מדובר ביחס לתורה שבע"פ, אך ביחס לתורה שבכתב, כותב הרמב"ם, ש,,לא ילמד אותה לכתחילה, ואם למדה אינו כמלמדה טפלות". בכל מקרה, ודאי שהאב מחוייב ללמד את בתו את עיקרי האמונה ואת איסורי התורה ואת מצוותיה השייכים לה, אך ישנו דיון לגבי מקור חיוב זה. ב"משנה ברורה"⁵ל"ב- משמע, שהוא רק מצד שהאב הוא גואלה והקרוב לה ביותר ולכן גם מחוייב הוא להוציא עליה כספים כדי להצילה משמד, אך חיובו שווה כמו כל אחד אחר, אלא הוא מחוייב כי הוא הקרוב אליה ביותר. ולכן כופים אותו לכך אם אינו רוצה. על פי זה יוצא, שהוא יוכל לתת לשם כך מכסף מעשר, אך ה"אגרות משה"⁶ל"ב- תמה על כך ונשאר עליו בצ"ע וסובר שהוא מחוייב לכך מדין אבהותו עליה ולכן גם אינו יכול לתת מכסף מעשר.

נשאלת השאלה, אם נשים אינן מצוות בלמוד התורה, מדוע הן מברכות את ברכת התורה?

נאמרו על כך לפחות שלושה תרוצים **א.** ה"בית יוסף" ר"ל. כותב, שכיוון שהנשים מחויבות ללמוד את ההלכות הנוגעות גם להן, לכן מוטל עליהן לברך את ברכות התורה, ה"בית יוסף" גם מציין, שהברכה מתייחסת ל"פרשת הקרבנות". **ב.** ה"מנחת חנוך" ר"ל. כותב, שנשים יכולות לברך את ברכות התורה, כיוון שברכות אלו אינן מכוונות למצוות למוד התורה, אלא לכבוד של תורה. **ג.** ה"חתן סופר" על הלכות ברכת התורה כתב, שהנשים הנשואות מברכות, כי הן מסייעות לבעל ביכולת ללמוד תורה.

לכאורה קשה, כיצד אנו מוצאים נשים שהיו גדולות בתורה, כגון ברוריה אשת רבי מאיר, שחלקה אף על התנאים ר"ל, וחז"ל אף הביאו את ברוריה כדוגמה למהירות תפיסה שכלית ר"ל. --, ומה ברוריה שהיתה שונה בכל יום ג' מאות הלכות מג' מאות חכמים ביומא דשותא...". וכן בתו של מהר"י קולון למדה תורה ופסקה הלכות כאשר היא מוסתרת מאחורי וילון, וכן בתו של מהר"ן שפירא. סבתו של רבי יאיר בכרך, לפני כשלוש מאות שנה, היתה ידועה כגדולה בתורה, ותלמידי חכמים גדולים היו מתייעצים איתה בענייני הלכה ר"ל. אחיינה של אשת הנצי"ב מוולוז'ין כתב שהיא עסקה כל ימיה בלמוד התורה ר"ל. לשאלה זו נדרש המהר"ל ר"מ. הוא כותב, שרבי אליעזר עוסק רק ב"מלמד בתו תורה", אך אשה יכולה ללמוד בכוחות עצמה ואין בכך שום איסור, והיא אף מקבלת שכר על כך ר"מ. הסיבה לכך שהיא יכולה ללמוד ולקבל על כך שכר, היא משום שעצם התאמצותה ויכולתה להתמודד ולהצליח בלמוד התורה מהווים הוכחה שטבעה ראוי ומתאים לכך ר"מ.

נשאלת השאלה, אם נשים יכולות ללמוד תורה ולקבל על כך אף שכר, מדוע הגמרא אומרת ר"מ. שזכות התורה מגינה על אשה שהושקתה במים המאררים הוא, משום שככל אשה היא שולחת את בניה ללמוד תורה וממתינה לבעלה עד שיחזור מלימודו ולא משום שכר למוד התורה של האשה עצמה? מתרץ הגאון הגדול רבי י.ש. אלישיב שליט"א, שמכאן רואים שזכות האשה המגדלת את בנה ו/או את בעלה לתלמידי חכמים, גדולה משל אשה הלומדת תורה בעצמה. זאת משום שבניה ובעלה מצויים בלמוד התורה והמסייע להם בכך שכרו גדול כמו מי שמצווה בלימוד התורה ולימוד אותה. אך שכר אשה שלומדת בעצמה, כיוון שאינה מצווה, שכרה בלמוד התורה אינו משתווה לשכר האיש שמצווה בכך.

למוד התורה ע"י נשים בדורות האחרונים

עד הדורות האחרונים, נהגו שלא ללמד תורה את הבנות והנשים. ברם, בדורות האחרונים אנו עדים למהפך בנושא זה, ובכל בתי הספר בנות לומדות תנ"ך ומפרשיו אשר כלולים בהם גם מהתורה שבע"פ. לכך יש מספר סיבות שהובאו בספריהם של גדולי הדורות האחרונים. הגאון רבי אהרן ואלקין זצ"ל כותב ר"מ. --, בעתות אלו, שהרחוב מלא הוללות וסכלות וגם רוח הכפירה והמינות נזרקה בצעירים, אנן סהדי, כי רק אותן הזוכות להסתופף בבתי השם ובחצרות אלוקינו-יפריחו.

ה"חפץ חיים" כותב ר"מ. --, בדורות הקודמים קבלת האבות היתה חזקה מאד, והיינו יכולים לסמוך על הנהגת האבות הישרים. אבל כעת, שקבלת האבות התרופפה מאד, בודאי מצווה רבה ללמד את הבנות חומש ומוסרי חז"ל, כגון מס' אבות וכו'. וכן כתב ב"אגרות משה" ר"ל. --, וטוב להן שישמעו דברי תורה, דינים ומוסר כדאמרו חז"ל, בהא דמצוות הקהל ריש חגיגה, נשים באות לשמוע וכן טוב שישמעו בכל מקום דברי תורה. ועוד כתב ר"ל. --, שלגבי משניות, אף שהן אסורות בלימודן, שונה הדבר לגבי מסכת אבות, כמו שכתב שם-...., ורק פרקי אבות משום שהוא עניני מוסר והנהגות טובות יש ללמדן לעוררן לאהבת תורה ולמידות טובות. הרב סורוצקין זצ"ל ר"ל. --, כותב --, בימים הראשונים התנהגו בתי ישראל ע"פ השו"ע ואפשר היה ללמוד את כל התורה מן הנסיון... אבל עתה בעוונותינו הרבים יש בתים

אשר אין זכר בהם להרבה מצוות ולחוקי התורה, ובת ישראל שבאה מהבתים האלה ללמוד בבית ספר דתי הרי היא כמעט כנכרית שבאה להתגייר, שמן ההכרח ללמדה תורה כדי שתדע את הדרך אשר תלך בה ואת המעשה אשר תעשה".

גדולי הדורות הזהירו מעולם לנשים לעסוק בתורת המוסר על פי אגדות חז"ל כגון ב"אגרת הגר"א"-, ספרי מוסר... יקראו תמיד... משלי עם לשון אשכנז, למען השם שיקראו בכל יום...". החת"ס בצוואתו כותב-, והבנות יעסקו בספרי אשכנז בגופן שלנו (באותיות עבריות)- המיוסדים על אגדת חז"ל- ולא זולת כלל". רבי עקיבא י. שלזינגר כותב ב"לב העברי"-, שהבנות לא יעסקו רק בגופן שלנו- שיצאו מצדיקי הדור, כגון "קב הישר" ו"שמחת הנפש" שכתב עליו רבינו יונתן בסוף ספרו "בינה לעתים" שרבים השיב מעוון... חז"ל- ואפילו נשים ובתולות חוב עליהם **לקרוא בכל יום** ספרי מוסר". ועי' בס' "תורת אמן" י"ז⁸, המוקדש כולו לבירור הנושא של איסור ללמד תורה לנשים ולגבי מה מותר כן ללמדן ומה הן יכולות ללמוד מעצמן. וכן ב"ויואל משה" מהגה"ק רבי יואל ט"ב, מאמר לשה"ק סי' ל'-ג'.

רלב.	מס' סוטה (כ.)	ואמר-, יפה אמרה ברוריה". רלט.
"מקור ברוך" ח"ד (מו, ג)		
רלג. (שם) (כא:): ד"ה כאילו	1.	מס' פסחים (סב:)
המהרי"ל" סי' קצט.		רמ.
רלד. הל' תלמוד תורה (א, יג)	2. במדבר (טו, לט)	רמא. הרמב"ם (שם)
רלה. או"ח (מז, יד) בשם ה"אגור".	3. (שו, יד) ב"שער הציון"	רמב. טור, יו"ד (רמו, טו)/ה"פרישה"
ועי' בב"ח/או"ח סי' מז	4. יו"ד/ח"ב/סי' קיג	רמג. מס' סוטה (כא.) ועי' במהר"ל/
וב"דרישה" שם בסוף הסימן.	5. יו"ד/ח"ב/סי' קט	"תפארת ישראל" פ"יד, המבאר
רלו.	מצווה ת"ל	6. "יו"ד/ח"ב/סי' פז
סוגיה זו, וכן מבאר הוא שם,		
רלז. ב"תוספתא"/מס' כלים/ב"ק (ד, ט),	7. שו"ת "מאזנים למשפט"/	מדוע התורה גם בעידנא דלא
אף אמר עליה ר"י בן בבא-, יפה	ח"א/סי' ב'	עסיק בה מגנא, בנצח למצווה.
אמרה בתו ממנו" (=מאביה-רבי	8. מהדו"ק/מכון "מסורה	רמד.
שו"ת "זקן אהרן" תניינא ס"ו		
חנינא בן תרדיון). ושם בב"מ	והלכה"/ברוקלין/תשנ"ג רמה. ספר "ליקוטי הלכות"/עמ"ס	
(א, ג) הכריע רבי יהודה כמוה	רלח.	"חווות יאיר" בסוף הדקדמה.
(כא:): (יא.) הערה ג'		סוטה פ"ג

באלו תנאים זוכים להשראת השכינה

החתן והכלה שהמזיקים מתקנאים בהם, זה ודאי וברור שהכוונה היא לאלו שעל פי מעשיהם, אחרי שנצחו את יצה"ר, זכו והשכינה שרויה ביניהם, בנקודת ההתחלה של חיי נישואיהם בזיווג ראשון או בזיווג שני לפי אחת מן האפשרויות שהוצגו לעיל. אלו שזווגו על פי מעשיהם הרעים ו, לא זכו אש אוכלתן", באלו ודאי שאין המזיק מתקנא. אם כן, מדוע בגמרא^י נאמר על חתן וכלה בצורה כללית שצריכים שימור מפני קנאת המזיק, ואין הגמרא מחלקת בין מי שזכה לבין מי שלא זכה? ודאי שהסיבה לכך היא, משום שמדובר ביהודים כשרים, שעל פי רוב עושים את כל ההכנות להתחיל את חייהם המשותפים במצב של "זכו". הכנות אלו כוללות חשבון נפש וחזרה בתשובה על עבירות העבר וקבלה על העתיד וצום ביום הנישואין, עד שבזמן החופה מגיע הזוג לדרגה של מלאך, שנמחלים להם כל עוונותיהם^י, וזו הסיבה שהכלה לובשת שמלה שכולה לבנה וגם יש נוהגים שהחתן לובש "קיטל" שכולו לבן, כיוון שבזמן החופה דומים החתן והכלה למלאכים שהם, לבושים לבנים^י. כשם שהמלאכים דבוקים ביוצרים בבטחון גמור ובאמונה חושית בו, כן הזוג אמור להיות במדרגה זו. לכן החבור ביניהם הוא על בסיס רוחני טהור, כאשר הגשמיות הינה רק אמצעי. במצב שכזה, הבית שהם בונים הוא, בנין עדי עד", כפי שמופיע בנוסח הברכה הרביעית של ברכות הנישואין^י, כאשר הכוונה היא לאשתו^י. הברכה השלישית - "יוצר האדם", מציינת שהאדם שלם רק כאשר יש לו אשה, כי, "יצירת האדם לא נגמרה אלא לאחר שנגמרה יצירת חוה, שהרי כשנלקחה ממנו הצלע נשתנית בריאתו ממה שהיתה קודם לכן"^י. א"כ, כאשר נישאים משלימים יצירה בראשיתית. וכתב הרמ"ה ש, סבת הזיווג שהוא עיקר יצירת העולם התחתון שלא נברא אלא לפריה ורביה שנאמר 'לא תהו בראה לשבת יצרה' וזהו כבודו של מקום, שאין כבוד הבורא נודע אלא ע"י בריאותו^י. כשם שהחבור ביניהם הוא על בסיס רוחני, כן הכיוון וההסתכלות שלהם על הצרכים הכלכליים שלהם הינו על בסיס רוחני, כאשר המאמץ להשגת כסף למחיה הינו רק בגדר של השתדלות והעיקר הוא ע"י ההשקעה הרוחנית בלימוד תורה ותפילה, כאשר ידוע להם שבראש השנה נגזר כבר מראש ההוצאות וההכנסות.

אימתי שכינה מסתלקת מבני הזוג ומהו הקושי שיש לקב"ה בכך

כאשר הפרנסה והחבור ביניהם מקבלים כיוון גשמי והבסיס הופך להיות גשמי, או אז מתפרק בנין נצחי ורוחני זה והיצירה הבראשיתית הזו משתנה בדומה לקריעת ים סוף בו, נשתנו סדרי בראשית^י, וזה קשה לפני הקב"ה. כמו שבים סוף היה קשה לפני הקב"ה לשנות סדרי בראשית כדי להציל את עם ישראל מחד, ומאידך, מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה^י, וכאשר עצם ההצלה מלווה בחוסר אמונה של עם ישראל בה' וחוסר רצון, מתוך פחד, לרדת לים והבעת טרוניות על הטיט שהם דורכים עליו בים שמזכיר להם את הטיט במצרים, כפי שראינו במקורות לעיל. כן הדבר במעשה הזיווג, בו ה' רואה כיצד הבנין הבראשיתי נהרס והוא חייב ליטול את שכינתו מבני הזוג, שאז מתחיל לשלוט בבני הזוג אש. ואף שהם היו בדרגת מלאכים שאינם חוטאים, ישנו גם סוג מסוים של מלאכים שיכולים

לחטוא. מלאכים אלו הם אותם מלאכים המתלבשים בגופות כבני אדם העלולים לחטוא, כדברי רבינו בחיי י"ה, המבאר זאת על המלאכים שביקרו את אברהם אבינו כחום היום, וכותב-,,שהיו אנשים ממש ומלאכים ממש".

"לא זכו אש אוכלתן"-בחתן וכלה בבן תורה ובמלאכים כיצד

כשם שחתן וכלה אם לא זכו אש אוכלתן, כמו כן בן תורה הפורש מהתורה, אש אוכלתו¹. במלאכים אנו רואים את אותה תגובה, שהשכינה נמשלת לאש, כדברי רבינו בחיי² -,,השם יתברך שנמשל לאש שכתוב בו 'אש אוכלה הוא'³. וכן כתב הר"ן⁴. וכאשר אותו סוג של מלאכים יורד מדרגתו וחוטא, נוצר ג"כ מצב של⁵ -,,אש אוכלת אש דשכינה, 'דאמר מר הושיט אצבעו ביניהם ושרפן'⁶.

רמו. מס' ברכות (נד):	תד"ה עונין. ב"חידושי אגדות"/מס' סנהדרין
רמז. תלמוד ירושלמי מס' ביכורים (ג,ג),	(קב:) ד"ה דפרע, כתב המהר"ל, כי אף ברוח
אך ביבמות (סג:) סובר הש"ס שרק-	(נבות) לא שייכת קנאה עיי"ש. הרמב"ם
,,עוונותיו מתפקקין" [רש"י-,,נסתמין...].	כתב (איגרות, עמ' רלו), כי גם מלאכים
אך עי' ב"פרישה"/אבהע"ז (א,א), בשם "י"מ",	הם בבחינת "הכל בידי שמים", היינו,
ש"מחילה" ו"פוקקין" זה היינו הך.	ללא בחירה. וכן שייך בהם גאווה ["ב"ר" (נ,ט)].
המלאכים גם טועים מפעם לפעם [שו"ת	ועי' מלבי"ם/ישעיה (ב,ט), ש"מחילה" פירוש
התוס', נספח א' /סעיף 19 / ד"ה מורי.	סתימה והטמנה, א"כ "מחילה" בלשון אגדה
וב"רקנאטי" על ס' בראשית עמודים לח נה-ו/	"בעלי
רמח. רש"י ד"ה דומים במס' קידושין (עב).	הכוונה להטמנה, בין ל"בבלי" ובין ל"ירושלמי".
רמט. מס' כתובות (ח).	הוצ' "זכרון אהרן" / תש"ס].
רנ.	רנו.1. המהר"ל/נתיבות עולם/ח"א/נתיב התורה/
פ"טו, מבאר זאת כמציאות, שהיא מידה	(שם) רש"י ד"ה והתקין
רנא.	"אוצר התפילות" ח"א עמ' רנב -"עץ יוסף" כנגד מידה, ע"פ
דברי חז"ל במס' ב"ב (עט.)-	
רנב. מצוטט שם ב"עיון תפילה" ד"ה שהכל	,,כל הפורש מדברי תורה אש אוכלתו",
רנג.	מס' סוטה (ב.) ברש"י ד"ה כקריעת
ובמס' סנהדרין (צב.) -,,כל בית שאין דברי	
רנד. מס' מגילה (י:)	תורה נשמעים בו בלילה, אש אוכלתו".
	מס' סנהדרין (לט:).2. בראשית (לג,י)
רנה.	פירושו על התורה/ בראשית (יה,ח), ויתכן, רנו. דברים

(ד,כד)

שתהיה בהם קנאה [בראשית (א,כו) בריש"י רנח. מס'

נדריים (סב:)

ד"ה נעשה וב"שפתי חכמים" שם]. וכתב שם

סוף ד"ה עבדא דנורא

המהר"ל ב"גור אריה" ע"פ ה"מורה נבוכים", רנט. מס'

יומא (כא:)

שהוא מסתרי תורה. וכן עי' במס' ברכות (ג.) רס. מס' סנהדרין (לט.)

ורש"י מבאר שם¹. „גבי כתות של מלאכים שאמרו לפניו 'מה אנוש כי תזכרנו'. ואותו אש המאכל, אש השכינה, הינו גם כח של מלאך כדברי הרמב"ן² ורבינו בחיי³.

זאת אומרת שאותה שכינה, שהינו מלאך שהיה שרוי ביניהם, הופך להיות אש רוחנית שורפת ומאכלת את הבנין הנצחי שבנו, ומשאירו תל חורבות של גשמיות ומגושמות הגורמת לפירוד ביניהם, אפילו שהם עדיין יחד, כיוון שאחדות קיימת רק בדבר רוחני טהור.

"בנין עדי עד", משמעותו היא חיים נצחיים יחד, כמו שכתב אוה"ח עה"ת¹. „כי הזוגות יתלוו בעולם העליון". מקורו הוא מה"זהר"², גם אם האשה נשאת שנית בעולם העליון היא חוזרת לבעלה הראשון³. „נוקבא דאתנסיבת בתרין בהוא עלמא אתהדרת לקדמאה". לעומת זאת כאשר מוסרת השכינה מהם והאש אוכלת בהם ושולטת בה הסט"א, אז הנקבה „אתגברת על בעלה"⁴.

וכן כותב הרמב"ן⁵. „שאמרו חז"ל בשעה שהאדם מתחבר בקדושה שכינה שרויה ביניהם. ובסוד איש ואשה-י-ה-נתחממו-היינו נתגשמו-שכינה מסתלקת מביניהם, אש אש, כדגרסינן במס' סוטה...לא זכו אש אוכלת...רצונם לומר יו"ד של שם איש וה"א של שם האשה, שהוא י-ה, נסתלק מביניהם ונשאר אש אש. והבן, כי בכאן גלו כל הסוד"⁶. ואכן, גם מזונותיו של האדם קשים כקריעת ים סוף⁷. „קשה המזון כנגד כל מעשי בראשית"⁸.

מובאות אלו מתקשרים לכל מה שהובא לעיל לגבי הקושי במתן מזונות לאדם מחד, כדי שהוא יתקיים, וחוסר האמונה בנותן המזונות והבטחון השלם בו מאידך, אשר הם אחד הדברים היסודיים הגורמים לפירוק ה"בנין עדי עד", כאשר איש, ובפרט, „אשה כיוון שאין לה תבואה בתוך ביתה מיד צועקת"⁹. בבני זוג, שהם בבחינת "זכו" ויודעים הם כי מעמד כלכלי אינו בבחירתם כי „הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים"¹⁰, זוג כזה אינו יוצא מגדרו, מגדר התורה והמצוות, כדי להשיג ממון, אלא כל מה שהזוג עושה הוא רק בגדר של השתדלות, כדי שיהיה בסיס שהשפע והברכה יוכלו לחול עליו ואילו מעבר לכך זהו פתח המוציאם מן העולם שהוא מעין עולם הבא. זוג כזה חי בעולם בו „חתן דומה למלך"¹¹, למלך שחשיבותו כתלמיד חכם, שהמליך את שכלו על רצונותיו כמו מלאך, שאז השכינה שורה עליו, כאשר ה"בנין עדי עד" הוא כעין בית מקדש-וכן נשמתו של כל אדם¹²—הנארג ע"י מעשים, אשר הרוחניות טבועה בהם ומאפינת אותם. מובן כעת מדוע חתן וכלה שכאלו המזיק מתקנא בהם, כאשר רואה הוא שהשכינה אופפת אותם.

נותר לנו להבין מדוע קנאת המזיק היא גם במי שנהיה מלך או ת"ח ומהי השראת השכינה אשר ישנה עליהם והמשותף בין כולם.

המשותף לתלמיד חכם מלך וחתן אשר לכן המזיק מקנא בהם

ראינו כבר שחתן דומה למלך, אך תלמיד חכם גם נקרא מלך, דרבנן איקרו מלכים^{רעב}, וכן,, לפני מלכים יתיצב-לפני מלכי תורה^{רעג}. וכן,, מלך זה בעל תלמוד^{רעד}. וכן,, דיין בכלל מלך... מלך במשפט יעמיד ארץ^{רעה}.

האם עשיית דין נחשבת כלימוד, עד כדי השראת השכינה בה

אמנם למוד התורה כמובן קשור לשכינה, כמו שאומרת הגמרא-...שכינה...לחכמה^{רעי}. וכן יש השראת השכינה על מלמדי התורה-,,רואות את מוריד...זיו השכינה^{רעז}, אך האם דיין כאשר הוא דן בבית הדין, האם הדבר נחשב ללימוד, שיש עליו השראת השכינה? לשאלה זו נזקק הגאון הגדול רבי משה פיינשטיין זצ"ל, הוא מסיק שכן הדבר, בין לגבי עצם הלימוד ובין לגבי עצם המשפט. הוא כותב^{רעח}, מה שאמרה הגמרא^{רעט}, מנין לשלשה שיושבין בדין ששכינה עמהם^{רעז}, ומשמע שם שהשראת השכינה היא משום לימוד, ומשמיעה לנו הגמרא ש"דין", היינו "תורה", אם כן אף ביחיד, הדן דין אמת לאמיתו, משרה הדיון שכינה בישראל. וכן במס' אבות^{רעז},...שיושבין ועוסקין בתורה שכינה שרויה בעולם ומנין אפילו שלשה שנאמר בקרב אלהים ישפוט^{רעז} (כמו במס' ברכות), ומתאימה הגירסה הראשונה ברש"י במס' אבות,, ומנין שאפילו חמישה שנאמר בקרב אלוהים ישפוט^{רעז} וכן בתוס'רפא.

רסא. ד"ה הושיט. ועי' בספרו של רבי מרדכי יפה רסז. ב"ר (כ,כב)
(בעל ה"לבושים") / "לבוש פנת יקרת" על רסח. מס' תמורה (טז).

והשווה למס' בבא מציעא

ה"מורה נבוכים"/הוצ' "זכרון אהרן"/ (יד:), (נט.), שאין מריבה מצויה בתוך ביתו של אדם
המבאר את שיטת הרמב"ם, ב"מורה נבוכים" אלא על

עסקי תבואה^{רעז}.

(א,מט) לגבי מהותם של המלאכים. וכן עי' רסט. מס' ברכות (לג:)
שם בביאורו (לד:), על דברי הרמב"ם (שם) ער. פרקי

דר"א סוף פרק טז

(ב,ב),-,,ובוחרים ומנהיגים אבל לא כבחירתנו^{רעז}, וכן,, מיסב בראש^{רעז} מס' מו"ק (כח:)
שיש ב' סוגי בחירה, ובמה נבדלת בחירת רעא. דרשות

החת"ס/ח"א/חדש אדר ב'

המלאכים מבחירת האדם. שנת תקפ"ה "דרוש

לחברה קדישא"

רסב. כתבי הרמב"ן ח"ב מהדו' שוועל עמ' תקו רעב. מס' גיטין (סב.)
רסג. בראשית סוף פ"ג רעג. שיר השירים רבה

(א,ה)

1. בראשית (כט,לב) רעד. ויקרא רבה (כב,א)
2. משפטים (קב.) ערה. מס' יבמות (קב.)
3. "זהר"/בראשית (כא:), ועוד עי' שו"ת רעז. מס' סוטה (יא.)
"זרע אמת"/ח"ב/סי' קמו/ליוורנו/תקנו, רעז. (שם) (מט.)
וב"עדות ביהוסף"/סי' שסג/זולצבך/תקא. רעח. שו"ת "אגרות משה"
4. "זהר"/פינחס (רלא:) יו"ד ח"ג סי' קמב ב'
- רסד. שם בח"א "אגרת הקודש" פ"א עמ' שכד רעט. מס' ברכות (ו.)
- רסה. עי' ב "רקאנטי"/בראשית (יא,ב) רפ. (ג,ו)
- רסו. מס' פסחים (קיה.) רפא. מס' סוכה (יג.) ד"ה בשלש

ויתכן, שביחיד אין היתר כל כך, כפי שכותב ה"אגרות משה" -,,אף דלא עדיף כל כך דלא מכתבן בספר הזכרונות, מכל מקום, איכא מזה השראת שכינה". לכאורה, הצריכה התורה שיהיו דוקא בשלשה, כדי שיזכו על ידי כך יותר להוציא פסק דין לאמיתו, ואף שגם בשנים מותר, אלא כדי שלא יהיה מצב של ב"ד שקול, צריך שלשה דיינים. וגם משמע מהגמרא שיש השראת השכינה גם בשביל המשפט -,,...ויהיו עדים יודעים בפני מי הם מעידים...לפני ה" רפ"ב, שהשראת השכינה היא בשביל עצם המשפט, היינו, אם כן השראת השכינה היא בין בשביל הלימוד ובין בשביל המשפט. אמנם, מצד המשפט זה רק בשלשה מטעם,,אל תהי דן יחידי שאין דן יחידי אלא אחד" רפ"ב, אף שהוא מומחה שדינו דין, כמו שפירש שם רש"י, שהוא,,מפני כבוד שמים" וכן משמע שסובר הרמב"ם, שכתב בפירושו -,,התורה התירה למומחה לרבים לדון יחידי... אבל זהו דבר תורה והזהיר הנה ממנו קצת על צד המוסר ולא על צד האיסור". צד המוסר, פשוט שהוא מפני כבוד שמים, שרק הוא (הקב"ה) הדן יחידי. התוס' רפ"ד פירשו מטעם שמא יטעה ולא משום כבוד שמים כפי שסוברים רש"י והרמב"ם רפ"ה, אך ב"ספר המצוות" כתב שהיא "עצה טובה" לא לדון יחידי שמא יטעה, כדעת התוס'. לשיטת התוס' ו"ספר המצוות", יתכן שתהיה השראת שכינה, אם גלוי כלפי השמים שלא יטעה, אך לשיטת רש"י והרמב"ם, בפיהמ"ש וב"יד החזקה" אינו מספיק טיעון זה, כי אסור לדון יחידי משום כבוד שמים, וזה מצד המשפט, אך מצד הלימוד תהיה השראת השכינה בין לשיטת רש"י ובין לפי הרמב"ם, אך זהו רק בדין יחידי, אבל לגבי ב"ד של שלשה, לפי כולם ישנה שם השראת השכינה בין מצד עצם המשפט ובין מצד עצם הלימוד. מה שעשה ה"אגרות משה", מחלוקת בין ה"יד החזקה" ופיהמ"ש לרמב"ם לבין "ספר המצוות" לרמב"ם, נראה, שלכאורה, נשמט ממנו שרוב מכריע סובר רפ"י ש"פירוש המשניות" לרמב"ם נכתב בצעירותו של הרמב"ם, וב"יד החזקה" הוא חזר בו, ולגבי "ספר המצוות" לרמב"ם, נראה שלשיטת הנצי"ב מוולוז'ין והרד"ל לא ניתן להקשות מ"ספר המצוות" על ה"יד החזקה" ולשיטת הגאון הרב חיד"א ניתן להקשות מ"ספר המצוות" לרמב"ם על ספרו ה"יד החזקה" ואין זה נקרא שהרמב"ם חזר בו ממה שכתב ב"ספר המצוות" רפ"י, ואילו ה"אגרות משה" כתב, כאילו שזה דבר פשוט וללא עוררין, שכאשר נמצא ב"ספר המצוות" דבר הנוגד למה שכתב הרמב"ם ב"יד החזקה", ניתן לראות בכך ב' דעות ברמב"ם,

בעוד שכפי שראינו, שיש מי שסובר, שדעת הרמב"ם היא כפי מה שכתב ב"יד החזקה" והוא חזר בו ממה שכתב ב"ספר המצוות". אמנם, יתכן לומר, שה"אגרות משה" לא התייחס לענין מנין הדעות, אלא רק לגבי משמעות השוני בין הדעות

האם מלך ותלמידי חכמים שאינם משבטי לוי ויששכר יכולים לזכות בהשראת השכינה של כתר

התורה

כדי לברר נושא זה, נברר זאת דרך עיון בספרי הגאון הרב חיד"א, אשר בעשרות ספריו מופיעה התייחסות לנושא זה במקומות שונים. הוא מצטט^{רפח} את הגמרא^{רפט} שקובעת, שלא מצוי, בשבטים שאינם משבטי לוי ויששכר, שיהיה תלמיד חכם שיורה הלכות, ושהוראות אלו יהיו,, כדת וכהלכה^{רצ}. הוא מביא את דברי המהרש"א שם המסביר, שאף שדוד המלך כיוון להלכה ולאמת, זה רק משום שהיה מלך, מה שאין כן שאר האנשים משבט יהודה, שלא כיוונו אל האמת בהוראת ההלכות. אך במדרש חז"ל על הפסוק^{רצא},,,מכתם לדוד שמרני אל כי חסיתי בך" דרשו,,שמרני אל שלא אכשל בדבר הלכה^{רצב}, ועי' בתירוצו של הר"ר ראובן מרגליות, המוכיח שדוקא משבט יהודה יצאו רוב פוסקי ההלכות^{רצ}.

ורש"י^{רצג} כתב,,רבותינו דרשו על דוד, שהיה מנהיג את עצמו כמך ותם אפילו במלכות" (ואף שאמרו חז"ל^{רצד}, מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול", נראה שהנהיג את עצמו כך רק בנוגע לעבודת השם ועסק התורה). ויתכן שאף משאר שבטים, אם נותן צדקה הוא יכול לכוון לאמת^{רצה}.,,אך אם יעשה לו סגולה כמו צדקה וגמילות חסד וענוה, ודאי זוכה לכוון אל האמת^{רצו}, כי דוקא תלמיד חכם פשוט אינו זוכה לכוון לאמת, אבל מי שהוא גברא רבה- אפילו שאינו מהשבטים לוי ויששכר- ודאי מכוון אל האמת^{רצו}, וכן יש לפרש את הפסוק,,שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך ושפטו את העם משפט צדק^{רצו}.

רפב. מס' סנהדרין (ו.)	רצג. תהילים (ס,א)
רפג. מס' אבות (ד,ח)	רצד. מס' כתובות (יז.)
רפד. מס' סנהדרין (ה.) ד"ה כגון	ועי' ב"ראש דוד" להרחייד"א/עמ' תקה
רפה. בפירושו על המשניות במס' סנהדרין (ב,יא)	ספר "אהבת דוד"/עמ' קכד
רפו. למשל הרב החיד"א בספרו "פתח עיניים"/ח"א	רצה. רצה.
"יוסף תהילות" (צט ו-קכא)	
על מס' ר"ה (ד.) ד"ה הגם/(קיה:)	ו"פתח עיניים" על מס' שבת (קד.)
אך עיין ב"מאירי" על מס' נדה (מה: במשנה	רצו. (שם) מס' ב"ק (יז.)
רפז. הרב החיד"א (שם)	רצו. "מראית
עין" על מס' סנהדרין (ח.)	
הנצי"ב מוולוז'ין/מרומי שדה" על מס' חולין (כד.)	ועל מס' מכות (ז.)
והרד"ל (שם)	ועל מס' זבחים (נד.)
רפה. בספר "יוסף תהילות" (כא)	וכ"כ ב"פתח

עינים" על מס' יומא (כו.)

רפט. מס' יומא (כו.) ד"ה אמר רבא

רצ. רש"י שם ד"ה אלי בא ו"מדבר קדמות" (ה, י)

"מרגליות הים" / מס' סנהדרין (ה.) ד"ה ומחוקק חצר. דברים (טז, יח)

רצא. תהילים (טז, א)

רצב. (שם) ס' "חומת אנך" על תהילים

ועי' בספר "פרשת דרכים" ריש דרוש ט

וכי תאמר, כיצד אפשרי הדבר שגם בשאר השבטים, שאינם משבטי לוי ויששכר, יהיו שופטים שיכוונו לאמת? העצה היא "צדק צדק תרדוף"רצ"ט, שיעשו צדקה וע"י זה יכוונו גם הם אל האמת וישפטו צדק, או שיהיה עניו מאד, וע"י הענוה מכוון אל האמת, כמו שאמרו"ל לגבי בית הלל שהיו משבט יהודה, שיצאה בת־קול שהלכה כמותם, ומפרש בגמרא שהטעם הוא משום שהיו ענותנין. ופירש מר"ן (רבי יוסף קארו), ב"כללי הגמרא", שבזכות הענוה היו מכוונים אל האמת. המפרשים כתבו שכל התנאים האלו נחוצים למי שמורה ביחיד, אבל כשהם רבים אז אפילו משאר שבטים מכוונים אל האמת, וכל שכן 'מכתם לדוד' שהיה מן ועניו ותם אפילו במלכותו. כאן נרמזו שתי המעלות המועילות לכוון אל האמת, שהן המלכות והענוה, שכל אחת מהן מביאה לכוון אל האמת. ונראה שהטעם הוא, משום שמלך כרבים דמי, וכאשר ישנם רבים המורים לכל עם ישראל, זכות הרבים מועיל לכוון אל האמת. הענוה היא סגולה להיות מרכבה לשכינה"א. תורה שבעל פה היא כנגד השכינה והלכה היא-בשנוי אותיות-ה' כלה, גם משפט הוא בלאה שממנה יצא שבט יהודה, ותורה לשמה הוא לתקן פרצוף לאה, ולאה נקראת ענוה, כידוע כל זה מרבנו האר"י ז"ל, ולזה העניו מכוון אל האמת מטעמים אלו, והגם שדוד היה עניו גם במלכותו, עם כל זה לא סמך על כך והתפלל 'שמרני אל' שלא אכשל בדבר הלכה. ונקט דוד לשון יחיד, כי ברבים פשיטא שמכוונים לאמת.

השראת שכינה בגלויי מלכות של מלך מלכי מלכים ומלך בשר ודם ובנתינת התורה:

אנו רואים במקורות השונים, שהשראת השכינה, שהיא גילוי הברכה והשפע האלוקי, מלוות בהמוני מלאכים, אשר מספרם קשור באופן ישיר לסוג הגילוי של השראה זו. לא ראי השראת שכינה בתחילת מלכות-מבחינת כמות המלאכים-כהשראת השכינה בתחילת נתינת התורה לעם ישראל. ברם, ראינו שיש השראת השכינה גם על חתן וכלה, אך בשום מקום לא מוזכר מספר המלאכים המשתתפים בהשראת שכינה זו. ננסה לברר וללבן את נושא לווי המלאכים במעמדי גילויי המלכות והתורה, ואת הקשרים הפנימיים שביניהם, ומכאן אולי נוכל להבין ולדעת על מספר המלאכים הנמצאים במעמד ראשית הנישואין בין חתן וכלה בחופה.

כפי שראינו לעיל, בחתן וכלה קיימים יסודות של עסק תורה ולימודה, וכן ראינו שמלכות אמיתית קשורה גם לכתר התורה. ולהפך, כתר תורה קשור בכתר מלכות וזה כולל גם דיין, כפי שראינו לעיל, ואולי בצורה יותר מפורשת, כמובא בגמרא"ב, "אם דומה דיין למלך, שאינו צריך לכלום יעמיד ארץ". ישנו מכנה משותף בין חתן, מלך וחכם

בחכמת התורה, לא רק בסיבה-של קנאת המזיק-המצריכה שמירה מיוחדת, אלא גם בכך ששלושתם מוזכרים יחד כמי שנמחלו עוונותיהם^{שי}. נברר אם כן את מספר המלאכים המלווים את הופעת השראת השכינה עליהם. רבינו בחיי^{שי} כותב ע"פ המדרש, שהשראת השכינה שהיתה במלכות שלמה המלך, בזמן חנוכת בית המקדש, לוותה בתשעים אלף רבבות מלאכים (900 מיליון), ומלכות שלמה לא היתה רק אחת המלכויות שמלכו בכיפה, היינו על כל העולם^{שי}. אלא גם על כל הבריאה^{שי}, ואולי לכן מסרו לנו חז"ל^{שי} שבכל מקום בו מוזכר בשיר השירים שלמה, הרמז הוא להקב"ה. במכת בכורות גם היתה השראת השכינה בסדר גודל שכזה, כפי שתרגם יונתן בן עוזיא^{שי},, בשכינת יקרי בלילה הדין ועמי תשעין אלפין רבוון מלאכין מחבלין". והוא סובר כמאן דאמר^{שט} שהקב"ה בעצמו יצא לנגוף את בכורות מצרים. וזו היתה א"כ גם כן השראת שכינה של מלכות מלכי המלכים כי:

א. אז נפרע ה' מאלוהיהם של המצרים, שכל פסיליהם הושמדו מלבד אליל בעל צפון^{שי}, וע"י כך ראו שרק ה' מלך בשמים ובארץ.

ב. כיוון שה' עשה משפט לרשעים, זוהי בחינה של מלכות כמו שנאמר,, מלך במשפט יעמיד ארץ". ושאלנו את הגאון הגדול רבי חיים קניבסקי שליט"א, כיוון שהשראת השכינה, משמעותה היא שפע של ברכה, הרי כאן נעשה דין ברשעים והיכן הברכה? וענה לנו שהיתה כאן ברכה לישראל. ושאלנו אותו, אם כוונתו לכך שהברכה היתה בכך, שכתוצאה מכך יצאו עם ישראל מהגלות האיומה ביותר ונהיו בני חורין ולבסוף אף מלכו לעתים על כל העולם וענה לי בחיוב, היינו, שמה שמובא בתרגום יונתן, לגבי השראת השכינה במכת בכורות, היתה אכן השראת השכינה של מלכות הקב"ה ובניו-עם ישראל.

רצט.	דברים (טז, כ)	שז.	מס' שבועות (לה:)
ש.	מס' עירובין (יג:)	ועי' "ראש דוד" עמ' שה	מס' סופרים (ה, יז)
שא.	עי' "פני דוד" פ' נח אות ג'	שהש"ר (א, יא)	על פסוק א'
שב.	מס' כתובות (קה:)	שח. שמות (ב, יב).	עי' בתדב"א (יז, ו) בד"ה במלך שלמה, שם
שג.	תלמוד ירושלמי מס' ביכורים (ג, ג)	הובא, כי מלאכי השרת, העומדים לפני ה', מספרם	
דש.			

בתחילת פירושו לתורה

הוא ארבע מאות תשעים וששה אלפים רבבות, היינו	שה.	מס' מגילה (יא:)
4,960,000,000 וראה להלן ^{שכט} . - ,מילי מיליארדון"		
שו.	(שם)	שט.
שמו"ר (יז, ה)		

שמות (יב,כט)

שי.

במכילתא

הקשר בין השראת השכינה על מלכות והמספר תשעים

עוד שאלנו אותו מדוע השראת השכינה במלכות הוא דוקא במספר 90- מלבד מה שאומר רבינו בחיי, בהקדמה לתורה, שמלך עולה למניין תשעים, ואמר לנו שזה על פי הפסוק- „רכב אלוהים רבתיים אלפי שנאן”^{שיא}. ושאלנו אותו, אם כוונתו לכך, שעל ידי החסרת אלפיים מעשרים אלף מקבלים שמונה עשרה אלף ומחלקים זאת ל- 2 ומקבלים תשעת אלפים ונענע לי בראשו בחיוב, ושאלתיו הרי החשבון של החסרת אלפיים מעשרים אלף אינו מוזכר לענין מלאכים, אלא לענין עולמות, שהקב”ה שט בלילה בשמונה עשרה אלף עולמות, וכתב שם רש”י שיב”ב, „ב’ אלפים חסירין מריבותים”. אמנם, הרמב”ן^{שיי} מרחיב נושא זה גם לנושא הספירות ומספר הדורות, אך בכל מקרה לא למלאכים? וענה לי הגאון שליט”א שיש מדרש הקושר מספר זה גם למלאכים.

ואכן ישנו מדרש כזה^{שיד} - „לא יצא יחידי בלילה... מפני שאגרת בת מחלת היא ושמונה עשרה רבוא של מלאכי חבלה יוצאין, וכל אחד ואחד יש לו רשות לחבל בפני עצמו”. גם מדרש זה וגם הגמרא שעוסקת במספר העולמות שהקב”ה שט בהם מדברים על הלילה ואז מידת הדין שולטת ויתכן שלכן המספר כפול מתשע כדי להדגיש את עומק הדינים השולטים בלילה, ולכן אומרים חז”ל שאם לומדים בלילה נמשך על הלומד חוט של חסד^{שטי}, שהוא המדה השולטת ביום, על אף שבמציאות הזמן הוא לילה. אנו פוגשים ב”זהר” וב”רקאנטי”^{שטי} את הקשר בין הלילה ומדת הדין מחד ובין חצות הלילה של מכת בכורות ומלכות ה’ מאידך- „חצות לילה אקום להודות לך על משפטי צדקך”^{שטי}, הרומז למדת הדין... הג”ה בספר ה”זהר” [ח”א(צב)]... ויחלק עליהם לילה^{שטי}, במצרים בחצות הלילה [לבוש אבן יקרה- „פירוש, כי אז היה דין למצרים ורחמים לישראל”] ודינן דמלכותא מהכא משתכחין... האי ליליא דינא דמלכותא היא”. הרמב”ן^{שטי} בהסבירו את הפסוק „אספה לי שבעים זקנים” מרחיב לבאר מדוע השראת השכינה היא דוקא בשבעים^{שטי}, שבעים ושנים עם הנשיא וה’ בתוכם. ושם הבחינה של השראת השכינה היא של משפט ויחד עם שמונה עשרה שהוא בחינה של השראת השכינה של לימוד התורה, אזי אנו מקבלים תשעים. ולפי ה”ראשונים”, הלומדים בפשטות שהכוונה לעשרים אלף מלאכים, יוצא החשבון שבעים ועוד עשרים שהם שוב תשעים. הגמרא אומרת^{שטי} שאין שכינה שורה על פחות מעשרים ושתים אלף מישראל. ולפני שלמה ישבו תשעים אלף כסאות, כמו שכותב רבינו בחיי בהקדמה לתורה, ולפי האומר שסנהדרין מספרם שבעים כולל נשיא ואב”ד, ובלעדיהם ששים ושמונה ויחד עם עשרים ושנים מישראל מקבלים שוב תשעים, והוא השילוב של המשפט והחכמה של כלל ישראל. ועשרים ושניים הוא סך האותיות. והאותיות נקראות חכמה במקצת מקומות כדברי הרמב”ן^{שטי}, והוא שאומרת הגמרא^{שטי} על חכמת בצלאל

שיודע לצרף את האותיות שבהם נברא העולם. ועפ"ז ניתן להבין את דברי התוס'שכא: שבלעם קילל את עם ישראל במלה אחת-"כלם", והקב"ה הפכו ואמר "מלך" כדכתיב,,ותרועת מלך בו"שכב, שהאותיות כ-ל-ם הם באמצע האותיות, אשר כל האותיות יונקים מהם, שהם החכמה והמשפט, שהוא מלכות. "מ" שהיא באמצע כל האותיות ובלעם קללם שיהיו בקצה האחרון והפכם ה' ל"מלך" שיהיה להם מלכות בו ה"מ" היא הראשית.

האם השראת השכינה על עם ישראל בעשרים ושניים אלף איש משום מספר מחנה

הלויים או של ישראל

ראינו שמספר האנשים מישראל צריך להיות עשרים ושתים אלף, כדי שתחול עליהם השראת השכינה, כמנין המלאכים במעמד הנחלת התורה, אך ישנם מקורות המשווים מספר זה של אנשים למנין מחנה לויה, וכך אומר רב אבדימי דמן חיפהשכג,,שניתי במשנתי שירדו עם הקב"ה לסיני שנים ועשרים אלף של מלאכי השרת, כמחנה לויה. דבר אחר שנים ועשרים אלף מרכבות, כמו שראה יחזקאל, וכולן ירדו שנונין לכלות שונאיהם של ישראל אם לא יקבלו את התורה". "שונאיהם של ישראל" הכוונה בלשון סגי נהור לישראל, ואנו רואים שאותם מלאכים ירדו למטרה כפולה, גם בתור שפע ברכה של נתינת התורה וגם לכלותם אם לא יקבלוה, כשם שראינו לגבי הזיווג-,,זכו שכינה ביניהם", "לא זכו" אותה שכינה עצמה שהוא מלאך של אש הופך ל,,אש אוכלתן".

ה"משך חכמה"שכד מביא את ב' האפשרויות-מחנה לויה וישראל-על הפסוק,,שובה ה' רבבות אלפי-,,פירוש שינוחו הכ"ב אלפים לוייםשכה מעבודתם שנושאים המקדש, ובתנחומאשכו מובא גם כן שירד הקב"ה לסיני עם מלאכים כמנין מחנה לויה יעו"ש ובב"ק(פג.) 'אין שכינה שורה בפחות משני אלפים ושני רבבות... ועל המשכן קאי, מסתברא להגיה דעל הלויים ועל המשכן קאי, וזה אמת".

שיא. תהילים (סח,יח)	שיז. עי' מס' סוכה (נא:)
שיב.	מס' ע"ז (ג:) ורש"י ד"ה אלא,
תד"ה והיו	
ובב"ר (עה, י) -,,שני אלפים רבוא ממלאכ"ש".	שיח. מס' יבמות (סד.)
וב"פס"ר" (כא,ח) -,,תרתין רבוא דאלפי",	מס' ב"ק (פג.)
וכן בתרגום יב"עשכט. ובתרגום על תהילים שיא.	שיט. בספרו "אמונה ובטחון" עמ' תלו
ועי' בב"ר (עד,יג) ד"ה מלאכי אלה-ים.	שכ. מס' ברכות (נה.)
שיג.	בפירושו לשיר השירים פ"א קונטרס "סודות
שכא.	מס' ע"ז (ד:) תד"ה רגע
מעשה בראשית".	שכב. במדבר (כג,כא)
שיד. מס' פסחים (קיב:)	שכג. שמו"ר (כט,ב)
שטו.	מס' חגיגה (יב:).
"פסיקתא רבתי" (כא,ז)	
	"רקאנטי" עה"ת (מו.)/

ובבמדבר"ר (ב,ג),-כ"ב רבבות...".

"ילק"ש" תהלים רמז תשצו

הוצ' "זכרון אהרן"/תש"ס.

שכד. במדבר (י,לה)

תהילים (קיט,סב).

שכה. לעיל (ג,לט)

בראשית (יד,טו)

שכו.

במדבר (יא,טז)

שטז.

פ' צו (יב)

ורבנו בחיי שכו. מפרש-,,יתכן לפרש פקודי ישראל בקבלת התורה בסיני, כנגד פקודי מחנות המלאכים... כי היות מלאכים גופניים, כמספר המלאכים המשרתים במרום... כי אחר שהשכינה עמהם בגלות, הלא צבאות ארבע מחנות שכינה עמהם"שכח.

ראינו לעיל שיט, שבמעמד השראת השכינה בהר סיני, מוצגת ירידת כב אלף מלאכים או מרכבות כשתי אפשרויות שונות, אך לא כן הדבר במקורות אחרים. בתרגום יונתן בן עוזיאל שכט. מתורגם-,,משה רבינו ע"ה כתר תורה שלו ששבה אותו משמי מרום ונתגלה עליו כבוד השכינה בשני אלפי רבבות מלאכים וב-מ"ב אלף מרכבות אש", ואילו המתרגם בתהילים שיא. מתרגם,,עשרים אלף מרכבות אש ועשרים אלף מלאכים". בפירושו של רבינו אפרים של. מופיע,,במ"ב רבוא של מלאכי השרת נגלה בסיני", וב"פסיקתא רבתי"שלא. עשרים ושנים אלף מלאכים. ורבינו בחיי שלב. לומד מהפסוק בתהילים שיא שמדובר בעשרים ושנים אלף מלאכים. ועיין ברמב"ן שלג, שכתב שהמלאכים עצמם מתקיימים מזיו השכינה.

המספר מ"ב הוא, כידוע, מספר האותיות של אחד משמותיו של הקב"ה, וכתב ר"ת שהם יוצאים מב' הפסוקים הראשונים של התורה שלד, אך ה"זהר" הביא עוד כמה פסוקים, אשר מתוכם יוצא שם זה. כגון, מהפסוק הראשון של ק"ש-,,ה' אלהינו ה', הרי י"ד אותיות, אח"ד רזא י"ג אתון ומנהון יתפשטו רמ"ה אברים שם בן מ"ב ושם בן ע"ב מנצפ"ך חמישה גבורות...שדל¹. וכן-,,שבע מסטרא דאימא עלאה דאתמר בה [תהלים (קיט,קסד)] 'שבע ביום הללתיך', שבע שמהן אינן אב"ג ית"ץ ובהון מ"ב אתון כלל אתון ותיבין הם תשע וארבעין, אימא עלאה שנת החמישים"שדל². וכן-,,זה השער לה' צדיקים יבאו בו' [תהלים (קית,כ)] איהו שם מ"ב אתון דבהון אתבריאו עלאין ותתאין"שדל³. שם זה התנוסס על הציץ-,,ההוא ציץ מ"ב אתון מלהטן ביה ומנצצן עליה ונהיר כל ההוא היכלא בנהורין עלאין"שדל⁴.

המספר כ"ב שייך למספר הלויים, אך הוא גם מניין האותיות של לשון הקודש שבהם ניתנה התורה, והלויים הם נושאי הארון בו נמצא ספר התורה. המספר כ' הוא, כפי שראינו, חלק מהמספר תשעים המסמל את המלכות. ב"פסיקתא רבתי"שכט. הובא-,,א"ר יוחנן יום שעלה הקב"ה על הר סיני ליתן תורה לישראל, ירדו עמו ששים רבוא של מלאכים וביד כל אחד ואחד עטרה לעטר בה כל אחד ואחד מישראל. ר' אבא בר כהנא בשם ר"י אמר מאה ועשרים רבוא אחד מלבישו עטרה ואחד אוסרו זונא". במס' שבת צט. -,,באו ששים רבוא של מלאכי השרת לכל אחד ואחד מישראל, קשרו לו שני כתרים, אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע. וכיוון שחטאו ישראל, ירדו מאה ועשרים רבוא מלאכי חבלה ופירקום". ושם בתד"ה ירדו הקשה-,,...ואע"ג דגדולה מידה טובה ממידת פורענות" ועי"ש תירוצם. ויתכן, שלכן ב"פס"ר" מצד אחד למדו שאכן ירדו לעטרן ג"כ ק"כ רבוא מלאכים, ושם הוא "משום ר' יוחנן", ובמס' שבת מובא, שר' יוחנן אומר, שאחר שפירקום זכה בהם משה. אך ב"פס"ר" אין מובא כלל שפרקו מהם את העטרות. ואם אין

סוברים כך משום שלשיטתם אין ר' יוחנן סובר שפירקום, ממילא אין לומר שלכן הובא המספר ק"כ, ועוד, שאם נאמר שמספר המלאכים בזמן שנתעטרו וכן בזמן שפורקו היה שווה, שוב יהיה קשה קושיית התוס'. וכן בב"ר ש"י ד"ה מלאכי אלה-ים-, ס' רבוא מלאכים... ואין שכינה שורה פחות מששים רבוא, רבנן אמרי ק"ך רבוא". וכתב ב"זרע אפרים" על ה"פס"ר ש"י - , , וצ"ל דס"ל דגם למ"ד מרכבות היו, הן כנגד שבט לוי לעטר אותם. ושמעתי בשם... מהר"ר יצחק א. הכהן ז"ל בעהמ"ח ספר "ברית כהונת עולם" שאמר, כי האבות אברהם יצחק ויעקב הם המרכבה ודוד הוא רגל רביעי שבמרכבה, ומספר אברהם יצחק יעקב דוד עולה תרנ"ב והוא גימטריא "רבתיים" (בכתוב שם רבתיים חסר וא"ו) וזהו שאמר הכתוב "רכב אלקים", דהיינו, האבות ודוד, שהם המרכבה-מספרו "רבתיים", והוא פלא". וב"פס"ר ש"י - וב"ילק"ש ש"י - , הובאה בחינה נוספת של אינסוף מלאכים-... אלפי שנאן אלא הרי זה מספר לגדוד, אבל לגדודים אין מספר, ורבנן אמרין (מפסוקים אחרים)... עד שלא חרב ביהמ"ק היה שבח של הקב"ה משלם, משחרב ביהמ"ק, כביכול מיעט הקב"ה בפמליא שלו... רבי תנחום בן חגילאי "רבתיים" מילי מיליארדון, של לשון לעז, עד מקום שאין סופיסטוס יכול לחשוב... בשם ריב"ל "ריבתיים" שאין להם מנין אלפי שאין". וכתב הרד"ל על "פס"ר" שם- , , עד מקום שאין המרפיזטוס יכול לחשוב כן צריך לומר... הוא שולחני (עי' ערוך) שדרכו לחשוב חשבונות גדולות כאלו". וב"ילק"ש ש"י - שם- , , פסופיסטוס". ונראה, שהגירסה המדויקת היא- "סופיסטא", כמובא ב"תלמוד ירושלמי" ש"י - , , וכן ב"ערוך" ע' ספסטה, ולא כ"פני משה", שפירש שם ב"תלמוד ירושלמי" מלשון "סופיסטא", שהוא לשון חרב כמובא ב"ערוך" ע' ספסירא.

והנה הרש"ש והמהרז"ו בב"ר ש"י - כתבו, שכל אלו המדרשים חלוקים הם בדעותיהם, אך לכאורה, המתבונן בהבדלי הלשוניות-כגון לגבי ס' רבוא ב"פס"ר - , , **שעלה** הקב"ה על הר סיני" ולגבי שאר המספרים, , , שירד הקב"ה על הר סיני" - וכן לגבי שנויי צורות המלאכים, יראה "אור גדול", כדברי המהרז"ו עצמו בפירושו, אלא ודאי נראה שאין כאן מחלוקת בין המדרשים, אלא הזכרת כל צורות הגלויים שהיו נחוצים כדי להקיף את כל המשמעויות שהופיעו במעמד הר סיני.

שכז. במדבר (א,ב)	שלא. "פסיקתא רבתי" (כא,כ)
שכח. ד' מחנות מזכיר בפירושו גם	שלב. במדבר (א,א)
רבינו אפרים/דברים (לד,יב)	שלג. בראשית (מו,כז)
ועי' ברבינו בחיי לעיל (א,א)	שלד. מס' חגיגה (יא:): תד"ה אין
עמ' ו-ז וח-ט עד (י,לה) מהדורת שוועל	"תלמוד ירושלמי"/מס'
שביעית (ט,ב)	
שכט. דברים (לד,ה)	

1. "זהר"/סתרי תורה (קא.)
וב"פס"ר" (כא,ז) וב"ילק"ש" על תהילים
2. "זהר"/רעיא מהימנא (קח:)
רמז תשצו-,,שניים ועשרים אלף מרכבות".
3. שם (רנו:)
4. של. דברים (לג,ב)
"זהר"/במדבר (רנ.)

מספר המלאכים המשתתפים בהשראת השכינה שבין החתן והכלה

ראינו איפוא, שחתן וכלה תלמיד חכם ומלך יש בהם את כל המעלות הרוחניות הגבוהות של מי שמנצח את יצר הרע שהוא למעלה מדרגת המלאכים ולכן מושרית עליהם השכינה בליווי המלאכים הבאים להקביל את פני האדם שהוא למעלה מדרגתם, ולכן המזיקים, שהם מהות של טומאה, אינם יכולים לסבול בסביבתם ישויות שהן רוחניות שכולה טהרה ומקנאים בהן ולכן הם שואפים לדבוק בהן וממילא לטמא אותן ולהוריד אותן ממדרגתן ובכך להזיק להן מבחינה רוחנית וגשמית, ולכן הם צריכים שימור. ביחס למספר המלאכים המלווים את השכינה, אשר באה לשכון בין החתן והכלה. לכאורה, ניתן היה לומר, שכיוון שהחתן דומה למלך, אולי מלווים את השכינה תשעים אלף מלאכים, אך ראינו לעיל, שגם תורה שייך בה מלכות, וכן ראינו שזיווג המתנהל ע"פ התורה באחדות רוחנית, זוכה הוא להשראת השכינה של בחינת כתר תורה, ואם כן, השכינה השורה על זוג שכזה, אמורה להיות מלווה בכ"ב אלף מלאכים כפי שראינו לעיל שהיה במעמד נתינת התורה בהר סיני.

ניתן למצוא סימוכין לכך ב"מדרש תהילים"שלה-,, "...אין בית רובע בחללו של עולם כולו שאין בו ט' קבין מזיקין. אדם פושט ידו לתוך המזיק והקב"ה משמרו... לכך מסר הקב"ה כל המלאכים הללו שיהו משמרין אותו, אלף משמאל ורבוא מימין. למה מימין יותר... מפני שהימין שולטת בכל המצוות, לכך 'ורבבה מימיןך אליך לא יגש'שלי... שאם יבואו עליך מזיקין אותם מלאכים מפילים אותם לפניך. דבר אחר מהו 'יפול' שהקב"ה משלימן לך... וכל המלאכים הללו שנמסרו לאדם שיהו משמרין אותו אימתי הוא משתמר, בשעה שהוא משמר את התורה". מהש"ס משמע"עט, שאלו הם מספר המזיקים הסובבים את האדם. דעה זו מתאימה לדרשה השניה שבשוח"ט- "ויפול", היינו, שהמזיקים עצמם משלימים עם האדם ואינם פוגעים בו. לדעה הראשונה "יפול" משמעו, שהמלאכים שוכנים ליד האדם ומגינים עליו, כמו שנאמר לגבי ישמעאלשמי-,, "על פני כל אחיו נפל" [רש"י-,,שכן...]. יוצא אפוא מכאן, שב' בני אדם המשמרים את התורה, שומרים עליהם כ"ב אלף מלאכים. חתן וכלה המתאחדים לגוף ונפש אחד, ע"י כוונותיהם הרוחניות הטהורות, נשמרים בבת אחת ע"י כ"ב אלף מלאכים. ראינו בעם ישראל שמספר זה של אנשים הוא התנאי להשראת השכינה, וזה כאשר עם ישראל מאוחד כפי שהיה במעמד הר סיני. אבל כיוון שחתן וכלה מתקנא בהם במיוחד השד, צריכים הם שימור נוסף כאשר כל אחד מהם נמצא בנפרד כפי שראינו לעיל.

ישנה עוד בחינה של מלכות, המשמרת את האדם, כאשר הוא משמר את התורה, היינו, חמישה מלאכים, כאשר אותם מלאכים, אשר הם מימינו ומשמאלו, הם מלכי המלאכים, ובודאי שהם משמרים גם את החתן והכלה. כוונתנו היא לאותם מלאכים כפי שמזכירם כל אחד בפסוקי השמירה של קריאת שמע על המיטה לפני שהוא הולך לישון-,,מימיני

מיכאל משמאלי גבריאלי מלפני אוריאל מאחורי רפאל ועל ראשי שכינת אל¹. יתכן, יחד עם מלאך השכינה הם שייכים לחמשת הגבורות של². ראה את דברי ר' אבהו בת' ירושלמי, מס' יומא (ה,ב) ובויק"ר (כא,ב). מיכאל וגבריאלי של³. יש בהם גם את בחינת המלכות, מלכיהון דמלאכיא, איזה זה מיכאל וגבריאלי⁴. רבינו תודרוס הלוי אבולעפיא מבאר יותר של⁵. בקשר אליהם, שהם קרובים לשכינה והבן זה ליסוד גדול הוא בסוד מראה מרכבת יחזקאל, ולעולם אל יסורו מלבבך דברים שכתבתי לך, שמיכאל וגבריאלי הם מלכיהון דמלאכיא, ובכל מקום שתמצא 'מלאכי השרת' סתם, שניים אלה אינם בכלל⁶. השכינה עצמה היא גם כן מלאך, כדברי הרמב"ן של⁷. (וראה שם בעמ' שסד, שסט לגבי מיכאל וגבריאלי), וכתב רב ניסים גאון ש⁸, בהסבירו את הלשונות המושאלים בעניין השכינה, השכינה שרויה בשמים ככיסא שהגוף עליו, והארץ אינה מכילה אלא מעט ממנה כשרפרף שלא הוכן אלא לרגלים. והכין אמר רבי אחא בר יעקב שאותם המלאכים שהם קרובים לארץ שדומין מן השכינה כרגלים מן הגוף...⁹. "שרפרף" זה, שהוא השכינה הנמצאת בארץ, שמשמעותה היא למעשה מלאך-כפי שראינו לעיל על פי הרמב"ן של¹⁰. שמו הוא-,,מט"ט... בגין דאנת שרפרף למארך... שמה¹¹. ו,,מט"ט גוף שכינתא שמה¹²-, וכולם שואבים ממנו, והוא על המלאכים כדמות הלב בגוף, שהוא משכן החיות שמה¹³.. מט"ט ריבון על כל חילין עלאין שדמ¹⁴. רוב המקובלים הראשונים פירשו, שמלכות עלאית זו נקראת מט"ט, ובספר "הפרדס", (שם) מוסיף "י", היינו, מיט"ט וזה מורה על העלם השכינה. ראינו לעיל, שהמספר השייך למלכות הוא תשע, ובמט"ט יש ט' כפול (מט"ט), היינו, שמונה עשרה, שהיא הבחינה של המלכות, השייכת למט"ט שמה¹⁵.

שלה.	מזמור יז, ד"ה הפלא חסדיך	ובעמ'
שעג-ה על בכורות ישראל ומצרים ומכתם.		
תהילים (צא,ז) הנקרא "שיר של מזיקין"	שמ.	בהקדמה למס' ברכות ובפירושו למס' ברכות
	(נט.)	
אמנם בליל ד' ובליל שבת ביחידות הם כן	הובא בסוף הספר	"פירושי רבנו חננאל למס' ברכות"
יכולים לפגוע בו ¹⁶ .	עמ' פ' ד"ה	ורב/הוצ' מכון "לב שמח" ירושלים
	תש"נ.	
במס' שבעות (טו.)		

ועי' ב"מו"נ" (א,כח)-, לשכינה שהוא אור נברא, ועי' שם

שלו. תהילים (צא, ז) באברבנאל, שביאר בארוכה מהי השכינה. ראה ברמב"ן
שלז. שהש"ר (ג,ו) שביאר שלט. שהיא מט"ט ועי' במס' מלכות קט: וד"ה נזדמן.
שלח. ספר "אוצר הכבוד" שמה. ס' הזהר/פ' כי תצא רפ"ב סע"ב
על הש"ס/מס' סוטה (לג)/תרל"ט/ורשה. שמב.

ס' הזהר/פ' משפטים (צד:)

כוונתו, שיתכן שמלאכים אלו יקראו "מלאכי שמג. ס' "הפרדס" /שער אבי"ע פ"א
השרת", כשמיד מוזכרים הם בשמותיהם- שדמ. ספר "זהר חדש"/פ' תרומה (מ"ב,ד)
מיכאל וגבריאל, כגון בפדר"א פ"ד, וכן. שמה. עי' רבינו בחי"ס' דברים (כט,כה)
אוריאל ורפאל הם גם ד' מחנות השכינה "נשמת חיים" (ג,ו)/רבי מנשה בן ישראל
[ועי' ב"רקאנטי"/במדבר (רנו:)]. שמו. בראשית (כה,יח)
שלט. ספר ה"אמונה והבטחון" חלק ב'/עמ' שעב,

בראשית (מו,א), שמות (טו,ב) ועי' ש"עמ' תקו פירושו לפסוק זה מתהילים

		2			
ציון		צט		(מה,כד)	
תנ"ך מקור עמ'		8			
תורה				שמות	
<u>בראשית</u>		קצח		(א,טז)	
רכ	(ב,יח)	17			
20א		א		(א,יט)	
	(ה,ב)	1			
15	קעו	קס		(ד,לא)	
לד	(יב,כ)	14			
2		יא		(יב,כב)	
שטו	(יד,טו)	1			
	26	<u>לז</u>	2		
כד	(יט,כז)	רל		(יח,כו)	
	2	20א			
כג	(כב,ג)				
	2			<u>ויקרא</u>	
2	מ	קכה		(כב,לב)	
קסד	(כד,ז)	10			
	14			<u>במדבר</u>	
קסד	(כד,מ)			(ג,לט)	
	14	שכה			
שמו	(כה,יח)	26			
	28	שכד		(י,לה)	
קצז	(ל,כא)	27			
	17	שטז		(יא,טז)	
ח	(מד,ג)	26			
	1	קמו ¹²		(טו,כ)	
			11א		
		שכב		(כג,כא)	
			26		

<u>דברים</u>		<u>ירמיהו</u>	
(ד,ט)		(יח,ו)	
9	קיה	17	קצו
רנז	(ד,כד)		<u>חבקוק</u>
22			(ג,טו)
	(ז,ו)	14	
8	קד		
	(י,טז)		כתובים
9	קטו		<u>משלי</u>
חצר	(טז,יח)	7	(א,ט)
24		מח	(ו,כב)
רצט	(טז,כ)		3
25		רכ ⁶	(יט,יד)
קיא	(יט,יא)		20
9		רטו	(לא,יב)
			19
נביאים		<u>שיר השירים</u>	
<u>שמואל א'</u>		(ח,י)	
נא	(טז,ב)	3	מד
4			<u>תהילים</u>
סט	(כח,טו)	רצא	(טז,א)
5			24
<u>שמואל ב'</u>		(ס,א)	
(ו,כג)		24	רצג
14	קסג	רד ²	(סב,י)
(29)			17
		קנג	(סח,ז)
			13
		שיא	(סח,יח)
			26
ציון		שלו	(צא,ז)
עמ'			27
□□□□□□□□□□			(קו,ז)
מקור		14	קסא

תלמוד בבלי

ב"מ (א,ג)

21 רלז

תלמוד ירושלמיזרעיםמס' ברכות11 קמח¹

מס' ברכות (ד,ד)

צט

(ה,א)

(ג.)

8

7

פה

(ה.)

12

12

קצה

(ט, סוף ג)

(ו.)

17

23

רעט

פא

מס' דמאי (י:)

(יא.)

7

8

קה^א

(יב.)

27 שלד

מס' שביעית (ט,ב)

רמז

מס' ביכורים (ג,ג)

20א

רכא

22

8

קה

(טז.)

25 שג

מס' שבת (א,ב)

סד

8

קה^א

(יז.)

5

20א

רכד

רכא⁶

(ב,י)

20א

8

צט

(לא.)

קמד

(ו,ט)

(לב.)

11

10

קל

(לג.)

10 קכד

(טז,א)

רכ³

מס' פסחים (י,ה)

23

רסט

20

(מג.)

קיד

מס' יומא (א,ד)

1

יח

9

צב⁸

(מז.)

נב

מס' מו"ק (טז.)

7

4

7

רי

(נד.)

מס' ע"ז (ב,א)

3

11ג

18

רמו

22

				צב ⁴	(נה.)			
				7	שכ	26		
				(קנו:)	(ס.)			
				קפה ¹ 15	קצד	16		
				מס' עירובין				
				(יג:)	רי	18		
				ש 25	(ס:)			
				עא ¹ 5	קמא	11		
				(נד:)				
				12				
				(סד:)				
				קמח ¹⁶ 11ג				
				(ק:)				
				קה ^ב 8				
				מס' פסחים				
				(ב.)				
				ז 1	מועד			
					מס' שבת			
				כז 2	(ו:)			
				לא 2	נב	4		
				מא 2	(לב:)	קלז	10	
					(סז.)		11ג	
				3	(פח.)	צט	8	
							27	
				כג 2	(קיח:)	קעד		
				לה 2			14	
						רט	18	
				נז 4	(קכט.)	ר		
				(ח:)			17	
				עא 5	(קמז:)			
				פב 5				
				6	(קנא:)	צא		
				(נ.)			7	
				קלו 10				

(30)

עמ' ציון
מקור

מועד

מס' שבת

(ו:)

נב

(לב:)

(סז.)

(פח.)

(קיח:)

(קכט.)

(קמז:)

(קנא:)

(קנו:)

קפה¹

מס' עירובין

(יג:)

ש

עא¹

(נד:)

(סד:)

קמח¹⁶

(ק:)

קה^ב

מס' פסחים

(ב.)

ז

כז

לא

מא

3

(ד.)

כג

לה

(ח.)

נז

(ח:)

עא

פב

(נ.)

קלו

		(סב:)		(כו.)
21	רלז ¹ .		24	רפט
		(סד:)		(כט.)
10	קלב		8	קה
		(עב:)		(סט:)
8	קה ^י .		8	קה
צב ¹⁷ .		(קיא:)		(עז:)
	א7		א11	קמו ¹³ .
קמו ³ .		(קיא:)		(פו:)
	11		ג11	קמח ¹³ .
ריד		(קיב:)		
	19			
יב		(קיב:)		
	1			
שיד			עמ' ציון	
26			מקור	
רסו		(קיח:)		
	23			
	<u>מס' ר"ה</u>			<u>מס' סוכה</u>
	(טז:)			(כה:)
11	קמה		5	סז
	(יט.)			(מט:)
8	קא		12	
	<u>מס' יומא</u>			<u>מס' תענית</u>
	(יא:)			(י:)
4	נח		1	ז
6	פ		2	מא
		(כא:)	2	לט
1	יג			
	(כא:)		3	
6	פ		7	צד
רנט			7	צח
22				
			8	צט

	(יח:)				
10	קלו	20	ריט		
	(כ:)		(סג:)		
11	קמ	22	רמז		
	(כא:)		(סד:)		
10	קלז	26	שיח		
	(כה:)		(פב:)		
13	קנז	6	פז		
	<u>מס' מגילה</u>		(קב:)		
	(י:)	23	ערה		
22	רנד	קמח ²⁶	(קכא:)		
	(יא:)		11ד		
25	שה-ו		<u>מס' כתובות</u>		
	<u>מס' מועד קטן</u>		(ח:)		
	(יח:)	22	רמט		
15	קפב		(יז:)		
		24	רצד		
20	רכ ⁷		(סב:)		
		5	סה		
א20	רכא	רכג			
	(כח:)	א20			
23	ער		(סג:)		
	<u>מס' חגיגה</u>	5	סו		
	(ד:)	א20	רכז		
5	ע		(עז:)		
	(יב:)	7	פח		
26	שטו		(קה:)		
		25	שב		
	<u>נשים</u>		<u>מס' נדרים</u>		
	<u>מס' יבמות</u>		(כב:)		
	(סב:)	11	קמו ¹¹		
14	קעג		(פא:)		
	(סג:)	12			
15	קעז				

מס' נזיר

[illegible]

מס' בבה מציעה

(:ט)

4 1

4 נו

5 NY

6 פ

(.)

11 קלט

$$(\cdot)$$

12 3 מז

נזיקין

3 מב

(לח:)

8 קה⁷.

(1)

11 קלח

(:ס)

1 ט

2 לח קסט

2 מא

3 (1)

(.ND)

10 קכה¹.

(פג.)

26 עִיָּה

13

15

16 קפו

ציון עמ'

רה			(ה.)		
	17		קה	8	
		(כב:)	(ח.)		
	15	קעח	קעט	15	
15	קפ		(י.)		
		(לט:)	רכב	20א	
	22	רס	(יז.)		
		(לט:)	צג	7	
	22	רנד	קה	8	
		(עא:)			
	12		קמח ¹¹ בב (כג:)		
	11ב		קה		
		(עד:)	8		
		(עד:)	(כו.)		
	11ד	קמח ²²	א	1	
		(צב.)			
	22	רנ ¹	צט		
		(צד:)	8		
	9	ק ⁵	(סט:)		
		(צח.)	קה ⁷	8	
	6	עז	<u>מס' הוריות</u>		
		(קו:)	(יא.)		
	12		קה ⁷	8	
		<u>מס' מכות</u>			
		(יד.)			
	8	צט	קמח ⁶ בב		
		<u>מס' שבועות</u>			
		(טו.)			
	27	שלו	(32)		
		(לה:)			
	25	שז	ציון	עמ'	
		<u>מס' עבודה זרה</u>	מקור		
		(ג:)			
	26	שיב	מסכתות קטנות		

<u>מס' בכורות</u>		<u>מס' דרך ארץ רבה</u>	
(ח:)		(ז,לא)	קהי'
רכב ¹	20א	8	
<u>מס' תמורה</u>		פ"יא	
(טז:)		יד	1
רסח	23	<u>מס' דרך ארץ זוטא</u>	
<u>מס' כריתות</u>		ריש פ"ו	קמח ³
(טו:)		11א	
צט	8	<u>מס' כלה</u>	
<u>מס מעילה</u>		(א,כב)	קהי'
(יז:)		8	
צט	8	(ב,יא)	קהי'
		8	
<u>טהרות</u>		<u>מס' סופרים</u>	
<u>מס' נדה</u>		(ה,יז)	
(טז:)		שז	25
קסד	14		
		<u>קדשים</u>	
ריא	19	<u>מס' מנחות</u>	
(לא:)		(צט:)	
קנט	14	12	
		<u>מס' חולין</u>	
	18	(י:)	
		קו ⁶	9
		(צא:)	
מדרשי הלכה		טו	1
<u>מכילתא</u>			
פ' בא פ"יא			2
1			
(יב,כט)		שי	3
25		(קמב:)	נט
פ"יב עה"פ		4	
"ככה תאכלו אותו"		צד	6
7		פ	

פרק לו	רד ⁴ .	פ' בשלח/עה"פ	
17		"ויהי בשלח פרעה"	לב
הגדה של פסח		2	
ד"ה כמה			
קנו	13		
זהר			
בראשית/ נח	(עג:)		
18			
לך לך	(צא:)	רד ⁵ .	
17			
18			
ויגש	(קע:)	קנא	
13			
(רז:)			
(רז:)	קצ		עמ' ציון מקור
16			
שמות/ פ' משפטים (צב.)	שטו		
26		מדרשי אגדה	
(צד:)	שמב	אדר"ן	
28		פ"ג	
(קט.)	רכא ⁴ .	קה ^א .	8
פ' תרומה (קט:)	קצ	(כ,א)	צד
16		7	
(קע:)	רכא ⁴ .	פרקי דרבי אליעזר	
א20		פ"ד	
ויקרא (יט.)	קו ² .	שלח	28
9		סוף פרק טז	ער
במדבר (רנ.)	שלד ⁴ .	23	
27			
דברים/ פ' כי תצא		קמח ⁸ .	11ב
(רפב:)	שמא		
28			

[illegible]

קו ³		(כה,א)	11	קמו ⁴	ד"ה מדבר באפל יהלך
	9				
		(כו,ב)			<u>ילקוט שמעוני</u>
	12				<u>בראשית</u>
רד ³		(כט,ח)		קה ¹	פ' וישב רמז קמה
	17				8
		<u>במדבר רבה</u>			<u>שופטים</u>
26	שכג	(ב,ג)		קה ²	רמז נב
		(ג,ו)			8
	20	רכ ²		רכ ⁷	רמז ע
		(יח,יג)			20
	12				<u>מלכים א'</u>
רכ ²		(כב,ח)		קה ¹	רמז רג
	20				8
		<u>שיר השירים רבה</u>			<u>תהילים</u>
רעג		(א,ה)			רמז תשצו
	23			26	שכג
שז		(א,יא) על פסוק א'	27	שכט	□
	25		11	קמו ¹⁰	רמז תתמ"ג
		(ג,ו)			
	28	שלז			
		<u>קהלת רבה</u>			<u>גאונים</u>
סה		(א,טו)			<u>ר"נ גאון</u>
	5			שמ	מס' ברכות (נט:)
		<u>מדרש תהלים</u>			28
27		מזמור יז ד"ה הפלא חסדיך			
	שלה				
28					<u>רבנים</u>
		<u>שוחר טוב</u>			<u>רבנו חננאל</u>
		מזמור נט			מס' מו"ק (יח:)
	13	רכ ⁷			18
	20			קמו ⁹	מס' ע"ז סוף פ"א
		מזמור צא			11

11ב	קמח ⁵	קנד	ד"ה כקריעת
23	(כא:) ד"ה הושיט רסא	13	
	(כו.) ד"ה אלי בא רצ	22	רנג
	24		ד"ה קודם
	מס' סוכה (כה.) ד"ה שלוחי ס	18	
	4	קנ	ד"ה וקשין
	מס' תענית (י:) ד"ה ב' צט	13	
	8	רו	ד"ה זוג
	(יח:) ד"ה לוליבוס קלו	18	
	10	רלג	(כא:) ד"ה כאילו
	מס' מו"ק (ט:) 21		
	ד"ה חפצי שמים סב	קלג	(מט.) ד"ה אנשי
	5	10	
			מס' קידושין (עב.)
		רמח	ד"ה דומים
		22	
		כא	מס' ב"ק (ס:) ד"ה בכי
		2	
			קמח ⁵ 11ב
		מו	מס' ב"ב (ח.) ד"ה דמי
		3	
			מס' סנהדרין (לט.)
עמ'	ציון	רסא	ד"ה הושיט
	מקור	23	
		12	(עא.) ד"ה ורע
	מס' חגיגה (יג.) ד"ה נגנז קב	עז	(צח.) ד"ה מן
	8	6	
	מס' יבמות (סג:) ד"ה מתפקקין רמז	שיב	מס' ע"ז (ג:) ד"ה אלא
	22	26	
22	מס' כתובות (ח.) ד"ה התקין רנ	רכב	(י.) ד"ה כל, קמוניא
	מס' סוטה (ב.) ד"ה אינו קעה	20א	
	14	צה	(יז.) ד"ה תשמור

מס' חגיגה (יא:) ד"ה אין		שלד	מס' מנחות (צט:)	
27			12	
מס' יבמות (נג:) ד"ה אין		קלח	מס' נדה (סז:)	
11				
מס' כתובות (נב.) ד"ה רצה		ריז ²	19	
מס' סוטה (ב.) ד"ה הא		קפה	19	
15			8	
			8	
			קג	
			8	
			רשב"ם	
			מס' ב"ב (קיט:) ד"ה משני	
			קלג	
			10	
			תוס'	
			מס' ברכות (ג.) ד"ה עונין	
			רנה	
			22	
			(יא:) ד"ה שכבר	
			12	
			מס' שבת (פח.) ד"ה ירדו	
			27	
			מס' פסחים (ב.) ד"ה יכנס	
			כב	
			2	
			2	
			כו	
			6	
			עט	
			לט	
			2	
			מס' יומא (כח.) ד"ה אמר	
			יז	
			1	
			2	
			כה	
			רפא	
			23	
			מס' סוכה (יג.) ד"ה בשלש	
			26	
			שיז	
			סג	
			5	
			קפה	
			15	
			(יח:) ד"ה ומי	
			רכא ⁴	
			20א	
			קפז	
			16	
			(כח.) ד"ה אלא	
			רכא ⁵	
			20א	

קמח ²⁰	(עד: ד"ה והא	צט	בראשית (מה,כד)
	11ד		8
שכא	מס ע"ז (ד: ד"ה רגע	קסד	עמ' רנב
	26		14
לט	מס' חולין (ד.)		מרדכי
	2	קמח ¹⁸ ג11	מס' סנהדרין, סוף פ"ו
	(צא.) ד"ה מכאן ו		רמב"ם
	1	א20 רכא ⁵	מס' פאה (א,א) בפיהמ"ש
□□2 כה		24 רפה	מס' סנהדרין (ב,יא) בפיהמ"ש
א20 רכא ⁵	(ב:) ד"ה אבל	12	מס' אבות (ב,ב) בפיהמ"ש
א20 רכא ⁵	מס' נדה (טז:) ד"ה מלאך	ריז ²	מס' נדה (מה:)
	<u>תוס' שנץ</u>	19	
	מס' סוטה (ב.) ד"ה וקשה קנה		"סמ"ג"
	13		עשין ע"ט
	<u>תוס' רי"ד</u>	7	צב ⁴
עה	מס' קידושין (לט:)		
	6	צב ¹⁰ א7	
	<u>רבינו פרץ</u>		סמ"ק
	הגהות לסמ"ק סי' ג' אות ה קמח ¹⁰ ב11 <u>תוס'</u>		סי' ג
	<u>הרא"ש</u>	ב11 קמח ⁹	
קפג	מס' מו"ק (יח:) ד"ה אשת		ר"א אבן עזרא
	15	ריז ²	ויקרא (כא,ד)
	מס' סוטה (ב.)	19	
	14		
	18		
	מס' סנהדרין (כב.)		
15 קפד	ד"ה ארבעים		
א20 רכא ⁴		עמ' ציון	
	בעלי התוס' עה"ת	מקור	
צט	בראשית (מה,כד)		
	8		
	<u>תוס' השלם</u>		רמב"ן
			ס' מלחמות ה' על הרי"ף

רבינו אפרים עה"ת		עמ"ס יומא		קמח ²¹
עמ' קלא	רלא	11ד		
20א		בראשית (כח, יב)	רכא ⁶	
דברים (לג, ב)	של	20א		
27		(לח, ט)	קצא	
(לד, יב)	שכח	16		
27		(מו, כז)	שלג	
מהר"ם רקאנטי		27		
הוצ' "זכרון אהרן"/תש"ס/		במדבר (יא, טז)	שיז	
בראשית/עמ' לח, נה-ו	רנה	26		
22		שיט		
(יא, ב)	רסה	26		
23		דברים (יח, ט)	רכא ⁶	
(סו.)	קצא	20א		
16		כתבי הרמב"ן/ח"א:		
(קיא:)	קצא	"אגרת הקודש" פ"א		
16		עמ' שכד	רסד	
(קטו:)	ריז ⁵	23		
20		ח"ב: "אמונה ובטחון"		
(רנו:)	שלח	פ"כד		
28		רכא ⁴ 20א		
(שכז:)	ריב	עמ' שסז		
19		שלט 28		
רז"ק		עמ' שעג-ה	שלט	
שמואל א' (טז, ב) ד"ה עגלת	נד	28		
4		עמ' תלו	שיט	
ריטב"א		26		
מס' מו"ק (יח:)	רכא ⁴	עמ' תקו	רסב	
20א		23		
ה"חינוך"		שלט		
מ"ע לא	קפא	28□□		
15		"קונטרס סודות מ"ב"		
		על שה"ש פ"א	שיג	
		26□		

צט		מ"ע קפח	שכז	(א,ב)	
	8				27
		"ספר חסידים"	שכח	דברים (א,א)	
		סימן שמא			27
	10	קכח	רכא ⁶	(יח,י)	
		סימן שצח			20א
			שמה	(כט,כה)	
קכז		סימן תקפג			28
	10				רבינו שודרוס הלוי
11	קלח	סימן תרחץ	שלח	"אוצר הכבוד"	
צב ¹⁹		סימן תשנג			27
		7א			ר"ן
		רבינו בחיי עה"ת	22	רנח	מס' נדרים (סב:)
	דש	תחילת פירושו לתורה			על הרי"ף-
		25	18	רח	מס' מו"ק (יח:)
רסג		בראשית פ"ג	19	ריב	
	23				
רנה		(יח,ח)			רכא ³ 20א
	22		קמח ⁸		מס' כתובות (ב)
רנו ²		(לג,י)			11ב
	22				
צט		(מה,כד)			<u>"נמוקי יוסף"</u>
		8	רכא ³		מס' מו"ק (יח:)
(36)					20א
					<u>"פירוש תלמיד רבינו יחיאל מפריס"</u>
			רכא ³		מס' מו"ק (יח:)
	עמ' ציון				20א
מקור					רבינו יונה
					מס' ברכות (ג.)
			3	מט ²	(מג.) ד"ה ארבעה
שכח		במדבר (א,א)	1	ה	מדפי הרי"ף
	27				
שלב					3
27					

צד	מס' אבות (ג,ד)	קצג	(ב,כב)
	7		16
	ה"מאירי"		(ג,טז-כא)
רכא	מס' ברכות (יב:)		רלא ¹ 20א
	20א		
20א רכא ⁵	מס' שבת (קנו.)	4	(ג,נא) נב ¹
קמו ¹⁵	מס' יומא (עז:)		"שערי תשובה"/
	11		רבינו יונה מגירונדי (ג,רט)
רכא ⁵	מס' סוטה (ב.)		12
	20א		
	הקדמה למס' אבות		
	16		
רפו	מס' נדה (מה:)		
	24		
	<u>רע"ב</u>		
	אבות (ג,ד)		
	7		
	<u>רשב"ץ</u>		
קמח ¹²	מס' ברכות (ה:)		
	11ג		
רד ¹¹	"תשב"ץ"/"ח"ב סי' א'		"חובת הלבבות"/רבינו בחיי
	18	קכו	שער האהבה פ"ו
צד	"מגן אבות" (ג,ד)		10
	7	נב ¹	"כד הקמח"/"ע' תורה/עמ' תכה
			4
	ספרי מחשבה ומוסר - "ראשונים"		"אור ה'"/רבי חסדאי
קצב	"אמונות ודעות"/רס"ג (ו,ח)	קצא	אבן קרשקש (ז,ז)
	16		16
	"מורה נבוכים"/רמב"ם	רלז ²	רלב"ג עה"ת/במדבר (טו,לט)
רסא	(א,מט)		21
	23		
רסב	(ב,ב)		
	23		

<u>פוסקים</u>		רלה	ב"ח/או"ח סי' מז
			21
רמב"ם		מט ¹	"פרישה"/או"ח (ריט, א)
הלכות דעות (ה, ט)			3
קמח ⁴	א11	רמב	יו"ד (רמו, טו)
21	הלכות תלמוד תורה (א, יג) רלד		21
	רמא	רמז	אבהע"ז (א, א)
21			22
	הלכות אסורי ביאה (כב, כא) צד	(סד, א)	
	7	1	יט
קמו ¹⁵	הלכות רוצח (יב, ו)	רלה	"דרישה"/או"ח סוס"י מז
	א11		21
מד¹	הלכות שכנים (ו, ו)		
	3		
א20	הראב"ד/השגות על ה' דעות רכא ⁶	7	צב
	פיה"מ"ש עמ"ס עדיות (ב, ט) רד ¹⁰		<u>שו"ע</u>
	15	צב ⁹	או"ח (נה, ה)
	שו"ת הרמב"ם/(א, קנט)		7
רלא ¹	הוצ' ליפסא	צב ¹³	(נה, טז)
	א20		א7
	(ב, תלו)/	צט	(צג, ג)
א20	הוצ' "מקיצי נרדמים" רכא ⁵		8
א20	ח' פרקים לרמב"ם/פ"ח רלא ¹	קמח ²	(ריט, ג)
	<u>"פרי חדש"</u>		11
	ביאור על לשונות הרמב"ם/	ב	(רלט, א)
קמח ²⁵	הלכות יסודי התורה פ"ה		1
ד11		צב ³	(רלט, ב)
	נו"כ על ה"טור"		7
	ב"י/או"ח (מז, יד) רלה	קמו ¹	(תקנא, יח)
	21	11	(תריג, ה)
11	קמח ² (ריט, ז-ח)		קמו ¹⁴ א11
קכד	יו"ד (קנז, ב-ג)		

עמ'	ציון מקור	סי' קע ד"ה לא
		12
		(של,ג) ד"ה כיוון
		17
קיג	יו"ד (קטז,ה) ברמ"א	(שם) "שער הציון" סי' רלט
	9	ס"ק יז
	(קנז,א)	7א
	11ג	(שו,יד)
קכד	(קנז,ב-ג)	21
	10	"מקור חיים" (תקנא,יד)
ב11	אבהע"ז (סד,א) ברמ"א	11 קמו ⁶
	חז"מ (שפו,א) וש"ך (א)	"בית שמואל"/
	6	אבהע"ז (סד,א) ס"ק ב
פג	(שפו,ג)	11ב
	6	"חלקת מחוקק"/
	(תכז,א)	אבהע"ז (סד,א) ס"ק ב
קמח	11	11ב
	(תכז,י)	"סמ"ע"/"חז"מ (תכז,א) ס"ק יב
קטז	9	9
	נו"כ של השו"ע	(שם) (תכז,ח) ס"ק יא
	"מגן אברהם"/	2
צז	או"ח (מז,א) סק"ב	(שם) (תכז,ט) ס"ק יב
	7	9
ג	(רלט,א) סק"ז	"באר הגולה"/סוף חז"מ
	1	9
צב ¹¹	(רלט,יז)	"ביאור הגר"א"/או"ח סי' מז
	7א	12
	משנה ברורה (צ,ו) (יד)	אהע"ז (כג,ג)
פו	6	7
	(תקנא,יח) (קב)	יו"ד (יח,יז)
11	(שם) "ביאור הלכה"	8
	11ג	"פתחי תשובה"/"חז"מ (תכז,א)
קמו ²		9
	(קנז,ח) קמו ²⁰	יו"ד

רג	(קצד,ח)	<u>"חכמת אדם"</u>	(סח,ד)	קמו ¹⁶ .	17
צט	"טורי זהב"/או"ח (מז,א)	11א	<u>"פרי חדש"/יו"ד/סי' טז</u>	צב ¹⁸ .	8
	(רפה,א)	7א	<u>"מחצית השקל"</u>		12
קלד	יו"ד (שלו,א)	או"ח סי' רלט	צב ¹ .		10
		7	<u>"דרכי תשובה"</u>		ריג "ש"ך"/יו"ד (שצב,ב) ד"ה שמת
	19	(קטז,ה) אות (סב)	צב ¹⁴ .		חו"מ (שפו,א) (א)
פג	6	7א	<u>"כף החיים"</u>		
ריד	"גליון המהרש"א" (שם)	יו"ד (קטז,מז)	צב ⁷ .		19
		7	קמו ¹⁶ . 11א		
		<u>"שולחן אש"/או"ח/סי' רלט</u>	צב ⁶ .		
		7	<u>"שולחן הטהור" (רמא,י)</u>	צב ¹⁵ .	
		7א	<u>"שו"ע הרב"</u>		
		או"ח (קי,ט)	צט		
עמ'	ציון	8			
	מקור	הלכות שמירת הגוף והנפש ו'	קמו ¹⁶ . 11א		
		<u>"ערוך השולחן"</u>			
		או"ח (תקנא,לט)	קמו ⁸ .		
		11			
		יו"ד (קטז,יג)	קמו ¹⁶ .		<u>"אשל אברהם" (קאמרנא)</u>
צב ² .		11א			או"ח סי' רלט
		חו"מ (תכו,ב)	ל		7
		2			
		<u>"ישועות יעקב"</u>			
		או"ח (ריח,ב) ו-(תרב,ב)	קלז		
		10			

ש"תים		קלד	"מהרש"ם" (ו,קנ)
בעלי התוס' /נספח א' /			10
רנה	סעיף 20 /ד"ה מורי וחמי		
	22		
רמ	מהרי"ל סי' קצט	(38)	
	21		
קז	ריב"ש סי' תצח		
	9	עמ'	ציון
קמו	הרא"ש כלל יז (יב)		מקור
	11		
קצא	תשובה ע'		
	16		
קמב	רשב"א		
	11	קמח ²⁰ ג11	"שבות יעקב" ח"ב/סי' קו
7	רמ"א סוס"י כ'		"תשובה מאהבה" ח"א /
קמח ¹⁴	רדב"ז / ח"א/סי' רפד	רד ¹	סעי' קיד, קטז
	ג11		17
	ח"ב/סי' תשנ"ב	לא	"בצל חכמה" סי' לד
	3		2
קכג	ח"ג/סי' תרכז		<u>"אגרות משה"</u>
	9	רלז ⁴	יו"ד/ח"ב סי' קיג
11	קלח		21
17	רד ¹		סי' קט
	ח"ס (קצד,עט)		
	נוב"י/או"ח תניינא/סי' צד /	21	רלז ⁵
	ד"ה ואשר	רלז ⁶	ח"ג סי' פז
	עא		21
קח	"משכנות יעקב"/יו"ד סי' יז	רעח	סי' קמב ב'
	9		23
	"מהר"ם אלשקר"/סי' קיז /	רמד	"זקן אהרן"/תניינא ס"ו
	עמ' שח		21
	4	צב ¹	"דובב מישרים"/ח"א/סי' עט
רלח	"חוות יאיר"		7
	21		"טהרת יו"ט"/מקוואות/ח"ד /
12	"כתב סופר"/או"ח סי' קיט	7	צב ⁷ עט/עמ' שצח

צב ¹	"אור לציון"/"ח"ב/מ"ו/ס"ז	צט	"ב"ח"/"מס' תענית (י: (א)
	7		8
צב ¹⁵	"חלקת יעקב"/"ח"ג/סי' יז		מהר"ל
	א7		"נתיבות עולם"/
צב ¹⁶	"בנין עולם"/"יו"ד (י,ב)	כט	נתיב גמ"ח/פ"ה
	א7		2
	"שבט הלוי"/"יו"ד/ח"ד		נתיב התורה/פ"טורנו ¹
קט	סי' פא/ד"ה ועוד		22
	9	רמג	"תפארת ישראל"/פ"יד
קי	(שם) סי' עו/ו		21
	9		"חתן סופר"/הלכות ברכת
קמו ¹⁶	ח"ו/סי' קיא	21	התורה
	א11		"דרך חיים" עמ"ס אבות (ו,ח)/
מד ³	"ציץ אליעזר"/"ח"ב סי' כה	נב ¹	עמ' שז
	3		4
	ח"י (כח,ל)	רנה	"גור אריה"/בראשית (א,כו)
10 קלה	ח"טו סי' ע'		22
	"בנין ציון"	קכ	"תבואות שור" (כג,ב)
	("החדשות"/"סי' קעג)		9
	11		
11 קלה	"הלכות קטנות" סי' רכט		
□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□			
□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□			
□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□			
	"אחרונים"		
קיב	"שיטה מקובצת"/"ב"מ (ו:)		
	9		
רכא ⁵	הגר"א/משלי (כב,ו)		
	א20	עמ'	ציון
	"דברי דוד" (לבעל ה"ט"ז"/		מקור
צט	בראשית (מה,כד)		
	8		

<u>רבי מרדכי יפה</u>			מס' תענית (כא.)	קלז
"לבושים"/הוצ' "זכרון אהרן"/תש"ס/ירושלים			10	
"לבוש פנת יקרת" על ה"מו"נ"			מס' מו"ק (יח:)	קסג
(יד:)			14	
רסא	23		קפג	
רסא	(לד:)		15	
	23		18	
"לבוש אבן יקרה" על				
ה"רקאנטי"			רפט	
שטו	(מו.)		24	
	26		מס' סוטה (כא.)	נב ¹
קצא	(סו.)		4	
	16		(מה:)	כח
קצא	(קיב.)		2	
	16		לה	
"עקידת יצחק"/			2	
רבי יצחק עראמה/			7	צד
רכא ⁶	שער ח		צט	
	20א		8	
20א	רכא ⁶	שער כב	קלז	
20א	רכא ⁶	"דרך ה'"/"רמח"ל (בז)	10	
<u>מהרש"ל</u>			מס' סנהדרין (צד:)	קו ⁵
מס' סוטה (ב.)			9	
14			מס' מנחות (מג:)	
מס' סנהדרין (כב.)			12	
	13		(קי.)	12
"ים של שלמה"/			<u>מהר"ם אלשיך</u>	
יבמות פ"ד סי' לד			"תורת משה" עה"ת/בראשית	
קפח-ט	16		(כד,ב) ד"ה או	קפה ¹
<u>"מהרש"א"</u>			15	
9	קו	מס' ברכות (כא.)	<u>רבי יו"ט הלר</u>	
	קלז	מס' שבת (נג:)	"תיו"ט"/מס' אבות (ג,ד)	
	10		7	
2	כז	מס' פסחים (ב.)	<u>רבינו חיים מוולוז'ין</u>	

8

רכא ⁶	קידושין (ד,יד)	20א	עמ'	ציון	
	נגעים (ז,ד) מז	8		מקור	
	"מצבת משה" עמ"ס מו"ק				
15	קפה ² ד"ה ומי				
	"פלא יועץ"/ע' היסח דעת	7	קכד	"שדי חמד"	
	"יד מלאכי"/			135 ח"א/עמ'	
	כללי התוס' סי' כב	10		10	
	קפט			אס"ד/מע' בין המצרים/	
	16			פאת השדה/סעיף א'/	
	<u>דון יצחק "אברבנאל" עה"ת</u>		קמו ⁷	אות י'	
רכא ⁶	דברים (יח,ט)	11		11	
	20א		צב ⁹	דברי חכמים/סוף סי' פה	
	(כה,ה)/עמ' רלא-ד	7		7	
	קצא				
	16				
10	קכה ² "ספר יוחסין" השלם עמ' 48			צב ¹⁴ א7	
	"שפתי חכמים"/			"מרומי שדה"/הנצי"ב מוולוז'ין	
	רנה		רפז	עמ"ס חולין (כד.)	
	22			24	
10	"עיר מקלט"/מע' ק' אות נחקד				
	קד ¹ רד"ל/שמו"ר(כח,ב)(ד)			"בית האוצר"/מהר"י ענגיל/	
	8			ח"א/עמ' ז'	
□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□				12	
□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□				"תורת חיים"	
□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□			קה	עמ"ס ע"ז (ה.)	
20א	רכא ⁵ ר"י מעמדין עמ"ס סוטה (ב.)	8		8	
	לה "עין יעקב"/מס' סוטה (מז)			"פני משה"	
	2			על ה"תלמוד הירושלמי"	
	מס' סנהדרין (כד:)		שלד	מס' שביעית (ט,ב)	
	8			27	
				"תוס' רי"ד"	
				על ה"תלמוד הירושלמי"	

מס' יומא (כו.)	רצז	מס' דמאי (י:)	פא
24		6	
מס' סוטה (ב.)	רז	"חזון איש"/"חו"מ"/ליקוטים/	קמז
18		סי' יח ב)	
מס' ב"ק (יז.)	רצו	11	
24		סנהדרין סי' כה	קלח
מס' סנהדרין (כב.)	רז	11	
18		"דברי סופרים"/"פ"א סעיף ו'	פט
		7	
		<u>מהר"ש הלוי אלקבץ</u>	
		"מנות הלוי" (מ.)	קה
		8	
		<u>ספרי רבי ישראל מאיר הכהן</u>	
(40)		"ליקוטי הלכות"	
ציון	עמ'	עמ"ס סוטה (כא:)	רמה
מקור		21	
		"אהבת חסד"/	
		הכנסת אורחים/הג"ה	לו
		2	
		<u>רבי אלחנן וסרמן הי"ד</u>	
		קובץ שיעורים/	
מס' סנהדרין (ח.)	רצז	מס' כתובות (עז:)	פח
24		7	
(כד:)	צט	"קונטרס דברי סופרים"/	
8		ח"ב/סי' ס"ק ה'	קמח ¹⁷ ג11
מס' מכות (ו.)	רצז		
24			
מס' זבחים (נד.)	רצז		
24			
		<u>ספרי הגאון הרב החיד"א</u>	
		על הש"ס	
"חומת אנך" עה"ת		<u>"פתח עיניים"</u>	
פ' שמות (יא)	רכט	מס' שבת (קד.)	רצה
20א		24	
פ' ויקרא (ב)	רכט	מס' ר"ה (ד.)	רפז-ז
20א		24	
<u>"חומת אנך" על תהילים</u>			

רצב	24	(טז,א)	עא	דברים (כא,יא)	5
		<u>"יוסף תהילות"</u>	עא	(כו,יח) אות ג'	5
		(כא)			5
	24	רפח		<u>"אשת חיל"</u>	
רצה		(צט) (קכא)		רבי יצחק עטיה/ליוורנו/תקפ"א ריז ⁴	
	24				19
		<u>"ראש דוד"</u>		<u>"דקדוקי סופרים"</u>	
ש		עמ' שזה	א	מס' ע"ז (כו.)	
	25				1
רצד		עמ' תקה		<u>הגאון המלבי"ם</u>	
	24		נה	שמואל א' (טז,ה)	
רצד		"אהבת דוד"/עמ' קכד		4	
	24		רמז	ישעיה (ב,יט)	
שא		"פני דוד"/פ' נח אות ג'		22	
	26			<u>"הגהות יעבץ"</u>	
רצז		"מדבר קדמות"/(ה,י)	צ	עמ"ס ברכות (ו:)	
	24			7	
קפט		"ברכי יוסף"/או"ח סי' כה		(נד:) ד"ה וי"א	
	16			12	
קמח ²⁴ 11ד		"שם גדולים" ח"ב ע' נר מזרחי		עמ"ס חגיגה (טו:) ד"ה אנן	
		<u>"אור החיים" עה"ת</u>		12	
		בראשית (לז,יד)		"דרשות החת"ס"/ח"א/	
		(נ,יד)	רעא	דרוש לח"ק	
עא	5	עא		23	
		שמות (ד,כד)			
	5				
צד		ויקרא (כו,ג) אות טז			
	7				
12					
עה-ו		במדבר (יג,כו)			
	6				
	12		עמ'	ציון	

20

			בינגן" קובץ "בית אהרן וישראל"/שנה ד'/גליון ד' (כב)/עמ' יז 111
		קמח ²³	
	"בית המדרש"/ילינק/ ח"ד/עמ' 145 עה"פ - 19	ריג	
	"בית נאמן"/ב"ר (סח,ד) 20	רכ ⁴	
	"הרש"ש הקדוש וישיבת בית אל"/עמ' 163 19	ריד	
	"שיח חכמה"/מועדי קדש/ ראש השנה/סי' לב/אות ב'	קמח ¹³	111 ג

(41)

עמ'
ציון
מקור

	"מרגליות הים"/ מס' סנהדרין (ה.) ד"ה מחוקק 24	רצ	
	"מאורי אור"/תענית (קט.) 11	קמו ⁵	
	"תמימי דרך"/מאמרי חז"ל אות יד 7א	צב ¹⁹	
	"מעשה אי"ש"/ח"ו/עמ' כה/ הרה"ג צבי יברוב 10	קלו	
	"מוריה"/אייר תשנ"ג עמ' ח'/מתוך כתב יד "חידושי הרב זעליקמן		

הגבול הדרומי – שער

הגבול הדרומי של א"י

מו"מ עם הגאון הגדול

רבי חיים קניבסקי שליט"א

רפו

הגבול הדרומי של א"יהקדמה

אנו מביאים כאן מכתב ששלחנו להגאון הגדול רבי חיים קנייבסקי שליט"א, בקשר לנושא הגבול הדרומי של א"י אותו בירר הגר"ח שליט"א בספרו "דרך אמונה".
הצגנו את מכתב התשובה שלו, בו כתב שצריך להאריך ולענות בכתב ולכן עדיף שאבוא והוא יענה לנו בע"פ.
כאן הצגנו את השאלות והתשובות ומיד כשיצאנו כתבנו את תשובותיו ואת ההערות שהיו לנו על התשובות ואשר אותם הצגנו בסוגרים מרובעות.

בס"ד, מוצש"ק פ' וישלח תשנ"ח לפ"ק

דב ברקוביץ

רח' הרב מלצר 19

בני ברק

לכ' רבינו הגאון הגדול רבי חיים קנייבסקי שליט"א

הנה ראיתי מה שכתב כת"ר ב"דרך אמונה" בה' תרומות שם ב"ביאור הלכה" עמ' 14 והנני נבוך מאד בהבנת דברי כת"ר שם, ונפשי בבקשתי אם יוכל כת"ר לאלפני בינה בכמה ענינים שם, כדי להבין קושט דברי אמת של תורת רבינו.

אשר ה' אליהם לא יזונו אן יזנו א' אגיון, נלי' נלר שנירע יחול אנטס

בכ"ז נוקטין בל' סובבין. ובפרט דבב"ר (עח,א) מובא, דהירדן מגיע עד בית פעור בשבט ראובן, הרחק מגבול א"י, וא"כ משם חוזר ונופל לים המלח, שכן מצינו שם- „והא הדין ירדנא מהלך ביממא ולית הוא מהלך בלילא אמר (רש"י- „אדרינוס“) נטר הוינא בבית פעור כמה דהוה מהלך ביממא מהלך בלילא“. אין לומר שהכוונה למקום אחר, דהא לא רק בל' תורה אלא גם בלשון חז"ל עדיין נקרא המקום בית פעור כבסוטה (יד.)-

א. שאלה-כתב שם כת"ר „...השערות נסמכות על שמות ערביים...וכמובן שאין מזה ראייה“. אך בהמשך כתב „נחל צין...ונמשך עד נחל מצרים שהוא אל עריש לדעת הגאונים“. והנה מתקופת הגאונים עברו למעלה מאלף שנים. ומה שקרוי כעת נחל אל עריש הוא ע"פ מה שקורין הערביים כיום. וא"כ נמצינו שוב נסמכים על הערביים כדי לדעת למה התכוונו הגאונים.

תשובה: נחל מצרים הכוונה לנחל אל עריש, כי יש על כך קבלה, ועי' ברדב"ז [לגבי עצם המפה הרגילה שמסתמך עליה הגאון ר"ח קנייבסקי שליט"א, חוקרים שונים תקפו את אמינותה של מפה זו, כגון ת. בר דרומא בספרו "וזה גבול הארץ" (עמ' 148-140, 84, 601-596), הוא כותב שם-„המפה העברית החדשה (המקובלת בימינו) הזדרזה לקבוע את מדבר צין במקום באר שבע. ובכדי שתהא זו קביעת עולם ושיבוש לדורות הוסיף עליו גם את נחל צין, גם מעבר צין וגם בקעת צין וכו'. ומשום קלות הדעת בה נהגה המפה הנ"ל לגבי השמות בכלל, אשר החליפה כמה מהם וביניהם גם אופיניים וחשובים מאד, בשמות בדויים וקלוטים מן האוויר, ומשום יחסה הציני לגבי השמות ההיסטוריים בפרט, פסולה מפה זו לשימוש מכל וכל“. ברוח דברים זו כותב גם כן בספר "תגל ערבה" עמ' 149-144].

ב. שאלה: כתב שם כת"ר „מקיפין מוכח שהן סביב כל א"י כמו מוקף חומה“. אך ק"ל, מניין לומר שבכל המקומות שנהרות אלו מקיפין את א"י צ"ל בהכרח שהם הגבולות. הרי יתכן שיש בתחומן גם כמה פרסאות שהן חו"ל. אלא שביחס ל- 400 פרסאות לכל צד של א"י, אכתי חשיב מקיפין. וכן בב"ב (כה:) ביחס לסיבוב השמש את הארץ. כתב רש"י סובבין-„מבחין“ ו„מהלכין“ בתוך החלל. והנה, אע"פ שהשמש רחוקה מאד מהארץ

„וי"ל דבצפון קאמר". יוצא דרך 1/3 מתחת לאדמה דרוחב הגבול בצפון הוא 400 פרסה ובמזרח א"י ובדרום א"י הוא 800 פרסה ביחד, ואינו חציין למטה. אך אם נאמר שמתחיל ממערת פמייס, א"כ הוא מעל האדמה במזרח, מחצה עד בית פעור ומחצה מתחת לאדמה, בדרום, משם ועד הים הגדול.

תשובה: אנחנו רואים שלפעמים נוקטים חז"ל "יורד", אפילו שהוא עולה, כמו בתוס' במס' בכורות (נה:): המדבר בקשר

לנהר הפרת. ולשון "מתגלגל" יש בכמה מקומות שהכוונה למעלה ולא למטה או בתוך.

[ואכן, בעוד חמישה מקורות בבבלי, שם מופיעה המלה "מתגלגל" הכוונה אינה בתוך או מתחת, אך באותו קטע של מסלול התנועה של החפץ, אשר בו נאמר שהחפץ מתגלגל, אין כוונת דוחף החפץ, שהחפץ ינוע הלאה בדוקא, אלא שהחפץ ממשיך לנוע מעצמו כבשבת (ק:), „מתגלגל קאמר". וביומא (זו.) לגבי השעיר-„מתגלגל ויורד" ובב"מ (יב.)- „זרק גט... מתגלגל קאמר". מלבד רש"י בב"ק (כ.), שאומר לגבי הגמ', „מתגלגל מהו... מתגלגל ואתי מרה"י לרה"ר"-„כגון שגלגלה את כולו בפנים... לחוץ פטורה". אמנם תד"ה מתגלגל חולק עליו שם וכותב-„...ועוד ק"ל מתגלגל לא משמע הכי...ונראה לר"י...ומגלגלי ואתי", היינו, מעצמו וכן מטין הדברים, כדברי התוס', בירושלמי יומא (הא, כו.)-„דם... שהיה מתגלגל כלפי לפנים...אפי תימר כלפי חוץ...שהיא הילוך מאיליו". אך מ"מ, מלבד שבת (ק:), שמתגלגל הוא במישור או באויר, אשר ביחס לרוח, אינו מגלגלו מעל הרוח, הרי בכל שאר המקומות הוא מתגלגל לכוון למטה, אך בכ"מ

„וכבר שלחה מלכות הרשעה אצל גסטרא (רש"י)- „(מושל") של בית פעור הראנו היכן משה קבור עמדו למעלה ונדמה להם למטה". ואפשר שמים המלח מגיע לשם ומשם מתגלגל הירדן לים הגדול.

תשובה: אנחנו לא יודעים היכן זה בית פעור.

ג. שאלה: אך בכל זאת ידוע לנו שזה בתחום שבט ראובן שהוא מרוחק מזרחה מים המלח [ובמפת "חוג הארץ" עמ' קכג של רבי שלמה חעלמא בעל "מרכבת המשנה", מצוין מקום בית פעור מרחק כ־40 מיל צפונית מזרחית מקצהו העליון של ים המלח] ומהמפרשים בב"ר (הרד"ל ו"עץ יוסף", שמרן הקה"י זצוק"ל אמר, שאפשר ומומלץ ללמוד את המדרש עם פירושו) משמע שהירדן עובר בבית פעור.

תשובה: צריך לומר שאינו עובר בבית פעור, הירדן, אלא שאדרינוס עמד בבית פעור והשקיף משם, וראה את הירדן.

ד. שאלה: בב"ב (עד:) כתוב שהירדן „יוצא ממערת פמייס ומהלך בימה של סבכי ובימה של טבריא ומתגלגל ויורד לים הגדול ומתגלגל ויורד עד שמגיע לפיו של לויתן". והנה, אזור ים המלח הוא הנמוך שבעולם ביחס לים. א"כ, היה צ"ל „עולה לים הגדול". ועוד, של' מתגלגל, אם לא ע"י כח אחר הדוחף-הוא תמיד במורד. ובפרט במרחק כזה גדול. וכן משמעו בכל מקום, בתוך דבר מסוים- כעצמות יהודה בסוטה (ז:), או מתחת לדבר, כב"ק ריש (כג) רש"י ד"ה מישתנפא-„מתגלגל ברגלי אדם ובהמה", וכן "סובבין" אינו משמע דוקא מעל האדמה, שהרי בפדר"א פ"יא נאמר „שמימי הירדן סובבין את כל א"י חציין למעלה וחציין למטה". וכן משמע ד"סובבין את כל א"י" לאו דוקא, דהא בצד מערב אינם סובבין דשם יש את הים הגדול. והנה מה שכתב כת"ר בפדר"א "מתחת לאדמה"-

לא למעלה ובפרט כשמצוין מתגלגל ויורד כביומא (סז), לגבי נפילת השעיר מהצוק-,,מתגלגל ויורד“ וכן בבמדבר רבה (יח,יג) לגבי עדת קורח-,,...הארץ כמשפך וכל מקום היכן שהיה א' מהם היה מתגלגל ויורד ובא עמו“, וכן בירושלמי יומא (ה,א)-,,שמתגלגל ויורד מה ששותה לתוך מעיו“. ובירושלמי עירובין (י,ה-ו)-,,מתגלגלין ויורדין לרה"י“].

ומה שכתוב בפרקי דר"א-,,סובבין...חציין למטה“, איפה שכתוב כתוב, היינו, כיון שכתוב סובבין, ומיד אחרי זה כתוב-,,חציין למטה“, אז אכן הכוונה ב"סובבין"-למטה מתחת לאדמה, אך היכן שכתוב בסתם "סובבין", הכוונה היא תמיד מעל האדמה [אך ק"ל כיון דבב"ב (עד.) מדובר שכל ד' הנהרות סובבין את א"י, הרי הירדן בכללן, אשר לפי דברי רבינו, אכתי סובב הוא את א"י בצפון גם מתחת לאדמה.

א"כ, רואים מפורש, שגם כשלא כתוב מפורש שחלק מהנהר למטה, בכ"ז על כרחך "סובבין" לחוד, הכוונה גם מתחת לאדמה]. ואע"פ שבבב"ב מערב יש את הים הגדול, צריך לומר שהירדן נמשך בתוך הים ואינו מתערבב בו, אלא ממשיך צפונה ומתחבר שם בחזרה לירדן, בצפון א"י.

ובהסתעפויות מסוימות בלבד, אולי הירדן הוא נחל אחר עם הסתעפויות שונות עד הים הגדול.

ומה שכתב כת"ר, שכל הנחלים הולכים אל הים, לכן נחל צין הולך ממזרח למערב, אולי הוא הולך מן הים הגדול למזרח ונבלע באדמה ויוצא בים אחר, דהא חזינן לגבי פרת מח' אי הולך מא"י לבבל כדברי שמואל בבכורות (נה:): או מבבל לא"י כדברי רב שם (נד:). ועוד, מאז אולי הטוהו בנ"א, כפי שמצוי אפי'

על נהרות גדולים כדברי המהרש"א בברכות (נד:). ד"ה על ורש"י במס' סוכה

(יח.) ד"ה והאידינא, וכן ב"תלמוד ירושלמי"/מס' כתובות (סז.) הובא, ש"ימת חמץ", שהיא אחת משמונת הימים הסובבים את ארץ ישראל- „דוקלטיאנוס הקווה נהרות ועשאו“.

ואף בימינו מזינת עירק הטתה את הפרת וסוריה את הירמוך.

תשובה: בקשר להסתעפויות אנו הולכים לחומרא (וק"ל) דהרי ההסתעפויות משתרעות דרומה כמעט עד אילת, וצפונה לפחות עד קו הרוחב: חברון-הים הגדול] ועד נחל מצרים מגיעים ממזרח רק 2 נחלים, ואחד מהם נחל צין [וק"ל] דבדרום נחל אל עריש חזינן עוד כמה נחלים המגיעים לנחל אל עריש].

ז. **שאלה:** מש"כ כת"ר „ומה שכתבה התורה ערים... כי הירדן מימיו מכזבים בקיץ“ לא זכיתי להבין, הרי אנשים זוכרים בקיץ היכן זרם הנחל בחורף ובפרט שהתואי נשאר קיים, וכיצד יתכן שנהר שזורם מאות פרסאות ויכזב בקיץ. ועוד שערים נחרבים על ידי כיבושים, והתוה"ק ידעה ונבאה על חורבנות העתיד. וגם מתחלפים שמותיהם בניגוד לנהרות הגדולים. והא ראייה שעד היום קוראים את רובן בשמותיהן-ירדן, פרת וירמוך. מכל זה נבוכתי והיה נראה לדעתי הדלה דבדרום, הירדן זורם אל

ה. **שאלה:** א"כ גם בים הגדול הוא מתחת לים? **תשובה:** לא, הוא מלמעלה [וק"ל] א. אם הוא מושך לאורך כל חופי א"י, ממול, היינו צריכין להבחין בו ב. ועוד קשה דהגמ' אומרת מפורש להפך-„עד שמגיע לפיו של לויתן“. א"כ יוצא א. שאינו הולך מול כל החוף של א"י ב. הלויטן הזה נח על קרקעית הים, או לפחות, מאוד בעומק הים, ולא מלמעלה. ג. וודאי שאינו סובב את כל א"י ממערב] מה שכתוב "חציין", בלשון חז"ל, זה לא דוקא, אלא כל חלק שהוא יכול להקרא "חצי". [וק"ל] דמה דבלשון חז"ל קרוי "חצי", היינו, חלק כל שהוא, זה כאשר הדיון הוא לגבי אם בכלל חלק דינו כשלם, ולא אם דוקא חצי דינו כשלם, ולזה קוראים לפעמים חז"ל "חצי" ולפעמים "מקצת" וכפי שקיבצו התד"ה כופר בב"ק (מ.) מספר דוגמאות על כך. והמהרי"ץ חיות שם הביא עוד כמה דוגמאות, אך לא כך הדבר, כאשר כל המטרה של חז"ל לציין את הכמות של הדבר או המרחק אז אין הסטיה גדולה כל כך, שבמקום 1/3 יאמרו 1/2. ועי' "בית אהרן" (ח"ד עמ' (קמא:)) וח"ז עמ' (תמח:)) שרק בדבר רוחני ולא מדוד אז חצי הכוונה לחלק כלשהו. ועי' ספר "הכרמל" על לשונות המלבי"ם, ע' "חצי" וע' "מחצה" וכן ב"ויהי בחצי הלילה", לענין מכת בכורות, שאומרים חז"ל שהיה בדיוק באמצע הלילה].

ו. **שאלה:** והנה מש"כ כת"ר „והנה ראיתי במפה שיש נחל שקורין "נחל צין"...סמוך לקצה ים המלח ונמשך עד נחל מצרים“. והנה במפות לפני 25 שנה לא צוינו כל הנחלים בפרטות, אך במפות של ימינו צוינו כל הנחלים, וחזינן שם, דבין קצה ים המלח והים הגדול, יש הרבה מאד נחלים עם סבך של הסתעפויות, ואף אי נימא, דבדרום הירדן מעל האדמה, מי יערוב לנו דדוקא נחל צין הוא הירדן

הים הגדול, מתחת לאדמה ולא בצפון. ואחלה פני רבנו להאיר ספקותי בענין זה.

תשובה: התורה דברה בהוה, ואז הערים היו ציון טוב יותר מהירדן שמכזב בקיץ וכתוב „כל הנהרות מכזבים“ [היינו יש מכזבים יותר ויש מכזבים פחות].

ח. שאלה: וכיון דאתי לידן ענין הנהרות, רציתי לשאול עוד דבר אחד, מה שהשיג הראב"ד בה' פרה אדמה (ו,י) וכתב על התנאים „וכי ראו הם כל הנהרות שבעולם אלא לא אמרו כי אם על נהרות א"י והם פרת וד' נהרות הללו שהוזכרו במשנה שמקיפין אותה“. ולא זכיתי לרדת לפשט עומק דבריו. והרי מוזכר בחז"ל שאף לאמוראים נגלו דברים ב"סוד ה' ליראיו". ואף הראב"ד עצמו כותב על עצמו „כבר הופיע רוח"ק בבית מדרשנו מכמה שנים“ בה' לולב (ח,ב), „וכן נגלה לי מסוד ה' ליראיו“ בה' בית הבחירה (ו,יד). א"כ, כ"ש חז"ל הקדושים דאליהו-שעתיד לברר המציאות לעת"ל-היה מצוי בבית מדרשם. והם בראו עולמות ובזהר מובא בשם רשב"י שידע שמתחתינו-באמריקה-גרים בנ"א. א"כ, כיצד ניתן להעלות על הדעת, שדבר שהיו נצרכים לשם הלכה כנהרות העולם, שהם לא ידעו זאת.

רפח

תשובה: אם ידוע לחז"ל, הם היו אומרים "קים לך". ו"סוד ה' ליראיו"-הכוונה לסברה המכוונת לאמתה של תורה. ולשונות כאלו לא נאמרו בחז"ל על ידיעת מיקום הנהרות. ואליהו יברר מציאות רק בעתיד ולא בזמן חז"ל.

ט. **שאלה:** לענין מזלות, האם התכונות המופיעות במקורות כגון: מי שנולד ביום או בחדש פלוני יהיה כך וכך. האם כיום אנו יכולים לקבל זאת בפשטות או שיש עוד תנאים לכך במקורות?

תשובה: ודאי שיש לו נטיה לזה, אך זה לא כ"כ ברור כי למשל יתכן שהוא עבד על עצמו או עשה עבירה.

הכו"ח לכבוד התורה ולומדיה

דב ברקוביץ

שפג

תוכן

יג.

תד"ה בקורא להגיה-על איזה סוג קריאה מדובר ובמה חולקים רש"י ותוס'?

למימרא דסברי רבנן דכל התורה כולה בלשון הקודש נאמרה-מהו כתב אשורי ומהותו?

"ראשונים"-למה נקראו כך?

תד"ה בלשון הקודש נאמרה-האם תוס' מתייחס רק לפרשת זכור או גם לפרשת פרה אדומה?

מ"ט דרבי...ורבנן מאי טעמייהו-תמיהת התוס' במס' ערכין על שאלת הגמרא המניחה שדעת רבי מסתברת יותר ולאחר מכן מיד משמע שהגמרא סוברת להיפך.

יג:

ת"ר שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד-עד כאן צריכה כוונת הלב-בירור סוגי הכוונה בק"ש ובתפלה וניתוח מחלוקת הגר"ח זצ"ל וה"חזו"א" זצ"ל בדעת הרמב"ם.

ת"ר שמע ישראל-זו ק"ש של רבי יהודה הנשיא-הפסוק הראשון נקרא כן וכן נקרא גם פרשה קטנה.

יד.

הקורא את שמע ופגע בו רבו-בירור מדוע נפסק להלכה שאין לשאול כלל בשלום.

ימים שהיחיד גומר בה את ההלל-משמעות ה"יחיד" במקומות אחרים בש"ס.

אסור לו לאדם שיעשה חפציו קודם שיתפלל-מתי ובאיזה תנאים?

כל הלן שבעת ימים בלא חלום נקרא רע-למה?

יד:

כל אמת אמת תפסיה להאי-משמעות חזרת האדם פעמיים על אותה מילה.

אמר אביי הלכך אנא אתחולי...גמרינן-לחזור פעמים על ה' אלוקיכם אמת ופסוקים שלא פסק משה.

בדין הוא שיקדים שמע לזהיה-ביאור רבי בנימין ריבלין תלמיד הגר"א.

דרב ומקדים ומשי ידיה –נטילת ידים לפני ברכת התורה וברכת כהנים.

רש"י ד"ה כוך-של קבורה ומה הן מידותיו?

כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר-הקשר בין תפילין לק"ש וכיצד זו עדות שקר. האם התפילין מלבד אות הם גם עדות?

טו.

כל הנפנה ונוטל ידיו...כאילו בנה במה-מה הקשר בין מקוה לבית המדרש?

ארחץ בנקיון כפי ואסובבה מזבחך ה'. אמר ליה רבא לא סבר ליה מר כאילו טבל דכתיב ארחץ ולא כתב ארחץ-קשר הגימטריא בין בית המדרש למקוה.

אבל לתפלה מהדר...עד פרסה-האם הכוונה למיל?

הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא.

טו:

תד"ה ודילמא רבי יהודה וחסורי מיחסרא-מה פירוש חסורי מחסרא?

רש"י ד"ה לעולם ר' יהודה צריך והאי לישנא לכתחילה-האם "צריך" הכוונה לכתחילה או בדיעבד?

"שאויל ועצר רחם"-מה הקשר בין שאול ורחם.

תני רב עובדיה קמיה דרבא-האם רב עובדיה הביא רק ברייתא או חידש גם מעצמו?

אל תקרי כפרש אלא בפרש-גירסת ה"אור זרוע"-בפירוש.

טז.

תד"ה תד"ה אהלים לנחלים-מהו "אהלים" והקשר לנחלים?

חתן פטור מק"ש...ומעשה בר"ג שנשא אשה.

תד"ה מעשה בר"ג-...אם גדול הוא ובוטח בעצמו...-האם תמיד ר"ג סמך על עצמו והאם לומר "מרפא" הוא מדרכי

האמורי?

שפד

טז:

איש טוב ונאמן-מהו הגדר של אדם כשר?

רש"י ד"ה לאנפילון-האם הוא כניסה לבית או פרוזדור?

אין קורין אבות אלא לשלושה-ישנם עוד הרבה שנקראו "אבות" ו"הרים".

רש"י ד"ה בפורינו-האם הכוונה לגורל או למטה?

רש"י ד"ה ותקננו (בחבר טוב)-כיצד ניתן לדעת שהוא אכן חבר טוב?

יז.

שתשים שלום בפמליא של מעלה-קשה, הרי למלאכים אין יצר רע, אם כן מדוע הם רבים ביניהם?

ומי מעכב שאור שבעיסה-האם "שאור" הוא מלשון שארו רע?

ר' יוחנן...מרגלא בפומיה-האם הכוונה לרבי יוחנן או לר"מ?

לעולם יהא אדם מענה רך ישיב חמה- "משיב חמה" או ישיב חמה ומה משמעותו של מרגלא בפומיה?
 העוסק במצוה שלא לשמה-האם זה אפשרי?
 רש"י ד"ה ונטרין לגבריהו-החל מג' שנים ומעלה צריך לקבל רשות מהאשה לגלות למקום תורה.
 יז:

ואין יוצאת...שיצא ממנו דואג האדומי-מדוע "יוצאת" מופיע בלשון נקבה?
 או תלמיד שמקדיח תבשילו ברבים-ההמשך המצונזר-,,כגון ישו הנוצרי".
 כל העולם כולו ניזון בשביל חנינא בני-מדוע כל העולם ניזון מרבי חנינא ומה פירוש "בעל מעשים"?
 מאן אבירי לב גובאי טפשאי-מאיזו אומה הם?
 אמר רבי יוחנן מוחלפת השיטה-מקומות נוספים שלעתים אינו מפורש כן ע"י אמורא אלא ששיטות מוחלפות בין
 התלמידים.

שפה

יג.

תד"ה בקורא להגיה-,,פירש בקונטרס שאין מתכוין לקרות. תמה אכתי הא קאי קרי? על כן נראה ב"קורא להגיה", שאינו קורא התיבות כהלכתן וכנקודתן, אלא בכתיבתן קרי כדי להבין בחסרות וביתרות, כמו לטטפת ומזוזת....".

הרע"ב על המשנה פירש כשיטת התוס'--,,וכך נראה קצת שפירש הרמב"ם ז"ל" (מלאכ"ש).

ה"תוספות רע"ק" מביא שיטה אחרת, אשר דרכה ניתן להבין את שיטת רש"י וק"ק שלא העיר כל כך-,,מהרר"י כתב ד"קורא להגיה", היינו, דדרך מאן שמביט בספר להגיה, מעצמו נופלים דברים מפיו, מבלי שרוצה לדברם והוי מתעסק וכמו דאמרינן [ר"ה (כח:)] בשופר "דמנבח נבוחי", שלא רצה לתקוע, אלא דמעצמו נעשה התקיעה מפיו, דהוי מתעסק ולכו"ע לא יצא". פירוש זה משלים גם למה שפירש רש"י במס' ר"ה (כח:) ד"ה קורא להגיה-,,אף קרייה אין כאן אלא **מגמגם**". ואכן, התד"ה דקא מנבח נבוחי שם במס' ר"ה, מבאר את רש"י-,,...אי נמי כעין שפירש בקונטרס לקמן (לג:) מתעסק, שהיה נופח בשופר ועלתה לו בידו תקיעה". כן נוכל לומר כאן, שהיה מתעסק בהגהה ונופלים המלים מפיו ועלתה בידו הקריאה.

למימרא דסברי רבנן דכל התורה כולה בלשון הקדש נאמרה.

כתב ב"פסקי תוספות ממסכת מגילה" אות כג-,,אשורית לשון הקודש ולא עברית ומה שקורין ללשון הקדש עברית, משום אברהם שסיפר לשון עברי והוא לשון הקודש ונמסר לאשור שיצא מעצת הפלגה". הרשב"א כותב לעומת זאת [מגילה (ח:)]-,,ומה שקורא אותו אשורי שמאשר בין שאר הלשונות". ולעיל כתב שם ד"ה ותפילין ומזוזות אין נכתבין אלא אשורית-,,מכאן משמע דלשון הקודש היינו אשורי, אבל לשון עברי אינו לשון הקודש, וכדאמרינן נמי בפרקין דלקמן (יז.) "הלועז ששמע אשורית יצא". ותניא בברייתא [לקמן (יח:)] "גיפטית לגיפטים עברית לעבריים", דאלמא עברית הוקש לעבריים וש"מ לאו היינו לשון הקודש. ומכל מקום, לשון הקדש לפעמים קורא לשון עברי.

וכן נהגו הכל לקרוא ללשון הקודש עברי וגרסינן בירושלמי דמכלתין (ה"ט) "בררו להם כתב אשורית ולשון עברית", ואמרינן בפ' כה"ג [סנהדרין (כא:)] בהא מלתא "בררו להם כתב אשורית ולשון הקדש...ובב"ר (מב,ה)-"ויגד לאברהם העברי-למה קורא אותו עברי שמספר בלשון עברי", והיינו לשון הקדש שבו היו מספרים....". לשון הקודש, הוא הלשון

שבו נברא העולם והנחש הקדמון דיבר בו, כמו שכתב הגאון הרב החיד"א ["חומת אנך"/ח"א/בראשית (ט)] בשם רבינו אפרים מתקופת ה"ראשונים"-,,שדיבר בלשון הקודש, כי בתחילת הבריאה, היו מדברים כולם בלשון הקודש, כמו שאמרו רז"ל על הפסוק "ויהי כל הארץ שפה אחת", ויהיה עוֹף בְּכָל־לָל.

וע"פ ה"ראשונים", כתב ה"משנה ברורה" (סב,ב) ב"ביאור הלכה" ד"ה יכול לקרותה בכל לשון-,,...לשון הקודש הוא לשון מצד העצם, מה שאין כן שאר לשון, איננו כי אם מצד הסכם המדינה, וכיוון שאין אנשי מדינה זו מכירים בלשון זה, לא נקרא לשון כלל ועי"ש ראיותיו.

הראב"ד כתב (הובא כאן ב"שיטה מקובצת")-,,הא דדיקין מרבנן על התורה, אם נאמרה בכל לשון אם לא, לא על הכתיבה שכתב משה נאמרה, שהכל יודעים שלא נכתבה בספר אלא בלשון הקודש ולא נכתבו שאר לשונות אלא על האבנים שבגלגל, כדכתיב "באר היטב", אלא על התלמוד שלמדו הקב"ה למשה ומשה לימד אותה לישראל, לפי שהיו גרים משאר לשונות, אם היה מלמדה לכל אחד ואחד בלשונם...או שמא לכולם שונה בלשון הקודש ואין אדם יוצא בה אלא בלשון הקודש.

תד"ה בלשון הקודש נאמרה-,,...וי"ל דמיידי בפרשיות המחויבין לקרות דאורייתא, כמו פרשת זכור...".
ה"חכמת שלמה" מביא בגירסת התוס' המשך-,,ופ' פרה אדומה" ומעיר על כך-,,טעות הוא וכן התוס' דמגילה. רבי ברוך הלוי עפשטיין ז"ל מעיר על טעות זו ["מקור ברוך"/ח"ב עמ' 1152], שהיה כתוב בתוס' "פ"א", והכוונה היתה פעם אחת (בשנה). אחד הסופרים פתח ראשי תיבות אלו, ל"פרה אדומה", וזה מקור הטעות. **ונראה** שהשערתו אינה נכונה, כי **א.** לשם מה לכתוב "פעם אחד", לכאורה זה מיותר, כי התוס' רק דן במה חייבין לקרות בלה"ק מדאורייתא ולא בסכום הפעמים שצריך לקרוא כל דבר. **ב.** אין חולק על כך וזה ידוע, שצריך לקרוא רק פעם אחת בשנה ולשם מה לציין זאת. והמ"ב מביא רק בירור אם יוצאים ע"י קריאת פרשת השבוע, ידי חובה בכך.

שפו

ואכן אין מדובר בטעות מדפיסים, אלא במחלוקת "ראשונים" המובאת ב"תרומת הדשן" בסימן ק"ח. שם מובא, דהתוס' שאנץ אמנם סובר דרק פ' זכור מדאורייתא, אך ב"תוס' קצרות" עמ"ס ברכות כתבו, דגם פ' פרה אדומה היא מדאורייתא (וכן כתב כאן התוס' רא"ש) והיה צריך להכריע אם הר"א מטוך-עורך התוס' שאנץ הכריע לא כהר"ש משאנץ וקבע, דגם פ' פרה אדומה מדאורייתא [מס' ברכות היא ארוכה מאד (הגר"א), ועל מס' גדולות התוס' הוא של ר"א מטוך ע"פ תוס' שאנץ (הרב החיד"א)], והכריע המהרש"ל ע"פ כתבי יד שהיו לו, שזה לא היה בתוס' המקורי של ר"א מטוך והכריע נגד ה"תוס' קצרות", ו"תוס' רא"ש" וסובר שבתוס' שלנו הגירסה היתה רק פ' זכור, אך יתכן כי לו היה נדפס בזמנו התוס' הרא"ש, היה מכריע כגירסת תוס' הרא"ש.

מ"ט דרבי...ורבנן מאי טעמייהו-עי' במס' ערכין (כה:) תד"ה ורבי שמעון מ"ט

„תימה, שהרי בתחילה שואל הספר מ"ט דרבי יהודה אלמא טעמא דר"ש מסתבר טפי בלא ג"ש ואח"כ שואל מה טעם דר' שמעון אלמא דר' יהודה מסתבר טפי וי"ל דאשכחן נמי כי האי גוונא בבא קמא (י:) גבי היכוהו עשרה בנ"א. עי' שם ב"השלמת הש"ס" ב"הגהות מהגאון וכו' מוהר"ר יוסף חנינא ליפא מייזליש זצ"ל", שהעיר מגמרתנו כאן, עיין ברכות (יג.), גם כן תמצא מעין זה המקשה מתחלה בטעמא דרבי ואח"כ בטעמא דרבנן ועיין בב"מ (סא:), גם כן כעין זה, דקאמרינן מ"ט דר"מ וגם מ"ט דר"י. ועיין בר"י ובצל"ח שם“.

ת"ר שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד, עד כאן צריכה כוונת הלב דברי ר"מ אמר רבא הלכה כר"מ [תד"ה אמר רבא הלכה כר"מ-], והרי הלכתא דר"ל כרבא דהוא בתראה“.

וכן נפסק בשו"ע (ס,ה), והוא העתק דברי הרמב"ם [הל' ק"ש (ב,א)]-, הקורא את שמע ולא כיוון ליבו בפסוק ראשון שהוא שמע ישראל לא יצא ידי חובתו. והשאר, אם לא כיוון ליבו אפילו היה קורא בתורה או מגיה הפרשיות האלו בעונת קריאת שמע יצא והוא שכיוון ליבו בפסוק ראשון“.

ולכאורה, חמש המילים האחרונות מיותרות, שהרי כתבן כבר בריש הסעיף, אך עיין ב"באר היטב" (ג), המבאר דהדגשה זו באה לומר דשאר פרשיות אין צריך בכוונת הלב מה שאומר, אלא רק לצאת ידי חובה. המ"ב סעי' ד' כתב לענין ברכות ק"ש באות (ז)-, דע, דלפי המתבאר מן הפוסקים, שני כוונות יש למצוה א. כוונת הלב למצוה עצמה וב. כוונה לצאת בה, דהיינו שיכוון לקיים בזה כאשר צוה ה' כמו שכתב הב"ח בסימן ח'. וכוונת המצוה שנזכר בזה הסעיף (=היינו, י"א שאין מצוות צריכות כוונה וי"א שצריכות כוונה...וכן הלכה), אין תלוי כלל בכוונת הלב למצוה עצמה שיכוון בלבו, למה שהוא מוציא מפיו ואל ירהר בלבו לדבר אחר, כגון בק"ש ובתפלה וברהמ"ז וקידוש וכדומה, דזה לכו"ע לכתחילה מצוה שיכוון בלבו ובדיעבד אם לא כיוון יצא, לבד מפסוק ראשון של ק"ש וברכת אבות של תפלה כמו שמבאר לקמן, רק שמחולקים בענין, אם לכיון קודם שמתחיל המצוה לצאת בעשיית אותה המצוה. ולמצוה מן המובחר כו"ע מודים דצריך כוונה, כדאיתא בנדרים, "ראב"צ אומר עשה דברים לשם פועלם, ונאמר 'ותהי יראתם אותי מצות אנשים מלומדה'", וכמו שכתב הגר"א על הא דאיתא בסימן ח' עי"ש. וכאן בסעיף ה' אות י"א כתב המ"ב, לענין שאם לא כיוון ליבו בפסוק ראשון לא יצא-, כוונה זו האמורה כאן איננו הכוונה האמורה בסעיף ד' דשם הוא הכוונה לצאת ידי חובת מצוה, זה בענין לכל הפרשיות [כמו שכתב הריטב"א בר"ה (כח:)] ושיטה מקובצת בברכות (יג.). מה שאין כן כוונה זו הוא להתבונן ולשום על ליבו מה שהוא אומר, ולכך הוא לעכובא, רק בפסוק ראשון שיש בו עיקר קבלת עול מלכות שמים ואחדותו יתברך. וי"א [כס"מ, הל' ק"ש (ב,א)] שאפילו כונה לצאת הוא לעיכובא רק בפסוק ראשון. היינו, שכיוון בפסוק ראשון לקרות ק"ש, אך בשאר הפרשיות, כתב הכס"מ שם-, אפילו קראן להגיה...לית לן בה“. ורק לענין שאר ברכות צריך כוונה לצאת ידי חובה. ב(סג,ד) כתב השו"ע-, ועיקר הכוונה הוא בפסוק ראשון, הלכך אם קרא ולא כיוון ליבו בפסוק ראשון לא יצא ידי חובה וחוזר וקורא [והפמ"ג מפקפק לגבי חזרה זו אם היא מדאורייתא או מדרבנן (בה"ל)], ואפילו למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה מודה הכא“.

וביאר המ"ב אות (טו), ד"ה מודה הכא-, דאע"פ שאין מתכוין לצאת בזה ידי מצוה, עכ"פ צריך כוונת הלב בכל פסוק ראשון כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים“. היינו, אבל לדידן שמצוות צריכות כוונה צריך כוונה לצאת ידי חובה גם בפסוק ראשון והוא לעכובא גם כן כדברי הכס"מ.

ובד"ה לא יצא, ביאר המ"ב-, אפילו אם קודם שהתחיל לקרות נתכוין לקיים בהקריאה המצות עשה דקריאת שמע, מכל מקום כל שבאמצע פנה לבו לדברים אחרים, הרי לא קיבל עליו מלכות שמים בהסכמת הלב“.

מקורו של המ"ב הוא ב"בית יוסף" בשם הרשב"א ד"ה כתב הרמב"ם-,,כתב הרשב"א בפרק היה קורא, דלכו"ע פסוק ראשון צריך כוונה ואפילו בדיעבד. ואפילו למ"ד מצוות אין צריכות כוונה, דהתם בכוונה לצאת דברים אמורים, אבל צריך כוונת ענין כלומר שלא יהרהר בדברים אחרים, כדי שיקבל עליו

שפז

מלכות שמים בהסכמת הלב, וכענין שאמרו גם כן בברכה ראשונה של תפלה, בשילהי פרק אין עומדין (לד:). והטעם שבשאר מצוות שהן מצוות עשייה, כל שעשה מצוותו, אף על פי שלא נתכוין לה הרי קיים מצוות עשייתו, אלא שאין זה מן המובחר וכל שכן שיצא, אם כיוון לצאת, אף על פי שהרהר באמצע המצות, אבל אלו שהן קבלת מלכות או סדור שבחים, אינו בדין שיהא לבבו פונה לדברים אחרים."

הרמב"ם בהל' תפלה (ד,לא) פסק-,,ה' דברים מעכבין את התפלה...וכוונת הלב...כיצד כל תפלה שאינה בכוונה אינה תפלה ואם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה. מצא דעתו משובשת ולבו טרוד אסור לו להתפלל עד שתתישב דעתו". על כך הקשה ב"חדושי רבינו חיים הלוי" על הרמב"ם שם-,,מסתימת לשון הרמב"ם מבואר דדין כוונה הוא על כל התפלה שכל התפלה הכוונה מעכבת בה. וקשה ממה שפסק הרמב"ם בפ"י שם ז"ל-ל"מי שהתפלל ולא כיוון את ליבו יחזור ויתפלל בכוונה ואם כיוון את ליבו בברכה ראשונה שוב אינו צריך", דמבואר להדיא דהכוונה אינה מעכבת רק בברכה הראשונה וצ"ע".

ותירץ מרן הגר"ח זצוק"ל-,,ונראה לומר דתרי גווני כוונות יש בתפלה, האחת כוונה של פירוש הדברים, ויסודה הוא דין של כוונה ושנית שיכוון שהוא עומד בתפלה לפני ה', כמבואר בדבריו פ"ד שם ז"ל-ל"ומה היא הכוונה שיפנה את ליבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאילו עומד לפני השכינה". ונראה דכוונה זו אינה מדין כוונה, רק שהוא מעצם מעשה התפלה, ואם אין ליבו פנוי ואינו רואה את עצמו שעומד לפני ה' ומתפלל, אין שזה מעשה תפלה, והרי הוא בכלל "מתעסק", דאין בו דין מעשה. וע"כ מעכבת כוונה זו בכל התפלה. דבמקום שהיה "מתעסק", דינו כלא התפלל כלל. וכאלו דלג מלות אלה. והלא ודאי לענין עצם התפלה כל הי"ט ברכות מעכבין. ורק היכא שמכוון ומכיר מעשיו ויודע שהוא עומד בתפלה, אלא שאינו יודע פירוש הדברים, שזה דין מסויים רק בתפלה לבד, הוספת דין כוונה. בזה הוא דאיירי הסוגיא דברכות דף ל"ד, "המתפלל צריך שיכוין ליבו בכל הברכות ואם אינו יכול לכונן את ליבו בכולן יכוון באחת מהן. אור"ח אר"ס משום חד דבי רבי-באבות". ובאמת דגם בדין כוונה תרי דינים יש בזה, חדא דין כוונה, שמכוון לעשות המצוה, והוי מדין כוונה של כל המצוות דקי"ל "מצוות צריכות כוונה". ובזה אין חילוק בין ברכה ראשונה לשאר התפלה, כיוון שהוא דין הנוהג בכל המצוות. וכשאר המצות, דכל המצוה כולה צריכה כוונה, ולא מהני כוונת מקצתה הכי נמי בתפלה דכוותה כולה צריכה כוונה. וזהו שפסק כן הרמב"ם, דהא דבעינן שידע שהוא עומד בתפלה מעכב בכל התפלה כולה, והיינו מתרי טעמי. חדא משום דבלאו הכי הוי מתעסק. ועוד משום דין מצוות צריכות כוונה, דתרווייהו מעכבי בכל התפלה כמו בכל המצות. ורק בכוונת פירוש הדברים, דהוא דין מסויים רק בתפלה בזה הוא דקי"ל דלא מעכבא רק בברכה ראשונה דאבות וכמבואר בהסוגיא דברכות דף ל"ד. והנה, בפרק ד', כוונת שיוודע שהוא מתפלל, כתב הרמב"ם ז"ל כוונת הלב כיצד, כל תפלה שאינה בכוונה אינה תפלה ואם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה. מצא דעתו משובשת וליבו טרוד אסור להתפלל עד שתתישב דעתו". ובפרק י' שם, לא כתב הרמב"ם רק חד גוונא, "מי שהתפלל ולא כיוון ליבו יחזור ויתפלל בכוונה". ואינך תרי בבי שימוד דעתו אם יכול לכונן וכן הא דבלא כיון הוי כלא התפלל, השמיט. ונראה, דדעת הרמב"ם דשני מחלקות הן בתפלה. זאת הכוונה שהוא מכוון ומכיר

שהוא עומד בתפלה, דזה הוי משום דין מתעסק ומשום דין מצוות צריכות כוונה, דזה הדין והעיוכוב הלא נוהג בכל התורה ובכל המצוות לחוד, וכוונת פירוש המילות לחוד. ותרי גווי חיובי המה בתפלה. מחויב הוא לכוון שהוא עומד בתפלה, משום דלא שניא תפלה משאר המצוות. ומחוייב הוא בכוונת פירוש הדברים משום חובת כוונה המסויים רק בתפלה. ושני החיובים אין מעכבין זה את זה. אלא דיוצא מזה ממילא, דאם הוא מתעסק או חסר לו דין כוונה של כל המצוות, אם כן הרי בטל עיקר המצוה. וממילא דהרי הוא כלא התפלל. ואם אינו יכול להתפלל אל יתפלל, כיוון דאין זה תפלה כלל. אכן, בחובת כוונה של פירוש הדברים, כיוון דהויא מסויימת רק בתפלה, על כן אמרינן דאף על גב, דאינו יכול לקיימה, מכל מקום שפיר חיילא עליה חובת תפלה שיעשה אותה ככל המצות ואית בה דין תפלה. ואם שיוכל להיות גם כן בלא טעמא. אבל יש להוסיף עוד, לדעת הרמב"ם, דחובת התפלה ומצוותה הוי מדין תורה, ואפילו להחולקים על הרמב"ם, היינו, רק בחיובה אבל קיומה וענינה הוי לכולי עלמא מדין תורה, ואם כן, מתעסק דהוי דין דאורייתא בכל התורה כולה, דמתעסק אינו כלום מדין תורה. וכן הא דמצוות צריכות כוונה דנוהג בכל מצוות התורה, הוי גם כן דין עיוכוב שלו מדין תורה ואינה תפלה מדין תורה, ועל כן לא יתפלל. מה שאין כן דין כונה של פירוש הדברים המסויים רק בתפלה, הרי גם בתפלה עצמה, אינו רק מתקנת חכמים. ואם כן שפיר נוכל לומר, כיוון דמדאורייתא מיהא היא תפלה, על כן יתפלל גם בלא יכול לכוון זאת. אך אם יכול לכוון, רק שהתפלל בלא כוונה, יחזור ויתפלל, משום הך כוונה שחיובה מדבריהם. ועל כן הביא הרמב"ם, רק שיחזור ויתפלל ולא יותר וכמו שנתבאר.

שפח

סיכום שיטת הרמב"ם ע"פ שיטת מרן הגר"ח זצוק"ל:

בתפלה ישנם ג' דינים: א. דין של "עומד לפני מלך", או כדברי הרמב"ם בפ"ד-ו, ויראה עצמו כאלו עומד לפני השכינה. מצב זה חייב ללוות את האדם במשך כל התפלה. אם קרה שאפילו בחלק של התפלה לא כיוון לכך, לא יצא ידי תפלה מדין תורה, כי הוא נחשב כ"מתעסק" וכאילו שלא התפלל "וכאילו דלג מלות אלה", ואינו נקרא כלל תפלה, היינו, דבר זה אינו שייך ל"כוונה", אלא למושג של הגדרת עצם התפלה.

ב. ישנו עוד דין השייך לא למהות מושג התפלה, אלא למהות הכוונה, השייכת גם בכל המצוות, מצד מה דקי"ל "מצוות צריכות כוונה". גם יסוד דיני זה, שייך בכל ברכות תפלת י"ח, כי לא שייך, שחלק מהמצווה יכוון לשם הציווי להתפלל ובחלק לא יכוון לכך. לכן כתב הרמב"ם, שמעכב את קיום מצות תפלה, כוונה זו. א"כ, העיוכוב בתפלה נובע מב' סיבות דלעיל.

בפ"ד מתכוון הרמב"ם לשני יסודות דיניים אלו. אך קשה על פי זה ניסוחו של הרמב"ם, שכן כותב קודם דין, לגבי המצב שבדיעבד, היינו, "אם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה". רק אחרי כן כותב את הדין של המצב, של מה שצריך לעשות לכתחילה. "מצא דעתו שמשובשת...אסור לו להתפלל". לכאורה, היה צריך לכתוב הפוך, קודם על הדין של לכתחילה, מה שהוא מחויב לעשות ורק אחר כך על הדין של המצב שבדיעבד. ר' חיים מתייחס לכך כקושיה

מוסווית וכותב רק את התירוץ על כך. הוא מסביר שהרמב"ם, לגבי המצב שבדיעבד, אינו מתייחס כדין אלא כפועל יוצא, היינו, הדין שכותב הרמב"ם הוא דין כללי, ש"כל תפלה שאינה בכוונה אינה תפלה". מיד לאחר מכן מסביר הרמב"ם, כיוון "דאם הוא מתעסק או חסר לו דין כוונה של כל המצוות, אם כן הרי ביטל עיקר המצוה וממילא דהרי הוא כלא התפלל". וממילא, "אם אינו יכול להתפלל אל יתפלל, כיוון דאין זה תפלה כלל". אם כן, בסעיף שם בפ"ד, ישנה רק הוראת ב' דינים א. שתפלה שאינה בכוונה אינה תפלה. ב. שהאדם צריך לברר לפני התפלה, אם יכול הוא להימצא במצב של מתפלל, אחרת אסור לו להתפלל. דין זה, גם הוא נגזר ממה שכתב לפני כן, שתפלה שאינה בכוונה אינה תפלה, אלא שהיא גם באה להורות מבחינה מעשית לאדם, לבדוק עצמו לפני כן, שלא יכניס עצמו למצב של כביכול תפלה, בו בזמן שאינו מתפלל כלל.

ברם, כל זאת-שאינו נחשב כמתפלל-זה רק מדין דאורייתא, שאליו מתייחס הרמב"ם בפ"ד, כיוון שדין "מתעסק" ודין חוסר כוונה, שמחויב לכוון כמו שמחוייב בכל המצוות, עיכובו הוא מן התורה. אמנם, ישנו עוד דין שהוא מדרבנן, לעניין כוונה שעיכובו הוא רק בברכת האבות, ואליה מתייחס הרמב"ם בפ"י. ושו"ר, דב' הבנות אלו בדברי הגר"ח, כן הבין ב"מנחת שלמה" (א' ב')-, דסובר דהא דבעינן שידע שהוא עומד בתפלה מעכב בכל התפלה כולה, לא רק באבות וגם...דאף מפני הטעם, שמצוות צריכות כוונה ג"כ צריך שיכוין בכל ברכות שבתפלה, אף אם נתכוין כראוי בברכה ראשונה דאבות...".

ג. בפ"י פוסק הרמב"ם לגבי עד סוג דיני השייך למושג הכוונה, דין כוונת פירוש המילים, אשר נעשו ע"י עזרא ובית דינו שהוא מדרבנן. והם תיקנו מילים אלו על דעת כן, שגם אם לכתחילה אינו יכול לכוון פירושם, שיתפלל אותם בלא להבין, אך אם יכול לכוון הבנת פירושם ובכ"ז לא כיוון אפילו בברכת אבות, יחזור ישוב ויתפלל. ולכן משמיט הרמב"ם בפ"י את היסודות הנצרכים של אומד הדעת וכוונת הלב, כי בפ"י מדבר הרמב"ם על פירוש המילות, שהם מדרבנן, שאם אינו יודע פירושם, בכל זאת יוצא ידי חובה. ואם הוא כן יודע פירושם, אין צורך בהכנות לפני כן כדי להבין **לרצות** לכוון בפירוש המילות, כי ממילא כיוון שצריך לכוון ולאמוד דעתו, כדי לכוון בשני הדברים שמדאורייתא-אחרת זה מעכב בכל התפלה-כשיכוון לכך ימצא את עצמו מוכן לכוון גם את פירוש המילים.

ה"חזון איש" השיג על הבנות אלו, ב"גליונות לחידושי רבינו חיים הלוי"/בני ברק /תשל"ד, לגבי מה שביאר מרן הגר"ח, שהיסח הדעת מכך שהוא עומד לפני השכינה, מעכבת בכל התפלה. ה"חזון"א" מעיר על כך-, זהו דבר שאי אפשר, דבשעה שמתעשת ולבו מהרהר בדבר מן הדברים, ודאי יש כאן היסח הדעת מכוונה שכתב הר"מ, וכבר אמרו ב"ב קס"ד ב', דעיון תפלה אין אדם ניצול מהן בכל יום, ואמרו נחזיק טיבותא לרישא כמו שכתב תוס' שם מהירושלמי. ואפשר כוונת הגאון ז"ל בשעה שעומד להתפלל וכל התפלה סתמא כלשמה, א"כ לא שייך לדון אי סגי באבות. ולולא דברי הגאון ז"ל יש לומר, דהר"מ בפ"ד בעיקר התפלה איירי וענינה, אבל שיעור שחייבו חכמים לעכב פירש בפ"י, וכן בגמרא לא תניא בחד דוכתא, ויש בדברי הר"מ העתק מאמרי חז"ל בהפלגת הכונה, אבל אין כולם מעכבים, ואם עמד מתוך הלכה שאינה פסוקה אינו חוזר ומתפלל, וכן כיוצא בזה, וכל אדם העומד להתפלל, לא שייך בו מתעסק, דלעולם יש בו ידיעה כהה שהוא תפלה לפניו יתברך, אלא שאין ליבו ער כל כך ובידיעה קלושה סגי דיעבד, אלא שאינה רצויה ומקובלת כל כך".

שפט

ה"חזו"א משיג על מרן הגר"ח בד' ענינים:

א. לא יתכן שמחשבה זרה בזמן תפלה, מהווה היסח הדעת ודאי מצד הדין, כיוון שמוכח מהגמרא שאין אדם ניצול בכל יום מהרהור אחר בזמן תפלה.

ב. אם כל התפלה כמקשה אחת צריכה להיעשות לשם מצות תפלה, לא שייך לדון אם מספיק לכוון רק בברכה הראשונה-ברכת האבות.

ג. בפ"ד הרמב"ם עוסק רק בתאור ענייני התפלה ולא בדיני עיכוב בקיום המצוה. הוא מלקט ומסכם ממקומות שונים את ענייני התפלה ועיקרה ולא הלכה ממקום מסוים בגמרא. דין עיכוב בתפלה פוסק הרמב"ם רק בפ"י.

ד. מרגע שאדם עומד ומתכוון להתפלל, לא שייך לומר עליו "מתעסק", כי תמיד יש לו "ידיעה כהה" שהוא מתפלל ועומד לפני ה', אף שאין ליבו ער. ידיעה קלושה זו מספיקה לפחות בדיעבד.

נברר מה יתכן, שמרן הגר"ח זצוק"ל היה עונה, על השגותיו של מרן ה"חזו"א ואח"כ ננסה לברר מה הם יסודות המחלוקת שביניהם.

א. החזו"א מסתמך על ב' מקורות מהבבלי והירושלמי, כדי לסתור את היסוד, שהרהור של הסחת דעת מכך, ש"עומד לפני המלך" וכוונת התפלה, פוסלת את כל התפלה.

המקור הראשון מופיע במס' ב"ב (קסד:)-, אמר רב עמרם אמר רב שלוש עבירות אין אדם ניצול מהן בכל יום הרהור עבירה ועיון תפלה. **רשב"ם**, יש מפרשין שלאחר שהתפלל דן בלבו שישלם לו הקב"ה שכרו ויעשה הקב"ה צרכיו וישמע תפלתו לפי שהתפלל בכונה. **רגמ"ה**, שמחשב בדעתו איכוון בתפילתי שיעשו לי רצוני. והיינו שדומה שמנסה לבורא ברוך שמו. **תד"ה עיון תפלה**, הוא רע כשמהרהר בתפלתו, כדאמרינן בברכות (נה.) "המעייין בתפלתו סוף בא לידי כאב לב (**רש"י**), אומר בלבו שתיעשה בקשתו לפי שהתפלל בכונה". ושם לעיל (לב:) ד"ה כל המאריך בתפלתו ומעייין בה, פירש-, מצפה שתיעשה בקשתו על ידי הארכתו. סוף שאינה נעשית ונמצאת תוחלת ממושכת חנם". תד"ה כל-, פירוש שתבא בקשתו לפי שכיוון בתפלתו. תימה דהכא משמע דעיון תפלה לאו מעליותא היא וכן משמע פ' הרואה (נה.) ג' דברים מזכירין עוונותיו של אדם וקאמר עיון תפלה לא כן משמע בפ' מפנין (קכז.), דקאמר אדם אוכל פירותיהן בעולם הזה וקא חשיב עיון תפלה [**רש"י**-, לכוון תפלתו], אלמא מעליותא היא? וכן משמע בגט פשוט (קסד:) דקאמר משלושה דברים אין אדם ניצול בכל יום וקאמר עיון תפלה, פירוש שאין אדם מעייין בה. אם כן משמע שהוא טוב? וי"ל דתרי עיון תפלה יש. עיון תפלה דהכא המצפה שתבוא בקשתו ועיון תפלה דהתם שמכוון את ליבו לתפלה. ועייין בתד"ה אר"י תיתי ליה קיימית עיון, בשבת (קיח:)-, פירוש בכונת הלב וכן ההיא דאלו דברים שאוכל מפירותיהן בעוה"ז, דחשיב עיון תפלה. אבל הא דאמר בברכות המעייין בתפלתו סוף בא לידי כאב לב, ההוא עיון דמצפה מתי יעשה הקב"ה בקשתו, שסבור שתפלתו מקובלת כדמייתי עלה תוחלת ממושכה מחלה לב וכן ההיא דאמר ר"י שלשה דברים מזכירין עוונותיו של אדם...ועיון תפלה והא דאמר בפרק גט פשוט שלושה דברים אין אדם ניצול מהן בכל יום...ועיון תפלה, אין לפרש שמצפה מתי תיעשה בקשתו, שהרבה בני אדם ניצולים מזה, אלא הוה כי

ההוא דשמעתין, כלומר שאינו מתכווין בתפלה שאי אפשר ליהזר כדאמרינן בירושלמי (ב, סוף ד') מחזיקנא טיבו לרישא...".

ועי' במס' ר"ה (טז:) לענין ג' דברים מזכירין עוונותיו של אדם, כתב שם בתד"ה ועיון תפלה-,,אומר ר"ת עיון תפלה דהכא כי ההיא דגט פשוט...כלומר שאין מכוין ליבו בתפלתו כדאמר בירושלמי...ומתוך שאדם מתפלל ואין מתכוין ליבו, עבירותיו נזכרין. ומיהו לא יתכן לפרש כן כלל אלא אדרבה (וכן פירש ב"ערוך" ערך קר א'), מיירי במתאמץ לכיון ליבו ובוטח שתהא תפלתו נשמעת כי ההיא דפ' אין עומדין (לב:), המאריך בתפלתו ומעיין כדמוכח בריש הירואה (נד:)...". כדאמרינן התם אלו דברים המזכירים עוונותיו של אדם קיר נטוי ועיון תפלה. והשתא הוי דומיא דהרהור עבירה ולשון הרע שאינו מצוה. אבל אינו נראה, דלמה אינו ניצול בכל יום, הרבה בני אדם אינם מצפים מתי יבוא תפלתם, שאינם מכוונים כל כך שיצפו לתפלתם. ונראה לרבי שעיון תפלה שהוא רע שאינם מכוונים תפלתם, כדאמרינן [שבת (קכז:)] באלו דברים שאדם אוכל פירותיהם...ועיון תפלה. ומזה אין אדם ניצול בכל יום שאין שום אדם יכול לכוון בתפלתו היטב. והרי אמר בירושלמי אמר ר' יוחנן מחזיקנא טיבותא לרישא...".

סיכום-הגמרא בב"ב (קסד:) שהביא ה"חזו"א" בהשגתו, מתפרשת כהבנתו רק על פי התוס', אך הקודמין להן הרגמ"ה והרשב"ם, מבארים זאת על דבר אחר, שכוונתו בתפלה נועדה כדי להיות בטוח שה' ישמע תפלתו. אם כן, כיוון שמרן הגר"ח מתייחס בביאורו לרמב"ם, לכאורה, מניין לחזו"א שהרמב"ם מפרש גמרא זו דוקא כתוס' ולא כגדולים מן התוס'-רגמ"ה וכן הרשב"ם. אמנם, מהל' ק"ש ד,ז), משמע דהרמב"ם ודאי אינו סובר כחזו"א אלא דוקא הראב"ד שכתב שם בהשגתו שהמעשים

שצ

שהובאו בירושלמי משקפים את כל תקופת האמוראים, שלא יכלו לכוון וכ"ש בזמנינו, אך לרמב"ם אין הבדל בין תקופת האמוראים לתקופת התנאים וכן יכלו כולם לכוון והוא סיוע עצום לשיטת הגר"ח ונגד ה"חזו"א". וכדברי הרגמ"ה ורשב"ם, סוברים התוס' שם בדעה הראשונה ותד"ה ומעיין בה בברכות (לב:), שכאשר מגנים את האדם בחזו"ל על ענין התפלה, הכוונה לתוחלת שתתקבל תפלתו. וכאשר משבחים אותו, רק אז הכוונה לעצם הכוונה בתפלה, כמו במס' שבת (קכז:). וכן פירש התד"ה ועיין במס' ר"ה (טז:) וה"ערוך" ע' קר א'. רק הדעה השניה בתוס' בב"ב ובמס' שבת (קכח:) ד"ה עיון, מפרשים כהבנת ה"חזו"א".

נברר כעת את המקור השני שהביא ה"חזו"א-וכן הובא מקור זה ע"י התוס' שהוא סובר כמוהו, מה"תלמוד ירושלמי" במס' ברכות (ב סוף ד')-,,ר' ירמיה בשם ר' אלעזר, נתפלל ולא כוין ליבו, אם יודע שהוא חוזר ומכון את ליבו יתפלל ואם לאו אל יתפלל. אמר ר' חייא רובא מן יומי לא כוינית, אלא חד זמן בעי מכוונה והרהרית בלבי ["פני משה"-], לפי שטרוד בהרהור תורה היה וכן כל אלו לקמן". **"ספר חרדים"**-,,כלומר התפלה מראש ועד סוף, בלי שום הרהור וחלילה שהקדושים הללו, שלא היו מכוונים, אלא אי עובר על צד אונס הרהור, עובר וחוזר ומכוון...]. ואמרית מאן עליל קומי מלכא קדמי ["חרדים"-,ראשון...]. ארקפתא ["פני משה"-, שהוא למעלה מריש גלותא ("חרדים"-, פירש בערוך ממונה על ריש גלותא...)]. וכלומר אם נכנסין להמלך לסדר ממטה למעלה, או ממעלה למטה ואלקפטא קודם

להריש גלותא".] או ריש גלותא. שמואל אמר אנא מנית אפרוחיא ["פני משה"-הפורחים מחמת הרהור התורה"]. רבי בון בר חייא אמר, אנא מנית דימוסאי ["פני משה" ו"חרדים"-שורות בנין מחומה"]. אמר רב מתניה אנא מחזק טיבו לראשי, דכד הוי מטי למודים, הוא כרע מגרמיה".

בגמרא זו ישנה הלכה וישנו תיאור של מחשבות בזמן התפלה. ההלכה היא-,,נתפלל ולא כוין לבו, אם יודע שהוא חוזר ומכוין ליכו יתפלל ואם לאו אל יתפלל". מרן ה"חזו"א" לא הביא הלכה זו כראיה, כי הרמב"ם פסק ע"פ הגמרא ב"תלמוד בבלי". לגבי המחשבות בזמן התפלה, כפי שכבר ראינו ב"פני משה" וב"חרדים", הכוונה להרהורי תפלה, אך הרהורים אלו ניתן להסבירם, כחלק מעיון התפלה, על מי ועל מה להתפלל. וכיוון שהם היו דבוקים במחשבת התורה, הרי שהם גם היו דבוקים בנותן התורה והרגישו עצמם שהם "עומדים לפני מלך" וגם כיוונו לגבי מצות תפלה, אלא שלא כיוונו בפירוש המילות. על פירוש המילות, כבר כתב מרן הגר"ח בדעת הרמב"ם, שרק בברכת האבות זה מעכב. ניתן עוד לומר בפשט הגמרא, בב"ב (קסד:)-,,אין אדם ניצול מהן בכל יום", לא שבכל יום אין אדם ניצול מהן, כי אז היה ציך לומר בצורה חיובית-,,בכל יום אדם נכשל בשלוש עבירות", אלא הכוונה היא שישנן שלוש עבירות שלא שייך להנצל מהן ברצף כל יום, אלא יתכן שיהיה יום שאדם לא ינצל מהן. וגם אז יתכן, כפי שכתבנו לעיל, שעיון תפלה זה יהיה עם כל הכוונה, של עומד לפני מלך ומצוות כוונה של תפלה, ודוקא משום כך, אלא שיש הסחת הדעת מפירוש המילים שהוא אומרם.

ב. לגבי מה שהשיג מרן ב"חזו"א" על כך, שאם מתייחסים לתפלה כמקשה אחת, לעניין "סתמא כלשמה", א"כ לא שייך לדון "אי סגי באבות". זוהי שיטה יסודית אצל מרן הגר"ח זצוק"ל, בכל מקום בתורה, כפי שהוא מוכיח לכל אורך ספרו, שבנושאים שונים ישנם מצבים של ב' דינים המחולקים לחלוטין זהמנ מזה, ושלעיתים התורה מתכוונת במצווה מסוימת שיתקיימו דברים נפרדים לגמרי, כגון כאן בתפלה. **א.** כוונת לשמה בקיום עצם המצווה. **ב.** דין פרטי בתפלה שהוא בהבנת פירוש מילות התפלה.

ג. לגבי ש מה שהשיג ה"חזו"א" וכתב, שבפ"ד עוסק הרמב"ם רק בתיאור עניני התפלה ועיקריה ולא בדיני עיכוב, יצא כאן לכאורה חוסר עקביות בדברי הרמב"ם בפ"ד, כי הרמב"ם פותח שם בהלכה של "ה' דברים מעכבין את התפלה", אח"כ הוא מתחיל בתיאור עיקר התפלה ש,,כיצד, כל תפלה שאינה בכוונה אינה תפלה", ושוב חוזר לענין דין עיכוב וכותב,,ואם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה". ושוב חוזר לענין תפלה ועיקרה-אף שהוא גם כן דין בתפלה-,,מצא דעתו משובשת וליבו טרוד, אסור לו להתפלל עד שתתישב דעתו", אך לפי דברי מרן הגר"ח כפי שהראנו לעיל, אין שום חוסר עקביות בדברי הרמב"ם, ע"פ דברי מרן הגר"ח בעצמו והכל מיושב ומסודר בדברי הרמב"ם.

ד. בסוף ההשגה של ה"חזו"א", הוא מפרט את שיטתו החולקת על שיטת מרן הגר"ח. כדי להבין מהו יסוד המחלוקת ביניהם, נוכל לראות זאת דרך ביאור הרשב"ם [ב"ב (פא:)] ד"ה כל], על פי היסוד של "כל הראוי לבילה, אין בילה מעכבת בו", המובא במסכת מנחות (קג:)-,,במנחות בפרק המנחות תנו, "מתנדב אדם מנחה של ששים עשרון ומביא בכלי אחד ואם אמר הרי עלי ששים ואחד מביא בכלי אחד ואחד בכלי אחד". ומפרשין טעמא בגמרא (שם) משום דששים נבללין ביחד יפה בלוג שמן

שצא

אבל ששים ואחד אי אפשר להבלל. ופרכינן "וכי לא בלל נמי מאי הוי והתנן [שם (יח:)] אם לא בלל כשר". ומשני "אמר רבי זירא כל הראוי לבלילה כגון ששים עשרון, אם לא בלל כשר, אבל ששים ואחד שאין ראוי לבלילה, בילה מעכבת בו". כלומר, מה שאי אפשר להיבלל מעכבת בו דכיון דכתיב (ויקרא ב') "ויצק עליה שמן", וציוה לבלול דכתיב "בלילה", ש"מ, ציוה הקב"ה להביא מנחה שיכול לקיים בהן מצוות בלילה, וכשהוא מביא ששים ואחד מנחה, כזו לא ציוה להביא והרי הוא כמביא מנחה מן הקטניות דאינה כלום, שכל דבר שציוה הקב"ה להביא יש עיכוב בעיקר הבאתו, להביא באותו ענין שציוה הכתוב ולא בענין אחר, אבל מצוות האמורות באותה מצוה, כגון תנופה בקרבן בלילה במנחה, יש מעכבין אם גילה הכתוב לשנות עליו לעכב ויש שאין מעכבין. וגבי ביכורים נמי דחזו לקרייה בעינן, ואף על גב דאיכא מביא ביכורים שמביאין ולא קורין במסכת ביכורים (א,ד), הני מילי כגון גר דמעיקרא כי מייתי על מנת שלא לקרות מייתי להו, וכגון מהחג ועד חנוכה דמביא ואינו קורא כדנפקא לן מקראי בספרי [פ' כי תבוא (כו,ב)], אבל הנך ביכורים דמייתי להו מספיקא, שמא טעונין קרייה מן התורה דשמא קנה קרקע, והלכך חזו לקרייה בעינן".

הנה לפי ה"חזו"א, בתפלה הוא כמו דין הראוי לבלילה, דכיון דהאדם נעמד להתפלל וראוי הוא לתפלה בכל ענינו, גם אם אינו בזמן התפלה בכוונה ברורה של "עומד לפני המלך", בדיעבד אינו מעכב, כיון שבכוח ישנה כוונה, אף שהיא קלושה כדי לצאת ידי חובה בדיעבד ואילו לפי "חידושי רבינו חיים", לפי מה שהתורה מחייבת, אין כאן אפילו דין של "ראוי לבלילה" בתפלה, כיון שעצם,,חובת התפלה ומצותה הוי מדין תורה, ואפילו להחולקים על הרמב"ם, היינו, רק חיובה, אבל קיומה וענינה הוי לכולי עלמא מדין תורה...דמתעסק אינו כלום מדין תורה", כיון דעשיית התפלה היא ע"י פעולת האדם כאשר במקרה של התפלה, הכוונה לכוון שהוא עומד לפני המלך, וכשזה לא קיים בפועל, רק בכח, אין כאן כלל תפלה, אך בבלילה קיימים בפועל החומרים עצמם –הקמח והשמן, ואף אם לא נבללו, אכתי כשר בדיעבד. אמנם, לענין גדר "מתעסק" בכל התורה, עיין במס' פסחים (לג.), את שיטת רנב"י לגבי ההבדל בין מעילה לשאר מצוות, דמשמע דמתעסק הוא מצב של פעולה שונה לחלוטין ממה שמתכוין.

ה"חזו"א משיג על "פירושי רבינו חיים", גם לגבי מה שכתב לפי כוונת פירוש הדברים ש,,יתפלל גם בלא יכול לכוון זאת". על כך הוא כותב שם בהשגתו-,,לא יתכן דלפי זה הא דפריך (ל:) "והאמר ר"א, לעולם ימוד אדם..." , הלא שפיר יש לומר דלא היה יכול לכוין באבות מכל מקום היה חייב להתפלל וכשהרגיש בנפשו שיכול לכוין, היה חייב לחזור ולהתפלל, אלא ודאי כל שאינו יכול לכוין באבות לא יתפלל כלל. וכן משמע בגופה דברייטא. ואם אינו יכול לכוין את ליבו בכולם יכוין באחת מהן, ואם איתא, דאם אינו יכול לכוין באחת מהן גם כן יתפלל לא אשמעינן כאן תנא מידי, אלא שנכון לכוון בכל מה שאפשר, אם באחת או בשתיים או בכולם. ואף על גב דיש נפקותא בכיון באבות, דאין צריך לחזור ולהתפלל, אף על גב דהשתא יכול לכוון. ובלא כיוון באבות חוזר ומתפלל, אם זה בא התנא לאשמועינן הוי ליה למנקט דיעבד". כדברי ה"חזו"א, וכן משמע גם בשו"ת הרשב"א [ח"א סימן שד"מ] בהבנת הרמב"ם ודברי הגר"ח בענין זה הוא חידוש גדול. הגר"ח גם אינו מביא ראיה מפורשת לכך מהרמב"ם עצמו. אמנם, לענין שיטתו של הגר"ח לגבי ב' סוגי הכוונות בתפלה וכן הכוונה של עצם מהות התפלה, כן נראה בדברי הרשב"א שם, והוא גם משווה את התפלה לק"ש בפסוק ראשון, כפי שכתב שם-,,אלא שהתפלה וקריאת שמע, יש בהן כוונה אחרת והיא כוונת הלב, שלא להרהר בהן דברים אחרים, כדי שיהיו פיו וליבו שווים בבקשת רחמים וביחוד ובקבלת עול מלכות שמים ובסידור השבחים...דאפילו למאן דאמר בעלמא מצות אין צריכות כוונה, הכא גבי תפלה, שהיא סדור שבחיו של יוצר כל...מודה...ואפשר דבהוא הדין נמי בפסוק ראשון של קריאת שמע...". לכאורה גם בק"ש, על פי ה"חזו"א, הן לענין כוונת יחוד שמו והן לענין מצוות צריכות כוונה, אם ייחד כוונות אלו לפני כן ובזמן אומרו הפסוק הראשון כבר הרהר

בדבר אחר יצא בדיעבד, כיוון שיש לו עדיין הרגשה כהה של קבלת עול מלכות שמים ויחוד ה' יתברך, אך לפי דברי הגר"ח אינו יוצא, ועל כך נשאר בצ"ע ב"מנחת שלמה" (א,ב), אבל צ"ע ממה שאמרו בגמ' ובשו"ע (סד,ד), היה עומד ב"וכתבתם", שבפרשה השניה דאם התחיל למען ירבו א"צ לחזור דסירכיה נקטו אתא..דחשיב כמתעסק אפ"ה יצא ידי ק"ש ומשמע מזה שגם לענין מתעסק מועיל מה שנתכוון בתחילה וצ"ע...". ראייה מפורשת לכך, שלרמב"ם דין אחד יש לק"ש ולתפלה, מדברי השגתו של הראב"ד, דלשיטתו יש הבדל בין ק"ש לתפלה, ממה שכתב על הרמב"ם [הל' ק"ש (ד,ז)] - ,ואין זה דומה לתפלה". משמע, דלרמב"ם ק"ש כן דומה לתפלה.

שצב

יג:

„ת"ר שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד זו קריאת שמע של רבי יהודה הנשיא“.

פסוק זה נקרא גם כשלעצמו קריאת שמע. עי' במס' סוכה (מב.) - ,ת"ר קטן...יודע לדבר אביו לומדו תורה וקריאת שמע...קריאת שמע מאי היא-פסוק ראשון“. ועי' בסנהדרין סוף (סג.) - ,שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד שלא לימדו אביו ואמו“. ועי' שם במהרש"א ב"חידושי אגדות" - ,דאילו למדו אביו לא היה אומר הס, כדאמרינן ס"פ לולב הגזול, תינוק היודע לדבר אביו מלמדו ק"ש, והיינו שמע ישראל...דהוא ק"ש של רבי יהודה הנשיא ודו"ק“. פסוק זה גם נקרא במשנה "פרשה קטנה שבתפילין" [מס' שבת (ח,ג)], עי"ש בתיו"ט.

יד:

„תניא נמי הכי הקורא את שמע ופגע בו רבו או גדול הימנו בפרקים שואל מפני הכבוד ואין צריך לומר שהוא משיב דברי רבי מאיר“.

והרמ"א ביו"ד (רמב,טז), כתב בשם הרא"ש - ,ויש אומרים, דאין לתלמיד לשאול בשלום רבו כלל, שנאמר "ראוני נערים ונחבאו"“. ה"ברכי יוסף" ביאר את מחלוקת ה"ראשונים" בכך וכן ב"ראש דוד"/חקת עמ' תסב. הוא מיישב את קושיית ה"פנים המאירות" על הרא"ש (שם עמ' תסג ד"ה ומסילה) - ,דכונתו דודאי פירושא דברייתא דהנותן שלום לרבו, היינו כדפירש רש"י דנותן לו שלום כשאר כל אדם, אבל אם אומר לו שלום עליך רבי לית לן בה והיינו ברייתא דפ' היה קורא, דבאמצע פרק אם פגע בו רבו שואל בשלום מפני היראה ומצוה איכא. ועל זה הביא הרא"ש הירושלמי דקאמר נהיגי גביהו, דלא שאיל זעירא בשלמא דרבא, כלומר זה מנהג חדש שנהגו בבבל, דלא שאיל זעירא וכו', אבל אין זה כונת הברייתא דקתני הנותן שלום לרבו גורם לשכינה וכו' דהיא היינו כדפירש"י, אלא דנתחדש מנהג זה בבבל, ונתבטל הדין דתלמיד שואל במורא ואפילו באמצע הפרק וזה שכתב הרא"ש. ובירושלמי דאינו נותן שלום לרבו כלל כלומר מצד המנהג שנהגו בבבל. ואם המנהג הזה שנתחדש בבבל היה מנהג פשוט וקבוע, אח"כ ממנהג זה

חזר הדבר מן הקצה אל הקצה, דהשתא דנהוג הכי, אם תלמיד אחד משנה המנהג שהוא רגיל לכבוד רבו ועושה להפך נמצא מקל ביראת רבו ואסור...".

תד"ה ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל

א. מהו יחיד-,,לאו דוקא יחיד אלא אפילו ציבור, קורא יחיד כיוון שאין כל ישראל ביחד כמו שהיו בשחיטת פסחים בי"ד בניסן". ובסוכה (מד:) ובתד"ה כאן, כתב פירוש זה ועוד פירש-,,...נקט יחיד דמשמע אבל ציבור גומרין אותה אפילו בשאר ימות השנה". וכן סובר התד"ה י"ח ימים במס' ערכין (י.).

ב. מה הפירוש "גומר"-,,...ולאו דוקא גומר...". והתוס' במס' סוכה הוסיף וביאר-,,...אלא יחיד גומר, היינו, כמו יחיד קורא, דאורחיה דהש"ס דמשתעי הכי, כי ההיא דתניא פ"ק דברכות (ט:): ותיקין היו גומרין אותו עם הנץ החמה...". אך עי' ביומא (לז:): תד"ה אמר, דאכן שם שיטת הרב פורת, ור"י ור"ח היא-ד,,פירשו גומרין אותה (=את ק"ש) עם הנץ החמה מיד ומפרש "גומרין" קורין...וקשה דלישנא דכדי שיסמוך גאולה לתפלה, משמע דאיירי בעיקר תפלה...ועוד, דלשון גומרין משמע שמתחילין לקרות קודם הנץ ומכוונין כך שגומרין אותה בתחילת הנץ כדי שיתפללו בתחלת הנץ".

לפי כל שיטות התוס' בארבע המסכתות העוסקות בנושא זה משמע, שאין חובה מעיקר הדין לקרוא את ההלל בציבור כאשר אין גומרין אותו ומדלגים, מכל מקום, אם הציבור קיבל על עצמו לומר הלל בדילוג, מחויבים הציבור מצד המנהג לאומרו. אמנם, הרמב"ם פוסק שלא לאומרו כלל, כגון בראש חודש, שאז מדלגים. ויחיד כשאומרו, משמע גם במקום שנוהגים לאומרו, הרי לפי התוס', אינו חייב לאומרו.

לענין ברכה, כאשר הציבור נוהג לאומרו, ישנה מחלוקת בתוס'. ישנה דעה שאין לברך ולשיטת ר"ת חייבים לברך אף שהוא מנהג וכן יחיד צריך לברך כיוון שהחליט לחייב עצמו לומר את ההלל שמדלגים בו.

שצג

,,אמר רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיאן אסור לו אדם לעשות חפציו קודם שיתפלל שנאמר צדק לפניו יהלך וישם לדרך פעמיו. אמר רב יצחק בר אשיאן כל המתפלל ואח"כ יוצא לדרך הקב"ה עושה לו חפציו שנאמר צדק לפניו יהלך...".

גירסת הרא"ש-,,אמר רב כל הנותן שלום לחבירו קודם שיתפלל כאילו עשאו במה" (בגירסת גמרתנו מובא ענין הבמה לעניין עשיית חפציו ורש"י אינו גורס)...אמר רבי יצחק בר אשיאן אסור לאדם לצאת לדרך קודם שיתפלל [מעדני יום טוב-,,כך גירסת הרי"ף, אבל בגמרא הגירסא "לעשות חפציו" וכן העתיק רש"י בפירושו. והטור בס' פ"ט תפס לתרווייהו. ואין להקשות על גירסת הרי"ף ורבינו, דהכא אמרינן דאסור לצאת לדרך קודם שיתפלל ובפרק תפלת השחר סי' כ איפלגו בה תנאי. כבר תירץ הב"י דהתם כשהשיירא הולכת ואי אפשר לו להתעכב והכא כשיש בידו להתעכב, אלא שהוא רוצה למהר לילך לדרכו". דברי חמודות-,,בתפלת י"ח איירינן כדמשמע פשטא דגמרא. ולכן בעל

"תרומת הדשן", קרא תגר על הנכנסים בביהכ"נ ואומרים שירות ותשבחות ואח"כ הולכים לעשות חפציהם קודם שיתפללו תפלת י"ח".] שנאמר צדק לפניו יהלך... ואמר רב אידי בר אבין כל המתפלל ואח"כ יוצא לדרך הקב"ה עושה לו חפציו [מעדני יו"ט-....איסורא נמי איכא כיוון שעושה חפציו קודם שיתפלל כ"כ ב"י".] שנאמר צדק לפניו יהלך וישם לדרך פעמיו". והנה על פי הרא"ש, פסוק זה מדבר על יציאה לדרך וסביבו נסובים דברי רב יצחק בר אשיאן. לכאורה, זה יותר מובן מגירסתו וגירסת רש"י, שם מובא פסוק זה גם לעניין עשיית חפציו של אדם קודם שיתפלל.

„כל הלן שבעת ימים בלא חלום נקרא רע שנאמר ושבע ילין בל יפקד רע [משלי (יט, כג)] אל תקרי שובע אלא שבע“.

הגר"א מבאר, כי בתוך שבעה ימים נמצאת השבת ובשבת האדם מתעלה בדרגתו הרוחנית [ע"פ פנינים משולחן הגר"א עמ' שכה]. ואם גם בשבת, שדרגתו הרוחנית עולה ובכל זאת אינו מרגיש שהעוה"ז הוא רק כחלום יעוף, סימן-שהוא רע.

ושם בתחילת הפסוק, מדובר על ירא שמים שהוא שבע וישן בלא שיפקד מדבר רע. על פי דרשה זו, משמע מן הפסוק על פי טעמיה, ש"ושבע ילין בל יפקד רע", נפרד מ"יראת ה' לחיים", כי מתחת למילה "לחיים" מופיעה אתנחתא. ובקטע שלפנינו משמע ש"רע" נפרד מהמילים הקודמות, ומתחת ל"יפקד", מופיע מונח. על כן נדרש הפסוק מי ששבע ילין ולא נפקד, הוא רע.

יד:

כל אמת אמת תפסיה להאי

וכן,, האומר אמן אמן עליו הכתוב אומר "יסכר פי דוברי שקר" [תהלים (סג, יב)], היינו, הכפלת המילה יש לה משמעות הפוכה. ועל פי זה נוכל לומר, כי זאת הכוונה במה שאמרו חז"ל-,, אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות" [מס' יומא (עג.), ב"ב (יד.)], ו,, אין רבוי אחר רבוי אלא למעט" [פסחים (כג.) ב"ק (מה:)]. ב"הליכות עולם" (ד, ד), שם הובא הסבר לכך, אך הב"י כתב כי הוא הלל"מ. ועי' תיו"ט (ערלה (א, י)) וכן בשו"ע/אבהע"ז, בסדר הגט (קנד, עג), כתב הרמ"א-,, ישיבו רק פעם אחת "הן" ופעם אחת "לאו", ולא שתי פעמים". ולעתים,, יש הן שהוא כלאו ויש לאו שהוא כהן" [ב"ק (צג.)]. ופירשו שם רש"י ותוס', כגון שאמר הן בלשון תמיה, היינו כמו לאו. ובסנהדרין (ה.), לענין נקיטת רשות להורות-,, יורה? [רש"י-,, איסור והיתר]. יורה. ידין? [רש"י-,, ברשות ויפטר מלשלם]. ידין. כתב ה"מקור ברוך" (מבוא פ"ב), שמן הסתם הוא כדי לצאת ידי לשון בני אדם, אף ש"יורה" מובנו גם דיני ממונות, שהרי שמואל שהיה מומחה בדיני ממונות וכשחולקים עליו בדינים הלכה כמוהו (ב"ק, רא"ש, פ"ד סי' ד'), ואמר שמואל על עצמו בכתובות (עט.)-,, אמר שמואל מורה הוראה אני ואם יבוא שטר מברחת לידי אקרענו“.

„אמר אביי לכל אנן אתחולי מתחלינן... וכיוון דאתחלינן מגמר נמי גמרינן“.

שו"ת חת"ס/או"ח/סי' י' דן בענין הפסוקים שלא פסק משה וכתב-,, בישוב קושיית הרשב"א [ברכות (יד:)] במערבא מתני "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אני ה' אלקיכם". והקשה הרשב"א הא "כל פסוקא דלא פסק משה אנן לא

פסקינן", ותירץ הנ"ל שזהו מקרא מלא בפרשת אחרי (מות), בהתחלת פרשת עריות "וידבר ה' אל משה לאמר דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אני ה' אלוהיכם". והנה

שצד

במערבא התחילו "ויאמר ה' אל משה לאמר", שהוא פסוק בפרשת ציצית, ושוב לזה פסוק מפרשת עריות והנה אמת ונכון הדבר. ואמרת לא נעלם מרשב"א אלא כיוון דבלאו הכי צריך לתרוצי מפני חזרת הש"ץ "אני ה' אלקיכם", שהוא באמצע פסוק, מיהו באתריה דרשב"א היו נוהגים כן כמו שכתב בשו"ת הרא"ש, אך במקומינו דחזור הש"ץ "ה' אלקיכם אמת", ואין זה אמצע פסוק, דכל אדם יכול לומר כל היום "ה' אלקיכם אמת", דוקא אם מתחיל "אני ה' אלקיכם", ע"כ לשון הקרא קאמר, הוצרך הרשב"א לדחוק, אבל אנן לא צריכי לרשב"א ותירץ מחותני הנ"ל אמת בלי ספק...דהיכא דאיכא אתנחתא או זקף קטן שפיר דמי...ומצאנו כתוב כך בשם קטניתיא בנו של מחבר ספר "יכין ובוועז"...והקשה לי ת"ח אחד דאי הכי, אין קושי לענין אי גמרינן או לא, דהא פסוק שלם הוא ובכל מקרה גמרינן? ותירצתי לו, דזה אינו, דהוא פסוק דלא מענין ק"ש, אלא מענין עריות ואין מתקיים המצוה של קריאת פרשת שמע. ושוב הראוני למחרת, דהחת"ס תירוצינו ומשבחו ביותר בשו"ת חת"ס/יו"ד סי' קח וברוך שכיוונו".

„תניא רשב"י אומר בדין הוא שיקדים "שמע" ל"והיה אם שמוע", שזה ללמוד וזה ללמד" [רש"י-ו, ואם לא למד תחילה האריך ילמד]..

והקשה רבי בנימין ריבלין משקלאב, מגדולי תלמידי הגר"א, בחיבורו "גביעי גביע הכסף", קצת קשה, הלא מצינו בפרשה שניה "ושננתם לבניך" ואח"כ "ודברת במ", למה שינה הכתוב בלשונו? ונראה לתרץ על פי מה דאיתא ב"אבות דרבי נתן", יש שלמד לעצמו ולא לימד לאחרים ויש שלמד עם אחרים ולא למד בעצמו ויש שלמד בעצמו ולא לימד לאחרים ויש שלא למד לא לעצמו ולא לאחרים. וכל הנ"ל למדו הם ולמדו לאחרים, כיצד, מי שלמד ולימד והוא חזר ושנה, עד שנתקיים תלמודו בידו והם לא חזרו ושכחו, נמצא למד ולא לימד. ויש להיפך, שהם חזרו והוא לא חזר ולימד ולא למד ואם שניהם לא חזרו לא למד ולא לימד. ואם שניהם כאחד חזרו, הרי למד ולימד ושינה הכתוב בלשונו- "ושננתם...ודברת...", שאף על פי שעדיין לא חזר תלמודו צריך לשנן עם בנו וק"ל".

„דרב מקדים ומשי ידיה ומברך ומתני לן פרקין“.

ע' בסוטה (לט). תד"ה כל, שהביא ראיה מכאן, שרב נטל ידיו לפני לימוד תורה, ועי"ש דמוכיח מכאן, שבכל מקרה, גם לפני ברכת כהנים צריך ליטול ידיו, כי אין הבדל בין ברכת כהנים לברכת התורה.

רש"י ד"ה כוך—, קבר שחופרין בקירות מערה ארכו ד' ורוחב ז' טפחים. וק"ל, דרוחב כוך הוא ו' טפחים וכן נפסק בשו"ע/ח"מ"מ"ו(רי"ז). ושו"ר דרב רגנשבורג תיקן ברש"י וכתב דצ"ל ו' טפחים.

„אמר עולא כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו“

רש"י מפרש-, „לישנא מעליא“, היינו, שעדות שקר זו הוא מעיד כלפי הקב"ה, כמו שמפרש כאן **תד"ה ומנה**-. „...דעיקר ק"ש ותפלה שייכי בתפילין, כדאמר בסמוך, כאילו מעיד עדות שקר בעצמו, פירוש-באדון שצוה, שהוא קורא והיו לטוטפות ולאות על ידך...“. ה"משנה ברורה" [כה, ד) ס"ק יד] מפרש, לכאורה, לא כרש"י ותוס', דהם פירשו, שהוא מעיד עדות שקר כלפי הקב"ה. ומלת "בעצמו", הוא רק לישנא מעליא, אך המ"ב מפרש הדברים כפשוטם שהוא עושה שקר בעצמו וסותר את עצמו, דמצד אחד מקיים מצות ק"ש ומאידך, ע"י שאינו מניח את התפילין, מראה שאינו רוצה לקיים את מה שצוה הקב"ה, שכן כתב שם- „...עדות שקר בעצמו ח"ו ופירשו התוס' לפי שאומר וקשרתם לאות... ואין קושר ואף שבדיעבד יצא ידי ק"ש מכל מקום יש לו עבירה מצד אחר שמראה **על עצמו**, שאינו רוצה לקיים רצון השם יתברך. וזהו עדות שקר שמעיד **על עצמו**...“, אך יתכן דמעצם זה שהמ"ב מביא מדברי התוס', מבין המ"ב שזו כוונת התוס' עצמו, שאמנם מעיד בעצמו, אך עדות זו היא כלפי הקב"ה. רבינו יונה על הרי"ף (ח). כתב בד"ה הרוצה לקבל על עצמו עול מלכות שמים שלמה (סוף יד)- „שהתפילין שבראש האדם משעבד לבורא יתברך הנשמה שהיא במוח ובתפילין שבזרוע האדם משעבד גופו... כנגד הלב שהלב הוא עיקר התאות... והמחשבות...“].

והנה ידוע, שתפילין כמו מילה ושבת הם אות, היינו, סימן על הברית בין ישראל והקב"ה, אך האם זה נקרא עדות, היינו, האם כאשר אדם אומר ק"ש עם תפילין, האם זה נקרא עדות אמת, או רק אות, או שהמשמעות של אות היא המשמעות של עדות. הנה ידוע בשמו של ה"חזו"א, כי אמירת ויכולו בשבת שהיא אות, היא גם עדות, ולכן צריך לאומרה במעומד ולפחות יחד עם עוד אחד, כמו עדות חמורה, המצריכה ב' עדים.

שצה

והנה במס' ע"ז (מד.) מובא-, „זאת היתה לי כי פקודיך נצרת" [תהלים (קיט, נו)], מאי קאמר, הכי קאמר, בשכר שפקודיך נצרת" זאת היתה לי" **רש"י**-, „עדות עטרה זו מעידה עלי שאני הגון למלכות...“]. לעדות. מאי עדות? אמר רבי יהושע בן לוי שהיה מניחה במקום תפילין **רש"י**-, „חריץ שבראשו למעלה מן הפדחת, מקום שמוחו של תינוק רופס...“]. והולמתו **רש"י**-, „יושבת בראשו יפה ומכוונת למידת ראשו...“]. והא קא בעי אנוחי תפילין אמר רב שמואל בר רב יצחק מקום יש בראש שראוי להניח בו שתי תפילין **רש"י**-, „שרחב החריץ מקום רוחב ב' קציצות והיא היתה נוחה בחצי רוחבו...“]. על עדות זו שואל שם המהרש"א ב"חידושי אגדות" ד"ה בשכר-, „יש לעיין היכן הוזכר עדות הכא, שיהא מלת "זאת" מוסב עלה? ונראה לומר, דהאי קרא מוסב הקרא דלעיל מיניה [שם (נה)] "זכרתי שמך ה' בלילה ואשמרה עדותיך", ועל פי מה שאמרו [מנחות (לו:)] דאסור להניח תפילין בלילה, מדכתיב "ושמרת את החקה מימים ימימה" ולא בלילות והנחתן ביום הוא אות ועדות כדכתיב "והיה לאות על ידיך..." ועל ידו נזכר שם ה', כדאמרינן שם (לה:), „כי שם ה' נקרא עליך" זה שיי"ן של תפילין וקאמר קרא "זכרתי שמך ה' בלילה", בלא הנחתן "ואשמרה עדותיך", מלהניחן, כדכתיב "ושמרת את החקה", אבל אמר דוד, "זאת היתה לי", שאף שהתפילין עצמן אסור לי להניחן בלילה, מקום הנחתן של תפילין, "זאת היתה לי", להניח העטרה במקומן ממש בלילה והולמתו שם וביום שאניח תפילין מכל מקום העטרה מונחת במקום הראוי להניחן כדמסיק, "דמקום יש בראשו...", ונמצא שיש לי ב'

כתרים ביום, דהיינו תפילין, שהוא כתר תורה ועטרה שהוא כתר מלכות, כמפורש בחידושינו בפרק האומר ע"ש. וזכיתי לזה לפי שפקודיך שהם שאר המצוות נצרתי אף בלילה וק"ל".

וק"ל טובא, אמנם מגלה לנו המהרש"א על הפסוק בתהלים, שהתפילין שהם אות משמעות-עדות, אך כל חידושו של המהרש"א סומך על הפסוק שהביא מתהלים (קיט, נה), אך שם כתוב הכל בצורה שונה ממה שכתב הוא וגם אין מוזכר כלל שם "עדותיך", אלא כך כתוב שם בפסוק-,,זכרתי בלילה שמך ה' ואשמרה תורתך", "תורתך" ולא "עדותיך", כפי שהביא המהרש"א. הר"ר ראובן מרגליות בספרו הראשון שהוציא, "תולדות אדם" על המהרש"א, מייחד פרק שלם של דוגמאות, שהמהרש"א הביא פסוקים שאינם כפי שמופיעים בתנ"ך, אך פסוק זה לא הביא. ואם כן, כל מה שהמהרש"א רצה להוכיח ש"עדותיך" הכוונה לתפילין, אינו נכון, לכאורה. וי"ל, דודאי חסר כאן קטע מקשר ושיבוש בכת"י.

טו.

„כל הנפנה ונוטל ידיו... כאילו בנה מזבח... דכתיב ארחץ בנקיון כפי“.

ע' כאן במהרש"א מה שכתב בקיצור ומה שהאריך על כך במס' ע"ז (כ:), לגבי נקיות מביא לידי פרישות.

„ארחץ בנקיון כפי ואסובבה מזבחך ה'. אמר ליה רבא לא סבר ליה מר כאילו טבל דכתיב ארחץ ולא כתב ארחץ“.

כתב ה"מגיד תעלומה"-,,בית המדרש בגימטריא 961 ובמקוה 960 לוגין $960 = 60 * 16$, שבה בריה בטליה על פי הירושלמי. וכן האדם נעשה בריה חדשה. וכן הוא בית המדרש, כללות האדם אשר בתוכו מטהו לכף זכות. על כן יש אחד יותר במספר“.

„אבל לתפלה מהדר וכמה עד פרסה“.

כתב רש"י במס' נדה (נה.) ד"ה שעבדן או הילך בהן כדי עבודה-,,כדרך שרגילין לתת לפני דורסן ושיעור עבודה מפרש בברכות (טו.) ובפסחים (מו.) כדי מיל". והעיר שם המהר"י פיק ברלין-,,ליתא שם", היינו במס' ברכות, וכתב-,,במס' פסחים (מו.) ובחולין (קכב.) איתא ארבעה מילין וכן מבואר בהרמב"ם פ"א מאבות הטומאה דין ט' והבלתי ספק שהיה כתוב ברש"י "כד' מיל", והמדפיס טעה וכתב "כדי מיל". למעשה, כאן מוזכר "פרסה" והוא ג"כ ד' מיל, ויתכן שרש"י התכוון לציין את המקור של עוד ענין-תפלה, ששיעורו ד' מיל.

„קורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא“.

לגבי תפלה לא יצא, כפי שהוכיח שו"ת "מפרשי הים"/תשובה אחרונה/ים התלמוד על ב"ק ממס' שבת (יב:), שהשואל צרכיו ביחיד אינו מתפלל רק בלה"ק שרק אותה מבינים מלאכי השרת ואם יוצא בהרהור, הרי מלאכ"ש יודעים מחשבות כדברי התוס' ועי' כאן רשב"א.

שצו

טו:

תז"ה דילמא ר' יהודה וחסורא מחסרא-,,תימה דאין זה בשום מקום דקאמר חסורי מחסרא ולאוקמי אליבא דחד תנא ועוד לוקמיה כר' יוסי ובלא חסורי מחסרא וי"ל דלקמן פסקינן כר' יהודה לכך ניתא לאוקמיה אליבא דר' יהודה".

כתב ב"עין זוכר" (ח,יא), בגאון הרהחיד"א-,,מדברי ספר הקדוש קנה הנדפס מחדש דף פ"א ע"ג מבואר, דחסורי מחסרא, בכוונה קיצר הלשון רבינו הקדוש את המשנה ואין התלמוד יכול לתרצה, חוזרים האמוראים חסורי מחסרא, כלומר מחוסרת המשנה שלפניה...כתבו התוס' בברכות (טו:) דאין בשום מקום דקאמר חסורי מחסרא ולאוקמיה אליבא דחד תנא ע"ש. והרב המהרש"א ב"חידושי הלכות" הרגיש על זה ממאי דאמרינן בסוף פרק הכותב כלה רשב"ג וחסורי מחסרא...ע"ש ואני בעניי הרגשתי מעין דוגמא דאמרינן בכתובות (י) כלה רשב"ג וחסורי מחסרא ויש ליישב. וכתב על כך רבי ש. ב. דוד סופר ב"דברי סופרים"-,,לענ"ד לא נאמר כלל זה של רשב"א, כ"א לדיעות דהטעם של "חסורי מחסרא" וה"ק, מפני שהשכחה היתה מצויה, לכך אין להשמיט פלגא דבבא, דכיוון דבבות היו שגורות בפיהם, אין לשכוח פלגא דבבא אלא בבא שלמה, מה שאין כן לד' הש"י והשל"ה, דרבי בכוונה חיסר וקיצר לשון המשנה, אם כן מה לי בבא שלמה ומה לי פלגא בבא".

רש"י ד"ה לעולם ר' יהודה-,,צריך להשמיע לאזנו והאי לישנא לכתחילה אבל דיעבד יצא".

כתב שם ב"עין זוכר" (צו, ע' צריך-,,מרן בכללי הגמרא דף קג הביא מרש"י בברכות, דצריך לכתחילה משמע ובריש חולין כתבו התוס' דאין צריך לכתחילה משמע עכ"ל. ויש לתמוה עמ"ש מרן גופיה ב"בית יוסף" סימן רי"ט, שהשיג על הטור דצריך לעיכובא. וכבר תמהו על מרן שלמים וכן רבים כמ"ש הרב בית דוד/או"ח סי' צ"ב. ועיין "חות יאיר" דף רס"ג ורע"ג ו"כנסת הגדולה"/או"ח סי' קכ"ח, הגהת ב"י, "יד אהרן"/או"ח סימן ל"ב, "פנים מאירות" ח"א סימן ס"ו, "משאת משה" ח"ב יו"ד סי' ט-י'. והרדב"ז, סי' כ"א נ"ז כתב, כבר ידעת דאיכא דצריך הי' לעיכובא ואיכא דוכתא דלא הוי לעיכובא אלא למצותה מן המובחר וזה דעת הר"ן אבל לשון הטור משמע לעיכובא". ועי"ש מה שכתב עוד באות ח' כתב שם-,,צריך משמע דלא הוי מדאורייתא אלא מדרבנן, הרדב"ז בתשובה דפוס וינציא סימן ש"ל וכן כתב רב"א בכליו מדברי הרב הנמקי והביאו הרב "גופי הלכות" ועיין ב"ארעא דרבנן" ע"ש ובמ"ש בסמוך באות ו' ע"ש ודו"ק".

,,שואל ועוצר רחם וכי מה ענין שואל אצל רחם אלא לומר לך...מה רחם שמכניסין בו בחשאי מוציאים ממנו בקולי קולות שואל שמכניסין בו בקולי קולות...".

"שואל" כאן הכוונה לקבר, שמכניסין בו הנפטר בקולי קולות. ולכאורה, שאלת הגמרא אינה מובנת, כאשר היא שואלת מדוע רחם וקבר כתובים זה בצד זה, הרי הרחם עצמו קרוי קבר, כמו במס' שבת (קכח:)-,,נסתם הקבר" [ר"ח ורש"י-,,בית הרחם"]. אלא שאלת הגמרא היא, הרי ודאי ששלמה המלך לא כתבם יחד זה לצד זה, רק משום ששניהן נקראים באותו שם, אלא ודאי שישנה סיבה עמוקה יותר.

,,תני רב עובדיה קמי דרבא ולמדתם שיהא למודך תם...עני רבא בתריה כגון על לבבך בכל לבבך בכל לבבכם".

נראה שרוב עובדיה היה תלמידו של רבא ורב עובדיה רק אמר ברייתא ורבא ביאר אותה לרב עובדיה. אמנם במס' נדה (כ:), מובא מעשה על רב עובדיה ורבא, אך שם ישנה מחלוקת ב"ראשונים" לגבי מי היה היותר בקיא בדם נדות. שם רצתה איפרא הורמיו, אמו של שבור מלכא [עי' הערותינו לקמן (נו.) ד"ה אמר ליה] לבחון את בקיאותם של חכמי ישראל בסוגי דמים. רש"י כתב שם שרבא הריח ואילו הריטב"א, ובעקבותיו ה"יוחסין" סוברים, שרב עובדיה הריח (עי' ב"סדר הדורות", ע' רב עובדיה שכתב שה"יוחסין" טעה, ולכאורה נעלם ממנו שגם הריטב"א סבר כ"יוחסין"). ולכאורה, נראה כן מפשטות הגמרא שם. ה"אור שמח" מקשה דאליביה דרש"י, אין לרב עובדיה שום תפקיד בסיפור עובדא זו ולשם מה מצינת זאת

שצז

הגמרא? ותירץ, דרב עובדיה היה רוכל, המוכר תכשיטי נשים, ורמזה לנו הגמרא, שממנו לקח רבא את המסרק קוטל הכינים, כמתנה לאיפרא הורמיו. ולכאורה קשה, שבב"ב (כב:)-שם מובא שהיה רב עובדיה מוכר תכשיטי נשים-סובר שם רש"י, שתכשיטי נשים הכוונה לבשמים ולא לכלי התקשטות, אמנם ה"מאירי" [ב"ק (פב.)], מסביר שהמושג תכשיטי נשים כן כולל את כל מה שצריכה האישה כדי להתקשט, כדי לא להתגנות על בעלה.

„אלא תקרי בפרש אלא בפרש“.

גירסת ה"אור זרוע" בס' פ'-, אל תקרא בפרש אלא בפירוש“.

טז.

תד"ה אהלים לנחלים

לשיטת רש"י הגמרא שואלת, למה בתוך הפסוק עצמו נסמכו אהלים לנחלים. רש"י מפרש "אהלים" מלשון "בית" ומביא כראיה את הפסוק „ויטע אהלי אפדנו“. אמנם, גם בפסוק ובצמוד לכך נאמר "אפדנו", שמשמעותו ארמון, אלא שרש"י מקיש מהפסוק בדניאל שנאמרה שם נטיעה שהגמרא כאן מביאה את המובאה "כאהלים נטע", אלא שרש"י מקיש מהפסוק בדניאל, שנאמרה שם נטיעה ובצמוד לכך נאמר "אפדנו", שמשמעו ארמון. התוס' חולק וכותב ש"אהלים" הכוונה לבשמים והתוס' רא"ש מבאר, שהוא מצד שכן פשטיה דקרא, אך בתוס' שלפנינו אינו מופיע שום נימוק זה ולמעשה אינו מופיע שום נימוק, אלא לשון ו"לי נראה", וגם תוס' הרא"ש אינו מביא שום נימוק, מדוע לדבריו זה "פשטיה דקרא", בעוד שרש"י מביא כן ראיה שפירושו הוא פשטיה דקרא. גם מה שהתוס' מבאר לאור שיטתו, שהסמיכות שמתכונת הגמרא, אינה בין המילים בתוך הפסוק, כשיטת רש"י, אלא "אהלים" מפסוק אחר-"מה טובו אהליך", הסמוך לפסוק שמביאה הגמרא, לכאורה קשה להולמו, כי אמנם יש כאן סמיכות בין הפסוקים, אך הגמרא אינה מביאה כלל פסוק זה, כאשר היא שואלת לגבי הסמיכות, אם כן, על כרחך נראה כשיטת רש"י, שהסמיכות שהגמרא מתכונת אליה, היא בין המילים בתוך הפסוק שהיא מביאה, כדברי רש"י. **ועוד**, דהל"ל לגמרא לומר-ע"פ שיטת התוס'-למה נסמכו "אהליך" ל"נחלים" ולא למה נסמכו "אהלים" ל"נחלים", וי"ל דהתוס' קיצר כאן מאד בדבריו לכן נראים דבריו תמוהים וגם הגמרא קיצרה ביותר והגמרא והתוס' גם יחד סמכו על הכלל "דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר".

במקום אחר במס' סנהדרין (קה:), אומרת הגמרא-,"א"ר יוחנן מברכתו של אותו רשע אתה למד מה היה בליבו. ביקש לומר שלא יהיו להם בתי כנסיות ובתי מדרשות-"מה טובו אהליך יעקב", לא תשרה שכינה עליהם-"ומשכנותיך ישראל", לא תהא מלכותן נמשכת-"כנחלים נטיו", לא יהא להם זיתים וכרמים-"כגנות עלי נהר", לא יהא ריחן נודף [רש"י-,"ממצות"]. "כאהלים נטע ה'..."

אם כן, ממס' סנהדרין מתבארת כוונת חז"ל, כשיטת התוס', דלדעת חז"ל, "אהלים" ע"פ פשטיה דקרא משמעו בשמים ולא בית וכן סומכים חז"ל על כך, ששני הפסוקים זה ליד זה וכן אם פשטיה דקרא של "אהלים" הם בשמים, על כרחך חייבים לומר, שכאן אין כוונת הגמרא על סמיכות של המילים בתוך הפסוק, שהרי הגמרא כאן דורשת את הסבר הסמיכות של אהל-תורה ולא בשמים.

אם כן, כעת קשה להפך, על רש"י, שמבאר נגד חז"ל? וי"ל, דהמחלוקת האמיתית בין רש"י לתוס' היא אחרת. שם בסנהדרין אמר את הדברים ר' יוחנן, כאן אמר את הדברים רבי חמא בר חנינא. לשיטת רש"י, רבי יוחנן ורבי חמא בר חנינא חולקים בהבנת פשט הפסוק וממילא משתנה ע"פ שיטתם הסמיכות ומפשטות הגמרא כאן נראה שהסמיכות היא בתוך הפסוק, כי היא אינה מביאה את הפסוק של "מה טובו...", ולדעת רש"י, שכשהגמרא שואלת על הסמיכות בין שני דברים, היא מביאה את שניהם לפני כן, ולפי התוס' אין מחלוקת בין רבי יוחנן לרבי חמא בר חנינא ואפוא במחלוקת למה לי והרי הגמרא כאן קיצרה וסמכה על מה שהובא במס' סנהדרין וכאן פשטיה דקרא הוא בשמים והתורה בחרה דווקא בושם זה כי שמו הוא כשם אוהל-בית, כדי לרמוז על סיבת הסמיכות שהובאה כאן, ואילו רש"י סובר שהתורה בחרה ב"אהלים", (שהרי הקב"ה שם את הדברים בפי בלעם), לפי ר' יוחנן, כי בושם זה ריחו נודף מאד כנחלים ולפי רבי חמא כאן "אהלים" הוא בית ובפרט שבפסוק הסמוך ודאי משמעותו כך וכוונת הפסוק היא למה שהוא דרש.

שצח

„חתן פטור מק"ש...ומעשה בר"ג שנשא אשה וקרא לילה הראשונה אמרו לו תלמידיו למדתנו רבינו שחתן פטור מק"ש אמר להם איני שומע לכם לבטל הימני מלכות שמים אפילו שעה אחת".
לקמן (לז.) מובא גם מעשה, שר"ג סבר בדין מסוים שר"ע צריך לעשות כמו שר"ג פסק לו וענה לו ר"ע-,"רבינו אע"פ שאתה אומר כן וחביריך אומרים כן, למדתנו רבינו יחיד ורבים הלכה כרבים".

תד"ה מעשה בר"ג-,"לאו מעשה לסתור הוא דקמ"ל אם גדול הוא ובוטח בעצמו שיוכל להתכוין והוא ראוי ליטול השם הרשות בידו".

אנו רואים בעוד מקום, שר"ג סמך על עצמו ועל בני ביתו, לגבי לומר "מרפא" ולא לחשוש שיהיה בכך ביטול תורה, אך בציבור יש כן לחשוש.

בתוספתא מס' שבת פ"ח נאמר-, האומר מרפא הרי זה מדרכי האמורי. ר' אלעזר בן צדוק אומר, אין אומר מרפא מפני ביטול תורה. של בית ר"ג לא היו אומרים מרפא מפני דרכי האמורי, אך גירסתנו לקמן (נג.) בתוספתא שונה-, של בית ר"ג לא היו אומרים מרפא מפני ביטול בית המדרש. ועי' ב"גליוני הש"ס" למהר"י ענגיל עמ"ס סנהדרין (נב:) ד"ה אבל-,....דשל בית ר"ג ס"ל דרך ברבים בביהמ"ד הוא דחיישי לביטול אם יתעטש אחד ויצטרכו כל היושבים ולומדים להפסיק ולומר תיבת מרפא מה שאין כן יחיד היושב ולומד, שפיר יש לו להפסיק ולומר תיבת מרפא, בשמעו אדם מתעטש ור"א בר צדוק ס"ל דגם יחיד הלומד, אין אומר מרפא מפני ביטול תורה.

אך אפשר, שר"ג סובר כן כראב"ז, שהרי הגמרא אינה אומרת שר"ג אומר מה הדין אלא איך נהגו בית ר"ג, משמע, שדוקא בביהמ"ד הם לא היו אומרים, אך ביחידות סמך ר"ג על עצמו שלא יגרום לעצמו בכך ביטול תורה, אך לגבי יחידים אחרים יסבור ר"ג כראב"ז, שגם ביחידות לא יאמרו מרפא.

כתב הריטב"א, בכתובות (ו:) ד"ה אמר ליה אביי-,...ועוד ר"ג שקראו ק"ש בלילה ראשונה למה אמרו לו תלמידיו למדתנו רבינו חתן פטור דלמא ר"ג מרוב דבקיאתן היה, היינו בהטייה. ולכאורה יש להבין דבריו, דזה גופא מה ששאלוהו, כיוון שלמדנו שחתן פטור מק"ש ולא סייגת בין בקיא לשאינו בקיא, א"כ אפילו שאתה בקיא אתה פטור ולכן באמת ענה להם, על פי מה שביארו התוס', דאין הכי נמי דגם בקי פטור אלא שאני יוצא מן הכלל.

אמנם כל זה הוא לפי הבנת התד"ה מעשה-, דלאו מעשה לסתור, ור"ג אינו חולק על חכמים, שחתן קשה לו לכוון, אלא שהוא יוצא מן הכלל, לפי הבנת חד מקמאי [הובא בקובץ "בית אהרן וישראל" /שנה יא/ גליון א' (סא)]. הן לפי הרמב"ם והראב"ד [הל' ק"ש (ד,ז)], סבר ר"ג, דבזמן התנאים הוו מצי לכוונו אם ירצה, לכן א"א לומר שר"ג סובר, שרק לגדולים כמוהו הדין משתנה והוא חייב לקרוא. אמנם, מרשב"ג משמע (טז:), שאוסר על כלל החתנים לקרוא, לכן גם יחידים גם בזמן התנאים יכולים כחתנים לקרוא.

רש"י ד"ה קסבר

עי' מהרי"ץ חיות עמ"ס נזיר (טו:).

טז:

„איש טוב ונאמן ונהנה מיגיעו אמרו לו אם כן מה הנחת לכשרים“.

וק"ל, וכי בשבחים אלו כבר מגיעים לדרגה של ישראל כשר, הרי "טוב" עשוי להיות גם בטבע וכן "נאמן", והרי ב' תכונות אלו, הן גם התכונות של כלב, שלכן נקרא כלב-כולו לב. וי"ל שאמרו זאת משום "ונהנה מיגיעו", דלעיל (ח.) אמרו חז"ל-, גדול הנהנה מיגיע כחו יותר מירא שמים.

וביאר שם הנצי"ב מוולוז'ין ב"מרומי שדה", דהכוונה לאדם שהוא נהנה מעצם היגיעה, שהיא דרגה של השמח בחלקו. לגבי עבד זה, רואים שהיה בדרגה כזו, שהיה ראוי להסמך ולהקרא רבי בתקופת התנאים, כגון בסוכה (כ:)-, ראייתם טבי עבדי שהוא תלמיד חכם. וכן במס' יומא (פז:)-, הרבה בנים היו לכנען שראויין להסמך כטבי עבדו של רבן גמליאל. לכאורה קשה, מנין שטבי ואחרים היו ודאי כנענים, הרי ראינו ממנימין איש מצרי שאין לו חזקה זו, כי סנחריב בלבל את כל הארצות.

שצט

רש"י ד"ה לאנפילון--בית קטן שלפני טרקלין הגדול.

לקמן (כב:) פירש"י בד"ה בקילעא--כניסת הבית, חדר שלפני הטרקלין שקורים פורטיג"א בלע"ז. ב"אוצר לעזי רש"י" גורס "פורק"א-פרוזדור. נראה, שכאן מדובר בבית של עשיר ולכן הכניסה לטרקלין רחבה יותר מאשר פרוזדור. גירסת הרי"ף-אנפילון" וגירסת ה"ערוך" "אפילון" וגירסת הרא"ה כאן-אפולין".

איין קורין אבות אלא לשלושה.

ידוע שגם לאחרים קראו אבות, שהרי כל מסכת אבות קרויה על שם הנביאים וזוגות התנאים, ותלמידיהם, אך זה באופן כוללני, אך באופן פרטי לא מצינו שם שנקראו אבות לחוד רק על ג' האבות ואילו על אחרים מצאנו שנקראו אבות רק בסמיכות, כמו על משה רבינו-אבי החכמה ואבי הנביאים. על הלל ושמאי-אבות העולם [עדות (א,ד)], אדם נח ושם ג' האבות ואיוב גם נקראו-אבות העולם, בתרגום שני על מגילת אסתר בענין כסא שלמה שם. רבי טרפון נקרא-אביהן של ישראל [ירושלמי/יבמות (ד,יב), מגילה (א,י)]. הלל קרא לתלמידו רבי יוחנן בן זכאי-אב לחכמה אב לדורות [ירושלמי/נדרים (ה,ו)]. מהר"י ענגיל בספרו "בית האוצר", מערכת א-ב/כלל ב' ע' אבות, מביא מקורות רבים שהאבות נקראו "הרים" מלשון הריון והורים ומאידך מראה שגם ב"ה וב"ש נקראו "הרים" ור' יוחנן וריש לקיש נקראו "הרי עולם" [ירושלמי/נזיר (ו,א)].

רש"י ד"ה בפורינו--בגורלינו.

רש"י מפרש פורינו מלשון פור הוא הגורל המובא במגילת אסתר ולא מלשון פוריא בב"מ (כג:) שהוא מטה, כמו שפירש שם רש"י, שאם שואלים אותו שמשות ממתך. אמנם, הרשב"א שם כותב על מה שפירש רש"י שם--ואינו מחזור דאפילו קל שבקלים עשוי לשנות בכך ואין זה רבותא לת"ח (ולכאורה הגמרא באה לומר, שרק דברים אלו ת"ח משנה וזה הובא דוקא משום שזה כל כך מובן שיש לשנות בו), וגם אין שואלים כן אפילו לקלים כל שכן לתלמיד חכם, אלא הכי פירושו אם שמש מטתו ולא בא לבית המדרש מפני קרויו ושואלין אותו מפני מה לא באת לבית המדרש לא יאמר בעל קרי הייתי לרצוני, אלא יאמר "אנוס הייתי". וק"ל, והרי גם זה קל שבקלים לא יפרסם וכ"ש ת"ח, לא יאמר שעבר עבירה כה חמורה של השחתת זרע במזיד? ויש ליישב.

ויש להבין למה לא פירש רש"י כאן מטה, בפרט שאח"כ מופיעים הלשונות של אהבה אחוה וכו' שמובאים בז' ברכות של חתן וכלה. ושו"ר דכן הקשה המהרש"א, ויש ליישב דלרש"י היה קשה לשון של מטה, לזה אין צורך בכל לשונות אלו, שהוא דבר הקיים ממילא בטבעו של אדם, כמו שאמרו [שבת (לג.)], הכל יודעים למה כלה נכנסת לחופה וכן בשבת (קנב.), שלום בית בטל" ופירש שם רש"י תשמיש המטה ועוד שתפלתו היתה בלה"ק ופוריא הוא בארמית. אמנם, פור, יתכן שהוא בפרסית, אך לא הוזכר בחז"ל כמילה לועזית בכתבי הקודש, א"כ כנראה שכך הוא גם בלשון הקודש.

רש"י ד"ה ותקננו (בחבר טוב)-לשון תקון

וק"ל, והרי בחבר נאמר לשון קנין-,,קנה לך חבר" [מס' אבות (א,ו)]. וי"ל, דהקנין הוא רק על חבר, אך כדי שחבר זה יהיה גם טוב, רק הקב"ה יודע מה בליבו של אדם ולזה צריך סייעתא דשמיא ותפלה, שהחבר שקנה יהיה חבר טוב ושלא ירד מדרגה זו ושה' יוסיף עוד לתקנו.

ר' יוחנן בתר דמסיים צלותיה...שתציץ בבושתינו

ה"עיון יעקב" כתב שסתם ר' יוחנן, היינו, ריב"ז, שהיה בזמן חורבן בית המקדש השני, ו"שתציץ בבושתינו", היינו, חורבן בית המקדש.

רש"י ד"ה ומעזות פנים-עי' "יש סדר למשנה"/תענית (ד,ח) ד"ה אשה וכן שם ד"ה ואדברה בקשר ל"רבי בתר דמסים צלותיה".

יז.

,,שתשים שלום בפמליא של מעלה".

פירש"י-,,בחבורת שרי האומות, שכשהשרים של מעלה יש תגר ביניהם, תיכף יש קטטה בין האומות, כדכתיב "ועתה אשוב להלחם עם שר פרס".

וקשה, דבמס' שבת (פט.), שאל משה את מלאכי השרת כלום קנאה יש ביניכם [רש"י-,,שמביא לידי רציחה"]. בספר בראשית (א,כו), פירש"י-,,...לפי שהאדם בדמות מלאכים ויתקנאו בו לפיכך נמלך בהן". [ובגליון הש"ס, היפנה שם לפירוש ה"מזרחי" על רש"י]. וי"ל, דרש"י במס' שבת בא להדגיש,

ת

שדוקא קנאה כזו, שהתוצאה שלה רציחה אין להם, אך קנאה אחרת של "קנאת סופרים תרבה חכמה" יש להם, ומה שכאן כתב רש"י שיש תגר וקטטה ביניהם, הוא דוקא בשרי האומות, שנבראו לדאוג לאומותיהם, אך לא בין מלאכי השרת.

ולקמן נאמר שהעוה"ב "אין בו לא אכילה...ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות...". והחכמים והצדיקים דומים למלאכ"ש. ב"מזרחי", אשר היפנה אליו "גהש"ס" אין דבר על כך, אך ה"גור אריה" כתב, שאין זו קנאה במובן הרגיל, אלא עצם זה שיש מעלה של האדם על המלאך זה נחשב קנאה. וה"שפתי חכמים" כתב, שבין המלאכים אין קנאה, אך בין המלאכים לבני אדם יש קנאה-,,שיש להם מעלה כמותם והוא קרוץ מחומר".

,,ומי מעכב שאור שבעיסה".

במס' הוריות (יג.) אמר ר"א-,,מפני מה הכל מושלין בעכברין מפני שסורן רע", ופירש"י-,,שיצר לבם רע הוא יותר מדאי. "סורו" שר שלהם, כדאמר [ב"מ (נט:)] בגר שסורו רע, דהיינו יצר הרע ששר שלו רע הוא". לפי רש"י "סורו"

הכוונה לשר של הרוע, היינו, סמא"ל. הרש"ש בהוריות (יג.) כתב-,,פרש"י בזה דחוק ובירושלמי פ"ב דמ"ז הלכה ב' חד גיור... וחזר לשיאורו ועוד שם בגר שחזר לשיאור משמע דהוא לשון שאור והוא יצרו הרע כמו שאור שבעיסה [ברכות (יז.)], וכן יתפרש בכל מקום, אחרי זה מצאתי כן בערוך ערך סר".

ערוך ע' סר ד' [קדושין (פב.)], כל שעסקו עם הנשים סורו רע פ' ענין שאור כלומר חמוצו רע כדאמרין "חזר לסורו" [א"ב-,,כמו שאורו. ויש לתמוה על מאמר רבי אליה מזרחי, בפירושו על רש"י בפסוק וגר לא תלחץ הזכירה התורה על הגר מפני שסורו רע ומפרש כמו צור, רוצה לומר אלוהו, ומה יעשה מי שעסקו עם הנשים"]. **זה אינו קשה על הרא"ה**, כי הוא פירש כמו שפירש רש"י בהוריות (יג.), ממילא כאן יפרש כמו שפירש רש"י במס' קידושין (פב.) ד"ה סורו רע-,,מנהגו רעה קרבותו רע להשתדל עמו שיהא סר אליו ובא אל ביתו". על פי זה גם אינו קשה על רש"י דברי הרש"ש מהירושלמי, כי לרש"י משמעות "סורו" אינה יחידה ובכל מקום בש"ס הבבלי משתנה הדבר לפי הענין. **וי"ל**, גם מה שרש"י כותב שהפירוש של יצר הרע, שהוא ס"מ שהוא שר של עשיו, הוא משתלב גם עם מה שכתב הגר"א בכמה מקומות, שעשיו-וממילא גם שרו-שולטים על מחצית שרי האומות וממילא שר זה הוא השר של האומות שהגרים התגירו מהן ואפשר שהבין רש"י, שבד"כ מתגירים גרים מאותה מחצית האומות שבשליטת עשיו ושרו ובאמת כמעט כל הגרים המוזכרים בש"ס הם מזרעו של עשיו וכן הנביא עובדיה. לגבי רש"י בהוריות, יש אומרים שאינו מרש"י ולכן נשאר רק הפירוש של רש"י על מס' קידושין (פב.) כודאי וגם בפירוש רש"י כת"י [ירמיה (ב,כא)] על סורי הגפן משמע כפירושו בקידושין (פב.). ה"נחלת יעקב" על מס' גרים (ד,ב), מביא עוד ב' פירושים-,,כלומר שאר אדם, אף אם סר מן הדרך, נוח לשוב על ידי פתוי דברים, אבל גר כיוון שסר מן הדרך, אינו חוזר על ידי פתוי דברים שסורו רע ואינו חוזר. פירוש אחר שסורו רע, כלומר מפני שסר מרע מעבודה זרה ובא לכלל ישראל, על כן ראוי לחפות עליו ולקרבו, וכענין שאמר בועז במגילת רות "אשר באת לחסות תחת כנפיו". ועוד עיין בפירושו של הגאון הרה"חיד"א למס' גרים בסוף ספרו "מראית עין" ובספר "שער יוסף" עמ"ס הוריות.

ר' יוחנן כי הוה מסיים [גירסת העין יעקב-ר"מ] ספרא דאיוב...מרגלא בפומיה דר"מ".

ע"פ גירסת ה"עין יעקב" לכאורה, משמע דגם מרגלא בפומיה דר"מ אמר ר' יוחנן ועי' במס' סנהדרין (נ:), שר"ש אומר על רבי יוחנן-,,מרגלא בפומיה דר' יוחנן". הרמ"ה על מס' סנהדרין פירש שם-,,שמועה חשובה, לשון מרגלית בפומיה דרבי יוחנן".

לעולם יהא אדם מענה רך משיב חמה

הגרי"ב תיקן "ישיב חמה", כמובא שם במשלי (טו,א). בספר "מי שלמה" מצדיק את גרסתנו, משום "דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרה על פה". ולכן אמר אביי לא כפי שכתוב במשלי. אך לכאורה, צדק הגרי"ב בהגהתו, כי כבר כתב ה"בית יוסף" (או"ח סי' מט) בשם ה"מרדכי", דהני מיגרס גריסן וכדאמרין תפילין ומזוזות וכתבם שלא מן הכתב דמגרס גריסין. ועי' במס' מגילה (יח:) אביי שרי לדבי

בר חבו למכתב תפילין ומזוזות שלא מן הכתב ומסיקה הגמרא דהני מיגרס גריסן. לפי זה כיוון ד"מרגלא בפומיה דאביי" (ומספיק שיהיה שגור בפי האומר ולא בפי כולם-ע' שם בס' מ"ט ב"מג"א"), והרי הוא המתיר במיגרס גריסן, לכן שפיר היה מותר לאביי לאומרו בעל פה. וע' מס' תמורה (יד.) תד"ה דברים [מתוך "יגדיל תורה", שנה א' חוברת ב' אדר תרפ"ח, דברי פתחיה מענקין, מח"ס "כרם פתחיה"]. והנה, על פי מה שהבאנו לעיל את פירוש הרמ"ה ל"מרגלא בפומיה", לא מלשון רגיל בפיו, אלא מלשון "שמועה חשובה ומרגלית בפיו", נופל יסוד הוכחתו של ה"כרם פתחיה".

„וכל העושה שלא לשמה, נוח לו שלא נברא“.

במס' נזיר (כג:) אומרת הגמרא „לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמן שמתוך שלא לשמן בא לשמן“. התד"ה שמתוך, הקשה שם-, וא"ת והא אמרינן בעלמא [ברכות (יז.)] העוסק במצוה שלא לשמה נוח לו שלא נברא. וי"ל דהתם מיירי שעוסק בתורה שלא לשמה לקפה אחרים [וכאן בתוס'-„לקנתר חביריו“]. והכא קאמר שעוסק בתורה שלא לשמה להתגדר ולקנות שם. וכאן בתוס'-„על מנת שיכבדוהו“. וק"ל, דהא להתגדר ולקנות שם מקורו בגאווה וגאווה היא מקור כל המדות הרעות. ועוד קשה, דהתם כותב „דהתם מיירי (היינו כאן) שעוסק בתורה שלא לשמה“, והרי כאן מובא במצוה שלא לשמה ולא בתורה שלא לשמה. לולא דברי התוס' אפשר לומר ששם במס' נזיר עוסקת הגמרא באדם בגיל צעיר תחת חסות הוריו שעדיין אינו בשל בדעתו ואז צריך לדרבנו ללמוד ולומר לו "דרכי תתקרי" והמאור שבתורה יחזירנו למוטב גם לגבי מצוות. כאן הגמרא מדברת במי שעוסק בתמידות במצוה מסוימת שלא לשמה וממילא סופו שישפיע עליו לעשות את שאר המצוות שלא לשמן וממילא איבד את כל תכליתו בעולם הזה ונוח לו שלא נברא, אמנם, לפי הנ"א "ללומדיהם", הכוונה כאן על לימוד התורה.

רש"י ד"ה ונטרין לגברייהו-„ונותנות להם רשות ללכת וללמוד“.

נתינת הרשות היא ללכת ללמוד מעבר לשלוש שנים, שעד ג' שנים יכולים גם בלי רשות, כמובא במס' כתובות (סב:).

יז:

„ואין יוצאת...שיצא ממנו דואג האדומי“

הצל"ח כאן כתב-, „הא דקאמר יוצאת לשון נקבה, משום דדואג רצה לפסול את דוד שבא מרות המואביה, מחמת שהיה להם לקדם נשים לקראת נשים, כמבואר ביבמות (טו:), ורצה לעשות הנקבות יוצאניות להכי קרי ליה יוצאת“.

או תלמיד שמקדיח תבשילו ברבים

נוסחתנו כאן מצונזרת והיה כתוב „כגון ישו הנוצרי“, כן כתב ב"דקדוקי סופרים", וכן ב"עין יעקב". וב"ערוך" השלם ע' קדחו בו בהערה 3 כתב, שכן הוא בכל הש"ס ובדפוסים הישנים של הגמרות.

„כל העולם כולו ניזון בשביל חנינא בני“.

"בשביל", היינו בגללו. וכן בתוספתא ב"מ (ח,ט), ואם אמרו בשביל פלוני מחלנו", אך בירושלמי שם (ו,ד), לשם פלוני מחלנו", שמשמע לו לבדו, כמו "לא למענכם, כי אם לשם קדשי" [יחזקאל (לו,לב)]. וברמב"ם ה' שלוחים ושותפים (ה,ז) וכן ב"מאירי" ב"מ (קטז:), ואם אמרו **משום** פלוני מחלנו", כמו בכתובות סוף (סג), **משום** דרב זביד גברא רבא מחניפתו ליה", או בב"ב (ק:), הקבר אין לו שיעור **משום** יקרא דשכבא".

ובמס' חגיגה (יד.), ונשוא פנים זה שנושאים פנים לדורו בעבורו למעלה כגון רבי חנינא בן דוסא, ופירש"י שם ד"ה למעלה,, שהכל ניזונו בזכותו...". התד"ה רבי חנינא ביאר שם,, שהיה בעל מעשים יותר מכל בני דורו ורשי ביאר בד"ה גדול הדור,, בעל מעשים... "ע"י ב"שערי תשובה" לרבינו יונה מגירונדי (ב,י) ד"ה דרך שלישי,, כי האיש אשר קיבל על נפשו בלב נאמן לשמור ולעשות על פי התורה... היושבים על המשפט יש בידו מן היום הזה שכר על כל המצוות... ונמצא האיש הזה מעשיו מרובים מחכמתו... וכענין מה שאמרו ישראל בסיני נעשה ונשמע, שהקדימו קבלת המעשה על נפשם לפני השמיעה, ובענין אחר לא יתכן שיהו מעשה האדם מרובין ממה שהוא יודע". ולקמן (סא:) אומרת

תב

הגמרא,, אמר רבא לא איברי עלמא אלא לרשיעי גמירי או לצדיקי גמירי... אמר רב לא איברי עלמא אלא לאחאב בן עמרי או לרבי חנינא בן דוסא. לאחאב בן עמרי העולם הזה ולרבי חנינא בן דוסא העולם הבא".

מאן אבירי לב גובאי טפשאי... תדע דהא לא אגיר גיורא מינייהו.
ופרש"י,, שם אומה היא בבבל ובמס' קידושין (ע:) אמרין שהיו מן הנתינים".
 ע"י בספר "מר קשישא" לרבי יאיר בכרך ע' טיפשי עמוד קיב (הוצאת מכון ירושלים), המביא את כל המקורות שחז"ל מייחסים טפשות לבני בבל ומסיים שאפשר שמשום כך לא התגיירו מהם.

תד"ה תרי,, אבל בעצרת שאינו אלא יום אחד לא היו כל כך מתאספין. ושמא ניסא איתרחיש להו...".
 יתכן שהתוס' מתרץ ב' תירוצים למה לא בעצרת : **א.** משום שלא היו כל כך מתאספין אז. **ב.** כן היו מתאספין, אך הנס קרה רק פעמיים בשנה בשני הרגלים האחרים.

אמר רבי יוחנן מוחלפת השיטה.
 לעתים אנו רואים שוני גם בין התלמוד הבבלי והירושלמי, כאשר בתלמוד הבבלי שיטה מסוימת נאמרת בשם תנא פלוני ובתלמוד הירושלמי אותו תנא אומר להיפך, אף שיתכן שזו רק טעות בדפוס או בכתב היד.
 לקמן (לא:) לגבי מה שהובא שם,, "ונקתה ונזרעה", מלמד שאם היתה עקרה נפקדת דברי רבי ישמעאל א"ל רבי עקיבא אם כן ילכו כל העקרות כולן ויסתתרו וזו שלא קלקלה נפקדת, אלא מלמד שאם היתה יולדת בצער יולדת בריוח...". אמנם המס' סוטה (כו.) השיטות הן הפוכות [המהר"י ברלין בברכות (לא:) מציין זאת ומסיים,, צריך עיון

קצת".-,"ונקתה ונזרעה" שאם היתה עקרה נפקדת דברי רבי עקיבא א"ל ר' ישמעאל אם כן יסתרו כל העקרות ויפקדו...א"כ מה תלמוד לומר "ונקתה ונזרעה זרע", שאם היתה יולדת בצער יולדת בריות...". **ושם ב(כד.) בד"ה ורבי יוחנן**, מקשה התוס' על דברי רבי יוחנן, לגבי בעיה זו של שיטות מוחלפות, אם הוא סובר, שדברה תורה בלשון בני אדם או שיש לדרוש כל מילה מיותרת בתורה וכן לגבי ענין זה, לגבי מחלוקתם של ר"ע ורבי ישמעאל, דבמקומות מסוימים משמע שרבי ישמעאל סובר שדברה תורה בלשון בני אדם ור"ע חולק עליו ובמקומות אחרים נראה ממש להיפך, שר"ע סובר "דברה תורה..." ורבי ישמעאל חולק עליו. ה"יפה עינים" **במס' ברכות (לא:)** מוכיח, שבירושלמי במקומות רבים סובר רבי ישמעאל שדברה תורה בלשון בני אדם וכן בספרי, בכל המקומות האלו סובר כן רבי ישמעאל ש"דברה תורה..." כמו בסוטה (כו.) ותמה על הגר"א, למה הוא הופך את הגירסא בספרי. הוא גם מציין, ש"קרוב העדה" על הירושלמי שגה בענין זה ובמקומות שונים הוא מסביר מחלוקת או ענין ע"פ "דברה תורה...", אף שזו אינה הסיבה, ובמס' חגיגה (ג,ב) גם כתב כן ואף שגה בכך, כאילו כתוב בתורה "ונטמא ונטמא", אף שכתוב רק פעם אחת. **וכן עי' ב"יפה עינים" עמ"ס פסחים (מט.) ד"ה ר"א בר' צדוק אומר-**,...ר"מ אומר זה וזה בכביצה. בירושלמי הגירסא במתניתין איפכא "ר"מ אומר זה וזה בכזית רבי יהודה אומר זה וזה בכביצה". ועי' שם בגמרא ב(מט:), לענין זה בתוך הבבלי עצמו-,,אמר רבי יוחנן מוחלפת השיטה", לגבי מחלוקת ר"מ ורבי יהודה, לגבי שיעור כזית וכביצה במי ש,,יצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קודש אם עבר צופים שורפו במקומו ואם לא חוזר ושורפו לפני הבירה מעצי המערכה ועד כמה חוזרין ר"מ אומר זה וזה בכביצה רבי יהודה אומר זה וזה בכזית". וכן עי' במס' יבמות (קכא:) לגבי מחלוקת ר' יוחנן ור"ל דמשמע בירושלמי, דמחלוקתם בצורה אחרת וה"מרדכי" טרח להשוות את מחלוקתם בשני התלמודים, אך ה"יפה עינים" משיג על כך ומסיים-,,ועל כרחך פליגי ואין זה דבר חדש שבירושלמי מוחלפת השיטה...".

ועיין שם **במס' יבמות (קד.) ב"מצפה לאיתן" בד"ה אומר ר' יוחנן מוחלפת השיטה-**, ודע, שכתב הצ"ח בחידושו לברכות (כ), דמוחלפת הך פלוגתא דחליצה (בפרקין קאמר ואם כן תנא קמא דמתניתין מכשר בשמאל והלכתא כוותיה דצריך) ומר דמוחלפת הך דאזן דרציעה...וכיוצא בזה כתב גם כן בספרו "נודע ביהודה"...ואין זה נכון. דהרי בירושלמי איכא מאן דאמר דפליג גם כן גבי און דרציעה ומכשיר בשמאל והכי עדיף טפי, דהא כתב הר"ן בפרק ב' דגיטין [עי' בר"ן שם במס' גיטין על הרי"ף (כג:), דגרסין סוגיות מתחלפות, משום דלא שמיעא ברייתא שבסוגיה השניה], דכל היכא דקאמר מוחלפת או איפוך היינו בתרייתא...".

תג

מה שכתב ה"יפ"ע" נגד ה"מרדכי"-שהשווה בין שני התלמודים-שזה שכיח, שישנן סוגיות מתחלפות בין הבבלי והירושלמי, משמע כן מהרשב"א בצורה רחבה יותר, כפי שהביאו **הגאון הרב החיד"א ב"עין זוכר"**, **מערכת י' אות י"ט-**,אמר רבי בצלאל אשכנזי בכלליו כתב יד וזה לשונו. כתב הרשב"א בתשובה סימן רצ"ח שיארע חילוף סוגיות בין הירושלמי והבבלי והוי כאיכא דאמרי. עיין בברכות בהרא"ש. וכתב הרשב"א עוד שם, שהירושלמי פעמים מחליף

הסוגיות ופעמים אפילו גירסת הברייטא ופעמים אפילו המשניות. ועיין מה שכתב הרב "גופי הלכות" אות ק"צ וכפול לקמיה אות שצ"ט עיין שם. עוד כתב הרב הנזכר (=רב"א) וזה לשונו ר"ח ורש"י נחלקו בפרק האומנין בפירוש אם בדרך הליכתה ניטלה, האמור שם (עח:) וכתב הרמב"ן שם שמצא בירושלמי כדברי שניהם דלישנא קמא כפירוש ר"ח ובתרא כפירוש רש"י. וכתב עוד וזה לשונו-ואף על פי שיש לי לפרשה בלשון אחרת וכו', מאחר שראינו לרבנן אמוראי דפליגי בה ולרבנן דבתר הוראה דפרישו בה תרין פירושי מוקמינן לפירושייהו כפלוגתא דאמוראי. עד כאן לשון הרמב"ן ז"ל. **ובערך "מוחלפת השיטה"** כתב שם במערכת מ' אות ע',-כי קא משני הש"ס, כתב הר"ן דההוא דמייתי מחליף, והרא"ש חילק בין היכא שאומר "מוחלפת השיטה", להיכא שאומר "אלא". והבאתי דבריהם בעניותי בספר הקטן "ברכי יוסף", אורח חיים, סימן ע'. ועיין מה שכתב הרב הגדול מהר"ם בן חביב ב"תוספת יום הכיפורים" דף ח' דפוס אשכנז עיין שם באורך ובמה שכתבתי אני הדל שם ב"ברכי יוסף" ודוק.

ואחר זמן נזדמן לידי ספר חדש לרב אחרון הנקרא "באר יעקב", ואגב רהטאי בדף קמ"ג עמ' ג', ראיתי שהוכיח מכתובות (י), דמהפך בתרייתא וכתב שהיא ראייה גדולה, עיין שם. ונעלם ממנו דהר"ן הביא ראייה זו פרק ב' דגיטין עיין שם ודוק.

לעיל (כ:) בד"ה עד כזית, כתב ה"יפה עינים",-שם ובירושלמי (ז,ב) ונרמזת בפסחים סוף פ"ג. ועיין תוס' (מט:) שכתב דקיימא לן כזית משום דמוחלפת השיטה ור' יהודה סבירא ליה כזית. ותמוה דבירושלמי פסחים סוף פ"ג מוכח דהכוונה להחליף מתניתין דפסחים, ולמה לא נימא דגם בבבלי הפירוש כן, דהלא שם באמת יש נוסחאות ובירושלמי פסחים במתניתין איתא שם רבי מאיר בכזית, דלא כבבלי שם ועיין מה שכתבנו שם לקמן (מט:).

תוכן

יז:

מי שמתו מוטל לפניו אוכל בבית אחר- "בית" מובנו "חדר", אך אין הדבר מובן מפשטות דברי הגמרא.

יח.

ופטור מקריאת שמע ומן התפלה-דעות ה"ראשונים" במקור החיוב להתפלל, האם מדאורייתא ורק בציבור או גם ביחיד ומדרבנן.

רב אשי אמר כיוון שמוטל עליו לקברו כמוטל לפניו דמי-ב"דקדוקי סופרים" הגירסה שונה.

לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו וספר תורה בזרועו וקורא-הסיבה היא משום לועג לרש, אם כן למה א. מובאים רק תפילין וספר תורה ולא מצוות אחרות כד' מינים ומצוות אחרות. ב. לשם מה אדם צריך לקרוא ולהביא ספר תורה דוקא לבית הקברות ג. ס"ת בזרועו, היינו בידו. למה לו לסחוב ס"ת דוקא בזרועו, הרי יותר קל בחיקו. ד. למה במס' סוכה מובא, "ס"ת בחיקו", האם זה שינוי בגירסה. ה. הרש"ש במס' סנהדרין תמה כיצד המלך הולך עם ס"ת קשור בזרועו, למה הוא לא תמה גם לגבי גמרתנו מה שתמהנו אנו והרי במס' סוכה הוא מרכז את המקומות שמוזכר ס"ת בזרועו ובחיקו. ו. בן הרש"ש מביא מספר מקורות שיש בהן ישוב לכל תמיהותינו בהקשר אחר. לכאורה קשה, הרי הוא ערך את כתבי אביו וראה את תמיהת אביו כיצד המלך נושא בזרועו כל חייו ס"ת, כיצד לא העיר על כך בסוגריים מרובעות, כפי שעשה בעניינים אחרים. ז. כיצד נעלמו מקורות אלו מהמהרש"ל, המהרש"א והרש"ש? דאמר ליה רבי חייא דלייה כדי שלא יאמרו-א. למה הגמרא אינה פושטת מגמרתנו לגבי המחלוקת במס' שבת עד מתי יודע המת מה קורה בקברו ובסביבתו? ב. תמיהה על תמיהתו של הרש"ש.

יח:

ובניהו בן יהוידע...שלא הניח כמותו לא במקדש ראשון ולא במקדש שני-ויש לברר במה לא הניח כמותו, שהרי היו שלמה המלך וחזקיהו שיכל להיות משיח ועזרא שהתורה יכלה להנתן על ידו ורבי עקיבא שבמובן מסויים היה יותר ממשוה רבינו.

אלו רשעים שבחיהן קרויין מתים-הרוע ממית את הנפש, שם האדם הוא שם הנפש.

בני ר' חייא נפוק לקרייתא אייקר להו תלמודיהו-בני ר' חייא היו ממעתיקי שמועה, כיצד דוקא הם שכחו את תורתם. מדוע בשאר הפעמים שיצאו לראות את שדותיהם לא נשתכחה מהם תורה. מה פירוש "קרייתא"?

מעשה בחסיד אחד-למי הכוונה בש"ס כשמוזכר "חסיד אחד", או "ההוא סבא" ולמה נקראו כך?

שנתן דינר לעני בערב ראש השנה-האם על התבואה נידונין בראש השנה או במועד אחר-בפסח?

בשני בצורת והקניטתו אשתו-מדוע מודגש שדוקא בזמן הבצורת הקניטה אותו אשתו?

ושמע שתי רוחות שמספרות זו עם זו...ונשמע מאחורי הפרגוד-מהו "פרגוד" ומה המתים יכולים לדעת?

איני יכולה שאני קבורה במחצלת-למה קבורה במחצלת מפריעה לשוט בעולם ולמה שאלה אותה שוב כעבור שנה?

ברד מלקה אותו- האם מפתחות ברד נמסרו למלאך?

רש"י ד"ה מסרקאי-האם הוא בארמית או בלשון הקודש.

אמר להו בעינא אבא-קושיית רבי עקיבא איגר, כיצד קרא לאביו בשמו.

רש"י ד"ה חזייה-שמואל ללוי חבירו-חברות זו במחלוקת "ראשונים" שנויה.

יט.

המספר אחר מיטתן של תלמידי חכמים-"מטתן" או "מיתתן"?

אין משקין לא את הגיורת-מהו המקור לכך?

ואמר להם דוגמא השקוה ונידוהו-מה פירוש "דוגמא", וכיצד גרים כשמעיה ואבטליון נבחרו לאב"ד ונשיא?

"מתחטא"-מה פירושו בפירושי ה"אחרונים"?

רש"י ד"ה מקולסים-בירור שיטת רש"י בש"ס לגבי צלייה זו והאם אין סתירה בדבריו.

שלפני המטה...יהיה רצון מלפניך ה' אלוקינו ואלוקי אבותינו שתגדור פרצותינו-הדמוי בין תפלה ובקשה לקשת וחרב לעומת לימוד התורה.

לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן-על איזה סוג דיבור מדובר והאם יש הבדל בין דיבור של אדם פשוט או חשוב?

המוצא כלאים בבגדו פושטו אפילו בשוק-האם רק תחילת מעשה או גם בהמשכו נחשב כמעשה? הקשר שמוצא רבי עקיבא איגר מכאן לגדר "מתעסק" וביאור דבריו של המהרי"ץ חיות על דברי רבי עקיבא איגר.

מדלגין היינו מעל ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל-האם הכוונה לאותו זמן או לעת"ל?

תד"ה מדלגין-האם כהן מטמא על רביעית דם והאם אליהו וירמיהו כהנים היו?

על מחלוקת רש"י ותוס'-מהו גולל ומהו דופק?

תד"ה רוב ארונות ישראל יש להם חלל טפת.

בלאו דלא תסור-קושיית המהרי"ץ חיות על רש"י לגבי מה דוחה הלאו.

אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' -הקשר בין חכמה לעצה ובין הכליות והלב.

כא.

האשה שכובשת ירק בקדרה ואמרי לה זיתים שכבשן-כל אחד משני חלקי משפט זה מובא ממקור אחר במשנה וכיצד זה מובן ברש"י?

תד"ה תליסר-משמעות המילה ומתי בחז"ל שייך לומר שדיברו בלשון גוזמא והאם המילה "אפילו" משמעה גם כן "גוזמא"?

דרב אדא בר אהבה חזייה לההיא כותית דהוה לבישא כרבלתא בשוקא סבר בת ישראל היא קם קרעיה מינה-

האם כרבלתא הוא לבוש או תכשיט ומה צורתו ומה היו המלבושים החשובים בזמנם?

רב גידל...ויתב אשערי טבילה...רבי יוחנן...ויתב אשערי טבילה-טעות דפוס ב"גליון הש"ס".

ויתב אשערי טבילה-כיצד הותר לו להסתכל בנשים והאם ראה אותן ללא בגדים ומה פירוש "שערי טבילה" ועל איזה רבי יוחנן מדובר?

קאקי חיוורי-מדוע דימה את הנשים לאווזים האם משום צבע עורן או משום נטייתן לצעוק?

כיצד נקרא אווזה זכר ונקבה. מדוע אין שוחטים אווזים בחודשים מסויימים והאם ניתן לעקוף מנהג זה. כיצד האווז היווה עילה לרציחות ההמוניות של מסע הצלב הראשון בזמנו של רש"י?

אל תקרא עלי עין אלא עולי עין-סיבת הקרי והכתיב?

כ:

רש"י ד"ה הכי-בירור מחלוקת רש"י ורמב"ם אי תפלה דאורייתא או דרבנן.

תז"ה נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן-הקשר בין נחלה בארץ והחיוב בברכת המזון ובסוגיית חיובן של הנשים בחלק ממצוות עשה שהזמן גרמן מדאורייתא או מדרבנן, נפקא מינא לאפוקי רבים ידי חובתן.
בן מברך לאביו...קטן בר חיובא הוא אלא הכא במאי עסקינן כגון שאכל שיעורא דרבנן-מתי הקטן יכול להוציא את הגדול, וכיצד?

דאתי רבנן ומפיק רבנן-כיצד הוציא שמעון בן שטח את אשת ינאי ידי חובתה, הלא נשים אינן בכלל ערבות? וכי לא אשא פנים-שיעורי כזית וכביצה מדאורייתא או מדרבנן.

והם מדקדקים עצמם עד כזית-אינו שבח אלא בירור מצב כאשר אין לו יותר מכזית, ורוצה לברך.

תז"ה בעל קרי

מהרש"א ד"ה יוציא בשפתיו כיוון דשרית ליה הרהור אע"פ שהוא כדיבור-משמעות המילים "אע"פ" ו"אך" בש"ס וב"ראשונים", וההבדל בין הרהור שמיעה בבעל קרי ובהרואה ערוה.

תז"ה כדאשכחן בסיני.

תז"ה ורב חסדא.

כא.

רש"י ד"ה שאינו טעון לפניו-,,כלומר שלא מצאנו לו מקרא מפורש לברך לפניו"-בירור שיטות ה"ראשונים", דברכת המוציא היא לא מדאורייתא אלא מדרבנן.

ספק לא אמר חוזר ואומר אמת ויציב.

מאי טעמא ק"ש דרבנן.

ובשכבך ובקומך, אמר ליה אביי ההוא בדברי תורה כתיב-האם מפסוק זה משמע, שיש ללמוד כל היום, או שמספיק ללמוד בזמן ק"ש, כדי לצאת ידי חובת מצות תלמוד תורה.

בעל קרי מהרהר בליבו ואינו מברך לא לפניו ולא לאחריה ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו-למה אינו מברך ברכת המזון לרמב"ם על טבל מדרבנן?

רבי יוחנן אמר ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו.

ונזכר שהתפלל פוסק ואפילו באמצע ברכה.

אם יכול לחדש בה דבר. הני מילי יחיד ויחיד או ציבור וציבור אבל יחיד לגבי ציבור כמאן דלא צלי דמי קמ"ל-תפלת ציבור וקרבן ציבור האם חשובים יותר מקרבן יחיד ותפלתו. תמיהה על המהרי"פ המקשה מרש"י במס' תענית ומיהו "רש"י" על מס' תענית.

הנכנס לביהכנ"ס ומצא ציבור שמתפללין.

תז"ה עד.

כא:

כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מי'-מה הן הברכות הצריכות עשרה כדי לברכן?

דתני רבנאי אחוה דרבי חייא בר אבא אתיא תוך תוך. כתיב הכא ונקדשתי בתוך בני ישראל וכתיב התם הבדלו מתוך העדה הזאת, מה להלן עשרה אף כאן עשרה-לכאורה קשה, הרי לימוד זה הוא רק לרבי ישמעאל דהיו י"ב מרגלים, אך לרבי עקיבא שהלכה כמותו, הרי היו כ"ד מרגלים.

וכי תימא ר"י לר"א דריש סמוכים.

ובמשנה תורה דריש.

רבי יהודה אוסר באנוסת אביו ובמפותת אביו—מדוע לא הוזכר בגמרא שזו גם שיטת יב"ע על התורה?
אלא אוב וידעוני-האם "ידעוני" הוא צפור או חיה הדומה לאדם. האם יש מחלוקת בין הבבלי והירושלמי אם אוב וידעוני הם דבר שיצא מן הכלל ללמד?

כב.

שונה הוא בהלכות דרך ארץ-מהו "דרך ארץ" בדברי חז"ל והאם מי שעובר על הלכות דרך ארץ עובר על הלכות דאורייתא או דרבנן?

מגמגם-האם הוא מי שמדבר בשטף או בצורה קטועה או שניהם גם יחד, או שמדבר בדילוג?

שאין דברי תורה מקבלין טומאה שנאמר 'הלא כה דברי כאש נאם ה' מה אש אינו מקבל טומאה, אף דברי תורה אינן מקבלין טומאה-על איזה סוג של אש הכתוב מדבר?

שלא יהו תלמידי חכמים מצויין אצל נשותיהם כתרנגולים-למה דוקא צריך לעשות סייג לתלמידי חכמים שעונתן משבת לשבת ולמה הם הושוו לתרנגולים? המעשה שהובא כראיה לתועלת שבסייג לטבילה הובא בגמרא דוקא על שומר כרמים ולא על תלמיד חכם.

מה הקשר בין ענין זה ל"טובלי שחרית" ומי הם היו? האם מה"פרושים" או מאחת הכתות אשר פרשו מעם ישראל ובסופו של דבר יצאו מהם הנוצרים?

מעשה באחד שתבע אשה לדבר עבירה-האם היא היתה פנויה או אשת איש?

קושיות על הבנת הצ"ח בשיטת רש"י שהיתה פנויה והאם עניני טהרה היו חשובים בעיניו יותר מעריות?

וכי יש טבילה בחמין-האם ומתי טבילה בשאובין אין בה איסור דאורייתא?

רב נחמן תקן חצבא בת תשעה קבין-מדוע סובר רש"י שרב נחמן תיקן החצבא דוקא לקריאת התורה ולא לתפלה?

כב:

תד"ה ולית הלכתא-מחלוקת ה"ראשונים" אם מברכים על טבילת ערב יום הכיפורים.

במשנה-אם יכול לעלות-החידוש במשנה שקורא ק"ש בלא ברכות.

זבח רשעים תועבה-מחלוקת ב"ראשונים" אם יצא חובת ק"ש, אם קראו במקום שאסור לקרוא והאם חייב לחזור ולקרוא.

כג.

אבעיא להו מהו שיכנס אדם בתפילין לביהכ"ס קבוע...רבינא שרי ורב מתנא בר מתנא אסר אתו שייליה לרבא
אמר להו אסור.

רש"י ד"ה שלא תצא-מחלוקת רש"י ותוס' האם קשרי התפילין נחשבים אותיות גמורות.

כג:

מגלה לאחוריו טפח ולפניו טפחיים-ההבדל בין איש לאשה ולענין הגרסאות במצות עונה.

תיובתא דרבא...אמר רבא אע"ג דתניא תיובתא דשמואל הלכתא כוותיה-על הכלל המחודש (ר"ב רגנשבורג),
 שהלכה כאמורא אם מסתברים דבריו, אף שהופרך מברייתא

כד.

בין כר לכסת שלא כנגד ראשו-מחלוקת ה"ראשונים" האם "כנגד" הכוונה מתחת או מהצד.

תד"ה והא תני רבי חייא מניחן בכובע תחת מראשותיו- מתי זה נקרא כלי בתוך כלי?

רש"י ד"ה יום טבילה הוה-מנין שליל טבילה מצוה היא ומדוע אין אשה מתעצלת בטבילה זו?

מהו שיחזיר פניו ויקרא-מתי לא הטריחוהו לקום לקרוא ק"ש וכיצד מותר לאומרה כשהוא מוטל על צדו והרי יש איסור בדבר?

תד"ה והתניא היה ישן במטה ובני ביתו-האם אשתו נקראת "בני ביתו" או שהיא בכלל בני ביתו, או שנקראת רק "ביתו" ו"אהל"?

והא איכא עגבות-האם עגבות יש בהן משום ערוה?

רש"י ד"ה וקוצה חלתה ערומה-מנין שאין לברך ערום. האם רק ברכה אין לברך ערום או גם את עצם עשיית המצוה, אין לעשות כשהוא ערום?

אמר רב ששת שער באשה ערוה שנאמר "שערך כעדר העזים"-האם מדובר גם בבתולות ונכריות או רק באשת איש ורק מחוץ לחצר?

רש"י ד"ה שוק-"באשת איש", רש"י ד"ה ערוה-,,להסתכל וכן באשתו לק"ש"-וקשה, הרי אפילו באצבע קטנה אסור להסתכל בה.

דליכא עילואי לא האי ולא האי.

דורשי חמורות אמרו-מה פירוש המילה "חמורות"?

רש"י ד"ה זה התולה תפיליו-,,שהתורה חייו של אדם".

רש"י ד"ה בכיסתא תלה-,,בתוך תיקן היו ותלה התיק".

ואמר רבי חנינא אני ראיתי את רבי שפיהק וגיהק ונתעטש-הבנת מושגים אלו לשיטת רש"י.

כד:

רש"י ד"ה אלא עטוש אעטוש קשיא-,,דאין עטוש אלא לאונסו"- פירוש הרש"ש החולק על רש"י.

המשמיע קולו בתפילתו הרי זה מקטני אמנה- גירסה שונה של הב"ח ברש"י.

מתי ראוי כן להשמיע קולו בתפלה?

אמר ליה רב חסדא האלוהים אם אמרה לי רבי יוחנן בפומיה לא צייתנא ליה...איכא דאמרי...אם אמרה לי רבי יהושע בר לוי לא צייתנא ליה-בכתבי יד מדויקים מופיע-,,אי אמרה לי יהושע בן נון לא צייתנא ליה".

ת"ח אסור לו לעמוד במקום הטינופת לפי שאי אפשר לו לעמוד בלא הרהור תורה-קושיית ה"מצפה לאיתן" במס' תענית לגבי מה הרבותא שדוקא ת"ח אסור לו לעמוד במקום הטינופת, הרי כל אדם אסור לו לעמוד ולהרהר בדברי תורה שם.

כה.

רש"י ד"ה אבל לתפלה-האם אדה"ר קיים את תרי"ג המצוות בלא שצוהו ה'?

אתמר צואה על בשרו או ידו מונחת בבית הכסא רב הונא אמר מותר לקרות ק"ש רב חסדא אמר אסור לקרות ק"ש-ב"ירושלמי" השיטות מוחלפות. בירור האם רב חסדא תלמיד רב הונא או תלמיד חבר שלו.

ריח רע שיש לו עיקר-האם ריחא מילתא היא והאם ריח יכול גם להמית והאם יש צואה שריחה נעים וראיה לרש"י דגם החוטם הוא בכלל מי שמהלל את ה' ולא רק הפה. האם הריח הוא דבר עצמי או מקרי?

רש"י ד"ה בזמן שיש בהן עורות-,,אצואת כלבים וחזירים קאי שזרכן לתתן בעבוד עורות"-קושיית רע"א על סתירה ברש"י לגבי השימוש בצואת כלבים והתירוץ על כך.

אמר רב יהודה ספק צואה בבית מותרת באשפה אסורה-היכן נאמרה מצות "ויתד תהיה לך על אזנך"? האם גם כשאין יוצאין למלחמה והאם רק במחנה ישראל היה צריך לצאת מחוץ לענני הכבוד, או לפני קריעת ים סוף רק הנביאים ראו את ענני הכבוד, אך המצוה היתה כמובן רק ממעמד הר סיני?

רש"י ד"ה היבשה נפרכת

כה:

סתמא כרבי אליעזר דאמר עד הנץ החמה-כשהחמה לוקה במזרח סימן רע ליושבי מזרח [סוכה (כט.)], והקשה הרש"ש, הרי בזמן ההוא ישנם מקומות ששם יש חושך.

אר"י עכו"ם ערום אסור לקרות ק"ש כנגדו-לכאורה קשה, מדוע הגמרא מביאה ראיה על כך מלפני מתן תורה, הרי אין מביאין ראיה מלפני מתן תורה על אחרי מתן תורה? ולענין עכו"ם שלא נקראו "אדם" האם הכוונה רק אחרי מתן תורה?

תד"ה גרף של רעי-לענין בליעת כלי חרס.

רש"י ד"ה מאן שמעת ליה-,,לא ידעתי היכן היא"-בירור כל המקומות שרש"י כתב לא ידעתי בתנ"ך ובש"ס ומשמעותם של דברים אלו ובירור לגבי כל פירושי רשי בתנ"ך ובמסכתות הש"ס, מה יצא מתחת כתב ידו ומה יצא מאחרים ובטעות מיוחדת אליו.

כו.

תד"ה ספר תורה עושה לו מחיצה-מה הדין בחומשים שלנו?

והמשמשת-מקור המושג-"תשמיש".

תד

תוכן

יז:

מי שמתו מוטל לפניו אוכל בבית אחר- "בית" מובנו "חדר", אך אין הדבר מובן מפשטות דברי הגמרא.

יח.

ופטור מקריאת שמע ומן התפלה-דעות ה"ראשונים" במקור החיוב להתפלל, האם מדאורייתא ורק בציבור או גם ביחיד ומדרבנן.

רב אשי אמר כיוון שמוטל עליו לקברו כמוטל לפניו דמי-ב"דקדוקי סופרים" הגירסה שונה.

לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו וספר תורה בזרועו וקורא-הסיבה היא משום לועג לרש, אם כן למה א. מובאים רק תפילין וספר תורה ולא מצוות אחרות כד' מינים ומצוות אחרות. ב. לשם מה אדם צריך לקרוא ולהביא ספר תורה דוקא לבית הקברות ג. ס"ת בזרועו, היינו בידו. למה לו לסחוב ס"ת דוקא בזרועו, הרי יותר קל בחיקו. ד. למה במס' סוכה מובא, ס"ת בחיקו, האם זה שינוי בגירסה. ה. הרש"ש במס' סנהדרין תמה כיצד המלך הולך עם ס"ת קשור בזרועו, למה הוא לא תמה גם לגבי גמרתנו מה שתמהנו אנו והרי במס' סוכה הוא מרכז את המקומות שמוזכר ס"ת בזרועו ובחיקו. ו. בן הרש"ש מביא מספר מקורות שיש בהן ישוב לכל תמיהותינו בהקשר אחר. לכאורה קשה, הרי הוא ערך את כתבי אביו וראה את תמיהת אביו כיצד המלך נושא בזרועו כל חייו ס"ת, כיצד לא העיר על כך בסוגריים מרובעות, כפי שעשה בעניינים אחרים. ז. כיצד נעלמו מקורות אלו מהמהרש"ל, המהרש"א והרש"ש? דאמר ליה רבי חייא דלייזר כדי שלא יאמרו-א. למה הגמרא אינה פושטת מגמרתנו לגבי המחלוקת במס' שבת עד מתי יודע המת מה קורה בקברו ובסביבתו? ב. תמיהה על תמיהתו של הרש"ש.

יח:

ובניהו בן יהוידע...שלא הניח כמותו לא במקדש ראשון ולא במקדש שני-ויש לברר במה לא הניח כמותו, שהרי היו שלמה המלך וחזקיהו שיכל להיות משיח ועזרא שהתורה יכלה להנתן על ידו ורבי עקיבא שבמובן מסויים היה יותר ממשה רבינו.

אלו רשעים שבחיייהן קרויין מתים-הרוע ממית את הנפש, שם האדם הוא שם הנפש.

בני ר' חייא נפוק לקרייתא אייקר להו תלמודייהו-בני ר' חייא היו ממעתיקי שמועה, כיצד דוקא הם שכחו את תורתם. מדוע בשאר הפעמים שיצאו לראות את שדותיהם לא נשתכחה מהם תורה. מה פירוש "קרייתא"?

מעשה בחסיד אחד-למי הכוונה בש"ס כשמוזכר "חסיד אחד", או "ההוא סבא" ולמה נקראו כך?

שנתן דינר לעני בערב ראש השנה-האם על התבואה נידונין בראש השנה או במועד אחר-בפסח?

בשני בצורת והקניטתו אשתו-מדוע מודגש שדוקא בזמן הבצורת הקניטה אותו אשתו?

ושמע שתי רוחות שמספרות זו עם זו...ונשמע מאחורי הפרגוד-מהו "פרגוד" ומה המתים יכולים לדעת?
 איני יכולה שאני קבורה במחצלת-למה קבורה במחצלת מפריעה לשוט בעולם ולמה שאלה אותה שוב כעבור שנה?
 ברד מלקה אותו- האם מפתחות ברד נמסרו למלאך?
 רש"י ד"ה מסרקאי-האם הוא בארמית או בלשון הקודש.
 אמר להו בעינא אבא-קושיית רבי עקיבא איגר, כיצד קרא לאביו בשמו.
 רש"י ד"ה חזייה-שמואל ללוי חבירו-חברות זו במחלוקת "ראשונים" שנויה.
 יט.

המספר אחר מיטתן של תלמידי חכמים-"מטתן" או "מיתתן"?
 אין משקין לא את הגיורת-מהו המקור לכך?
 ואמר להם דוגמא השקוה ונידוהו-מה פירוש "דוגמא", וכיצד גרים כשמעיה ואבטליון נבחרו לאב"ד ונשיא?
 "מתחטא"-מה פירושו בפירושי ה"אחרונים"?
 רש"י ד"ה מקולסים-בירור שיטת רש"י בש"ס לגבי צלייה זו והאם אין סתירה בדבריו.
 שלפני המטה...יהיה רצון מלפניך ה' אלוקינו ואלוקי אבותינו שתגדור פרצותינו-הדמוי בין תפלה ובקשה לקשת
 וחרב לעומת לימוד התורה.
 לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן-על איזה סוג דיבור מדובר והאם יש הבדל בין דיבור של אדם פשוט או חשוב?
 המוצא כלאים בבגדו פושטו אפילו בשוק-האם רק תחילת מעשה או גם בהמשכו נחשב כמעשה? הקשר שמוצא רבי
 עקיבא איגר מכאן לגדר "מתעסק" וביאור דבריו של המהרי"ץ חיות על דברי רבי עקיבא איגר.

תה

מדלגין היינו מעל ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל- האם הכוונה לאותו זמן או לעת"ל?
 תד"ה מדלגין- האם כהן מטמא על רביעית דם והאם אליהו וירמיהו כהנים היו?
 על מחלוקת רש"י ותוס'-מהו גולל ומהו דופק?
 תד"ה רוב ארונות ישראל יש להם חלל טפת.
 בלאו דלא תסור-קושית המהרי"ץ חיות על רש"י לגבי מה דוחה הלאו.
 אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' -הקשר בין חכמה לעצה ובין הכליות והלב.
 כ.

האשה שכובשת ירק בקדרה ואמרי לה זיתים שכבשן-כל אחד משני חלקי משפט זה מובא ממקור אחר במשנה
 וכיצד זה מובן ברש"י?
 תד"ה תליסר-משמעות המילה ומתי בחז"ל שייך לומר שדיברו בלשון גוזמא והאם המילה "אפילו" משמעה גם כן
 "גוזמא"?

דרב אדא בר אהבה חזייה לההיא כותית דהוה לבישא כרבלתא בשוקא סבר בת ישראל היא קם קרעיה מינה-
 האם כרבלתא הוא לבוש או תכשיט ומה צורתו ומה היו המלבושים החשובים בזמנם?

רב גידל...ויתב אשערי טבילה...רבי יוחנן...ויתב אשערי טבילה-טעות דפוס ב"גליון הש"ס".

ויתב אשערי טבילה-כיצד הותר לו להסתכל בנשים והאם ראה אותן ללא בגדים ומה פירוש "שערי טבילה" ועל איזה רבי יוחנן מדובר?

קאקי חיוורי-מדוע דימה את הנשים לאוויזים האם משום צבע עורן או משום נטייתן לצעוק? כיצד נקרא אווזה זכר ונקבה. מדוע אין שוחטים אווויזים בחודשים מסויימים והאם ניתן לעקוף מנהג זה. כיצד האווז היווה עילה לרציחות ההמוניות של מסע הצלב הראשון בזמנו של רש"י? אל תקרא עלי עין אלא עולי עין-סיבת הקרי והכתיב?

כ:

רש"י ד"ה הכי-בירור מחלוקת רש"י ורמב"ם אי תפלה דאורייתא או דרבנן. תד"ה נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן-הקשר בין נחלה בארץ והחיוב בברכת המזון ובסוגיית חיובן של הנשים בחלק ממצוות עשה שהזמן גרמן מדאורייתא או מדרבנן, נפקא מינא לאפוקי רבים ידי חובתן. בן מברך לאביו...קטן בר חיובא הוא אלא הכא במאי עסקינן כגון שאכל שיעורא דרבנן-מתי הקטן יכול להוציא את הגדול, וכיצד?

דאתי רבנן ומפיק רבנן-כיצד הוציא שמעון בן שטח את אשת ינאי ידי חובתה, הלא נשים אינן בכלל ערבות? וכי לא אשא פנים-שיעורי כזית וכביצה מדאורייתא או מדרבנן.

והם מדקדקים עצמם עד כזית-אינו שבח אלא בירור מצב כאשר אין לו יותר מכזית, ורוצה לברך.

תד"ה בעל קרי

מהרש"א ד"ה יוציא בשפתיו כיוון דשרית ליה הרהור אע"פ שהוא כדיבור-משמעות המילים "אע"פ" ו"אך" בש"ס וב"ראשונים", וההבדל בין הרהור שמיעה בבעל קרי ובהרואה ערוה.

תד"ה כדאשכחן בסיני.

תד"ה ורב חסדא.

כא.

רש"י ד"ה שאינו טעון לפניו-,,כלומר שלא מצאנו לו מקרא מפורש לברך לפניו"-בירור שיטות ה"ראשונים", דברכת המוציא היא לא מדאורייתא אלא מדרבנן.

ספק לא אמר חוזר ואומר אמת ויציב.

מאי טעמא ק"ש דרבנן.

ובשכבך ובקומך, אמר ליה אביי ההוא בדברי תורה כתיב-האם מפסוק זה משמע, שיש ללמוד כל היום, או שמספיק ללמוד בזמן ק"ש, כדי לצאת ידי חובת מצות תלמוד תורה.

בעל קרי מהרהר בליבו ואינו מברך לא לפניו ולא לאחריה ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו-למה אינו מברך ברכת המזון לרמב"ם על טבל מדרבנן?

רבי יוחנן אמר ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו.

ונזכר שהתפלל פוסק ואפילו באמצע ברכה.

תו

אם יכול לחדש בה דבר. הני מילי יחיד ויחיד או ציבור וציבור אבל יחיד לגבי ציבור כמאן דלא צלי דמי קמ"ל-תפלת ציבור וקרבת ציבור האם חשובים יותר מקרבן יחיד ותפלתו. תמיהה על המהרי"פ המקשה מרש"י במס' תענית ומיהו "רש"י" על מס' תענית.

הנכנס לביהכנ"ס ומצא ציבור שמתפללין.

תד"ה עד.

כא:

כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מי'—מה הן הברכות הצריכות עשרה כדי לברכן?

דתני רבנאי אחיה דרבי חייא בר אבא אתיא תוך תוך. כתיב הכא ונקדשתי בתוך בני ישראל וכתוב התם הבדלו מתוך העדה הזאת, מה להלן עשרה אף כאן עשרה—לכאורה קשה, הרי לימוד זה הוא רק לרבי ישמעאל דהיו י"ב מרגלים, אך לרבי עקיבא שהלכה כמותו, הרי היו כ"ד מרגלים.

וכי תימא ר"י לר"א דריש סמוכים.

ובמשנה תורה דריש.

רבי יהודה אוסר באנוסת אביו ובמפלות אביו—מדוע לא הוזכר בגמרא שזו גם שיטת יב"ע על התורה? אלא אוב וידעוני-האם "ידעוני" הוא צפור או חיה הדומה לאדם. האם יש מחלוקת בין הבבלי והירושלמי אם אוב וידעוני הם דבר שיצא מן הכלל ללמד?

כב.

שונה הוא בהלכות דרך ארץ-מהו "דרך ארץ" בדברי חז"ל והאם מי שעובר על הלכות דרך ארץ עובר על הלכות דאורייתא או דרבנן?

מגמגם-האם הוא מי שמדבר בשטף או בצורה קטועה או שניהם גם יחד, או שמדבר בדילוג?

שאין דברי תורה מקבלין טומאה שנאמר 'הלא כה דברי כאש נאם ה' מה אש אינו מקבל טומאה, אף דברי תורה אינן מקבלין טומאה-על איזה סוג של אש הכתוב מדבר?

שלא יהו תלמידי חכמים מצויין אצל נשותיהם כתרנגולים-למה דוקא צריך לעשות סייג לתלמידי חכמים שעונתן משבת לשבת ולמה הם הושוו לתרנגולים? המעשה שהובא כראיה לתועלת שבסייג לטבילה הובא בגמרא דוקא על שומר כרמים ולא על תלמיד חכם.

מה הקשר בין ענין זה ל"טובלי שחרית" ומי הם היו? האם מה"פרושים" או מאחת הכתות אשר פרשו מעם ישראל ובסופו של דבר יצאו מהם הנוצרים?

מעשה באחד שתבע אשה לדבר עבירה-האם היא היתה פנויה או אשת איש?

קושיות על הבנת הצל"ח בשיטת רש"י שהיתה פנויה והאם עניני טהרה היו חשובים בעיניו יותר מעריות?

וכי יש טבילה בחמין-האם ומתי טבילה בשאובין אין בה איסור דאורייתא?

רב נחמן תקן חצבא בת תשעה קבין-מדוע סובר רש"י שרב נחמן תיקן החצבא דוקא לקריאת התורה ולא לתפלה?

כב:

תד"ה ולית הלכתא-מחלוקת ה"ראשונים" אם מברכים על טבילת ערב יום הכיפורים.

במשנה-אם יכול לעלות-החידוש במשנה שקורא ק"ש בלא ברכות.

זבח רשעים תועבה-מחלוקת ב"ראשונים" אם יצא חובת ק"ש, אם קראו במקום שאסור לקרוא והאם חייב לחזור ולקרוא.

כג.

אבעיא להו מהו שיכנס אדם בתפילין לביהכ"ס קבוע...רבינא שרי ורב מתנא בר מתנא אסר אתו שייליה לרבא אמר להו אסור.

רש"י ד"ה שלא תצא-מחלוקת רש"י ותוס' האם קשרי התפילין נחשבים אותיות גמורות.

כג:

מגלה לאחוריו טפח ולפניו טפחיים-ההבדל בין איש לאשה ולענין הגרסאות במצות עונה.

תיובתא דרבא...אמר רבא אע"ג דתניא תיובתא דשמואל הלכתא כוותיה-על הכלל המחודש (ר"ב רגנשבורג), שהלכה כאמורא אם מסתברים דבריו, אף שהופרך מבריייתא

כד.

בין כר לכסת שלא כנגד ראשו-מחלוקת ה"ראשונים" האם "כנגד" הכוונה מתחת או מהצד.

תד"ה והא תני רבי חייא מניח בכובע תחת מראשותיו- מתי זה נקרא כלי בתוך כלי?

רש"י ד"ה יום טבילה הוה-מנין שליל טבילה מצוה היא ומדוע אין אשה מתעצלת בטבילה זו?

מהו שיחזיר פניו ויקרא-מתי לא הטריחוהו לקום לקרוא ק"ש וכיצד מותר לאומרה כשהוא מוטל על צדו והרי יש איסור בדבר?

תד"ה והתניא היה ישן במטה ובני ביתו-האם אשתו נקראת "בני ביתו" או שהיא בכלל בני ביתו, או שנקראת רק "ביתו" ו"אהל"?

והא איכא עגבות-האם עגבות יש בהן משום ערוה?

רש"י ד"ה וקוצה חלתה ערומה-מנין שאין לברך ערום. האם רק ברכה אין לברך ערום או גם את עצם עשיית המצוה, אין לעשות כשהוא ערום?

אמר רב ששת שער באשה ערוה שנאמר "שערך כעדר העזים"-האם מדובר גם בבתולות ונכריות או רק באשת איש ורק מחוץ לחצר?

תז

רש"י ד"ה שוק- "באשת איש", רש"י ד"ה ערוה-,,להסתכל וכן באשתו לק"ש"-וקשה, הרי אפילו באצבע קטנה אסור להסתכל בה.

דליכא עילואי לא האי ולא האי.

דורשי חמורות אמרו-מה פירוש המילה "חמורות"?

רש"י ד"ה זה התולה תפיליו-,,שהתורה חייו של אדם".

רש"י ד"ה בכיסתא תלה-,,בתוך תיקן היו ותלה התיק".

ואמר רבי חנינא אני ראיתי את רבי שפיהק וגיהק ונתעטש-הבנת מושגים אלו לשיטת רש"י.

כה:

רש"י ד"ה אלא עטוש אעטוש קשיא-,,דאין עטוש אלא לאונסו"- פירוש הרש"ש החולק על רש"י.

המשמיע קולו בתפילתו הרי זה מקטני אמנה- גירסה שונה של הב"ח ברש"י.

מתי ראוי כן להשמיע קולו בתפלה?

אמר ליה רב חסדא האלוהים אם אמרה לי רבי יוחנן בפומיה לא צייתנא ליה...איכא דאמרי...אם אמרה לי רבי יהושע בר לוי לא צייתנא ליה-בכתבי יד מדויקים מופיע-,,אי אמרה לי יהושע בן נון לא צייתנא ליה".

ת"ח אסור לו לעמוד במקום הטינופת לפי שאי אפשר לו לעמוד בלא הרהור תורה-קושיית ה"מצפה לאיתן" במס' תענית לגבי מה הרבותא שדוקא ת"ח אסור לו לעמוד במקום הטינופת, הרי כל אדם אסור לו לעמוד ולהרהר בדברי תורה שם.

כה.

רש"י ד"ה אבל לתפלה-האם אדה"ר קיים את תרי"ג המצוות בלא שצוהו ה'?

אתמר צואה על בשרו או ידו מונחת בבית הכסא רב הונא אמר מותר לקרות ק"ש רב חסדא אמר אסור לקרות ק"ש-ב"ירושלמי" השיטות מוחלפות. בירור האם רב חסדא תלמיד רב הונא או תלמיד חבר שלו.

ריח רע שיש לו עיקר-האם ריחא מילתא היא והאם ריח יכול גם להמית והאם יש צואה שריחה נעים? וראיה לרש"י דגם החוטם הוא בכלל מי שמהלל את ה' ולא רק הפה. האם הריח הוא דבר עצמי או מקרי?

רש"י ד"ה בזמן שיש בהן עורות-,,אצואת כלבים וחזירים קאי שזרכן לתתן בעבוד עורות"-קושיית רע"א על סתירה ברש"י לגבי השימוש בצואת כלבים והתירוץ על כך.

אמר רב יהודה ספק צואה בבית מותרת באשפה אסורה-היכן נאמרה מצות "ויתד תהיה לך על אזנך"? האם גם כשאין יוצאין למלחמה והאם רק במחנה ישראל היה צריך לצאת מחוץ לענני הכבוד, או לפני קריעת ים סוף רק הנביאים ראו את ענני הכבוד, אך המצוה היתה כמובן רק ממעמד הר סיני?

רש"י ד"ה היבשה נפרכת

כה:

סתמא כרבי אליעזר דאמר עד הנץ החמה-כשהחמה לוקה במזרח סימן רע ליושבי מזרח [סוכה (כט.)], והקשה הרש"ש, הרי בזמן ההוא ישנם מקומות ששם יש חושך.

אר"י עכו"ם ערום אסור לקרות ק"ש כנגדו-לכאורה קשה, מדוע הגמרא מביאה ראיה על כך מלפני מתן תורה, הרי אין מביאין ראיה מלפני מתן תורה על אחרי מתן תורה? ולענין עכו"ם שלא נקראו "אדם" האם הכוונה רק אחרי מתן תורה?

תד"ה גרף של רעי-לענין בליעת כלי חרס.

רש"י ד"ה מאן שמעת ליה-,,לא ידעתי היכן היא"-בירור כל המקומות שרש"י כתב לא ידעתי בתנ"ך ובש"ס ומשמעותם של דברים אלו ובירור לגבי כל פירושי רשי בתנ"ך ובמסכתות הש"ס, מה יצא מתחת כתב ידו ומה יצא מאחרים ובטעות מיוחס אליו.

כו.

תד"ה ספר תורה עושה לו מחיצה-מה הדין בחומשים שלנו?

והמשמשת-מקור המושג-"תשמיש".

תח

מי שמתו מוטל לפניו אוכל בבית אחר ואם אין לו בית אחר אוכל בבית חבירו ואם אין לו בית חבירו עושה מחיצה ואוכל

ה"בית" המוזכר כאן הכוונה לחדר, אך אין הדבר פשוט מדברי הגמרא עצמה. במס' שבת (קנא:) הובא, "א"ר חנינא אסור לישון בבית יחידי וכל הישן בבית יחידי אוחזתו לילית". בקשר לכך, כתב ה"מגן אברהם"/או"ח (רלט,א), לגבי דברי השו"ע, דבק"ש על המטה אומר "יושב בסתר עליון", "ואע"ג דאסור להתרפאות בדברי תורה, להגן שאני, שלא יבוא עליו ח"ו דבר רע..." הישן בבית יחידי אוחזתו לילית", בית היינו חדר (מהרי"ל). ומדנזקק המג"א לראיה מהמהרי"ל דבית, היינו חדר, משמע דמגמרתנו אין מוכח הדבר בפשטות.

ופטור מקריאת שמע ומן התפלה

א. מרש"י ד"ה ואלו ומהתד"ה אלו, משמע דתפלה אינו מדאורייתא, וכן משמע מהרמב"ן, מצות עשה ה', שכל ענין התפלה אינה חובה כלל, אבל הוא ממדת חסד הבורא יתברך עלינו ששומע ועונה בכל קראנו אליו". רק בעת צרה התפילה היא דאורייתא לשיטת הרמב"ן. ה"קנאת סופרים" שם, הקשה עליו הרבה קושיות, כגון, מה ההבדל בין תפלה בעת צרה לבין התפילות שבכל יום שאנו מבקשים על צרכינו הפשוטים ביותר, שבלעדיהם היא גם עת צרה, והתנ"ך מלא מתפלות שהתפללו והקשו מאברהם אבינו ולאורך כל הדורות. ועוד קשה, כיצד כתב הרמב"ן ד"ולעבדו" הוא רק אסמכתא והרי מה שדרשו "ושרת" לגבי שירה, אף שדובר רק במקדש בכל זאת זה נקרא דאורייתא ולא אסמכתא והכלילה הרמב"ן במצוות עשה.

ב. שיטת הרמב"ם שם ב"ספר המצוות" מצוה ה', דתפלה היא מדאורייתא, כמו שדרשו ב"ספרי" "ולעבדו" זו תפלה. **ג.** שיטת ריה"ל/ב"כוזרי", מאמר שלישי סי' י"ז ו"ט-תפלת הציבור היא מדאורייתא ותפילת היחיד היא מדרבנן, כמו שכתב-, כי הבקשה והתפלה, במה שמתייחד בו היחיד, אינו אלא מן הרשות וכבר קבעו לזה מקום בשומע תפלה, במי שהוא רוצה". נושאי כליו שם, ה"קול יהודה" ו"אוצר נחמד", סוברים שהוא הולך בשיטת הרמב"ם, שהתפלה מצוות עשה מדאורייתא.

רב אשי אמר כיון שמוטל עליו לקוברו כמוטל לפניו דמי שנאמר "ויקם אברהם מעל פני מתו" ונאמר "ואקברה מתי מלפני" כל זמן שמוטל עליו לקוברו כמוטל לפניו דמי

בכתב יד המובא ב"דקדוקי סופרים" הגירסא שונה וכן נאמר שם-, שנאמר ואקברה מתי מלפני, אטו ההיא שעתא קמי הואי, אלא מכיון שמוטל עליו לקוברו, כמוטל לפניו דמי". ב"ילקוט שמעוני" על פרשת חיי שרה גם הובא בדומה למובא ב"דק"ס"-, שנאמר ואקברה מתי מלפני, אטו ההיא שעתא קמיה הואי והכתיב ויקם אברהם מעל פני מתו, אלא מכיון שמוטל עליו...".

לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בידו וספר תורה בזרועו וקורא

ולקמן ב(כג:)-, לא יאחז אדם תפילין בידו וספר תורה בזרועו ויתפלל". ובמס' סוכה (מא:) הובא-, לא יאחז אדם תפילין בידו וספר תורה בחיקו ויתפלל".

וק"ל א. שנוי הלשון בין "זרועו" ל"חיקו". **ב.** כיצד ניתן להחזיק ספר תורה בזרועו, הן מבחינת הכובד והן מבחינת האיסור בדבר כדלקמן (כד.), עי"ש הערותינו בד"ה רש"י. וי"ל, ע"פ מה שכתב ה"ערוך" ע' תפלה-, כתב ר"ח ז"ל בפרק אלו נאמרים בהלכות ברכת כהנים. "ומצאנו שאמר רב נחשון גאון, הא דאמור רבנן, תפילין בראשו וס"ת בזרועו, זה ס"ת שאמר, כגון שכתב בו מן "אנכי" עד "אשר לרעך", שהן תרי"ג אותיות כנגד תרי"ג מצוות שבתורה". כמו כן, הובא לגבי ס"ת כמין קמיע בזרועו של מלך בסנהדרין (כא:), וב"פירוש בעלי התוס' על התורה" [דברים (יז,כ)], הובא דהכוונה, לס"ת שיש בו רק י' דברות. ותימא על הרש"ש במס' סנהדרין (כא:), שהקשה את קושייתנו, והרי בנו העיר על כך והביא את מה שאנו הראנו מה"ערוך" והתוס', כפי שמופיע בספרו "מתת-יה" עמ' 213. **ועוד קשה**, שהוא הקשה את קושייתנו על זרוע המלך ולא על ספר תורה בזרועו המופיע כאן. עי' הערותינו לקמן (כד.) ד"ה רש"י. ב"מסורת הש"ס" צוין "ברכות (כג.)" ולמעשה הוא (כג.). הרש"ש במס' סוכה (מא:) ציין את הבדלי הגרסאות. על פי זה יובן גם למה נקטה הגמרא דוקא תפילין בראשו וס"ת בזרועו ולא נקטה גם ד' מינים שאדם היה הולך איתם כל היום, כמובא שם באותו מקום דלעיל, במס' סוכה (מא:)-, רבי אלעזר בר צדוק אומר, כך היה מנהגן של אנשי ירושלים, אדם יוצא מביתו ולולבו בידו, הולך לבית הכנסת ולולבו בידו קורא קריאת שמע ומתפלל ולולבו בידו, קורא בתורה ונושא את כפיו מניחו על גבי קרקע הולך

תט

לבקר חולים ולנחם אבלים לולבו בידו נכנס לבית המדרש משגר לולבו ביד בנו וביד עבדו וביד שלוחו...". אם כן, היה צריך לומר, שאם הוא מהלך בבית הקברות, כגון שרוצה לקצר את הדרך ללכת ממקום למקום, יקיף את בית הקברות וילך מסביב, אלא כיוון שמדובר על ב' דברים שהיה הולך איתם קבוע כל השנה, תפילין וס"ת, שהוא עשרת הדברות הקשורות לידו, לכן הזהירו חז"ל שלא ילך איתם בבית הקברות.

הרמב"ם בהלכות ספר תורה (י,ו) מביא את גמרתנו להלכה והעיר שם ה"כסף משנה", דדעת הרמב"ם היא דתיתי קתני **א.** דקורא אסור אפילו בעל פה. **ב.** אחיזת ספר תורה אסורה אף על פי שאינו קורא בו, משום לעג לרש, דהאחיזה לבד מצוה היא, ואולי משום כך אמר על קריאה בעל פה שהוא על כל התורה. ועיין ב"נודע ביהודה" תנינא/ אורח חיים סי' ק"ט. כיוון דאסור לקרוא אפילו בעל פה שם, ממילא גם אסור להתפלל שם, כמו שנפסק ב"שו"ע/יו"ד (שס"ז,ג) ובש"ך שם סק"ג הביא בשם המהרש"ל, דגם לקדיש צריך להרחיק ד' אמות. ובמס' ב"ק (טז:) שמובא, שהושיבו ישיבה על קברו של חזקיה, הקשה שם התוס' ד"ה שהושיבו, הלא עובר על לועג לרש ותרצו דהיה ברחוק ד' אמות. אמנם, עיין ב"שם גדולים" להגאון הרב החיד"א, מערכת גדולים אות א' סי' קצ"ט, שכתב דבקברי צדיקים מותר להתפלל ולקרוא ק"ש ולהניח תפילין והוא על פי מה שכתב ב"ספר חסידים" סימן תתשכ"ט, דביאר לגבי מה דאמרו במס' כתובות דרבינו הקדוש (=רבי יהודה הנשיא) היה מגיע לביתו בליל שבת לאחר פטירתו ופוטר בני ביתו בקידוש, והא נעשה חפשי מן המצוות, אלא משום דצדיקים נקראים חיים ואינם חפשיים מן המצוות. אכתי דבר זה צריך עיון, דהמעשה דרבי הוא יוצא דופן-וגם הוא הפסיק עם זה מיד-שהרי במס' שבת (קנב:), אמר צדיק גדול לרב נחמן שאינו יוצא מקברו לילך לביתו כי אין רשות לצדיקים לעשות זאת, אם כן אף אם נאמר, שעל פי דין אם הם יקיימו מצוות הם יהיו בגדר של מצווה ועושה, אכתי, כיוון שבפועל אינם יכולים לצאת מקברותיהם ולקיים מצוות, עוברים בכל מקרה על לועג לרש. אמנם, מובא בגמרא, לגבי האבות, שהם כן מתפללים בקברם, אך אינו מובא, שזה מצד מצווה ועושה, ועוד, ששאר מצוות שנצרך לזה דברים אחרים כתפילין וד' מינים ודאי שאינם עושים. הלכה

למעשה החזו"א, משום הש"ך ופוסקים נוספים, לא היה אומר תהלים על הקבר וכן נוהגים בני משפחתו ותלמידיו, לא לומר קדיש וכן תהלים (כגון הגאון רבי חיים קנייבסקי שליט"א) על הקבר אלא בריחוק ד' אמות ומה שסומכים העולם כן לומר קדיש (אבל לא משניות) על הקבר, הוא על פי מה שכתב ה"מעבר יבק". לכן, במס' סוכה מובא ס"ת "בחקו", משום דשם הכוונה בבית הכנסת, אפילו אין להחזיק ס"ת שלם בחיקו ולהתפלל, אם משום שלא יכוון בתפילה כי דואג שיפול לו ס"ת מהיד או להפך, שאם יהיה שקוע בתפילה הס"ת יכול ליפול לו וזה אינו שנוי גרסאות, כמו שהבין לכאורה הרש"ש שם במס' סוכה. על כל פנים, גם תימה שלא הקשה בסנהדרין גם על גמרתנו, כיצד אוחד ס"ת שלם בידו ומהלך בבית הקברות, והלא כבוד הוא, ולמה שלא יחזיקו בחיקו ועוד, לשם מה לו ס"ת בבית הקברות. אמנם, על פי הר"ח הכל מתורץ כאמור. גם תימה על בן הרש"ש שהביא את הר"ש ו"בעלי התוס" ו"לא התעורר לתרץ את קושיית אביו במס' סנהדרין, שאמנם תירץ באותו כיוון, לא לפני שהקדים "לולא דמסתפינא", ובפרט שהוא סידר את כתבי אביו ומעיר הערות עליהם, וגם תימה על המהרש"ל והמהרש"א, כיצד נעלמו מהם דברי ה"ערוך" ו"בעלי התוס".

דאמר ליה רבי חייא דלייה כדי שלא יאמרו

במס' שבת (קנב:) אומרת הגמרא-,,כל שאומרים בפני המת יודע עד שיסתם הגולל. פליגי בה רבי חייא ורבי שמעון בר רבי חד אמר עד שיסתם הגולל וחד אמר עד שיתעכל הבשר".
הגמרא שם אינה מכריעה מי מהם אמר את השיטה שלו ועל כך תמיה שם הרש"ש-,,לכאורה הוה ליה להש"ס לפשוט ולומר תסתים דרבי חייא הוא דאמר עד שיתעכל הבשר מעובדא דברכות (יח.), דאמר ליה ר"ח דלייה כדי שלא יאמרו...".

לכאורה תמוהים הם דברי הרש"ש, שהרי עד ג' ימים הנשמה טסה הלך ושוב, ומקווה כי אולי היא תחזור לגוף ואחרי ג' ימים, כאשר רואה שהכרס נבקע, היא מתיאשת מכך. אם כן, גם לשיטת הסובר, שהמת יודע מה שאומרים בפניו עד סתימת הגולל בלבד, אך לראות מה קורה לגוף וסביבתו יסכים מ"ד זה שהנשמה רואה, שאם רואה מה קורה מתחת לעפר, כל שכן שרואה מה קורה מעל העפר על המצבה שלה שהציצית נגררת עליה. עי' בשו"ע יו"ד (שסז,ד) שרק, לגרור ע"ג הקבר אסור אך לא בלבישתו.

לכאורה משמע, דסוגיא דהכא לא הגיעה להכרעה ולהלן ב(יט.) מסיימת הגמרא בב' איכא דאמרי-,,איכא דאמרי דלא ידעי ואיכא דאמרי דידעי ולא איכפת להו". אך עי' במס' סוטה (לד:), מה שכתבו בתד"ה אבותי בקשו עלי רחמים-,,ואם תאמר והאמר בפרק מי שמתו [ברכות (יח.)] דמיתי לא ידעין מידי ומשמע במסקנה ואפילו אבות העולם. יש לומר דעל ידי תפלה שזה מתפלל מודיעין להן שכך נתפלל והכי אמר בפרק שני דתענית (טז.) למה יוצאין לבית הקברות, כדי שיבקשו עליהם מתים רחמים וכן בפרקי דחסידיים [תענית (כג:)] בעובדא דרבי מנא דאשתטח אמערתא דאבוה".

תי

וקשה, שהרי אין מסקנה בגמרא שהמתים אינם יודעים, אלא יש כאן ב' איכא דאמרי. המהרי"פ אכן ציין שם על הגליון בקצרה-,,דף (יט.) עיין שם היטב ומצוה ליישב", וה"מלוא הרועים" שם הקשה על מה שכתבו התוס' "במסקנא אפילו

אבות עולם"-,,תמוה מאד, דבגמרא מסיק שם להיפך דאף ר"מ הדר ומסיק דידע". וה"בן אריה" שם מתרץ את קושייתו.

על פי זה יובן גם למה נקטה הגמרא דוקא תפילין בראשו וס"ת בזרועו ולא נקטה גם ד' מינים שאדם הולך איתם כל היום, כמובא שם באותו מקום דלעיל במס' סוכה (מא.-), רבי אלעזר בר צדוק אומר, כך היה מנהגן של אנשי ירושלים, אדם יוצא מביתו ולולבו בידו, הולך לבית הכנסת ולולבו בידו קורא קריאת שמע ומתפלל ולולבו בידו, קורא בתורה ונושא את כפיו מניחו על גבי קרקע הולך לבקר חולים ולנחם אבלים לולבו בידו נכנס לבית המדרש משגר לולבו ביד בנו וביד עבדו וביד שלוחו...". אם כן, היה צריך לומר, שאם הוא מהלך בבית הקברות, כיוון שרוצה לקצר את הדרך וללכת ממקום למקום, יקיף את בית הקברות וילך מסביב, אלא כיוון שמדובר על ב' דברים שהיה הולך איתם כל השנה, תפילין בראשו וס"ת, שהוא עשרת הדברות הקשורות לידו, לכן הזהירו חז"ל שלא ילך איתם בבית הקברות.

ברמב"ם, בהלכות ספר תורה (י,ו), מביא את גמרתנו להלכה והעיר שם ה"כסף משנה", דדעת הרמב"ם היא דתרתני א. דקורא אסור אפילו בעל פה. ב. אחיזת ספר תורה אסורה אף על פי שאינו קורא בו, משום לעג לרש, דהאחיזה לבד מצוה היא, ואילו משום כך אמר על קריאה בעל פה שהוא על כלל התורה, ועיין ב"נודע ביהודה" תנינא/אורח חיים סי' ק"ט. כיוון דאסור לקרוא אפילו בעל פה שם, אסור ממילא גם להתפלל שם, כמו שנפסק ב"שוע"י/ו"ד (שס"ז,ג) ובש"ך שם סק"ג הביא בשם המהרש"ל דגם לקדוש צריך להרחיק ד' אמות.. ובמס' ב"ק (טז:), שמוכא שהושיבו ישיבה על קברו של חזקיהו, הקשה שם התוס' ד"ה שהושיבו, והלא עובר על לועג לרש, ותימצו דהיה ברחוק ד' אמות. אמנם, עיין שם ב"שם גדולים", להגאון הרב החיד"א מערכת גדולים אות א' סי' קצט שכתב, דבקברי צדיקים מותר להתפלל ולקרא ק"ש ולהניח תפילין והוא על פי מה שכתב ב"ספר חסידים" סימן תתשכ"ט, דביאר לגב מה דאמרו במס' כתובות דרבינו הקדוש (=רבי יהודה הנשיא) היה מגיע לביתו לאחר פטירתו בליל שבת ופטר בני ביתו בקידוש, והא מת נעשה חופשי מן המצוות, אלא דצדיקים נקראים חיים ואינם חופשיים מן המצוות. אכתי דבר זה צריך עיון, דמעשה דרבי הוא יוצא דופן-וגם הוא הפסיק עם זה מיד-שהרי במס' שבת (קנב:), אמר צדיק גדול לר"נ, שאינו יוצא מקברו לילך לביתו, כי אין רשות לצדיקים לעשות זאת. אם כן, אף שאם נאמר שעל פי דין, אם הם יקיימו מצוות הם יהיו בגדר מצווה ועושה, אכתי, כיוון שבפועל אינם יכולים לצאת מקברותיהם ולקיים מצוות עוברים בכל מקרה על לועג לרש. אמנם, מובא בגמרא לגבי האבות, שהם כן מתפללים בקברם, אך אינו מובא שזה מצד מצווה ועושה, ועוד, ששאר מצוות שנצרך לזה דברים אחרים כתפילין וד' מינים ודאי שאינם עושים. הלכה למעשה החזו"א, משום הש"ך ועוד פוסקים לא היה אומר תהלים על הקבר וכן נוהגים בני משפחתו ותלמידיו לא לומר קדיש וכן תהלים (כגון הגאון רבי חיים קנייבסקי שליט"א) אלא ברוח ד' אמות, ומה שסומכים העולם כן לומר קדיש (אך לא משניות) על הקבר, הוא על פי מה שכתב ה"מעבר יבק". לכן, במס' סוכה מובא ס"ת "בחקו", משום דשם הכוונה בבית הכנסת אפילו לא להחזקת ס"ת שלם נסמך בחיקו ולהתפלל, אם משום שלא יכוון בתפלה, כי דואג שיפול לו ס"ת מהיד או להפך, שאם יהיה שקוע בתפלתו הס"ת יכול ליפול לו וזה אינו שנוי גרסאות, כמו שהבין לכאורה, הרש"ש במס' סוכה. על כל פנים, גם תימה שלא הקשה בסנהדרין גם על גמרתנו, כיצד אוזח ס"ת שלם בידו ומהלך בבית הקברות, והלא כבד הוא, ולמה שלא יחזיקו בחיקו. ועוד, לשם מה לו ס"ת בבית הקברות. ואמנם, על פי הר"ח הכל מתורץ כאמור. גם תימה על בן הרש"ש, שהביא את הר"ח ו"בעלי התוס'" ולא התעורר לתרץ קושית אביו במס' סנהדרין, שאמנם תירץ

באותו דיוק, לא לפני שהקדים "לולא דמסתפינא" ובפרט שהוא סידר את כתבי אביו ואף מעיר הערות עליהם וגם תימא על המהרש"ל והמהרש"א, כיצד נעלמו מהם דברי ה"ערוך" ו"בעלי התוס'.

יח:

„ובניהו בן יהוידע...והוא הכה את שני אריאל מואב" שלא הניח כמותו לא במקדש ראשון ולא במקדש שני". יש להבין באיזה דבר לא הניח כמותו במשך תקופה ארוכה זו והרי היה שלמה המלך שהיה גדול בחכמה והרי היה חזקיהו המלך, אשר נעץ חרב בבית המדרש ואמר מי שלא יכנס ללמוד ידקר ולא היו תינוק ותינוקת שלא היו בקיאים בהל' טומאה וטהרה [סנהדרין (צד):]. גם לעיל (י.) מייחס חזקיהו לחרב את הפחד הגדול ממנו לאדם-, אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים". גם רבי עקיבא היה בזמן בית המקדש והקהיל קהילות ברבים במסירות נפש, עד שנתפס

תיא

על כך וסרקוהו במסרקות של ברזל [לקמן (סא):]. אמנם, מסירות נפש זו היתה אחר חורבן בית המקדש, וכן היה הלל שלמד תורה מתוך הדחק בתחילה. ויש לומר, דמעלותיו של בניהו בן יהוידע כללו את כל המעלות של כולם שהוזכרו לעיל והיה כן מתחילתו ועד סופו וכן היה ראש הסנהדרין כמובא לעיל (ד.) בדרגה מופלאה, היה הגדול שבהם, היינו, של "הכרתי והפלתי", כדברי רש"י שם ד"ה כורתים-, שאומרים דברים קצובים וגמורים שלא יפחתו ולא יוסיפו, כדברי הגמרא שם-, שכורתים דבריהם, פלתי, שמופלאים בדבריהם". והוא כמובא בירמיהו (ט, כב)-, אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הגבור בגבורתו ואל יתהלל עשיר בעשרו" ותרגם שם יב"ע-, לא ישתבח שלמה בר דוד חכימא בחוכמתי ולא ישתבח שמשון בר מנוח גברא בגבורתהא ולא ישתבח אחאב בן עמרי עתירא בעותריה". ועל משקל זה במשלי (לא, ל-), אשה יראת ה' היא תתהלל". ובניהו הגיע לדרגות גבוהות מאד ולמעשים גבוהים בזכות יראת ה' שלו ולכן דוקא אותו יש להלל יותר ממי שהיה בזמן ב' המקדשים.

אלו רשעים שבחייהן קרויין מתים

"אור החיים" על התורה [במדבר (כה, ד)], מסביר על פי זה את הפסוק שם-"המכה אשר הכה"-, הרשעים בחייהם קרויים מתים והטעם הוא לפי שכח הרע, שהוא בחיות המת דבוקה בהם, וכבר כתבתי בכמה מקומות, כי השם שיקרא בו האדם הוא שם הנפש, וה' [אשר] שם שמות בארץ [תהלים (מו, ט)] כאומרם ז"ל [ברכות (ז):] "אל תקרי שמות אלא שמות", וכשהאדם חוטא נפגמה נפשו בדביקת הרע בחינת המרקיב והוא אמרו [משלי (י, ז)] "ושם רשעים ירקב", ולזה היה רבי מאיר בודק בשם [יומא (פג):] לראות אם בעל נפש ישרה הוא.

והנה זה אשר בעל ארמית השחית נפשו בפגעו בה, והנה...כנגד הכאת הנפש אמר ושם איש ישראל המכה, שמעת אשר געל נפשו ובא עליה הכה מכת נפש הישראלית, שהיא כנוי נפש הקדושה הנקראת ישראל...על פי מה שקדם לנו מדברי המקובלים, שלא ידח נדח מכל ניצוצי הקדושה, וכולן לבסוף יזכו למקום שממנו באו, והגם שיריע איש ישראל ואף יצריח נפשו, סוף כל סוף יחזור לשרשו. והא אמרו ושם איש ישראל, הרי שאפילו לאחר מעשה בשם "ישראל" יכנה, הא למדת שלא נעקר משרשו...".

„בני ר' חייא נפוק לקרייתא [רש"י-„להתעסק בעבודת אחוזתם“]. אייקר להו תלמודייהו“

רש"י פירש בד"ה אייקר-„אשתכח תלמודם מגרסתם. אייקר הוכבד עליהם מחמת שכחה“. יש לברר א. כיצד נשכחה פתאום תורתם, הרי הם היו ממעתיקי השמועה שנלחמו בשכחת התורה וחזרו שוב ויסדוה כשעלו מבבל, כמו שמובא בגמרא [סוכה (כ.)]-„עלה הלל הבבלי ויסדה חזרה ונשתכחה עלו רבי חייא ובניו חזרו ויסדוה“ [רש"י ד"ה כשנשתכחה-„לא נשתכחה כולה קאמר אלא הלכות שכוחות“]. על כל פנים, מכאן נראה גם לענייננו, דלא נשתכחה מהם לגמרי, אלא נשתכחו מהם הלכות שונות ולכן הם מאד הצטערו.

ב. בכמה מקומות בש"ס הובא דבר זה שבני רבי חייא נפקו לקרייתא ואז לא נשתכחה מהם תורתם, אם כן למה דוקא ביציאה זו נשתכחה תורתם.

ג. למה טרחו חז"ל לספר לנו מספר פעמים ולהדגיש מה שאירע לבני ר' חייא, דוקא ע"י המעשה של "נפוק לקרייתא", כגון במס' ביצה (ט:)-„בני ר' חייא נפקו לקרייתא [רש"י-„לכפרים לראות שדותיהן“]. כי אתו אמר להו אבוהון כלום מעשה בא לידכם...אמר להם צאו ואסרו מה שהתרתם“. במס' נדה (כד.)-„בני ר' חייא נפוק לקרייתא אתו לקמיה דאבוהון...אמר להם כלום בא מעשה לידכם...אמר להם צאו וטהרו מה שטמאתם“.

אנו רואים, דבשני מקרים אלו, שבני ר' חייא יצאו רק לבדוק את שדותיהם ועזבו את בית המדרש, כבר נשתכחו מהם הלכות ואמרו על מותר אסור ועל טהור טמא.

גם רבי ירמיה נעלמה ממנו הלכה כאשר יצא לשדותיו, כמובא במס' עירובין (כח:)-„רבי ירמיה נפוק לקרייתא [רש"י-„לכפרים לראות בתבואתו“] בעו מיניה מהו לערב בפולין לחין לא הוה בידיה כי אתא לבי מדרשא אמרו ליה הכי אמר רבי ינאי...“. גם על לוי נאמר במס' יבמות (קה.)-„לוי נפק לקרייתא בעו מיניה...לא הוה בידיה אתא שאל בי מדרשא אמרו ליה...“. עניין זה הובא בשנוי ב"ירושלמי" שם (סט.). "גליון הש"ס" העיר שם ביבמות רק על מס' עירובין ופלא שלא הביא כדרכו את שאר המקומות שהבאנו כאן. במס' בבא מציעא (פה.) מובא על מי שהיה מופקר ואמר „לקרייתא אנא אוזיל [רש"י-„לעירי אני חפץ לילך“].“ בני ר' חייא גם מופיעים תמיד יחד במחלוקות בגמרא, כמו במס' ע"ז (מו.)-„בני ר' חייא ור' יוחנן חד אמר אסורות וחד אמר מותרות“. ונראה, משום שהיו תאומים, כמו שמובא במס' יבמות (סה:)-„יהודה וחזקיה תאומים היו, אחד נגמרה צורתו לסוף תשעה ואחד נגמרה צורתו

תיב

לתחילת שבעה“, והם היו בניו של ר' חייא, כפי שמובן שם וכפי שכתב רש"י במס' ע"ז (מו.) בד"ה ר' חייא-„יהודה וחזקיה שמן“.

רבי חייא הוא שאמר לרבי חנינא במס' ב"מ (פה:)-„דעבדי לתורה שלא תשתכח מישראל מאי עבידנא אזלינא ושדינא כיתנא וגדילנא, נישבי...“. בניו מופיעים שם יחד איתו כשוויים לו בצדקותם—„ויש דוגמתן בעולם הזה? אמר ליה איכא ר' חייא ובניו. גזר רבי תעניתא אחתינהו לרבי חייא ובניו אמר משיב הרוח ונשבה זיקא אמר מוריד הגשם ואתא מיטרא“.

אנו רואים מכל מה שהובא לעיל, כי היציאה מבית המדרש לראות מה קורה בשדות כבר מביאה לבלבול בהלכות אפילו לבני ר' חייא שמסרו נפשם, שלא תשתכח תורה מישראל. ר' ירמיה ולוי, שלא היתה להם זכות אבות זו ולא גדלו בבית זה, לא רק שנתבלבלו בהלכות כבני ר' חייא אלא אף שכחו הלכה. **אם כן קשה**, כיצד רואים כאן שלבני ר' חייא עצמם,

היציאה לכפר גרמה להם לשכחה של יותר מהלכה אחת. ונראה לתרץ, על פי מילה אחת שרש"י הקדוש מוסיף בכל המקומות שהבאנו. רש"י מפרש שהיציאה לכפר היתה רק לשם "ראיה", אמנם גם זה הספיק כדי להציץ ולהיפגע, לרבי ירמיה ולוי זה גרם לשכוח הלכה ולבני רבי חייא זה גרם לבלבל בין איסור והיתר ובין טומאה וטהרה. ביציאה כאן של בני ר' חייא, פירש רש"י בד"ה לקרייתא-,,להתעסק בעבודת אחוזתם", היינו, הם המירו את עסק התורה בעסק האדמה והפכו את הלימוד לעראי והמלאכה לעיקר ולכן לא נתקיימה התורה בידם, אך דורות ראשונים שעשו תורתם עיקר ומלאכתם עראי נתקיימה בידם זו וזו [מס' ברכות (לה:)]. אמנם, מה שהיה בידם הכח להוריד גשם ולהביא משיח, כפי שראינו לעיל [ב"מ (פה:)], אינו סותר, כמו שכתב הרמב"ן ב"אמונה ובטחון" פ"ה עמ' שסט (הוצ' שוועל)-, ומעשה רבי חייא ובניו דבבא מציעא, אינו סותר את דברינו, כי יתכן לפרש שאותה שעה בלבד היה להם אותו הכח, כמו שאמרו אין לך אדם שאין לו שעה [אבות (ד,ג)] והראיה לזה, בכל יום ויום ר' חייא ובניו היו מתפללים י"ח, אף על פי שלא היו יורדים לפני התיבה, בכללם להביא את משיחנו. ועוד, איך יתכן לומר שלא היה מחורבן הבית ועד דורו של ר' חייא ובניו או בדורות שלאחריהן, מי שהיה גדול בחכמה ובמעשים כר' חייא ובניו (=אלא ודאי דרק באותה שעה היה להם כח זה)".

לגבי מה שפירש רש"י בב"מ (פה:) בד"ה לקרייתא, דהכונה היא "עירי", כתב שם "מסורת הש"ס", דהעיקר כמו שפירש רש"י שהכוונה לכפר, כדברי ה"ערוך" ערך קרתן-,,[דמאי (ו,ד)] קרתני שקיבל שדה מירושלמי", פירוש בלשון ערבי קורין לכפר אל קריא". שם ב"הפלאה שבערכין" כתב, שהאריך על כך בספרו "יש סדר למשנה", אך ב"ראשון לציון" על דמאי (ו,ד) כתב-,,ובע' קריה א' כתב (הערוך) "בב"ר פ"ט 'ויביאה אל האדם' אמרי רבי אבין 'טבוי לקריה דמלא שושביני', פירוש כפר בלשון יון כוריאוו והוא קרתני שבסוף הפרק. ועל דרך זה יש לפרש בברכות (יח:) בני ר' חייא נפיק לקרייתא פירש רש"י להתעסק בעבודת אחוזתם וכן בביצה (ט:), בני ר' חייא נפיק לקרייתא, פירש"י לכפרים לראות שדותיהם, אבל בב"מ (פה:)...ועי' עוד רש"י פסחים (ג:) "יוחנן חקוקאה (התוס' פירש שם בשם ר"ח-סופר ור"י פירש מעיר חקוקה היה בס' יהושע. ור"ח מסתייע לפירושו מס' ישעיהו פ"א הוי החוקקים) נפק לקרייתא, פירש רש"י לכפרים לראות בתבואות (גם שם אמר דברים לא כפי שהיה צריך לומר)". ותימה שנשמט מהמצינים "מסורת הש"ס" ומהרי"פ, מס' סוכה (מד:), שם גם פירש"י ד"ה קרייתא-,,כפרים ויושביהם", שם מובא-,,אית ליה כרמא אית ליה זיתא...ואתי בני קרייתא ומקשקשין בכרמא". ובמס' נדה (סו.) פירש"י בד"ה בשדות-,,מקום שאין בני תורה ואינן יודעות למנות פתח נדות".

הרמב"ם ב"פירוש המשניות" שם במס' דמאי (ו,ד) פירש קרתני-,,הבא מן הקריה", ופירש קאפח שבערבית "קריה" כולל בפירושו גם כפר וגם עיר קטנה. במדרש [איכ"ר (ד,ב)] הובא-,,וכן ירושלמי שנשא עירונית", ופירש שם ה"מתנות כהונה"-,,עירוני-בן כפר וכן פירש ה"ערוך" וכנגד ירושלים היו כולם נחשבים לעירונית". נראה לכן, שרש"י לשיטתו בכל הש"ס מפרש מושגים בכל מקום לפי כוונת הגמרא באותו מקום ולכן פירש בב"מ- "עיר" ובשאר המקומות פירש כפר או אחוזה.

אמנם, כל זה הוא בלשון חז"ל, אך בלשון התורה משמעו של קריה הוא מלשון קרוי, היינו, עיר בצורה עם חומות ודלתות, כמו שביאר המלבי"ם בתנ"ך, כגון במדבר (לה,יא)-,,והקרייתם לכם ערים ערי מקלט"-,,ומשמע שצריך שיהיו ערים בצורות שזה מבדיל בין עיר ובין קריה...שלא יהיו ערים קטנות וכפרים שאין ראויים לקירוי וחומה...רק יהיו מזומנים לבנין חומה". וכן ב"ספרי" שם-,,שלא היה שם אלא שווקים ובית מחיה".

וכן ביאר המלבי"ם בישעיה (א,כו) קריה-, הקריה מוקפת חומה ונקראת קריה על שם הקרוי... (ברכות ט) מאי קיר שקרוהו, אבל העיר כולל גם הפרזי". וכן שם ב(כב,ב) ביאר-,...וקריה היא המוקפת חומה... ומזה "על גפי מרומי קרת" [משלי ג,יד]...".

על פי זה יובן תרגומו של יב"ע בבמדבר (לב,לז) ואת קריתים-, וית קרתא דתרין שוקהא מכבשן במרמרא היא בירישא". שווקים המרוצפים באבן שיש יקרה, הם רק בעיר גדולה ומוקפת חומה. והנה, מה שקרה לבני ר' חייא, שיצאו מחוץ לביהמ"ד ולמדו שם תורה ולכן נשתכחה מהם, אולי זה קשור למה שר' חייא פרץ את גזירת רבי במס' מו"ק (טז:) שלא ללמד תלמידים מחוץ לביהמ"ד בשוק-

תיג

„יצא רבי חייא ושנה לשני בני אחיו בשוק“. והקפיד רבי וקיבל על עצמו ר' חייא נזיפה ג' ימים. רבי סבר על פי הפסוק בשיר השירים „חמוקי ירכיך כמו חללים [רבנן שחולין הן כבנדרים (מט.)]...אף דברי תורה בסתר“. רק ביומי דכלה "חכמות בחוץ תרונה" ור' חייא סבר שפסוק זה חל כל השנה ושעל זה לא נאמר „לא מראש בסתר דיברתי“ כדעת רבי ורבא. ואפשר, שזו היתה שאלת בני ר' חייא אם מצטער הוא שהוכח שאין הלכה כמוהו ובניו נפגעו מכך שהלכו ולמדו תורה בחוץ.

מעשה בחסיד אחד

מיהו אותו "חסיד אחד", אומרת הגמרא [ב"ק (קג:), תמורה (טו:)], כל היכא דאמרינן "מעשה בחסיד אחד"-או רבי יהודה בן בבא או רבי יהודה ברבי אלעאי, וכן במס' שבת (קכו:)-,ת"ר מעשה בחסיד אחד שפדה ריבה אחת...". וביאר שם רש"י-, כל היכא...". ועי' בירושלמי מס' ע"ז (יב.)-, מעשה בחסיד אחד שהיה מגלגל (נתגלגל?) בגילויים (=מים מגולין) ולקה בדלקת". ר"י בר אלעאי הוא סתם רבי יהודה המוזכר בכל מקום בש"ס. "גליון הש"ס" שם מפנה ל"דבר נחמד" שכתב ב"ברכת הזבח" עמ"ס תמורה (טו:), למה דוקא שם הוזקק רש"י להעיר, שחסיד אחד זה הוא רבי יהודה בן בבא או ר"י ברבי אלעאי, כי מובא שם בגמרא שירד וטבל. הא קי"ל כרבי יהודה בן בתירא, דבעל קרי מותר בדברי תורה, שאין דברי תורה מקבלים טומאה, אלא לכן ירד וטבל כי מדובר על ר"י בר אלעאי הסובר כאן בפרקין דבעל קרי אסור בדברי תורה. ועיין שם עוד תירוץ לכך. לגבי "ההוא סבא" ישנה מחלוקת "ראשונים" מי הוא, כמובא בתד"ה אשכחיה ההוא סבא במס' חולין (ו.)-, יש מפרשים דכל מקום שהוא מזכיר "ההוא סבא" הוא אליהו. ואי אפשר לומר כן בפרק במה מדליקין [שבת (לד.)], בעובדא דרבי שמעון בן יוחאי. "ב"מ קשישא" ע' חסיד עמ' קז-ח כתב, דר"י נקרא חסיד על שם שמסר עצמו להריגה כדי לסמוך חכמים [סנהדרין (יג:)] ור"י בר אלעאי נקרא כן שביזה עצמו לרקוד לפני הכלה ולשמחה [כתובות (יז.)], ומה שלא הוזכר שם משום, דברי קצת גנאי, שלן בבית הקברות בליל ראש השנה. ונראה שכאן הכוונה, לר"י בר אלעאי לדעת המהרש"א, שהיה ה"עני", כמבואר במס' נדרים (מט:) והלך ללון בבית הקברות, כדי לשמוע מהרוחות מה יהיה בשנה הבאה וידע לשמור עצמו מתקלה שלא יהא עני.

שנתן דינר לעני בערב ראש השנה

כתב ב"אמרי נעם" בשם הגר"א-, פירוש בליל שני של ראש השנה, דאי בליל הראשון הא אכתי לא נגזר ומנא הו' ידעי".

הרמב"ן ב"דרשה לראש השנה" עמ' רכג (הוצ' שוועל), כתב-,,מעשה בחסיד אחד...שמעתי שכל הנזרע...כך הוא שעל הכל נידונין בראש השנה וממדרש דר' עקיבא [מס', ר"ה (טז.)] (שאמר שם-,,מפני מה אמרה תורה הביאו עומר בפסח...כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות", משמע שדין התבואה בפסח ולא בר"ה, אך זו אינה קושיה) אמת היא...שרצה הקב"ה לזכות את ישראל שיתרצו לפניו בכל מין ומין בזמנו, כדי שיכתבם לזכות בשעת הדין בראש השנה. כללו של דבר, ראש השנה יום הדין הוא לעולם הזה, שעת מיתתו של אדם הוא יום הדין שלו, שהוא נידון בנפשו על אותו עולם שהוא עולם הנפשות [לאחר מותו. ותד"ה בפסח גם העירו על ענין זה של דרשת ר"ע ועי' מה שכתב ב"משנה למלך" על הרמב"ם, הל' תשובה (ג,ג)].

בשני בצורת והקניטתו אשתו

בשני בצורת לא היה תבואה והחייטים מחירם מאמיר ועל כן הקניטתו אשתו, כדאמרינן במס' ב"מ (נט.)-,,אמר רב יהודה לעולם יהא אדם זהיר בתבואה בתוך ביתו, שאין מריבה מצויה בתוך ביתו של אדם, אלא על עסקי תבואה שנאמר "השם גבולך שלום חלב חטים ישביעך". אמר רב פפא, היינו דאמרי אנשי, כמשלם שערי מכדא נקיש ואתי תיגרא בביתא...לעולם יהא אדם זהיר בתבואה בתוך ביתו שלא נקראו ישראל דלים אלא על עסקי תבואה". ובמס' תמורה (טז.)-,,אמר רבא אמר רב יצחק אמרה לו מה חמור זה כיוון שאין לו מאכל באבוסו מיד צועק, כך אשה אם אין לה תבואה בתוך ביתה מיד צועקת".

ושמע שתי רוחות שמספרות זו לזו. אמרה חדא לחברתה חברתי בואי ונשוט בעולם ונשמע מאחורי הפרגוד מה

פורענות בא לעולם

מהו "פרגוד", עי' ברש"י ד"ה פרגוד במס' בבא מציעא (נט.) שכתב-,,מחיצה שבין שכינה לצבא מרום". במס' יבמות (סג:) מפרט רש"י יותר בד"ה גוף-,,פרגוד שחוצץ בין שכינה למלאכים ושם רוחות ונשמות נתונות, שנבראו מששת ימי בראשית העתידות להנתן בגופים העתידים להבראות".

תיד

ראינו לעיל את התד"ה אבותי במס' סוטה (לד.), שלעתים באים מלאכים ומודיעים למתים. ועי' ב"תורת האדם" לרמב"ן עמ' רצט (הוצ' שוועל) לגבי מה שהרוחות יודעות מה שמספרים בני אדם, נכתבו על כך דברים שונים גם לגבי מלאכים, אם מכירים לשון בני אדם ואם מכירים האם בכל לשון ואינם נזקקים ללשון ארמי שמגונה הוא מלבד גבריאלי היודע ע' לשון. וכתב המהרי"ץ חיות עמ"ס חגיגה (ד:) ד"ה דליכא-,,מכל מקום מחשבה בלב ודברים נעלמים אינם יודעים". והגאון הרה"חיד"א כתב ב"מראית עין" עמ"ס עבודה זרה (י) ד"ה משום שעוף השמים יוליך את הקול-,,שגם מלאכים ושרי מעלה, אינם יודעים מחשבות אדם, כמו שנאמר "כי אתה לבדך ידעת את לבב בני אדם", אך מה שמוציאים בני אדם בפיהם הם כן יודעים והוא להפך מה שכתבו שם בתוס' והרא"ש בפסקיו. ופסוק זה שאומר קהלת "כי עוף השמים יוליך את הקול", כתב בתרגום דאליהו מוליך את הקול".

אם כן "עוף" הכוונה לכוח רוחני ומסיבה זו לא רצה בבא בן בוטא במס' בבא בתרא (ד:) לקלל את הורדוס גם בחדרי חדרים.

לגבי לינה בבית הקברות, נאמרו לכאורה דברים קשים.

במס' סנהדרין (סה:) נאמר-, "ודורש אל המתים" זה המרעיב עצמו והולך ולן בבית הקברות כדי שתשרה עליו רוח טומאה [רש"י-, שד של בית הקברות יהא אוהבו ומסייעו בכשפיו]. וכשהיה ר"ע מגיע למקרא זה היה בוכה, ומה מרעיב עצמו, כדי שתשרה עליו רוח טומאה שורה עליו רוח טומאה, המרעיב עצמו כדי שתשרה עליו רוח טהרה על אחת כמה וכמה...". ובמס' נדה (יז-), אמר רבי שמעון בר יוחאי ה' דברים הן שהעושה אותן מתחייב בנפשו... והלן בבית הקברות... כדי שתשרה עליו רוח טומאה זמנין דמסכנין ליה". המהרש"א שם בד"ה רוח טומאה, כתב-, "פירש"י כמידת הלצים... האוחזים את העינים עכ"ל, אבל בפרק ארבע מיתות [סנהדרין (סה:)] קאמרינן מעונן זה האוחז את העינים ודורש אל המתים הוא הלן בבית הקברות כדי שתשרה עליו רוח הטומאה ולכאורה קצת קשה, דקאמר "זימנין דמסכנין ליה", והא איסורא נמי איכא ולפי מה שכתב ה"בית יוסף" בטור יורה דעה סי' קע"ט עיין שם, דהיינו בדוקא במרעיב עצמו ולן בבית הקברות... כדקאמר התם אבל בלא מרעיב עצמו, לא הוה כלל כדורש אל המתים וכהוה עובדא דחסיד בברכות (יח:) דשמע ב' רוחות שמספרות זו לזו... ניחא קצת דהני נמי הכא איירי בלן בבית הקברות ולא הרעיב עצמו מקודם ודו"ק". והוא קצת קשה, דכאן האריך המהרש"א וביאר כריטב"א שכל זה היה חלום, אבל הרמב"ן פירש שהיה בהקיץ.

איני יכולה שאני קבורה במחצלת

ויש לברר, למה תפריע המחצלת לשוט בעולם, היינו הרוח שהוא הממצע בין הנפש לנשמה כדברי המהרש"א. ועוד, מדוע כל פעם שאלה אותה מחדש, הרי כבר בשנה הקודמת אמרה לה שאינה יכולה. ועוד, מה מתרצת הגמרא, שמא מישוהו מת ואמר להן. אם כן הדרא קושייא לדוכתא, דעל כל פנים כן יכולים לדעת ואם כן מאי אכפת לן כיצד יודעים, הרי הקושיה היתה שאינם יודעים כלל. ואולי, הכוונה לא ממש לידיעה אלא להרגשת הצער של החי. בדרך כלל היו תכריכים מפתן כמובא במס' כתובות (ח:), ואח"כ כשגברה העניות נאמר שם והאידינא נהוג עלמא אפילו בצרדא [רש"י-, בגד קנבוס]. בתכריכי פשתן נהגו, כי הוא מחמם ומרקיב מהר את הבשר והנפש התחתונה יכולה יותר מהר להשתחרר, אך ענייה זו היתה קבורה בקנבוס ולא הרקיבה כל כך מהר ולכן שאלה אותה אחרי שנה כי שמא כבר הרקיבה יותר ויכולה יותר בקלות לשוט. ושור, דכוונתי לדברי הצ"ח.

ברד מלקה אותו

המלאך המלקה הוא יורקמי שר הברד, כדאמרינן במס' פסחים (ק"ח). ולכאורה קשה, הרי גשמים הוא מהמפתחות שלא נמסרו בידי שליח וכבר הקשה זאת התד"ה וישמע במס' תענית (ב.) ותירץ, שאלו הם רק מפתחות של טובה וברד מלקה אינו טובה וגם מפתח של סוג מסוים של זעם לא נמסר לשליח, אך של ברד כן נמסר.

רש"י ד"ה מסרקאי-, מסרק שלי.

ורש"י במס' נדה (כ:) בד"ה סריקותא, כתב-, "מסרק נאה". רש"י מפרש דמסרק הוא בלשון הקודש והכוונה למה שבלשון תרגום נקרא-"מסרקא" או "סריקותא", על ידי תוספת "א" ובלשון הקודש אומרים חז"ל בפירוש שהוא מסרק

כבמסכת שבת (מא.), הביאו לי נתר הביאו לי מסרק קמ"ל דברים של חול מותר לאומרם בלשון הקודש", אך אין נראה שרש"י סובר כן, שהרי שם מדגיש רש"י "וקאמר להו בלשון הקודש", רק על ד"ה הביאו לי נתר. ובתנ"ך אף בהטייה אינה מופיעה מילה זו.

תטו

אמר להו בעינא אבא [רש"י--מבקש אני את אבא כך היה שמו].

הגאון רע"ק הקשה ב"חידושי רע"ק" על יו"ד (רמ,א) ד"ה ולא יקראנו בשמו-, קשה לי הא בברכות (יח:) א"ל בעיא אבא וכן בשבת (קטו.) אר"י מעשה באבא חלפתא.

וכן לקמן (לד:)-, אמר ר' יוחנן בן זכאי, אלמלי הטיח בן זכאי את ראשו...".

ובמס' פסחים (קיב.)-אני אומר ליוחאי אבא" וביבמות (קכב.)-שכן קורין אותי בעירי יוחנן בן יונתן", ובנדרים (סו:)-המקום יוציא ממך שני בנים כבבא בן בוטא". ובכתובות (סו:)-אמרה לו (=מרים) בת נקדימון בן גוריון". אמנם, בכל המקומות האלו לא נאמר השם אלא כתוספת או מתוך חוסר ברירה כמו "אבא", ועיין על כך להלן ביתר הרחבה במה שכתבנו על כך בפרק החמישי (לג:) בד"ה אלמלא הטיח בן זכאי את ראשו. כאן גילה אבי שמואל לבנו אחר מותו היכן הכסף וכן גילתה לאחר מותה אשה לזעירי היכן הכסף שהפקיד אצלה ובמס' יומא (פג:) רוחו של מת סיפר לבנו מקום שהטמין ר"מ מעותיו כדי שבנו ילך ויגנבנו וכתב ספר חסידים (סימן תשכט), שמת בא לפעמים בחלום כדי להודיע לאדם שיעשה תשובה וזה גם תיקון לנשמת המת. כך סיפר גם אדם להורי בראשל"צ שאביו נגלה אליו בחלום שיחזור מיד בתשובה והוא אכן שב.

רש"י ד"ה חזייה-, שמואל ללוי חבירו.

חברות זו במחלוקת ראשונים שנויה-עי' "סדר הדורות"/תנו"א/אות ש'/ע' שמואל הכהן אות ד'. ועי' בשו"ת "יוסף אומץ" להגאון הרה"חיד"א/סימן לד אות א' שמואל קיבל מלוי.

יט.

המספר אחר מיטתן של תלמידי חכמים

ב"ערוך" ע' אחר א', כתב-, פירוש אחר מיטתן לשון הטייה הוא, כלומר נטה מדרך הישר (מרש"י ד"ה והמטים עקלקלותם, גם משמע כן שפירש לשון הטייה), וכדתנא דבי רבי ישמעאל-אם ראית תלמיד חכם שעבר עבירה בלילה, אל תהרהר אחריו ביום, שודאי חזר בו ועשה תשובה, לפיכך אסור לספר בזה, אסיקנא הני מילי בעבירות הגוף, אבל בגזילת ממון עד שיחזיר לבעליו, זה פירש רבינו חננאל אחר מיטתן ופירוש שמספר ממנו גנאי לאחר מיתתן". לפי פירוש רבינו חננאל משמע, שגירסתו "מיתתן" ובשיטה מקובצת מופיעים שני הפירושים. הפירוש הראשון גם מתאים לגירסת "תנא דבי אליהו" פרק ג'-,הא למדת שכל המספר אחר מעשה של תלמיד חכם".

אין משקין לא את הגיורת

משנה זו היא ממסכת עדיות (ה,ו), ורש"י כאן ד"ה לא, כתב שהוא על פי הדרשה,,דבני ישראל [במדבר (ה,יב)] פרט לאשת גר...“ והוא מהירושלמי מס' סוטה והראב"ד מביא מהירושלמי מהספרי "כי תשטה..." ולא שכבר שטתה כל ימיה.

ואמר להם דוגמא השקוה ונידוהו

ופירש רש"י-,,על שהיו הם דומים להם הם השקוה, שהיה שמעיה ואבטליון מבני בניו של סנחריב...“. והקשה הריב"א על התורה פ' משפטים ד"ה לפניהם (וכן ה"דורש לציון" דרוש ג' וה"כנסת הגדולה"), כיצד בחרו בשמעיה ואבטליון-שהיו מבני גרים-לנשיא ואב"ד, הא בעינן "מקרב אחיך"? ותירץ שהדבר אפשרי כשאין בישראל חשוב כמותם. וכן חזינן לקמן (כז:)-,,בוקמיה לרבי עקיבא-דילמא עניש ליה דלית ליה זכות אבות“, הינו שר"ע גם כן מבני גרים. אם כן, לולא החשש שר"ג יעניש אותו, היו בוחרים בו כי,,ר"ע שלא הניח כמותו בארץ ישראל“, כדאמרינן לקמן (סג.).

רבינו חננאל פירש כאן-,,ספרים אחרים "דוכמא", פירוש גרים שכמותה השקוה [כן מפורש גם בפירוש ר"ח עמ"ס מו"ק (יז:)] מהירושלמי שם במס' עדיות: "דכמה השקוה"[,, כלומר שמעיה ואבטליון שבאו מטיפת גרים, הן השקו גיורת להראות שהן חשובין כישראל ונמצאו מזלזלין בכבודן...“. והערוך ע' דגם, הביא מפירוש ר"ח במס' מו"ק-מהו דכמה, דכוותה, פירוש גרים שכמותה השקוה, כלומר גינה שמעיה ואבטליון ונידוהו ומת בנידויו וסקלו את ארונם וכן פירש רש"י אך גרס "דגמא", והתוס' כתבו שכן משמע מהירושלמי הנ"ל כדברי ר"ח. ורב האי גאון גרס "דוגמא", היינו מי צבע דלא מחקו מגילת סוטה.

מתחטא

המהרי"פ ברלין האריך מאד בהגהתו כאן על הדף ועיין עוד מה שהאריך ה"מלאכת שלמה" עמ"ס תענית (ג,ח) ד"ה מתחטא ומה שכתב שם התפא"י ב"יכין" אות מט).

תטז

רש"י ד"ה מקולסים

שם זה בא לתאר את צורת צליית קרבן פסח. קשה לברר מהו הקשר בין שם זה לצורת הצלייה. מקור שם זה מופיע בתרגום [שמואל א' (יז, ה-ו)] לגבי כובע הנחושת של גלית-"קולס דנחש". ופירש שם הרד"ק, דכיוון שהם היו תולים את המעיים של הגדי בראש הגדי בזמן צלייתו, קראו לכל הגדי "גדי מקולס", אך רש"י בכמה מקומות אינו מפרש את הדבר חד משמעית, אם זו הסיבה או משום שהיה נראה הגדי כחייל שכלי זינו בצידו והכובע מעליו או מצורת השיפוד שהכניסו בתוכו. נביא להלן את פירושי רש"י השונים.

כאן כתב רש"י בד"ה מקולסים-,,צלוין כשהן שלמים ותולים כרעיהן וקרוסוליהן וקרביהן **סביבותן** בשיפוד, ועל שם כך קורוהו מקולס שהוא **לשון מזויין**, כדמתרגם "וכובע נחושת על ראשו"-ו"קולסא דנחשא".

מס' ביצה (כב): רש"י ד"ה מקולס-,,כרעיו ובני מעיו תלויין חוצה לו בצדו כשצלוהו והיו עושין זכר למקדש שכתוב בו על כרעיו ועל קרבו ומקולס לשון גבור מזויין שכלי זינו תלויין לו בצידו כדמתרגמין וכובע נחושת-וקולסא דנחשא.

מס' פסחים (נג): רש"י ד"ה מקולסין-,,צלוין ראשו על כרעיו ועל קרבו כצליית הפסח כדתניא בכיצד צולין (עד). רבי עקיבא [לפנינו "רבי טרפון" וכן גירסת הערוך ע' מקולס] קורוהו מקולס לפי שתולה כרעיו חוצה לו בצדו כנושא כלי זינו בצדו.

מס' פסחים (עד): רש"י ד"ה מקולס-,, לשון כובע נחושת דמתרגמין, קולסא דנחשא דסבירא ליה תולין למעלה בראשו ונראים ככובע נחושת על ראש גיבור.

על רש"י זה מעיר ה"גליון הש"ס" להשוות ל(נג.) ולמס' ביצה (כב): ברש"י. ונראה, שהיה קשה לו שב(נג.) כתב רש"י שסבירא ליה לר"ע שתולין בצדו ובפסחים (עד.) כתב דסבירא ליה שתולין למעלה בראשו. ובמס' ביצה (כב): הסביר רש"י כבמס' פסחים (נג.).

וק"ל, דהשמיט גליון הש"ס את רש"י כאן במס' ברכות, כי רש"י גם מסביר כמעט בכל מקום אחרת את הפירוש של מקולס. במס' פסחים (עד.) הוא אומר-,,לשון כובע נחושת", וכן משמע כוונתו שם ב(נג.). במס' ביצה הוא כתב-,,לשון גבור מזוין", וכאן במס' ברכות הוא אומר-,,לשון מזויין", וכידוע, יתכן גיבור שאינו מזויין ויתכן מזויין דוקא משום שאינו גיבור ולכן הוא נזקק כל כך להגן על עצמו על ידי דברים חיצוניים לו. ודוחק לומר על רש"י כי זו טעות של "שיגרא דלישנא" ובפרט שרש"י מדייק ומצמצם-,,לשון" ובפרט קשה, שלא הביא "גליון הש"ס" את רש"י כאן במס' ברכות שאומר-,,סביבותיו" (ולא "בצידו" ולא "למעלה"), שהוא כפירוש ה"ערוך" ע' מקלס, שמביא גם את התרגום "קולסא דנחשא", ומסביר-,,פירוש תולין חוצה לו, כדרך שתולה אדם המגן, כלומר מזויין", והיינו-סביבותיו, שהמגן עליו וסוכך עליו מסביב. והוא מסביר גם את הפירוש הנמצא רק ברש"י במס' ברכות על משמעות מקולס-,"מזוין" כרש"י-,,לשון מזויין". ומכאן נראה, שיש קשר בין ההסבר על משמעות המילה מקולס למקום האיברים, ע"פ ההסבר של מזוין כאן ובמס' ביצה-האיברים בצד. ואכן, ב"מזוין"-סביבותיו, הכוונה בזמן השימוש בכלי זין ובגבור מזוין [וכן הוא מדגיש במס' פסחים (נג.)-,,כנושא כלי זינו בצדו"-לשון רבים], הכוונה היא בעת שלום ואז הם מוחזקים בצדו, גם את הכובע וגם את החרב והמגן, שכידוע, הגבור נשא על ידי נושא כלים מיוחד. ובמס' פסחים (עד.), כשהכוונה ל"כובע", אומר רש"י שהוא למעלה. ובגלל הקשר הזה לא קשה על "גליון הש"ס", כי אף שלא הזכיר את מס' ברכות, בעצם הצגת מראה המקומות שהביא, זה מספיק להראות על הסתירה העניינית בדברי רש"י.

ונ"ל לתרץ-על פי הקשר שצינו, שבמס' פסחים (עד.), רש"י מפרש ומדגיש את המקור הלשוני הרחב של המושג וממילא מוסבר, שהוא בצידו או בסביבותיו. ובאמת זה נמצא גם למעלה וגם בצידו וסביבותיו, כי הקרביים לא יכולים להיות רק למעלה, כי הרי המעיים נשפכים. ואכן כאן במס' ברכות, כשרש"י אומר "סביבותיו", רש"י מפרט את המילה "קרבו"-,"קרביהם" וכן במס' ביצה, שרש"י אומר יותר ברור-,,בצידו", הוא גם יותר מפרט ואומר-,"בני מעיים", מה שאין כן בפסחים (עד.), שם הוא מתרכז במקור המילולי ולכן צריך לומר, שהוא נראה כלוחם גם בזמן שלום וגם בזמן מלחמה, כי יש על ראשו וגם על צידו.

אמנם, עיין במס' זבחים (קה.) ברש"י ד"ה בקולס, שכתב-,,בלשון הש"ס הירושלמי מקל וראיתי דוגמתו (ש"מ)- באגדה) [ב"ר סוף פ"נח (ב"ח-בירושלמי-תרח)] בצלמי תרח, נטל בקולסא ותברינון.

יט:

שלפני המטה...יהי רצון מלפניך ה' אלוֹקינו שתגדור

ב"מרומי שדה" עמ"ס ב"ב (קכג.) בד"ה אלא חרבי זו תפלה קשתי זו בקשה, מביא ממס' ברכות (לא.)-, לשמוע אל הרינה ואל התפלה, רינה זו תפלה, תפלה זו בקשה. ופירש רש"י תפלה של שבח ובקשה בקשת צרכיו, וכתב שם הנצי"ב-, ושבחו של הקב"ה אינו מועיל אלא להעלות חוט של חסד ואימה על

תיז

פני האדם כי ענין רינה של תפלה דאיתא בע"ז (ג:) כל הלומד תורה בלילה חוט של חסד משוך עליו ביום. וגם זה נקרא רינה, כדאיתא במס' תמיד על הפסוק קומי רוני בלילה ושניהם לדבר אחד מכוונים, והיינו, כחרב שמועיל למי שעומד בקרוב ורואהו, אבל למי שעומד מרחוק ורוצה להזיקו אינו מועיל, ומכל שכן שאינו מועיל החרב להרוג אותו מרחוק, אבל תפלה שהיא בקשה מועיל לכל דבר, וכמו קשת, שמועיל למרחוק והיינו דקאמר דוד במיתתו של שאול, ללמד בני יהודה קשת, הלא היא כתובה על ספר וגו', ורצונו לומר כמו שאול שתורתו היה מגין עליו שנמשלה לחרב פיפיות כידוע, אבל אנו צריכים תפלה שנמשלה לקשת, וכדכתיב בספר הישר שמע ה' קול יהודה שהיא הצעקה בעת צרה ר"ל.

ובזמן מיתתו של אדם כשר, היינו משום שמידת הדין מתוחה עלינו, ובפרט על בני משפחתו, לכן מועיל סוג בקשה כזה.

לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן

ועי' במס' מו"ק (יח:) ובמס' סנהדרין (קב:)—, ברית כרותה לשפתיים. הגאון הרב החיד"א ["מדבר קדמות" (כ,יט)] מביא ב' מאמרים אלו ומבאר שם-, ובזוהר הקדוש אמרו דיש כת הנקראים "אוררי יום", והם לוקחים הדיבור ההוא של האדם ומניחין אותו עד שיבוא שעה ויקטרגו ויתקיים. גם מפורש בזוהר הקדוש, דלענין זה אין חילוק ואפילו דיבור של הדיוט עושה רושם וגם אדם קדוש שיש לו תורה ומעשים טובים צריך להיזהר מאד. ומי לנו גדול ממשה רבינו ע"ה, בשביל שאמר ואם אין מחני..., הגם דעשה מצוה גדולה מאד מאד, מכל מקום הדיבור ההוא עשה רושם ולא נזכר שמו בפרשת ואתה תצוה. ומה שאמר הרגני נא הרוג, אירע לו כמו שאמר בזוהר הקדוש וכמו שכתבנו באורך בספר "דברים אחדים"...וראיתי להרב החסיד מהר"י אלגאזי בספר קהלת יעקב בחלק לשון בני אדם דף קס"א ע"ג שכתב, וזה לשונו "ראובן שאמר לשמעון אתה מכזב כמו ממזר הדבר ברור דהוי כאילו קרא אותו ממזר ורמז לדבר כמעט כסדום היינו...שמעו דבר ה' קציני סדום...בתשובת הרדב"ז הנדפסת מחדש סימן תצ"ב וצ"ע מהא דאל יפתח אדם פיו לשטן...עד כאן לשון הרב קהלת יעקב. והנה על הרדב"ז קצת קשה דשמעתי דהרב תרומת הדשן בפומיה תדיר ואמאי לא זכר שכן כתב מהרא"י בכתביו סימן נז"ר ותו קשה איך לא זכר הרדב"ז דברי הזוהר הקדוש פ' משפטים דף קכב במי שאמר כרשע עבדת וא"ר אלעזר דלא אתחייב ומייתי מכמה קראי וצ"ע מהא דאל יפתח אדם...". ועי' שם עוד ממה שהמשיך לפלפל ולתרץ ועי' עוד בספרים "פתח הדביר" ח"ב (פו:) ובספר "חינא וחסדא" ח"א (כד.) ו(כד:) וח"ב (קצא.).

רש"י ד"ה הרואה פנימה-, את חלל ההקף אחורי שורה הפנימית והאבל יושב שם.

ב"גביעי גביע הכסף" לרבי בנימין רבלין תיקן הגירסא במקום, והאבל" צריך להיות, שהאבל".

המוצא כלאים בבגדו פושטו אפילו בשוק

במהרי"ץ חיות עמ"ס שבועות (יז.), כתב בד"ה וחשיב, שהיה כמעשה כיוון דתחילת הלבשה על ידי מעשה-,,ענין רש"י [ברכות (כ.)] ד"ה שב ואל תעשה, דהלובש כלאים ואינו פושט מקרי עקירה על ידי מעשה. וענין "משנה למלך" פ"ג בהל' ביאת מקדש באריכות, אם דוקא היה תחילה באיסור מקרי מעשה, או שהיה דרך היתר כיוון שתחילתה היה על ידי מעשה לקי. ענין רמב"ם הל' מלכים דהדר במצרים אינו לוקה דהוי לאו שאין בו מעשה אף שהיה תחילת ההליכה במעשה. וענין רמב"ם פרק א' מהלכות חמץ דלקי בקנה חמץ בפסח, אף על גב דאי עביד לא מהני ולא מחשיב קנין, ואיך לקי הרי לא עבר על מימרא דרחמנא, גם כן משום שהתורה לא אסרה את הקניה, רק שלא ישא אצלו חמץ, ועל כרחך דלקי כאן משום דהתחלתו על ידי מעשה...". ושם ב(ל:) בתד"ה אבל איסורא, המקשה שם-,,...תימא דהכא שב ואל תעשה הוא ובפרק מי שמתו [ברכות (יט:)] מוכח דשרי אפילו באיסור דפריך גבי המוצא כלאים בבגדו פושטו אפילו בשוק מהולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו שמטמא למת מצוה משום בזיון המת...". וענין שם מה שתירץ התוס' ומה שהאריך לברר את דברי התוס', שם ב"השלמת הש"ס" לרבי חיים ל. מיזליש.

רבי עקיבא איגר [ב"ק (כו:) ד"ה וחשבת], מנסה להסיק מענין זה לגבי גדר "מתעסק", אי הוי דאורייתא או דרבנן וכתב-,,וחשבתי להביא ראיה ממה דאמרינן ברכות (יט:) "המוצא כלאים בבגדו פושטו אפילו בשוק" ופסקינן [יו"ד (שג,א)], דאם הוא אינו יודע שיש כלאים ואחר רואהו צריך להגיד לו אפילו בשוק לפושטו, ואמרי האי כיוון דאינו יודע שבבגדו כלאים הוי מתעסק וליכא איסור דאורייתא ומותר משום כבוד הבריות, אלא על כרחך דמתעסק הוי גם כן איסור דאורייתא, אלא דלא

תיח

חייבה תורה קרבן עליו. אמנם יש לדחות דכלאיים דהאיסור הנאת חימום הוי כמו חלבים ועריות דמתעסק חייב, אך מכל מקום נראה לי כמו שכתבתי...".

הנה, על פי יסוד זה של הגרעק"א, דבכלאיים האיסור הוא כל רגע של הנאת חימום, אין מקום לדברי המהרי"ץ חיות במה שהתאמץ להוכיח דהוא עבירה כשרק תחילתו מעשה, אלא גם כל רגע יש כאן מעשה מתמשך של חימום כמו חלבים ועריות ובכל תנועה שלו יש חיכוך גם בבגד ועושה מעשה.

,,מדלגין היינו על גבי ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אמרו אלא אפילו לקראת מלכי עכו"ם, שאם יזכה יבחיין בין מלכי ישראל למלכי עכו"ם".

דבר זה אמר ראב"ר צדוק שהיה כהן שטימא עצמו כדי לראות מלכי ישראל, כי בימי בית המקדש השני מלכו מלכים מבית חשמונאי, שלא היו מזרע דוד ומשבט יהודה אלא משבט לוי. והזכות להבחין בין מלכי עכו"ם למלכי ישראל משמע דכוונתו לאותו זמן ולא לעתיד לבוא.

אמנם ב"ירושלמי" במס' ברכות (כג:), הובא הדבר על מלכות בית דוד לעתיד לבוא-,,מטמא כהן לראות את המלך, כדסליק דוקלטינוס מלכא להכא חמון לר' חייא בר אבא מיפסע על קברים דצור בגין מחמיניה. ר' חזקיה ור' ירמיה

בשם ר' יוחנן- מצוה לראות גדולי מלכות, לכשתבוא מלכות בית דוד יהא יודע להפריש בין מלכות למלכות". ו**תימה** על ה"יפה עיניים" כאן וב(ט: ד"ה לעולם, שהביא ממקומות שונים ולא הביא מ"ירושלמי" זה.

תד"ה מדלגין

....והיה אומר ר"ת דליתיה להני כללי, דהא אמר התם, רביעי דם אין הנזיר מגלח עליו, עד שיהא חצי לוג ואפילו הכי כהן מוזהר עליו כדאמרינן [חולין (עב.)] דרביעית דם הבא מב' מתים טמא ואמרינן מ"על כל נפשות מת לא יבוא"...אי נמי הא ברייתא סברה בזקנים הראשונים [מס' נזיר (נג.)] שהיו אומרים נזיר על רביעית דם חייב בתגלחת וכן ב"איכה רבה" משמע שכהן כן מטמא על רביעית דם וכהן זה היה ירמיהו הנביא, שכן נאמר שם בתחילת פרשה ד'-, אלו שתי רביעיות של דם שהיה ירמיהו נוטלן וקוברן, והקשה ה"יפ"ע" וה"תורה תמימה" ואף שהיה ירמיהו כהן ואיך נטמא למת? מכל מקום דמזה יצא עדיין בחיותו ודינו כדם תבוסה [עי' נדה (עא.)] שאינו מטמא או שהיה הדם כבר בלוע במקומו ודם בלוע אינו מטמא. אך עיין שם בתד"ה מהו [מס' ב"מ (קיד:)] דמשמע שבכל מצב של דם יכול להטמא מצד אחר, לגבי מה שאמרה הגמרא לגבי אליהו שהוא כהן-, אשכחיה רבה בר אבוה לאלהיו דקאי בבית הקברות של עובדי כוכבים...אמר ליה כהן הוא מר מאי טעמא קאי בבית הקברות אמר ליה לא מתני מר טהרות, דתניא ר"ש בן יוחי אומר קבריהן של עובדי כוכבים אין מטמאין [וכן פסק הרמב"ם בהלכות טומאת המת (א,ג)] שנאמר ואתם צאני...". והתוס' חולק על הרמב"ם ולכן כתב-, תדע שהרי השיב לו "קברי עובדי כוכבים אינם מטמאים באוהל" כר"ש בן יוחי, אע"ג דלא קי"ל כוותיה אלא כרשב"ג דמתניתין דאהלות דאסר מדורות עובדי כוכבים משום אהל וטעמיה דאלהיו משום דרוב ארונות יש בהם פותח טפח. ויש מקום שלא גזרו כגון לצאת לקראת מלכים וכיוצא בו וכן מצינו כשהיה (=אליהו) קובר את ר"ע [ילק"ש /משלי, בפסוק חכמות נשים בנתה ביתה] היה דוחה שאמר ליה וכי אינך כהן אמר ליה צדיקים אין מטמאין ודחה אותו כן משום כבודו דר"ע ועיקר טעמו היה, לפי שהיה מת מצוה, לפי שהיו יראים לקברו, לפי שהיה מהרוגי מלכות וכן נמצא בתשובת גאון, שכתב שיש בסדר אליהו רבה שנחלקו עליו יש אומרים שהיה מבני בניה של לאה ואמר להם איני אלא מזרעה של רחל ואם כן לא היה כהן וכאן אומר שכהן היה ומסיים התם אמרו לו תן סימן לדברך אמר להן כך כתוב ביחוסו של בנימין ויעשיה ואלהיה וזכרי בני ירוחם אמרו לו לא כך אמרת לאותה אלמנה (מלכים א' יז) עשי לי משם עוגה קטנה בראשונה ולך ולבנך תעשי באחרונה ולא כהן אתה פירוש, לפי שכהן הוא, רצה ליטול חלה תחילה אמר להם אותו תינוק משיח בן יוסף היה ורמז רמזתי לעולם שאני בא תחילה...וכן ב"בראשית רבה", גבי "ותאמר לאה בגד" נחלקו רבי נהוראי אמר דאלהיו מגד, רבי אליעזר אמר משל בנימין ועמד לפניהם ואמר להם רבותי, למה אתם נחלקים עלי, אני מבני בניה של רחל".

שם ב(קיד:) כתב התד"ה אמר ליה לאו כהן אתה, כתב התוס'-, תימה לר"י היאך החיה בנה של האלמנה כיוון שכהן היה דכתיב (מלכים א' יז) ויתמודד על הילד ויש לומר, שהיה ברור לו שיחייהו, לכך היה מותר משום פקוח נפש". לגבי ירמיהו הנביא שהיה גם כהן, כן מובא בתרגום על מגילת איכה (א,א)-, אמר ירמיהו נביא וכהנא רבא...". וכן ב"רוקח" על איכה (ב,ז)-, מלך זה משה וכהן זה ירמיה...". וכן בב"ק (טז:) בתד"ה שחשדוהו בזונה-, דירמיה כהן הוה וזונה אסורה לכהן". ב"ספרי" בהעלותך אות מג (במלבי"ם תחילת עמוד 149)-, שמונה כהנים ושמונה נביאים עמדו מרחב הזונה ואלו הם ירמיה...". ו**תימה** ד"סדר הדורות" (דף סא) נזקק להביא ולסמוך על "שלשלת הקבלה" בענין זה, והרי ראינו מקור מפורש לכך ב"ספרי".

תיט

ה"פורת יוסף" עמ"ס ע"ז (יג.) המובא שם ב"השלמת הש"ס", הקשה שם בד"ה בבית הקברות ס"ד טומאה דאורייתא היא-,,צ"ע דהא איתא ברכות [(כ:) צ"ל ע"פ דפוס וילנא (יט:)] מדלגים היינו על גבי ארונות מאי טעמא רוב ארונות יש בהן פותח טפח ואם תמצוי לומר, דאפילו ספק טומאה ברשות הרבים לכתחילה אסור וכדלקמן (לו:) הא מיא בנהרא זילו טבילו וכן כאן".

שיטת רש"י היא, שגולל הוא הכסוי של הארון של המת ודופק הוא מדף הנתון מצידו ומסביר התד"ה עד [מס' שבת (קנב:)] ששמו-לשיטת רש"י-דופק-,,על שם שהמת דופק שם כמו "חתכוה גופה תיהוי סימן אי דדפקא אי דאטמא בפרק אלו מציאות [מס' ב"מ (כג:)]".

התוס' מביא את שיטת רש"י בכמה מקומות [כאן ובב"מ (קיד:) ובשבת (קנב:) ובמס' סנהדרין (מז:)] ומביא את דעת ר"ח חננאל החולק על רש"י בין היתר משום גמרתנו, שמובא שהיו מדלגין על הארונות (עי"ש) ולכן כותב ר"ח שגולל ודופק הם דבר אחר, כמו שכתב התד"ה עד במס' שבת-,,ופירש ר"ח דגולל היינו אבן גדולה שעל ארוננו של מת שקורין מצבה וגוללין אותה שם הקרובים לסימן ולשון גולל נופל באבן דכתיב (בראשית מט) "וגללו את האבן" ו"גולל אבן אליו תשוב" (משלי כו) ודופק הם שתי אבנים שנותנין אחת לראשו [ב"ח (ה)-,,פירוש לראשו ולרגליו של גולל וכן הוא בתוספות פרק קמא דכתובות דף ד' וע"ש בפרק מי שמתו בדף (יט:)]. ואחת לרגליו לציון ופעמים שעדיין האבן אינה מוכנת לשום שם, נותנים שם בהמה או שום דבר לסימן עד שימצאו אבן ועיין שם בתוס' המביא את הדעות החולקות על ר"ח וראיותיו (ובכללן הגמרא כאן) ומצדדין בשיטת רש"י. ועיין במשנה במס' עירובין (טו.) ברש"י ד"ה ומטמא משום גולל, המביא גם את הגמרא ממס' חולין-,,אם עשאו גולל לקבר מטמא לעולם באוהל כמת עצמו ואפילו אם ניטל משם דתניא בפרק בהמה מקשה [מס' חולין (עב.)] כל אשר יגע על פני השדה לרבות גולל ודופק". ויש לברר את שיטות רש"י ור"ח באריכות על פי כל מה שהבאנו לעיל ואין כאן מקומו ואנו באנו רק להאיר על המקומות בהן דן רש"י ותוס' בענין זה, ועי' בארוכה בקובץ "בית אהרן וישראל"/שנה כ"א/גליון ב'/כסלו-טבת תשס"ו/עמ' ל"ד "בענין שהייה בטומאה בנזיר ובכהן" ושם בעמ' פ"ז בענין "קברי צדיקים אם מטמאין".

תד"ה רוב ארונות יש בהן חלל טפח

לגבי מה שכתבו שם בתוס', לגבי נפש אטומה, עיין במס' אהלות (ז,א) ב"תוספות אנשי שם" שם במשניות וב"תוס' יו"ט" על מס' בבא בתרא (ו,ח) בד"ה כוכין.

בלאו דלא תסור

המהרי"ץ חיות עמ"ס שבת (פא:) בד"ה רש"י, כתב-,,דברי רש"י תמוהים הם מאד דהרי הש"ס [ברכות (יט:)] מוקמינן בלאו דלא תסור ומתחילה רצה הש"ס להביא ראיה מהך דוהתעלמת. וקאמר הש"ס שאני ממון דאתיהיב למחילה [=כך ביאור התד"ה אבל, במס' שבועות (ל:) ע"פ מס' סנהדרין (יח:)]. ואם כן איך כתב רש"י דהך דדוחה לא תעשה מוקמינן בזקן ואינו לפי כבודו. ועוד רש"י מסיים והכי נמי טלטול דרבנן הוא, הרי והתעלמת הוא דאורייתא. ועי' מהרש"א [מגילה (ג:)], דהתעורר שמה על דברי רש"י שהן כעין דברי רש"י כאן ועי' בהגהותי שמה. ותירץ שם המהרי"ץ חיות-

...ונראה דהנה התוס' והרשב"א... הביאו גירסת הש"ס ברכות, דלא ילפינן מכהן ונזיר, משום דכהן שאני דהוי לאו שאינו שווה בכל". **וקשה**, דהתוס' והרשב"א תירצו כך, אך לא גרסו כך בגמרא כאן, ועי' הערותינו עמ"ס כתובות (ל: ד"ה תחב לחבירו בבית הבליעה).

אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' [משלי (כא,ל)]

הנה כאן משמע, שחכמה ועצה תרי מילי נינהו ואילו באיוב (לח,לו) נאמר "מי שת בטוחות חכמה" וטוחות הן הכליות ו"כליות יועצות" [לקמן (סא)]. משמע, שעצה וחכמה הן היינו הך. והנה, באמת בקוה"ר (יב,ד) לא נאמר על כליות "יועצות" אלא כליות חושבות והלב גומר, היינו אחרי מחשבת הכליות אין הלב יכול להבין ולהחליט אלא חייב לחוש מה שהכליות חושבות, כמו שנאמר גם על הקשר בין עין ולב-,,העין רואה והלב חומד והגוף עושה את העבירות" [רש"י פ' שלח (ט,א)], אך אם הכליות רק יועצות כדלקמן (סא). אז "הלב מבין" (שם) **[רש"י-]**, מה יש לו לעשות אם ישמע לעצת הכליות אם לאו". אמנם, ניתן כמובן להסביר, דהחכמה היא היכולת לחשוב ולהכריע, אך בכל מקום בחז"ל אנו רואים, שהחכמה היא השלב הראשון של לימוד הפרטים והכללים הן בפשט והן בחכמת האמת ורק הבינה והדעת הן אלו שמשמשות להבחנה והכרה מה טוב ומה נכון.

תכ

כ.

האשה שכובשת ירק בקדירה ואמרי לה זיתים שכבשן בטרפיהן טהורים

גירסת רש"י כאן היא-,,האשה שכובשת ירק או זיתים שכבשן בטרפיהן" ופירש רש"י-משנה היא במס' עוקצין. וכוונת רש"י איננה לסוף המובאה, אלא לשני חלקי המובאה במס' עוקצין (ב,א), שם המשנה מדברת רק על זיתים שכבשן בטרפיהן טהורים, אך הרישא של המובאה היא מהמשנה במס' טהרות (ב,א)-,,האשה שהיתה כובשת ירק בקדירה". ואכן, כתב רש"י במס' סנהדרין (קו:), שם מובאים הדברים כבגמרתנו, בד"ה האשה שכובשת ירק בקדירה-,,לא אשכחתי במס' עוקצין" ובד"ה זיתים שכבשן בטרפיהן, כתב-,,איתא במס' עוקצין". שם מציין "מסורת הש"ס"-,,נוסחא אחרינא "בשיתא סדרי", היינו בששת סדרי משנה. אמנם, זה מתאים למה שמובא לפני כן-,,בשני דרב יהודה כולי תנויי בנזיקין הוה ואנן קא מתנינן שיתא סדרי וכי הוה מטי רבי יהודה בעוקצין האשה...". ובמס' סנהדרין שם (קו:)-,,ואנן קא מתנינן טובא בעוקצין (ועל כך מביא מסורת הש"ס את הגירסא "בשיתא סדרי" במקום "בעוקצין") וכי הוה מטי רב יהודה אשה שכובשת...".

ובמס' תענית (כו:) כך הגירסה כגירסתנו כאן-,,ואנן קא מתנינן בשיתא סדרי וכי הוה מטי רב יהודה בעוקצין האשה...". ורש"י שם כתב-,,והרי גרסינן בנזיקין הוה...". וכתב בד"ה שכובשת ירק בקדירה, במס' טהרות היא בפרק שני...". ובד"ה ואמרי לה כתב-,,כי מטא לאידך בפרק שני" שהוא במס' עוקצין (ב,א). אמנם, מרש"י זה אין להקיש לרש"י במס' ברכות וסנהדרין, כי אינו מרש"י. ממה שכתב רש"י כאן "או", מובן שכאן גם מתכוון רש"י שעל שני

החלקים כוונת הגמרא לומר שהם מופיעים במס' עוקצין, כי "או" הכונה גם לו' החיבור, כמו שכתב ב"מר קשישא", להגאון רבי יאיר בכרך בערך "או".

תד"ה תליסר

כתב התוס'-, יש מפרשים תליסר ישיבות יש בנו שבקיאים. ותליסר לאו דוקא, אלא לשון הרגיל בגמרא כמו תליסר זוזי פשיטי [חולין (מד:)]. ורש"י פירש בענין אחר.

במס' בבא בתרא בתד"ה עליתא דדינרי, כתב התוס'-, נראה לר"ת דאין לפרש עליתא עליה ממש וגוזמא קאמר כי ההיא דתליסר גמלי ספיקי טרפות (חולין (צה:)), כמו שפירש בקונטרס התם דמקדאמר הוא הכניס אחת ובני הכניס שש שמע מינה דלא גוזמא קאמר אלא דוקא. לכך נראה לו 'עליתא' כלי ששואבים בו יין ושמן...". במס' שבת (קט.) בתד"ה תליסר עליתא דדינרי, גם הובא פירוש של ר"ת,

„דעליתא שם כלי הוא“. ורש"י פירש שם בד"ה תריסר-„עליות מלאות דינרי זהב וגוזמא בעלמא הוא, כלומר, הון עתק מאד, כך פירש רבינו הלוי וכן בכל מקום כגון תליסר ספיקי טריפתא וכן תליסר טבחי לעיל“. תוס' הרא"ש שם מביא את פירוש רש"י וחולק עליו מב"ב (קלג:) ולכן כתב כמו ר"ת, שהוא שם כלי.

בחולין (צה:) פירש רש"י, בד"ה תריסר גמלי-„לאו דוקא“ והתד"ה תריסר גמלי הביא מר"ח וכתב-„ורבינו חננאל גריס גוילי, כלומר תריסר גוילין כתובין שאלות“, וכן כתב שם תוס' הרא"ש.

לסיכום-כאן תוס' אומר שתליסר הוא גוזמא ורש"י אומר שאין הכוונה לגוזמא והכוונה ב"תליסר מתיבתא" ל"ג פנים של הסבר ובשאר המקומות שמוזכר "תליסר" או תריסר אנו רואים להיפך, שרש"י אומר שהכוונה לגוזמא ותוס' משתדל שם להראות שאין הכוונה לגוזמא אך מעמיד את הענין בפירוש שונה.

הרש"ש במס' שבת (קט.), כתב בד"ה תריסר עליתה-„צריך לומר תליסר. וכן הגיה הגרי"פ בברכות (כ.). בתד"ה תליסר. אבל מצאנו גם כן תריסר בכמה מקומות לגוזמא [לעיל (נד:)] תריסר אלפי עגלי וכן הוא בתוס' ד"ה אין ביומא (סו.) ובע"ז (יג.) ובבכורות (נג.) ד"ה אלא, אכן בביצה (כג.) ד"ה תליסר הגירסא בגמרא תליסר ובב"מ (מו.) [וכן בב"ק (קד:) ובב"ב (עז:), (ק:)]. רב פפא הוי ליה תריסר אלפי זוזי ושם ניסמן. בב"ב (קמט.) דאיסר גיורא הוה ליה תליסר אלפי זוזי. וקשה מנין לרש"ש, בכל המקומות שהביא לעיל מדובר בגוזמא, והרי רש"י, רשב"ם ותוס' שם אינן מתייחסים כלל לענין זה שם ומי אמר לו שהם סוברים שהכוונה היא לגוזמא. במס' גיטין (מה.) הובא-„תא שמע דלוי בר דרגא פרקא לברתיה בתליסר אלפי דינרי זהב“. וכתב שם הרש"ש בד"ה פרקא אולי גוזמא נקיט עי' ברכות (כ.). תד"ה תליסר. וק"ל, דשם מדובר על אדם לא ידוע ועל סכום עצום של דינרי זהב, כתב הרש"ש אולי גוזמא ולעיל הוא מביא את רב פפא שהיה ידוע כעשיר גדול, אשר הובא עליו, כי רכושו היה תריסר אלפי זוזי ולא דינרי זהב, ועל כך כתב בודאות שהיא גוזמא.

בספר "מר קשישא" להגאון יאיר בכרך זצ"ל ע' אפילו, מביא מקורות רבים שהובאו לפניהם המילה "אפילו" שרובם כתב עליהם שהם גוזמא ומיעוטם בדוקא, ובקצתם צריך עיון אם הם דוקא ולא יותר. בע' "גוזמא" כתב, כתב ב"הליכות עולם" (טו.) [שער ב' פ"ב], דדוקא ממאה ומעלה שייך גוזמא וראיה

שלו ממה שכתב ריש עירובין (ב:) בר קפרא עד מאה הוא גוזמא. ועיין תענית (כב:), ב"מ [(לח:), (קד:)], חולין (צח). ובביצה (ד.) גוזמא קטני, רצונו לומר דבר פשוט. ומלת גוזמא לשון יון. ועי' ערך "אפילו" וערך "עד מה" (עיין ערך "אפילו" דבכמה מהם אפילו פחות מק'-כמו שכתב בשבת (יב:), אפילו עשרה בני אדם). ומה שלא אמר גם כן בריש עירובין לר"י דאמר עד מ' ונ' אמה גוזמא, היינו משום (אם כן) היינו בר קפרא, עיין שם דבר קפרא על הברייתא אמר מילתיה. ור"ל דר"י סבירא ליה כך דפירש רש"י ודוק. ועוד קשה על בעל "הליכות עולם", דמפקנא שם דמפתח מלכים למד, על כרחך גם מה שאמר עד מ' ונ' הוי גוזמא. וזה ברור ומבואר בפרק ב' דיומא (כג.), אף דשם בתד"ה שתים, הקשה-"מעיקרא הוה ליה לאקשו" השתא נ', מ' מבעיא, ע"ש ודוק". מה שכתב לעיין בערך "עד מה", ישנה כאן טעות דפוס וצריך להיות "עד מאה בדמין", שם כתב-, יש אומרים דוקא לא גוזמא וכן פירש הרמב"ם ריש פרק ח' דעבדים". ופלא על האי גאון שלא הביא לגבי "תליסר" ו"תריסר", שהם מובאים בכחמישה עשר מקומות.

דרב אדא בר אהבה דחזינא לההיא כותית דהוה לבישא כרבלתא בשוקא סבר דבת ישראל היא קם קרעיה מיניה
המהרי"פ ציין כאן על הגליון מה"ערוך", שהוא בגד אדום, שאין דרך בנות ישראל להתכסות בו וכן פירש כאן ר"ח. אמנם, שם מביא ה"ערוך" בע' כרבל עוד פירוש, ממדרש ילמדנו פרק ה' האדם-, כרבלתא אלו הקיסרין שבראשיהן כמין כובעים ויש אומרים אלו הטליות שהן עטופין (א"ב-), פירוש בלשון יוני מין מעטפת של ראש וגם נקרא כן תכשיט זהב, אשר משימין אותו על שער הראש... וזה אמרם הקסרין שבראשיהן פירוש בלשון רומי תלתלי שיער".
מה"ערוך" משמע, שכאן הכוונה היא רק לבגד אדום ולא לכסוי ראש וכן נראה, שכן אם הכוונה היתה לכסוי ראש, לא היה צורך לקרוע אותו ממנה, אלא לתולשו מראשה ואז היא היתה בשיער גלוי והיה בכך משום הכשלת הרבים וגם כאן הבגד האדום הזה הוא בגד חשוב, משמע שהיה בגד עליון ולא בגד שבלעדיו היא היתה נותרת בלא בגדים כלל.
רש"י פירש כאן, בד"ה כרבלתא-, שם לבוש חשוב כמו פטשיהון וכרבלתהון [דניאל (ג, כא)]. ושם בדניאל לבוש זה לבשוהו הגברים ובדאי שאינו אותו לבוש, כי עוברים בו על לאו של "לא ילבש", אלא נראה, דכוונת רש"י היא, דכל בגד הכי עליון שהוא חשוב נקרא כרבלתא. שם בספר דניאל מופיע כל מה שלבשו-, כפיתו בסרבליהון [רש"י-], נתקשרו בבגדי מעטפותן].

רס"ג-, המנעלים ויש אומרים בתי שוקים שלהם-פירוש אחר מקטורין שלהן שעל טבלאות שלהן... בגדי תמיד".
ופירוש זה נראה יותר, כי שם בפסוק כז נאמר-, "...וסרבליהון לא שנו", שמשמע יותר על בגד, שהוא הרבותא שלא פגע בו האש ולא במנעלים.

ראב"ע-, הם השמלה העליונה ומנהג האומות לשרוף האנשים במלבושיהם שאינם שווים כלום". נראה שכוונתו למה שפירש רס"ג שהוא מקטורין.

מצודת ציון-, הוא שם של מלבוש ובדברי חז"ל "בסרבלי חתימי", במס' שבת (נח.). ושם פירש רש"י, שהוא טלית שהיו הולכים בו רבנן, פירוש אחר, המעילים שעליהן פטישיהון [רש"י-], מיני לבוש מלכות...". **רס"ג-**, המכנסיים שבירכותיהן...". **ראב"ע-**, חלוקין או מכנסיים...". **מצודת ציון-**, הם המכנסיים...". **וכרבלתהון [רש"י-]**, מיני מלבוש מלכות... יש לו דוגמא בדברי הימים א' (טו, כז) ודוד מכורבל במעיל בוך". ופירש שם רש"י-, מעוטף, כמו בדניאל (ג, כא) וכרבלתהון דוגמא כרבלתא דתרנגולא". וכן פירש שם הרד"ק, אך הרלב"ג פירש שם-, רצונו לומר שהיה על ראשו דמות כובע מפה והיה דבק למעיל בד, שהיה לבוש כחוק, המתנאה לכבוד ה' יתברך". **רס"ג-**, אלו הקסידין, שבראשן כמין כובעים... וי"א הן הטליות מעוטפין בהם... פירוש אחר... הם החלוקים שלהן". **מצודת ציון** פירש

כרש"י. ולבושיהון [ראב"ע, שאר מלבושין]. נראה לכן, שפירושו בגד חשוב על הראש או על הגוף, ודוד הלך מעוטף בבגד שהוא פשתן לבן וכאן כולם יסכימו שהכוונה לבגד חשוב על הגוף, אלא שהיא הלכה בו בצבע אדום, לדעת בתרא בערוך.

הגאון הגדול רבי דוד זינצהיים זצ"ל, כתב ב"יד דוד" עמ"ס ברכות כאן, בד"ה דהוה-,,רש"י פירש מלבוש חשוב ואפשר דלא היה דרך בנות ישראל ללבוש מלבוש כזה...ועיין ב"מגילת ספר" לאוין [רפ"ג (קנד.)], שהבין דהך בגד כלאים הוה ולכן קרעו, והוקשה לו, דאיך היה יכול להבחין אם היה כלאים דאורייתא או כלאים מדרבנן, והרי בכלאים אין צריך לקורעו, והא תינח למאן דסביר ליה דספק לחומרא מדאורייתא, אבל מאן דסבירא ליה דספק לחומרא מדרבנן למה קרעו עיין שם. ובאמת לא ראיתי למפרשים שפירשו כן דמשום כלאים היה, ועל כל פנים לדעת הרמב"ם דספק מדרבנן אסור, יש לומר דמפרש כפירוש הערוך דמשום פריצות הוה ולא משום כלאים. והנה, לכאורה, אינו קשה כלל, כי כיוון דזה ידוע היה כמלבוש חשוב ומיוחד בזמנם, ממילא היה גם ידוע שהוא כלאים. גם בלא זה יתכן שידע משום "סוד ה' ליראיו". אמנם, מה שכתב ה"יד דוד" שלא ראה מי שפירש עוד כך הוא

תכב

תמוה, דהוא הובא גם ב"שו"ת הגאונים" וכן ב"אוצר הגאונים", שכן פירש רב צמח גאון והובא בספר "יוחסין", ע' רב אדא בר אהבה. וב"תשובות גאונים קדמונים", שליקט רבינו יוסף טוב עלם, תשובה ק"א, לרבינו שרירא גאון, הובא-,,משום שעטנז הוא דעבד". וכן ב"הגהות התלמוד" מתקופת ה"ראשונים" גורס "סרבילתא", וגם הוא כותב-,,פירוש, מעיל של כלאים". רש"י מסביר בכמה מקומות, שסרביל הוא שמלה או כתונת ולועז את זה תחת הלעז – "קוט", כגון עירובין (יד:) ד"ה סרביל, גיטין (יד:) ד"ה סרביל, ב"מ (פא:) ד"ה סרביל, אך בכמה מקומות [מס' שבת (קא:) ד"ה מקטורן, (קכ.) ומנחות (מא:)] לועז רש"י את הלעז "מנטי"ל", ובמס' מנחות הוא הסרביל, בגד שאין לו ד' כנפות, כי הגלימה עשויה מחתיכת בד חצי עגולה ורק ב' כנפות מעין שכמיה שהיא בגד חשוב עליון שמעוטפים בו. המהרש"ל ביאר, דהלכה בפריצות, כיוון שלבשה מלבוש חשוב בשוק ללא כסוי סרביל. אמנם, ראינו לעיל, כי כרבילתא היא עצמו סרביל, היינו, מעיל עליון.

רב גידל...ויתב אשערי טבילה...ר' יוחנן...ויתב אשערי טבילה

ועיין ב"גליון הש"ס", המפנה לתד"ה האי במס' פסחים (קי.), המדבר על גמרתנו לגבי רבי יוחנן, אך נראה שהוא טעות של מדפיסי דפוס וילנא שצינו זאת כאן בטעות על רב גידל במקום על ר' יוחנן. מכאן הוכיחו גם שנשים אינן מוזהרות בהסתכלות על אנשים, אך בספר חסידים (סימן תרי"ד) מובא, שכל מה שכתוב בשיר השירים צריך להיזהר-שלא ישמע קול אשה והוא הדין לאשה שלא תשמע קול איש וכן לגבי שאר הדברים, מה שמוזהר האיש גם האשה מוזהרת.

דיתב אשערי טבילה

מעשה זה של ר' יוחנן מובא גם במס' ב"ב (פד.), וכתב שם התד"ה יתיב-,,והא דאמרין בערבי פסחים [מס' פסחים (קיא.)] "האי מאן דפגע באיתתא בעידן דסלקת מטבילת מצוה אחזת ליה רוח זנונים", היינו כשפוגע בה, אבל ר' יוחנן, שהיה יושב שם בקבע, אין זו פגיעה, אי נמי התם כשפוגע, כשעולה בעודה ערומה מן הנהר."

נראה, דהתוס' לא הסתפק בתירוץ ראשון, דלכאורה, יש צד בדיוק הפוך, דמי שרגיל בנשים מועד יותר להיכשל כדאמרין במס' קידושין (פב.), לגבי מי שרגיל ועסקיו עם הנשים. **ועוד** זה, שהוא פוגע בה, היינו שבלי כוונה פתאום ראה אותה, ולכאורה במצב כזה, שהוא אונס, לא היה צריך לגרום לו הרהורים, כדאמרין לגבי רשב"ג ור"ע במס' ע"ז (כ:): "קרן זוית הוא", אך הסתכלות מביאה לידי הרהורים, כדאמרין במס' ע"ז (כ:)-,,שלא יסתכל אדם באשה נאה ואפילו פנויה באשת איש ואפילו מכוערת ולא בבגדי צבע של אשה". אמנם, אפשר שליד הנהר, שהוא מקום שומם ומצויים שם מזיקים לכן פוגעים בו רוחות, אך אם זה היה בישוב לא היתה אוחזת בו רוח זנונים אפילו אם פוגע בה כשהיא עירומה.

נראה, דלא בכדי הגמרא במס' עירובין (נה.) מביאה דוקא את דברי ר' יוחנן בקשר לזהירות עם נשים טובלות-,,ארור שוכב עם כל בהמה...ורבי יוחנן אמר מפני שמרגישין זה לזה בטבילה" **[רש"י-,,מפני שאין להן מקוואות והולכות הנשים לטבול במקום רחוק וקוראה לחבירתה ומרגישין השכנים הוי יש רשע רודף אחריהן ומתייחד עמהן ותנן (קידושין פ:): לא יתייחד אדם עם שתי נשים]**. עיין שם ב"מצפה לאיתן", שאכן מפנה לברכות (כ:).

כאן כתוב דר' יוחנן ישב ליד שערי טבילה, היינו מקוואות בתוך בית. אם כן, **לכאורה קשה** למה תוס' מקשה ממי שעולה מן הנהר וי"ל, דלהתוס' במס' ב"מ שם גרס כאן כגירסת "הגדות התלמוד" לחד מתקופת ה"ראשונים" לפני שש מאות שנה, אשר ה"דקדוקי סופרים" בהקדמתו לברכות כתב, שגירסאותיו מדוייקות וגירסתו כאן היא-,,רבי יוחנן הוה אזיל ויתיב אשערי טבילה אמר כי סלקן ואתיאן בנות ישראל **מנהרא** ליסתכלן בי בדיל דלהוי להון זרע שפיר כוותי". אם כן, רבי יוחנן לא ישב אשערי מקוואות כשפניו כלפי הפתח כשיוצאות מהטבילה, שאז כבר הנשים לבושות, אלא נראה, כי "שערי טבילה" אלו היו מלתחות שם היו מתלבשות ופניו היו כלפי הנהר בשעה שהיו עולות מהנהר ולכן התוס' משווה זאת למס' פסחים, לגבי מי שפגע בהן כשהן עולות מן הנהר.

עיין בספר "מראית עין" להגאון הרב החיד"א על מס' ב"מ (פד.), שכתב, שהנשים הסתכלו בבת אחת, מיד בהעלותן מהנהר, על יופיו החיצוני והפנימי גם יחד של ר' יוחנן. במס' סנהדרין (מה.) אומרת הגמרא-,,אמר רבה גמירי אין יצר הרע שולט אלא במה שענינו רואות", והקשה שם התד"ה אלא-,,והא דאמר סוף פרק דמגילה (טו:): כל האומר רחב רחב מיד נקרי, האמר התם בידעה ומכירה". **ותימה**, דלא הקשה ממש' ע"ז (כ:), דגם במה שרואה בעינו שייך ענין זה של "ידעה ומכירה", דהגמרא אמרה שם-,,ולא בבגדי צבע של אשה", אמר רב יהודה אמר שמואל אפילו שטוחין על גבי הכותל. אמר רב פפא ובמכיר בעליהן".

תכג

יש לדון, אם כל המושגים המובאים על רבי יוחנן במס' ב"מ (פד.), האם מדובר על אותו ר' יוחנן, דהא הוא גם רבי יוחנן שהיה תנא כמו שכתב התד"ה הוא במס' נזיר (סה.), שכן שם, בב"מ (פד.), אמר רבי יוחנן, ,אנא אישתיירי משפירי ירושלים". ולכאורה, כוונתו מירושלים טרם חורבנה ואילו רבי יוחנן האמורא חותם הירושלמי, היה אחרי רבי

יהודה הנשיא. אמנם, רבי יוחנן חי מאות שנים (עי' "סדר תנאים ואמוראים" ע' רבי יוחנן), אך הכוונה שם שחי עד סמוך לרב אשי, חותם התלמוד הבבלי.

יתכן, שהתד"ה יתיב במס' ב"מ (פד.), סובר שרבי יוחנן שישב ליד שערי וטבילה הוא רבי יוחנן התנא ולא האמורא. כך ניתן להבין גם את תירוצי התוס' שם, שכן כאן כתב הב"ח (א), שאם רבי יוחנן לא שאלו כיצד אינו חושש מיצר הרע, כיוון שעפעפיו כיסו את עיניו, כמובא בתענית (ט.), אם כן קשה, למה התוס' במס' ב"מ (פד.) גם לא תירץ כך, שהוא תירוצ פשוט יותר, אלא על כרחך לתוס' אותו רבי יוחנן היה תנא ואילו רבי יוחנן, שעניו היו מכוסות, הוא האמורא.

הב"ח מביא ענין זה של כסוי העינים גם ממס' תענית וגם ממס' ב"ק (קז.). וקשה, למה בחר לפרש שמה שכיסה את עיניו של רבי יוחנן היו העפעפים כהסברו של רש"י במס' תענית (ט.), ולא כהסברו של רש"י בב"ק (קז.), שמה שכיסה את עיניו היו הגבות ואפשר שהב"ח סובר שעפעפים אינם ריסי עינים אלא גבות.

אמנם, קשה, מה שכתב ה"פני יהושע" על מס' גיטין (לט.), ד"ה בא"ד ולהכי נמי, שבא להשוות את שיטת רש"י עם שיטת התוס'. אמנם, לרש"י, רבי יוחנן האמורא, יש לו לעתים דין של תנא, וכמו שכתב רש"י-הביאו ה"פני יהושע", שמרב ורבי יוחנן שהיה ראש של כל בני הגולה, היו מקשים על דברי האמוראים וכן סובר התוס', אך זה אינו, כי התוס' בכמה מקומות אינו סובר כן, כמו שראינו לעיל במס' נזיר (סה.) וכן בכתובות סוף (ח.) ועוד (עי' ב"סדר תנו"א, ע' רבי יוחנן אות ה.). מה שכתב הב"ח שנשים לא היו מסתכלות על ר' גידל, ולכן הוא לא היה צריך לחשוש מעין הרע, יש לומר שקיצר בלשונו, מסתמא ודאי גם עליו הסתכלו, אלא דכוונתו היא, שגם אם היו מסתכלות עליו לא היה צריך לחשוש, כי לא היה לו כזה יופי נדיר כרבי יוחנן, ולכן ממילא לא היתה להן סיבה להסתכל עליו ולקנאות, אך רבי יוחנן, בגלל יופיו, היה על מה להסתכל ובמה לקנא.

מה שאמר רבי יוחנן שהוא מזרע יוסף, לכאורה, הרי יוסף הוא מעשרת השבטים שגלו ולא חזרו עדיין, אלא כנראה מדובר על מי שהוא משבט יהודה ובנימין ונשא אשה משבטו של יוסף. וכן לעיל (טז:), אומרת הגמרא-,,אילימא משום דלא ידעינן אי מראובן קא אתינן אי משמעון", י"ל גם אותו דבר, שנישאו מב' שבטים.

קאקי חיורי

רבי יחזקאל לוינשטיין שאל את רבי ש. קרליץ כיצד הוא מתמודד עם סיפורי כיעור מהרחוב כשבאים אליו לדיון וענה, שהוא מיד רואה לפניו שזהו שו"ת הרשב"א וזה מקרה משו"ת הריב"ש ונהנה שעוד רבי יחזקאל תמה על הדבר [עמודי שש", עמ' 190].

לכאורה, מדובר כאן, שעור הנשים היה לבן, ולכן דמו בפניו כאוונים לבנות. רב גידל היה בבבל, ומשמע שם במו"ק (ט:), שבד"כ עורן לא היה לבן ומי שכן היתה לבנה אביה קיבל עליה הרבה כסף כמו רב ביבי בר אידי, אשר טפל בסיד את בתו איבר איבר כדי שתלבין וקיבל עליה מחתנו ארבע מאות זוז. ויש לומר, דבאמת כולן היו לבנות, אך על ידי טיפול זה לובן עורן היה זוהר, כמו חומה. אשת אביי בכתובות (סה:), כאשר נתגלתה זרועה, הואר הבית מאור עורה. לאווי יש שלושה מובנים הקשורים לאדם-יש בו קשר של נקבת האדם ושל חכמת האדם וכן הלובן של אווז לבן. לעתים ישנו גם שילוב בין הדברים, כגון להלן (נז:)-,,הרואה אווז בחלום יצפה לחכמה שנאמר "חכמות בחוץ תרונה", והבא עליה הוי ראש ישיבה".

הקשר של הפסוק הוא בין החכמות ובין השמעת הקול "תרונה", כי האוונים הם העופות הקולניים ביותר, כמו שכתב רש"י במס' חולין (מט.) ד"ה אווזא והם "זועקין", כדברי רש"י, במס' כתובות (כז.) ד"ה דמהדר, זאת לעומת התרנגול, אשר רק כשהוא אוכל, אורחיה נמי לצעוק" [רש"י ד"ה דשדי בב"ק (יט.)], ודוקא אווז עם ב' "ווים" הוא הנקבה, כמובא בכמה מקומות, כגון ב"פרי מגדים" באיגרת השניה לפני הפתיחה הכוללת לאו"ח.

וכן לעיתים, האווז מובא לחוד לענין נקבה כמו כאן עם רב גידל במובן החיובי (אף שגם כאן יש קשר לחכמה, שהרי היה עסוק בהוראת הלכות נדה שלימד את הנשים), ולעתים במובן השלילי, כמו במס' ע"ז (כב:)-,אני ראיתי גוי שלקח אווז רבעה, חנקה צלאה ואכלה".

לגבי התאווה לאכילתה, כתב ה"ערוך", ע' אווז-אווז, אווז בר אווז [ב"ק (נה.)], בכורות (ח.)], דג טמא ובגמרא מפרש מאי טעמא (א"ב-), עוף ידוע ובשרו נאכל, אך יגבר המרה השחורה בר אווז מין עוף אחר הדומה לראשון אך קטן ממנו ושט בנהרות. תרגום אסתר על הפסוק "ישנו עם אחד", בתשעה ביה נכסין חיוין ואווזין אכלין".

תכד

ישנם קשרים נוספים בין האווז, הגויים והכישוף, אשר העוסקים בהם יש להם מרה שחורה. רבי יהודה לייב קירכום מספר (הובא בספר "מנהגות וורמזא")-, בראש חודש סיון ב"מסע הצלב הראשון" (גזירות תתנ"ו, 1096 למנינם), נרצחו י"ב פרנסים חשובים בקהילת וורמזא. הפרנסים התחבאו בחצר ארמון ההגמון, עד ר"ח סיון. אז בא כומר אחד ועשה כישוף באווז אחד, והיה פורח, ובכל מקום שהיה מתחבא שם יהודי, היה האווז מצפצף ומגעגע. ואז היו באים השונאים לאותו מקום והורגים אותו. וכשהרגישו הפרנסים שהביאו את אותו אווז, רצו מחדר ההגמון לעבר המגדל הגבוה שהיה בארמונו, טיפסו עליו ומשם קפצו על אדמת בית העלמין ומתו. ונעשה להם נס, כי תיכף בלעה אותם אדמת בית הקברות, כדי שלא ישלטו בהם השונאים הארורים".

למעשה, כל מסע הצלב הראשון, נטלו בו חלק מאות אלפי אנשים, בחלקם הגדול, פושעים ופוזזים, אשר הונהגו על ידי אשה אחת, אשר כישפה אווז מסויים ולאן שפנה האווז, כל מאות אלפי הרוצחים, ובראשם ראשי הכנסיה, היו רוצחים ובוזזים כל מה שתחת ידם. הרציחות היו בעיקר של יהודים, שלא יכלו לפני כן להתארגן ולברוח, כי לא ידעו לאן האווז יפנה. האווז אינו נאכל בח' בשבט, על פי מה שמקובל מרבי יהודה החסיד (שו"ת התשב"ץ) ויש מקור אחר בשמו לא לאכול בכל חודש שבט אווזים. על פי זה כתב הרמ"א (יו"ד (יא,ד))-, מקצת שוחטים נזהרים שלא לשחוט שום אווז בטבת ושבט, שקבלה היא, שיש שעה אחת באותם חודשים, שאם שוחט בה אווז ימות השוחט, אם לא אוכל ממנה". וכן כתב המהרי"ל-, ונזהרים מלשחוט אווזות כל חודש שבט, כי יש בו שעה שאם שוחט, יש רשות למלאך האווזות להזיקו". ה"באר היטב" מביא שם בשם ספר "הקנה"-, לא ישחט אווז בזמן שיש לשדים כח וממשלה. והוא חודש שבט, כי הממית יומת... [שם (ז)].

רבי יהונתן אייבשיץ ["כרתי ופלתי" שם] יצא בזמנו נגד המשך מנהג זה וכתב-, בזמן הזה, אין לחשוש לזה ואין להקפיד, והוא בגדר "דרכי האמורי" ובכלל "לא תנחשו...תמים תהיה" והדבר יצא מפי רבי יהודה החסיד, שבימיו היו הרבה מנחשים ומכשפים באווזות, אבל בזמנינו לא שמענו מזה ולכן אין להקפיד בזה". בכל זאת המשיכו בקהילות ישראל לחשוש ולא לשחוט אווז. מנהגים שונים הובאו ב"אחרונים", לתת לשוחט חלק מהאווז, כדי להינצל מסכנה זו. יש שנהגו לתת לב (רמ"א). קיים דיון ארוך, כיצד נתנו מהלב, הרי זה קשה לשכחה. יש שנתנו שומן ("כרתי ופלתי")

או כבד (ש"ך) או רגל (פ"עג) או ראש ("נודע ביהודה") וכן שאר איברים ("שמלה חדשה"). ה"כתב סופר" (יו"ד ב') כתב, שהמקפיד יאכל מהאווז דוקא ומי שאינו מקפיד, יקח כסף תמורת הרגלים. ובמקום שהמנהג לא לקחת מהאווז ולא חוששים, אסור לשוחט להחמיר ולקחת בלי רשות, כי זה גזל ויצא שכרו בהפסדו.

במס' כתובות (פה.) כינה רבא את החכמים עצמם "קאקי חיורי" ופירש שם רש"י, "אווזים", ובד"ה חיורי, כתב, "על שזקנים היו", והעיר על כך שם ב"גליון הש"ס-,,כנה אותם בהן על חכמתם ועל דרך דאיתא בברכות (נז.), הרואה אווז בחלום יצפה לחכמה". לכאורה, נשמט מגליון הש"ס מה שהובא במס' שבועות (ל:), שם הובא הדבר גם ברמז ושם הוזכר דבר הקשור לאשה ולחכמה. רב נחמן רצה לקום בהיותו יושב בדין לפני אשת רב הונא, היות שהיתה אשת חבר, אלא שחשש שאז יסתתמו טענותיו של בעל דינה ולכן חיפש עצה כיצד לקום מפניה, מבלי שזה יראה שקם לכבודה-,,אמר ליה לשמעיה צא אפרח עלי בר אווזא ושדי עילוואי ואיקום", וכתב שם רש"י ד"ה אפרח עלי בר אווזא-,,ואעמוד ולא יבין זה שבשבילה עמדתיו אלא מפני האווז הפורח ובא עלי".

במקומות שונים ייחסו את האווז כמשל לתורה, לומדיה ותומכיה. ב"לחם רב" ע' אווז, כתב, שהאווז דומה לאות ל' ונחלקת לראש, כי לימוד התורה הוא בקנה ונרמז בצוארו, שהוא כנגד חלק עליון בלמ"ד וגופי התורה והמצוות, שהם חלק המעשה בפועל ונרמז בגופו כנגד האות למ"ד ומעמודי התורה ותומכיה, שהם רגליו, כנגד רגל הלמ"ד. כמו כן, אין לאווז זפק, שהוא מקום אצירת המאכל כשאר עופות, כן תלמידי חכמים אינם אוצרים ממון ונכסים, כי אם במועיל ובהכרחי ובכח חכמתו הקדושה אינו משתמש בערבות ותענוגי העוה"ז [דא"ז (א:)]. עיין עוד מה שכתבנו לקמן בפרק הרואה (נז.) ד"ה הרואה אווז בחלום.

תכה

ראינו לעיל, שרבא כינה את החכמים "קאקי חיורי", כמו שכתב רש"י, ע"ש שזקנים היו וזקנם הלבין וכן כתב רש"י בגיטין (עג.-), "אווזים לבנים לפי שהיו זקנים". אך נראה, שהלובן בזקן עצמו אצל חכם הוא סימן לחכמה, אולי כהוכחה שעמל בתורה והתורה נקראת תושיה, על שהתישה את כוחו, וסתם ת"ח חולים הם כפי שהובא במס' נדרים (מט:)-,,רבא אמר מאן חולים רבנן". וביאר הר"ן, כי אפילו כשהם בריאים, הם תשושי כח וכן כתב שם תוס' וכעין זה ברש"י. במס' סנהדרין (כו:) הובא-,,דא"ר חנן למה נקרא שמה של תורה תושיה מפני שהיא מתשת כוחו של אדם" וב"זהר"

בראשית (ה:), הובא, כי רק בתחילת הלימוד תש כוחם, אך אחר כך הלומד מוסיף כח וגבורה. וכן במס' ב"מ (פד). הובא, כי ר"ל תשש כוחו עוד לפני תחילת לימודו, כאשר קיבל עליו עול תורה. ויתכן, כי הוא גם משום הפחד שתקף אותו על ידי קבלה זו, כי גם פחד מתיש כוחו של אדם [גיטין (ע.)]. התד"ה מפגרי [מס' שבת (קסט:)] ור"ח כתבו, כי תשש כוחם של רבנן ולא יכלו למגרס. הרמב"ם כתב [הל' אישות (יד,א)], כי עונתם של תלמידי חכמים היא פעם בשבוע, מפני שתלמוד תורה מתיש כוחם ובמס' כתובות (ג). פירש רש"י בד"ה בתינוקת, כי היא ממהרת להביא כח, היות ואינה מתשת כוחה בלימוד התורה ולכן היא יכולה להתחיל לצום יום שלם כבר מגיל י"ב בניגוד לתינוק, היכול להתחיל לצום כך רק מגיל י"ג. בפ' בחקתי (כו,ח) נאמר "ורדפו מכם חמשה מאה" ופירש שם רש"י, שהכוונה היא מן החלשים שבהם ומקורו ב"תורת כהנים". ואפשר, כי הוא משום שכבר פירש רש"י בתחילת הפרשה בד"ה אם בחקתי תלכו-, שתהיו עמלים בתורה". וממילא התורה מתשת את כוחם והם נהיים חלשים ועליהם נאמר "ורדפו מכם חמשה מאה".

לקמן (כח.) אתרחיש ניסא לראב"ע בן הי"ח שנים והלבינו י"ח שורות בזקנו. עיין ברמב"ם בפיהמ"ש על ברכות (יב.), מה שכתב לגבי מה שאמר ראב"ע, הרי אני כבן שבעים שנה, והתירו"ט כתב שם, שהלכין, כי תש ממה שלמד הרבה. והתוס' הוסיף שם משום "קוי ה' יחליפו כח", שזה לא היה צריך לקרות, וכאן ה' הניחו לטבעו, אך בירושלמי על המשנה שם משמע

שה' לא הניחו לטבעו, כי כתב הירושלמי, שאע"פ שנכנס לגדולה האריך ימים, בניגוד לרבנות "המקברת את בעליה". הירושלמי שם חולק עם הבבלי לגבי גילו הצעיר [ברכות (ד,א)], ומנו את ראב"ע בישיבה בן שש עשרה שנה ונתמלא כל ראשו שיבות". אם כן, שש עשרה ולא שמונה עשרה וראש שיבה ולא זקנו. על מחלוקת זו מעירים שם היפ"ע ורעק"א בגליון הש"ס". עיין לקמן (לט:)-, אם חכמה אין כאן זקנה אין כאן.

לענין הקשר בין הצבע הלבן לחכמה ולקדושה, עיין במס' קידושין (עב). ברש"י ד"ה דומים, לגבי ת"ח שעטופין ומובדלים בסדינין לבנים. וכן במס' נדרים (כ:), דרבנן מצייני בסדינין כמלאכי השרת וכן לקמן (כח.) על ר"ג שחשש-,,דלמא חס וחלילה מנעתי תורה מישראל. אחזו ליה בחלמי חצבי חיוורי דמליין קטמא...ליתובי דעתיה הוא דאחזו ליה". והנה, אפר הוא, לכאורה, דבר חסר ערך והוא מה שדאג ר"ג כי עשה כאן מעין שריפת התורה וקלקל יותר ממה שתיקן ולכן הראו לו את האפר שהוא בתוך כדים לבנים, רמז לחכמה כדי ליישב את דעתו, כלומר, כי מעשהו היה "מקלקל על מנת לתקן", כמו במס' ב"ק (לד:), לגבי מקלקל על מנת לתקן-, במבעיר בצריך לאפרה", וכן שם ב(לה.)-,,וקא בעי למקליה ואיגדר בקיטמא", לגבי שור פקח, שעשה מעשה חכמה כשל אדם, ששרף דברים כדי להתחכך באפר ולרפא פצעיו.

אל תקרא עלי עין אלא עולי עין

אולי, כי היה לו לכתוב "עלי עין", היינו, סמוך, כי "עלי עין" משמע שהאילן גדל ממש על העין, אך "עלי" משמעו סמוך כבמס' זבחים (קז.).

רש"י ד"ה הכי גרסינן לתפלה דרחמי ניהו-, ולא גרס פשיטא דהא לאו דאורייתא היא

שיטת הרמב"ם חולקת על רש"י, דתפלה היא כן מדאורייתא, שכן כתב ב"ספר המצוות" במצוה החמישית, דתפלה היא מכלל מצות ואותו תעבוד. וכן בהלכות תפלה בפרק א' כתב-חייב אדם מן התורה בתפלה בכל יום, אלא שאין מנין

התפלות ואין משנה התפלה הזאת מן התורה [עיי' "חכמת שלמה"/"או"ח סי' צ' וכן בספרו שו"ת "ובחרת בחיים" סי' ל"ב ועיי' ב"מנחת חינוך", מצוה תל"ג שכתב, כי התפילה היא מדאורייתא]. הרמב"ן, בהשגותיו על "ספר המצוות" כתב, דתפלה היא מדרבנן, אלא דיתכן, דהתפלה בעת צרה היא מצוה מן התורה, שנאמין שהוא יתברך שומע תפלה והוא המציל מן הצרות בתפלה וצעקה. וב"מגילת אסתר" על "ספר המצוות" כתב בכוונת הרמב"ם, דמן התורה חייב פעם ביום וכן אינו חייב מן התורה בנוסח תפלת י"ח שתקנו חז"ל, וכן תקנו, דצריך ג' פעמים ביום להתפלל.

תכה¹.

ה"שאגת אריה" בסימן י"ד הקשה, דאם לדעת הרמב"ם תפלה דאורייתא, אלא דחכמים תקנו נוסח קבוע וחייב תפלה ג' פעמים ביום, אם כן, מה ההוא אמינא לפטור נשים דהוא משום דחכמים תקנו ערב ובוקר וצהריים, הא מן התורה אין לה זמן קבוע? **ותירץ**, דודאי ידעה הגמרא דחייבות רק פעם ביום מדאורייתא, אלא דהוא אמינא, דהחייב מדרבנן להתפלל בנוסח קבוע וג' פעמים ביום אינן חייבות, דהוי מ"ע שהזמן גרמא מדרבנן, וקמ"ל דחייבות גם בחייב דרבנן ג' פעמים ביום.

על פי כיוון זה, נראה לתירץ גם מה שנשאר ר"ע איגר בצ"ע על הגמרא, בד"ה בברכת המזון פשיטא-, עיי' לקמן בסמוך אמר ליה רבינא לרבא נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן צ"ע. ונראה, דקושייתו היא, דאם הגמרא שואלת "פשיטא", משמע דפשוט לגמרא דברכת המזון דאורייתא ואם כן, כיצד בהמשך מסתפקת בכך הגמרא, אם ברכת המזון דאורייתא או דרבנן? אך על פי תירוץ ה"שאגת אריה", נראה לתירץ גם קושיא זו, כי כשהגמרא שואלת "פשיטא", כוונתה בין שאם ברכת המזון דאורייתא או דרבנן זה פשיטא ועונה הגמרא דהוא אמינא, דמשום פסוק זה נשים יהיו פטורות מדאורייתא, אם זה מדאורייתא ואם זה מדרבנן דהוא אמינא דמשום פסוק זה יהיו פטורות, כי מפסוק זה יוצא כי ברכת המזון היא מצות עשה שהזמן גרמא מדרבנן.

בפרשת אמור כתב הרמב"ן על הפסוק "מקרא קדש"-, דטעם מקרא קדש שיהיו כולם קרואים ונאספים ביום הזה לקדש אותו כי מצוה היא על כל ישראל להקבץ בבית האלהים ביום מועד לקדש היום בפרהסיא בתפלה. משמע מדבריו, דבשבת ויו"ט הוא חייב תפילה מן התורה [עיי' אשל אברהם או"ח סי' ק"ו, דכתב, די"א דבשבת ויו"ט הוא תפילה מן התורה וכן בדעת תורה שם עיי' בשו"ת דברי יציב חו"מ סי' נ"א אריכות בזה, עיי' רש"י שבעות (יג.)].

יש להקשות : על הרמב"ם מהגמ' [סוכה (לח.)] דעל הא דאמרינן במשנה התם שמי שלא נטל לולב יטול על שולחנו ופריך בגמ', מדוע בתפילה אמרינן אם התחילו לאכול אין מפסיקין לתפילה, אמר רבא מאי קושיא דילמא הא דאורייתא הא דרבנן, חזינן להדיא שתפילה דרבנן, חזינן שתפילה דרבנן (כך מקשה הרמב"ן הנ"ל על הרמב"ם המובא במהרי"ץ חיות שם בסוכה).

איכא כמה תירוצים:

א. הא דאמרינן כאן בגמ' דתפילה דרבנן, מיירי דכבר התפלל תפילה אחת ביום, דאפילו לשיטת הרמב"ם, שתפילה מן התורה, לא כל ג' תפילות רק תפילה אחת ביום, ושאר התפילות הוא מדרבנן, ולכן הגמ' מיירי במנחה לכן אמרינן דהוא רק דרבנן (כך תירץ הכסף משנה בפרק א' דתפילה, וכן בערוך לנר שם בסוכה).

ב. הכונה של הגמ' דלהתפלל כל השמ"ע לא היא רק דרבנן, דמן התורה יכול לומר כמה מילים של תפילה ויוצא ידי חובתו וזה יכול להיות שצריך לומר אף באוחז באמצע אכילה, והא דאמרינן אם התחילו אין מפסיקין הכונה שאין צריך לומר כל השמ"ע, א"כ, לא קשה מידי דעצם התפילה אפשר דהוא מן התורה רק כל השמ"ע הוא דרבנן (כך תירץ ב"משנה למלך" הנ"ל וכן "עמק סוכות" שם בסוכה.).

אבל בשו"ת שאגת אריה (סי' י"ד) כתב, דלא מיסתבר תירוץ זה, דהוא ליה לגמ' לפרש כל הנ"ל.

ג. מיירי שיש לו עוד שהות ביום להתפלל לכן אמרינן בגמ' דהוא רק דרבנן, (כך תירץ בכסף משנה הנ"ל.).

אבל בשו"ת שאגת אריה (סי' י"ד) תמה על תרוץ זה, דמה בכך שנשאר לו שהות להתפלל, דאם תפילה מן התורה היה לו להפסיק כמו בלולב, שאע"ג שיש לו שהות, כיון דהוא מן התורה חייב להפסיק אכילתו.

כ:

תד"ה נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן

התוס' מקשה על הסלקא דעתך של הגמרא על פי פירוש רש"י, שנשים אינן חייבות בברהמ"ז מדאורייתא, כי לא היה להן חלק בארץ ובברכת המזון אומרים על הארץ הטובה. והקשה התוס', אם כן, גם כהנים ולויים לא יוכלו להוציא אחרים ידי חובה מדאורייתא, כיוון שאינם מחוייבים בברכת המזון דאורייתא, כי גם להם לא היה חלק בארץ. וק"ל, דבשלמא במצוות ביכורים כתיב אדמתך, צריך שיהיה לו חלק בקרקע של של ארץ ישראל, אבל מה שאומרים בברכת המזון "על הארץ הטובה אשר נתן לך", היינו, על הפירות ולכהנים בהחלט יש חלק וכן ללויים בתרומות ומעשרות. ועוד, שיש להם

ארבעים ושמונה ערי מקלט, וכן נוב היתה עיר הכהנים. ועוד, שבניגוד ל"אדמתך", ארץ, היינו על הישוב. אם כן, אין קושיה מזה לרש"י. **שו"ר**, דכן כתב כעין זה המג"א (קפ"א) על קו' התוס', דהילהם מגרשי ערים, אך לגבי ערי מקלט, עיין ברמב"ן על ספר במדבר (יח, כ) ד"ה בארצם לא תנחל-, שתהיה נוחל חלקך מכל שבטי ישראל. וחלק קטן לא יהיה לך בארצם כלל, כי הערים אשר נתנו להם-ערי מקלט היו ולצורך ישראל הן האזהרה הזו בכהנים ואחרי כן הזהיר בלויים ובתוך בני ישראל לא ינחלו כלל כמוזהר בכהנים. ורבותינו דרשו "בארצם לא תנחל", בשעת חלוק הארץ וחלק לא יהיה לך בבזה, אני חלקך על שולחני אתה אוכל". רש"י הביא רק את דברי ה"ספרי"- "אף בביזה". נראה, דהרמב"ן סובר כהתוס', דערי מקלט אינו נקרא שייך ללויים. עוד יש לומר כרש"י, דנשים, עבדים, קטנים גרים ואריסים, אינם יכולים לומר בברכת המזון דברים שונים בגלל פחיתות כלשהי שבהם, אך הכהנים והלויים להפך, בגלל מדרגתם, אין להם חלק מיוחד בארץ, אלא סמוכים על שולחן מלך מ"ה, שלו שייכת כל הארץ ואם כן, גם להם יש צד של חלק ונחלה בכל הארץ.

אמנם, **יש להבין**, למה תפס רש"י דוקא את ענין נחלת הארץ ולא את מצות מילה ותלמוד תורה. **ונראה**, שהוא משום שהארץ עניינו שייך בפרט לברכת המזון, כי כל ברכת המזון סובבת סביב ההודאה על היבול ופרי הארץ שה' נתן לנו ונשים ליתא להם חלק בארץ, לא באדמה ולא בישוב בזמן חלוקת הארץ, שאז ה' נתן לנו את הארץ, כפי שאומרים בברכת המזון. ה"נחלת דוד" תמה על קושיית התוס', במע"ש (ה, יד) אמרו דגרים אינם מתודים ודוי מעשרות, כי אינם בכלל "על הארץ אשר נתת לנו" ונחלקו ר"מ ור"י אם כהנים ולויים יכולים, כי יש להם ערי מגרש, והרמב"ם פסק כר"י, שהלכה כמוהו מול ר"מ. ולא ראה ה"נחלת דוד" את התוס' רא"ש כאן ד"ה נשים, המביא תוספתא שר"מ אומר, שלכהנים ולויים אין נחלה בארץ ושגרים יכולים לומר "שהנחלת לאבותינו" ו"על הארץ אשר נתת לנו", כדאמרין בירושלמי. וענין זה, של חיובן של נשים במצוות שונות שהזמן גרמן, אם בחלקן הן מצוות שהן מדאורייתא או דרבנן היא סוגיא גדולה מאד, כגון ד' כוסות בפסח, עיין על כך ב"מצפה לאיתן" על מס' פסחים (קח:). ד"ה תד"ה שאף, מה שכתב, כי אף על פי שבד' כוסות, דרבנן כעין דאורייתא תקון, בכל זאת, לולא שהיו באותו הנס היו פטורות, משום מצוות עשה שהזמן גרמן. וכן כתב כאן התוס' רא"ש בד"ה חייבין וכן לענין חיובן בקידוש מן התורה, עיין בתוס' רבי עקיבא איגר על מס' סוטה (ז, א), לגבי מה ששייך כאן לסוגייתנו, הוא כותב שם באות כ"ד, לגבי דברי התיו"ט שם במס' סוטה ד"ה תפלה,, כפי מה שכתב התיו"ט שם וזהו מדברי התוס', דפירכת הש"ס קדושה ואבדלתא-מושבע ועומד מהר סיני הוא, היינו, נהי דקידוש דאורייתא סוף סוף על כל פנים יין לאו דאורייתא עיין שם. אם כן, מהתם לא נשמע כלל דקידוש דאורייתא, דדלמא באמת פירכת הש"ס דכל עיקרו דקידוש. וכי מושבע ועומד מהר סיני הוא, אבל באמת, אין צריך כלל לראיה, דהא להדיא איתא בברכות (כא), נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה. ובתוס' בשמעתין כתב, ועוד דהתם [ברכות (כא)] משמע דקידוש דאורייתא וכווננו לראיה הנ"ל ואחר כך כתבו והכי משמע נמי בריש מס' נזיר וכו'. עיין כאן בתוס' רא"ש בד"ה נשים, דלר"ת "מושבע ועומד הוא" נאמר בתמיה, אך המהר"י קרא בשם רבינו קלונימוס מרומי סובר, ד"מושבע ועומד", נאמר בניחותא.

תכז

הגאון הרה"חיד"א מתייחס כאן לסוגייתנו בספר "עין זוכר" מערכת נ' אות י"א וכותב,, נשים בברכת המזון איבעיא בברכות (כ:) אי חייבות דאורייתא. והרב החסיד ב"ארעא דרבנן" אות תט"ז כתב, דאם נסתפקה אם בירכה ברכת המזון אינה חוזרת עיין שם. ולא זכר תשובת הרב "שער אפרים" סימן י"א, דנסתפק בזה ומצדד אצדודי. והרב "ארעא דרבנן" קורא ופושט בלי שום ראיה, דאינה חוזרת. ומה שהור"ה גבר בשו"ת "יד אליהו" סימן ט', הוואה יראה, דגם שם מגמגם בה ועיקרו להעיר בש"ס עיין שם ביאורו. ומיהו אני ההדיוט בספרי הקטן "ברכי יוסף"/"אורח חיים"/סימן קפ"ו, העליתי דאינה חוזרת עיין שם באורך".

עיין עוד שם מערכת ע' אות ו' ע' ערבות, מה שמצדד כדעת מהר"ם בן חביב, דערבות איתיה אף במידי דרבנן וכן כתב ב"ברכי יוסף"/"או"ח/סי' קכד ולא כ"זרע אברהם" שחולק על מהר"ם בן חביב וסובר, דברבנן אין דין ערבות ונידון גדול יש בכך לענין נשים בדין ערבות אי מוציאות גברים ידי חובה במצוות.

הרא"ש ורבינו יונה מגירונדי הקשו, דמשמע מגמרא דידן, דאם האשה מחוייבת בברכת המזון רק מדרבנן אינה יכולה להוציא מי שאכל שיעור דאורייתא ולקמן, בפרק ג' שאכלו, אמרו דאם אכל שיעור כזית שהוא מדרבנן, יכול להוציא אף מי שאכל שיעור כדי שביעה שהוא מן התורה ותירצו, דאיש יכול להוציא לחבירו מדין ערבות, אף שלא טעם כלום, ומדרבנן לא התירו לברך ברכת הנהנין בלא הנאה ולפיכך, כיוון דנהנה כשיעור מדרבנן יכול לברך ולהוציא

חבירו, אבל אשה אינה בכלל הערבות ולפיכך אינה מוציאה אלא את מי שאכל שיעור דרבנן. ב"דגול מרובה" על השו"ע או"ח סי' רע"א, ביאר דברי הרא"ש, דאשה אינה בכלל ערבות, היינו, אפילו במצוות שחייבת בהן. ולכן כתב, דבמידה דקיימא לן, דמי שיצא כבר יכול לקדש שנית ולהוציא חבירו שלא קידש ומדין ערבות נאמר דין זה דוקא באיש, אבל באשה שכבר יצאה ידי חובתה, כיוון דאינה בדין ערבות, אינה יכולה לקדש ולהוציא אחרים ומסתפק האם איש שהתפלל יכול להוציא אשה שלא התפללה, דיש לומר, דאנשים נתחייבו בערבות גם על הנשים ורק הנשים לא התחייבו על האנשים. ועיין לעיל בפרק הראשון מה שהבאנו בענין גרים גם סברא כזו. והגאון רבי עקיבא איגר שם בשו"ע חולק עליו וכותב, דלא מצינו בשום מקום דנשים אינם בכלל ערבות וכוונת הרא"ש, דאם נשים אינן מחויבות בברכת המזון דאורייתא, אם כן אין להן דין ערבות על מצוה זו.

יש גם לברר לגבי חיובן של הנשים בהלל. רש"י כתב במס' שבת-הכי גרסינן ועשאום ימים טובים בהלל ובהודאה לקרות הלל ולומר על הנסים בהודאה. כיוון דשיטת רש"י, דנשים חייבות בתפלה מדרבנן, אם כן חייבות הן גם כן בהודאה בהזכרת על הנסים בתפלה וכיוון דהלל היתה גם מאותה תקנה, חייבות הן גם כן בהלל, כן כתב רבי שלמה מוילנא והובאו דבריו ב"שדי חמד"/מערכת חנוכה אות ט'. אמנם, התד"ה מי שהיה עבד במס' סוכה (לח.) כתב, דהלל דלילי פסח הוא הלל כללי ככל הלל ופטורה מהלל דסוכות ועצרת משום מצות עשה שהזמן גרמא, אך מאידך חייבת בהלל דלילי פסחים (אף שלא הובא בגמרא, דנשים חייבות בהלל דלילי פסחים), משום שאף הן היו באותו הנס משום חיובן בד' כוסות והלל זה תוקן על הנס שאף הן היו בו. ויש לברר, דאם הלל דלילי פסח אינו כהלל דכל השנה אלא מדין שירה, למאי נדרשו לתלות ההלל דלילי פסחים מטעם ד' כוסות, הרי מחויבות הן מדין שירה ואף הן היו בתוך הנס, אלא ודאי דלתוס' אין חילוק בין הלל דפסח להלל דכל השנה, אך מאידך, כיוון דלשיטתם הלל זה הוא מדאורייתא (כשיטת עוד "ראשונים"), אם כן, אף שהיו באותו הנס, הרי זו מצות עשה שהזמן גרמא, אלא ודאי שהיותן באותו הנס מפקיע את הדין של מצות עשה שהזמן גרמא.

נפקא מינה לאפוקי רבים ידי חובתן

"הגהות אשר"י" כתב בפרק קמא דמגילה סימן ד', דנשים חייבות בברכת המזון מן התורה, אבל אינן מוציאות את האנשים, כיוון דאינן יכולות לומר ברית (ב"נודה לך..."). הקשה על כך רבי עקיבא איגר, הא בסוגיין מבואר דאי חייבות מדאורייתא, מוציאות כן את האנשים ידי חובתם. ותירץ, דיש לומר, דאם נשים מחויבות מדאורייתא בברכת המזון, היינו חוץ מברית ותורה ובזה יוציאו את האנשים וברית ותורה יאמרו האנשים בעצמם.

ה"חזון איש"/או"ח קמא סימן כ"ט סעיף קטן ו' הקשה על כך מהגמרא לקמן (מו:): דאי אפשר לחלק ברכה לשניים ואין דין שומע כעונה על חצי ברכה ולכן ביאר דכוונת "הגהות אשר"י" היא, דברכת הארץ ודאי אין נשים יכולות להוציא את האנשים, כיוון דפטורות מברית ותורה ומה שהגמרא מסתפקת, לענין נשים בברכת המזון, הוא לגבי ברכת הזן, אך בכל זאת נשאר בצריך עיון.

ב"קהילות יעקב" סימן י"א, הביא מספר ראיות לצדדי ספק זה, האם מועיל שומע כעונה לחצי ברכה ומחלק וכותב, דאם המוציא אומר רק חצי ברכה, אין זה ברכה חשובה לצאת ממנה השומע ידי חובתו, אבל אם המוציא אומר ברכה שלמה והשומע שומע ממנו חצי ברכה וחצי אומר בעצמו, במצב שכזה, מועיל לצאת ידי חובה.

תכח

בן מברך לאביו...קטן בר חיובא הוא אלא הכי במאי עסקינן כגון שאכל שיעור דרבנן

פירש רש"י בד"ה שיעורא דרבנן-,,כגון כזית לר"מ וכביצה לרבי יהודה, דמדאורייתא "ואכלת ושבעת וברכת" כתיב [דברים (ח,י)] אבל בשיעור כי האי לא מחייב אלא מדרבנן, הלכך אתי קטן דרבנן ומפיק גדול".

לעיל (טו.) כתב התד"ה ורבי יהודה בתירוץ השני-,,אי נמי התם ליכא בקטן אלא חד דרבנן דמיירי שהקטן אכל כדי שביעה ולכך אתי דרבנן ומוציא דרבנן, אבל הכא דגבי קטן איכא תרתי דרבנן, דהמגילה דרבנן והקטן דרבנן, אינו יכול להוציא היכא דליכא אלא חד דרבנן".

ובתד"ה ואכלת במס' פסחים (מט:) כתבו רביה מרש"י כאן, דשיעורי כזית וכביצה אינן אלא אסמכתא, ומה דלקמן (מח.) משמע לגבי שמעון בן שטח, דאם היה אוכל כזית דגן, היה יכול להוציא ידי חובה מי שאכל שיעור דאורייתא שהוא כדי שביעה, תירץ שם התוס'-,,ואומר ר"י, דהיינו דוקא קטן אינו מוציא אותו שאכל שיעור דאורייתא, אבל גדול אפילו לא אכלי כלל יכול להוציא אחרים מדאורייתא". ולכאורה, זה אינו כתירוץ הראשון בתוס' לעיל (טו.)-,,שאני ברכת המזון שהיא חומרא יתירתא יותר מדאורייתא ובקל נפטרים ממנה...".

מהר"י ענגיל מתייחס לענין קטן המוציא את הגדול ב"ציונים לתורה"/כלל יב/(יד.)/ד"ה והנה-,,על פי המבואר בברכות (מח.), דגדול האוכל כזית מוציא את האוכל כדי שביעה בברכת המזון והקשו רש"י ותוס' שם מהך דברכות (כ:) דקטן אינו מוציא את הגדול ותירץ רש"י בשם "בעל הלכות גדולות", דשאני קטן דאין חיוב חינוך עליו כי אם על אביו, אבל גדול מחויב דרבנן שהחיוב דרבנן הוא על עצמו שפיר מוציא את המחויב דאורייתא והתוס' תירצו שם דגדול אפילו לא אכל כלל מיקרי דמחויב בדבר מפאת שמחויב בגוף ברכת המזון אולי יאכל (והא דצריך לאכול כזית הוא רק כדי שיוכל לומר ברוך שאכלנו משלו) ורק בקטן דליתיה מן התורה בגוף החיוב הוא דאינו יכול להוציא את הגדול עיין שם היטב. ואם כן, בנידון דספירה הנ"ל שפיר שיכול להוציא את אחרים בין לרש"י בין לתוס' הנ"ל דלתוס' הרי יכול להוציא בפשיטות כיוון שהוא גדול באמת (=כשנהיה בר מצוה בזמן הספירה) ומחויב בכל המצוות וגם במצות ספירה והברכה הוא מחויב ככל הגדולים ורק שעתה בשנה זו אינו יכול לקיים חיובו מפאת חסרון תמימות, שחסר לו ומשנה הבאה ואילך יקיים גם מצוה זו, אבל על כל פנים הרי מחויב בדבר הוא ושפיר יכול להוציא, שהרי לתוס' הנ"ל אין צריך שיהיה החיוב והקיום בשעת המעשה מן התורה ורק צריך שגוף המצוה תהיה עליו מן התורה, ואם כן גם זה הרי גוף המצוה עליו ולרש"י הנ"ל גם כן ניחא, דהא לרש"י גם המחויב מדרבנן מוציא את המחויב מן התורה וקטן שאני דחיוב החינוך הוא על אביו כנ"ל והנה, מה שהטילו חכמים חיוב חינוך על אבי הקטן ולא על הקטן עצמו, אע"פ שהחינוך הוא דבר נצרך לו, שאלולי זה לא היו מחייבים אותו כלל, ואם כן על כרחך, שמה שהטילוהו רק על אביו, היינו, רק עבור שהקטן איננו בגדר קבלת מצוה כלל אפילו מדרבנן, כיון דלאו בר דעת הוא...ואפילו יצווהו לא יקיים...". עיין שם עוד מה שכתב.

השו"ע/או"ח (תרנח,ו), כתב על ד' המינים-,,לא יתננו ביום ראשון לקטן קודם שיצא בו מפני שהקטן זוכה ואינו מקנה לאחרים מן התורה, ונמצא שאם החזירו לו אינו מוחזר, ויש מי שאומר שאם הגיע לעונת הפעוטות מותר ואם תופס עם התינוק, כיון שלא יצא מידו שפיר דמי". ה"משנה ברורה" מביא בהקשר לכך (אות כח), מחלוקת אחרונים-,,רוצה לומר, דעל ידי זה אין הקטן קונה כלל ולכן מותר אפילו בלא הגיע לעונת הפעוטות, והוא הדין אם לא מקנה ליה כלל לקטן, או שאומר לו "יהא שלך עד שתצא בו ואחר כך יהא שלי כבתחלה", דהוי ליה כשאול...אלא דבכל אלו העצות לא מהני רק לגדול שיהיה יכול אחר כך לצאת בו, אבל הקטן לא יצא בנטילה כזה, דהא אינו שלו ולא מקרי "לכם", ולא קיים בו אביו מצות חינוך. ויש מהאחרונים ("בגדי ישע") שסוברים, דמצות חינוך מתקיים גם בשאול, דהא גם

בזה מתחנך הבן למצות וכן משמע במרדכי בשם ראב"ן. וב"שער הציון" הביא את דברי "בגדי ישע" שכתב-, ובקיא הדעת מחזירין אותו למקומו והתינוקות מעצמן נוטלין אותו ומברכין עליו, וכן איתא בא"ז בשם ראב"ן. ומדשבח אותן משמע דסבירא ליה כן להלכה. ולדעה הראשונה, הלא לא קיים האב מצות חינוך, אלא ודאי דסבירא ליה דמצות חינוך הוא רק על עצם המצוה ולא על פרטי המצוה. ואחר כך מצאתי בברכי יוסף, שגם הוא כתב דמזה משמע דסבירא ליה לראב"ן דיוכל הקטן לטול לולב בלא הקנאה... וגם פשטיות הלשון דשולחן ערוך דכתב "שפיר דמי", משמע גם כן דיוכל אביו לעשות כן לכתחלה ולברך עמו ויוצא בזה מה שמוטל עליו...".

כיוון שמצות חינוך היא על עצם המצוה ולא על פרטיה, אם כן, במצות תפלה, לפי הגר"ח מבריסק, עצם התפלה היא גם תלויה בכוונה של "עומד לפני המלך" ושמקיים את מצות תפלה ובקטן יודע הוא למי מתפלל, אם כן, את זה צריך לחנכו, כי בזמן התפלה יראה עצמו עומד לפני המלך ומקיים מצות תפלה.

תכט

דאתי רבנן ומפיק רבנן

ע"י כאן ב"גליון הש"ס" וברש"ש עמ"ס יבמות (צא.) ד"ה גמ' וב"תפארת ישראל" על מסכת מגילה/פרק א' ב"בועז" (א) לענין שומע כעונה-מתי ובספרי הגאון רבי יהונתן אייבשיץ "חסדי יהונתן"/חלק א'/אות כו/מס' סנהדרין (יט) גמ' (יח.) ד"ה עבדי' דינאי מלכא, לענין נשים בברכת המזון וכהנים בברכת המזון ולענין כיצד הוציא שמעון בן שטח את אשת ינאי, הא אינה בכלל ערבות. ועיין ב"גבורת יהונתן"/דרוש א' (לט:)/ד"ה ובדרך אחר.

וכי לא אשא פנים

עיין כאן ב"יפה עינים", נשמט ממנו "תנא דבי אליהו זוטא" (כג,ב). עיין כאן ב"חכמת מנוח" סוף (ז.) ובמס' מגילה (יב.) ברש"י ד"ה וכי משוא פנים. ושם במהרש"א (כה:) ובמס' ר"ה תד"ה כאן ובמס' פסחים (מט:) ד"ה ואכלת ובמס' עירובין (כא.)-, אמרה כנסת ישראל הרבה גזירות גזרתי על עצמי". ע"י עוד במה שהאריך הגאון רבי יהונתן אייבשיץ בספרו "גבורת יהונתן"/דרוש ראשון/מס' ברכות (כ:)/(לט.), לגבי כל הקושיות שהקשו בענין זה ובענין שיעורים אלו של כזית וכביצה מדאורייתא או מדרבנן.

והם מדקדקים על עצמם עד כזית

רבינו בחי' [במדבר ו,כד)] ביאר, דאדם יושב הוא ובניו ובני ביתו ואין לפניהם כדי שביעה והם נושאים לי פנים ומברכים ומדקדקים על עצמם עד כזית ועד כביצה, לפיכך ישא ה' פניו אליך, דהיינו, שאין כאן שבח על עצם התקנה, אלא על הברכה במצב שאין לו יותר.

תד"ה בעל קרי מהרהר בליבו ואינו מברך לא לפניו ולא לאחריה

מה שכתבו שם התוס' – "והיינו טעמא דשרינא טפי..." , משמע מלשונם, דיש איסור בעל קרי בברכות ק"ש. וצריך לומר דהתוס' איירי אליבא דרבינא, דהרהור כדבור, אך לרב חסדא דהרהור לאו כדבור כוונת המשנה, דאינו מברך והיינו, אינו מחויב להרהר. וכן משמעות לשון רש"י בד"ה לא לפניה, שכתב, דכיוון דברכות לאו דאורייתא, לא אצרכוהו רבנן ליהו כר"ח ולא כרבינא.

מהרש"א ד"ה יוציא בשפתיו-כיוון דשרית ליה הרהור אע"פ שהוא כדבור

המהרש"א מציין שם-, לשון אף על פי אינו מדוקדק במקום זה דאדרבה מטעמא שהרהור הוא כדבור יוצא בו ידי קריאת שמע וק"ל".

אמנם, עיין במס' כלים (יז,ב)-,....בית הרעי שאינו מקבל משקין אע"פ שמקבל את הרעי טמא". ופירש שם הרמב"ם בד"ה ובית הרעי-,....והנהגה באלו הפרקים לשון אע"פ שענינו יהיו אלו הכלים יקבלו אלו השעורים ולא יקבלו הקטנים שהן יטמאו...".

ואין זה סתירה לדברי המהרש"א, דהמהרש"א (שדבריו נאמרו ברוח הקדש-הגאון הרב החיד"א) דבריו נאמרו בדקדוק, כי יכל לומר רק-"לשון אע"פ אינו מדוקדק" ותו לא מידי. לכך הוסיף-"במקום הזה", דכאן אינו מדוקדק לומר כן, אבל בכלי למשל זה כן מדוקדק לומר כן, אך כאן זה אינו מדוקדק, כי רואים שחכמי הש"ס כאן גם כן לא נקטו לשון זה. וכיוון בדבריו לדברי הגמרא במסכת מגילה (ד:)-, גובין בו ביום ומחלקים בו ביום, אע"פ שאמרו, אדרבה משום דאמרו הוא אלא הואיל ואמרו שכפרים מקדימין ליום הכניסה גובין בו ביום". אם כן יוצא שם, דעל התוס' אין כוונת המהרש"א ממש להקשות, כי יכולים הם להתבטא כך ואינה שגיאה, אלא שזה אינו מדוקדק. וכן ב"שמות רבה" פרק כט-, אע"פ שהיו רבים" (המפרשים שם מגיהים לכאורה ללא צורך).

במס' שבת (לה) [ובמס' עירובין (יד:)] הרש"ש מוחק את אע"פ, שם נאמר-,....ובור ספינה אלכסנדרית אע"פ שיש להם שולים והן מחזיקות מ' סאה בלח, שהן כוריים ביבש, טהורים".

הרש"ש, כאמור, מעיר שם שהוא טעות סופר ומפנה למס' עירובין (יד:), לגבי מה שכתב שם. שם מופיעה גם משנה זו וכתב שוב-, מילת "אע"פ" טעות סופר וכן במשנה [מס' כלים (טו,א), מס' אהלות (ח,א)] ליתא, דהטהרה תלויה בג' תנאים הללו דוקא. עיין בהגר"א ז"ל בריש פרק ח' דאהלות ובהרמב"ם בחיבורו ריש פרק ג' דכלים". ב"הגהות הגר"א" על מס' שבת מילה זו מחוקה ובמס' עירובין היא אינה מחוקה. ונראה, דבגמרא במס' שבת, אכן יש למחוק זאת, אך במס' עירובין יתכן שכלל לא היתה מילה זו בגירסתו ולכן לא מחקה.

תל

אמנם במס' כלים פ"ז מה שכתוב "אע"פ" במקור, נראה כי הוא על פי מה שהערנו לעיל, דזה אופייני רק למסכת כלים לכתוב "אע"פ", כאשר כוונה היא למילה "לכן", כפי שכתב הרמב"ם בפ"ז בפירוש המשנה על מסכת כלים וב"יד החזקה" בהלכות מעילה (ג,יא)-,....או שנהנה מאמורי קדשים קלים אע"פ שהעלה לראש המזבח, הרי זה פטור" והכוונה "משום", היינו, שכבר נעשתה בו עבירה, שנתעלה על גבי המזבח ופטור [מס' מעילה (יד:)] (וכן ב"שמות

רבה" פ"לט-יכול אף להקריב", במקום "אך להקריב"). וכן לגבי "אם" במקום "אף" (סמ"ג, "שפתי דעת"/יו"ד סי"ב ס"ק ב מפרש כן ברמב"ם).

הרב מתתיהו שטרשון, בן הרש"ש, בהגהות לב"ב (ד.), מביא את דברי "קצות החושן", שהקשה על הרמב"ם ב"פירוש המשניות"-,,אפילו במקום שנהגו לגדור, הלא אדרבה משום שנהגו היא". והגיה בן הרש"ש-ש"אלא שנהגו". וכן הרמב"ם על מס' ידים פרק א', שכתב-,,אפילו נתכוון לשרות", כתב-,,רצונו לומר כמו אם" וכן הוא ובהרבה מקומות. בתד"ה כדאשכחן הובא שבע"ק מותר להרהר בדברי תורה, ורק לשמוע אסור לו-,,כדאשכחן בסיני דהיה שם דיבור ואע"פ שהיו שותקין? שומע כעונה" ונחשב כדיבור ממש וכן הבין ה"ביאור הלכה" (סי' נט ד"ה עם הש"ץ) ועי' כאן ב"פני יהושע", ע"פ תוס' זה נפסק, שערום יכול להרהר בדברי תורה אך לא לשמוע מאחר דברי תורה ["תבואת שור"/יו"ד (א,טט)] והוא הדין לגבי רואה ערוה [ביה"ל/פתיחה לסי' ע"ד בשם ה"פרי מגדים"], והשומע מאחר דברי תורה מברך ברכת התורה ["שערי תשובה"/או"ח (מזג, בשם ס' הלקט)]. ה"ביאור הלכה" (סוף סי' ק"ד) כתב, שהנצרך לנקביו פחות חמור מבעל קרי, ולכן חבירו יכול להוציא בתפלתו. רבי שמואל רוזובסקי זצ"ל ["זכרון שמואל", סי' י"ח] דן, אם גם בעל קרי יוכל לשמוע מאחר דברי תורה, על פי ה"אור שמח" בדעת ה"ירושלמי", שמה שנצטוו בהר סיני על הפרישה מנשותיהם הוא לא משום שהיו צריכים לשמוע דברי תורה, אלא משום שהיו צריכים לומר על כך "הן" או "לאו", שהוא כעין "אמן".

תד"ה כדאשכחן בסיני

הקשה ה"פני יהושע", כיצד אסרו לבעל קרי להרהר בברכת שמע כמו שכתב התוס' לעיל, דאינו מברך, היינו, אפילו בהרהור והא בהרהור אין איסור כלל לבעל קרי. ותיירץ, דבגמרא לקמן מבואר דבהוה אמינא, סברה הגמרא דבעל קרי אסור בדברי תורה מן התורה, דדרשינן סמוכים. וי"ל, דכן סובר רבינא. לפי זה, תקנת עזרא באה להוסיף דאפילו בהרהור אסור, דכדיבור נמי אף על פי דאינו דומיא דסיני, וע"כ ק"ש וברכת המזון דמדאורייתא הם, לא תקן עזרא לבטלם, אך ברכות דמדרבנן תיקן בהם עזרא, דאפילו הרהור אסור.

תד"ה רב חסדא

וכתבו התוס' בשם ר"ח דהלכה כרב חסדא דהרהור לאו כדבור דמי. הרמב"ם מהלכות ברכות (א,ז) כתב, דכל הברכות כולן צריך שישמיע לאזנו מה שהוא אומר ואם לא השמיע לאזנו יצא, בין שהוציא בשפתיו ובין שבירך בליבו. וה"שאגת אריה" בסימן ו' הקשה, דבהל' ק"ש (ב,ח) כתב הרמב"ם-ואם השמיע לאזנו יצא, ולא כתב דהוא הדין אם אמר בליבו, כדבריו בהלכות ברכות. ולכן כתב דדעת הרמב"ם גם כן דהלכה כרב חסדא, אלא סובר כרב חסדא ולא אמר כן, אלא דגבי ק"ש דבעינא דיבור מדכתיב ודברת במ, אך גבי ברכת המזון ושאר ברכות, דלא כתיב דבור, גם לרב חסדא יוצא בהרהור. וה"פרי חדש" דחה דבריו, דהא בגמרא לקמן הקשו לרב חסדא, למה מהרהר בברכת המזון.

כא.

רש"י ד"ה שאינו טעון לפניו-,,כלומר שלא מצינו לו מקרא מפורש לברך לפניו".

במס' זבחים (פט.), כתב רש"י בד"ה ועל היסוד-,,שפיכת שירים ובאשם לא מצינו שנאמרו" (צאן קדשים-,, צריך לומר שנאמר בו יסוד), אך עיין שם ברש"י בד"ה רש"י, שכתב-,,רצונו לומר שנאמרו בו בפירוש, אבל מכל מקום

גם הוא טעון שפיכת שירים ליסוד כדפירש"י לעיל (נא) ד"ה אל יסוד מזבח העולה. ועיין (נג:) בתד"ה העולה. וזה גם כן נקרא חומר, מה שנאמר בפירוש כדפירש"י בברכות (כא.) ועיין שם ב"גליון הש"ס".

ברכת המוציא, כיוון שאין מקרא מפורש על כך, לכן דנין את חיובה מקל וחומר, אולם קל וחומר זה אינו קל וחומר גמור, כמו שכתב התוס' במס' יומא (עט), שהוא המהר"ם מרוטנבורג. לכן, ברכת המוציא אין לה דין של דאורייתא אלא של דרבנן ולכן אם נסתפק אם אמר ברכת המוציא או שלא אמר, כיוון שספק דרבנן לקולא, לכן אינו חוזר ומברך. עי' ב"עין זוכר" (מערכת ב' אות יט) להגאון הרב החיד"א, ההולך ומברר את שיטות הרמב"ם, תוס', סמ"ג והמרדכי, דלפי כולם ברכת המוציא דרבנן, ועיין עוד מה שכתב בספרו "ברכי יוסף"/או"ח/ סימן קסז.

תלא

ספק לא אמר חוזר ואומר אמת ויציב

רבינו יונה הביא ב' דעות, אם במצב כזה של ספק, חותם את גאל ישראל בברכה. יש אומרים, כיוון דמשום דמצוה דאורייתא סגי בהזכרה בלבד, לכן אינו חותם, משום דהוי ספק ברכה לבטלה. ויש אומרים, דמכיוון שהוא מחוייב משום ספקא דאורייתא, לכן חייב הוא לברך וראייתו, שהרי גם על ספק מעשר מברכים.

מאי טעמא, קריאת שמע דרבנן

הקשה הצ"ח, הרי כשקם בבוקר ודאי דנתחייב בקריאת שמע ובנסתפק אם קרא נפטר. אם כן, אין ספק מוציא מידי ודאי וזה תלוי בשני התירוצים בתד"ה כדי במס' פסחים (ט). לגבי השאלה, האם בדרבנן גם כן אין ספק מוציא מידי ודאי. רוב הפוסקים סוברים, דגם בדרבנן אין ספק מוציא מידי ודאי. והוכיח הצ"ח מסוגייתנו, דכל מה שכתב התוס' דגם בדרבנן אין ספק מוציא מידי ודאי, הוא רק בדרבנן, שיש לו עיקר מדאורייתא, כגון מה שכתב התוס' לגבי מעשר, אם מכניסו במוץ, דהא עיקר מעשר הוא מן התורה וכן בדיקת חמץ, אם ביטל, יש לו עיקר מדאורייתא, דאם לא ביטל, עובר בבל יראה, אבל בדרבנן שאין לו עיקר מן התורה, לכולי עלמא ספק מוציא מידי ודאי.

בשכבך ובקומך אמר ליה אביי ההוא בדברי תורה כתיב

יש לברר, האם מפסוק זה יש ללמוד שצריך ללמוד מעט בשכבו ובקומו ותו לא מידי, או דלמא הכוונה הוא דאפילו בשכבו ובקומו יש לו ללמוד, היינו, דצריך מפסוק זה ללמוד כל היום. עיין ב"גליון המהרש"א" על מס' נדרים (ח). בד"ה דאי בעי פטר נפשיה בקריאת שמע, שכתב-,,וכן למאן דאמר קריאת שמע דרבנן ובשכבך ובקומך בדברי תורה הוא דכתיב [ברכות (כא.)], רצונו לומר גם כן דחייב ללמוד מה בשכבו ובקומו, לא שיהיה חייב ללמוד כל היום. ועיין ברבינו יונה שם ובשו"ת "שאגת אריה", דיני קריאת שמע סימן א'.

בעל קרי מהרהר בליבו ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו

יש מי שכתב, משום דברכת המזון הוא דאורייתא, לכן דוחה מי שהוא בעל קרי, דאיסורו בדברי תורה הוא רק מדרבנן, על פי תקנת עזרא ולכן חייב לברך לאחריו, ואף דלקמן (מז.) מבואר על פי הרמב"ם דאינו מברך ברכת המזון על טבל

מדברנן, הגדל בעציץ שאינו נקוב [שדינו כפת לענין מצה כדאמרין במס' פסחים (לה:)], אף שברכת המזון דאורייתא והוא משום דלרמב"ם, אכילת איסור, אינה נחשבת לאכילה המחייבת ברכה.

ר' יוחנן אמר ולואי שיתפלל אדם כל היום

הרשב"א כתב כאן, דיש אומרים דרבי אלעזר סובר דמספק אסור לחזור ולהתפלל, דדלמא כבר התפלל ועובר משום בל תוסיף, ור' יוחנן סובר דיכול לחזור ולהתפלל אף על פי שאינו חייב. ויש אומרים, דרבי אלעזר סובר, דרק אם רוצה יכול להתפלל אך אינו חייב ודעת ר' יוחנן דחייב לחזור ולהתפלל. **בשו"ת הרשב"א בחלק א' סי' צא** כתב, דאפילו לדעה הראשונה, כיוון דרשאי לחזור, מחויב הוא בדבר, דאם לא כן, הרי הוא כמראה בעצמו שאינו חושש לתפלה. **הרי"ף** כתב כאן, דמה שאמר ר' יוחנן ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו, הוא רק אם מתפלל אדעתא דרשות, אבל אדעתא דחובה אסור ודין תפלת נדבה מותרת דוקא ביחיד, אבל לצבור אסור להתפלל תפלת נדבה, משום דתפילות כנגד תמידים תקנום ואין מביאים שני תמידים, אבל אדעתא דנדבה ביחיד מותר, דיחיד מביא עולת נדבה וציבור אין מביאים עולת נדבה, לכן גם היחיד אינו מתפלל מוסף בנדבה, כי אינו מתנדב קרבן מוסף. **הרא"ש בסימן ט"ו** הקשה דמה שנא מוסף מתמיד, הרי גם תמיד, אין היחיד מתנדב, אלא מתנדב עולה כמו התמיד, אם כן, הכי נמי במוסף יכול להתנדב עולה כמו המוסף? ותירץ הרא"ש דהוא משום, דאין שעיר לחטאת שבא במוספין, בא בנדבה, אך הקשה, הא במוסף שבת לא היה חטאת? ותירץ, דבשבת בין כך אינו יכול להביא נדבה. ולפי זה אין להתפלל בשבת שום תפלת נדבה והביא בשם רב האי גאון, שהתיר להתפלל נדבה בשבת ואפילו תפלת מוסף.

ויזכר שהתפלל פוסק אפילו באמצע ברכה

וכתב הרי"ף, דהטעם לשמואל הוא משום דאם בא לגומרה, נמצא כמי שמקריב שני תמידים בשחרית ועובר ב"בל תוסיף", ואף על פי שיכול להתפלל תפלת נדבה לר' יוחנן, שאני הכא דהתחיל אדעתא דחובה.

תלב

אם יכול לחדש בה דבר

הרמב"ם כתב בהלכות תפלה (א,ט), דצריך לחדש דבר בכל ברכה וברכה מהאמצעיות מעין הברכה ואם חידש אפילו בברכה אחת דיו, כדי להודיע שהוא נדבה ולא חובה וג' ראשונות וג' אחרונות לעולם אין מוסיפין בהן. **והטור** כתב, שאם הוסיף רק בשומע תפלה לא מהני, כיוון שאינו נראה כל כך חידוש, כיוון שהיא ברכה כללית ויכול לשאול בה מה שרוצה, אך שאר ברכות, שאינו יכול להוסיף אלא מעין הברכה הוי חידוש. **הטור הביא בשם הרא"ש**, שלחדש בה דבר, היינו, שנתחדש אצלו דבר שלא היה צריך לבקש עליו בתפלתו הקודמת.

הני מילי יחיד ויחיד או צבור וצבור אבל יחיד לגבי צבור כמאן דלא צלי דמי קמ"ל

משמע כאן, דס"ד כיוון שתפלת ציבור נחשבת יותר מתפלת יחיד לכן יחיד מול ציבור כמאן דלא צלי. עיין במס' חולין (כג:) בתד"ה ותהא. רבי ברוך פ. תאומים שם בהגהותיו ב"השלמת הש"ס" בד"ה תד"ה ותהא, מפנה לכאן ונראה דכוונתו דשם בתוס' משמע שקרבן יחיד חשוב יותר מקרבן ציבור, כי

עושים שם קל וחומר ותותר אנינות אצל כהן הדיוט בקרבן ציבור מק"ו, דכהן גדול שהותר אנינות אפילו בקרבן יחיד...". ותפלה זו תקנו כנגד קרבנות. אמנם, שם ממשיך מיד התוס'—, ואח"כ עושה ק"ו להפך דלא תותר אנינות אצל כהן גדול בקרבן יחיד מק"ו...". וצריך עדיין לעיין לשם בירור ענין זה.

המהרי"פ ברלין ב"יש סדר למשנה"/תענית (ד,ד)/ ד"ה הר"ב, מקשה סתירה ברש"י דבמס' ברכות כאן "ממשנה דבעל קרי לכל הגרסאות" ולעיל (כ:). משמע מרש"י דהבין ע"פ הסוגיות דתפלה היא דרבנן, ואילו במס' תענית (כו.), כתב דתפלה היא מדאורייתא לגבי תפלת מנחה והרי גם הרמב"ם, שפסק כרבי יוסי בן חנינא בברכות (כו:), דתפלה דאורייתא, בהל' תפלה פ"א, התנה בצדו כי די לו בפעם א' ואין לתפלה זמן קבוע, אע"ג דאיהו פסק כריב"ח כמו שכתב הלח"מ וגם הכס"מ שמציל הרמב"ם מהשגות הרמב"ן ע"ש דליכא למימר דתפלת מנחה זמיני קביעי להו...".

וק"ל תמיהתו, דהא ידוע ד"רש"י" על מס' תענית אינו רש"י ולהפך היא גופה ראייה דאינו לרש"י ממה שפירש רש"י וגרס לעיל (כ:). ד"ה הכי גרסינן—, תפלה דרחמי ניהו ולא גרסינן פשיטא דהא לאו דאורייתא היא.

אמנם, לגבי בעל פירוש זה חלוקות הדעות. ה"חשק שלמה" על מס' תענית (ב.) ד"ה ברש"י [ועל דבריו (ד.) בד"ה ברש"י], כתב—, ונראה שרש"י מב' דפין הראשונים, הוא לקוח מפירוש רבינו גרשום ז"ל ועיין ב"שם גדולים" באות ש' בד"ה רש"י, דמסיק דמתוך דברי רבינו ישעיה והריטב"א בחידושיהם נראה להדיא, דפירש"י שלפנינו על תענית הוא פירש"י בודאי אלא שמרוב העתקות נפלו כמה טעויות סופר (ברש"י) ע"ש. (שם) (ו.)—, ונראה דמזה ראייה דרש"י שעל תענית אינו מפירש"י ממש רק מאיזה מפרש אחר וכמו שהביא ב"שם גדולים" משמיה דהגאון מו"ה יעבץ זצ"ל, ואם כן יש לומר, דהתוס' לא ראו דברי מפרש זה.

ובפירוש רש"י במס' תענית (טו.) ד"ה ובקבלה, מופיע בפירוש—,.... והקשה תוס' מאו דהו, מאי שנא...", התוס' ודאי לא היו בזמן רש"י, אם כן, ודאי שישנם שינויים והוספות לפחות בפירוש רש"י המקורי.

כא:

הנכנס לבהכ"נ ומצא צבור שמתפללין

ה"ביאור הלכה" ריש סימן ק"ט הסתפק, אם טבעו של אדם להאריך בתפלה ואינו יכול לסיים עד קדושה, האם מותר לו להתחיל. מכאן אין ראייה לאיסור, דאפשר דלאו תפלת צבור גמורה היא, מאחר שלא התחיל עמהם בשוה, אך אם התחיל יחד איתם, כיוון דעתה חל עליו החיוב להתפלל בצבור וחיוב עניית קדושה אין עליו עדיין, אין לו לחוש כלל לכך, שאחר כך לא יוכל לקיים מצוה דעדיפא וגם דאז יהיה אנוס ופטור מלענות. וכתב ה"בה"ל", דאין להביא ראייה להקל, ממה דהגמרא לא נקטה יותר רבותא בענין זה, דאפשר דהגמרא נקטה מילתא דשכיחא. וסיים דצריך לעיין בדין הכללי דאין מעבירין על המצוות, היינו, דאף דהוי היתר, אין כאן עניה ממש, לכן נסתפק בלכתחלה.

רש"י ד"ה רב הונא

ה"טורי אבן" על מס' מגילה (כג:), כתב דטעות סופר נפל בדברי רש"י ושיטת רב הונא שיוכל לומר קדושה ביחידות ובהא פליגי רב הונא ורבי יהושע בן לוי, דלרבי יהושע בן לוי אומר דוקא בציבור. **הרשב"א** הקשה, והלא משנה שלמה שנינו במס' מגילה (כג:), אין פורסין שמע... בפחות מעשרה— וטעמא, משום קדוש דאית בה, ואיך רב הונא פליג אמתניתין. וכתב—, ראיתי בפירושי רש"י ז"ל, דהכא הכי קאמר יחיד שמתפלל בתוך הציבור אומר קדוש.

תלג

תד"ה עד-...אי שומע כעונה הוי הפסקה...".

ב"קהילות יעקב" סוף סימן י"ב, מבאר את המחלוקת דנחלקו, מהו דין שומע כעונה. האם הוא יוצא על ידי שמיעתו ושמיעתו נחשבת כעניה, או שהוא יוצא מחבירו והוא כעין שליחות ועל ידי השמיעה יכול להצטרף לעניית חבירו ולצאת ממנו. דרש"י סובר שהוא יוצא על ידי עניית חבירו, אבל שמיעה שלו לא נחשבת כענייה ומה שאמרו שומע כעונה, היינו, שיוצא ידי חובה, כאילו הוא ענה, ולפיכך לא הוי הפסק, אבל להתוס' שמיעתו הוי כענייה ממש ולכן הוי הפסק.

כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מי'

ה"משנה ברורה" (נה,א) ס"ק ב', מסכם את כל הדברים שצריך עשרה מלבד קדוש וקדושה-...וברכו וקריאת התורה ונשיאת כפים...שנ' ונקדשתי בתוך בני ישראל...וכן אם התחילו להתפלל ערבית ביחידות ובאו עשרה לעת אמירת הקדיש יכול לומר הקדיש, היינו, אף שהברכות לפני ואחרי קריאת שמע לא נאמרו במנין. ה"מ"ב" עוסק רק בברכות התפלה, אמנם יש עוד ברכות שיש לאומרן בעשרה, כגון ברכת חתנים במס' כתובות (ז). הנלמד ממגילת רות, שנאמר, ויקח עשרה אנשים מזקני העיר ויאמר שבו פה".

דתני רבנאי אחיה דרבי חייא בר אבא אתיא תוך תוך כתיב הכא ונקדשתי בתוך בני ישראל וכתוב התם הבדלו מתוך העדה הזאת, מה להלן עשרה אף כאן עשרה

העשרה בעדת המרגלים, היינו המרגלים שהיו י"ב פחות יהושע וכלב, הרי עשרה. לימוד זה מופיע גם במס' מגילה (כג:) ובמס' סנהדרין (עד:). עי' ב"יש סדר למשנה" עמ"ס מגילה (ד,ג), המעיר על שנויים בגירסאות בין ג' מקומות אלו ומביא את הירושלמי, דדוקא לרבי ישמעאל היו י"ב מרגלים, אך לשיטת ר"ע היו כ"ד מרגלים, והרי הלכה כמותו, אם כן כיצד ניתן ללמוד מפסוק זה על פי רבי ישמעאל דאין הלכה כמותו. ותירץ דגם ר"ע מסכים דרק עשרה הוציאו את דיבת הארץ, כי הם הנקובים בשמם בתורה, אך השאר ומכללם יהושע וכלב לא היו באותה עצה. **אך קשה**, אם כן, למה מנו דוקא את כלב ויהושע, ושוב שמעתי ששאלו שאלה זו את הגאון רבי חיים קנייבסקי שליט"א וענה את אותה תשובה והובא על הפרשה בספר "דרך שיחה".

וכי תימה ר"י לא דריש סמוכין

כתב הרשב"א, דהאי מקשה היה סבור, דרבי יהושע בן לוי מדאורייתא קאמר, אבל לקמן בגמרא מבואר, דרבי יהושע בן לוי מדרבנן קאמר.

אלא אוב וידעוני

על ידעוני-...כתב רבינו שמשון בשם ר' מאיר בר קלונימוס, דכמין חבל גדול יוצא משורש שבארץ ששם גדלה אותה חיה כעין קישואין ודלועין, אלא שהידוע צורתו אדם בין בצורת פניו בין בצורת שאר אבריו ומטבורו הוא מחובר באותו חבל ואין כל בריה יכולה... (כאן ב"שפתי חכמים"). והוא הנקרא במס' כלאים (ח,ה) "אדני השדה" וכן נקרא

גם בר נש דטור, עיין שם ברע"ב וב"תפא"י". ובזוהר (הובא ע"י "אור החיים" עה"ת) ריש פרשת בלק, משמע קצת דההוא ידוע אינו חיה רק צפור וכן כתב הרמב"ם בהלכות עכו"ם (י,ב). ועי' ב"מלוא הרועים" למס' סוטה (לז:), הוא מתייחס שם לדברי התנ"ה ור"ש, שכתבו-...דלמא בשני דברים בתמיה והכא בשני דברים" והעיר על כך-,,פירש ב"קרבן העדה" דהך מדה דדבר שפירש בכלל אינו כי אם כשיצא דבר א' מן הכלל, אבל כשיצא ב' דברים הוה כב' כתובים הבאין כאחד דאין מלמדין וכאן כתוב יש אומרים בפרט וקשה על זה דאמרינן אוב וידעוני. ואפשר בירושלמי סבירא להו, דגם באוב וידעוני לא הוה דבר שיצא מן הכלל ללמד רק סבירא ליה דמכשפה בסקילה מסמוכין כדדריש בן עזאי בברכות (כא:)."

רבי יהודה אוסר באנוסת אביו ובמפותת אביו

וכן היא שיטת תרגום יב"ע על התורה-דברים (כג,א) על הפסוק,,לא יקח איש את אשת אביו ולא יגלה כנף אביו"-,,לא יסב גבר אתתא דאניס או דשרניג אבוי [תרגום יהונתן]-,,פירוש מפותת אביו, והכי סביר ר"י דפליג ארבנן בברכות פרק מי שמתו (כא:) ותרגום של "כי יפתה" [שמות (כב,טו)] ארי ישרנג".] וכל דכן אתת אבוי ולא יגלה כנפיא דגלי אבוי". אם כן, אם היה זה בטוח שהוא יב"ע, היה הדבר טעון

תלד

בירור, למה לא הובא בגמרא, שגם יב"ע סובר כך, אך כיוון שזה ספק אם יב"ע עה"ת יב"ע עצמו כתבו, אין קושיה על כך. אמנם גם כאשר יב"ע על הנביאים חולק על התנאים, הוא אינו מובא במשנה ובגמרא. שאלנו את הגאון הגדול ר"ח קנייבסקי שליט"א וענה לנו, כי יתכן שתרגום יב"ע לא היה ידוע להם.

במשנה תורה דריש

במס' יבמות (ד) אמרו, דבמשנה תורה מאי טעמא דריש, אי בעית אימא משום דמוכח ואי בעית אימא משום דמופנה ובתנ"ה וכי שם, כתבו דר"י דריש בכל התורה סמוכים, היכי דמוכח ומופנה, אלא דבמשנה תורה קים ליה דכולהו מוכח או מופנה.

ב"הגהות מהרב מרגנשבורג" שם הביא דברי הראב"ן, דדוקא במשנה תורה דריש, דכל התורה מפי הגבורה נאמרה ואין מוקדם ומאוחר, אבל משה רבינו, שסידר את משנה התורה פרשה אחר פרשה, לא סידר אלא להדרש. **ברש"ש** הקשה על תירוץ הגמרא, דמבעי ליה לאידך דרבי יהושע בן לוי. ומה תירץ בזה, דיכול לדרוש ב' דברים, כמו רבי יהושע בן לוי, אשר דרש ב' דברים מהסמיכות ותירץ על פי הגמרא, במס' יבמות שם, דר"י דריש במשנה תורה, רק היכי דמוכח ומופנה, ואינו יכול לדרוש ב' דברים, אבל רבי יהושע בן לוי לא סבירא ליה הכי.

כב.

אף כאן באימה וביראה וברתת ובזיע מכאן אמרו [רש"י-...אבל בעל קרי אינו אלא מתוך קלות ראש וזחיחות הדעת".]

ב"תלמוד ירושלמי" הובא, דהטעם לטבילה זו, כדי שלא יהו ישראל מצויין אצל נשותיהם כתרנגולים וכן משום תלמוד תורה, שאם אתה אומר לו שהוא מותר בדברי תורה, אף הוא אומר אשמש מטתי ואחר כך אלמד ולבסוף נמשך ואינו לומד.

הרמב"ם כתב [הל' תפלה (ד,ד)]-עזרא תיקן שלא יקרא בעל קרי בדברי תורה עד שיטבול ובית דין שעמדו אחר כך התקינו אף לתפלה, שלא יתפלל בעל קרי עד שיטבול ובית דין שעמדו אחר כך התקינו אף לתפלה, שלא יתפלל בעל קרי עד שיטבול.

ה"כסף משנה" שם תמה, היכן מצינו גזירת בית דין שאחריהם. ותירץ ה"כסף משנה", דיתכן דכוונת הרמב"ם, דעזרא תיקן לתורה וגם לתפלה ובית דין שעמדו אחר כך בטלוה והעמידוה רק בתפלה ומה שכתב הרי"ף לקמן דיש אומרים, דמה שאמרו "בטלוה לטבילותא", הוא רק לדברי תורה ולא לתפלה, אך מיד חזר וכתב, דאין לשון הרמב"ם משמע כן. ה"ראש יוסף" ביאר בדרך זו את דברי הגמרא, דבתחלה אמרו, דטבילת בעל קרי נלמד מסיני, דמה להלן באימה ויראה...ואחר כך אמרו שמעתי שמחמירין בה שלא יהו תלמידי חכמים מצויין אצל נשותיהם כתרנגולים ורש"י בא לבאר דסברא זו באה לומר, דצריך להחמיר בארבעים סאה, אבל לדעת הרמב"ם יש לומר דעזרא תיקן רק לתלמוד תורה כדאשכחן בסיני ואחר כך תקנו גם לתפלה, כדי שלא יהו מצויין אצל נשותיהן כתרנגולים.

הרשב"א הקשה, איך ביטל רבי יהודה בן בתירא את תקנת עזרא והרי אין בית דין רשאי לבטל דברי בית דין חבירו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין. ותירץ, דעזרא תיקן ולא קיבלו ממנו, אלא נהגו להקל, ובא ריב"ב והחזיק בדייהו ונקרא על שמו.

ורבינו יונה הביא דיש אומרים, דכיוון דראו דאין רוב הצבור יכולים לעמוד בה, יכולים לבטל וכן כתב **הרמב"ם** בהל' תפלה (ד,ה) וכבר בטלה גם תקנה זו של תפלה, לפי שלא פשטה בכל ישראל ולא היה כח בצבור לעמוד בה. הרי"ף כתב, דיש אומרים דבטלו לגמרי התקנה בין לתורה בין לתפלה ויש אומרים דבטלוה רק לתורה, אבל לתפלה בטלו טבילת מ' סאה, אך הצריכו תשעה קבין והביא בשם רב האי גאון, דמנהג כל ישראל שכל בעלי קרי אין מתפללין עד שנטהרין בתשעה קבין **ורבינו יונה** כתב בשם רבו שחולק על זה וסובר דאין מפסיד התפלה כשאין לו מים וגם אם יש לו מים ואינו נטהר, אף על פי שהתפלה יותר מקובלת עם הטבילה, מכל מקום אינו מפסיד התפלה. ה"בית יוסף" כתב בסימן פ"ח, דתשעה קבין מועיל אפילו במים שאובים וכן מועיל שישפוך על עצמו מכמה כלים באופן שלא יפסיק משפיכת כלי אחד עד שיתחיל השני, אבל בארבעה כלים אינו מועיל.

הרמב"ם כתב [הל' תפלה (ד,ה)], דמנהג פשוט בשנער וספרד, דאין בעל קרי מתפלל עד שירחץ בתשעה קבין, במה דברים אמורים, בבריא או בחולה שבעל, אך חולה שראה קרי לאונסו פטור מן הרחיצה ואין בזה מנהג. ה"כסף משנה" ביאר דבריו, דכיוון דפסק רבא, דחולה לאונסו פטור מכלום, אף לאחר שבטלו התקנה ונשאר רק לתפלה ובט' קבין וכמו שכתב הרי"ף בשם רב האי גאון, חולה לאונסו פטור מכלום, דגם בזמן התקנה היה פטור.

תלה

שונה הוא בהלכות דרך ארץ

שאין בהלכות אלו פסוקים ופירוש רש"י-,,כגון "דרכן של ת"ח" שהיא ברייתא [מס' דרך ארץ פרק ג'] ופרק בן עזאי "הנותן ארבעה דברים על ליבו". להלן (לב:) הובא-,,תנו רבנן ארבעה צריכין חיזוק ואלו הן תורה ומעשים טובים, תפלה ודרך ארץ... דרך ארץ מנין שנאמר "חזק ונתחזק בעד עמנו..." [רש"י ד"ה דרך ארץ-,,אם אומן הוא לאומנותו, אם סוחר הוא לסחורתו, אם איש מלחמה הוא למלחמתו".], ולהלן (לה:)-,,תלמוד לומר "ואספת דגנך" הנהג בהן מנהג דרך ארץ [רש"י-,,שאם תבוא לידי צורך הבריות סופך ליבטל מדברי תורה".]. דברי רי"ש רבי שמעון בן יוחאי אומר אפשר אדם חורש בשעת חרישה... תורה מה תהא עליה".

רבי ירוחם פ. פערלא ["ספר המצוות לרס"ג/ח"א/מצוה צה/סוף עמוד 647], מוכיח ממספר מקומות, ש"דרך ארץ", הוא רק טעם, אך פעמים רבות מי שאינו עושה דבר שטעמו "דרך ארץ", עובר על איסור דאורייתא. והנה, נשמט ממנו מקור זה של "הנהג בהן מנהג דרך ארץ", שהוא אף יותר מטעם לדבר, אלא הציווי עצמו של התורה וכן לקמן (לב:) לגבי ד' צריכין חיזוק. ועי' במהרש"א עמ"ס נדה (סט:), המונה את חלקי התורה מלבד הנגלה והנסתר-,,עוד חלק א' והוא דרך ארץ". ובתנז"ב/א/הוצ' אשכול/עמ' 583-,,איך יתנהג אדם עצמו במדות שיש ללמדו גם כן מתוך התורה".

מגמגם

במס' מגילה (לא:): פירש"י,,קרא אותן במרוצה ובקושי". במס' כתובות סוף (כח.) פירש"י בד"ה גלוי-,,שיצא הדין לאור בלא גמגום". מחסם-,,לשון "לא תחסום" (דברים כה) מגמגם בדבר וליבו נוקפו", והא כדברי הערוך בע' מגמגם-,,מגמגם וקרא בארורי (א"ב פי' בלשון ישמעאל מי שאינו מבטא המילה בפעם אחד, אלא הוא עמוס בלשונו ואולי נאמר כן מאות גמא יונית, כי העלגים חוזרים ואומרים אות גימל פעם אחר פעם...) ". במס' כלים (ל,ב), הובא בתוספתא מגמגם ושופך-,,היינו טיפין טיפין והנה כך הקורא במרוצה מדלג ומפיל אותיות ותיבות ועל כן יתכן להיות תיבת מגמגם מהיפוך ממגמגם (גליוני הש"ס). ויש מפרשים, שלא היה קורא התיבות בצחות אלא בגמגום ויש מפרשים שהיה קורא כדרכו אלא שלא היה מזכיר אזכרות (תר"י). במס' מגילה (יז:): כתב בתד"ה עיקם פיו-,,מיהר להשיב", והרגמ"ה פירש-,,בלחישתו שלא רצה שירגישו".

שאין דברי תורה מקבלין טומאה שנאמר הלא כה דברי כאש נאם ה' מה אש אינו מקבל טומאה, אף דברי תורה אינן מקבלין טומאה

הנה, לפני בריאת העולם, כידוע, היתה כתובה התורה לפני ה' באש שחורה על גבי אש לבנה. אמנם, גם אש זו כבר היתה מהות של תחילת הבריאה מעולם האצילות, הגבוה מעולם הבריאה, אשר עליו מדבר הרמב"ם [מו"נ (ב,ל)], אשר הוא האש היסודית שהוא החושך, וזה נרמז במס' ע"ז (יז:): בס"ת שנשרף עם רבי חנינא בן תרדיון, שהיו האותיות השחורות של ס"ת פורחות באור, דהס"ת גיליו מקבלים טומאה ולכן נשרפו, אך האותיות, שהן מעולמות רוחניים עליונים אינן מקבלות טומאה, שמקורן באש השחורה. בהן לא שייך לכן שריפה והן פרחו מעלה. לכן התכלת הרוחנית הרומזת לכסא הכבוד [מס' מנחות (מד.)] נוטה לשחורות, הבולעת את כל הגוונים והיא תכלית כל הגוונים (ספר הקנה וראב"ע בסוף פרשת משפטים) והיא מקור כל גווני האש, שהכל נשאר בתכלת ש"אוכלת" את כל הגוונים, כדברי הגמרא במס' יומא (כא:), לגבי סוג האש הששי-השכינה, שהיא "אש אוכלת אש".

שלא יהיו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים

וק"ל, הא חזינן במס' כתובות (סב:), דשיעור עונה של תלמידי חכמים הוא פעם בשבוע.

א. שיעור זה של הימצאות אצל נשותיהם, הוא שיעור במציאות, כמו ספן, חמר ופועל שיוצא מחוץ לעיר. **ב. ועוד**, שיעור התלמידים הוא שלושים יום, כבמשנה שם (סא:), כגון בירחי כלה, שהיו באים כולם למקום אחד. אמנם, **ג. בעיקר קשיא**, למה דוקא צריך להיות סייג לתלמידי חכמים, הרי תלמידי חכמים ממילא כוחם תשוש מלימוד התורה דעל כן נקראת התורה תושיה שמתשת כוחם של תלמידי חכמים [מס' סנהדרין (כו:)] ובמסכת נדרים (מט:) הובא, דסתם תלמידי חכמים חולים הם (ורעק"א אמנם כתב, שהוא רק עד שמתרגל ללמוד). **ד. ועוד**, שלהפך, ישנם מעשים של התנזרות מכך, כגון רב גידל איעקר מפרקא דרב הונא [יבמות (סד:)] ויש נשים שהתעקרו מכך שחיכו לבעליהן הרבה זמן [כתובות (סב:)], אמנם גם **הא קשיא לי** כיצד אברהם אבינו, שקיים כל התורה כולה כמובא במסכת יומא (כח:), נשא לאשה את שרה בהיותה בת ששים ושבע ולא חש לעקרותה ולא חשש כי לא יוכל לקיים את מצות פריה ורביה וכן כיצד גם לא חשש על עצמו שיעקר, כמובא במס' כתובות (סד:). **וי"ל**, דאז עדיין לא הגיע למדה זו של קיום כל התורה א"נ בחו"ל עדיין לא יצא מכלל בני נח, כמו שמפלפל בכך ה"משנה למלך" בספר "פרשת דרכים". יותר היה מובן, שסייג כזה היה צריך להיות למי שאין

תלו

תורתו ואומנותו ולעם הארץ. על פי זה יש גם לפרש מה שאמרו,,אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש" [מס' סוכה (נב:)], דמלבד הענין הסגולי יש גם סיבה אחרת, דחז"ל באו לומר, משכהו דוקא לבית **המדרש**, היינו במקום בו לומדים בעיון המתיש הכוח ולא לישיבה או תרביצא וכו', וגם כשתלמידי חכמים יוצאים מבית המדרש והולכים בדרך ומעיינים ואינם נפגעים מיצה"ר, ואם הסיחו את דעתם יש להם מיד לחזור ולעיין.

וראיתי כמה מה"אחרונים" שבאו להסביר מדוע דוקא הושו ת"ח כאן ל"תרנגולים" ובעקיפין גם לענות על שאלותינו ולא זכיתי בעוניי למצוא ממש תשובה בדבריהם וראשית נביא את דבריהם.

ה"מלוא הרועים" כאן כתב בדרך הצחות, כיוון שאמרו חז"ל שאסור לשמש ביום ותלמיד חכם מותר לשמש על ידי האפלת טלית ואיתא במס' ביצה (ז:), שכל שתשישו ביום זה תרנגול המשמש ביום ולזה רמזו שלא יהיו ת"ח דייקי אצל נשותיהם, אף שהותר להם ובזה שיצטרך לילך לטבול ביום יתבייש ששימש ביום, דאי בלילה כבר הוצרך לטבול לקריאת שמע ותפילת שחרית.

"גליוני הש"ס" - על פי מסכת סנהדרין (סג) "עשו את הנרגל" ומפרש מאי ניהו תרנגול וכתב ב"חידושי הרמ"ה" עמ"ס סנהדרין דקרוי נרגל, לפי שרגיל בתשמיש יותר מכל בעל חי.

שולחן מלכים-בשם זקנו, אווזא ובר אווזא הם עופות המים ורגילים במים אחר התשמיש, מה שאין כן תרנגול וזה שאמר "שלא יהיו ת"ח...כתרגולין" בלי טבילה. ועיקר כוונת עזרא בטבילת קרי היתה להרגילם בטבילה אחר תשמישם לטהר גופם ולזכך נפשם.

וק"ל דברי ה"מלוא הרועים". **א.** אם חשודים ת"ח להיות כל הזמן אצל נשותיהם, קשה מה שכתבנו לעיל (א)-(ד). **ב.** משמע לכאורה, שדוקא ביום קיימת בעיה זו אך לא בלילה ולכאורה זה להפך, שהרי שיעור של ת"ח הוא מע"ש לע"ש, אם כן, עיקר שימושו הוא בלילה, **ועוד**, דהא ביום הוא לומד או עובד ומצוי להיות בבית רק בלילה, אם כן, הוה ליה לתקן תקנה שבליילה לא יהיו כל יום כטיילים. **ועוד**, שאם ביום הוא משמש, הרי זה משום שתקפו יצרו כבכתובות

(סה.), אם כן, כיצד אפשר לעשות תקנה כזו שתביאו לידי קרי, והרי להרבה פוסקים שימוש בהאפלת טלית נועד רק למקרה שתקפו יצרו. ג. הרי לשמש בבית אפל מותר לא רק לת"ח [שו"ע/או"ח/סי' ר"מ ובמ"ב שם ס"ק יא] ורק האפלת טלית נאמרה בת"ח, כי בקיא בצניעות ועי"ש במ"ב, שגם זה משמע לרוב הפוסקים יוכל לעשות מי שלא ת"ח, אם תקפו יצרו.

בדברי "גלינוני הש"ס" קשיא לי, שלולא תקנה זו-לדבריו-היו דוקא התלמידי חכמים משמשים עם נשותיהם יותר משאר בני אדם, כמו תרנגולים המשמשים יותר משאר בעלי החיים, כדברי הרמ"ה במס' סנהדרין (סג.) [והראיה נראה משם ב(ד)], דכשלא היה יצה"ר אפילו ביצה (רש"י-), ביצה גמורה של תרנגולת. לא הוטלה, היינו, שמהתרנגולת מובאת הראיה, שאפילו שהיא בעלת התאווה הגדולה ביותר ובכל זאת לא נוצרה ממנה ביצה] והוא תמוה, שתלמידי חכמים מסורים בידי יצר הרע ביותר, ואף ש"כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו" [מס' סוכה (נב.)], אך מאידך, בזמן חז"ל היתה ידועה הדרישה מת"ח ומכל אדם שישמש "כמי שכפאו שד" (ועי' שם על כך בשו"ע בסי' רמ) ולהפך, הרי רואים שהיה חשש שיבטלו פריה ורביה אם לא יאמרו להם שיש היתר ע"י ט' קבין. וכן קשה על מה שכתב ב"שולחן מלכים", דאם זו הכוונה לטהר גופם ונפשם מספיק ט' קבין ושלא יבטלו מתלמוד תורה, שהוא המזכך הגדול ביותר, יותר מטבילות וסיגופים כידוע. הרי עמי ארצות אין עוסקים בתורה, ולהם היה הצורך הגדול ביותר בתקנה זו שלפחות יטהרו את גופם.

אכן, לשם ביאור ענין סתום זה, נקדים עוד כמה קושיות.

א. מה הקשר בין מאמר זה לבין מה שאומרת הגמרא על "טובלני שחרין". ב. אם הקשר הוא רק משום ענין הטבילה המשותף להם, אפשר היה לברר ענין זה במס' מקוואות. ג. מה הם היסודות של השיטות המקילות או המחמירות. ד. מדוע השכר הוא אריכות ימים. ה. מה הקשר בין הטבילה בשביל התלמידי חכמים לבין הגדר שגדרו בכך בשביל אחרים כמו אותו ה"ריקא" המובא לקמן. ו. בגמרא הובא כאן-,,אמר להו רב הונא לרבנן רבותי מפני מה אתם מזלזלין בטבילה אי משום צינה אפשר במרחצאות...רבי זירא הוי יתיב...בי מסותא... ואיתי לי ט' קבין". לכאורה קשה, כיצד רבי זירא, שצם מאה תעניות כדי שתשתכח ממנו תורת בבל ועוד מאה תעניות כדי שלא ישלוט בו אש הגהינם והיה יושב בתוך תנור מוסק ובודק את עצמו אם לא שלטה בו האש [מס' ב"מ (פה.)], האם הוא יזלזל במצוות ועוד משום עצלות? ונראה דפיסקא אחת בסוף התוספתא על מס' ידים תבהיר לנו את כל הספקות-,,אומרים טובלי שחרין קובלני עליכם פרושים שאתם מזכירין את השם בשחרית בלא טבילה (על פי גירסת הגר"א). אומרים פרושים קובלני עליכם טובלי שחרית שאתם מזכירין את השם מן הגרף שיש בו טומאה". וכתב שם ב"באור הגר"א"-,,פירוש שהוא מלא צואה ולזה לא מהני טבילה". ה"מנחת ביכורים" כתב שם-,,שאתם אינכם זהירין בשארי מצוות והגוף טמא ומה מהני טבילה".

אם כן, רואים שמדובר בכת מחוץ לכלל ישראל, שעשו מעשה זמרי ובקשו שכר כפנחס. כת זו מוזכרת במקורות שונים ככת האסיים. "ספר יוחסין" לרבי אברהם זכות מביא מתוך הספר "בן גוריון" תיאור של כת זו וכותב שם [מאמר ח'/סוף עמ'; 156/הוצ' לוין אפשטיין/ירושלים תש"ל]-,,ובזה הזמן היו בישראל ג' כתות משנים הקדומות פרושים וצדוקים ויהודה הגלילי חידש כת ג' והם נקראו אשיניש

תלז

וכתב "בן גוריון", כי הוא נסה דת ומנהג כל אחד... ואפילו מנהג פרוש אחד שנקרא באנו היה עומד במדבר ואוכל ירקות... וסברת הנזירים הנקראים אשינוש הם חסידים... שהם אומרים כי אין ראוי להמשיל על האדם כי אם ה' לבדו... ומתחלקים לשני כתות בענין הזיווג כת מהם נושאים אשה לשמירת המין, אחר נסותם ג' שנים אם הם ראויים ללדת... וכת מהם אינם נושאים אשה בשום פנים שסוברים שלא תמצא אשה שתשמור ברית לבעלה בשלמות. וכולם משותפים בעשרם... ומשם ניזונים ומסתפקים במאכלם ובמלבושיהם... ואחר תפלתם הולכים מעט להסתתר... ואחר רוחצים גופם במים קרים להחליש תאות המשגל... וכאשר ירצה אדם להיכנס במנהגם... ומלבישים אותו מלבוש לבן... ומלמדים אותם להטביל כדי שיתנהגו להיות פרושים... ושישמור נפשו מכל טומאה ורשעות...".

כת זו, כפי שראינו, זלזלה במצוות שונות, אפילו במצוות עשה כגון פרו ורבו, והיו באים על פנויות כדי לבחון כגרועים שבאומות, אך מאידך, רוממות הטהרה ווהתנזרות בגרונם תוך זלזול בחכמי התורה הקדושים בזמן בית המקדש השני והתרכזות במספר מצוות בצורה קיצונית על חשבון ביצוע עבירות חמורות. מהם יצאו הנוצרים הראשונים. יש"ו ימ"ש ידוע שנהג "לרפא" על ידי טבילות בירדן ושימוש בפולחן הצמחונות. משום אותו טשטוש שיצרה כת זו של טבילות בשחרית והתנזרות, מובנת כעת השאלה, „מה טיבן של טובלי שחרית“, היינו, מה הסיבה של כת זו שדבקה כל כך בטבילות ומתרכזת

בהן (ידוע מנהגם של הנוצרים, שעל ידי טבילה האדם נהפך בבת אחת לאדם אחר-מאדם "טמא" לאדם נוצרי עפ"ל). הגמרא במס' סוטה (כב.), מפרטת שבעה כתות המתחזים לפרושים. הגמרא מסיימת שם-„אמר לה ינאי מלכא לדביתיה, אל תתיראי מן הפרושין ולא ממי שאינן פרושין, אלא מן הצבועין שדומין לפרושים, שמעשיהם מעשה זמרי ומבקשין שכר כפנחס“. ושם ב(לא.) מובא בגמרא, לגבי יראת שמים מאהבה ועל כך שאין סתירה ביניהם והתד"ה גדול, מביא שם את הירושלמי במס' ברכות פ"ט, כיצד טורנסרופוס הרשע (שנראה שהיה גם מכת הטבעונים) אמר לר"ע, שהטוב ביותר הוא מה שנברא בצורה טבעית ללא צורך בתיקון, כמו ברית מילה.

המהרי"ץ חיות שם מציין את "אבות דרבי נתן" פ"ל, שום מובאות עוד ב' כתות-פרוש מקוצאי ופרוש מכובאי, שלדעתו הוא מלשון יהודה המכבי והכוונה על כת שמוצאה מהחשמונאים, אשר הפילו חיתתם על העם, כמו ינאי המלך במס' קידושין (ס.).

ב"הגהות רי"א חבר" שם בד"ה ומק"ז, הובא-„רצונו לומר שחושב שהמצוה יכפר על החטא וינכה זה בזה“. דבר זה דומה למנהג הנוצרי, שתמורת נתינת כסף לכנסיה "מכפרים" האנשים על פשעיהם.

על פי זה תובן כאן סוגייתנו. דכשם שהבמות היו רצויות בזמן האבות ושנואות אצל הקב"ה בזמן הבנים, וכמו שאמירת עשרת הדברות היתה תחילה רצויה ואחר שקלקלו המינים תקנו שלא לאומרן, כי המינים היו מסיתים לומר שרק את עשרת הדברות נתן ה' לישראל. כן הדין בענין טבילת בעל הקרי. בזמנו, כשתיקן עזרא טבילה זו, זה היה חביב ורצוי בשעתו, אך משקלקלו המינים, הגיעו למצב של מינות, עד שעם חורבן המקדש היו כ"ד כתות מינים. הפרושים, ובראשם הסנהדרין, כאשר ראו כיצד מתפתחות כיתות מוזרות אלו-האסיים ודומיהם, אשר הופכים את הטבילות וההסתגפויות לפולחן, מתוך השפעה מהסביבה האלילית, תוך זלזול בשאר המצוות, משום כך נמנעו רבים מהחכמים מלטבול כדי שלא יאמרו ש"הפרושים התיירו" פולחן זה. אמנם, אחרי חורבן בית המקדש, כאשר הטשטוש חלף וחדלה השפעת כתות אלו על עם ישראל, אם משום שכתות אלו נעלמו או משום שיצאו בצורה גלויה מכלל ישראל כמו כת הנצרות, ביקשו גדולי הדורות להחזיר את עטרת תקנת עזרא למקומה וליושנה, אך עדיין היה הדבר שנוי במחלוקת, אם משום החשש שעדיין הטשטוש בדעות לא חלף לגמרי, אם משום ביטול תלמוד תורה ומצוות פריה

ורביה. האמוראים נחלקו ביניהם כיצד נהג בן עזאי וכיצד לימד תקנה זו, האם "לחשה" ולא רצה לאומרה בפירוש, משום שהת"ח שבדור עדיין חששו מחידוש התקנה, או ש"שנאה" בגלוי, כי בכל זאת היה כאן חשש לביטול פריה ורביה ומצות תלמוד תורה. מכאן נבוא להבין את הקשר בין ת"ח לתרגולים. כפי שהתרגולים אינם טובלים לאחר תשמישם, כן אותם תלמידי חכמים, וכן משום שהתרגולים משמשים בכל יום ומטילים ביצה כל יום וכיוון שגם הטלת הביצה תלויה בתאווה כדברי רש"י במס' סנהדרין שהובאו לעיל, אך הוא רק לשם הפרייה כמו ת"ח המשמשים כמי שכפאו שד ומשתמשים ביצה"ר רק לשם המצוה של פו"ר, כי אחרת ללא התאוה אי אפשר לקיים את המצוה [אמנם, כיוון שכלפי חוץ נראה שהתרגולים משמשים הרבה משום זנות, לכן נאסר להעלותם כקרבן למזבח, כמו שכתב הרמב"ן, בויקרא פ"ד, ולא בחר בתרגול (לקרבן) על זמת זנותם". וכן כתב רבינו בחיי בס' במדבר (כד,ב)-, והתרגול נואף מכל העופות..."]. כן יש דמיון בענין זה לפני התשמיש בין ת"ח לתרגול. לגבי תרגול, אומרת הגמרא במס' עירובין (ק:), "ומעוף השמים יחכמנו", זה תרגול שמפייס ואחר כך בועל...ומאי מפייס לה אמר רב יהודה אמר רב הכי קאמר לה, זבינא לך זיגא [רש"י, מלבוש שקורין "קוטה"]. דמטו לך עד כרעיך. ולבתר הכי [רש"י, לאחר הבעילה שמנענע וכופה את ראשו לארץ]. אמרה לה לישמטתיה לכרבלתיה דהוא תרגולא אי אית ליה [רש"י, במה ליקח] ולא זבינא לך".

תלח

כך גם נאמר לגבי ת"ח במס' פסחים (מט.), שת"ח מפייס לפני קיום תשמיש. לעומת זאת, מי שהוא הפך ת"ח-עם הארץ, הרי מי שנותן לו את בתו לאשה דומה, כאילו כופתה לפני ארי, מה ארי דורס ואוכל ואין לו בושת פנים, אף עם הארץ מכה ובוועל ואין לו בושת פנים. עוד דמיון יש ביניהם, שת"ח רואה את הנולד וחכם עדיף מנביא [מס' ב"ב (יב:)] וכן תרגול, היודע לכוון השעות ואין בעולם מי שיודע לכוין שעת כעסו של הקב"ה כי אם בלעם בבני אדם ותרגול בעופות ושניהן שוים בחכמה זו ואמרו- כי התרגול קורא שבע פעמים [רבינו בחיי/במדבר (כד,ב)]. במס' עירובין (נג:) גם הובא-, ויעשו לי שני מגידי עלטה בלילה" [רש"י, תרגולין המודיעין עונות הלילה]. וכן יובא לקמן (ס.) על הפסוק באיוב פ"לח "הנותן לשכוי בינה" ולעיל (ז:) הובא, שברגע זעמו של הקב"ה מתחלפים ורידי הכרבות האדומה אצל התרגול ללבן.

לכן רבי ינאי, בבואו לחזק תקנה זו של עזרא, אמר שהמקיימה זוכה לאריכות ימים, כמו שאמר משה רבינו בתורה [דברים (יא,כא)], כי עזרא הושווה למשה, שלולא משה רבינו היתה התורה ניתנת ע"י עזרא [מס' סנהדרין (כא:)]. חיזוק זה היה משום שת"ח נרתעו מטבילה זו משום החשש לע"ז. לכן, מיד אח"כ שואל ריב"ל-, מה טיבן של טובלי שחרין"-אותה הכת שהיו גם משתדלים לפרוש מנשיהם ככמרי הנוצרים וממילא היה מצוי אצלם, בעלי קריין הטובלין בשחרית" (רש"י ד"ה של טובלי שחרין) ולכן שאל והרי "אפשר בנתינה" וענה לו רבי חנינא, שבכל זאת דבר גדול גדרו בה, דתניא מעשה באחד שתבע...", היינו, הנזק מאי טבילה כמנהג קבוע גדול יותר מהנזק בקביעת טבילה כמנהג, משום

"גדר גדול גדרו בה", כמו שאומר במס' ברכות (ו,ג) ה"מסגרת זהב" על המשניות, שאף שאסור ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה, בכל זאת אומר רבי יהודה, שעל מין קללה אין מברכין, כי הנזק הגדול והכולל צריך להיות נר לרגלינו מול

נזק קטן יותר וכאן מתקיים הכלל, שלהחמיר ולא לטבול הוא "חומרא דאתי בה לידי קולא" [עי' למשל בספר "מלחמות ה'" של הרמב"ן על הרי"ף במס' שבת בסוגיית כוורת (ח.)].

אחרי זה בא האמורא רב הונא מבבל, כעבור מאות שנים מחורבן ביהמ"ק ושואל, לרבנן, רבותי, מפני מה אתם מזלזלים בטבילה זו, אי משום צינה...? היינו, רב הונא אומר להם, הרי בימינו אין את כת האסיים מסוג "טובלי שחרין", אם כן, מדוע אתם ממשיכים לזלזל בטבילה זו, אלא ודאי משום סיבות מישניות של צינה וכו'. אחרי דבריו מביאה הגמרא עוד אמוראים שלא סברו כמותו והמשיכו להסתייג מטבילה זו משום הטעמים שהעלינו לעיל, כי הם סברו, שעדיין לא עברה סכנת פולחן זה והמשיכו לנהוג כרבי יהודה בן בתירא, אך מיד מביאה הגמרא-,,כי אתא רב דימי אמר רבי עקיבא לא שנו אלא לחולה לאונסו...". מראה זו ומהבירור בהמשך הגמרא עולה, שהאמוראים שטבלו בנתינת ט' קבין, היה זה לא משום הטעמים שהזכרנו, כי באמת בזמנם כבר בטלה סכנה זו, אלא משום שחלקו לגבי תקנה זו, כיצד תקנה עזרא.

מעשה באחד שתבע אשה לדבר עבירה

פירש רש"י-,,אותה אשה פנויה היתה וחכמים גזרו על היחוד אף על הפנויה". ה"צל"ח" כאן בד"ה רש"י, מבאר דפשיטא לרש"י דאירי בפנויה, דאם היתה אשת איש היאך היה חושש על הטבילה ואינו חושש לאיסור אשת איש. וסבירא ליה לרש"י, דפנויה אינה מזומנת לזנות דרך הפקר, דהוא רק איסור דרבנן וכן כתב ה"חלקת מחוקק" ב"אבן העזר" (כו,א) בשם הראב"ד.

כן כתב גם היעב"ץ כאן, דהוסיף שלא היה לשם אישות (פילגש). את "פילגש" כתב בסוגריים, יתכן שהוא משום שחזר בו ממה שכתב ב"שאלת יעב"ץ", שפילגשות בלא קידושין אינו זנות מן התורה.

ועוד הוכיח מדברי רש"י, דכיוון שתבעה על מנת תיכף לבעול, אין לחשוש שמא ראתה דם מחמת חימוד.

וק"ל טובא א. מה שרש"י כתב שהיתה פנויה, הרי "אשה" המוזכרת בחז"ל הכוונה לאשת איש. וי"ל, דיש גם יוצאים מן הכלל. ב. כיצד כתב רש"י שהיתה פנויה, הרי כאן בירושלמי (כו:) כתוב בפירוש שהיתה אשת איש-,,חבר שהוא גודר את ישראל מן עבירה אתם מבקשים לעקור אותו, מהו גודר ישראל מן העבירה-מעשה בשומר כרמים אחד שבא להיזקק עם אשת איש עד שהן מתקנין להן מקום איכן הן טובלין עברו העוברין והשבין ובטלה העבירה".

ג. הקשה על הצ"ח דעל פי ה"ירושלמי", שדי בבירא ראיותיו בהבנת רש"י, והוא עצמו הביא את המעשה שם שרצו לא לעבור בחינם על הטבילה. אם כן, זה סותר למה שהסביר ברש"י. ויכל לומר, שלכן אין ראיה שהיתה פנויה.

ד. קשה על ה"צל"ח, אשר כתב "היאך היה חושב על טבילה ואינו חושש לאיסור אשת איש", והרי אפילו שפיכות דמים היה להם קל יותר מעניי טהרה ואפילו שפיכות דמים בבית המקדש, כדאמרינן במס' יומא (כג.)-,,ללמדך שקשה עליהם טהרת כלים יותר משפיכות דמים...שפיכות דמים הוא דול אבל טהרת כלים כדקיימא קיימא". (ובמס' מנחות (מד.) הובא מעשה על אדם שהיה שטוף בזימה, אך במצות ציצית היה מאד זהיר).

ה. קשה לי מה שכתב ה"צל"ח"-,,אין לחשוש שראתה דם מחמת חימוד". קשה מה הס"ד של הצל"ח, כי יש לחשוש לדם חימוד. והרי משמע שהיא כלל לא רצתה אלא בשביל למשוך את הדבר כמה שיותר ואולי יעברו אנשים וימנע מכך, כמו שאכן היה. אם כן, גם בלא שרצה תיכף לבעול אין כאן דם חימוד ואם גם היא התכוונה לדבר עבירה, הרי הם השתהו מאד וחילפו מים וממילא יכל כן להיות דם חימוד.

הנה רש"י כאן מפרש דוקא שעברו על איסור יחוד עם הפנויה ולא על איסור בעילת פנויה, כדי להורות, שמי שעובר על גדר שגדרו חכמים בא לבסוף לידי איסור חמור יותר שמפניו גדרו. מרש"י כאן, לכאורה, אין הוכחה לגבי מה דעתו על בעילת פנויה, האם האיסור הוא מדאורייתא או מדרבנן, אך ה"צל"ח" כאן, וכן רבי עקיבא איגר ב"אבן העזר" ריש הל' קידושין כתבו, שמכאן משמע דלרש"י בעילת פנויה דרבנן ולכאורה כאן אין כל רמז לגבי מה דעתו בנידון, בין שהיא מזומנת לזנות ובין שאינה מזומנת לזנות, שכן אין על כך פירוט בגמרא.

וי"ל א. דחזינן לגבי הבדלי מעשים בין ה"בבלי" וה"ירושלמי", דמחד כתב אמנם המהרי"ץ חיות [מס' גיטין (ו:)], (יז:), דבמעשי חכמים שהיו בא"י ה"ירושלמי" עיקר, אך מאידך ראינו להגרע"א ב"גליון הש"ס" על ה"ירושלמי"/תענית (כ:), כי הוא מתקן את ה"ירושלמי" על פי ה"בבלי". **ב.** חזינן לרש"י, שלא ראה את ה"ירושלמי", כפי שכתב החזו"א ב"אגרות החזו"א"/ח"ג/קעה-,,,והנה, הרבה פעמים לא היה הירושלמי ביד רש"י ז"ל, כי הכת"י ירושלמי, לא היה מצוי ונמצא רק אצל יחידים...". גם אצל שאר ה"ראשונים" לא היה מצוי. עי' ברמב"ן/נדה (כו:), אף שהיה בקי בירושלמי, כתב כי שמע שנמצא

בירושלמי, משמע שהוא עצמו לא ראהו. עיין עוד ב"ציון ירושלים"/ירושלמי/ נדה (יא:), דלרש"י הבא על הפנויה הוא מדרבנן.

נביא את דברי **הצל"ח** כאן שכתב-,,ונראה עוד מדברי רש"י הללו דפנויה דאינה מזומנת לזנות דרך הפקר, לית בה שום איסור תורה רק איסור דרבנן, שכשגזרו על יחוד על פנויה, ממילא בכלל איסור הגזירה, לבעול אותה דרך זנות וכן כתב ה"חלקת מחוקק" באבן העזר סימן כ"ו סעיף קטן א' בשם הראב"ד"...". כתב שם הצל"ח עוד בהמשך-,,,נלע"ד דבר חדש דדוקא הוא מוזהר על השפחה, אבל השפחה אינה מוזהרת עליו. ואף שמבואר ביבמות (פד:), דכל היכי דהוא מוזהר עליה היא מוזהרת עליו. נלע"ד דהיינו בבנות ישראל, דילפינן מ"איש או אשה"-השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין..., אבל שפחה אינה בכלל ישראלית, אלא דילפינן גזרה שוה "לה" "לה" והיא השפחה מוזהרת בכל מצוות שנשים מוזהרות, מכל מקום בדבר זה, לא שייך גזרה שווה זו, דאשה לא שייך דמוזהרות על השפחה, אלא שמוזהרות על העבד והרי שפחה ודאי אינה מוזהרת על העבד...".

מה שכתב,, "דכל היכי דהוא מוזהר עליה היא מוזהרת עליו", נלע"ד דהיינו בבנות ישראל". נראה, **דהגאון רע"א** חולק על כך בחידושיו [הובא ברש"י במס' כתובות ריש (ל.)], שכתב שרק בכה"ג יש איסור לבוא על הבעולה, אך על הבעולה אין איסור לכהן גדול ובודאי דאירי בבנות ישראל.

לגבי מה שכתב בצל"ח, דלרש"י משמע,, דבפנויה דאינה מזומנת לזנות דרך הפקר, לית ביה שום איסור תורה רק איסור דרבנן,, **לא זכיתי להבין דבריו**, דמשמע מדבריו דלרש"י כאן מדובר, דאינה מזומנת לזנות דרך הפקר. אמנם ממה שהיא אמרה לו, משמע שהיא ניסתה להתחמק, אך הוא התכוון בכך לזנות עמה באקראי או שלא באקראי ועל כך משמע מרש"י על פי הבנת הצל"ח שם, שאין בה איסור דאורייתא אלא איסור דרבנן והרי כאן נראה, שהיא לא היתה מזומנת לזנות דרך הפקר וכן ה"חלקת מחוקק" התכוון, אך קשה, שהרי סמך דבריו על הריב"ש שכתב-,,,ועיין בריב"ש סימן תכה ובת"ה סי' ר"ט כ' ומן התורה אין איסור לזנות עם הפנויה". **אך קשה**, דשם בסימן תכ"ה כתב

הריב"ש--,,ולזה היו דברי הראב"ד והרשב"א ז"ל בספריהם באשתו נדה... אבל בפנויה לא היו צריכין לדבר בה כלל, שהרי אפילו בלא עת נדתה ביאתה אסורה אם מדאורייתא אם מדרבנן ויחודה גם כן אסור מגזירת בית דינו של דוד". משמע, שביאת פנויה אינה מגזרת ב"ד של דוד. מה שכתב על איסור ביאת פנויה מדאורייתא או מדרבנן, היינו לשיטת הראב"ד, שאיסור לאו (אך עובר על עשה) אינו מדאורייתא אלא מדרבנן ולרשב"א גם מדאורייתא אסור [שו"ת הרשב"א/ח"ד/סימן שי"ד. אמנם, בח"ה בסימן רמ"ב שם מתיר פילגש, אך שם במפורש אינה פנויה אלא היא מקודשת אך בלא כתובה] אך הריב"ש עצמו כתב בפירוש בסימן שצ"ה (אמנם בסימן שצ"ה כשאינו נכנס לדקדוק הדברים, משתמע אולי בד"ה אין, דגם ביאת פנויה גזרו בב"ד של דוד) בסוף ד"ה אני--,,...ואדרבא מהתם קצת ראייה שיש בפנויה איסור תורה, מדקאמר "גזרו על יחוד של פנויה", משמע דעל ביאת פנויה לא גזרו שכבר אז היתה אסורה".

ה"חלקת מחוקק" למעשה, מתייחס ב (א) בעיקר לראב"ד, שכן כתב שם--,,...שהראב"ד חולק על הרמב"ם שהשו"ע הולך בעקבותיו ומבאר שם ה"ח"מ--,,...אבל הראב"ד השיג עליו וכתב אם כן למה המפתה משלם קנס והלא לוקה (=והלוקה הרי אינו משלם קנס), אלא ודאי אין קדשה אלא המופקרת לכל אדם, אבל המייחדת עצמה לאיש (=כגון מתפתה), אין בה מלקות, וה"מגיד משנה" כתב, שאפשר לומר שבעילת פנויה היא בעשה וכו' עכ"ל ואף לדברי הראב"ד אסורה ביאת פנויה, מיהא מדרבנן, דהא אפילו יחוד פנויה גזרו בבית דין של דוד ואפילו ההסתכלות בה אסור מדברי קבלה, הרי הכתוב אומר "ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה". ועיין בריב"ש...ומן התורה אין איסור לזנות [הגהות

תמ

רעק"א--, וכן משמע רש"י ברכות דף כ"ב ד"ה אשה". [עם פנויה. "וי"ל, דה"חלקת מחוקק" לא הפנה לריב"ש כסיוע לראב"ד, אלא הפנה לריב"ש, כי הוא דן בכך באריכות בסימן שצ"ה וגם בסימן שצ"ח, אך הריב"ש לא סבירא ליה כראב"ד.

אמנם, מה שכתבו הצ"ח ורבי עקיבא איגר, שרש"י סובר שבעילת פנויה הוא רק מדרבנן, **קשה לי מאד**, דהא מרש"י משמע במפורש שסובר שפנויה בעילתה היא מדאורייתא, שכן כתב רש"י בסוף פרשת חיי שרה (כה,ו) ד"ה הפלגשים--,,...נשים בכתובה, פלגשים בלא כתובה, כדאמרינן בסנהדרין (כא.) בנשים ופלגשים דדוד". אמנם הרמב"ן שם חולק עליו בד"ה ורש"י--,,...ורש"י כתב נשים בכתובה, פלגשים בלא כתובה...ואין הדבר כן, כי לא תקרא פלגש, אלא כשהיא בלא קדושין, כי הכתובה מדברי סופרים והגירסא בסנהדרין "פילגש בלא כתובה וקידושין"...]. [ועיין ברמב"ן בספר שמות (כא,יט) ד"ה ואם--,,...וזו עמו כפילגש ישכב עמה בדרך מקרה ועל הארץ כבא אל אשה זונה..."].

גם בפירושו של רש"י על ספר דברים (כג,יח), משמע שבלא קידושין האיסור הוא מדאורייתא, אמנם שם כתב על הפסוק "לא תהיה קדשה"--,,מופקרת מקודשת ומזומנת לזנות" וכן במס' סנהדרין (פב.) כתב לגבי האיש והאשה--,,קדש מפקיר קדושתו והולך לרדוף זונות. קדשה, מחללת קדושתה וכן קדש מחלל קדושתו", משמע, דאם מיוחדת לו, אינו עובר על לאו זה. אך אפשר, שעל זה נאמר עיקר הלאו בפשט ממה שכתוב בספר שמות (כא,ט). מאידך, על פי דברי הרמב"ן, נראה דיש ד' מובנים של "מיוחדת" זו **א**. שהיא מיוחדת רק לו, אך יש לו עוד נשים שמיועדות רק לו ולא לאחרים **ב**. מיוחדת

לו ואין אחרת מיוחדת לו. **ג**. מיוחדת לו ולא לאחרים, אך אין לו שעבוד של עונה כלפיה ויכול לבוא אליה באקראיות ויש לו עוד מי שמיועדות לו, ואשר כלפיהן יש לו שעבוד של עונה. **ד**. מיוחדת לו מבחינתו, אך יש עוד מישהו שמיוחד

לה ושניהם או אחד מהם בא אליה באקראי. לכן, אם הרמב"ן כתב, דשכיבה "דרך מקרה...כבא אל אשה זונה" זו פילגש, אם כן, מתי נקראת היא מיוחדת לו שאינה זונה?

ה"צל"ח" גם כתב ב"נודע ביהודה" תניינא בחלק אבן העזר סי' קלב-...גם אין לומר בשביל שבא על הפנויה גם כן הוא איסור דאורייתא, משום "לא תהיה קדשה". הנה, מלבד שאין הלכה בזה כהרמב"ם ז"ל, דרוב הראשונים חולקים עליו בזה, אף גם יש בזה גירסות בדברי הרמב"ם [כוונתו לגירסת הרמב"ן בסימן רפ"ד ב"תשובת הרשב"א המיוחסת לרמב"ן], שגרס בהלכות מלכים (ד,ד) ברמב"ם, שגם בהדיוט מותר פילגש, אך לא ראינו שום ראשון שגורס כן ברמב"ם וגם ב"ילקוט שנויי נוסחאות" ברמב"ם במהדורת שבתי פרנקל, בכל כתבי היד, אין הגירסה כרמב"ן] ולפי הגירסה שהיה לרמב"ן בדברי הרמב"ם, אינו איסור, כי שם כשבעל לשם זנות, אבל אם רוצה לכונסה הוי כמיחד לו...". וכן כתב עוד שם-,,הן אמת שהרמ"א שבאבהע"ז (כו,א) בהגה"ה כתב וי"א שאסור ולוקים על זה, משום "לא תהיה קדשה", וכבר נתעוררו על זה ה"חלקת מחוקק" וה"בית שמואל", דמה שאמר הרמ"א ב"דרכי משה" שהוא דעת הרא"ש והטור, שלא מצאו ולא נשמע להן משמעות מדברי הרא"ש והטור שיש איסור דאורייתא במיוחדת לאחד בזנות...". וק"ל, שהוא עצמו כתב על דברי ה"ח"מ" וה"ב"ש"-...ואף שאני לעצמי מצאתי ראייה לרמ"א שדעת הרא"ש שפנויה, אף שמיוחדת לו וטובלת אפילו הכי אסורה מדאורייתא בלי חופה וקידושין, והוא מדברי הרא"ש במס' גיטין (פח:)...".

אם כן, הוא עצמו סובר שלשיטת הרא"ש יש איסור דאורייתא על כל פנויה ללא סייגים, כך גם הסכימו ה"בית יוסף" וה"בית חדש", והרבו להביא ראיות על כך שכן דעת הרא"ש ושגורס במס' סנהדרין (כא.), שפילגש זה בקדושין ובלא כתובה. וכן בפסקיו על מס' כתובות בפרק א' (יב) משמע כן וכן הבין ה"קרבן נתנאל", שאי אפשר להבין אחרת ברא"ש וכן הבין ה"דרכי משה", ובפרט על פי הגירסא בכתב היד, אמנם הפרישה על הטור אומר שאין כוונת הרא"ש לאיסור דאורייתא, אך אם היה רואה את נימוקי רבו ב"דרכי משה" (כי לא ראה את ה"דרכי משה", אף שהיה רבו, כמו שכתב בהקדמת הסמ"ע על שו"ע בחלק חושן משפט.) ודאי שהיה חוזר בו. אם כן, כיצד כתב הנוב"י בודאות שרוב ה"ראשונים" חולקים על הרמב"ם, בו בזמן שראינו, כי שלושת גדולי פוסקי ה"ראשונים"-רמב"ם, רא"ש וטור סוברים כן וכן ה"שו"ע" והרמ"א וכן דעת רש"י לענין הגירסא שפילגש היא רק בקידושין וכן לכו"ע ב"ירושלמי" במס' כתובות (ה,ב), המחלוקת שם ב"ירושלמי" בפילגש, אם היא גם עם תנאי כתוב או בלעדיו-,,ואיזו היא אשה ואיזו היא פלגש. רבי מאיר אומר אשה יש לה כתובהה ופלגש אין לה כתובה. רבי יהודה אומר אחת זו ואחת זו יש לה כתובה, אשה יש לה כתובה ותנאי כתובה, ופילגש יש לה כתובה ואין לה תנאי כתובה". וכן מצוטט "ירושלמי" זה על ידי הרד"ק [שמואל ב' (ה,יג)] והרד"ק לא ראה כלל מחלוקת בין ה"ירושלמי" ל"בבלי", משמע שגם גרס כרש"י במס' סנהדרין. גם ב"ירושלמי" ביבמות (ב,ד), לגבי הפילגש רצפה בת איה, רואה ה"ירושלמי" אותה כנשואה לו-,,הרי דוד **שנשא** רצפה בת איה...". וכן ה"ספרי" [דברים, פיסקא שמ"ז, ד"ה דבר אחר] רואה את בלהה פילגש יעקב כאשת יעקב, היינו, ודאי עם קידושין-,,אפשר מי שעתיד לעמוד בראש שבטים ואומר "ארור שוכב עם אשת אביו" נזקק (=ראובן) לאותו מעשה". עיין עוד ב"אגרות משה"/"אבן העזר"/"ח"א/ סוף סימן ע"ד, דכתב שפילגש בלא קידושין אינה כלל אשת איש ואינה צריכה גט ולגבי שיטת ה"ירושלמי" וה"ילק"ש", שפילגש היא דוקא עם קידושין. וכך נראה שם בפשטות אלא אם כן נדחוק דשמה נשאה אחר כך יעקב, אך קשה, שלא נאמר כן בשום מקום. וכן בב"ר [וילנא (לב,א)]-,,זה (אחיתפל) התיר גילוי עריות...שנאמר באחיתפל "בא אל פלגשי אביך"...", אם כן, פילגש אינו מדין שניות אלא עריות מדאורייתא.

תמא

דבר נוסף המחזק את העובדה, שגירסת רש"י בדברי רב בסנהדרין (כא.) היא הנכונה, שכן את ה"ספרי" ואת "ב"ר" סידר רב [הקדמת פיהמ"ש לרמב"ם, הקדמת "צידה לדרך" והקדמת "רב פעלים" לגאון ר"א בן הגר"א] והוא הכניס ל"ב"ר" ול"ספרי" רק דעה זו, שפלגש היא עם נישואין וגם ה"ירושלמי", שסידרו רבי יוחנן, אשר היה רבו של רב. על כל פנים, כל ההתנאים (ב"ירושלמי") כולם אומרים שפילגש היא עם קידושין.

ב"ספר המצוות הקצר" כתב ה"חפץ חיים", במצות לא תעשה קל"ג, שלא לבוא על קדשה בלא קידושין-,, שנאמר "לא תהיה קדשה מבנות ישראל" [דברים (כג, יח)]. קדשה היא פנויה שהפקירה עצמה לזנות או שאביה מסרה לביאה שלא לשם אישות (=היינו שבעצם הביאה לא תהיה כוונת הבעל לשאתה) או שהפקירה האב לזנות (=יש אומרים שגם לסוברים שהבא על פנויה לא עשאה זונה מדאורייתא, אך אם בא עליה יותר מפעם אחת כן עשאה זונה מדאורייתא) והבא על אשה קדשה לשם זנות בלא קידושין, עוברים שניהם על לאו זה ונוהג בכל מקום ובכל זמן", היינו, לא כדברי היעב"ץ ב"שאילת יעב"ץ", אשר הציע בזמנו, בתקופת הפרנקיסטים, להתיר פילגש בלא קידושין. ממה שכתב מרן ה"חפץ חיים" "זנות ללא קידושין" משמע, שבכל מקרה שאין קידושין זה זנות מדאורייתא. ב"ביאור הגר"א" באבן העזר ((כו, א) כתב, שהמושג "שלא לשם אישות" אין מדובר בכוונת הבעל, אלא במצב שקידושין לא תופסים בה.

גם מה שכתב צ"ח לגבי סברת רש"י שהוא דבר ששנוי במחלוקת, אשר כתב כפי שהבאנו לעיל, דפשיטא לרש"י דאירי בפנויה, דאם היתה אשת איש, היאך היה חושש על טבילה ואינו חושש על איסור אשת איש. הרשב"א (הובא ע"י הב"י באבה"ז סוף סימן יז) סובר דאף במופקר לעבור איסור סוטה לבעול אמרינן חזקה שלא יבעול לעבור איסור זנות דפנויה. לעומת זאת הרדב"ז, הובא ב"משנה למלך" בהל' גירושין (י, ח), סובר דבבעול נדה שלא חש לאיסור כרת, אין חוששין שמא לשם קידושין בעל, דהא לא שייך לומר "אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות", דמאן דעבר אאיסור כרת לא חש לבעילת זנות והמל"מ הסכים עמו וכן סובר הריב"ש בסוף סימן ו'.

אמנם הרמ"א באבן העזר (כו, א) והמחבר (קמט, ו) פסקו כרדב"ז וריב"ש ונראה דהסכים עימם "ביאורי הגר"א בסימן כ"ו סק"ט דלא כרשב"א, אך מניין לומר שרש"י אינו סובר כרשב"א וכיוון דהוא שנוי במחלוקת ה"ראשונים", יש להביא ראיה מפורשת שכן דעת רש"י ובפרט שב"ירושלמי", כפי שראינו, מובא מעשה זה כשמדובר באשת איש.

וכי יש טבילה בחמין

עיין ב"חשק שלמה" על מס' יבמות (מה:), אשר דן באריכות לענין טבילת עזרא וטבילה בשאובין כתב שם להוכיח דטבילה בשאובין יכול להיות שאין בכך איסור דאורייתא במקום שצריך טבילה במ' סאה, אך טבילה בכלים פסול מדאורייתא. ועוד עי' ב"חשק שלמה" על מס' תענית (יג.), ד"ה בגמרא טבילה בחמין מי איכא שאובין נינהו, מה שמקשה על כך, שכאן אין מוזכר מים שאובין בקשר לטבילה בחמין-,, ובברכות (כב.) מקשה רב חסדא נמי כעין זה, וכי יש טבילה בחמין ולא מסיים שם הגמרא "הא שאובין נינהו" כמו בכאן וכבר העיר על זה בספר "לחם ושלמה" להגאון מוהר"ש גאנצפריד זצ"ל ועיין שם מה שפירש. ואכן לעניות דעתי יש ליישב בפשיטות דהתם בברכות דמיירי לענין טבילת בעל קרי דכשר אפילו בשאובין וכמו שמבואר באריכות ב"בית יוסף"/"או"ח" סי' פ"ח, הא דלא משכחת לה טבילה בחמין לאו משום שאובין רק משום גזירת מרחצאות דשמא יטבול בתוך הכלים וזה פסול אפילו בטבילת בעל

קרי וכמו שמבואר שם בגמרא, אבל הכא דמיירי לענין טבילה מטומאה שפיר פריך דהא שאובין נינהו. עי' עוד במס' נדה (סו:) ובמס' יומא (לא.), לגבי כהן כגדול שמחממין לו את המים ולגבי כמה דברים שהתירו במקדש.

רב נחמן תיקן חצבא בת תשעה קבין

פירש רש"י בד"ה תקן-,,ליתן מים לתלמידים עליהם שחרית קודם קריאת התורה". כוונת רש"י לבאר דלא תקן לתפלה אלא לקריאת התורה, דלשיטת רש"י סתם רב נחמן בכל מקום בש"ס הוא רב נחמן בר יצחק, כגון במס' גיטין (לא:) והרי כך פסק לעיל רב נחמן בר יצחק-,,אמר רב נחמן בר יצחק נהיג עלמא כהני תלת סבי...כרבי יהודה בן בתירא בדברי תורה".

כב:

דליכא עילואי לא האי ולא האי

הצל"ח ביאר, דרצה לומר דהוא עדיף מרב פפא ורב בר שמואל, דאף על פי דנטהרו, מכל מקום טבולי יום נינהו והוא אפילו אינו טבול יום.

תמב

תד"ה ולית,,...ופירש ר"י דלא שנא הטובל בערב יום הכיפורים, אין לו לברך, והמברך הוא ברכה לבטלה.
,,ופירש ר"י דלא שנא והטובל בערב יום הכיפורים, אין לו לברך והמברך הוא ברכה לבטלה, מאידך, הביא ה"טור"/אורח חיים/סימן תר"ו, בשם **רבינו סעדיה גאון**, דטובלים בערב יום הכיפורים ומברכים על הטבילה, אך **הרא"ש** חולק וכותב, דטבילת ערב יום הכיפורים אינה אלא מנהג ולא עדיף ממנהג נביאים של חבוט ערבה דאין מברכים עליה. מה שנהגו לטבול הוא משום מה שסמכו על המדרש דפרקי דרבי אליעזר, שביום הכיפורים אנו נקיים כמלאכי השרת. בספר **"מועדים וזמנים"** סימן נ"ה ביאר דעת רבינו סעדיה גאון, דכיוון שעזרא תיקן טבילה ובזמן התקנה צריך ברכה, כדביאר רש"י בסוגייתנו, אף שהתקנה בטלה, כיוון דלא נתפשטה, אך בערב יום הכיפורים שנהגו לטבול לא בטלה התקנה, אלא להפך, פשטה בכלל ישראל שנהגו להתפלל בטהרה ביום זה, לכן מברכים מכח תקנת עזרא.

במשנה-בעל קרי...ירד לטבול אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תהא הנץ החמה

והובא בגמרא דהכונה לותיקין. וכתב **רבינו יונה**, דחכמים דקדקו בזמן קרית שמע דלכתחלה ולא חששו למה שלא היה סומך גאולה לתפלה. נראה מדבריו, שהיה קורא בתוך המים קריאת שמע עם הברכות. ב"כסף משנה" בהל' ק"ש (בז), הביא מדברי ה"ארחות חיים" בשם הרשב"א, דברכות היה קורא אחר כך ולפי זה החידוש במשנה דקורא ק"ש בלא הברכות. ה"ביאור הלכה" כתב, בריש סימן נ"ח ד"ה ומצוה, דהזהירים לקרות כותיקין מותר להם לקרות

ולהתפלל ביחידי אם אין להם מנין והביא ראייה ממשנתינו, דאפילו כשאין עליו תפילין, כשהוא נתון בתוך המים קורא ק"ש וכל שכן להפסיד תפלה בציבור.

זבח רשעים תועבה

קיימת מחלוקת לגבי קריאת שמע במקום שאינו ראוי, כגון במקום צואה או במקום המת. **הרמב"ם** פסק בהלכות ק"ש (ג,ב)-, וכל מי שקרא במקום שאין קורין בו, חוזר וקורא, אך **הראב"ד** חלק עליו וכתב שיוצא ידי חובתו. **העונג יום טוב** בסימן ט' ביאר את כוונת הרמב"ם דלא יצא והוא משום דעבר עבירה, לכן לא יצא משום מצוה הבאה בעבירה ויתכן דמקור דברי הרמב"ם הוא מגמרתנו ד"זבח רשעים תועבה", וכן אם עבר וקרא במקום המת וסבירא ליה דזבח רשעים תועבה הוא גם בקריאת שמע. ה"כסף משנה" שם הסתפק, האם כוונת הרמב"ם דחוזר וקורא משום קנס חכמים או משום שלא יצא. **הטור** בסימן ע"ו כתב, דהקורא ק"ש במקום שהיה ראוי להסתפק אם היה שם צואה, צריך לחזור ולקרות. וכתב שם ה"בית יוסף", דהטור למד כן מסוגיא דידן וסבירא ליה דאמרו תפלה והוא הדין לק"ש. **התד"ה שיכור במס' עירובין (סד.) והרא"ש** שם הסתפקו, מה הדין בשאר ברכות, האם חוזר ומברך. **השו"ע (עו,ח)** פסק לגבי ק"ש דחוזר וקורא ולגבי ברהמ"ז כתב בסימן קפ"ה דנסתפקו בכך התוס' והרא"ש. ה"פרי מגדים" ב"אשל אברהם" (עא,ה) נוטה לומר, דבתפלה חוזר ומתפלל משום שנאמר "זבח רשעים תועבה" ובקריאת שמע חוזר, משום דנחלקו אב"י ורבא, אי עבד מהני או לא מהני ולא איפסיקא הלכתא, הלכך בקריאת שמע חוזר, דהוי ספיקא דאורייתא וספיקא דאורייתא לחומרא ובברכות דהוא דרבנן יש להסתפק אם יחמיר דעובר על "לא תשא שם אלוהים לשוא".

כג.

אבעיא להו מהו שיכנס אדם בתפילין לביהכ"ס קבוע...רבינא שרי ורב אדא בר מתנא אסר אתו שייליה לרבא אמר להו אסור

גם במס' מגילה (כח:) מובא, ששניהם יחד היו הולכים לשאול שאלות את רבא

רש"י ד"ה שלא תצא

פירש רש"י-,,שיש בה קדושה שהרי בהן הוא קושרן ובקשר נראה בעשייתו כמין דל"ת על שם אחת מאותיות של שדי והשי"ן עשויה בכותלי הקציצה החיצונה והיו"ד עשויה בראש רצועת תפילין של יד ורצועה קטנה מאד כפוף ראשה ונראית כמין יו"ד".

גם במס' מנחות (לב:) כתב רש"י בד"ה קשר אותיות אלו וחשיב אותיות אלו לאותיות גמורות, אך התד"ה תשמישי במס' מגילה (כו:) חולק על רש"י, שאינם נחשבים אותיות גמורות שיש בהן קדושה, אלא שדרגתן היא רק בגדר תשמישי קדושה ואינן הלכה למשה מסני, כי אם השי"ן שבבתים.

כג:

מגלה לאחריו טפח ולפניו טפחיים

במס' נדרים (כ:) כתב שם הר"ן (ע"פ גירסת המהרי"פ שם) בד"ה וכשהוא מספר מגלה טפח ומכסה טפח-,,בפרק מי שמתו [ברכות (כג:)] אמרינן שהתירו לו לגלות טפחיים לקטנים והוא היה מגלה טפח מאותן טפחיים ומכסה טפח, כלומר וטפח שני נשאר מכוסה".

הנה בר"ן כתוב אצלנו ש"התירו לה לאשה", אך המהרי"פ הגיה שם-,,אחר עיון בסוגיא דברכות (כג:) איתא דצ"ל "לו לאיש", אך ע"י ב"ירושלמי"/מס' יבמות (א:) ב"פני משה" בד"ה ודרך סדין בעל-,,למעט הנאתו שלא יהא כוונתו אלא לשם מצוה ואפשר דהוא כעין שפירש הראב"ד בנדרים (כ:) בההיא דר"א מגלה טפח ומכסה טפח על הסינר שהיתה חוגרת בו אף בשעת תשמיש ומגלה רק טפח ומכסה מיד והכל כדי למעט הנאתו".

אמנם, רש"י במס' יבמות (כד:), פירש סינר שהוא כעין מכנסיים מהמתניים ולמטה ובמס' שבת (יג:) פירש שהוא חגור ובמס' שבת (צב:) בד"ה שכן ראוי להיות חוזר, פירש-,,דרכו להיות חוזר סביבותיה... וברש"י על הרי"ף שם כתב, שהוא אזור חלול, והמאירי שם כתב-,,פירוש, שהאשה חוגרת בסינר והוא כעין סדין קטן לפניה כדי שלא יראו שפולי מעיה... שכן דרך סינר זה להתהפך תמיד". והמחבר בשו"ע/או"ח (רמ"א), הביא גם את הטור בשם הראב"ד, שמדובר על סינר שם בנדרים (כ:) ונראה שהיה מבד רק שניתן להרימו.

תיובתא דרבא...אמר רבא אע"ג דתניא תיובתא דשמואל הלכתא כוותיה

וכתב על כך רבי בצלאל מרגנשבורג-,,למדנו כלל מחודש, דהיכא דאיכא סברא כאותו האמורא דאיתותב עבדינן כוותיה ולא אשגחין בתיובתא...". על פי זה, ניתן אולי להסביר את הקושי מה שהרמב"ם פוסק לא כהמשנה בריש פרק מי שהיה במס' פסחים, אך אפשר שאם זה היה אמורא רגיל ולא שמואל לא היה אומר זאת רבא, אך כאן, כיוון ששמואל היה על גבול תקופת התנאים, ולעתים מתייחסים אליו כתנא, לכן בצירוף זה שהסברא נוטה כמותו, לכן אמר זאת רבא. ע"י במס' ר"ה (יח:) ד"ה ואני אין אני דורש כמוהו (=רב-ר"ע), וב"גהש"ס" המפנה לשו"ת "ברכי יוסף"/יו"ד (רמב"ג) לגבי מי שחולק על רבי לאחר מותו, יכול הוא לחלוק אם יש לו ראיות ברורות, אך לא יאמר בפירוש שהוא כתב כך ואני אחרת, אלא יביא זאת זה מול זה. הרא"ש פסק כן ב"הלכות קטנות"/הלכות תפילין אות כו בסוף מס' מנחות-,,מהו שיניח אדם תפילין תחת מראשותיו תחת מרגלותיו [דברי חמודות-,,ולהניחן במטה כנגד צדו נראה דאזלינן לחומרא ודיינינן ליה תחת מרגלותיו מפני שפעמים מתהפך במטה וישכב עליהן. כך כתב מהר"י וייל ז"ל בפרק מי שמתו...]. לא מיבעיא לי מפני שנוהג בהן מנהג בזיון כי קמבעיא לי תחת מראשותיו. אמר ליה הכי אמר שמואל מותר ואפילו אשתו עמו וכן הלכה ואף על גב דאיתותב [מעדני יום טוב-,,מברייטא ואין דרך האמוראים לחלוק על הברייטא אפילו בדבר שהוא בדקדוק המצוות כגון זה משום שמירה נוכח לפסוק כמו האמוראים כן כתב מהר"י בפרק מי שמתו". משמע, דמהר"י אינו סובר כ"ראשונים" שכתבו לגבי שמואל שהוא בדרגה יותר גבוהה מהאמוראים, כמו שכתב ב"שארית יוסף" נתיב הפירוש מפרש ב' כלל ו' בשם הרמב"ן-,,מקשינן מן שמואל אע"ג דאמורא הוא לפי שרב

גובריה". [מאי טעמא לנטורינהו (עדיף) טפי והיכן מניחן אמר ר' ירמיה מניחן בין כר לכסת [דברי חמודות-], ובאשתו עמו מניחו כלי בתוך כלי".] שלא כנגד ראשו.

כד.

בין כר לכסת שלא כנגד ראשו

"כנגד", היינו, מתחת, וכן משמע מהמפרש (ר"י בן ברוך) במס' תמיד (כז.), אך הרע"ב שם והרמב"ם סוברים שכוונתו יכולה להיות מהצד. עיין ב"חק נתן" וב"שערי תשובה"/"או"ח" סי' תקס.

תד"ה והא תני רבי חייא מניחן בכובע תחת מראשותיו

וסיימו שם התוס' דבריהם-....ומכל מקום קשיא לישני דמיירי באשתו עמו דבעיא בתוך כלי וצ"ע. עי' ביאור לכך כהמהרש"א והצל"ח. וב"בית יוסף" על מס' ברכות כאן עמ' קמו כתב-,,עוד יש לומר קושיית התוס', דלפי מה שפרש"י דכובע הוא "כיס שלהם" דהא קי"ל בשו"ע (מ,ב), דאם הפנימי מיוחד לתפילין, אף שהחיצון אינו מיוחד לא חשוב כלי בתוך כלי (כנלע"ד) ועיין ב"פנ"י" ועיין מה שכתב בהגהות הש"ס לתרץ קושיית התוס'.

תמד

רש"י ד"ה יום טבילה הוה

פירש רש"י-,,יום שטבלה אשתו דהוה ליה ליל תשמיש והיינו כשמואל דאמר אפילו אשתו עמו". ה"מגיד תעלומה" מפרשו-,,דלולי דהוה ידע שהיה ליל טבילת אשתו, אף שמצא התפילין במיטת אשתו ומוכח שהיה שם אצלה על כל זאת אפשר שלא שימש, אבל כשידע שהיה ליל טבילה הנה הוא ממצות עונה".

כתב שו"ת/חת"ס/יו"ד סי' ק"ע-,,ויש לומר גם כן, דמה שהרגילו לומר דעונת ליל טבילת מצוה משום על כרחך האשה זריזה למטבל דרוצה אשה בקב וטפלות ואלולי כן היתה מתעצלת ולא היה לבעל פת בסלו ובא לידי הרהור עבירה ח"ו וטעם זה שייך אפילו במעוברת ומניקה".

בספר "סדרי טהרה" (קפד, יד), כתב-,,ובאמת לא מצינו בפירוש בגמרא דליל טבילת מצוה היא, אלא מגמרא דכאן, לפי פירוש רש"י דיום שטבלה אשתו הוה ליה ליל תשמיש".

מהו שיחזיר פניו ויקרא

כתב בתוס' ד"ה ר"ה-,,ואם תאמר והא אמרינן לעיל (יג:) אסור לקרות ק"ש כששוכב על צדו וי"ל דהתם מיירי כשמעט מוטה על צדו אבל על צדו ממש מותר עוד י"ל כיוון דקאמר הגמרא לעיל דר' יוחנן, כיוון דבעל בשר הוה מצלי וקרי, הרי דליכא איסורא כל כך בזה הילכך היכא שכבר עלה על מטתו לישן לא הטריחוהו חכמים לקום". ובתר"י כתב-,,עוד י"ל, דלא הקימה נחשב טירחא אלא הטרחא הוא לחזור וללבוש בגדיו".

תד"ה והתניא היה ישן במטה ובני ביתו

התוס' מקשה על רש"י-,,פירש שרש"י אשתו בכלל ביתו ולא נהירא חדא דלא אשכחן אשתו דמקריא בני ביתו...". וכתב ב"פרי חדש" בליקוטיו סי' חצ"ר-,,ונראה לי ראייה לפירוש רש"י דהא אשכחן בפרק ג' דמעשרות אהא דתנן המעביר תאנים בחצרו לקצות, בניו ובני ביתו אוכלים ופטורים ופריך בירושלמי-"ואין להם עליו מזונות", כלומר ומאי שנא מפועלים דתנן בסיפא דלא יאכלו ומשני כמאן

דאמר אין מזונות לאשה מדברי תורה, הרי בהדיא דאשתו מכלל בני ביתו". ושם במס' מעשרות (ג,א) מקשה ה"מלאכת שלמה"-,,וקשה מכאן לתוס' בפ' מי שמתו דף כה (צ"ל כד) שהקשו שם לרש"י ז"ל דלא אשכחן אשתו דקרו בני ביתו. ושם ביו"ט (לה) נמי מייית לה ותני עלה רבי יעקב מחייב ור' יוסי בר יהודה פוטר".

אמנם, שאשה קרויה בית ואהל ודאי שאין התוס' חולקים על כך. בגמרא במס' סנהדרין (קג.) מובא-"ונגע לא יקרב באהלך" כתב שם המהרש"א-,,כי האשה נקראת בשם אהל ובית כדאמרינן פרק כל כתבי [כוונתו למס' שבת (קיה.) וכן במס' גיטין (נב.)] מעולם לא קריתי לאשתי אשתי, אלא ביתי [עיין שם ב"מרומי שדה" להנצי"ב מוולוז'ין, שכתב משום שהיא לא היתה זיווג ורצה לגרשה, לכן לא קרא לה אשתי עי"ש], היינו, משום שהיא עקרת הבית ומצויה ותדירה שם, כדאמרינן כל כבודה של בת מלך פנימה".

במס' שבועות (יז:) הובא-,,דכתיב והבא אל הבית, דרך ביאה" וכן במס' מנחות (לד.)-,,אל ביתו מאי תלמודא אמר רבה דרך ביאתך...". והיינו דדריש ביתך כמו ביאתך בתוספת הא' וכמו שכתב ב"גליוני הש"ס" ו"בית האוצר" ע' אחד בכלל מ"ח המהר"י ענגיל, דא' (אחד) אינו עושה חסרון-,,וכיוון דכתיב ביאתך ממילא בעינן דרך ביאה דביאה הכוונה רק בדרך ביאה". נראה, דכאן גם יש קשר דביאה לבית דביאה הוא רק באשתו.

אמנם, לכאורה, ישנן גם ראיות לשיטת התוס' דאשתו אין הכוונה למושג של "בני ביתו", כגון: במס' כלה רבתי (י,טו)-,,אמר רבא הכופה אשתו ובני ביתו למלאכה יצר הרע מסתלק מהם". אם כן, אשתו אינה "בני ביתו". כן ראינו גם במס' בכורות (ל:)-,,חבר שמת אשתו ובניו ובני ביתו הרי הן בחזקתן עד שיחשדו". במס' ב"מ (קיג:) יש פירוש לגבי משפחתו של האדם ואין האשה נקראת "בני ביתו"-,,אשתו ובניו ובנותיו". וב"מצפה לאיתן" כאן העיר מגירסתנו במס' פסחים (קט)-,,חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל", וכן הוא בתוספתא בסוף מס' פסחים. א"כ, כיוון שמצוה על אדם לשמח את אשתו [קידושין (לד.)], אם כן אשתו בכלל בני ביתו. והוא הדין לגבי הבדלה במס' פסחים (נד), שם מובא בני ביתו דאשתו בכלל וכן במס' ר"ה (כט:) גבי פורס הוא לבניו ובני ביתו. ובספר "עטרת ראש" מגיה גם בפרש"י ומוחק מילת "בניו" וצ"ל "ביתו" דאשתו מקרי ביתו אבל לא בני ביתו.

אמנם, שם ב"ירושלמי" מס' מעשרות פ"ג, מתרץ רעק"א ב"גליון הש"ס" את השגת הפר"ח על התוס' וכתב-דגם לפירושו דאשתו בכלל בני ביתו אבל שיוקשה על זה קושיא לא נהירא בודאי מה פשיטא ליה להירושלמי כל כך שבני ביתו השנוי במשנה כיוונו על אשתו להקשות, דלמא בני ביתו היינו אנשים שהם בביתו, כמו דקאמר אויבי איש אנשי ביתו, אבל אין אשתו בכלל, אלא דהירושלמי מקשה דניחא בניו ובני ביתו אבל למה לא ביאר התנא הדין שלה ועל זה

משני כמאן דאמר אין לאשה מזונות ד"ת. ועי' במס' ב"ב (צח)-, אאינשי ביתו לא מתקבל" ופירש רשב"ם, דהיינו אשתו. ומיהו בני ביתו לא משמע כמו אנשי ביתו ועיין ב"ברכי יוסף"/או"ח סי' ע"ג. ועי' ב"פאת שדה" מע' ב' כלל כ"ח מה שכתב

תמה

על דברי גליון הש"ס ובספר "פרדס יוסף"/ויקרא דף ריג. ובשו"ת "חיים שאל" סי' ע"ד אות ה' כתב, שהרשב"א סבירא ליה כרש"י.

והא איכא עגבות

במס' סוטה (ח.) אומרת הגמרא-, האיש מכסין אותו פרק אחד מלפניו והאשה שני פרקים האחד מלפניה ואחד מלאחריה מפני שכולה ערוה. וכתב שם הרד"ל בד"ה מפני-, ומסתבר קצת דלענין זה עגבות נמי יש מהן משום ערוה וכדמשמע דסבירא ליה להש"ס בברכות (כב:)."

ועי' ב"פני יהושע" כאן-,...כוונת רש"י פשוט, דקס"ד דעגבות יש בהן משום ערוה ואם כן פריך שפיר כיוון דנגעי בהדי הדדי הרי בשרו נוגעת בערוה דלדברי הכל אסור ואתא קאמר הגמרא דמסייע לר"ה דאי ס"ד דהוה ערוה אם כן איך מותרת לקוץ חלתה כשהיא ערומה, הא כתיב לא יראה בכך ערות דבר, ואם כן ממילא דאין לאסור כשבשרו נוגע בעגבות חברו."

רש"י ד"ה וקוצה חלתה ערומה

פירש רש"י-, ואף על פי שערום אסור לברך אשה יושבת מותרת". הסיבה שאסור לברך ערום מובאת בבא מציעא (קיד:)-, מנין לערום שלא יתרום דכתיב [דברים (כג,טו)]-"ולא יראה בכך ערות דבר" [רש"י-, בשעה שאתה מדבר בו לא יראה בכך ערות דבר. שמע מינה אין אדם מברך כשהוא ערום ותורם בעי ברכה. והאי דבעי מיניה לענין תורם דהתם תנן [תרומות (א,ו)] אין מגביהין תרומה ערום]."

התד"ה מנין כתב שם-, הוה ליה למימר מנין שלא יברך דבשעה שתורם ממנו אינו אסור אלא בשעת ברכה ושאר ברכות אסור לברך כשהוא ערום אלא נקט הכי משום דמשנה היא ערום לא יתרום."

במשנה שבמשניות מס' תרומות (א,ו) ובמשנה שב"תלמוד ירושלמי" (א,ד), הגירסא היא כך-, חמשה לא יתרומו ואם תרמו תרומתן תרומה האילם והשיכור והערום והסומא ובעל קרי...".

אם כן, יש הבדל בין נוסחאותיהם של רש"י ותוס' במשנה ובין נוסחת שניהם לנוסחת המשנה שלפנינו במשנה שבמשניות ובמשנה שב"תלמוד ירושלמי".

לגבי מה שהגמרא כאן והמשנה במס' חלה (ב,ג) שונים-, האשה יושבת וקוצה חלתה ערומה מפני שהיא יכולה לכסות את עצמה אבל לא האיש". ה"ירושלמי" שם גם מפרש שזה לענין הברכה. ה"מראה פנים" על ה"ירושלמי" שם במס' חלה כתב, שמסקנת ה"ירושלמי" חולקת על המסקנה כאן, שעגבות אין בהן משום ערוה ומקשה בכך על הרע"ב שם עי"ש.

מה שכאן האשה קוצה חלה כשהיא יושבת, אף שמובא ב"ירושלמי על מס' ברכות דברכת המצוות צריך להיות מעומד, כתב המג"א על השו"ע (ח,ב), כיוון,,דהפרשת חלה אינו מצוה כל כך דאינו עושה אלא לתקן מאכל דומיא דשחיטה... "לכן יכול לברך אף מיושב.

אמר רב ששת שיער באשה ערוה שנאמר שערך כעדר העזים

בבתולות שדרכן לילך פרועות ראש, לית בו משום ערוה [שו"ע סי' עה]. נכריות, כיוון שאין מוזהרות לכסות ראשן יש להסתפק אי דינן כבתולות [חיי אדם כלל ד']. לכאורה, אשה ששערה קצוץ ולא מתקיים בה "שערך כעדר העזים", יש גם להסתפק. ועיין במס' יבמות (מח.), תד"ה לא עשה רגליו, הדין אם יש הבדל לענין "לא ילבש" בין קיצוץ שער במספרים או בתער. בזמננו גם בחצר נשים נשואות היו הולכות מן הדין בפריעת ראש, ולכן בב"ק (צ:) הובא ש"שמרה עומדת על פתח חצרה" דוקא.

במס' יבמות (מח.) מובא-,,נאמר עשיה בראש ונאמר עשיה בצפרניים מה להלן ניוול אף כאן ניוול". ב"חידושים והגהות" שם, העיר הגאון ר"י מעמדין-,,נ"ב שכן שער אשה ערוה [ברכות (כד.)] דתנן נמי הכי בפ"ד דנזיר (כח.)".

רש"י ד"ה שוק-,,באשת איש". רש"י ד"ה ערוה-,,להסתכל וכן באשתו לק"ש".

ותמוה, דאפילו באצבע קטנה אסור להסתכל באשת איש [ב"י סי' ע"ה ע"ש]. וי"ל, דלא תימא פעמים שהאשה מגבהת בגדיה ואין דרכה להיות מכוסה קמ"ל דהוה ערוה [תוס' הרא"ש]. עוד יש לומר, דלולי הקרא הוה אמינא דאפילו באשת איש ליכא איסורא להסתכל, דמסתמא מזוהם השוק באשה מחמת מלאכה כמו באיש [ב"ח סי' עה]. עוד יש לומר, דהא דאסור להסתכל אפילו באצבע קטנה, דוקא במכיון ליהנות, אבל שוק אסור אפילו בלא מכיון להנות (צל"ח). עוד יש לומר, דכל המסתכל באצבע... היינו, במקום שהמנהג שהאצבע ההוא מכוסה, אבל במקום שהמנהג שיהיה בגלוי, אף על פי דאיסורא יש להסתכל, מכל מקום אינו כמסתכל במקום...מה שאין כן בשוק (מגיד תעלומה).

דורשי חמורות אמרו

רש"י ד"ה דורשי רשומות-,,קשרים וסתומים הכלולים בתורה, דורשי חמורות גרסינן והיא היא". והוא מלשון חומרתא שהוא לשון קשר. ויש מפרשים מלשון חומרתא והוא של מרגליות, כלומר שהיו דורשין סתרי תורה (מהרש"ל). ויש מפרשים שהוא מלשון להחמיר עליו [תד"ה דורשי חמורות על מס' חולין (קלד:)], בשם פירוש הערוך ע' המר ב', שפירש בשם רב סעדיה גאון-,,כמין המעשה דבלשון ארמי מה חמרך מה מעשיך". מה שכתב המהרש"ל שפירשו מלשון מרגלית, הוא בתד"ה כמין חומר

תמו

במס' סוטה (טו.)-,,פירש רבי הילל מרגלית. ענין אחר בושם, כמו חומרתא דפילון [מס' שבת (סב.)] בשמים מעורבין תרגום בלולה דפילא. ענין אחר פי' רס"ג...". במס' קידושין (כב:), כתב התד"ה כמין חומר-,,פירש בקונטרס צרור מרגליות או (צרור) בשמים שתלוי בצואר נשים לתכשיט ור"ת פירש חומר מעשה וכן פירש הערוך בלשון ערבי

כשאומר לחבירו מה מעשיך, אומר לו מה חמרך" **[מהרי"פ-צריך לומר אהמרך]**. במס' סוטה (טו.) פירש רש"י את דברי הגמרא "אדרשנה כמין חומר"-, בוטו"ן (=כפתור) בלע"ז והוא של זהב, וחותרמין בו שני צוארי חלוק לנוי". במס' גיטין (סט:) פירש רש"י בד"ה חומרתא דפילון-,,בוטו"ן שהנשים תולות בצואריהן של זהב או של כסף ונותן בו שמן שמעורב בו מין בושם ששמו פילון...".

במס' קידושין (ט.) ד"ה חומרי, פירש"י-,,בוטייני"ש שעושין של בדיל וחורזין הרבה מהן בחוט אחד ועושין אותו כמין ענק ונושאים בצואריהן למכור וי"ג פתכייתא והן של זכוכית...". אמנם, חומרתא משמעו גם לצרכים אחרים. בב"ב (סז:) בד"ה חומרתא פירש הרשב"ם-,,ויי"ן בלעז שמגלגלין בו את הקורה להעלותה ולהורידה". ובזבחים (פח:) בד"ה כמין קונאות פירש רש"י-,,בוטוני"ש כמין תיק של נחושת שעושין בסוף בית יד של רומח...".

רש"י ד"ה זה התולה תפיליו-,,שהתורה חייו של אדם

נכתב ב"בית יוסף" כאן על מס' ברכות-,,ויש ליישב גם הגירסא דידן דאף על גב דהכא מיירי בתפילין, אמנם הלא כתיב בתפילין "למען תהיה תורת ה' בפיך", ועל ידי התפילין יזכה לזה".

רש"י ד"ה בכיסתא תלה-,,בתוך תיקן היה ותלה התיק

בפסחים (עב.)-,,תנא מיניה ארבעין זמניה ודמי ליה כמאן דמנחא בכיסיה" וכן במגילה (ז:) ובמס' כתובות (ג.), מובא דבר זה ושם הגירסה "בכיסתיה" ושם לעיל (כב:) וכאן לקמן (כח.) מובא הדבר בלא "ודמי ליה כמאן דמנחא בכיסיה". ברשב"א כאן, לגבי מה שאומרת הגמרא תיבעי הנחה כס"ת קמ"ל, כתב-,,מיהא שמעינן דס"ת אפילו בכסתא וכל שכן בתיק שלו אסור לתלותו". אם כן, הוא מפרש דכיסתא ותיק תרי מילי נינהו. הרש"ש במס' סנהדרין (כא:) ד"ה עושה אותה כמין קמיע ותולה בזרועו, הקשה מכאן-,,קשיא לי, הא אסור לתלות ס"ת אפילו בכיס כדמוכח להדיא בברכות (כד.) ואף שיש לדקדק קצת מלשון רש"י שם דדוקא ביחד אסור. מסתימת לשון הפוסקים משמע דאפילו ביד אסור וכן מבואר להדיא מהט"ז והמג"א בריש סימן מ'. ועוד ס"ת משמע ודאי קאסור בכל ענין דהאמר שם הנחה כס"ת, משמע הנחה דוקא ולולי דמסתפינא הייתי אומר דס"ת שניה לא היתה תורה שלמה אלא מספר המצוות בקוצר כמו שפירשו קצת קרא ד"וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת" דמזבח הר עיבל ומהא דקרי לה המשנה ס"ת אין ראייה דגדולה מזו מצינו בב"ב (יד), דקרו לפסוק תורה ציוה לנו משה ס"ת ואשר העירני לזה הוא שת"א משנה תורה-פתשגן אורייתא ופתשגן הוא תורף הענין, כמו פתשגן הכתב דמגילת אסתר לדעת רוב המפרשים. ועוד, שקשה הדבר לשמוע דשיעור אורכו והיקפו ו' טפחים בגוי (ב"ב שם), ישא המלך בזרועו תמיד. ורש"ל שכתב שהיה בכתובה דקה, כבר כתב עליו הרש"א, שאינן אלא דברי נביאות". עיין הערותינו לעיל (יח.) ד"ה לא יהלך.

ואמר ר' חנינא אני ראיתי את רבי שגיהק ופיהק ונתעטש

הבנת מושגים אלו על ידי רש"י צריך ביאור. כאן מפרש רש"י בד"ה שגיהק-,,רוטי"ר בלע"ז. פעמים שאדם מוציא מגופו לפיו נפיחה מתוך שובעו וריחה כריח המאכל שאכל". פיהק-,,באל"ר בלע"ז. חיך מלקוחיו פותח להוציא רוח מהפה מלא כאדם שרוצה לישן או שעמד משינה".

ונתעטש-,,שטרנוד"ר בלע"ז. ויש דורשים גיהק נוטריקון- גו הקים שטריילי"ר. פיהק פיו הקים".

במס' נדה (סג.), פירש רש"י במשנה בד"ה מפהקת-,,אישטריילי"ר בלע"ז" [מהרי"פ-,,והוא אדם שפושט איבריו, וכן כתב הרא"ש"]. בתד"ה מפהקת, שם במס' נדה, כתב התוס'-,,פירש בקונטרס אישטריילי"ר בלע"ז. ואין נראה אלא כמו שפירש בשבת (קלו.), גבי פיהק ומת באילי"ר כדאמר בברכות (כד:) גבי רבי שהיה מפהק ומניח ידו תחת סנטרו". ובתד"ה מעטשת, כתב-,,אישטרנו"ר וגוסה פירש רש"י בגמרא באילי"ר ואין נראה, אלא פירוש רוטי"ר וכן גיהק בתפלה רוטי"ר ובערוך פירש קול היוצא מן הגרון מתוך מאכל כבד וזה רוטי"ר ואין נראה לפירש שנגלוטי"ר...".

ב"טור"/יורה דעה (קפט,יט), כתב-,,יש קובעת וסת על ידי מקרים שיארעו בגופה כגון שמפהקת ורואה [ב"י-,,משנה בפרק האשה (סג.) אלו הן הוסתות מפהקת ומעטשת וחוששת בפי כרסה ובשפולי מעיה וכמין צמרמוריות או חזין אותה וכן כיוצא בהן וכל שתקבע לה שלש פעמים הרי זה וסת"].. ופירש רש"י כאדם שפושט זרועותיו מחמת כובד [ב"י-,,זה לשון הרא"ש שם (פ"ט ס' א' פה.) "מפהקת פירש רש"י אישטריילי"ר והוא אדם שפושט איבריו ובפרק רבי אליעזר דמילה (שבת קלו.) פירש באילי"ר בלע"ז והוא אדם שפותח פיו וכן נראה מהא דאמרין בברכות (כד:) גבי רבי כשהיה מפהק היה מניח

תמז

ידו על סנטרו (=כפי שראינו בתוס' במס' נדה ישנה תוספת לגבי מה שחולק התוס' על רש"י) ובערוך פירש קול היוצא מן הגרון מתוך מאכל שאכל וכולן דברי אלה-ים חיים, דכל חוש שנוי הגוף, כיון שהוחזקה בו הוא סימן להתעוררות עקירת הדם". ומדברי התוס' נראה, שדברי ה"ערוך" נסובים על גיהוק ולא על פיהוק וכן הוא ב"ערוך" שלפנינו שבערך גיהוק כתב גיהק פירוש רוטי"ר, אך בערך פיהק פירש כעין פירוש רש"י בשבת ("מעדני יום טוב" אות ט' ואות צ'). ויש למצוא גם ברא"ש עצמו סמך לכך כי יש כאן השמטה, מדסיים על זה "ובפיהוק והגיהוק בחד זימנא...", אף שלא הזכיר מקודם כלל גיהוק (ובתוס' הרא"ש כתוב כמו ברא"ש) ויש מפרשים כאדם שפותח פיו מחמת כובד ורבינו חננאל פירש כאדם שמוציא דרך הגרון [פרישה-,,מתוך המאכל שאכל"]. ושלשתן אמת [ב"ח-,,...ומה שכתב פירוש רש"י ופירוש יש מפרשים ופירוש רבינו חננאל הכל הוא מדברי הרא"ש שם.]. וברא"ש איתא ערוך במקום ר"ח (וב"שם גדולים" להגאון הרהחיד"א ע' ערוך, כתב שפירושי הערוך על פי ר"ח הם ערוכים) דכל שנוי חוש הגוף הוא סימן להתעוררות הדם וכיוון שהחזיקה בו צריכה לחוש לו".

סיכום-לרש"י לגבי פיהוק ישנם ב' מובנים התמתחות והשתרעות וכן פיהוק עם הפה ופיהוק נקרא גם "גוסה" וגיהוק הוא מה שבא לאדם מתוכו, היינו, גו-הקים. "גו" הכוונה מלשון "גוואי", היינו, משהו פנימי מתוך האדם. הלעזים בדפוסים משובשים הם.

וכך הם הלעזים המדויקים ברש"י-פיהוק הוא אישטנדלי"ר במובן של התמתחות, בדליי"ר הוא במובן של פיהוק הפה, ומה שמופיע אצלנו במס' נדה (סג.) אצל רש"י אישטריילי"ר הוא שיבוש, כי לעז זה מובנו הוא קרצוף חזק, והוא מה שתרגם רש"י במס' פסחים (יא.) בד"ה מקרדין. גיהוק תרגם רש"י רוטיי"ר והתעטשות תרגם רש"י אישטירנודייר.

שיטת התוס'-לפיהוק ישנה משמעות אחת והוא דרך הפה וגוסה פירושו גיהוק שתרגמו רוטיי"ר. הרא"ש סובר כרש"י. ה"ערוך" ור"ח נראה, כי מפרשים את הפיהוק על פי הבנת הרא"ש והטור כגיהוק, אך מדברי התוס' והערוך שלפנינו משמע שגיהוק הוא מתוך הגוף ופיהוק הוא על ידי הפה.

כד:

רש"י ד"ה אלא עטוש אעטוש קשיא,, דאין עטוש אלא לאונסו.

כתב בספר "חפץ ה"–, כוונתו בעטוש של מעלה ויש לדעת דלמה לא אמר גם כן, הא לרצונו והא שלא לרצונו ובלמטה. ואפשר דסבירא ליה לש"ס דעטוש מלמטה בכל גוונא אסור דזילא מילתא, ועוד כיוון דמוקמינן גיהק ופיהק דאסרו, היינו, לרצונו והרי קל וחומר הוא, השתא גיהק ופיהק לרצונו אסור, עיטוש מלמטה מבעיא ולא אצטריך לאשמועינן ועוד בעיטוש מלמטה אמרינן לקמן דמרחיק ד' אמות ומדברי ר' חנינא דאמר אני ראיתי את רבי... ולא אמר ורחק ד' אמות, משמע דבמקומו נתעטש. ועיין גירסת הב"ח ברש"י על הרי"ף (טו: (א). **הרש"ש כתב**–, ולולי פרש"י, הנראה לפרש כיון דאמר סימן רע לו על כרחך איירי לאונסו דלרצונם לא שייך לומר שהוא סימן.

המשמיע קולו בתפלתו הרי זה מקטני אמנה

בגירסת רש"י על פי הב"ח, כתב רש"י בד"ה הרי זה מקטני אמנה–, כאילו אין הקב"ה שומע תפלת לחש. ד"ה המגביה הרבה הרי זה מנביאי השקר–, דכתיב ויקראו בקול גדול. ונראה, שהב"ח גרס כך ברש"י על פי גרסת רש"י ברי"ף (טו:), שכן הובא ברש"י על הרי"ף בד"ה הרי זה מקטני אמנה–, שעושה כאילו הקב"ה אינו שומע תפלת לחש. ד"ה המגביה קולו–, שצועק בקול רם.

הנה זה דוקא בתפלת הלחש, אך לגבי "אמן יהא שמיה רבה" הובא במס' שבת (קיט:) להפך, שכל העונה איש"ר בכל כוחו "קורעין לו גזר דינו של שבעים שנה". בספר "כלבו" סימן ז', כתב וביאר–, פירוש "כל העונה איש"ר בכל כחו", שכן בתיבות "אמן יהא שמיה רבה מברך לעלם לעלמי עלמא", יש כח אותיות וז' תיבות וכן פסוק ראשון של בראשית ופסוק שלפני י' הדברות (=כי יש בהם ז' מילים). ועל זה סמך בדרש "כל העונה אמן יהא שמיה רבה" כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית. וכמו ששמע י' דברות מפי הדבור לקיים מה שנאמר "כח מעשיו הגיד לעמו". המבי"ט כתב ("בית אלהים"/שער התפלה) דמצינו לשון צעקה בתפלה–, ויצעק משה אל א-ל וקים א-ל נא רפא נא לה. וביאר המבי"ט דתפלה סדורה מתפלל בלחש, אך תפלה בעת צרה בזה צועק בקול להורות שכך הקב"ה יכול להצילו מצערו.

אמר ליה רב חסדא האלהים אם אמרה לי רבי יוחנן בפומיה לא צייתנא ליה...איכא דאמרי...אם אמרה לי רבי יהושע בן לוי לא צייתנא ליה

אמנם, ב"דקדוקי סופרים" באות ג', מביא מספר "בית נתן" לרבי נחמן נתן קורוניל, על פי שנויי נוסחאות, על פי כתב יד למסכת ברכות–, אי אמרה לי יהושע בן נון לא צייתנא ליה, וכן ברבינו בחיי על ספר דברים (יג,–), ועוד במס' ברכות–אילו אמרה לי יהושע בן נון מפומיה לא צייתנא ליה ולא שמענא מינה. וכגירסת רבינו בחיי מופיע בהקדמת הרמב"ם לפירוש המשניות חלק ב'–, וכן אמרו חכמים האלוקים אילו אמרה לי יהושע בן נון "...". וכן מופיע במס' חולין (קכד.–), אי אמר לי יהושע בן נון משמיה לא צייתנא ליה.

תמח

ת"ח אסור לו לעמוד במקום הטינופת לפי שאי אפשר לו לעמוד בלא הרהור תורה

במס' תענית (כ:) מקשה שם ה"מצפה איתן" מהגמרא כאן, שם בד"ה ולא הרהרתי במבואות המטונפות-, וקשה דמאי רבותא דרב אדא בר אהבה, הא לכל אדם איכא איסורא להרהר בדברי תורה במקום מטונף כדאיתא בברכות (כד:). ואין לומר דהרהור אינו אסור רק למאן דאמר הרהור לאו כדבור דמי ור"א בר אהבה אפשר דסבר כמאן דאמר הרהור כדבור דמי, דהא בשבת פרק שואל (קנ) מוכח דלכולי עלמא אסור, משום דבעינן "והיה מחניך קדוש" וליכא, ומשמע דאפילו מן התורה אסור, ומה שכתב מהרש"א בזה ב"חידושי אגדות" למגילה פרק ד' צריך עיון עיין שם. גם מה שכתב כאן הוא דחוק, אלא יש לומר דהיינו, רבותיה דרב אדא בר אהבה, דאף על גב שלא הלך ד' אמות בלא תורה כדמסיים למילתיה ואם כן מסתמא לא היה אפשר לו ועל כורחו היה צריך להרהר בדברי תורה ואף על פי כן כשהיה במבואות המטונפות לא הרהר ומדינא מותר בכהאי גוונא וכדאמר בזבחים (קב:), גבי רבי אליעזר ב"ר שמעון שהרהר בדברי תורה במרחץ משום שהיה לאונסו, ופירש רש"י, שהיתה שמועתו שגורה בפיו ומהרהר בכל כוחו".

רש"י ד"ה אבל לתפלה-- צריך להראות את עצמו כעומד לפני המלך ולעמוד באימה אבל ק"ש אינו מדבר לפני המלך

על פי דברי רב הונא, מסביר מכאן הגרי"ז מבריסק זצ"ל בספרו על התורה בפרשת בראשית את התנהגותו של אדם הראשון שהלך להתחבא כששמע את קול ה' מתהלך בגן, והרי לכאורה קשה, וכי חשב כי ניתן לברוח מה' ומשמע שה' קיבל את תשובתו של אדה"ר כשאמר שהתחבא כי פחד כששמע את קול ה'.

וביאר מרן הגרי"ז, שאחרי החטא עשו לעצמם חגורות, לפי דברי רב הונא, דלקריאת שמע מספיק לחגור טלית על מותניו, אך לתפלה צריך לכסות את ליבו, כי בתפלה יש דין של "עומד לפני מלך", ולכן לא מספיק חגור על מותניו, וכיוון ששמע את קול ה' ממילא נהיה כאן מצב חדש של "עומד לפני מלך", ולכן לא רצה להיראות כך לפני ה'.
יש לברר את תירוצו, דהא גם חוה עשתה לה חגורה והרי נשים פטורות מק"ש וכן בתפלה חייבת רק מס' מילים מתי שתרצה, אם כן, למה היא גם התחבאה, הרי גדר תפלה באיש קשור בזמן שאז באה השכינה לבית הכנסת בזמן תפלה, אך אשה אינה מחוייבת בזמן תפלה, רק הנשים קבלו עליהן.

עוד יש להבין, הא אדם הראשון נצטוו רק ו' מצוות לדעת הרמב"ם [הל' מלכים (ט,א)] ולדעת רש"י [סנהדרין (נו.)] בז' מצוות, היינו, גם אבר מן החי, אך לא בשאר מצוות וגם לא ראינו בשום מקום שקיים מדעתו תרי"ג מצוות כמו שהאבות קיימו והראשון שהתקין תפלה היה אברהם אבינו כדברי הגמרא והובא שם ברמב"ם, משמע שאדה"ר לא התפלל ובודאי לא אמר ק"ש. גם בנו"כ על הל' מלכים (ט,א) הובאו מצוות שב"נ חייב, אך אינו נהרג עליהן, אך לא מצות תפלה. וי"ל, דלא קשיא מידי, כי דברי רב הונא באים לגלות לנו, שכאשר אדם נמצא במצב של "עומד לפני המלך", הוא צריך לכסות את ליבו וזה בין אם הוא עומד לפני המלך לשם תפלה בין אם הוא הוכנס למצב זה על ידי שהמלך בא לפגשו.

לגבי החגורות שלבשו אחרי החטא גם אינו קשה, דכיוון שחטאו ונכנס בהם יצר הרע המסית לתאוה מחד, ומאידך חייב אדם תמיד לראות את ה' מולו וקריאת שמע היא תכלית עיקר תכלית הבריאה, כפי שהראה רבי דן פלוצקי זצ"ל בספרו "כלי חמדה" בפ' בראשית שם בהערה. אם כן, החגורות נועדו לשם בושת האדם כלפי עצמו, כמו שכתב רש"י כאן בריש (כה.) ד"ה אבל לתפלה, דק"ש אומר האדם לעצמו ולא להקב"ה, ממילא גם חוה מחוייבת להיות לבושה ובפרט שהיא זו שהסיתה את אדה"ר לאכול מעץ הדעת משום תאוה, וק"ש היא יחוד ה' בדעתו וליבו של האדם ואי

אפשר בלעדיה לקיים את מצות איסור עבודה זרה שהתחייבו בה אדם וחיה, לכן גם בחיה שייך לבישת חגורה לא משום מצות ק"ש אלא משום תוכן מצוה זו, כהכשר מצוה למצוה, שהיא מחייבת לא לעבוד עבודה זרה.

כה.

אתמר צואה על בשרו או ידו מונחת בבית הכסא רב הונא אמר מותר לקרות ק"ש רב חסדא אמר אסור לקרות ק"ש

ה"יפה עינים" כאן כתב-...וב"ירושלמי" חלה (ב, סוף א) איתא שם דרב הונא סבירא ליה נוגע בבשרו אסור ובבבלי איתא דר"ה סבירא ליה מותר.

בתד"ה פסק (כד:), כתב-...דרב חסדא תלמיד דרב הונא, אך רש"י חולק על התוס' כמו שכתב ה"מצפה איתן" על מס' גיטין (ז). ד"ה רש"י ד"ה רב חסדא תלמידו של רב הונא-...ולטעמיה אזיל שפירש כן בעירובין (סב), אבל התוס' כתבו שם, דרב חסדא היה רק תלמיד חבר של רב הונא. ועיין מה שאמר תוס' סוף פרק קמא דסנהדרין וברכות (כד) ושבועות (מז) בשם ר"ח כפרש"י. אם כן, מבאר

תמט

ה"מצפה לאיתן", דמה שכאן נאמר בתוס' רב חסדא תלמיד דרב הונא, הוא רק ביאור התוס' אליביה דרבינו חננאל, אך התוס' עצמו חולק על ר"ח ורש"י וסובר דרב חסדא תלמיד חבר דרב הונא. וקשה ה"מצפה לאיתן" מפנה לסוף פ"ק דסנהדרין ושם כותב התוס' עצמו דרב חסדא תלמיד דרב הונא ואף מביא לכך ראיה מב"מ (לג.), א"כ לתוס' עצמו ר"ח תלמיד ר"ה וא"כ, מה שכתב כאן היא הדעה העצמית של תוס' ולא בשם ר"ח. אמנם, בשבועות (מז:) בתד"ה בהדי, כותב זאת התוס' אליבא דר"ח, שרב חסדא הוא תלמיד רב הונא. אמנם, בעירובין (סב:) בתד"ה רב חסדא, כתב התוס', שרב חסדא תלמיד חבר דרב הונא אך כתב שם שגם רב המנונא תלמיד חבר דרב חסדא הוה ובסנהדרין כתב, שהיה רק תלמידו. אמנם, "תוס' הרא"ש" על עירובין אינו מזכיר את רב המנונא שהורה בשני רב חסדא (כמו שמובא בתוס'), אלא שרב המנונא הורה ב,,חרתא דארגיז אע"פ שהיה מקומו של רב הונא.

ריח רע שיש לו עיקר

ריח רע אינו רק מאוס אלא גם מחליא וגם יכול להמית, כדאמרינן לקמן (מ.-), רשב"ג אומר קצח אחד משישים סמני המות הוא...הא בריח". ישנה צואה שריחה מעולה כמו המושק, כפי שכתב רש"י לקמן (מג.) ד"ה שהוא מן החיה-...מן הרעי של החיה" ומברכין עליו בורא מיני בשמים. רב הונא התיר לקרוא ק"ש כשצואה על בשרו, אמר רבא מאי טעמא דרב הונא דכתיב "כל הנשמה תהלל י-ה" [רש"י-...הפה והחוטם בכלל ההילול ולא שאר האיברים], היינו, החוטם שאחראי להעביר הריח לנשמה, כיוון שאין צואה בחוטם מותר. וראיה לדברי רש"י, שהריח מגיע לנשמה, מדלקמן (מג:)-...אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב מנין שמברכין על הריח, שנאמר "כל הנשמה תהלל י-ה", איזהו דבר שהנשמה נהנית ממנו ואין הגוף נהנה ממנו הוי אומר זה הריח. במס' פסחים (עו:) קיימת מחלוקת, האם לכולי עלמא ריחא מילתא היא לאסור לזרים ריח מאכל של תרומה שנכנס לחולין, או שמא מחלוקת תנאים היא.

לבירור המחלוקת של רב ולוי שבמס' פסחים, אם ריח מילתא היא, נדרש רבי דוד ניטו זצ"ל בספרו "כוזרי שני" (ויכוח ד, אות מ"ח), אשר גדולי ה"אחרונים" (שו"ת "חכם צבי" סימן יח, הרב החיד"א ב"שם גדולים" ח"ב/מע' מ' אות צ"ה ושו"ת "שאגת אריה") מאד שבחו ספר זה.

באות מ"ח מבאר המחבר את המחלוקת של חכמי אומות העולם האם איכויות, כגון חום הוא עצם (אפלטון ושאריו נמשכו וכן אנשי מדע לפני מאתיים שנה) או אינו דבר ממשי ועצמי אלא מקרי (אריסטו)-, הנה אריסטו הורה שחום האש אינו עצם ממשי, אלא מקרה היוצא ממנו, לפי שהוא אינו עצם אלא מקרה החונה בעצם, אבל האחרונים הורו שהוא עצם וגוף, אלא שאינו נראה לעינים. שם באות נ"ו הוא כותב-,,שתי פעולות יש באש. אחת היא האור, הב' החמימות. הגע עצמך שלחמימות צריך דרך משל עשרה ניצוצות של אש ולאור עשרים. ניצוצי השמש בקיץ הם מפוזרים ומפורדים בכל האויר באופן שמולידין פעולת החימום אבל לא פעולת האור, מפני שלא נאספו יחד כל שעור הנצוצות הצריך להוליד אש. אבל זכוכית הגבנוני (=קעור), מקבץ ומאסף כל השיעור הצריך להדליק ולהראות האש החוצה (כאשר תראה בארוכה בסימן קפ"ח), נמצא שכשם שאין אור בלא אש, כך אינו חום בלא אש, אלא שאש האור נראה לעין, ואש החום בלתי נראה. עוד יש לדעת, שכל מה שאמרתי באש יתייחס גם לריח, לפי שריח הצלי דרך משל הן גופים קטנים היוצאים מהבשר על ידי האש ומתפשטים במקום מוגבל ולא יראו החוצה. וזה לא נעלם מרב ולוי בעלי המחלוקת, אלא שלמאן דאמר ריחא מילתא היא אם הריח יצא מדבר איסור, כגון נבלה וכיוצא אסור לאכול המאכל שבלע מאותו ריח, לפי שאין ריח בלי גוף וממשות, והוה ליה כאילו אוכל ממשות של איסור, אף שאין בו מלקות, לפי שאין בו שיעור. ולפי מאן דאמר ריחא לאו מילתא הוא, יודה שאין ריח בלי גוף, אלא כיון שהגוף הוא בלתי נראה הוה ליה כאילו לא היה ולפיכך אין כאן צד איסור כשהוא בדיעבד [יו"ד/קה,א].“

רש"י ד"ה בזמן שיש בהן עורות-,,אצואת כלבים וחזירים קאי שזרכן לתתן בעבוד עורות“.

"גליון הש"ס" כאן נשאר בצ"ע על רש"י ממס' כתובות (עז.). ד"ה מקמץ צואת כלבים, שכתב-,,לא ידעתי מה צורך בה, אבל באשכנז ראיתי ששורין בהם הבגדים לפני כבוסן יום או יומיים“. ועיין שם במהרי"פ על הגליון, המציין כמה מקומות שבחלקם אומר רש"י שמטרתן לשים בהן עורות ובחלקם הוא כותב שמשרים בהם בגדים. ה"מלוא הרועים" שם בכתובות מתרץ-,,וי"ל דלא פירש כאן כן משום קושיית התוס' בשמעתין ד"ה אלא, כיוון שהקשו שם התוס'-,,תימה דאמאי לא משני דהא דאמר רב יהודה (אמר שמואל) המקמץ צואת כלבים, היינו בורסי קטן, דבפרק מי שמתו [ברכות כה.]) משמע דאיכא צואת כלבים בעיבוד עורות דתניא התם לא יקרא אדם ק"ש לא כנגד צואת כלבים ולא כנגד צואת אדם... בזמן שנתן בהן עורות“. אם כן, מכח קושייה זו הבין רש"י שבגמרא בכתובות אין מדובר בשימוש בצואת כלבים לשם עיבוד עורות, ולכן כתב שהשימוש שלהם הוא לשם כיבוס בגדים שם וכן בב"ב (יז.) ד"ה נברכת ושם ב(יט.) ד"ה מן המחמצן ובמס' חגיגה (ד.) כתב רש"י בד"ה המקמץ, כי שמדובר שם בשימוש בצואת כלבים בשביל עורות כמו כאן.

אמר רב יהודה ספק צואה בבית מותרת באשפה אסורה ספק מי רגלים אפילו באשפה נמי מותרין סבר לה...לא אסרה תורה אלא כנגד עמוד בלבד וכדרכי יונתן דרבי יונתן רמי כתיב "ויד תהיה לך מחוץ למחנה ויצאת שמה חוץ" וכתוב "ויתד תהיה לך על אונך...וכיסית את צאתך" הא כיצד, כאן בגדולים כאן בקטנים אלמא קטנים לא אסרה תורה אלא כנגד עמוד בלבד הא נפל לארעא שרי

על כך עיין במס' יומא (עה:)-,מה אני מקיים "ויתד תהיה לך על אונך"...ותנא כשנפנין אין נפנין לא לפניהן ולא לצדיהן אלא לאחוריהן". ועיין שם ברש"י ובתד"ה אימתי במס' בכורות (מד:) וב"בעל הטורים"/במדבר (טז:) על הפסוק ולפי העלות הענן ובשו"ת "זכרון יוסף"/חלק חו"מ סימן י' וב"הגהות היעב"ץ" במס' יומא (עה:) ובדברי הגר"א ב"אדרת אליהו" בפרשת כי תשא סימן כא, לגבי מה שכתב, שלפני קריעת ים סוף העננים היו נראים רק לנביאים ואחרי זה היו נראים לכל ישראל, אך מצוה זו נאמרה, כמובן רק אחרי קריעת ים סוף, ועי' ב"ספר המצוות" לרמב"ם מצוה קצב-ג ובדברי ראב"ע/ס' דברים (כג,ג), שמצות "ויתד תהיה לך אונך" נאמר רק במחנה היוצא למלחמה, אך לא במחנה ישראל במדבר, כי שם מותר היה ליפנות. וקשה עליו מהגמרא במס' יומא (עה:) ועוד עיין ב"ארצות החיים" להמלבי"ם בארץ יהודה סוף סימן ב' ובקונטרס "ענני כבוד" להרה"ג שמשון במברגר/תש"ס בסימן לג, מה שדן בכל מה שהובא לעיל.

רש"י ד"ה היבשה נפרכת-,,היא יותר מן הלחה".

עי' ברש"ש עמ"ס ע"ז (נא.) בד"ה בצואה לחה, שכתב-,,עי' בברכות (כה.) ובפרש"י דאדרבה יבשה נפרכת הוא הלחה ונראה דהכא רצונו לומר כעין שיוצא ע"י שלשול".

כה:

סתמא כ' אליעזר דאמר עד הנץ החמה

שהחמה זורחת במזרח ובזמן ש,,חמה לוקה במזרח, סימן רע לבני מזרח" [סוכה (כט.)].
הרש"ש מקשה שם-,,ק"ל דזה ידוע דלהיושבים באופק המזרחי (היינו, בצ' מעלות מאתנו למזרח), עת נץ החמה אצלנו אז להם חצי היום וכשאצלנו חצי היום אז להם השקיעה ועוד היינו במזרח היינו ביציאתו דלקמן ובמערב היינו הכנסתו. לכן נלע"ד לפרש במזרח פירוש בקצה החמה שלצד מזרח במערב בקצה החמה המערבי. באמצע פירוש באמצעית החמה ותיבת הרקיע טעות סופר גם בתוספתא ליתא".

אר"י עכו"ם אסור לקרות ק"ש כנגדו

התד"ה ואין במס' נדה (ע:), כתבו דרך ממתן תורה ואילך לא נקראו עכו"ם אדם, אבל קודם מתן תורה היו גם בני נח קרויין אדם. והגמרא כאן אמרה דס"ד דעכו"ם לא איקרי ערוה קמ"ל, שכן נקראו ערוה דכתיב וערות אביהם לא ראו (בראשית ט'). והקשה המהר"י ענגיל ב"בית האוצר"/ח"א/כלל ח' אות ד'/סוף עמ' 43, דקשה מה ראה מבני נח, הרי לפי התוס' לפני מתן תורה נקראו אדם ומה הראיה לזמן אחר מתן תורה לפי שיטת התוס', ותיריך דיש את גירסת הבה"ג בה' ברכות פ"ג הגורס אחרת בגמרא את הקושיא-,,א"ר יהודה עכו"ם ערום אסור לקרות ק"ש כנגדו מה אריא עכו"ם אפילו ישראל נמי אסור. לא מבעיא קאמר לא מבעיא ישראל דאדם נינהו ואיכא ערוה ואסור, אבל עכו"ם, דכתיב בהו אשר בשר חמורים בשרם, אימא בהמה נינהו ושרי קמ"ל דפרט בהו הכתוב ערוה, דכתיב, וערות אביהם לא ראו". כתב

המהר"י ענגיל-,,מתבאר מדבריו להדיא דסברת ההוה אמינא לחלק בין ישראל לעכו"ם הוא מפאת דישאל אדם נינהו ולא עכו"ם ואם כן הא תקשי טובא דמאי ראיא מקרא דנח הא נח מקרי אדם מה שאין כן עכו"ם דאחרי מ"ת וכן"ל פליאה עצומה מאד". וליישב זה צריך לומר בפשיטות דהא התוס' נדה הנ"ל כתבו כן רק לרשב"י דס"ל עכו"ם אין קרויין אדם ועל זה כתבו דמודה רשב"י בב"נ קודם מתן תורה דקרויים אדם. וא"כ הא רק לרשב"י, הוא דאיכא חילוק, מה שאין כן לרשב"ג דפליג אדעת רשב"י הנ"ל וס"ל דעכו"ם גם אחרי מ"ת קרויים אדם ומטמאים באהל...ואם כן לדעת התוס' יבמות (סא.) דהלכתא כוותיה דרשב"ג לגבי רשב"י הנ"ל כמובא באות א' שם א"כ שפיר הש"ס בברכות הנ"ל יליף לפי ההלכה מקרא דערות אביהם לא ראו דאינהו נמי איקרו ערוה וזה פשוט". אמנם עדיין זה אינו פשוט כי התוס' ביבמות אינם מבעלי התוס' עמ"ס נדה.

תנא

תד"ה גרף של רעי-,,פי' רש"י של חרס בלוע משמע לפירושו אבל כלי דלא בלע כגון זכוכית אפשר דשרי".
 עי' ב"גליוני הש"ס ח"ב למהר"י ענגיל בהערותיו על ה"ירושלמי" במס' ע"ז (פרק ב' הלכה ד')-, ,אנן אמרין אהין דדון של מימי רגלים לא בלע-פירוש, אטו נאמר דעביט של מימי רגלים אינו בולע הא ודאי בולע מדחייבין להרחיק ממנו ד' אמות לק"ש, כמבואר בבבלי וירושלמי ברכות שלהי מי שמתו ואילו לא היה בולע לא היה צריך להרחיק עי' תד"ה גרף ברכות שם (כה:) [ומה שאמר התוס' "אפשר דשרי" להנ"ל יש ראיא מכאן דודאי שרי אולם י"ל כאן לברייתא המובאת בבבלי במס' זבחים (עט:) חרסן של זב וזבה...ע"ש, דמשם מתבאר גם דעביט של מי רגלים של חרס בולע עיין שם היטב. ועוד עיין ב"בבלי" נדה (סב:)].
 הרמב"ן כאן כתב בטעם כסוי צואה בתפלה משום האיסור לראותה, כי אז הלב דבק בשם הנכבד ודברים הנמאסים יולידו גנאי בנפשו וישבשו כוונת הלב הטהור. ה"אחרונים" העירו על כך, שלכאורה מותר לראות, כמובא כאן לגבי צואה בעששית. גם כסוי הדם בזכוכית סגי כמו בצואה בעששית ("דרכי תשובה" סוף סימן כח).

רש"י ד"ה מאן שמעת ליה-,,לא ידעתי היכן היא".

עיין כאן על הגליון, מ"גליון הש"ס", המביא עוד ארבעים ושמונה מקומות בש"ס בהם רש"י כותב שלא ידע וכן ברשב"ם. בספר "גליונות קהלות יעקב על הש"ס" מאת מרן הגר"י קנייבסקי זצוק"ל, ציין כאן במס' ברכות עוד כששים מקורות, אך כלל מלבד רשב"ם גם מהתוס' והר"ש ורש"י בתנ"ך ואני עני בדעת מצאתי עוד כעשרה מקומות ברש"י שנשמט מהני תרי צנתרי דדהבא.

מס' ביצה (כה:) ד"ה צלף. ש"מ כריתות (ו.) ד"ה יין-,,...ורש"י פירש התם לא אתפרש עזותו עכ"ל הרא"ש ז"ל. עי' רש"ש כאן ושו"ת "חוט השני" ודף (כו) לבעל "חוות יאיר", שהעיר על שש מקומות בחומש ועשרים ושלוש מקומות בש"ס. שבת (מט:) ד"ה קמוליא, (צט:) ד"ה יברוח, סוכה (מ.) ד"ה ה"ג, תענית ריש (יז) ד"ה בשעת מלחמה, שם (כה)

ד"ה כל היכא, והפנה שם גליון הש"ס לכאן, אך כאן ליתא, כתובות (סו:) ד"ה שבת, ע"ז (עז.) ד"ה המקמץ, זבחים ריש (כו:) ד"ה לכפרה, חולין (קלא:) ד"ה בתר, נדה (נב:) ד"ה שתכלכל. עיין במס' תענית גם בדף (כה.) ב"גליון הש"ס" ד"ה רש"י ד"ה כל היכא

כו' לא שמעתי טעם-,,על ברכות דף (כה:) ד"ה מאן שמעת ויש"נ". והנה כאן במס' ברכות (כה:), אינו מסומן מקור זה ב"גליון הש"ס". יתכן, כי זו הוכחה, שמה שמסומן כאן ב"גליון הש"ס" רק ארבעים ושמונה מקומות, הוא משום שמעתיקי "גליון הש"ס" השמיטו משום מה חלק מהמקורות שרשם הגרע"א. מקור זה גם נשמט ב"גליונות קה"י" כאן במס' ברכות. עיין ב"יש סדר למשנה"/מס' ביצה (ג,ו), שציין, דרש"י כותב "לא ידעתי" ובכל זאת במקום אחר הוא כותב פירוש נכון והגון. במס' נדה (זו:) ד"ה ברדיוני נפל, כתב רש"י-,,ברדיוני איני יודע לשונו ונראה שהוא לשון שכשוך...". משמע מכאן, שהספק שהיה לרש"י משום שלא שמע מקור לכך או שאינם נראים לו פירושים ששמע.

לעתים כתב רש"י שלא ידע מקור לענין מסויים בש"ס, אף שלפנינו בש"ס מופיע המקור. נראה, שהסיבה לכך היא, משום שלפני רש"י היתה גירסה אחרת שם או שבגירסתו לא הופיע כלל ענין כזה כגון במס' תמורה (טו:) מובאת ברייתא המופיעה אצלנו במס' הוריות (ו.) ואילו רש"י כתב בד"ה כיוצא בו-,,לא איתפרש היכא קאי" וגם התד"ה כיוצא בו מביא את דברי רש"י וכותב, שבבירייתא זו מופיעה ב"תורת כהנים". על תוס' ורש"י גם יחד תמה שם ב"השלמת הש"ס" ב"הגהות מספר חק נתן" בד"ה דכתיב-,,...בריייתא זו איתא בהדיא בפ"ק דהוריות דף ו' ומהתימה מהתוס' אמאי לא אמרו דהאי ברייתא איתא בהוריות וכ"ש שגדל התימה על רש"י ז"ל שכתב לא איתפרש היכא קאי ודו"ק", אלא כאמור, היא הנותנת, דאם גם בעלי התוס' וגם רש"י אינם מפנים למס' הוריות, סימן דבריייתא זו לא היתה כלל בגירסתם. ככלל, ישנן י"א סיבות או הבנות למושג "לא ידעתי" ברש"י.

א. כשאינו מוצא מקור למה שהובא בגמרא משום שלדעתו המקור שלפנינו הוכנס בטעות.

ב. כשאינו מוצא מקור לדברי הגמרא משום שבמקור שלפנינו הוא גורס את זה אחרת.

ג. כשאינו יודע מה באה ללמד אותנו שמועה מסויימת.

ד. כשזה מתוך קושיה שיש לו.

ה. כאשר יש לו ספק בפירוש.

ו. בקשר לידיעת משמעות מושג מסוים או חפץ וכו'.

ז. הקדמה לשינוי בגירסה.

ח. כשאינו מוצא עוד מקור התומך בפירושו.

ט. סגנון פתיחה כאשר לעתים הוא כן מפרש זאת לאחר מכן.

י. כיוון שאינו יודע אינו מפרש.

יא. כאשר הוא כן יודע, אך מבאר שם שפירושו נכון.

ככלל, ישנן שבעה לשונות של "לא ידעתי" ברש"י על התנ"ך וכמאה וארבעים לשונות של "לא ידעתי" בש"ס, אך כמות זו יש לסייג, כיוון שישנם הרבה ספרים כתנ"ך ומסכתות בש"ס, שהפירוש המיוחס שם לרש"י אינו משל רש"י:

- א. הפירוש על ספר עזרא ונחמיה-מעובד על ידי תלמידים ונוספו בו פירושים מבית מדרשו (ס' רש"י עמ' רפא).
- ב. הפירוש על ספר איוב-אינו מרש"י ("שם גדולים" ע' רש"י בשם סה"ד דף קעז) בכתב יד דה-רוסי מס' 181 מופיע מפרק מ' פסוק כז-המשך הוא פירושו של הרשב"ם.
- ג. נביאים וכתובים-"שם הגדולים" ע' רש"י מביא, שיש האומר שאינו לרש"י הפירוש על הנביאים אך דוחהו.
- ד. דברי הימים-"שם גדולים" ע' רש"י כתב שאינו מרש"י, וכן היעב"ץ בהקדמה ל"עץ אבות" ו"לחם שמים".
- ה. מדרש רבה-הפירוש אינו מרש"י (יעב"ץ בהקדמה לס' "אבות").
- ו. מס' פסחים/פ' ערבי פסחים- הפירוש הוא מהדורא קמא של רש"י (ס' רש"י עמ' ר"ג).
- ז. מס' תענית-הפירוש מרש"י רק עם הרבה שיבושים ("שם הגדולים" ע' רש"י). אינו לרש"י [מהרי"ץ חיות (ב) תענית].

- ח. מס' מועד קטן-הפירוש אינו של רש"י וכיום יצא "פירוש רש"י האמיתי" (הקדמה ל"ערוך השלם" עמ' 24).
 - ט. מס' נדרים-אינו לרש"י (ב"י או"ח מ"ז סי' מ"ז ויו"ד סי' רי"ז ועוד).
 - י. מס' נזיר – אינו לרש"י ("יד מלאכי", כללי רש"י אות ו' ועוד).
 - יא. מס' סנהדרין פ' חלק-אינו מרש"י ("דקדוקי סופרים").
 - יב. מס' בבא בתרא מדף (כט)-הפירוש אינו לרש"י ("שם הגדולים" ע' רש"י).
 - יג. מס' מכות-הפירוש אינו מרש"י מדף (יט:) ("נר מצוה" ח"ב סי' כ"א).
 - יד. מס' ע"ז- חלקים שונים מהפירוש על המסכת הם מהרשב"ם ("ספר רש"י" עמ' קנ).
 - טו. מס' הוריות-אין הפירוש מרש"י (ספר רש"י עמ' קלט).
 - טז. מס' אבות-ל"יעבץ" ב"לחם שמים" הפירוש אינו מרש"י. להרחיך א/א"מחזיק ברכה"/של רש"י אך משובש.
 - יז. מס' זבחים הפירוש מ (סח.)-(עח.) אינו מרש"י ("מזבח כפרה", "דקדוקי סופרים" על זבחים עמ' 130).
 - יח. מס' מנחות-הפירוש בחלקו משובש ובחלקו מתלמידיו (ספר רש"י עמ' רח).
 - יט. מס' בכורות-הפירוש מדף (נז:) אינו מרש"י ורבי בצלאל אשכנזי העתיק את הפירוש האמיתי.
 - כ. מס' מעילה-הפירוש אינו מרש"י ("יד מלאכי", כללי רש"י אות ו').
 - כא. מס' כריתות אינו מפירוש רש"י (ספר רש"י עמ' קלט).
 - כב. מס' תמיד-פירוש ר' שמעיה שפירש בפני רש"י (ספר רש"י עמ' קנז).
 - כג. מס' נדה-חלקים מפירוש רש"י הם מהרשב"ם (ספר רש"י עמ' קנ).
 - כד. רש"י על הרי"ף-רובו תלמיד אחר סידרו, מתוך פירוש רש"י ("יד מלאכי", כללי רש"י אות ה').
- אם כן, על חלק של המושגים "לא ידעתי", יתכן שאינם מרש"י, ויתכן שכוונת רש"י במושג זה לבאר, שאינו יכול להכריע בין השיטות השונות הקיימות לגבי פירוש הענין הנדון.

כו.

תד"ה ספר תורה עושה לו מחיצה-.....וגם בחומשים יש להחמיר....“.

לכאורה, בחומשים שלנו, שאינם אפילו דפוס אלא צילום וכיום נעשים על ידי העברה אלקטרונית ממחשבים, זה אינו כלל ככוחו כמכש הדפוס וכ"ש שאינו כתב יד כמו בזמן התוס'. נראה, שיש להקל כדברי שו"ת "מחזה אליהו", כדין כתב עכו"ם.

והמשמשת

כתב על כך בספר "היה ברכה" על מס' ברכות כאן-,,חכמינו ז"ל תיארו לבעילה בשם תשמיש, להיות הפועל הזה, אינו מן הצורך לאדם לחיותו כאכילה ושתיה, רק הוא למצוות וכינו הדבר בשם תשמיש מצוה“.

תנג

תוכן

כו.

רש"י ד"ה לותיקין- פירושו לפי פירושי רש"י השונים וה"ערוך".
טעה ולא התפלל ערבית מתפלל בשחרית שתיים- מהיכן למדנו שהיום הולך אחר הלילה?
"וחסרון לא יוכל להמנות" זהו שנמנו חביריו לדבר מצוה ולא נמנה עמהם.

כו:

תפלות אבות תקנום.

יצחק תיקן תפלת מנחה- בירור קושיית ה"תוס' ישנים" והרי אברהם תיקנה.
תפלת השחר עד חצות שהרי תמיד של שחר קרב והולך עד חצות- כיצד נהגו בבית המקדש הראשון?
תד"ה אבעיא להו עד ועד בכלל- לגבי כל שיעורי חכמים להחמיר ופירוש "ועד בכלל".

כז.

שזו מצוה עוברת.

כחום היום הרי שש שעות- מנין שזו שעה ששית?
רב איקלע לבי גניבא- האם גניבא היה צדיק או רשע?

כז:

והנותן שלום לרבו והמחזיר שלום לרבו...גורם לשכינה שתסתלק- האם זה נוהג בכל מקרה והאם גם בימינו?
ההוא דנכנס להזיע וקודם גזירה- מתי נגזרה גזירה. ומדוע?
רב צלי של שבת בערב שבת- האם זה היה מחמת טעות?
תד"ה והלכתא כוותיה דרב.

תפלת ערבית רשות- רבי יהושע אזיל לשיטתו ולכן לא התפלל ערבית בשמחת בית השואבה.
יהושע עמוד על רגליך- חומרת מעשיו של ר"ג.

עד שרננו כל העם ואמרנו לחוצפית התורגמן.

אמר ליה יהושע עמוד על רגליך...היה רבן גמליאליושב ודורש ור' יהושע עומד על רגליו עד שרננו כל העם ...
אמרי עד כמה נצער וניזיל בר"ה אשתקד צעריה בבכורות במעשה דר' צדוק צעריה הכא נמי צעריה – האם
ר"ג אכן התכוון לצער את רבי יהושע מבחינה גופנית או רק להוכיח שהוא נחשב לתלמיד ביחס לנשיא? במסגרת
ירידת הדורות, באיזו נקודת זמן עמד רבי יהושע, ביחס ליכולתו ללמוד תורה בעמידה על אף החולי והחולשה שירדו
לעולם בזמנם.

תא ונעבריה מאן נוקים ליה...לר' אלעזר בן עזריה דהוא חכם והוא עשיר והוא עשירי לעזרא- מהם סמכויות
הנשיא, האב"ד ושל ראש הגלות בבבל והיחסים שביניהם וממי צריך ליטול רשות לדון. ממתי נוסד מוסד הנשיאות
ובאלו נסיבות?

איזיל ואימליך באינשי ביתיה- לשם מה היה צריך ראב"ע להמליך באשתו?

כח.

דלמא מעבירין לך- החכמה שבשאלת אשתו של ראב"ע.

אתרחיש ניסא והווה ליה תמני סרי דארי חיוורתא- בן כמה היה ראב"ע בהתמנותו ומדוע הלבין זקנו?

דלמא ח"ו מנעתי תורה מישראל. אחזו ליה בחלמיה חצבי חיוורי דמליין קטמא- מה היה פשר החלום?

וכי עמון ומואב במקומן הן יושבין, כבר עלה סנחריב מלך אשור ובלבל את כל האומות וכל דפריש מרובא

פריש- שיטת רבי יהושע בדין של רובא והאם היא נוהגת בכל איסורי התורה?

אוי לו לדור שאתה פרנסו- הקפדת הב"ח בדקדוק לשון חז"ל בארמית.

רש"י ד"ה נעניתי לך- „דברתי למולך יותר מדאי“- כיצד ובמה פייס ר"ג את רבי יהושע?

אמר להו כובס אנא אזילנא...מאן דלביש מדא...ומזה בן מזה יזה- מיהו אותו כובס ולמה המשילו את דברי

שליחותו במושגים אלו?

טרוקו גלי- פירושו במספר מקומות בש"ס.

גמירי מעלין בקודש.

כח:

וישמחו בי חבירי- וכי חביריו הם כאלו השמחים לאיד?

רש"י ד"ה מיושביו קרנות- פירושו כאן ובמס' סנהדרין.

כשחלה רבי אליעזר.

מנעו בניכם מן ההגיון- פירושו.

כשחלה רבן יוחנן בן זכאי...נר ישראל- משמעות הכנוי "נר ישראל".

ולא עוד, אלא שיש לפני שני דרכים אחת של גן עדן ואחת של גיהנום.

איני יודע באיזה מוליכין אותי- ממה יש לגדולי ישראל לדאוג לפני פטירתם?

הכינו כסא לחזקיה- ביאור ענין זה, של הגעת אנשים גדולים לאדם לפני פטירתו ומדוע דוקא חזקיה הגיע לריב"ז לפני

פטירתו. קושיות על שיטת המהרש"א ומה שנראה לענ"ד.

תפלה קצרה- חתימת תפלה קצרה.

הני תמני סרי תשסרי הוויין- סדר ברכות שמונה עשרה.

כנגד ח"י אזכרות- קושיה על המהרש"א, שלא הביא סייעתא לדבריו ממשנה.

שמעון הפקולי- מהו "פקולי"?

שמעון הפקולי הסדיר י"ח ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה - מיהו ר"ג דיבנה האם הוא ר"ג הזקן, על מהות אישיותו וספריו של ר' עזריה מן האדומים. מקור הלשונות הזרים בפירוש הרש"ש. האם בר כוכבא בנה את בית המקדש ואדריאנוס החריבו? ענין קריאת שם על שם האבא ואפילו כאשר הוא חי וקריאה בשמו על ידי הבן.

ברכת הצדוקים ביבנה תקנוה.

כט.

והשקיף בה שתיים ושלוש שעות - אם שמואל עצמו תיקן את ברכת המינין למה היה צריך לזמן של שעתיים כדי להזכר? מהו נוסח הברכה שתיקן בשנה הקודמת?

יוחנן כהן גדול שמש בכהונה שמנים שנה ולבסוף נעשה צדוקי אמר אביי הוא ינאי הוא יוחנן - מיהו יוחנן- ינאי ומתי התפקד ומתי נהרג רשב"ג.

טעה בכל הברכות כולן אין מעלין אותו בברכת הצדוקים מעלין - מדוע הטועה בברכת המינין, הש"ץ הבא אחריו, מתחיל מברכת המינין ולא מהתחלה, הרי אם הוא מין כל ברכותיו פסולות?

הני תשע דר"ה כנגד מי...כנגד תשעה אזכרות שאמרה חנה בתפלתה - חיוב נשים בתפלה מהו מקורו? ונפוצותינו מארבע תקבץ...וישמחו צדיקים בבנין עירך ובתקון היכלך ובצמיחת קרן לדוד עבדך ובעריכת נר לבן ישי משיחך - בירור לגבי מחלוקתם של רש"י והרמב"ם, אם בהמ"ק השלישי יבנה בידי אדם או בידי שמים. לייט עלה אביי - מדוע אביי קילל?

תד"ה מפני שיכול לאומרה בשומע תפלה - בשביל כמה אנשים מותר לחזור ולהתפלל כדי להוציאם ידי חובה? **כט:**

לייטי עלה במערבא אמאן דמצלי עם דמדומי חמה - הקשר בכך לגובהה של ארץ ישראל. **לא תרתח ולא תחטי.**

וכשאתה יוצא לדרך המלך בקונך...אר"ח זו תפלת הדרך אר"ח היוצא לדרך צריך להתפלל תפלת הדרך - לשם מה כפילות דבריו של ר"ח? **ל.**

אימת מצלי אמר רבי יעקב אמר רב חסדא משעה שמהלך בדרך עד כמה...עד פרסה - היכן מברכים את תפלת הדרך כיום, כאשר ישנם מעט מקומות אשר אינם מיושבים בין הערים?

והיכי מצלי רב חסדא אמר מעומד ורב ששת אמר אפילו מהלך - מה הדין בימינו לגבי נסיעה במכונית? **ל:**

רש"י ד"ה שתתחולל - פירושו.

תנה

כו.

רש"י ד"ה לותיקין.

פירש רש"י - ,,המקדימין למצות ומחזרים לעשות דבר בזמנו ומצותו להתפלל לאחר הנץ החמה". לעיל (ט:), פירש רש"י בד"ה ותיקין - ,,אנשים ענוים ומחבבין מצוה". במס' ר"ה (לב:) הובא - ,,אמר רבי אלעזר ברבי יוסי, וותיקין היו משלימין אותה בתורה". ב"ערוך" ע' ותק ב' כתב על כך - ,,פירוש תלמיד ותיק (**א"ב** - פירוש אותיק, בלשון יוני איש בעל מדות ומעלות טובות)". בפירוש ישן למחזור ראש השנה פירש על "ותיק ועושה חסד" - חזק ובמס' גיטין (ע.) - ,,אוחזתו ותק" ובכתובות (עז:) ונדה (יז.) - ,,המקיז דם ושימש הווין לו בנים ותיקין" ושם משמעו חלש ורזה וחולה.

טעה ולא התפלל ערבית מתפלל בשחרית שמים.

משמע בפשטות מדברי הגמרא כאן, שהיום הולך אחר הלילה וכן הדין לגבי גט מוקדם, אך מניין המקור לכך? לעיל (ב.) הובא הפסוק "ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד", אך שם הובא הדבר, כדי להסביר את סיבת פתיחת המסכת בק"ש של ערבית ולא של שחרית, אך המקור לכך הוא בתוספתא במס' תענית (א,ה)-, מניין שהיום הולך אחר הלילה שנאמר (אסתר ד') "לך כנוס את כל היהודים...וצומו עלי...לילה ויום".

"וחסרון לא יוכל להמנות" זה שנמנו חבריו לדבר מצוה ולא נמנה עמהם.

מימרא זו הובאה גם ב"במדבר רבה" פרשה ט' ו' ד"ה כי תשטה ונשמט מקור זה מה"יפה עינים" כאן.

כו:

תפלות אבות תקנום.

עיין ב"יש סדר למשנה" על מס' תענית (ד,ד).

יצחק תיקן תפלת מנחה.

וקשה דהא במס' יומא (כח:) מובא דאברהם אמרה. התו"י שם שואל זאת ומתרץ שאחרי שיצחק תיקנה, אברהם אמרה וכן הקשה ותירץ זאת כאן התד"ה יצחק, אך שם במס' יומא פירש רש"י בד"ה צלותיה דאברהם-,,תפלת הערב שלו" והעיר שם הגר"ב בצד הגליון ש"הערוך" מסביר כי יצחק התפלל "כדת המסורה לו מאביו", אם כן זה לא כהתוס' וקשה אם כן על ה"הערוך" מגמרתנו, שיצחק תיקן את מנחה? וי"ל דאברהם העביר ליצחק מה צריך להתפלל במנחה, אך יצחק אבינו הפך תפילה זו לתפלה קבועה ואצל אברהם עדיין תפילה זו לא היתה קבועה, או נימא שיצחק תיקן תפלה זו בזמן קבוע לפנות ערב ואילו אצל אברהם תפלה זו היתה אחר חצות היום, אך לא בזמן קבוע, דהא אבות הרי קיימו את כל התורה כולה, כמבואר במס' מגילה. ומה שכתב שם הגר"ב-,,ובזה תבין פירש"י בד"ה צלותיה דאברהם תפלת הערב שלו", אין כוונת הגר"ב לגבי תפילת ערבית, אלא הכוונה להקצ"ב שמש מלשון מערב שאז אחרי חצות, השמש נוטה לצד זה. אמנם, ניתן לומר כתד"ה יעקב, שערבית,,טוב להתפלל מבעוד יום קצת".

במסכת תענית (כח.), כתב "רש"י" בד"ה הללו דברי תורה-,,מנחה, כדאמרינן בברכות יצחק אבינו תיקן תפלת מנחה, שנאמר ויצא לשוה בשדה לפנות ערב". ועיין ב"תוספות ישנים" במס' יומא (כח:) בד"ה ואנן. אם כן לפי "רש"י" במס' תענית לומדים מלפני מתן תורה גם מאברהם וגם מיצחק וק"ל הרי למדנו אחרת במס' שבת (קלה.)-,,ניתנה תורה ונתחדשה הלכה". **ועוד קשה** הרי גם הגמרא אצלנו מסיקה שלכו"ע לומדים מהקורבנות ומ"ד שאמר כי יצחק תיקן, אין כוונתו שלכן אנו מתפללים מנחה, אלא-,,לעולם אימא לך תפלות אבות תקנום ואסמכינהו רבנן אקרבנות". וכן ר"ת גם אינו לומד כן מיצחק ומסביר מדוע דוקא מאברהם כן למדו. ועיין שם בהגהות הגר"ב, המביא את ה"הערוך" וירושלמי בשם תד"ה מהחג במו"ק (כ.), דאין למדין מקודם מתן תורה ו**תימא** שנשמט ממנו הרמב"ם בפירוש המשניות אשר לו, על מס' חולין בסוף פרק גיד הנשה, שגם כתב כן ועיין במהרש"א כאן (לא). ד"ה יכול...כל היום.

מפני מה אמרו תפלת השחר עד חצות שהרי תמיד של שחר קרב והולך עד חצות ורבי יהודה אומר עד ארבע

שעות שהרי תמיד של שחר קרב והולך עד ארבע שעות.

כתב הגאון הרב החיד"א, בשו"ת "חיים שאל"ח/ב"ס"י מ"ג אות טז בד"ה רמב"ם הלכות תמידין ומוספין (א,כ) ד"ה ופעם אחת דחקה השעה את הצבור בבית שני-,,הכי אתמר בירושלמי פרק תפלת השחר, דהיה זה בימי מלחמת יון, אך במדרש משלי בסופו שם נאמר דהיה זה בימי שלמה בתחלת בית ראשון ע"ש והזכיר מדרש זה רבינו יונה בפירושו לרי"ף פרק תפלת השחר. ועיין מה שכתבנו שם בהגהת "דרך תמים" ומה שכתב הרב "לחם משנה". ובפירוש הראב"ד לעדיות והתוספות מנחות (סד:) ד"ה ועל אותה שעה, הביאו דהיה בימי שלמה שישן עד ד' שעות משם הפסיקתא. ורש"י פרק תפלת השחר עיין שם. ובתוספות ישנים ברכות כתיבת יד פרק תפלת השחר הביא באורך דברי הירושלמי והפסיקתא וביקרא רבה י"ב. ובבבבבר רבה פרק י' אמרו גם דהיה בימי שלמה עליו השלום".

ה"בית שאול" על המשניות/עדויות (ו,א), כתב בד"ה ועל תמיד של שחר שקרב בארבע שעות של היום-,,עיין פירוש המשנה להרמב"ם ובפירוש הראב"ד כאן וברמב"ם פ"א מתמידין ה"א, שכתב דכן היה בבית שני ועיין "כסף משנה" שם ובאמת ששם לא נזכר כלל ששהה עד ארבע שעות אבל מאד תמהני שהמעשה הלז היה בימי שלמה כשנשא בת

תנו

פרעה כמבואר במדרש רבה פ' ויקרא ובילקוט ירמיה רמז ש"ך. ובמשלי רמז ל"א. ועיין רש"י פ"ב על אבות שנדפס במדרש שמואל ופ"ב משנה ד' מוזכר גם כן המעשה הלז ועיין תלמיד ר"י פרק תפלת השחר. ובמעשה אלפס שם והתימא על הרמב"ם והראב"ד וברטנורא שכולם לא הזכירו זאת". המעשה שהיה בימי שלמה הוא במדרש "שוחר טוב" פרק ל' והתד"ה ועל אותה שעה במנחות (סד:), הביא את רש"י [משלי (לא,א)] שמביא מעשה זה בשם הפסיקתא. **לכאורה קשה** על המעשה שעשתה לו בת פרעה פרוכת של ירח וכוכבים וחשב שהוא עדיין לילה ולכן לא קם להקרב תמיד של שחר, הרי תחלת זמנו של תמיד של שחר הוא מהשחר אם כן צריך לקום בעוד לילה ממילא, בגלל "זריזין מקדימין למצוות" הרי צריך להקריבו מיד כשאפשר, אם כן אף שחשב שעדיין לילה הרי צריך היה לקום וי"ל כיון דלא ראה את איילת השחר שהוא לפני עלות השחר חשב שיש עדיין זמן לקום, כי יתכן ש"איילת השחר" הוה לו סימן מתי לקום. מהר"י ענגיל ב"ציונים לתורה"/כלל לז (75:), דן באריכות בסוגייתנו. הוא מביא את ה"ספרי זוטא", שכותב שגם אם לא הוקרב עד חצות בדיעבד, מקריבים אותו לאחר מכן. וה"זית רענן" אומר, כי כוונת ה"ספרי זוטא" היא, שאם לא הקריב תמיד של שחר, צריך להקריב תמיד של בין הערביים, דס"ד שלא יקריב בכלל באותו יום ודוחה מכמה טעמים מהר"י ענגיל הסבר זה. ובפרט שזה כבר הובא במנחות (מט:). ע"פ הסברו, כי כוונת ה"ספרי זוטא" כפשוטו, מסביר מהר"י ענגיל את הרי"ף כאן שכתב שאם התפלל אחרי ד' שעות יש לו שכר תפלה אך לא שכר תפלה בזמנה **וקשה** כיוון שהלכה כר"י, אם כן אחר ד' שעות אינו זמן הקרבת תמיד כלל, לכן אם התפלה נתקנה כנגד תמיד השחר גם שכר תפלה אין לו. ומה שלעיל (כו). נאמר שיש לו שכר תפלה זהו אליבא דרבנן שנדחו דבריהם מההלכה, אך אם נלמד כפשוטו את ה"ספרי זוטא", שגם אחרי ד' שעות וגם אחרי חצות ניתן להקריב, אם כן גם שכר תפלה יש לו בדיעבד אחר ד' שעות. כמו כן גם אחר חצות ניתן להתפלל כהשלמה במנחה.

תד"ה אבעיא להו עד ועד בכלל.

כתב התוס' - ,תנימה דאמר בנדה (נח:)...כל שיעורי חכמים להחמיר חוץ מכגריס של כתמים, אלמא עד ולא עד בכלל וי"ל אי אמרינן עד ועד בכלל יש בו גם חומרא שיתפלל ולא אמרינן עבר זמנו בטל קורבנו ואפילו במזיד" וק"ל א. זה שלא עבר זמנו הוא קולא, כך משמע גם מקושיית התוס' ב. גם בלא זה, לא עבר זמנו ויש לו שכר תפלה, כמו שראינו בד"ה הקודם ג. הקושיא היא רק אם תפלה עיקרה דאורייתא וזמנה דרבנן כמו שיעורי חכמים, אך אם עיקרה של תפלה הוא דרבנן הרי לא שייך להשוות. ותירץ על כך ה"מגן גבורים" דהתוס' סבירא ליה כהרמב"ם דתפלה עיקרה דאורייתא.

רבי יהודה החולק על רבי יוחנן בן זכאי במס' מנחות (סח.) במשנה, לענין יום הנף, סובר דעד ועד בכלל, שנאמר "עד עצם היום הזה" [ויקרא (כג, כא)]. עיין ב"תפארת ישראל" על המשניות שם (י, ה) ב"בועז" (א), שכתב - ,וק"ל אם כן לרבן יוחנן, דמה שאמר עד הביאכם, דוודאי גם לדידה משמע עד ועד בכלל. ומה שאמר עד עצם היום, דסבירא ליה דמשמע עד ולא עד בכלל. ותו, הרי גם בלא זה. דוקא בכל לשון בני אדם, כל עד, הוא עד ולא עד בכלל, כבנדר [יו"ד (רכ, יא-ב)]. וכן כתב האי טעמא כל "עד" שבשטר, הוה עד ולא עד בכלל [בחז"מ (מג, כז)]. ובלשון חכמים באיסור והיתר, בכל מקום שאמרו עד, ספיקא הוה ואזלינן לחומרא [חולין (מו.), ברכות (כז.)]. אבל בכל לשון תורה, וודאי כל "עד" הוא עד ועד בכלל, כמו "עד אחד" [שמות (יד, כח)] וכן כתב "עד חודש ימים" [במדבר (יא, כ)] וכן כתב "עד יום האחד ועשרים" [שמות (יב, יח)] וכדומה לרוב. וכל שכן הכא דכתיב בהאי קרא גופיה "עד הביאכם", דלכולי עלמא עד ועד בכלל משמע [תפארת יעקב (על ה"תפא"י)] - ,מצינו הרבה פעמים עד ולא עד בכלל, כמו "עד שובך אל האדמה", "עד חודש העשירי", "אם תתן ערבון עד שלחך עד אשר אבוא אל אדוני" וכיוצא בזה הרבה וצריך לומר דהפירוש משתנה לפי הענין". ואין לומר דעצם היום, משמע רק תחלת היום. ליתא, דהרי אמרינן [יומא (פא.)] דעצם היום כל עצומו של יום משמע. ותו, דאם עצם היום תחלת היום משמע, אם כן מה אהני דנימא לרבי יודא עד ועד בכלל...". ועי' רש"י בס' דברים (לב, מח) על "בעצם היום הזה" אשר נאמר בג' מקומות בחצי היום.

לענין איזה חומרא לנקוט, עי' ב"מצפה לאיתן" על מס' יבמות (ח.), ד"ה גמרא לקולא וחומרא לחומרא מקשינן, שכתב - ,בספר "קרבן העדה" הקשה, אדרבה מה שזקוקה ליבום הוי חומר דאסירה לשוק לכל העולם וכהאי גוונא כתבו תוס' בקידושין (סח.). ולא קשיא דמוטב להקל באיסור זה, דאינו אלא בלאו מלהקל באיסור יבום ערוה דהוי בכרת. ועוד יש לומר, דאזלינן בתר השתא ולא בתר חומר הנמשך מזה לדבר אחר. ולא דמי להא דאמר בפסחים וסוכה, כל דין שאתה דן תחילתו להחמיר וסופו להקל אינו דין, דהתם הוי קולא באותו דבר גופיה [וכן התוס' בברכות (כו:) ו(סד) בכהאי גוונא איירי ע"ש] (=ב(סד) אין כלל תוס'). אבל ל"ח לד"א הנמשך מזה וכן מבואר בתוס' דקידושין (לד:) ודלא כה"בית שמואל" שם". אמנם, עיין בסוגיא דכוורת במס' שבת (ח:) וב"מלחמות" (ג.) מה שכתב הרמב"ן על דברי רש"י - ,והנה אין לרבינו שלמה בזה פירוש מספיק שאמר דלא דק אביי ולחומרא לא דק...ועוד שהרי אפילו ברחבה ו' פטור אבל אסור הוא וכי אינה רחבה ששה חייב חטאת וענוש כרת ונסקל קאמר ואין זה אלא קולא...".

כו.

שזו מצוה עוברת.

ע"י מס' מנחות ריש פרק כל התדיר ותד"ה למ"ד במס' שבת (ט:) ובתוספתא בכורות (ג,ו)-, לפדות את עצמו ולעלות לרגל- פודה את עצמו ואח"כ עולה לרגל רבי יהודה אומר עולה לרגל ואח"כ פודה את עצמו שזו מצוה עוברת". וע"י שם ב"חזון יחזקאל" ב"חידושים".

כחום היום הרי שש שעות.

פירש רש"י בד"ה כשהוא-,, כלומר, מצינו במקום אחר ששינה הכתוב בלשונו ואמר והוא יושב פתח האוהל כחום היום ולא אמר כחום השמש אלא היום משמע כל המקומות חמין בין חמה בין צל הוא מדבר בשעה ששית".

תנז

אם כן, על פי המכילתא דר"י בפרשת בשלח (טז, כא) שהובאה בגמרא, על פי הדרש "כחום היום", היינו שעה ששית, אך עיין ברבינו בחיי על ספר בראשית (א, יח), בד"ה והוא יושב פתח האוהל כחום היום, שכתב-,, על דרך המדרש, כחום היום **ארבע שעות** מן היום היה, שהוא עת האוכל והיה ממתין לאורחים שם".

במכילתא הובא רק לגבי השמש-,, וחסם השמש בשעה שהשמש חם והצל צונן היא שעה רביעית ביום", על פי זה הסיק רש"י דשעה ששית גם בצל חם. דברים אלו הובאו גם בב"ר (מח, ח), **אם כן קשה** מנין לרבינו בחיי המדרש שהוא הביא, שחום היום היינו שעה רביעית, דאם כן כיצד יפרש את "וחם השמש" וגם רבינו בחיי עצמו מסביר בבשלח (טז, כא) בד"ה וילקטו אותו בבקר בבקר, ד"חם השמש" היינו, ארבע שעות, אך לא מהמכילתא אלא מהדרש של הפסיקתא זוטרית-,, בבקר שתי שעות ובקר שתי שעות הרי ארבע שעות. ומארבע שעות ואילך וחסם השמש ונמס...", היינו, שהיו אוכלים אותו מוקדם לפני ד' שעות ובשעה רביעית נמס המן. אם כן לשאלתו מה ההבדל בין חום היום לחום השמש, והרי המדרש עצמו אומר שיש הבדל.

רב איקלע לבי גניבא.

עיין ב"תלמוד ירושלמי" במס' ע"ז (ב, ח) (טז:), דרבי אמר על גניבא-,, אני זקן והוא זקן אני עלת על ליבי לאסור **פני משה**-,, כלומר ומה אעשה שכנגדי חלוק עלי וגם הוא זקן ועלת על דעתו להתיר". והוא עלת על דעתו להתיר" וכן ב"תלמוד ירושלמי"/מס' ברכות סוף (מט)-,, גניבא אמר שמן לזוהמא אינו צריך לברך". במס' גיטין (ז)-,, שלח ליה מר עוקבא לר' אלעזר, בני אדם העומדים עלי **(רש"י-,, לחרף ולגדף)**. ובידי למסרם למלכות **(רש"י-,, בידי להלשין עליהן)**. מהו. שרטט וכתב ליה "אמרתי אשמרה דרכי מחטוא בלשוני אשמרה לפי מחסום בעוד רשע לנגדי" **(רש"י-,, מריבני ומקניטני)**. אע"פ שרשע לנגדי אשמרה לפי מחסום. שלח ליה קא מצערי לי טובא ולא מצינא דאיקום בהו שלח ליה...השכם והערב עליהן לבית המדרש והן כלין מאליהן. הדבר יצא מפי רבי אלעזר ונתנהו לגניבא **(רש"י-,, היה חולק עליו)**. בקולר" **(רש"י-,, שלשלת של ברזל שנותנין שם המוכתבים למלכות להריגה)**.

ושם (לא:)-,, רב הונא ורב חסדא הו יתבי חליף ואזיל גניבא עליהו. אמר מר לחבריה ניקום מקמיה, דבר אוריין הוא אמר ליה אידך מקמי פלגא **(רש"י-,, בעל מריבה שהיתה לו מריבה עם מר עוקבא, שהיה אב בית דין, כדאמרינן בפרק קמא (ז), בני אדם העומדים עלי ובידי למסרם למלכות והוא היה גניבא כדמפרש התם)**. ניקום אדהכי אתא איהו לגבייהו אמר להו במאי עסקיתו אמרו ליה ברוחות. אמר להו הכי אמר רב חנן בר רבא אמר רב ד' רוחות מנשבות בכל יום ורוח צפונית מנשבת עם כולן, שאלמלא כן אין העולם מתקיים אפילו שעה אחת. ורוח דרומית קשה מכולן ואלמלא בן נץ מעמידה **(רש"י-,, מלאך העשוי כנף)**. מחרבת כל העולם כולו מפניה, שנאמר "המבינתך יאבר נץ

(רש"י-,,לשון אברתנו יגדיל כנף"). יפרש כנפיו לתימן". (ושם (סב.) מובא גם סיפור מעשה זה, אך שם כשפגש אותם אמר להם-,,שלמא עלייכו מלכי. אמרו ליה מנא לך דרבנן, איקרו מלכים, אמר להו דכתיב "בי מלכים ימלוכו"...אמרו ליה ומנא לך דכפלינן שלמא למלכי אמר להו דאמר רב יהודה אמר רב מנין שכופלין שלום למלך, שנאמר "ורוח לבשה את עמשי ראש השלישים וגו'" [לכן שם לקמן סוף (נו) אמר כן רבן יוחנן בן זכאי לאספסיאנוס-,,שלמא עלך מלכא שלמא עליך מלכא"). אמרי ליה ליטעום מר מידי. אמר להו, הכי אמר רב יהודה אמר רב [ברכות (מ.)] אסור לו לאדם שיטעום כלום עד שיתן מאכל לבהמתו שנאמר "ונתתי עשב בשדך לבהמתך" והדר "ואכלת ושבעת". והנה שם בברכות מובא ברב אלפס "שמואל" וברא"ש איתא אמר רב הונא אמר רב, אולם כאן רב הונא עצמו לא ידע דין זה עד שגניבא בא ואמר לו.

ובמס' גיטין שם (סה:), הובא-,,גניבא יוצא בקולר הוה, כי הוה קא נפיק אמר הבו ארבע מאה זוזי לרבי אבינא מחמרא (רש"י-,,מין שיש לו"). דנהר פניא. אמר רבי זירא דרא רבי אבינא לסילתיה (רש"י-,,יטעון רבי אבינא סלו על כתיפו למזונותיו להוצאת הדרך וילך לו אצל רב הונא רבו כי על פיו שמועותיו יזכה במתנה בלא קנין)...". הנה בירושלמי משמע שאף רבי הודה שאדם גדול הוא בזמן התנאים ובבבלי משמע שת"ח הוא, אך אינו מגדולי החכמים.

כז:

והנותן שלום לרבו והמחזיר שלום לרבו...גורם לשכינה שתסתלק מישראל.

ב"תלמוד ירושלמי" על מס' שקלים (ב,ה) (ז.), אומרת שם הגמרא-,,רבי יוחנן הוה מסמיך ואזל עאל ר' חייא בר אבא (קרוב העדה-,,לפי שבעל בשר היה הוצרך להסמך על אדם אחר בהליכתו"). והיה רבי אליעזר חמי ליה ומטמר ליה מקמיה (קרוב העדה-,,והוה ר"א רואה ר' יוחנן עובר וטמן עצמו בפניו שלא יראנו"). ואמר הלן תרתי מלייהו הדין בבלאה עביד בי (קרוב העדה-,,שני דברים רעים עשה ר"א זה שעלה מבבל במאי דטמן עצמו חדא שנראה שאין זה כבודו שישאל בשלומי ועוד גדולה מזו נראה שאינני כדאי לדבר עמו לכך הוא מטמר עצמו"). חדא דלא שאיל בשלומיה וחדא מיטמר. אמר ליה רבי יעקב בר אידי כך (קרוב העדה-,,המנהג בבבל שהקטן אינו שואל בשלום הגדול מפני כבודו של הגדול, שהן מקיימין הך קרא ראוני נערים ונחבאו וגו"). נהיגין גבהון דזעירא לא שאיל בשלומיה דרבה דאינון נהגון ומקיימין ראוני נערים ונחבאו ושישישים קמו עמדו...אמר ליה (קרוב העדה-,,רבי יעקב אם כן שפיר עביד ר"א דלא עבר לפניך כיון דנהיגין דאין הקטן שואל בשלום הגדול דין הוא שיעמד מפניו"). יאות ר' אליעזר עביד דלא עבר קמך".

לכאורה חזינן הכא דה"תלמוד ירושלמי" פליג על תלמודנו, אך הגר"א סובר דאין כאן מחלוקת. עיין שם ב"משנת אליהו" בד"ה דזעירא, שכתב לגבי נוהגו של זעירא-,,...והוא מצד חסידות לקיים ומורא רבך וכו' נהגו כן, אבל על פי דין שרי ומה שאמר בברכות (כז:) והנותן שלום לרבו וכו', היינו שאינו אומר שלום עליך רבי ומורי כדפרש"י שם דהא בריש פ"ד דנזיר ובב"ק (עג:) אמרינן "כדי שאילת תלמיד לרב". וכן הוא ברמב"ם פ"ה מהלכות תלמוד תורה הלכה ה' וטוש"ע יו"ד סי' רמ"ב סעיף טז ב' דעות. ורבינו הגאון כתב להשוות ירושלמי ובבלי והביא מירושלמי ראייה להיפך דהא קפיד ר"י וכי לא ידע הברייא וגם ריב"א לא השיב לו מברייא, אלא אמר לו "אינון" משמע אינון לבד ומצד המנהג ומה שאמר בשבת פ"ט, כלום יש עבד, יש לחלק בין עבד לתלמיד כמו שכתב בהגהות מיימוניות שם".

תנח

ההוא דנכנס להזיע וקודם גזירה הוה.

במס' שבת (מ:), אומרת הגמרא-, אמר רבינא שמע מינה המבשל בחמי טבריה בשבת חייב דהא מעשה דרבי לאחר גזירה הוה" ופירש רש"י שם בד"ה דהא-, שגזרו על הזיעה ועל כרחין בחמי טבריא הוא דהוי ורבי יהושע בן לוי דאמר לעיל בימי רבי הוה, אלמא בימי רבי כבר נגזרה". ברשב"א שם ד"ה דהא, כתב-, בספר המאור איכא דקשיא ליה ההוא דגרסינן בפרק תפלת השחר, פעם אחת התפלל רבי בערב שבת וכו' ואוקימנא להזיע וקודם הגזירה, הכא נמי ממאי דבחמי טבריא ולאחר גזירה, דלמא בחמי טבריה וקודם גזירה, כי ההיא דהתם. ויש לומר, אלו לא נכנס אלא להזיע, לא היו נותנין לו פך שמן לסוך, אלא ודאי לרחיצה ממש נכנס כההיא דאמרין, רחץ ולא סך מעיקרא, דומה לנותן מים על גבי חבית. הלכך על כרחין בחמי טבריה ולאחר גזירה הוה מעשה. עד כאן". הרש"ש כתב שם בד"ה רש"י בד"ה דהא-, צריך עיון דהא בברכות (כו:), אמר רבא על מעשה דרבי, דנכנס להזיע וקודם גזירה הוה וע' במאור כאן. אבל מכל מקום קשיא לי, מדוע לא משני בברכות דבחמי טבריא הוה מעשה דכאן".

רב צלי של שבת בערב שבת.

עיין במס' עירובין (מ:)-, דהאמר ליה רב ירמיה בר אבא לרב מי בדלת ואמר ליה אין בדילנא" ופירש שם רש"י-, פעם אחת נתקשרו שמים בעבים והתפלל רב של שבת מבעוד יום ואמר ליה רב ירמיה לרב מי בדלת מן המלאכה משקבלת עליך שבת ואמר ליה אין בדילנא". משמע לפירוש רש"י דרב בטעות סבר שכבר נכנסה השבת והעיר על כך שם ב"השלמת הש"ס" ב"הגהות וחידושים" מהגאון רבי אלעזר לנדא זצ"ל-, המעיין בברכות (כו:), יראה דהך עובדא דרב לא הוי מחמת טעות רק דידע שעדיין יום וצלי של שבת בערב שבת ואילו נתקשרו שמים בעבים, כעובדא דרב דימי בר ליואי מסיק שם דטעותא הדרא עיין שם".

תד"ה והלכתא כוותיה דרב.

וכתב כאן על כך בספר "מחזיק ברכה" דהאי טעות סופר הוא והוא רק סיום התוס' הקודם וכן נראה מדברי התד"ה טעה (כו.) וקיימא לן כוותיה באיסורא וכן מוכח מדברי הרשב"א.

תפלת ערבית רשות.

במס' סוכה (נג.) מספר רבי יהושע בן חנניה על שמחת בית השואבה ועל התפלות שהתפללו אז ואינו מזכיר את תפלת ערבית. ריב"ח הוא רבי יהושע [מס' שבת (טו.) רש"י ד"ה ושמעון, מס' נזיר (נו:) תד"ה ור' אליעזר, הקדמת הרמב"ם לסדר זרעים, תפא"י/אבות (ב,ח) יכין (עג)] אזיל לשיטתו כאן דתפילת ערבית רשות ונדחה מפני מצוה עוברת (שמחת בית השואבה), כדברי התד"ה הלכה ובמס' יומא (פז:) תד"ה והאמר והרא"ש כאן.

יהושע עמוד על רגליך.

עיין ב"מלאכת שלמה" על המשניות, בריש מס' עדויות (א,א), שכתב-, ...מה מאוד תמהתי ושמחתי, על מה שמצאתי בכתיבת יד לשון גמרא על קצת מקומות ממסכת זו וזהו מה שמצאתי כתוב עלה דמתניתין גמרא מכדי תנא משבועות קא סליק. מאי שנא דתני עדויות? אידי דתני בסנהדרין העובד ע"ז וכו' וקא בעי למיתני ע"ז ותוקפא וע"ז שייכי בהדי הדדי, דאמר ר' אלעזר כל אדם שיש בו גסות הרוח ראוי לגדעו כאשר כתיב הכא ורמי הקומה גדועים וכתיב התם

ואשריהם תגדעון והא משום תוקפא דרבן גמליאל עם ר' יהושע, מתנייא דתניא עדויות בו ביום נשנית משום הכי תני לה בהדי ע"ז ולתנייה לע"ז ברישא משום דעדויות לסנהדרין שייך תני לה ברישא ואיכא דאמרי משום דמרמות רוחא קא אתו לפלוגתא ופלוגתא שייכא לע"ז, דהא בריה דשלמה (=רחבעם) מעיקרא הווי ליה רמות רוחא והדר הווי ליה פלוגתא בהדי ירבעם ואמטול הכי פלח ירבעם ע"ז משום הכי תני למילתא דפלוגתא ברישא והדר תני ע"ז. אי הכי אמאי תני למילתייהו דשמאי והלל ברישא ליתני או מילתא דרבן גמליאל ברישא או מילתא דר' יהושע ברישא, משום דרבן גמליאל מהלל קא אתי דבריה דרבן שמעון בן גמליאל הזקן (=שנהרג) הוה וקא משמע לן דהלל איפכא דרבן גמליאל. דהלל נשיא דסנהדרין דלשכת הגזית היה ושמאי אב ב"ד הוה ואפילו הכי אקדים הלל למילתיה דשמאי ברישא כדתניא כשנכנסו רבותינו בכרם יבנה אמרו עתידה תורה שתשתכח מישאל שנאמר הנה ימים באים נאם ה' והשלחתי רעב בארץ, לא רעב ללחם ולא צמא למים, כי אם לשמוע את דבר ה' וכתוב ונעו מים עד ים ומצפון ועד מזרח ישוטטו לבקש את דבר ה' ולא ימצאו. דבר ה' - זו הלכה, דבר ה' - זו הקץ, דבר ה' - זו נבואה. אמרו נתחיל מדברי שמאי והלל... שמחמת גסותו של רבו גמליאל נחלק עם ר' יהושע ובזהו וגרם לגדע עצמו, דהיינו ביטול מלכותו... ורמות רוחא דרבן גמליאל גרם לבטל מלכותם והחכמים כולם נתקבצו לכבודו דר' אלעזר בן עזריה והמליכוהו ונשנית בו ביום עדויות...".

עד שרננו כל העם ואמרו לחוצפית התורגמן.

גירסת "הגדות התלמוד" - "חוספיס".

אמר ליה יהושע עמוד על רגליך... היה רבן גמליאל יושב ודורש ור' יהושע עומד על רגליו עד שרננו כל העם ...

אמרי עד כמה נצער וניזיל בר"ה אשתקד צעריה בבכורות במעשה דר' צדוק צעריה הכא נמי צעריה.

מפשטות דברי הגמרא משמע, שהצער שהצטער רבי יהושע לא היה מהבזיון של העמידה, אלא מהצער הגופני, היינו, מכך שהיה צריך לעמוד זמן רב על רגליו. **לכאורה קשה** כיצד ר"ג לא היה ער לכך שהוא מצער את אחד מגדולי התנאים בגופו תוך כדי כך שהוא רצה להדגיש את היסוד שרבי יהושע עם כל גדולתו, ביחס לנשיא ישראל הוא נחשב לתלמיד, על ידי כך שר"ג ידרוש בישיבה ואילו רבי יהושע יעמוד מולו כתלמיד?

כדי לענות על כך, יש לפני כן להביא את דברי הגמרא במס' מגילה (כא.) - ,ת"ר מימות משה ועד **רבן גמליאל** לא היו למדין תורה אלא מעומד. משמת רבן גמליאל ירד חולי לעולם והיו למדין תורה מיושב והיינו דתנן [מס' סוטה (מט.)] "משמת רבן גמליאל [ב"ח (א) - הזקן] בטל כבוד התורה...".

במס' נדה (ו:) כתב התד"ה בשפחתו של ר"ג - ,פירש רשב"ם, דהיינו ר"ג הזקן דאמרינן בשילהי פ"ק דשבת (טו.) "הלל ושמעון גמליאל ושמעון נהגו נשיאותין בפני הבית ק' שנה". ומיהו, אין רגילות להזכיר סתם ר"ג אלא ר"ג הזקן ויכול להיות שזהו ר"ג דיבנה חבירו (=וגיסו) של רבי אליעזר ורבי יהושע. דעת התוס' היא, שהש"ס רגיל לכתוב בסתם "ר"ג" וכוונתם לר"ג דיבנה ורק במקרים יוצאים מן הכלל נאמר בש"ס בסתם "ר"ג" והכוונה היא לר"ג הזקן. כדוגמה לכך ניתן לראות במס' פאה (ב,ו), שם מדובר על ב"ד בלשכת הגזית, היינו, בזמן המקדש ושם מוזכר ר"ג בסתם ובודאי שאין שם הכוונה על רבן גמליאל דיבנה שהיה אז ילד קטן והכוונה היא לר"ג הזקן. במס' סנהדרין (י.) ושם ב(יא:) הובאו שני מעשים בזה אחר זה באותו סגנון "מעשה בר"ג", היינו, "ר"ג" בסתם, כשבמעשה הראשון הכוונה לר"ג הזקן ובמעשה השני הכוונה לר"ג דיבנה, כפי שהוכיח בשו"ת מהרלב"ח באריכות בסוף ספרו שם.

החולשה שירדה לעולם עם פטירתו של ר"ג, אינה תופעה חד פעמית אלא הולכת ומתמשכת לאורך כל הזמנים, כפי שהובא במס' חולין (פד.) - ,,אמר רבי יוחנן אבא (=רב) ממשפחת בריאים הוה, אבל כאן אנו ...א"ר נחמן כגון אנו [רש"י - ,,רב נחמן אחר דורו של ר' יוחנן היה ותמיד העולם היה משתנה והולך. (הגהת השיטה מקובצת - ,,מתנונה והולך" (ולא היה בריא כאותן שבימי רבי יוחנן ולפיכך הוא אומר כגון אנו...)]. אם כן, על פי דברי התוס' שהבאנו לעיל, ר"ג שהובא לעיל במס' מגילה, הוא ר"ג דיבנה ולא כהגהת הב"ח שם שהוסיף "הזקן".

לכן ניתן לתרץ את קושייתנו, שר"ג לא חשב שהוא מצער גופנית את רבי יהושע, בכך שהעמיד את רבי יהושע על רגליו במשך כל זמן דרשתו, שכן רק עם פטירתו ירד חולי לעולם והיו התלמידים לומדים במישוב, אך עד אז התלמידים היו לומדים מעומד ומה שרבי יהושע ישב בבית המדרש, הוא משום כבודו שהיה אב"ד וראש הישיבה, אך כיון שבסוף ימיו של ר"ג החלו התלמידים כבר להרגיש חולשה וחולי עד שאחר פטירת ר"ג הם החלו ללמוד בישיבה, לכן הם חשבו שגם רבי יהושע מרגיש חולשה וצער גופני בעמידתו, אך ר"ג לא חשב כך, שהרי בחייו עוד למדו התלמידים בעמידה. לכן העמיד את רבי יהושע ולא חשב לרגע שהוא מרגיש צער גופני מכך ורק "העם" חשב כך ואף לא התלמידים ולכן רננו דוקא "העם" אחר ר"ג.

תא ונעבריה מאן נוקים ליה...נוקמיה לר' אלעזר בן עזריה דהוא חכם והוא עשיר והוא עשירי לעזרא.

רש"י פירש בד"ה תא ונעבריה - ,,...בואו ונעביר אותו מן הנשיאות". נראה דרש"י רצה לבאר, דכיון דר"א בן עזריה הוא כהן ונשיא צריך להיות משבט יהודה, אם כן שמא הורידו את רבן גמליאל רק מראשות הישיבה, לכן מבאר רש"י שמינו את ראב"ע במקום ר"ג גם לתפקיד הנשיאות.

תנט

במס' סנהדרין (ה.) אומרת הגמרא - ,,אמר רב האי מאן דבעי למידן דינא ואי טעה מיבעי למיפטרא לישקול רשותא מבי ריש גלותא וכן אמר שמואל...פשיטא מהכא להכא (רש"י - ,,מריש גלותא דבבל למידן דינא בבבל"). ומהתם להתם (רש"י - ,,מנשיא דארץ ישראל לדון בארץ ישראל"). מהני ומהכא להתם נמי מהני, דהכא שבט (רש"י - ,,לשון שררה ויש להן רשות להפקיר דהפקר ב"ד הפקר..."). והתם מחוקק (רש"י - ,,שררה מועטת"). כדתיא "לא יסור שבט מיהודה" אלו ראשי גלויות שבבבל שרודין את ישראל בשבט (רש"י - ,,שיש להם כח ורשות מאת מלכי פרס"). וכן פירש בבראשית (מט, י) - ,,שממונים על פי מלכות". ו"מחוקק מבין רגליו" אלו בניו של הלל (רש"י - ,,הלל נשיא היה, כדאמר בפסחים (סו.) הושיבוהו בראש ומינוהו נשיא עליהם"). שמלמדין תורה לרבים".

המהרש"א שם כתב, בד"ה אלו ר"ג - ,,הכא הקדים בקרא ראשי גלויות לנשיא לפי מעלת מדרגה בשולטנות וממשלה...אבל בפרק ג"ה [מס' חולין (צב.) - ,,כי שרית עם אלהים...רמז לו שעתידים שני שרים לצאת ממנו ראש גולה שבבבל ונשיא שבארץ ישראל (רש"י - ,,נשיא שבארץ ישראל, שסמוכים הם ונקראים אלהים, "עד האלהים יבא דבר שניהם" ועם אנשים - ראש גולה"). מכאן רמז לו גלות]. שדרשו עם אלהים ועם אנשים וגו' רמז לו שעתידים לצאת ממנו ראש גלות ונשיא שבארץ ישראל כו'...הקדים שם בקרא נשיא לראש גלות, דלפי חכמתם חשיב להו התם דנשיא קודם לראש גלות בחכמה, כמו שאמר בתוס' דבני ארץ ישראל חכימי טפי ומזה הטעם שמסיים שם מכאן שרמז לו גלות, דהיינו, על ידי שיהיה גלות והיה ראש גלות בבבל ונשיא בארץ ישראל, הקדים הנשיא שבארץ ישראל בחכמה

לראש גלות שבבבל, משום דאורא דארץ ישראל מחכים ולזה שקרא לנשיא שבארץ ישראל שם אלהים, על שם חכמתן דמומחין הם בחכמה, אבל הכא שמקדים בקרא ראש גלות לנשיא לענין ממשלה, לא מסיים ביה דרמזו להם גלות, דאין זה תלוי בגלות אלא דראש גלות הוא מזכרים (=של משפחת דוד המלך) ונשיא מנקבות, כמו שאמר ב"ירושלמי" ומיהו בפרק ג' דהוריות (יא:) דמייתי נמי הך, דהכא שבט והתם מחוקק כו' לענין שעיר, משמע דלאו היינו טעמא, כמו שכתבו בתוס', משום דראש גלות מזכרים ונשיא מנקבות, דהא התם אפילו מלכי ישראל חשיבי כמלכות בית דוד, אלא דביכולת ושולטנות תליא מילתא. ולפי זה היה נראה לומר, דגם נשיא משאר שבטים, שיש לו נטילת רשות ושולטנות מן המלכות מהני, אבל מדברי הטור, חו"מ סי' ג', נראה דלא מהני נטילת רשות, כי אם משבט יהודה ומזרע בית דוד ועיין בית יוסף שם. ויש ליישב, דודאי לענין שעיר התם דילפינן ליה נמי מי שאין על גביו אלא ה' אלהים, סברא הוא דאין לחלק בין מלכי ישראל למלכי בית דוד ולא מייתי התם הך דהכא לא יסור שבט וכו', אלא לאתויי דראש גלות יש לו יותר שולטנות מנשיא שבארץ ישראל, אבל לענין נטילת רשות, דהכא דלא אתיא אלא מקרא דלא יסור שבט מיהודה כו' בזרע שבט יהודה תליא מילתא ויותר מזרע דוד ודו"ק". "רש"י" במו"ק (כה:) ד"ה ספר המלחמות, כתב-....רב הונא דהוא ראש גולה ועדיף מנשיא דא"י...". משמע ממנו דזה בין בשררה בין בחכמה, אך ברש"י האמיתי עמ"ס מו"ק ליתא. ושם במס' הוריות (יא:) אומרת הגמרא על דברי המשנה "ואיזהו נשיא זה מלך"- ,תנו רבנן נשיא יכול נשיא שבט כנחשון בן עמינדב ת"ל "מכל מצות ה' אלהיו-יו ולהלן הוא אומר "למען ילמד ליראה את ה' אלהיו", מה להלן שאין על גביו אלא ה' אלהיו, אף נשיא שאין על גביו אלא ה' אלהיו. בעא מיניה רבי מרבי חייא. כגון אני, מהו בשעיר אמר ליה הרי צרתך בבבל (רש"י)- ,ראש גולה שבבבל דהוי על גבך ואנן בעינן שאין על גביו אלא ה' אלהיו"....התם שבט (רש"י)- ,דהיינו מקל כמו "כי תכנו בשבט לא ימות" (משלי כג). הכא מחוקק (רש"י- ,חכם)....זה ראש גולה שבבבל שרודה את ישראל במקל (מסורת הש"ס- ,צריך לומר בשבט"....).

מכאן חזינו דנשיא שיש לו גדר מלכות, היינו, שאין משהו אחר על גביו, אפילו אם אינו נקרא בתואר של "מלך" ולכן גם מי שנקרא מלך יכול להקרא נשיא, כמו במס' מו"ק (כו.- ,שאלו זה נשיא יהונתן זה אב בית דין" ושם משמע שאלו נקרא נשיא מצד שהוא היה נשיא סנהדרין. כן מבאר רבינו בחיי (דברים טז, יח) בד"ה תנן- ,גדול שבחכמה שבכל שבעים ואחד מושיבים אותו אלוף לראש הוא ראש הישיבה ונקרא נשיא אצל רז"ל והוא היה במקומו של משה ואב בית דין היה שני לו והיה יושב לימינו וכל שאר הסנהדרין יושבים לפני שניהם, כל אחד לפי מעלתו זה אצל זה והיו יושבים כבבלי גורן עגולה, כדי שיהיה הנשיא עם אב בית דין היושב לימינו רואין את כולן". דברי רבינו בחיי הוא למעשה ציטוט מהרמב"ם/שופטים/הל' סנהדרין (א, ג) והוא מה שמדגיש רש"י שמלבד ראש הישיבה מונה ראב"ע גם לנשיא, אמנם במס' כתובות (קג:) לכאורה לא משמע כן- ,גמליאל בני נשיא חנינא בר חמא יושב בראש" ופירש שם רש"י בראש הישיבה. אם כן חזינו דנשיא וראש ישיבה תרי מילי נינהו. ה"באר שבע" על מס' הוריות בסופו, דן על כך האם ראש ישיבה ונשיא תרי מילי נינהו, וב"מאירי" בהקדמה למסכת אבות כתב, דעד זמן רבי היו מעמידין לנשיא מי שהיה גם ראש ישיבה, אבל אחר כך משרבו המחלוקות בין החכמים מינו אחד לנשיא ואחד לראש ישיבה. בשו"ת הריב"ש סי' רע"א, כתב בד"ה תחלת, לגבי ה"סמיכה"- ,...אלא צריך שיהיו הסמוכין והנסמכים כלם בארץ כדאיתא בפ"ק דסנהדרין (יד). ואין לומר שהסמיכה זו היא כמו נטילת רשות לדון בכפיה ואי טעי ליפטר כדאמרין התם (ה). האי מאן דבעי למידן דינא ואי טעי ליפטר לינקוט רשותא מריש גלותא וזה נוהג אפילו בחוצה לארץ, שהרי ריש גלותא בבבל היה ואע"פ שאין סמיכה בחוצה לארץ לא היה זה סמיכה ומאן דנקיט רשותא מריש גלותא, אינו דן קנסות ואם היה סמוך היה דן דיני קנסות אפילו בחוצה לארץ כדאמרין בפ"ק דסנהדרין (יד). מאי אין סמיכה אילימא דלא דיינינן

דיני קנסות בחוצה לארץ והתנן סנהדרין נוהגת בין בארץ בין בחו"ל, אלא דלא סמכינן בחו"ל, אבל ענין אחר היה, שלפי שראשי גלויות שבבבל הן עומדין במקום מלך ויש להם רשות לרדות את ישראל בכל מקום ולדין עליהם בין רצו בין לא רצו... הנשיא שבארץ ישראל שהוא מופלא שבסנהדרין...". שם בד"ה רביעית, כתב-... ואף על פי שנשיא ארץ ישראל גדולים בתורה יותר ועוד שהם סמוכין ובני בבל כיפי להו במלתא דאסורא ויש להם ללכת במנהגם כחומרי מקום שיצא משם כדאמרינן [מס' פסחים (נא.)], אבל מארץ ישראל לבבל, כיון דאנן כייפינן להו עבדינן כוונתיהו, אפילו הכי בענין נטילת רשות דדבר של ממון הוא, ראש הגולה שבבבל עדיף מנשיא שבארץ ישראל, שהנשיא מצד התורה אין לו לתת רשות רק בארץ ישראל ובעיירות הסמוכות לה וראש הגולה שבבבל יש לו לתת רשות בבבל ובארץ ישראל וזהו מפני הכח שיש לראש הגולה ממלך פרס שהיה מולך בכל הארץ ההיא ולזה הוא שליט גם על הנשיא...".

תס

הגאון הגדול רבי יצחק אייזיק הלוי זצ"ל, חבירו של מרן רבי חיים סולובייצ'יק מבריסק זצ"ל, הקדיש מספר פרקים בסדרת ספריו "דורות ראשונים", להבהרת משרת הנשיא ואב בית דין וכן למחלוקת הגדולה בין רבן גמליאל ורבי יהושע. בכרך השלישי/חלק ראשון- מסוף ימי החשמונאים עד ימי נציבי רומא/התקופה האמצעית/פרק יב/ (ק.), הוא מברר כיצד נוסד מוסד הנשיאות בימי בית שני-..., כי דבר הזוגות הותחל לאחר זמן ולא מיד אחרי מות אנטיגנוס איש סוכו. וכן הדבר- כי יוסי בן יוחנן היה אב בית דין, אבל במשרתו זו הוקם על, הרבה לפני מה שהקימו אחר זה זוגות. וכאשר הוקם הוא לאב בית דין, אחרי מות אנטיגנוס, עדיין שרר ההסדר הקודם, שהסנהדרין היתה רק משבעים ואחד ולא שבעים ושנים. והיה שם רק מופלא שבסנהדרין ולא נשיא. ודבר הנשיאות נתחדש רק אחר זה.

כי בימים ההם היתה חדשה גדולה בישראל, הכהן הגדול חוניו השני בן שמעון הצדיק נתן את כל דבר ההנהגה והפקידות במדינה לידי יוסף החוכר והוא לקח בידו את כל רסן ההנהגה ויקם לו פקידים כלבבו וכרוחו אבירים מתיונים.

ומבלי יכולת לשנות פני הדברים, בהיות יוסף תקיף גדול מאוד בחצר מלך מצרים, הוכרחו אז סנהדרי ישראל, להקים מתוכם גם נשיא לכל דבר הסנהדרין עם העם. והיה מאז דבר הזוגות. והיינו, שלבד המופלא שבסנהדרין, האב בית דין ראש הסנהדרין, היה שם עוד בסנהדרין גם נשיא מתוך הסנהדרין עצמה נשיא מיוחד לכל דבר הסנהדרין על העם.

ואחרי אשר בדברים רבים היה עתה הנשיא, אשר לפני זה היו הדברים ההם תחת משרת הכהן הגדול, היינו, כי על ידו יצאו לאור במדינה, כי על כן בחרו בפעם הראשונה גם לנשיא מראשי חכמי הדור ממיוחסי כהונה.

ועל כן אף שיוסי בן יוחנן היה זקן הרבה מיוסי בן יעזר, וכבר היה לאב בית דין מאחרי מות אנטיגנוס איש סוכו רבם, היה הנשיא יוסי בן יעזר ולא יוסי בן יוחנן.

ויוסי בן יעזר גם הוא שימש בימי עלומיו לאנטיגנוס איש סוכו וכבר עברו כעשרים שנה אשר נפטר אנטיגנוס, וכבר היה עתה גם יוסי בן יעזר במבחר שנותיו ותהי משרת הנשיאות על שכמו.

את כל אשר היה ביהודה, על ידי יוסף החוכר ובניו וכל החבורה הגדולה אשר עמהם, כבר דברנו על כל זה בפרק ט'. ובכל הימים ההם שימשו יחד יוסי בן יעזר ויוסי בן יוחנן בתור נשיא ואב בית דין.

בימי חניו השלישי, מת יוסי בו יוחנן בהיותו זקן כבר, אבל כבר היתה השעה מטורפת מלהקים אב בית דין חדש במקומו, ועוד מעט והנה היה יאזאן לכהן גדול והנה נתבטלו לגמרי כל סדרי הארץ. וימים מועטים אחר זה התחילו גם ימי השמד הגדול אשר לא היה כמוהו וגם יוסי בן יועזר נהרג על ידי אלקימוס ובני חבורתו בשנת קנ"א לשטרות.

את אשר היה מאז ואילך ביהודה, יבואר לנו על הסדר גם בדברינו על הצדוקים בחלק זה ובמקומו בכרך שלפני זה, כי גם אחרי ימי השמד והמלחמה, היה שם רק לערך שלושים שנה ימי מנוחה לחכמי התורה והוא בסוף ימי שמעון אחרון האחים ובהתחלת ימי יוחנן בנו עד אשר נתנו החשמונאים ידם אל הצדוקים.

ומה הם הימים המעטים האלה, נגד משך ימי הזמן הגדול של ימי ההריסה ואחריהם ימי ההרג והאבדון, אשר נמשכו יחד מימי יוסף החוכר עד ימי שמעון החשמונאי שהוא יחד ערך תשעים שנה. ואם הספיקו במשך זמן הקצר הזה לשוב ולבנות החרבות ולנטוע הנשמה היה גם זה דבר גדול מאד. ובעוד הם מקימים את הריסותיהם והנה כבר שבו ימי הרעה על ידי יוחנן הורקנוס הראשון בנו של שמעון חשמונאי, אשר שב ויתן ידו אל המתיוונים הצדוקים.

ומאז ואילך נרדפו חכמי התורה ביחוד, באף ובחמה ובקצף נורא, כל ימי החשמונאים, היינו, עד סמוך לימי הלל ורק ימים מעטים מאד בינתיים נחו מאויביהם ורק זמן קצר מאד כה וכה שאפו רוחם וזהו דבר ימי הירידה הגדולה, ימי שכחת התורה מימי יוסי בן יועזר עד ימי הלל, ועל זה הוא שאמר ריש לקיש במס' סוכה (ד) כי, חזרה ונשתכחה עלה הלל הבבלי ויסדה".

ונפלא הדבר כי ככל היוצא מסדרי המעשים, אף כן הגבילו בגמרא על פי קבלתם את ימי שכחת התורה שהיה זה מימת יוסי בן יועזר ואילך.

ואם כי שם באו הדברים לפנינו בסגנון של אגדה, אבל דבר אין לנו בכל כיוצא בזה, כי אם עם עיקר הדבר והתוך היוצא.

ובמס' תמורה (טו). נאמר - "ואמר רב יהודה אמר שמואל, כל אשכולות שעמדו להן לישראל מימות משה עד שמת יוסי בן יועזר, היו למדין תורה כמשה רבינו (בלא שכחה ובלא ספקות) מכאן ואילך לא היו למדין תורה כמשה רבינו...במתניתא תנא וכו' אמר רב יוסף דופי של סמיכה (דעז יוסי בן יועזר לא נחלקו בסמיכה ולא בשום דבר שעדיין לא נתמעט הלב- רש"י) והא יוסי בן יועזר גופיה מיפלג בסמיכה בה בסוף שניה דבציר לבא".

וכבר כתב שם גם רבינו גרשום בפירושו "דבציר לבא מרוב הצרות". וכן הדבר כי בימי יוסי בן יועזר בציר לבא מרוב הצרות. וכבר לפני ראשית ימי פעולותיו בטלו הסדרים בארץ, עד כי גם בהמיר ארץ ובני ישראל יצאו מתחת יד מלכי מצרים, אשר בכחם הגדול עשה יוסף החוכר את כל מעשיו, הנה היה גם אז עוד כוחו גדול כל כך במדינה עד כי יראי ה' הוכרחו להשתדל אצל אנטיוכוס הגדול, והוא נתן להם רשות וזכות בפתשגן המלכות כי- "לכל העם כולו ינתן רשות לחיות ככל חוקי אבותיהם".

ונתבטלו אז בתי מדרשות הכוללים לגדולי החכמים ובתי הוועד, עד שיוסי בן יועזר יעץ וצוה אז לכל ראשי חכמי הדור יהי ביתך בית ועד לחכמים [אבות (א,ד)]. ודבר שאין צריך לאמר הוא, כי לא נאמר זה בתוך ימי השמד בשעה שכל העם נעשו להם בתיים קבריהם, ונהרגו שם גם אם קיימו מצוה קלה, עד שהוכרחו לברוח על נפשם ונתפזרו לכל רוח. אבל הדברים נאמרו לפני ימי השמד בימי יוסף החוכר ובניו, בימי חוניו ושמעון השני אשר שמד עדיין לא היה, אבל הסדרים כבר נתבטלו.

אז הזהיר יוסי בן יועזר כן לחכמי דורו וממנו ראו וכן עשו חכמי דור ודור בכל המעמדים השונים...ואחר זה איזה שנים, אחרי ימי שמעון החשמונאי בימי יוחנן בנו, מאז אשר שינו המתיוונים פניהם ויתפכו לצדוקים ויביאו עוד הפעם

את כל רסן הממשלה לידם ויעמידו צור חרבם נגד חכמי התורה ביחוד ככל אשר יבואר לנו כל פרטי הדברים האלה בדברינו על הצדוקים.

תסא

וזה הוא כל מראה פני התקופה הזאת מאחרי ימי אנשי כנסת הגדולה. והן הימים אשר עליהם הוא שיאמר ריש לקיש "חזרה ונשתכחה עלה הלל הבבלי ויסדה..." ולקול קריאתו הגדולה (=של הלל- "ואם לא עכשיו אימתי") נקבצו כל חכמי הדור ויטו שכם אחד להעבודה הגדולה הזאת, גם בהבית הגדול, אשר יסד הוא זה עתה "בית הלל" גם בהבית הגדול, אשר עמד כבר לפני בואו לארץ תחת יד שמאי "בית שמאי", וישימו כולם אז מטרם, אך לבירורי דברי המשנה ביסודה, אשר היתה כבר כולה כמו שהיא קבועה וטבועה לפנייהם".

על פי הדברים האלו, מבאר הגאון ר"א הלוי זצ"ל. [כרך חמישי (בסדרה לפנינו- "החלק השלישי") חלק ראשון- "מאחר החורבן עד חתימת המשנה"/פרק כו- "המעשים מרבן גמליאל עם ר' יהושע" עמ' 303] את המעשה המובא כאן בגמרתנו.

ראשית לכל מבאר הוא את הרקע, כיצד קרה דבר זה של המתיחות והסכסוך בין רבן גמליאל ורבי יהושע.

הוא מבאר כי ביבנה היו מיד אחר החורבן רבי יוחנן בן זכאי שהיה אב בית דין ור"ג נשיא. הסמכות העליונה בכל נושא ההלכה והמשנה היה על פי דין המשנה- אב בית הדין. ובקידוש החודש העדים היו נבדקים על ידי האב"ד והוא זה שהיה צריך לומר "מקודש". ריב"ז העתיק את מקומו לברור חיל ומפני זקנותו לא יכול להגיע כל פעם לבית הוועד ביבנה כדי לקבל את העדים. והנה מעיקר דין המשנה, העדים היו צריכים כעת להגיע ולהעיד לפני ריב"ז- שהוא האב"ד- בברור חיל, שהרי-,,שאפילו ראש בית דין בכל מקום...שהרי עיקר החדש תלוי בו כדתנן בפרקין דלעיל (כד) ראש ב"ד אומר מקודש" [רש"י במס' ר"ה (לא)]. ואז תיקן ריב"ז תקנה ארעית לזמנו שהעדים יבואו לבית הוועד ביבנה ולא אליו כמובא במשנה במס' ר"ה (ד,ד) (לא.)-,,אמר ר' יהושע בן קרחה ועוד זאת התקין ריב"ז שאפילו ראש בית דין בכל מקום, שלא יהיו העדים הולכים אלא למקום הוועד". ומבאר הגאון ר"א (עמ' 304)-,,ורבן יוחנן בן זכאי גם הוא לא ביטל דין יסוד המשנה ולא יכול לבטל וכל תקנתו היתה רק זאת, שלא יהיו העדים הולכין למקום שהראש בית דין קבע דירתו, כי אם למקום הוועד.

אבל כל ימי רבן יוחנן בן זכאי אשר היה עוד אחרי החורבן העדים הלכו ליבנה. הנה בזמן אשר לא בא ליבנה נתקבלו העדים בהכרח במקום הוועד על ידי הנשיא רבן גמליאל. והן דברי המשנה בראש השנה (ב,ב)(ח,כד)- "דמות צורות לבנות היו לו לרבן גמליאל בטבלא ובכותל עלייתו שבהן מראה את ההדיוטות (=העדים) ואומר הכזה ראות או כזה". ומאז ואילך היתה חדשה בזה, כי אף אחרי מות רבן יוחנן בן זכאי ור' יהושע היה תחתיו לראש בית הדין, ישב גם רבן גמליאל אצל קבלת עדי החודש".

אם כן, מבאר ר"א, כי עד תקנה זו לנשיא לא היה שום עסק עם כל נושא קידוש החודש. וכשמונה רבי יהושע לאב בית דין ביבנה, היה צריך ר"ג להחזיר את כל סמכויותיו הארעיות בנושא קדוש החודש לרבי יהושע. אמנם כאן נוצרה אי הבהירות. מחד יכול להמשיך לקבל עדים ולבוחנם אך במקרה של ספק על פי דין המשנה, היה רבי יהושע צריך להכריע, אך כיון שמוסד הנשיאות החל לטפל בנושא זה, סבר רבן גמליאל שזה בזיון למוסד הנשיאות ולזול מצד

העם, אם קביעותיו ההלכתיות לא יתקבלו ולכן אמר לרבי יהושע שחלק עליו שיבואו במקלו ותרמילו ביו"כ שחל בחשבוננו אליו. רבי יהושע הצטער מאד שבראש השנה לא כיבד רבן גמליאל את דין המשנה, שאב בית הדין הוא הקובע (ואילו ר"ג סבר, שבמקרה חריג זה של כבוד הנשיאות לא דברה המשנה). הציבור לא הרגיש כלל, שיש כאן זלזול בכבוד הנשיאות אלא להפך ראו בחומרה את זה שר"ג מפר את יסוד דין המשנה, שאב"ד הוא הקובע וקבלו על כך שציער את כבוד האב"ד - רבי יהושע, שהוא המופלא שבסנהדרין ולו הסמכות היחידה להציע את המשנה ולבאר את כוונתה. והוא מה שמביאה כאן הגמרא - ,שרננו כל העם ואמרו לחוצפית התורגמן עמוד ועמד. אמרי עד כמה נצעריה (=את רבי יהושע) וניזיל (=ונעבור על כך לסדר היום) בראש השנה אשתקד...".

לגבי מה שהופיע כאן בעניינינו "בו ביום", מבאר הגר"א שאין הכוונה ליום אחד, אלא למשך של זמן, שאם לא כן ישארו כמה דברים תמוהים, כפי שהוא כותב - ,אם כן הדבר כי "בו ביום" אינו שם מלאכותי אשר נקרא הוועד ההוא בכללו, כי אז שזה מכוון רק ליום אחד בלבד, לפי שכל המעשים ההם כולם היו רק במשך של יום אחד.

א. איך נבאר ואיך נבין את דברי המשנה במס' ידים (ד,ג) "בו ביום אמרו עמון ומואב מה הן בשביעית...נמנו וגמרו עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית, וכשבא ר' יוסי בן דורמסקית אצל ר' אליעזר בלוד אמר לו מה חידוש היה לכם בבית המדרש היום אמר לו נמנו וגמרו עמון מעשרין מעשר עני בשביעית..." ואם "בו ביום" הכונה ליום אחד אשר נעשו כל המעשים כולם ביום ההוא דרש רבן גמליאל, ביום ההוא נשאלה השאלה בדבר תפלת ערבית רשות או חובה ביום ההוא הורידו את רבן גמליאל מנשיאותו וביום וביום ההוא גם הקימו נשיא חדש וביום ההוא הוצעו ספקות רבות ומחלוקות אשר היו לפני זה בבית המדרש ונמנו והוכרעו ובלשון הברייתא בברכות (כח) "ולא היתה הלכה שהיתה תלויה בבית המדרש שלא פירשוה" ועדויות "בו ביום נשנית".

מה ענין להשאלה "מה חידוש היה לכם בבית המדרש היום" ומה ענין להתשובה "נמנו וגמרו עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית". האם זה לבד עשו ביום ההוא הלא היו שם כזאת וכזאת דברים רבים וגדולים מאד.

ב. ובכלל הלא בועד בערב ישב ר' אליעזר והדבר הזה לבד כי העבירו נשיא הדור נשיא בן נשיא דור חמישי להלל וכי גם הוקם תחתיו נשיא חדש, זה בודאי הרעיש את כל מושבי היהודים בארץ ישראל, ולא היה כהיום ההוא במתיבתא ובבית הועד לפניו ולאחריו, ומה ענין לשאלה כזו על היום ההוא "מה חידוש היה לכם בבית המדרש היום".

ג. הלשון הזה עצמו "מה חידוש היה לכם בבית המדרש היום", הלא נצטרך לאמר שאחר כל המעשים הגדולים ההם נשאר עוד זמן גדול ללכת מיבנה ללוד, עוד ביום ההוא, עד שר' אליעזר ישאל אותו "מה חידוש היה לכם בבית המדרש היום" והכל בו ביום.

ד. כאשר נתבונן בהסיפור עצמו בברכות שם, נמצא שאף שנאמרו בזה אחר זה, בכל זה הדבר בולט כי בהכרח בא שם בתוך ימי המעשים שינוי המעמד מן הקצה אל הקצה. וזה יורה לנו כי הכרח היה שם משך זמן בין כל צעד וצעד של הסיפור בכלל".

תסב

הוא ממשיך באריכות להוכיח, ש"בו ביום" ו"ההוא יומא", אין הכוונה ליום אחד אלא לתהליך שהתחיל. ביום מסוים כשהורידו את ר"ג מנשיאותו ועל שם התהליך שהחל מאותו יום נקרא כל התהליך "בו ביום". הוא מוכיח מהתורה ש"היום" [דברים (ט,א)] שמשא אומר, כוונתו לא לאחר מותו וכן שם [(כו,יז)] "היום" אין הכוונה לסוף זמן המדבר,

אלא לזמן מעמד הר סיני. בפרק ל"ד שם הוא מבאר את התהליך וסדר הזמנים ר"ג ר"א ור"י הגיעו לרומא אל טיטוס עשר שנים אחר החורבן ואז מת טיטוס בידי אחיו דמיטריאנוס קיסר שרצה יהודים ורומים ללא הבחנה. שנתיים לאחר מכן בחורף חלה רבי אליעזר בן הורקנוס והחלים בפסח וערך את הסדר הידוע לנו מהגדה של פסח ובקיץ נדוהו על מחלוקתו. שנה לאחר מכן – שנת י"ג לחורבן – היה המקרה הראשון בר"ה של הוויכוח והצער שציערו ר"ג לרבי יהושע ובאותה שנה שוב ציערו בענין הבכורות ושנה לאחר מכן ציערו בענין המחלוקת לגבי תפלת ערבית אם רשות היא או חובה ואז בשנת י"ד לחורבן הורידוהו מנשיאותו ואז החלה תקופת "בו ביום" שנמשכה כשנתיים. רי"א מעיר על שבוס בתוס' במס' שבת (נד), שם נאמר "אשתקד צעריה במעשה דר' צדוק" ועל זה הוא מעיר שזה שיבוש כי בגמרתנו משמע "אשתקד צעריה" על המקרה של ראש השנה, אך באמת אין זה שיבוש, כי כן גם כתוב בתוס' הרא"ש, שעדיין לא הופיע בזמנו של רי"א ונראה שגירסה שונה היתה לתוס' בגמרתנו. בגמרתנו מונים את הצער מאחורה לקדימה ואילו לפי גירסת התוס', הגרסה היתה שמנו את מספר המאורעות שר"ג ציער את רי"א מקדימה לאחורה. ישנו גם שוני בין התוס' שלפנינו ולבין התוס' רא"ש ולפי התוס' רא"ש מובן מה שאמרו התוס', שהיה ראב"ע בן י"ד או ט"ו בחורבן, אך לפי דברי התוס' שכתבו שריב"ז משך נשיאותו אחר החורבן היתה שנה או שנתים ור"ג אחריו משך נשיאותו היתה שנתיים או שלש, אם כן לא יתכן שראב"ע היה בחורבן בן י"ד או ט"ו אלא בן י"ג.

על כל פנים, נשיאות ראב"ע היתה על פי התוס' כד' או ה' שנים אחר החורבן ואילו לפי חשבון רי"א זה היה ב"ד לחורבן וכותב רי"א (עמ' קסט) על התוס' – „הנה הדבר ידוע כי רבותינו בעלי התוס', לא היה זה מעין מלאכתם“.

תקופת "בו ביום" נמשכה לדעתו כשנתיים עד ט"ז שנה לחורבן.

את ר"ג הורידו מנשיאותו העם ולא חכמים, כמו שמופיע אצלנו "ורננו העם". וכל המעשים המופיעים אצלנו בגמרא נעשו בפיזור זמן של שנתיים. ומיד אחרי כן כשהתפרסמה ידיעה זו ועל ההבחנה שנוצרה בין סמכויות נשיא שהוא סמכות מדינית ולא הלכתית, שהיא נתונה למופלא שבסנהדרין האב בית דין, פקד הקיסר דמיטריאנוס ימ"ש להרוג את כל משפחות דוד המלך זה היה בערך כשנתיים אחרי כן וכשהגיעו ע"ב זקני הסנהדרין ליבנה והרומים חשדו שהנשיא רוצה לארגן מרידה, היו צריכים לברוח מיבנה לאושא שבגליל ושם גם בליט ברירה קדשו את החודש על אף שעל פי ההלכה אם אין אונס צריך לקדשו ביהודה. מצב זה נמשך משנת שש עשרה לחורבן עד ל"ו לחורבן, שאז נרצה דמיטריאנוס על ידי שומרי ראשו ונערווה הפך לקיסר רומי הטוב ביותר שהיה לישראל מלבד אנטונינוס.

רבי יאיר בכרך זצ"ל כותב ב"מר קשישא" בע' "בו ביום" עמ' לז–...ונ"ל דר"ל בו ביום שנזכר אצל דבר הלכה, לאפוקי מ"ש [שבת (קנג.)] בו ביום מחקו סאה או גדשו סאה. א"נ במקום שאינו מבואר על איזה יום קאי. ומ"מ צ"ע היכן מצינו בש"ס טובא בו ביום בהלכות (עי' משנה סוטה פ"ה וידים פ"ד). וצ"ע אם נתמנה ראב"ע לנשיא וראש ישיבה, איך א"ל ר' ישמעאל לאלעזר בן עזריה – "עליך ראייה ללמד" במס' ידים (ד,ז). וי"ל דנתי שבאותו יום [נתמנה, מ"מ] היה לפני שהושיבוהו. עוד צ"ע על מ"ש שעדויות בו ביום נשנית בברכות שם ובכל מס' עדויות, אף שנזכרו ראב"ע ור"י ור"ג ור"ע, לא אמר בשום מקום בו ביום“. אמנם לפי רי"א זה מובן כי מדובר על כנוי לתהליך של זמן ולא על יום אחד בלבד.

בכללי שמואל (ז:) כתב, ש"בו ביום" הנאמר בכל מקום הוא ביום שמינו את ראב"ע לנשיא. ב"פחד יצחק" מע' ב' (ט:), כתב, כי כלל זה נכון במשנה, אך ה"יד מלאכי" סי' קטז כתב, שכלל זה של "בו ביום", היינו, יום שמינו את ראב"ע, נכון גם כש"בו ביום" מופיע בברייתא ועי' שם ראיותיו ומבאר דמה שכתב הרמב"ם בפ"ה דסוטה וריש פ"ד ידים – "כי בכל מקום שיאמר בו ביום במשנה...“, לאו דוקא למשנה התכוון, אלא דהוא הדין לברייתא ושכן דעת

הערוך ע' מחק שהזכיר הברייתא במס' שבת (קנג:) בו ביום גדשו סאה ופורש ביום שהושיבו את ראב"ע, אך הקשה עליו מהתוספתא והירושלמי, שהוא גבי יום שעלו לעליית חנניה בו חזקיה, שגזרו י"ח דברים במס' שבת (יג:) וכן פירשוהו שם ב(קנג:) רש"י ותוס'. ענין זה של משנה, שייך גם לכלל "כל מקום ששנה רשב"ג במשנתנו", אם הכוונה גם לברייתא ויש על כך גם מחלוקת. ועי' בספר "תחלת חכמה" על מס' כריתות פרק א' משער ג' כללי הגמרא כלל ל"ח. ובתד"ה ועוד [חולין (כז:)]. אמנם כדברי הערוך כתב גם ר"ח, שרוב ספר ה"ערוך" הוא על פיו, וכן פירש רב נסים גאון וכתב עוד שגם עדויות וי"ח דבר היו באותו היום שמינו את ראב"ע. אם כן לדעתו גם על ברייתא נאמר "בו ביום". עי' עוד ב"יסוד המשנה ועריכתה" מדף ט"ו והלאה ומדף נ"א והלאה סי' ח' ע' בו ביום לר"ר מרגליות. וב"מראית עין" להגאון הרב החיד"א עמ"ס סוטה (כז) ד"ה בו ביום דרש ר"ע. הנה ראינו דהגאון רי"א מוכיח דלא רק שנשיא ואב"ד שני עניינים הם, אלא שמוכיח באריכות, כי תפקיד הנשיא אין משמעו הסמכות ההלכתית, אלא שהנשיא תפקידו היה להיות המקשר בין הסנהדרין והעם ותפקידים של מלכות יש לו כשאין מלך ועל רקע זה היתה המתיחות הגדולה בין ר"ג ורבי יהושע. לכאורה ראינו שהנשיא הוא ה"מחוקק" המוזכר בכתוב [בראשית (מט,י)] וראינו שהנשיא בא"י כפוף היה לריש גלותא בבבל אך יש דעות לגבי הסיבה, האם משום שריש גלותא היה לו כח וסמכות ממלך פרס ששלט גם על א"י וקיבל סמכות שליטה על כל היהודים, או משום שריש גלותא היה מצאצאי דוד המלך מצד הזכרים והנשיאים בארץ ישראל מצד הנקבות. אך נברר תחלה האם מלך חייב להיות תמיד משבט יהודה. הרמב"ן שם בבראשית, דן בכך באריכות וכתב שגם "מחוקק" משמעו מלכות ולא רק "שבט". הרמב"ן כותב שבצוואתו יעקב המליך את יהודה וזרעו על שאר השבטים,, מעת שיחל להיות ליהודה שבט מלכות לא יסור ממנו אל שבט אחר". ואפשר שרצה להסביר בכך גם את תקופת השופטים אשר היו שופטים על כל ישראל במספר רב יותר מכל שופט משאר השבטים. הסיבה שהמלך הראשון היה דוקא שאול משבט בנימין, כי רצה הקב"ה שהמלך הראשון יהיה מי שמלכותו לא תפסוק ממנו, היינו, משבט יהודה, אך המלך הראשון היה נגד רצונו של הקב"ה, כי אז היה שמואל, שהיה גם נביא וגם שופט ולוחם מלחמותיהם ולכן נגזר שימות הוא ובניו ויפסק ממנו מלכות. אמנם יתכן שיהיה בצורה חד פעמית מלך משבט אחר, כמו ירבעם שמשחו אחיה השילוני, אך אם מתמשכת המלוכה על ידי מי שאינו משבט יהודה, בכך עוברים על צוואת

תסג

יעקב ולכן נענשו מלכי מלכות ישראל ומלכות החשמונאים, שהקימו מאחיהם מלך אחר מלך וגם מהם לא נשאר שריד ופליט [מס' ב"ב (ג:)], מלבד החטא שהיו כהנים ונצטוו רק לעבוד את ה' במקדש [במדבר (ח,יז)], תשמרו את כהונתכם לכל דבר המזבח...]. וכן ב"ירושלמי" במס' הוריות (ג,ב) הובא-, „אין מושחין מלכים כהנים“ וכל שכן כי משאר שבטים אין מושחים אותם, כאשר הם מתחילים למלוך.

הר"ן [”דרשות הר"ן/דרוש שביעי/ד"ה ועל הדרך הזה אמר הרמב"ן/הוצ' "מכון שלם"/המהדיר- הרב אריה ל. פלדמן/ירושלים/תשל"ד/עמ' קכא] מביא את דברי הרמב"ן וחולק על כל חלקי שיטתו בענין זה וכותב על דבריו= „ודברי תימה הם“. הרמב"ן כתב [בראשית (מט,י)] א. כי יתכן שימלוך מלך שלא משבט יהודה, אך רק מסיבות ענייניות, משום שאין ראוי יותר ממנו, אך כאשר יוצרים שולשלת שלא משבט יהודה עוברים על דעת יעקב ונענשים על כך קשות כפי שקרה לעשרת השבטים שגלו והחשמונאים שלא נשאר אף אחד מזרעם [ב"ב (ג:)]. **ב.** לפי הרמב"ן הבטחה זו של יעקב המופיעה בברכותיו בפרשת ויחי היא מוחלטת.

הר"ן מקשה על הרמב"ן ואומר כי יעקב הוא נביא וכאשר נביא מנבא בשם ה' הבטחה טובה היא מתמלאת בצורה מוחלטת ועל פי דברי הרמב"ן ישנו ביטול של כלל זה, כי היא לא רק שלא התמלאה במלואה, אלא התקיימה רק בדוד שלמה (עי' "תורה שלמה" פ' ויחי/אות קל, שהאריך לתרץ את הרמב"ן). לכן מציע הר"ן את שיטתו ואומר כי יש ג' דעות או כיוונים **א.** כפי שמוכן מפשטי המקראות **ב.** שיטת ה"תלמוד בבלי" **ג.** שיטת מדרשי האגדה.

א. פרשת ויחי- הבטחת יעקב אבינו היתה שהמלכות לא תסור לגמרי ממנו בב' מובנים- גם אם תסור לזמן מסוים כאשר יחסאו מלכי יהודה, בסופו של דבר תחזור המלכות ליהודה או שתסור רק בצורה חלקית, כפי שקרה למלכות יהודה אשר מלכיה מלכו על שבטי יהודה ובנימין. הבטחה זו נאמרה רק מעת אשר מלכיהם יתחילו למשול, אך לפני כן יתכן מלך משבט אחר, כמו שאול מבנימין. הבטחה זו נאמרה רק כל זמן ש,, הממשלה לישראל מצד עצמם לא תכרת משבט יהודה... אבל לא הבטיח שלא יתמנה אדם בשררה מן השררות אם אינו משבט יהודה. והמלכים אשר מלכו בבית שני, לא היתה מלכותם מצד עצמם כלל, אבל הם כפקידים למלך פרס ורומי גם לזולתם מן המלכים אבל בהיות ישראל בגלות אין מלך ואין שר, לא הובטחו שבט יהודה שתשאר לו ממשלה.

ב. שיטת ה"תלמוד בבלי"- בכל מקרה לא יסור לעולם משבטו קצת ממשלה בין בהיותם על אדמתם בין בהיותם בגולה וכן יעקב הבטיחו שלא תפסק תורה מזרעו [מס' סנהדרין (ה.)] וממסכת יומא (כו.) משמע,, שלא הובטח זרעו שיסכים אל האמת מכל מקום הובטח שלא תפסק תורה ממנו. וזו הבטחה קיימת לעולם בין בזמן שישראל על אדמתם בין בעת לכתם בגולה. ובמס' יומא מדובר על הבטחה לשבטי לוי ויששכר שרק מהם יהיו מורי הוראה היודעים ל,,אסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא.

ג. שיטת המדרשים [ב"ר (צט"י), תנחומא/פ' ויחי/אות י']

,,שזאת ההבטחה, לא תתחיל רק אחרי ביאת הגואל ויבטיחנו כי אף על פי שתפסק המלכות משבטו בזמן הזה, אחר ביאת המשיח לא תפסק מזרעו לעולם [עי' "תורה שלמה"/ויחי/אות קכט, ובאברבנאל שם כל הקטע על שם רבנו. והשווה "עקדת יצחק"/פרשת ויחי/השער השלושים ושלש (עמ' רא)] ויהיה "עד כי יבא שילה", כמו בזמן שיבא שילה. וזה מוזכר ב"בראשית רבה" וב"ילמדנו"...וכן דרשו עוד (ב"ר פרק צז- שיטה חדשה) "לא יסור שבט מיהודה" זה משיח בן דוד, שהוא עתיד לרדוף את המלכויות שנאמר [תהילים (ב,ט)] "תרועם בשבט ברזל". "ומחוקק מבין רגליו"- אלו יושבי יעבץ. "עד כי יבוא שילה"- שעתידין כל אומות העולם להביא דורון למשיח בן דוד, שנאמר [ישעיה (יח,ז)] "בעת ההיא יובל שי לה' צבאות". וזה מפורש בכמה מקומות שבזמן משיח יודו כל האומות להשם יתברך [עי' מס' פסחים (ק"ח):-, כשחלה ר"י ב"ר יוסי שלח לו רבי, אמור שנים ושלושה דברים שאמרת לנו משום אביך. שלח לו כך אמר אבא...ועוד עתיד מצרים שתביא דורון למלך המשיח כסבור אינו מקבל מהם, אמר לו הקב"ה למשיח קבל מהם אכסניא עשו לבני במצרים, מיד "יאתיו חשמנים מני מצרים"., [ובמדרש תהילים (פז,ו):-, "בעת ההיא יובל שי לה' צבאות" שעתידין אומות העולם להביא דורון למלך המשיח. וכן הוא אומר "עד כי יבא שילה" קרי "עד כי יובל שי לו". והוא שהנביא מבטיח [זכריה (יד,ט)] "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד". ופירוש שבזמן הזה שמו אחד בפי כל האומות. כי כל עם ועם חושב להיות עובד אלהים וקורא בשמו זולתי שהם חולקים בעיקר האלהית. נמצא ששמו אחד, אבל הוא אינו אחד בפי הכל. ובאחרית הימים יתבוננו בו, והוא יהיה אחד כמו ששמו עכשיו אחד. והוא אומרו [עובדיה (א,כא)] "ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט...והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד".

הרמב"ן שם מעיר גם מה"ירושלמי"/מס' הוריות (ג,ב), מובאה המופיעה ב"ירושלמי" גם במס' שקלים (ו,א)-, שאין מושחין מלכים מן הכהנים בני אהרן. על פי דברי הר"ן לעיל, אין ראיה זו מוכיחה דבר, אלא רק באה לומר כי אף

שמותר למלך למלוך, שלא משבט יהודה, על פי התנאים אותם תיאר הר"ן בכל זאת אין מושחים אותם, אפילו כהנים אשר כבר נמשחו, כגון כהן גדול הנמשח כאשר הוא מתמנה לכהונה זו. במס' סוכה (כז:): אומרת הגמרא- „אין לך כל שבט ושבט מישראל שלא העמיד ממנו שופט“ וכתב שם רש"י ד"ה שלא, אחרי שמנה את השופטים שיצאו משאר שבטים- „ויאיר ועבדון לא ידעתי שמות שבטיהן ומראובן ושמעון גד ואשר לא מצאתי מפורש“.

גדעון, כתב רש"י שהוא ממנשה ובתרגום יב"ע [בראשית (מט,יח)] כתב, שגדעון בן יואש משבט דן. ונראה לי שבעצם ההסבר של פירוט השופטים על ידי רש"י, מסביר רש"י מה רצה לחדש ר' אליעזר בשם רבי, שהרי איננו יודעים את מי העמידו מתוכם לשופט משבט אשר, אלא אכן זה הפוך, ה' שופטים הם עלומי שם שבטם ורק ד' שבטים לא ידוע מי מתוכם היה שופט. ה"רוקח" [במדבר (א,כב)], כתב לעומת זאת- „...ומבני שמעון לא קם שופט ומלך בשביל החטא שעשה זמרי בשטים“. ואפשר שזה שרמזו חז"ל, הובא ברש"י [בראשית (מט,ו)]- „בסדם אל תבא נפשי- זה מעשה זמרי...אל יזכר שמי בדבר...“, היינו, הפקעת ייחוס השם משבט זה נוטל גם את הזכות לשררה שצריך להיות מהמיוחסים שבעם. אמנם, לכאורה א"א לומר כן, כיוון שגם על לוי אמר יעקב ב"סדם אל תבא נפשי", ואפ"ה משבט לוי קמו מלכים- משה רבינו, מלכי דוד מאלישבע ומלכי החשמונאים. לגבי מה שכתב שם רש"י- „...אבל עתניאל ויאיר...לא ידעתי שמות שבטיהן“. ק"ל דהא מולדתו של יאיר מוזכרת בשופטים (י,ג)- „ויקם אחריו יאיר הגלעדי“ והוא

תסד

משבט מנשה, כמובא בספר מלכים (ד,ג)- „בן גבר ברמות גלעד לו חות יאיר בן מנשה אשר בגלעד“. במס' סוכה שם הובא בהמשך- „שבט יהודה ובנימין העמידו מלכים על פי נביאים“. וק"ל הרי גם ירבעם הועמד למלך על ידי הנביא אחיה השילוני.

על פי דברי הרמב"ן, כי יתכן שמלך ונשיא ימונו אף שאינם משבט יהודה, באופן חד פעמי, ונוכל גם לראות זאת לגבי גרים כשמעיה ואבטליון וכן כתב הרשב"ץ, בפירושו "מגן אבות" על מס' אבות (א,י), שעל אף שהיו גרים, כיוון שלא היה כמותם בקבלה, מונו לנשיא ואב"ד. לשכת הגזית היתה בחלקו של שבט יהודה ולא בחלקו של בנימין ועיין על כך במס' זבחים (נד:) ב"השלמת הש"ס" שם, לגבי המקורות על כך, ב"לבוש" וב"מצפה לאיתן" ו"יפה עיניים" ו"מאיר נתיב". הגאון הרב החיד"א ב"מראית עין" על מס' סנהדרין (ה) ד"ה מחוקק, דן כיצד יתכן שבשבט יהודה יהיו מחוקקים- שהרי רוב סנהדרין היו מיהודה- והרי רק לשבט לוי מותר, אך עי' בספרו "יוסף תהלות" כ"א ד"ה כי תקדמו, שכתב- „מהרש"א פ"ב דיומא (כו.), דהגם דלוי ויששכר מסקי שמעתתא אליבא דהלכתא ושאר שבטים לא, מכל מקום דור המלך הלכה כמותו, דאהניא ליה קמרא דמלכותא לכוון האמת“. ובספר "חומת אנך"/תהלים (טז,א), כתב- „מכתם לדוד שמרני אל כי חסיתי בך" אמרו במדרש, "שמרני אל כי חסיתי בך", שמרני אל שלא אכשל בדבר הלכה ורש"י לקמן (ס,א) כתב רבותינו דרשו על דוד שהיה מנהיג עצמו כמך ותם אפילו במלכותו ואפשר כמו שנאמר פ"ב דיומא (כו.), "לא משכחת צורבא מרבנן דמורה, אלא דאתי מלוי וישככר". ויש כמה תירוצים. אחת, שדוד המלך עליו השלום היה מלך ולגבי מלך לא נאמר זה" [שפת החומה- „עיין לקמן (כא) מביא דבר זה המהרש"א ז"ל

והמהרש"א הוא ביומא (כו.), כתובות (יז.). ועוד- אפילו למ"ד נשיא שמחל על כבודו כבודו מחול, מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול ואם גדר נשיא הוא לימוד, כיצד מצי למחול על כבוד תורה".[

ועי' עוד מה שביירנו את שיטת הרב החיד"א בשאר ספריו, לעיל בנספח, בפרק "האם עשיית דין נחשבת כלימוד עד כדי השראת השכינה בה" ובפרק שאחרי זה. "האם מלך ותלמידי חכמים, אשר אינם משבטי לוי ויששכר, יכולים לזכות להשראת השכינה של תורה" ובדברי שאר ה"אחרונים" הדנים בכך. ורבי יהודה רוזאניס כתב, ב"פרשת דרכים" דרוש ט"ו, שכוונת דוד שהיה מך ותם והקטין את עצמו, שכשהיה מלמד לתלמידים, היה יושב על גבי הקרקע ולא על כרים וכסתות וביקש שהקב"ה יעזרהו, שאף ששיבה על הקרקע יכולה לגרום לאי ישוב הדעת ולא לכוון להלכה, ביקש שבזכות ענוותו שהקב"ה ישמור עליו מלהכשל בדבר הלכה.

ראינו ברמב"ן לעיל, דהקב"ה תיעב את בקשת ישראל לשים עליהם מלך, כי שמואל היה קיים והוא היה שופט, נביא ולוחם מלחמותיהם. משמע, כי עד שאול לא היה מלך בישראל, ולכאורה קשה שהרי בחז"ל הובא דגם לפני שאול, ראשי ישראל ואף נשיאי שבט לעיתים נקראו בשם מלך. משה רבינו בכמה מקומות נקרא מלך, כגון במס' סנהדרין (קי.)-, אמר רב, איתתיה דקרח אמרה ליה, חזי מאי קעביד משה, איהו הוה מלכא לאחווה שוויה כהנא רבא, לבני אחוהי שוינהו סגני דכהנא. במס' זבחים (קב.) (על פי "סדר עולם רבה" פ"ד), הובא-, ה' שמחות היתה אלישבע יתירה על בנות ישראל, יבמה מלך... ואחיה (רש"י-, נחשון) נשיא שבט. במס' סוטה (יא.)-, רב ושמואל חד אמר בתי כהונה ולויה וחד אמר בתי מלכות, מאן דאמר בתי כהונה ולויה, אהרן ומשה ומאן דאמר בתי מלכות, דוד נמי ממרים קאתי. וק"ל הגמרא בסוטה אומרת דלרב, משה ודאי לא היה מלך, וקשה ממה נפשך, אי למ"ד אהרן ומשה, הרי אם משה היה גם מלך, אם כן למה רק בתי כהונה ולויה הרי גם מלכות. ואם למ"ד השני שיטת רב, למה רק דוד הרי גם משה וי"ל במס' סוטה לא כתוב כהנים, לויים ומלכים אלא "בתי" כהונה ולויה ו"בתי" מלכות, דמשמע שולשלת, היינו בן אחר בן ולמשה לא הונחל כתר מלכות אשר יוכל להמשיכו לבנו אחריו. לדעת ה"סדר עולם" חזינן, דנחשון הוא רק נשיא שבט, אך ב"ספרי"/פרשת נשא סי' קנב, הובא שנחשון נקרא מלך כי הוא מיהודה ולכן הקריב ראשון וע"ש ב"עמק הנצי"ב" שם ובסימן מ"ח. אך בהוריות ראינו על נחשון לגבי מלך, יכול כנחשון ת"ל...", אך המהרש"א הסביר שם, כי מדובר רק לגבי שעיר שצריך שיהיה מלך שאין על גביו רק ה' אלוקיו.

ובפירוש המשניות לרמב"ם על מס' שבועות (בב), כתב-, וכבר ידעת כי משה מלך ומכלל מלכים מנאוהו נוסף על הנבואה ועליו הוא אומר "ויהי בישורון מלך". ו"בשמות רבה" ויקהל (מח,ה)-, יוכבד... משה מלך" ועוד עי' בויק"ר (לא,ד). ובדברים (לד,ח), תרגם יב"ע-, כתר מלכות הנחילו מן השמים", וכן שם לעיל (לג,ה).

וב"רוקח"/איכה (בז), מלך זה משה וכהן זה ירמיה.

בבראשית (לו, לא) נאמר-, ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום לפני מלך לבני ישראל" וביאר שם רבי אברהם אבן עזרא-, "...והאמת שפירוש "לפני מלך מלך" על משה מלך ישראל. וכן כתוב ויהי בישורון מלך" [דברים (לג,ה)], אך עיין במס' ר"ה (לב:), דפסוק זה של "ויהי בישורון מלך" מיוחס לקב"ה והוא אחד מעשרה מלכויות הנאמרות בראש השנה. במס' שבועות (טו.), כתב רש"י בד"ה וכן תעשו-, "...ובימי משה דהוא מלך ונביא". הרמב"ן כתב בפירושו לספר שמות (ל, יג) בד"ה מחצית השקל בשקל הקדש-, קבע לו משה רבינו מטבע כסף בישראל, כי מלך גדול היה וקרא למטבע ההוא שקל...".

במס' שבת (קה.) אומרת הגמרא-, מלך נתתיך לאומות" [רש"י-, נשיא אלהים אתה- בראשית (כו,ו)]. ובמס' ב"ב (צא.), הובא-, אותו היום שנפטר אברהם אבינו מן העולם, עמדו כל גדולי אומות העולם ואמרו אוי לו לעולם שאבד

מנהיגו ואוי לה לספינה שאבד קברניטא". ולקמן (כח.) אמר רבי יהושע לנשיא ר"ג-,,אוי לו לדור שאתה פרנסו" ועי' שם בצד על הגליון-,,ספרים אחרים ואוי לה לספינה שאתה קברניטה" ובמס' סוטה (יג.)-,,קברניט של מלכים", שהוא בית קברות ועי' ערוך ע' קברנט ב'.

בבראשית (יד,יז) נאמר-,,ויצא מלך סדום...אל עמק שוה הוא עמק המלך." מהו "עמק המלך"? התרגומים שם ביארו-,,בית ריסא דמלכא" ופירש שם רש"י-,,בית ריס אחד שהוא שלשים קנים, שהיה מיוחד למלך לצחק שם", אך רש"י מביא מיד לאחר מכן את המדרש ב"בראשית רבה"-,,ומדרש אגדה, עמק שהשוו שם כל האומות והמליכו את אברהם עליהם לנשיא אלהים ולקצין". משמע מהמדרש שבגירסתו של רש"י, כי אברהם היה מלך ושנשיא היינו מלך, אך ב"ב"ר" שלפנינו (מג,ה) הגירסה-,,אל עמק שוה רבי ברכיה ורבי חנינא בשם רבי שמואל בר נחמן, ששם השוו כל

תסה

עובדי כוכבים וקצצו ארזים ועשו בימה גדולה והושיבו אותו בתוכו למעלה והיו מקלסין לפניו ואומרים לו שמענו אדוני וגו'. אמרו לו מלך את עלינו, נשיא את עלינו, אלוה את עלינו. אמר להם אל יחסר העולם מלכו ואל יחסר אלוהו". משמע מכאן דנשיא אינו מלך.

רבינו אברהם בן הרמב"ם מתייחס לענין זה של נשיא ומלך [הובא בתשובות הרמב"ם סימן ר"ן] וכותב-,,וידוע הוא אצל בעלי השכל שרוב אלו הכנויים שמכנים לאדם, זהו לשון הבאי ופטומי מילי בעלמא ובקאי הדעת ממעטין מהם ושונאין אותם, אבל אוהבי הגדולה הרודפים אחר השררה, מרבים בהם ואוהבים אותם, שהם גדולתם ומעלתם וכו', לא ראינו בדברי חכמים קרוי נשיא אלא ראש ישיבה הסמוך וראש הגולה שהוא במקום מלך בלבד [עיין במס' שבועות (ו:)-,,מלכא, אלקפתא, רופילא וריש גלותא"']. ומי שאינו ממונה, כדי להיות ראש גולה או מלך, אף על פי שהוא מזרע אדוננו דוד עליו השלום, אינו קרוי בכתוב נשיא וכו'...ואפילו נשיא במעלתו- הסמוך, מעבירין מפני מיעוט שכלו. ועוד מפני מה העבירו לרבן גמליאל, מפני שציער לר' יהושע כדאיתא בברכות וכו'...ובהסכמת אנשי מקומו, שהם בני בבל, שיסכימו עליו להיות ראש הגולה, כאשר פירש הגאון הצדיק אבא מארי זצ"ל בפירוש מס' בכורות (פ"ד) מפירושי המשנה שלו, ודאי צריכין אנו להתנות במינוי עם יחוסו, יראתו ואהבתו לצדק וכניעתו למשפטי התורה ושילך על פי הוראת החכמים. ואסור להסכים עליו ולקבל אותו, אם לא יהיה כך וכו'. ואם אינו חכם בחכמת התורה, או הוא חכם וחסר אחד מן התנאים שצריכין להם הדיינים, אין לו לדון במשפטי התורה המפורשים במשנה ובתלמוד, אין דינו כלום".

הרמב"ם עצמו מבאר בצורה יותר מפורטת ב"פיהמ"ש לרמב"ם", על מס' בכורות פ"ד (כט:), ד"ה מעשה בפרה-,,...ונשאר עלינו לברר מי הוא הנותן רשות ולמי ראוי לתת רשות שיועילנו ואומר שהנותן רשות הוא ראש גלות הממונה בבבל ואין צריך להיות חכם וראש ישיבה ממונה בארץ ישראל, אבל ראוי שיהא גדול בחכמת התורה מאד עד שלא ימצא גדול ממנו בשום פנים בארץ ישראל בזמן שממנין אותו ואם הדיין הזה נקט רשות מראש ישיבה בארץ ישראל, אותו הרשות מועיל לארץ ישראל בלבד ואינו מועיל בחוצה לארץ ואם נקט רשות מראש הגולה, הרי הוא המועיל בכל מקום בארץ ישראל ובחוץ לארץ, לפי שדינו של ראש גלות על כל ישראל כדינה של מלכות שאונסת ומכרחת, הרי קראו רחמנא שבט ואמרו זכרונם לברכה "לא יסור שבט מיהודה" אלו ראשי גלויות שבבבל, שרודין את

ישראל בשבט, רצונם לומר, אונס ותגבורת. הלא תראה, שאין אנו חוששים לחכמתו, אלא ליחוסו וממנים אותו בהסכמת אנשי מקומו בלבד, אבל ראשי ישיבות ארץ ישראל, הם החכמים, שנאמר "ומחוקק מבין רגליו", אבל האיש שמנסין אותו ואחר כך נותנין לו רשות מבבל או מארץ ישראל ומועיל לו הרשות, הוא האיש מתלמידי החכמים המפורסמים בחכמת התורה, כמו שיתבאר בגמרא הוריות ואם היה משותף בכל הגמרא ויש לו כח במסכתא מן המסכתות ושואלין אותו שאילה באותה מסכתא הוא משיב עליה כראוי, הרי זה ראוי למנותו בעירו ונותנים לו רשות בזה וכשנותנים לו רשות, הרי הוא נוטל רשות. אם היה גדול בחכמה, עד שמשיב כראוי כשואלין אותו בכל הגמרא, הרי זה ראוי למנותו ראש ישיבה. וענין ראש ישיבה שיעשה ישיבה בכל מקום שיהיה, ודן ומלמד ושופט. ואם היה מי שנתן לו רשות שיהיה ראש ישיבה, הוא ראש גלות, הרי הוא שופט ומלמד בכל הארץ. ואם היה מי שנתן לו רשות בישיבת בית דין של ארץ ישראל, הרי זה דן ומלמד בכל מקום מארץ ישראל וידון דיני קנסות ואפילו בחוץ לארץ כמו שביארנו בתחילת סנהדרין. וכתוב בגמרא אי זהו תלמיד חכם, כל ששואלין אותו דבר הלכה ואומר. למאי הלכתא למנויה אי במסכתא באתריה אי בכולי גמרא בריש מתיבתא. ואל תטעה בכל עניינים האלו שכללתי במאמרי זה, אלו השמות הידועים בארץ ישראל ובארץ המערב, שקורין קצת בני אדם ראש ישיבה ואחרים אב בית דין ועושין חילוק בין ראש ישיבה גאון יעקב ובין ראש ישיבה של גולה, וכותבין לבני אדם שלא ראו אותו בראש ישיבה, או זולתן מן השמות, לפי שאלו הדברים פטומי שמא בעלמא והולכין אחר הכנויין והייחוסין. וכבר ראיתי בארץ ישראל אנשים נקראים חברים ובמקומות אחרים יש מי שנקרא ראש ישיבה ואפילו בר בי רב דחד יומא ליתיה. ואין אנו מדברים בשמות, אלא בעניינים וכבר בארתי שהממונה בענין זה שהוא מנוסה, נותנים לו רשות כפי חכמתו.

סיכום

אנו רואים בחז"ל בכמה מקומות הפרדה בין מושג הנשיא וראש הישיבה- בכתובות (קג:)-, גמליאל בני נשיא חנינא בר חמא ישב בראש" (רש"י-,"הישיבה"). בסוף הוריות- ,רשב"ג נשיא רב נתן אב"ד ור"מ חכם". וכן במו"ק (כו.)- ,שאל זה נשיא יהונתן אב"ד". אלו הם המקומות המפורשים, אך הגאון ר"א הלוי מביא עוד מקומות שכך משתמע. לדעתו ראש הישיבה הוא גם המופלא שבסנהדרין, אך הריב"ש כתב שהנשיא הוא המופלא שבסנהדרין. ממתי החלו לפצל בין התפקידים של נשיא וראש הישיבה- המאירי כתב, כי הוא מאז רבי יהודה הנשיא, בגלל רבוי המחלוקות. ר"א הלוי ב"דו"ר" כתב, שזה החל מאז יוסי בן יעזר ותפקיד הנשיא היה מהסמכויות של הכהן הגדול לגבי היחסים בין עם ישראל והאומות כמו שמעון הצדיק.

הרמב"ם ובנו ורבינו בחיי סוברים, כי הנשיא הוא ראש הישיבה, אך ה"באר שבע" בסוף הוריות דן בכך. **ריש גלותא ונשיא**- לריב"ש בענייני איסור הקובעים הם הנשיא ואב"ד ובענייני ממון בא"י ניתן ליטול רשות מהנשיא והאב"ד, אך ריש גלותא יכול לתת רשות לדון בממונות גם בבבל וגם בא"י, אך מהרמב"ם בפיהמ"ש משמע, כי אין חילוק. הרב החיד"א מברר כיצד ניתן הרשות להיות נשיא וחבר סנהדרין משבט יהודה, הרי הגמרא אומרת שרק לשבטי לוי ויששכר הסמכות הזו ניתנת ומתרץ, כי בתנאים מסוימים יתכן הדבר גם משבט יהודה ואז גם הנשיא יכול להורות.

הרמב"ם כתב, כי בזמן המינוי של ריש גלותא, היא צריך להיות גדול החכמים אף בארץ ישראל, אך אחרי זה יתכן שיקום חכם גדול יותר בא"י, אך אז אנו חוששים רק ליחוסו, אך המהרש"א כתב, כי תמיד בחכמה הנשיא בא"י הוא החכם יותר, אך הוא צריך להיות כפוף לריש גלותא, כי הנשיאים הם מנקבות בית דוד וריש גלותא הוא מזכרי בית דוד.

תסו

מלך ונשיא- בענין השעיר במס' הוריות, הנשיא צריך שיהיה מלך שאין מעליו שום סמכות מלבד אלוקיו, אך בכל מקום אחר יתכן, כי אף נשיא שבט יקרא מלך, אם הוא מיהודה כנחשון בן עמינדב. מלך חייב להיות רק מיהודה וכן נשיא, מלבד מקרים יוצאים מן הכלל, משום שלא היה אדם גדול כמוהו בשבט יהודה, כגון תקופת השופטים ושאל המלך (אמנם הרמב"ן אומר שה' רצה שיהיה מלך, כדי שלא תמשך שולשלתו ולכן קיבל שאול את המינוי, כי עם ישראל תבע מלך בחיי שמואל בניגוד לרצון אלוקים) ותחילת תקופת החשמונאים, אך כיון שהם הפכו את מלכותם לשולשלת, הפרו את צוואת יעקב-,,לא יסור שבט מיהודה" ולכן נכרתו לגמרי. וכן שמעיה ואבטליון שהיו גרים ולא היו גדולים מהם, לכן נבחרו לנשיא ואב"ד.

במעשה של ר"ג ורבי יהושע, ביאר הגאון רי"א, כי למעשה כל סמכויות האב"ד ומופלא שבסנהדרין היו של רבי יהושע ואף חקירת עדי קידוש החודש, אלא משום תקנה זמנית של ריב"ז, שהעדים יבואו להעיד בבית הועד ויחקרו גם כשהאב"ד אינו נמצא שם, החל רבן גמליאל כנשיא לחוקרם. וכשרבי יהושע נהיה אב"ד ומופלא שבסנהדרין אחר ריב"ז, נוצרה מחלוקת ביניהם לגבי עדות ומן הדין רבן גמליאל היה צריך לשמוע לרבי יהושע, אלא משום שהוא כבר היה בתפקיד זה וקיבל סמכויות של מופלא שבסנהדרין וגם נשיא, סבר ר"ג, כי במקרה שלו, גם ראש הישיבה והאב"ד חייב להיות כפוף לו ואם הוא לא יהיה כפוף לו יפגע מוסד הנשיאות והעם יזלזל בו. ולכן הוא ציער את רבי יהושע מספר פעמים ורבי יהושע ברוב ענוותנותו לא רצה למרוד בו ועשה כדבריו, על אף שציער אותו על כך, אך העם שהיו במעמדים אלו הדיחו את רבן גמליאל והחכמים מינו את רבי אליעזר בן עזריה לנשיא ומאז יום המינוי, מתחילה תקופת "בו ביום", אך שאר ה"אחרונים" חולקים וסוברים שכל מה שתואר כאן וכן "י"ח דבר" היה באותו יום, אלא שיש מחלוקת האם כל מקום שמוזכר "בו ביום", בברייתא, הכוונה גם לאותו יום שמינו את ראב"ע, או רק היכן שמוזכר "בו ביום" במשנה הכוונה ליום שמינו את ראב"ע. אחרי הפיוס בטלה תקנת ריב"ז שנשיא יכול לחקור את העדים. ומאז ביחס ללימוד התורה חזר הדבר לקדמותו, שהנשיא רק דורש לעם בשבתות. וכדי לא לבזות את ראב"ע ולהורידו, התחלקה דרשת השבת בין רבן גמליאל לראב"ע.

איזיל ואימליך באינשי ביתיה.

ה"פתחי תשובה"/אבן העזר סי' ע"ו ג', מביא מה שכתב רבי יהונתן אייבשיץ ב"יערות דבש" ח"ג דרוש י"ח, שם הקשה כיצד עזב ראב"ע את עצת גדולי הדור להתמנות לנשיא והלך להתייעץ באשתו? ותירץ, כי כיוון שעד עתה היה כתלמיד חכם שעונתו בע"ש וכעת כנשיא תהיה עונתו פעם בחודש, כדאיתא באדר"ן, שעונת הנשיא כן הוא, לכן היה צריך לשאול ממנו רשות, כמו חמר ונעשה גמל, שעונתו יותר נדירה, צריך לבקש רשות מאשתו, אך כתב שם ב"כרם שלמה", כי לא מצא כן ב"אדר"ן ולא במקום אחר ועי' שם שהביא משו"ת "מעיל צדקה", שהמורה בעם יכול להמעט עונתו, משום תשות כוח ועי' מה שכתבנו להלן בד"ה איתרחיש מדברי הרמב"ם, שראב"ע מרוב לימוד תש כוחו. משמע שלרבי יהונתן אייבשיץ "אימליך" אין הכוונה להתייעץ כמשמעותו הפשוטה, אלא נטילת רשות משום מצות עונה.

וק"ל טובא פירושו א. חזינן דממש התייעץ עם אשתו והיא שאלה אותו שאלות חכמות בענין ההתמנות **ב.** אינו מובא שהוא שאל אותה ואמר לה, שקבלת המינוי כרוך בשנוי העונה. **ג.** ראינו שחבירו המובא במעשה זה- ר"ע, גם שאל את אשתו בעניינים אלו של התמנות, אשר יתכן שיגרמו לו בזיון, כמובא ב"תלמוד ירושלמי" / מס' פאה (ח,ו), שם מסופר על פרנסים וגבאי צדקה שספגו עלבונות וקללות מאנשים שבאו לקבל מהם את צרכיהם ולכן מובא מיד הסיפור עם רבי עקיבא, כפי שביאר ה"פני משה" על דברי הגמרא שם- „רבי עקיבא בעין מיניתיה פרנס אמר להם **נמלך גו ביתיה.** הלכון בתריה שמעון קליה דימור (**פני משה**)-...עובדא דר"ע, שלא היה רוצה לקבל ההתמנות, עד שיתיעץ עם אשתו ובני ביתו. והלכו אחריו לשמוע מה יאמרו ושמעו קול שאמרו לו...“]. על מנת מתקל על מנת מבזייא“ (**פני משה**)-...תקבל על עצמך על מנת שיקללך ועל מנת שיבזוך ואל תקפיד“]. כדברי אשתו של רבי עקיבא נפסק כן להלכה, ב"יורה דעה" (רנז, ז) וב"ביאור הגר"א", מאריך שם ומביא את כל המעשה של הירושלמי הנ"ל וה"באר הגולה" שם מביא כמקור את הירושלמי/מס' ב"ב פ"ק והוא שיבוש מבואר בכת"י, דשם ליכא מידי מדין זה.

ונלע"ד דהתירוץ לקושיית ה"יערות דבש" יובן, על פי מה שהובא ב"אבות דרבי נתן" (ז,ג)- „אל תרבה שיחה עם האשה“, כיצד בזמן שאדם בא לבית המדרש ולא היו נוהגין בו כבוד, או שערער עם חבריו- אל ילך ויאמר לאשתו "כך וכך ערערתי עם חברי. כך וכך אמר לי. כך וכך אמרתי לו", מפני שבזזה את עצמו ובזזה את חבריו ואשתו שהיתה נוהגת בו כבוד, עומדת ומשחקת עליו, כיון ששמע חבירו אמר אוי לי, דברים שבינו לביני הלך ושח לאשתו ונמצא אותו האיש בזה את עצמו ואת אשתו ואת חבירו“.

בשני המקרים הן של ראב"ע והן של ר"ע היה שכיח ומצוי מצב של התבזות כתוצאה מהמינוי. אצל ראב"ע היה מצב לא רגיל, שלראשונה הורידו נשיא מכהונתו ולכן זה יכול להשנות שוב ובפרט שהעם הורידוהו ולא חכמים, כפי שהובא בגמרא "רננו העם" ולכן יתכן מאד שלבסוף יחזירו את ר"ג לנשיאותו, כפי שאכן קרה. במינוי השררה של הפרנס, לגבי ר"ע הביאה הגמרא כיצד ביזו את הפרנסים והגבאים ולא בבית המדרש אלא בביתו של הגבאי עצמו. לכן בשני המקרים נאמר שהולכים להתייעץ עם האשה בלשון "ביתיה" ולא בלשון "אתתיה" או אשתו, כי מצב כזה, בו הבעל יפסיק להיות סמכות לאשתו ויהפוך למקור של לעג וקלס ע"י האשה יכול לערער את כל יסוד הבית היהודי, כי זה כבר לא יהיה בית יהודי, אלא כאצל הגויים שאין שם מושג של סמכות רוחנית של הבעל, כי אצל גויות אין כלל חיים של קדושה אלא של חולין או חולין העטופים באצטלה של תחושת שליחות של יסודות טומאה. ולכן הלכו להימלך עם האשה כדי לראות האם היא באמת אשת חיל ומוכנה לא לפעול לפי רגשות של אשה פשוטה, אלא של אשה כשרה, שהרוחניות היא בראש מאווייה וגם כדי להכין אותה לקראת מצב זה. אשתו של ר"ע ענתה לשאלתו, אם לקבל מינוי זה, מתוך שאר רוח של טהרה ואמרה לו תקבל את המינוי ובתנאי שתדע ותקבל על עצמך בזיונות. בכך גם

תסז

הסבירה שהבזיונות שיהיו מנת חלקו של בעלה אינו משום פגם בעלה, אלא משום שזה אופיו של המינוי. אפשר, כי ראב"ע גם רצה להוועץ בה אם הוא ראוי ביותר, כיון שחברו- ר"ע ור"י היו מתארחים אצלו וכוון שאשה מכרת באורחין יותר מהאיש [לעיל (י:)] ולכן תדע מי יותר קדוש מבין שלושתם וראוי למינוי זה.

כח.

דלמא מעברין לך.

אשתו של ראב"ע ענתה לו שהיא מוכנה לסבול בזוי זה, אך שאלה אותו, האם הוא יוכל לעמוד בבזוי זה, על אף שידעה את גדלותו, כי לעיתים גם אדם חשוב ות"ח יכול להפגע מכך והיא בכך גם הוכיחה את חכמתה בתורה, שכן הובא במס' מנחות (קט.)-, „תניא אמר ר"י בן פרחיה, בתחלה כל האומר "עלה לה", אני כופתו ונותנו לפני הארי, עתה כל האומר לי לירד ממנה, אני מטיל עליו קומקום של חמין, שהרי שאול ברח ממנה וכשעלה בקש להרוג את דוד". ר"י בן פרחיה עצמו היה גם נשיא, מהדור השני של ה"זוגות", כמובא במסכת אבות (א,ו) ואפשר שדוקא את ר"י בן פרחיה בחרה הגמרא במנחות שיביא ענין זה, כי הוא זה, שם במס' אבות, שאמר "עשה לך רב", היינו שהאדם מצווה לחיות תמיד בכניעה תחת סמכות רוחנית וידוע שבחז"ל הובאו הדברים בשם מי שהיה מופת בחייו, לגבי מה שאמר בבחינת "נאה דורש ונאה מקיים". וכל זה להורות שתחושה כזו עשויה לחלוף בראשו אפילו של גדול הדור ואפילו שהכניעה לסמכות היא נר לרגליו, אך כמובן הוא יתגבר מייד על יצרו ויעלים מחשבה זו ממנו.

אתרחיש ניסא והו"ל תמני סרי דארי חיורתא.

משמע מכאן שהיה צעיר מאד כשנתמנה וכדברי התוס' כאן. ב"תלמוד ירושלמי" כאן (א,ו), נאמר על כך-, „אף על פי שנכנס לגדולה האריך ימים, הדא אמרה שהגדולה מקצרת ימים". ישנה מחלוקת ב"אחרונים", האם יש הכרח לומר דהירושלמי חולק על הבבלי או שרק במקום זה חולק או שה"ירושלמי אינו חולק, אך דברים אלו צריך עיון. ה"חרדים" על הירושלמי כתב שם בד"ה אע"פ שעלה לגדולה-, „לשון ברייתא הוא". האריך ימים-, „כדתנן הרי אני כבן שבעים שנה ופליגא ברייתא זו אבבלי, דסבר דכבן ע' אמר, ביום שנעשה לו נס שהיה בן י"ז שנה וזרקא בו שיבה, דאם כן אין תימה דלא נצח לחכמים, אכתי נער הוא באמת, אלא כשהיה זקן בן ע' שנה ממש אמר משנה זו, כלומר כל ימי נצטערתי להכריח לחכמי הדור לחייב להזכיר יציאת מצרים בלילות עד עכשיו דרש בן זומא ונצחום. ומה ששינוי "וחכמים אומרים" לא שלא הודו, אלא הכי קאמר בתחלה היו הם דורשים, עד שבא בן זומא ודרש כך וקבלו דבריו ולדעת ברייתא זו הא דאמר, הרי אני כבן שבעים ולא בן ע', אולי היה בן ס"ח או ס"ט וקרוב לע' היה". "גליון הש"ס" כתב שם-, „צ"ע דבבלי אמרו דף כח ואהדרו ליה תמני סרי דרי חיורתא והיינו וכו' ואם כן לא מוכרח דהאריך ימים ומצאנו ב"יפה מראה" שכתב, שהירושלמי חולק בזה על הבבלי ודבריו תמוהים דבירושלמי עצמו לקמן פ"ד בהך מעשה אמרו ראב"ע בן שש עשרה היה ונתמלא כל ראשו שיבות. ועיין ברמב"ם בפירוש המשנה שקירב הענין על הדרך הטבע, כמו שכתב התוי"ט, אבל דברי הירושלמי כאן צ"ע". כוונתו של הגרעק"א, למה שכתב הרמב"ם, שלראב"ע לא נעשה נס (כדברי הרע"ב על המשנה), אלא שמרוב התמדתו בלימוד נחלש מאד ולכן שערותיו הלבינו. החת"ס כתב שמה שהלבינו שערותיו מצד חולשתו, שכן קורה הדבר בדרך הטבע, אף שמצד "קווי ה' יחליפו כח" זה לא היה צריך להתרחש, אלא שה' הניחו על דרך הטבע וק"ל דהא לא רק אצל ראב"ע זה קרה, אלא אצל כל ת"ח, שכן רבנן נקראים אנשים חולים, כדברי הגמרא במס' נדרים (מט:): ולכן התורה נקראת "תושיה" שמתשת כוחו של אדם וי"ל דכוונתו, שהקב"ה הניחו על הטבע כפי רצונו, שהרי לא כל ת"ח הנחלש מאד מחמת לימודו, מלבינות שערותיו, אלא שראב"ע רצה בכך כי מונה לנשיא ולכן משום "רצון יראיו יעשה", הניחו ה' לטבע. ועיין כאן במהרי"ץ חיות שכתב שכאן מקור דברי הרמב"ם בהל' תשובה שהדורש לפני הקהל צריך להיות חכם וזקן.

דלמא ח"ו מנעתי תורה מישראל אחזו ליה בחלמיה חצבי חיוורי דמליין קטמא.

מה שהראו לו כדים לבנים אשר בתוכם אפר, התאים לשיטתו, שאמר, שכל תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לבית המדרש. ומה שהראו לו דוקא כדים בצבע לבן, הוא משום שת"ח בכמה מקומות מתוארים על ידי הצבע הלבן כגון לעיל (כ.) ובמס' כתובות (פה.) ובמס' גיטין (עג.) נמשלו ל"קאקי חיוורי", כפי שפירש רש"י בגיטין-,,אוזים לבנים לפי שהיו זקנים". אמנם תלמידים אינם זקנים ואפשר דהחלום רמז לו על ראב"ע שהלבין זקנו. ולקמן ב(נז.)-,,הרואה אוז בחלום יצפה לחכמה". ובמס' נדרים (כ:), הובא-,,דרבנן מצייני בסדינין כמלאכי השרת" ובמס' קידושין (עב.) פירש רש"י בד"ה דומים, שעטופים ומובדלין בסדינין לבנים.

וכי עמון ומואב במקומן הן יושבין כבר עלה סנחריב מלך אשור ובלבל את כל האומות וכל דפריש מרובא פריש.

יש לברר, האם שיטת רבי יהושע בענין רוב נוהגת בכל איסורי תורה ה"מצפה לאיתן" במס' בכורות (כ:) דן על כך וכותב בד"ה מ"ט, דר' יהושע קסבר רוב מעוברות יולדות-,,וק"ל דאמאי מייתי מדיוקא ולא מייתי מדאמר ר' יהושע בהדיא במס' ידים ומייתי לה בגמרא בברכות (כה) גבי עמוני דמותר לבוא בקהל, משום דכל דפריש מרובא פריש וכבר עלה סנחריב ובלבל כל האומות ואם כן שמעינן ליה לר"י בהדיא דלא חייש למיעוטא. וי"ל על פי מה שכתב בספר שער המלך בהלכות א"ב אהיה דברכות דהתם גבי פסולי קהל אפילו בפלגא ופלגא מותר מן התורה ורק מדרבנן צריך רוב להתיר. ולפי זה אין ראיה מהתם לעלמא לשאר איסורי תורה דסגי ברוב ולא חייש ר"י למיעוט דאימא דשאני פסול קהל דסגי ברוב כיון דמן התורה אפילו רוב אין צריך". **ולא זכיתי להבין מאי קשיא ליה מעיקרא,**

תסח

לגבי סתם כל אסורי תורה, הרי סוגיות שלמות קיימות- גם אי נימא דר"י חולק על ר"מ ולא חייש למיעוטא- באיסורים שונים בהם יש גם קבוע וחזקה ונידונים גדולים לגבי מה יש להעדיף, אם כן כיצד כתב בפשטות דנימא שר' יהושע יסביר בכל מקום בתורה שתמיד מכריע רוב.

ענין זה של בלבול הארצות, הובא גם במס' יומא (נד.) והתוס' מקשה מכאן בכמה מקומות [מס' מגילה (יב:) ד"ה זיל ובמס' סוטה (ט.) ד"ה מנימין ובמס' יבמות (עו:) ד"ה מנימין]. ויש לברר את שיטתם, כח תוס' אלו במס' מגילה ובמס' סוטה ומס' יבמות, מבתי מדרש שונים יצאו ועיין את שיטת הרשב"א שם במס' יבמות ושיטת המאירי.

אוי לו לדור שאתה פרנסו.

ובגירסת ספרים אחרים-,,ואוי לה לספינה שאתה קברניטה". במס' ב"ב (צא.) מובא צירוף של "העולם", היינו, הדור עם מושג הקברניט, לגבי אברהם אבינו-,,אותו היום שנפטר אברהם אבינו מן העולם, עמדו כל גדולי אומות העולם ואמרו- אוי לו לעולם שאבד מנהיגו ואוי לה לספינה שאבד קברניטא". ולכאורה גירסת הספרים היא יותר נכונה- "קברניטה" בה"א, כי כל המשפט מופיע בלשון הקודש ו"קברניטא" באל"ף הוא מארמית (אף על פי שמילה שאולי מקורה בלע"ז אותיותיה מתחלפות, אך אין הדבר ידוע אם אינו מלשון הקודש.).

כך אנו רואים גם במס' בבא בתרא (ב:) משפט בארמית-,,לדידי קביעה לי תשמישי לדידך לא קביע לך תשמישתך" והקפיד שם הב"ח (ג) לשנות את הגירסא במקום ה"א לאל"ף וכן "תשמישתי" שהוא בארמית ולא "תשמישי" שהוא בעברית-,,קביעא לי תשמישתי". ועי' בערוך ע' קברניט מה שמסביר שם לגבי "קבר של מלכים".

רש"י ד"ה נעניתי לך-,,דברתי למולך יותר מדאי".

נראה לפרש בכוונתו, דאמר לו רבן גמליאל, תחת אשר פגעתי בך כמה פעמים, על ידי שציערתי אותך כל פעם מחדש ועמדתי מול צערך והתעלמתי מכך ולא אמרתי לך מיד שאתה יכול לשבת, הרי שכעת דברתי למולך יותר מן הראוי, לא רק שאני מבקש סליחה, אלא גם מתעניין במצבך הגשמי, כי אני רואה שהוא מצב המיסב לך צער ומשתתף אני עימך בצערך, לכן אבקש שתמחול לי, כי אני חוזר בתשובה והוא תשובת המשקל, תחת שעד כה התעלמתי מצערך, כעת אני רוצה להשתתף בצערך, אף שהוא צער שלא אני גרמתי לך. ועל כן אמר לו "אוי לו לדור שאתה פרנסו", שאינך דואג לפרנס תלמידי חכמים ואם כן מה מועיל צערך.

אמר להו כובס אנא אזילנא...מאן דלביש מדא...ומזה בן מזה יזה.

"ההוא כובס", מובא בכמה מקומות בש"ס. במס' ב"ב (ח.) הובא על מס שהוטל על היהודים בטבריא ותלמידי חכמים לא רצו לשלם ואז באו האנשים שאינם בני תורה לרבי שישפיע עליהם לשלם ורבי סירב, הם איימו שיברחו מטבריא ואז יוטל כל המס על התלמידי חכמים ורבי אמר להם שיברחו. מחציתם ברחו והתבטל חצי המס ואז הנשארים באו ושוב אמרו לרבי שרבנן ישתתפו איתם ורבי סירב ואז ברחו כולם מלבד "ההוא כובס" והוטל חצי המס על הכובס. וגם הוא ברח והמס התבטל לגמרי ואז אמר רבי ,,ראיתם שאין פורענות בא לעולם אלא בשביל עמי הארץ". גם במס' סנהדרין (קט:) הובא על "ההוא כובס" שנתבע לשלם מכס בסדום. במס' כתובות (קג:) מובא, כי "ההוא כובס", היה בא כל יום לרבי. ונראה שאחרי מעשה זה חזר בתשובה והסתופף בצל קורתו ובבית מדרשו של רבי. במס' סוכה (כה.) מובא על ריב"ז, כי היה בקי במשלות כובסים ומשלות שעולים, אך במס' סנהדרין (לט.) מוזכר רק משלות שועלים. רש"י במס' סוכה (כה.) ביאר-,,הקדמונים לתת אמתלא לתוכחתם ותולין אותן בכובסים ושועלים...". השועל נחשב לפיקח ואילו הכובס נחשב לטיפש (ולכן אולי הוא האחרון שהסיק, כי יש לברוח מהעיר) ושני אלו משמשים בקיצוניותם כמשל ביד המוכיחים. מקור לטפשותו של הכובס, מופיע במדרש "פרקי רבינו הקדוש"/פ"ד, אשר הובא בחידושי הר"ן עמ"ס חולין (סב)-,,ואמרו בהגדה "אם יעלה חמור בסולם תמצא דעת בכובסין..."". במס' סנהדרין (לח:), הובא-,,א"ל ההוא מינא לר' ישמעאל בר' יוסי כתיב "וה' המטיר על סדום ועל עמורה גפרית ואש מאת ה' ". מאתו מיבעי ליה. א"ל ההוא כובס שבקיה אנא מהדרנא ליה דכתיב "ויאמר למך לנשיו עדה וצלה שמען קולי". נשי למך, נשיי מיבעי ליה, אלא משתעי קרא הכי, הכא נמי משתעי קרא הכי. א"ל מנא לך הא מפירקיה דר"מ שמיע ליי". המין מכיר את הכובס כאדם פשוט בור ועם הארץ. הוא אינו יודע איזה מהפך רוחני עבר עליו ולכן שואל הוא ומתפלא מניין לו זאת. במס' נדרים (מא.) נראה ש"ההוא כובס" הגיע לדרגות גבוהות בלימוד, שכן הובא שם-,,כי הוה גמיר רבי תלת עשרי אפי הילכתא אגמריה לרבי חייא שבעה מנהון. לסוף חלש רבי, אהדר ר' חייא קמיה הנהו שבעה אפי דאגמריה. שיתא אדנו. הוה ההוא קצרא (רש"י-,,כובס"). הוה שמיע ליה לרבי כדהוה גריס להו, אזל ר' חייא וגמרי יתהון קמי קצרא ואתא אהדר יתהון קמי רבי. כד הוה חזי ליה רבי לההוא קצרא א"ל רבי-אתה עשית אותי ואת חייא א"ד הכי קאמר ליה אתה עשית את חייא וחייא עשה אותי".

במס' נדרים (כג.) ראה אותו כובס משהו, אשר רבנן מצטערים בעטיו היות ולא מצליחים להפר לו את הנדר, חבט בו אותו כובס בכלי ששמים שם את הבגדים לכביסה. ביום פטירתו של רבי הכובס לא הגיע להלווייתו ויצאה בת קול ואמרה מי שהיה, ביום "אשכבתיה" של רבי מזומן לחיי העולם הבא. ביום למחרת כשבא כובס זה ושמע את מה שהוא איבד, עלה על הגג והתאבד. יצאה בת קול ואמרה שגם "ההוא כובס" מזומן לחיי העולם הבא.

מעשה זה הובא ב"ירושלמי"/כתובות (סה:) ופירש שם ה"ק"ע" ד"ה קצרא, שהכובס התאבד כי חילל בטעות את השבת.

ו"ההוא כובס" המובא במס' ב"מ (פג:) שהוא ובנו בעלו נערה מאורסת ביוה"כ, ודאי שאינו אותו כובס כי הוא הוצא להורג.

לכאורה קשה, שהרי המאבד עצמו לדעת הרי אין לו חלק לעולם הבא וכיצד יצאה בת קול ואמרה שהוא דוקא מזומן לחיי העולם הבא?

תסב

וי"ל דההוא כובס מרוב צער נטרפה דעתו עליו ואיבד את עצמו **שלא לדעת**, כפי כיום מקובל שהמאבד עצמו נחשב מבחינת ההלכה, שודאי איבד עצמו שלא לדעת. לגבי עצם ההלכה שהמאבד עצמו לדעת אין לו חלק לעולם הבא, הובא על כך בחידושי המהרי"ט שם בכתובות ובספר "שבט מוסר" חלק ב' וכן נפסק ברמב"ם הלכות תשובה (ג,ו). וב"ערוך השלחן" יו"ד/ח"ב (שמה,א), פסק-דגריסין בשמחות ריש פ"ב "המאבד עצמו לדעת אין מתעסקין עמו בכל דבר ר' ישמעאל אומר קורין עליו הוי נתלה הוי נתלה. אמר לו ר"ע הנח לו בסתמו אל תכבידוהו ולא תקללוהו", כלומר דמאבד עצמו לדעת עון גדול הוא ואין לו חלק לעוה"ב ויש ראייה לזה מגיטין (נז)...ור"ע סבר לא תכבדו ולא תקללו דמי יוכל לדעת, דאולי יצא מדעתו או אנוס היה מפני איזה יראה ופחד לכן יניחו סתם לא בכבוד ולא בבזיון ותמיהני שהפוסקים לא הביאו זה". ה"פני יהושע" על מס' בבא מציעא ריש (נט) גם כותב כדבר פשוט שאין לו חלק לעוה"ב.

ייתכן דכוונת "ערוך השולחן" על מה שכתב ש"ראיה לזה מגיטין(נז)", הוא לגבי מה שהובא שם-,,משום רבי ישמעאל אמרו אף על העוברין. מאי טעמיה דרבי ישמעאל דכתיב "שופך דם האדם באדם דמו ישפך". איזהו אדם שהוא באדם הוי אומר זה עובר שבמעזי אמו".

ועיין בפירושו של בנו של ה"ערוך השולחן", בעל ה"תורה תמימה" עה"ת/בראשית (ט,ו) שרואה בפסוק זה רמז על כך שאין לו חלק לעוה"ב.

ה"תפארת ישראל" על המשניות במס' סנהדרין (י,ב), כתב באות יב-...ואפשר עוד, דלהכי אין לאחיתופל עולם הבא מדהמית את עצמו, וכדמרגלא בפומא דאינשי דהמאבד את עצמו לדעת אין לו חלק לעולם הבא, וכן נראה לי דמוכח מהשם שכינו לו – מאבד את עצמו, דמדלא כינוהו הורג את עצמו, ש"מ דבאמת אבד נפשו. ואף על פי כן, לא מצאתי סמך לזה בשום מקום, רק רבינו (=רבי יעקב מעמדין) ב"לחם שמים" כאן כתב שמצא כן בתוספתא דשמחות, ולא מצאתי כן שם בפרק ב' שמדבר ממאבד את עצמו ולעניות דעתי נראה מדכל רוצח חייב מיתה, ורק כל חייבי מיתה המתוודה יש לו חלק לעולם הבא [כדלעיל (ו,ב)] והרי זה אף שהתוודה, כאילו לא התוודה דמי, דהרי אחר הוידוי שב לקיאו וחטא, להכי אין לו חלק לעוה"ב". וק"ל דוידוי הוא על חטאים שכבר עשה, אך להתאבד אי אפשר פעמיים, ממילא לא שייך לומר ככלב השב לקיאו, אף שהתוודה על חטאיו בצורה כללית וכעת עשה חטא, אין זה ממש שב על קיאו, שרק משום זה לא יהיה לו חלק לעוה"ב ועוד שוידוי הוא לפני מיתה ממש ואם חשב להתאבד ואחר כך התוודה,

הרי מעשיו מוכיחים שלא התכוון כלל להתוודות על מעשה זה וממילא זה אינו ממש וידוי, או נימא, דאי גופא הוכחה, דמה שהתאבד, הוא משום שהיה במצב "שלא לדעת".

לגבי ההוא כובס ניתן לחזק ולומר, לא רק שמרוב צער איבד את דעתו ולכן איבד את עצמו לדעת, אלא ניתן לומר לכאורה שעלה לגג כדי להתבודד בצערו וכתוצאה מזה נפל, שהרי לא כתב "הפיל עצמו", אלא "נפל", אך זה קשה דמפשטות הלשון של הגמרא משמע שהוא עלה לגג כדי ליפול ולמות. כן גם חזינן במס' ב"ב (ג:) לגבי-,,ההוא ינוקתא דקא בעי (=הורדוס) למינסבה סליקא לאיגרא ורמת קלא, אמרה כל מאן דאתי ואמר מבית חשמונאי קאתינא, עבדא הוא דלא אישתיירא מיניהו אלא ההיא ינוקתא וההיא ינוקתא **נפלה** מאיגרא לארעא". אם כן חזינן, דעליה לגג משמש לשם איבוד הנפש וש"נפלה" אין משמעו בחוסר כוונה, אלא הכוונה שהפילה את עצמה.

אמנם, אותו כובס המובא במס' כתובות (קג:) ובמס' ב"ב (ח:), אשר היה בזמן רבי, נראה שלכאורה אינו אותו כובס המובא כאן במס' ברכות בימי ר"ע, שהרי משמת ר"ע נולד רבי ("סדר תנאים ואמוראים" ע' רבי יהודה הנשיא), אך אפשר מאידך לומר שאותו כובס היה צעיר מאוד בזמן פטירת רבי עקיבא וזקן בזמן פטירת רבי יהודה הנשיא. ע' עוד ב"דברי יהושע" ח"ב בפרק ה' בר"ע, שכתב, כי הכוונה היא רק ל"זריחת שמשו" של רבי, אך לענין לידה, נולד רבי עשרות שנים לפני פטירת ר"ע.

ויש להבין למה "ההוא כובס" העביר את הדברים לר"ג על כך שרוצים שיחזור לתפקיד הנשיאות, על ידי משל של "מדא" והזאה, דברים השייכים לכהנים. ונראה שאמר זאת גם לפי שדברים אלו שייכים למקצועו של כובס, היינו, תיקון הבגדים על ידי כיבוסם וגיהוצם וגם על ידי הזאת המים על בגדים לשם ריכוכם.

דברים אלו גם התאימו לכך שר"ג הוא מזרע דוד וראב"ע כהן, כי ה"מדא" שייך למלכים ומי הזאה לכהנים ולכן אמר שהמדים של מלכות שייכים בדוקא לר"ג שהוא מזרע מלכות בית דוד ולא לכהנים והזאה שייך בדוקא לכהנים ולא למלכים, כמו שביאר המהרש"א. המהרש"א מבאר בעקבות רש"י ש"מדא" פירושו מעיל ואילו גירסת "הגדות התלמוד" הוא- "כלי משי". בגירסתנו מופיעה חלוקת הדרשה בשבת בין ר"ג לראב"ע, לר"ג "ג" תלתא שבתות וראב"ע חזא שבתא", אך בהקדמת הרמב"ם לפירוש המשניות על מס' יבמות וב"הגדות התלמוד" ובמהרש"א הגירסא היא "תרתי שבתא" לר"ג. ראינו לעיל מה שכתב ב"דורות ראשונים", שהדרשה היתה שייכת רק לתפקיד הנשיאות, ובזה התחלקו ר"ג וראב"ע ורבי יהושע המשיך להיות אב"ד, אך המהרי"ץ חיות בהגהותיו על מס' ב"ק (עד:) בד"ה והא ר' יהושע אב"ד הוה, הבין אחרת וכתב- ,,אע"ג דר"א בן עזריה היה אב"ד של ר"ג כמו [ברכות (כח.)] שהיה דורש ר"ג שתי שבתות וראב"ע שבת אחד ובירושלמי ברכות פרק אין עומדין ופסחים פ' תמיד נשחט אמרינן בפירוש שראב"ע היה אב"ד, צ"ל דזה היה נעשה אחר מיתתו של ראב"ע, דהרי אמרינן בירושלמי באותו מעשה של מחלוקת ר"י ור"ג, בעת שרצו להעבירו מן הנשיאות דאשכחיה לר' יהושע עביד מחטין ואם היה אז אב"ד, איך היה עושה מלאכה ועי' שו"ת תשב"ץ סימנים קמג-ה. ועוד איך העבירו את ר"י ומינו לראב"ע, אלא ודאי דאחר מות ראב"ע נתמנה ר"י לאב"ד על מקומו של ראב"ע...".

והנה לומר שרבי יהושע היה אב"ד אחר פטירתו של ראב"ע, ניתן לומר רק לשיטת הירושלמי שראב"ע היה זקן כשמינהו לנשיא, אך לשיטת הבבלי שראב"ע היה רק בן י"ח שנים אז ורבי יהושע זקן לא שייך לומר כך, אלא ודאי כדברי ה"דורות ראשונים" שרבי יהושע היה אב"ד לפני ואחרי מינויו מחדש של ר"ג ועל פי זה מובן מה שהובא שם בב"ק שרבי יהושע אב"ד. אמנם לעיל ראינו בפ"ד דברכות ב"ירושלמי" שראב"ע היה אז בן שש עשרה.

טרוקו גלי.

במס' בבא בתרא (ג.) כתב רש"י בד"ה והא אמה **טרקסין**-, בבנין שלמה וגזית הוה...להבדיל בין ההיכל לקדשי הקדשים". לקמן (לה:) הובא בגמרא-, דורות הראשונים היו מכניסין פירותיהן דרך **טרקסמון**-. ופירש על כך רש"י-, דרך שערי החצר והבית". במס' גיטין (פא.) פירש רש"י בד"ה דרך **טרקסמון**-, דרך הכבושה מחוץ ליכנס לפנים ודומה לי שהוא לשון יוני כמו **טרקסין**-. במס' יומא (נא:) פירש רש"י בד"ה אמה **טרקסין**-, כך נקראת כותל מחיצה שהפסיק במקדש ראשון...". והתד"ה **טרקסין** כתב-, פירש"י פנים וחוף. וי"מ **טרקסין** מלשון **טרוקו** גלי, שסגור היה לפנים הימנו, הלוחות שניתנו בסיני". וכן כתב ה"ערוך" בע' זה, דבלשון יון הוא **טרקסין** פנים וחוף כלומר מספקא ליה אי כלפנים אי כלחוץ וכן מפורש בירושלמי. ושם במס' יומא (נב.) ביאר רש"י בד"ה **טרקסין**-, לשון פנים וחוף הוא, כך **ראיתי בתלמוד ירושלמי** [=כלשון זה כתב רש"י במס' יומא (מז.) ד"ה לא ראו] וראיה לדבר חסידים הראשונים היו מכניסין פירותיהן

תע

דרך **טרקסמון** כדי לחייבם במעשר. למדנו, שהטרק לשון כניסת פנים הוא". במס' בבא בתרא (ג.) פירש התד"ה **טרקסין**-, אומר ר"ת דטרק הוי כמו **טרוקו** גלי [מס' ברכות (כח.)] וסין הוי סיני, כלומר, שהיה מפסיק וסוגר את הלוחות שנתנו בסיני, שהיו מונחות בארון שהיה בבית קדשי הקדשים. וי"מ **טרקסין** פנים וחוף שאותה אמה היתה ספק אי מקודשת פנים או חוף ולכך היו שם שתי פרוכות כדאמרין ביומא (נא:):".

במס' ב"ב (ח.) פירש רש"י, בד"ה אגלי גפא-, אגלי דלתות כמו "טרוקי גלי...גפא סתימה כמו מצא אחר הגפה [ב"מ (כה:)]". לגבי "גפה", עיין במס' פסחים (פז:) ברש"י ד"ה גפא דרומאי, שפירש-, נשבע בעבודה זרה" ובמס' מנחות (מד.) בד"ה בגפה של רומי, פירש-, נשבעה בחיי המלך, שהוא שרה של רומי. לישנא אחרינא- עבודה זרה". ונראה שפירש "עבודה זרה" רק בלישנא אחרינא משום שאותה אשה באה להתגייר ודחוק לומר לכן שנשבעה בע"ז. במס' סנהדרין (קיג.) פירש רש"י בד"ה דטרקיה לגליה-, שסתם שער שלו ואבדיה למפתחיה".

גמירי מעלין בקודש.

מהר"י פיק ברלין כאן העיר-, תמיד (לא:) מנחות (לט.) (צט.) ושם מפיך לה מקרא וצ"ע לשון גמירי". ובמס' שבת (כא:), העיר רבי ברוך פרענקל תאומים, על דברי רש"י שם ד"ה מעלין בקודש...מקרא ילפינן לה-, בברכות (כח) איתא גמירי מעלין בקודש" ולכאורה יכל להביא מהש"ס עצמו כמו שהביא מהר"י פיק ברלין.

כח:

וישמחו בי חברי.

תלמיד הגר"א רבי בנימין ריבלין, העיר כאן בקונטרסו "גביעי גביע כסף"-, לפי פשוטו אין לחשוב על עם קדושי ה' כזאת הלא המה ר' נחוניא בן הקנה וחבריו שיהיו שמחים לאיד ח"ו ועוד דהלשון אינו מדוקדק דהל"ל וילעיגו עלי.

ונראה שהם ב' תפילות. א' שלא יכשל בדבר הלכה ויטעה ח"ו ועוד התפלל שיחדש דבר טוב בתורה וישמחו בו חבריו וגם הוא ישמח בהם ע"ד "שמחו במלך כו' וישמח בכם".

רש"י ד"ה מיושבי קרנות.

כאן פירש רש"י – ,החנוונים או עמי הארץ שעוסקים בדבר שיחה", אך במס' סנהדרין (ג.) בד"ה גזירה משום יושבי קרנות, פירש- ,תגרין שאין בקיאים בטיב דינין", לכאורה "תגרין" הוא יותר מובן כי הם מציעים מרכולתם בפנת הרחוב, אך חנונים יושבים לעיתים מחוץ לחנותם, שהוא לאו דוקא בקרן רחוב, אלא באמצע הרחוב.

יש לברר א. במה התייחדו החנוונים לשלילה מיושבי בית המדרש ב. על מה אמר "שהם רצים" והרי הם אינם רצים אלא יושבים בחנויות ג. הרי החנוונים יושבים בתוך החנויות ולא בקרן של בתים ברחוב ובפרט שבכל מקום בש"ס כשמדובר בקרן של רחוב, נאמר על כך "קרן זוית" ובקרן רחוב גם לא נוח לשבת ד. חז"ל מזכירים בכמה מקומות "יושבי קרנות", כשהכוונה היא למי שיושב בעגלה ולא למי שיושב בחנות או ברחוב. לכן, כדי לברר שאלות אלו נביא את כל המקומות בדברי חז"ל שם מוזכר "יושבי קרנות" ואז יתבררו הדברים לאשורם.

ראשית, נביא את דברי ה"ערוך" ערך קרן ג', המביא מספר מקורות על כך - ,...פי' קרן זוית [מס' ב"ק (כז:)] "ורבי יוחנן אמר בקרן זוית... [שם (פב.)]. "שיהו קורין במנחה בשבת משום יושבי קרנות" [מס' סנהדרין (ג.)]. אלא משום יושבי אינשי, דלא עיילי לבי מדרשא, אלא רגילין שיושבין בקרנות העיר ועוסקין בדברי שיחה [=אך רש"י שם פירש, כאמור לעיל, שמדובר בתגרין שאין בקיאים בטיב דינין והגמרא שם אומרת שלפחות אחד מתוך שלשה בודאי שהוא בחזקת "גמיר"). [מס' ברכות (כח:)] דמצלי רבי נחוניא "ולא שמת חלקי מיושבי קרנות", שעמלין בדברי שיחה. "שיחו בי יושבי שער", תרגום - "ימללון על יתבי בי קרנא" ועוד יש מהם...".

"ערוך" ערך פרצם- ,[מס' ב"ב (צה:)] "מודה רב יהודה בפרצימא דמזבן אקרנא". פירוש יין דקא תני הכא, הוא יין שהקרים בפרצומא, שהוא כגון חומץ תקיף דאחמיץ בפורצני שאינו נמכר אלא בחנויות בני קרנות שהן יושבי כפרים, כדאמר בכל דוכתא. [מס' ברכות (כח:)] יושבי קרנות". הרשב"ם פירש שם במס' ב"ב (צה:) בד"ה בפרצומא- ,יין רע יותר מאותו הנמכר בחנות, שאינו נמכר אלא בקרנות העיר בפרשת דרכים, שיש שם לוקחין (=קונים) הרבה ואין מדקדקין מה יקנו...". [מס' ב"ק (פב.)] פירש רש"י בד"ה משום יושבי קרנות- ,יושבי חנויות, כל ימות החול עסוקין בסחורה ואין קורין בשני ובחמישי. תקון בגיניהו קריאה יתירה". ממה שראינו עד כה, ע"פ שיטת רש"י והרשב"ם לא מדובר באנשים שיושבים בתוך העיר – אלא בפאתי העיר או בפרשת דרכים.

קרנות במשמעות של עגלה: מס' כתובות (טו) - ,נבעלת בקרנות, ב"קרנות" סלקא דעתך, אלא נבעלה בשעת קרנות כשרה לכהונה". מס' גיטין (נז.) - ,אלו פ' קרוני מלחמה שנכנסו לכרך של ביתר". מס' קידושין (עו:) - ,ארבע מאות ילדים היו לו לדוד...כולם יושבים בקרונות של זהב. מס' סנהדרין (כא.) - ,...בקרנות של זהב" ושם (במט.) מובא סיפור זה, אך הושמט "בקרנות של זהב". ב"עין יעקב" במס' סנהדרין (כא.) גורס "בקרנות של זהב", ב"הגדות התלמוד", לאחד מן ה"ראשונים", זה הושמט בשני המקומות במס' סנהדרין ואכן ה"דקדוקי סופרים" מעיר שם במס' סנהדרין, שזה לא מופיע בכתבי יד שונים- ,ובכת"י פ' ליתא וכן ליתא לקמן, באה"ת" ובילקוט כ"י וכן ליתא ושם איתא בגליון אחר "בני יפ"ת היו וכולן יושבין בקטדראות". לכן נראה שענין זה מובא בקשר לבני דוד רק במס' קידושין (עו:) וכן ה"ערוך" בע' קרון מציין רק ממס' קידושין- ,ויושבין בקרנות של זהב ומהלכין בראשי גייסות", פירוש עגלות של זהב ובלע"ז "קר"ו" (א"ב-פירוש בלשון רומי מין עגלה)".

בב"ר (ע"ה) הובא לגבי המלאכים ששלח יעקב,, פגעו ביושבי קרנות" וביאר שם ה"מת"כ" עגלות חשובות כדאמרינן במס' קידושין. אמנם, יתכן ששם הכוונה לקרנות מלחמה הרגילים ולא חשובים. לכן ניתן לומר על פי מה שהובא לעיל, שהחנוונים מציעים מרכולתם בתוך עגלות על פרשת דרכים מחוץ לעיר שם יש קונים רבים ולכן הם עסוקים כל הזמן, שאפילו קריאת התורה הם אינם הולכים לשמוע והם רצים מפרשת דרכים אחת לשניה עם עגלותיהם כדי להרויח מה שיותר ובפרשות דרכים אלו ישנם גם עמי הארץ שיושבים ומדברים על ענינים שונים, דוקא שם, כי ישנם שם הרבה אנשים והם שומעים מהם ידיעות רבות, אמנם, לפי ה"ערוך", כפי שראינו לעיל, אין מדובר בעיר אלא בכפרים או בקרנות העיר, היינו, בפאתי העיר ולא בקרן רחוב.

אמנם, כאשר הכוונה היא למכירה בקרן רחוב, אז משתמשים חז"ל, לדעת רש"י, במילה "סימטא" (אף שלדעת ה"ערוך" לעיתים הכוונה לשביל צר). במס' בב"מ (ק.) כתב רש"י בד"ה בסימטא - ,,קרן זוית הסמוכה לרחבה, מוכרין בה בהמות ועבדים". מוכרים אלו אינם תגרים המוליכים סחורתם ממקום למקום בקרנות. לעומת זאת, כשתגרים אלו יושבים ומוכרים בשוק הנמצא ברחבה, מציינים זאת חז"ל במפורש, כמו במס' פסחים (נ:) כ"תגרי סימטא" ופירש שם רש"י - ,,יושבין ומוכרין בשוק ועין שולטת בהן".

כשחלה רבי אליעזר.

ענין זה מובא בעוד ג' מקומות, במס' סנהדרין (סח.) - ,,כשחלה ר"א נכנסו ר' עקיבא וחבריו..." ושם ב(קא.) - ,,כשחלה רבי אליעזר נכנסו תלמידיו לבקרו...ורבי עקיבא..." ושם כשחלה ר' אליעזר נכנסו ד' זקנים לבקרו ר"ט ור"י ור' אלעזר בן עזריה ור' עקיבא...".

"גליון הש"ס" מפנה כאן למס' דרך ארץ רבה פ"ג, שם כתוב ר"א בן עזריה, משמע דהגרע"א גורס שם כך, אך הגר"א שם מחק את "בן עזריה".

ויש לברר מדוע ר"ע, כאשר הוא נכנס עם עוד חכמים לבקר את רבי אליעזר, הוא מוכתר כל פעם בתואר אחר ביחס לחכמים אשר עימם הוא נכנס, אף שביניהם מופיעים לעתים רבותיו רבי יהושע ורבי טרפון. פעם הוא העיקר ורבותיו טפלים לו-ר' עקיבא וחבריו" ופעם בצורה שווה "ד' זקנים" והוא מוזכר רק באחרונה. **עוד** יש לברר, מדוע נחשב רבי יהושע רבו כטפל לו [מס' סנהדרין (סח.)].

עוד יש לברר, מדוע בהגדה של פסח, כאשר הוא ערך את הסדר עם רבותיו בבני ברק "היו מסובין" לא רק רבותיו אלא גם הוא. אמנם, הרב יכול למחול לתלמידו, אך ר"ע, אשר היה גדול הענוים, אין נראה שירצה ליטול לעצמו עטרה זו ועוד, דמהלשון הסתמית של "היו מסובין", ללא כל הבהרה, משמע שהדבר היה מובן מאליה. אכן כבר דנו על שאלה זו ומרן ה"קה"י" (בחידושו על מס' בכורות בסוף הספר, שם בליקוטים, בהוצאה הראשונה) תירץ, כי ידוע שבני ברק היתה מקום מושבו של רבי עקיבא והוא היה שם מרא דאתרא לכן הוא הסב, מצד שהיה המרא דאתרא ולא משום שהיה שווה לרבותיו.

אמנם למעשה תימה שלא הקשו קושיה גדולה יותר. כיצד זה, שרבותיו באו להקביל את פני תלמידם ברגל. והרי ההלכה היא להפך, כי "חייב אדם להקביל פני רבו ברגל" [מס' ר"ה (טז:), מס' סוכה (כז:)] ונפסק כן ברמב"ם בהל' ת"ת (ה,ז) וחשיבותה היא גדולה עד שמותר לכן לבטל מצוות סוכה בעבורה, כמו שכתב רש"י במס' סוכה (כה.) במשנה בד"ה שלוחי מצוה-,,הולכי בדרך מצוה כגון ללמוד תורה ו**להקביל פני רבו** ולפדות שבויים" ופטור זה כתב שם רש"י בד"ה פטורין מן הסוכה-,,ואפילו בשעת חנייתן", אף דמצות סוכה היא מדאורייתא וה"נודע ביהודה" [נו"ב תניינא/או"ח סי' צד] כתב לגבי מצוה זו שאינה נוהגת בזה"ז, אך מאידך כתב שר"א היה בזמן הבית ולכן הדבר כן נהג

אז. חשיבותה של מצוה זו ללמוד מרבו כה גדולה, ש"תלמיד חכם שגלה מגלין רבו עמו" וכן "רב שגלה מגלין ישיבתו עמו" [מס' מכות (י.)]. את ההסבר לכך כתב הרמב"ם בהל' רוצח (ז,א), אחר שפסק להלכה שם-,,תלמיד שגלה לערי מקלט מגלין רבו עמו, שנאמר "וחי", עשה לו כדי שיחיה. **וחיי בעלי חכמה ומבקשיה בלא תלמוד, כמיתה חשובין**. וכן הרב שגלה מגלין ישיבתו עמו". אם כן, ר"ע, שמסר נפשו בצורה מופלאה למען לימוד התורה מתוך עידוד של אשתו ע"י עשרים וארבע שנים של גלות מביתו וכי לא יגלה מביתו ברגל כדי לשהות במחיצת רבותיו הגדולים כדי ללמוד מהם תורה, ובפרט שזוהי מצוה בפני עצמה? ועוד, שלא היה כאן צורך לגלות, כי בין מקום מושבו של ר"ע-בני ברק למקום מושבו של ר"א-לוד, היה לכל היותר מרחק של ארבעת אלפים מיל, כי אחרת ר"א לא היה בא לשהות אצלו כדמוכח במס' סוכה (כז:).

תעא

על יחס זה בין ר"ע לרבותיו עמד כבר הגאון האדיר הרד"ל זצ"ל מבית מדרשו של הגר"א. הוא מפרש בפירושו על פדר"א בהקדמה/ בקונטרס "שם האחד אליעזר" אות א'/(ה.) [ועל פי זה תובן הגהת הגר"א באדר"ן (טז,ב)-,ואל תתמה על ר"ע שהרי ר"א הגדול **גדול ממנו**"] והגיה שם הגר"א-,,שהרי **מעשה דר"א** הגדול גדול ממנו". עי' שם ברד"ל, המקשה כיצד יתכן, שמחד אמר הקב"ה בשמים שהלכה כר"א ומאידך נפסק שאין הלכה כמותו? ותירץ, שע"פ האמת, בדרגתו של ר"א, הלכה כמוהו, אלא שבארץ נחתכת ההלכה, ע"פ דרגתם של חכמי ישראל באותו דור, והשגתם היתה נמוכה משל ר"א. הגאון הרה"חיד"א [אהבת דוד"/דף קלג/דרוש טו לשבת הגדול] מביא את תירוצו של-,,הרב מהר"ם אלשיך ז"ל, דהיינו להשפיע אור בנשמתו שיאמר חידוש זה בבואו לעוה"ז וכן בן זמא עתה דרשה ברבים [מס' ברכות (יב:)] מה שכבר אמר בשמים קודם בואו, מפני שהוא חלקו".-,,מה שאמר ריב"ז (לר"א) 'כך יעלו ריח חוקי תורה מפך לשמים', נרמז לו על חוקי דיני פרה, שהיו שונים בשמים משמו, שעל ידו נגלו בארץ. ויש לפרש מה שאמר עוד בפסיקתא ובמדרש "במדבר רבה" שם, אקרא ד'אלה הדברים עשיתם', 'כבר עשיתם לר"ע וחביריו, דברים שלא נגלו למשה נגלו לר"ע וחביריו', עיקרו נרמז לטעם פרה שאמרו בפסיקתא שם, שלא נגלו למשה ושעליהן אמר שלמה 'אמרתי אחכמה והיא רחוקה' ונגלו לר"ע וחביריו, דקאמר עיקרו הוא ר"א, הפותח תחילה בטעמי פרה ואחריו החזיקו ר"ע וסיעתו, ואין לתמוה, אחרי שר"א רבו של ר"ע הוי, איך יכלל בלשון חביריו דר"ע, דמצינו כיוצא בו, בסוף פרק ד' מיתות (=במס' סנהדרין) (סח.), 'כשחלה ר"א נכנסו **ר"ע וחביריו** לבקרו' והי' שם ר' יהושע רבו דר"ע בכלל, כדאיתא שם, שעמד ואמר הותר הנדר, שהוא מפני שר"ע הי' עיקרן, כי הוא נגד נשמת יעקב עצמו, שבאה ביששכר והשאר היו שאר בני יעקב ע"ש. ושוב מצאתי מפורש בלשון גמרא דמסכת כלה... (בעובדא דהתם עם ר"א ור"י רבותיו) 'מעיקרא רבותיו והדר קרי ליה חבריו', ומשני ד'כיוון דקחזו דגבר עליהו קרי ליה חבריו', ומשמע דהיינו שראו שנתחכם ונצח רבותיו בהיה עובדא...".

ע"פ גמרא זו במס' כלה (בגירסתינו-מס' כלה רבתי ריש פ"ב), שבתחילה ר"א ורבי יהושע נקראו רבותיו ואח"כ חביריו, ניתן לתרץ מה שהקשו התוס' [מס' כתובות (קה.) מס' ע"ז (מה.) תד"ה אמר ר"ע], הריטב"א [מס' כתובות

(קה.) ד"ה דחשיב. כך גם ניתן לתרץ לגבי רבי ישמעאל, שכתב הרמב"ם בהקדמתו ל"יד החזקה" שרי"ש קיבל מר"ע, כפי שאכן נראה בגירסת ה"עין יעקב"/מס' ע"ז (כט:): ששאל את ר"ע, וכן במס' "היכלות רבתי" פ"כז, אמר ר' ישמעאל כך אמר ר' עקיבא משום ר' אליעזר: "וכן משמע בפ"כט ופ"ל וכן במס' חגיגה סוף (יב.). וכל זאת, אף שיש מקומות שמשמע שהיה חברו של ר"ע, כגון: יומא (עה:), וזבחים (נז.), ששם אמר, צאו ואמרו לעקיבא טעית". ובסנהדרין (נא:), א"ל ר"ע ישמעאל אחי". ובמקוואות ריש פ"ז, א"ר"ע הי' ר' ישמעאל דן כנגדי". וב"תו"כ/פ' תזריע ומס' נגעים (ב,י), א"ר"ע שאלתי את רי"ש, אך הגר"א גורס "ר"ג" וכן הוא שם במשנה. ע"י על כך באריכות ב"סדר הדורות"/סדר תנו"א ע' רי"ש (סתם) אות ב.]. והמהרי"ט, מדוע אין מוזכר ר"ע ראשון כאשר הוא מוזכר בכלל חכמים אחרים. והם תירצו, שראב"ע מוזכר לפני ר"ע, אף שר"ע היה גדול החכמים, משום שהיה מיוחס, כי היה דור עשירי לעזרא ומשום שהיה נשיא הסנהדרין, ורבי יהושע מוזכר לפני ר"ע כי היה רבו, אך **המהרי"ל מקשה**, מדוע בסוף מס' יומא מוזכר ר"ע לפני ראב"ע ותירץ, שמא היה זה לפני שראב"ע מונה לנשיא. במקום אחר [מס' סנהדרין (פו.), מס' סוטה (ד.)] תד"ה בן עזאי] תירצו התוס', שישנם גם קני מידה אחרים לסדר הזכרת החכמים, אך ע"פ הגמרא במס' כלה ניתן לתרץ, שהמקומות בהם ר"ע לא הוזכר ראשון, הם המצבים בהם עדיין לא הוכר ע"י רבותיו, שהוא חכם יותר מהם.

על פי זה נוכל גם לתרץ מדוע רבותיו של ר"ע באו ברגל אליו ולא להפך ומדוע הסב ר"ע בנוכחותם, כיוון שיש לומר, כי אז כבר התחכם ר"ע והתעלה על רבותיו והיה גדול מהם והם היו טפלים לו.

אמנם, גם בלא כל זה, דברי מרן ה"קה"י אינם אפשריים על פי דברי המהרי"י אברבנאל מאחרוני ה"ראשונים" [אשר מרן הב"י התבטא כלפיו (בטור או"ח סי' קסח) בכנוי אשר שמור רק לרמב"ם - "הנשר הגדול"]. בפירושו להגדה של פסח "זבח פסח", אשר פירש, כי בני ברק אינו שם מקום אלא הכוונה לכלים המבריקים ביופיים - "פְּנֵי פָּרֶק". על הקשר בין התכנסות גדולי החכמים לבין ליל הסדר עומד הגאון הרה"חיד"א וכותב, כי כוונת ההגדה לומר, כי אפילו גדולי החכמים אינם פטורים ממצוה זו של סיפור יציאת מצרים על אף שהם יודעים את כל פרטי סיפור יציאת מצרים לאשורם. על הסיבה לכך מרחיב הרמב"ם בהלכות חגיגה (ג,ו) בקשר להקראת התורה במעמד הקהל והוא כותב - ,אפילו חכמים גדולים, שיודעים כל התורה כולה, חייבין לשמוע בכוונה גדולה יתירה... שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת. ויראה עצמו כאילו עתה נצטווה בה ומפי הגבורה שומעה, שהמלך שליח הוא להשמיע דברי הא-ל".

ומנעו בניכם מן ההגיון.

הרשב"ם/בראשית (לז,ב) כתב - ,והראשונים מתוך חסידותם נתעסקו לנטות אחרי הדרשות שהן עיקר, ומתוך כך לא הורגלו בעומק פשוטו של מקרא ולפי שאמרו ולפי שאמרו חכמים [ברכות (כח:)] "אל תרבו בניכם בהגיון" וגם אמרו "העוסק במקרא מדה ואינה מדה, העוסק בתלמוד אין לך מדה גדולה מזו" [מס' ב"מ (לג.)] ומתוך כך לא הורגלו כל כך בפשוטן של מקראות....".

ב"תלמוד ירושלמי"/מס' סנהדרין (י,א) הובא - ,...אבל ספרי המיריס...הקורא בהן כקורא באגרת מאי טעמא ויותר מהמה...להגיון ניתנו ליגיעה לא ניתנו". "גיליוני הש"ס" למהר"י ענגיל, העיר על כך שם בפירושו על הירושלמי, וכאן, על מנעו בניכם מן ההגיון - ,שימנעו אותם מקריאה בספרים שניתנו רק להגיון, היינו, ספרי המירס וכדומה, דאף דשרי מכל מקום נכון למנוע הבנים מהם דמוטב יותר שיעסקו גם אותו הזמן בדברי תורה ולא יבטלו הזמן באותם הדברים בטילים וגם טבע הדברים בטיולים שמושכים ויביאום לביטול תורה לגמרי חלילה".

העב

הרי"ף בסוף מס' סנהדרין (ט:) פוסק להלכה-, „ר"ע אומר אף הקורא בספרים החיצונים. תנא בספרים (בספרים אחרים-, „ספרי מינים אותם“) שפירשו התורה נביאים וכתובים על פי דעתם ולא סמכו על מדרש חכמים, כי בדבריהם יש צד מינות וכל מקום שפקרו המינים אמרו חכמים תשובתן בצידן ואפילו דברי חכמים (ספרים אחרים-, „דברים טובים“). אסור לקרותם. רב יוסף אמר אף ספר בן סירא נמי כספרי מינים דמי, משום דכתיב בו דברים של הבל, שאין בהם צורך, דכתיב ביה זלדקן, קורטמן, עבדקן...ודאית ליה מעברתא בדקניה כל דיירי ארעא לא יכלין ליה“. מכאן יוצא שמי שמפרש את הפשט בתנ"ך נגד מדרשי חז"ל כדבר ודאי ולא רק מצד עולם הפשט אלו הם דברי מינות. השו"ע/או"ח (שז,טו) פסק-, „דיוקנאות של בני אדם של מעשים כגון מלחמות דוד וגלית וכותבים זו בצורה פלוני וזה דיוקן פלוני אסור לקרות בו בשבת [מ"ב (נז)-, „גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות“ (רש"י)]. סעיף טז-, „מליצות ומשלים של שיחת חולין“ [מ"ב (נח)-, „ואין בכלל זה יוסיפון וספר יוחסין דברי הימים של רבי ישמעאל הכהן ושבט יהודה שמהם ילמדו דברי מוסר ויראה ועל כן אפילו כתובים בלע"ז שריי“]. ודברי חשק כגון עמנואל (הרומי) וכן ספרי מלחמות דאסור לקרות בהם בשבת ואף בחול אסור משום מושב לצים [מ"ב (נט)-, „וכל שכן ההולך לטרטיאות וקרקסאות (והם מיני שחוק, כדאיתא בעבודת כוכבים דף יח) ושאר תחבולות וגם בפורים אין מותר רק השחוק שעושים זכר לאחשורוש (מ"א)]. ובעונותינו הרבים, כהיום נעשה דבר זה כהפקר אצל איזה אנשים לילך לבית טרטיאות, והכתוב צוח ואומר: "אל תשמח ישראל אל גיל וכו'". וגם איכא בזה משום מגרי יצר הרע בנפשם, ואמרו חז"ל: כל המתלוצץ נופל בגיהנום, שנאמר וגו'“]. ועובר משום "אל תפנו אל אלילים", לא תפנו אל מדעתכם“.

כשחלה רבן יוחנן בן זכאי...נר ישראל.

ב"תנא דבי אליהו זוטא" (כד,ג) מובא שם על "רבי יוחנן" ולא על "רבן יוחנן בן זכאי"- „ובשביל כך היה בוכה רבי יוחנן בשעת פטירתו ואמרו לו תלמידיו רבינו, נר ישראל...“.

"נר ישראל" נאמר על רבי במנחות (פח:) ע"י בנו וכן במס' ערכין (י.) ושם פירש רש"י בד"ה נר ישראל-, „שאתה מאיר חכמים“ ונראה שהוא על פי מס' עירובין (יג:)- „מאיר עיני חכמים בהלכה“ ובמס' חולין (נט:), „שמאיר עיני הגולה“. והרא"ש פירש בשם הר"ר חיים [הובא ב"שיטה מקובצת" אות ג' במס' ערכין (י.)] שכך אמר לו בנו שם ובמס' מנחות, כי דובר שם על הלכות הקשורות לאור, אך כאן חזינן שנאמר כן על ריב"ז לא בקשר לאור אלא כמו במס' חולין (נט:), „שמאיר עיני הגולה“.

ולא עוד אלא שיש לפני שני דרכים אחת של גן עדן ואחת של גיהנום.

לכאורה הוא כבר אמר לעיל שמפחד מעונשו של הקב"ה. עי' מה שכתב הגאון הרב החיד"א ב"מראית עין" על מס' סוטה (כא) על דברי הגמרא שם. מאי פרשת דרכים זה תלמיד חכם ויום המיתה.

איני יודע באיזה דרך מוליכין אותי.

והוא על פי מה שכתב המהרש"א במס' נדה סוף (ל:)-, "...היה רשע בעיניך, כי מי יודע במה תכופר עוונותיך הראשונים שעשית בגוף ראשון וק"ל". כוונתו לגלגול קודם כמו יאשיה המלך שנקבوهו ככברה והאזין ירמיהו למילותיו האחרונות לפני פטירתו ושמע שהוא אומר "צדיק ה' כי פיו מריתי" [תענית (כב:)] שהיה גלגול של אחז שהיה אבי סבו. ששם כברה על פניו כדי שהנביא שבא להוכיחו לא יכירהו [מס' סנהדרין (קב.)].

עי' מה שכתב הגר"י מעמדין במס' חגיגה (יד:) בד"ה ואף אני ואתה בחלומי-, ,,אף על פי כן דואג היה בשעת מיתתו...בכה ואמר (=ריב"ז) שאינו יודע באיזה דרך...[ברכות (כח:)]". ועי' עוד מה שכתב שם (טו:) לגבי "אל תאמין בעצמך עד יום מותך".

במס' נדה (כ.) אמר, ,,רבי ינאי לבניו, בני אל תקברוני לא בכלים שחורים ולא בכלים לבנים. שחורים שמא אזכה ואהיה כאבל בין חתנים, לבנים שמא לא אזכה ואהיה כחתן בין האבלים וכתב רש"י שם בד"ה שמא אזכה-, ,,לגן עדן והצדיקים מלובשים לבנים". דברי רבי ינאי היו ממש כדברי ריב"ז כאן, שאמר שאינו יודע באיזה דרך מוליכין אותו, אם לגן עדן או לגיהנם. אמנם המהרי"ץ חיות שם במס' נדה ד"ה לא אזכה, מביא את דברי הירושלמי שר' ינאי לא דיבר על גן עדן וגיהנם אלא על תחיית המתים-, ,,ואולם בירושלמי פ"ט דכלאים הגירסא- "אי קמית ביני צדיקא לא אבעית ואי קמית בין רשיעי לא אבעית". ומכאן משמע שגם הרשעים מעותדים ליום התחיה. ועי' רמב"ם בפירוש המשנה לחלק, שהביא דברי המדרש דתחיית המתים אינה רק לצדיקים לבד. והיא גם כן גמרא ערוכה [תענית (ז.)] וכן כאן הכוונה שאם לא אזכה אהיה כחתן בין האבלים, שהם יחיו והוא יהיה נשאר במעמדו הראשון" וק"ל בתרי א. "שהם יחיו..." , שייך דוקא למצב של אבל בין חתנים ב. לפי דבריו יש מחלוקת בין ה"בבלי" בתענית (ז.) וה"ירושלמי" למס' נדה (כ.), אך באמת אין מחלוקת. במס' תענית (ז.) מדובר על תחיה ראשונה שרק הצדיקים שהתאבלו על ירושלים יקומו בה ואילו הגמרא במס' נדה והירושלמי מדברים על התחיה השניה, שבה ישפטו הרשעים, כי ב' תחיות ישנן כדאייתא בסוף מס' תענית ואפשר דרש"י סובר דה"בבלי" חולק על ה"ירושלמי" וסובר שרבי ינאי התכוון לגן עדן וגיהנם ולא לתחיית המתים, אך נראה יותר נכון לומר שאין צריך לומר שזו מחלוקת וה"ירושלמי" עצמו מדבר על גן עדן וגיהנם ו"קמית" אין הכוונה ל"קימה" אלא עמידה כמו "כי קאימנא קמיה", או כמו אדם הניצב בין אנשים. הנצי"ב מוולוז'ין כתב ב"מרומי שדה" על מס' נדה (ל:), לגבי דברי הגמרא שם "ומה היא השבועה...אפילו כל העולם כולו אומרים לך צדיק אתה היה בעניך כרשע"- ,,,הפלא היכן נרמזה שבועה זו. ונראה כלפי דמפרש המקרא "כי לי תכרע כל ברך" זה יום המיתה, "תשבע כל לשון" זה יום הלידה. ולכאורה הוא תמוה אמאי הקדים יום המיתה ליום הלידה. ונראה דפירש "כי לי תכרע כל ברך", שנאמר "לפניו יכרעו כל יורדי עפר", לא פירשו חז"ל מלשון כריעה, אלא מלשון

הכרעה במשקל. והכי מבואר ב"אבות דרבי נתן" פרק כ"ה, אות א' שהביא מאמר ריב"ז שאמר לתלמידיו שאינו יודע באיזה דרך יוליכו אותו, ומסיים ב"אדר"נ" על זה, שנאמר לפניו יכרעו כל יורדי עפר. ומבאר שהביא ראיה, שגם הוא בכל גדלותו, אינו אלא בספק כמו שנאמר "לפניו יכרעו כל יורדי עפר", שנצרך הכרעה אם הוא זכאי או חייב בדינו [מעשה זה הובא גם ב"תנודב"א" (כד,ג) ונשמט כאן מה"פ"ע]. וזה הפירוש, נשמע גם במקרא "כי לי תכרע כל ברך", היינו הכרעה בדין. ומשום הכי הקדים המקרא יום המיתה ליום הלידה שזה נכלל בשבועה שביום הלידה שידע שבשעת מותו יהיה נצרך להכרעה, והיינו, אפילו כל העולם אומרים צדיק אתה, הוי בעינך כרשע, כהא דרבנן יוחנן בן זכאי". ותימה למה לא הביא על ריב"ז מגמרתנו כאן ומרבי ינאי שם במס' נדה עשר דפים לפני כן ב(כ.).

הכינו כסא לחזקיה.

עיין כאן ב"יפה עינים" שכתב-, כן הוא גם בירושלמי סוף סוטה ובע"ז (ג,א) (יח:) ושם קאמר דגם ר"א תלמידו אמר כעין זה פנו והכינו כסא לריב"ז ואית דאמרי לחזקיה וכן דבי ר' פזי אמר פנו...כסא ליהושפט". ועוד עיין ב"רקאנטי" (פא.)/הוצ' זכרון אהרן/ירושלים/תש"ס, המבאר בהרחבה ענין זה שחולים טרם פטירתם באים אליהם רבותיהם וכן אאמו"ר הרב אהרן ב"ר דב לפני פטירתו ביום השישי ערב ר"ח ניסן תנש"א אמר שהנה מגיע הרבי האדמו"ר מקרטשינף מרחובות, שהיה מקושר אליו מאז שהגיע לארץ בתש"ח. ויש להבין למה אמר זאת ריב"ז

והר"י מעמדין כתב כאן-, נראה לפי שריב"ז החזיק בעמוד התורה מאד, כמו שהפליגו ממנו בפרק הישן [מס' סוכה (כח.)] וכן חזקיהו מלך יהודה הפליג מאד להעמידו כמו שנאמר בפרק חלק [סנהדרין (צד:)], שנעץ חרב בבית המדרש...ובימיו היו אפילו תינוקות של ישראל בקיאים בהלכות טומאה וטהרה, לכן היו נשמותיהן אחוזות בשורש אחד למעלה, על כן התחבר זה אל זה".

וק"ל **דבריו** חזא דהריב"ז נאמר עליו בסוכה (כח.) לגבי גדלותו בהתמדתו בלימוד ובידיעותיו ואילו על חזקיה סופר שם במס' סנהדרין שגרם לאחרים ללמוד וזה אינו דומה **ועוד** נראה שזה אינו נחשב לחזקיה שממש לימד את הרבים, שהרי במס' ב"ק (יז.), הובא-, וכבוד עשו לו במותו זה חזקיה מלך יהודה...שהניחו ספר תורה על מטתו ואמרו קיים זה מה שכתוב בזה והאידנא...אפילו קיים אמרינן לימד לא אמרינן...", אם כן חזינו דעל חזקיה עם כל השתדלותו לגרום לכך שכל עם ישראל ילמד תורה, מכל מקום כיוון שהוא עצמו לא לימד, הרי ש"קיים" אמרו עליו, "לימד" לא אמרו עליו, אך ריב"ז כראש הסנהדרין ודאי שלימד הרבה והרי לו חמשה תלמידים שהעמידו את התורה בישראל, כמובא במס' אבות (ב,י) **ועוד** שהיו גדולים מחזקיה שגם לימדו וגם גרמו לכלל ישראל ללמוד, כמשה רבינו, עזרא ועוד, אלא ודאי שהסיבה לכך היא אחרת וקשורה באיזה מעשה של ריב"ז דדוקא חזקיה הוא ששייך היה שיצא לקראתו, כמו שאמר רבא [ב"מ סוף (סב)]-, כי שכיבנא, רבי אושעיה נפק לכותי, דמתרצנא מתניתין כוותיה" (רש"י - ,שאני רגיל לתרץ משניות שסתם רבי בברייטא, שסתם הוא, ודכוותיה אמר רבא בהגוזל בתרא-). אמנם לחזקיה היו רבבות תלמידים, כמובא במס' סנהדרין (כו.), אך לשבנא מובא שם שהיו ד' רבבות תלמידים יותר ולא הובא שם שתלמידי חזקיה העמידו את התורה של הדור ועוד אפשר שהכוונה בתלמידים, לא שממש לימדם כרבם המובהק, שהרי מדובר שם במאה ועשר אלף איש ובאמת לא הוזכר שם תלמידים אלא "סייעתו", היינו תלמידי חכמים שסייעו לו ולכן חשש שלשבנא יש יותר מסייעים מאשר לו.

לכן נראה לענ"ד, שישנם ב' דברים הקושרים בין חזקיה לריב"ז ובשניהם עשה ריב"ז דבר שנוי במחלוקת או שספק היה אולי לא נהג כשורה. לכן בא אליו חזקיה להורות שאף שחזקיה נהג להפך מריב"ז ובשניהם הובא שהסכימו עמו כאן בארץ ובשמים, להורות שאף על פי כן הסכימו עם ריב"ז בשמים על מעשיו.

הדבר הראשון הוא מה שריב"ז יצא מחוץ לירושלים והורה להכנע לצבא רומי במס' גיטין (נו), אף שהיו מן הסתם שסברו, שעל אף מעשה הבריונים, אין להכנע. חזקיהו המלך עשה דבר הפוך במס' סנהדרין (כו.), הוא לא רצה להכנע ודוקא שבנא שלח חץ מחוץ לחומות - "שבנא וסייעתו השלימו" וחזקיה חשש, אולי נוטה הקב"ה אחר הרוב של סיעת שבנא והורוהו מן השמים "קשר רשעים אינו מן המנין". דבר שני, גם מובא במס' גיטין (נו) שביקש שרופאי רומא ירפאו את רב צדוק ואילו חזקיה המלך במס' פסחים (נו.), להם נגד הסתמכות אנשים על רפואת בשר ודם וגנו את ספר הרפואות והודו לו חכמים. ואפשר שהיו שטענו עליו על ריב"ז שלא סמך על גודל בטחונו של ר' צדוק שה' ירפאהו וגם על כך שלא ביקש ריב"ז מאספסינוס שלא יהרוס את בית המקדש, קרא עליו רב יוסף שם "משיב חכמים אחור ועצתם יסכל", לכן בא אליו חזקיה שעשה בזמנו בב' הדברים להפך מריב"ז, כדי להורות שמן השמים מסכימים עם ריב"ז בשני מעשים אלו שעשה. וגם על כך שסמך על חכמי הרפואה שמקורם בחכמת יון, אף שעליהם אומרים חז"ל במס' נדה (ל.) "אין מביאין ראיה מן השוטים".

אפשר שגם לכן חשש ואמר שאינו יודע באיזה דרך מוליכין אותו ולכן בא חזקיה ופתר לו את ספקותיו שהוא מזומן לגן עדן.

תפלה קצרה.

עין ה"מלאכת שלמה" על מס' תמיד (ה,א) ד"ה ברכה אחת, בהגה"ה המביא משו"ת הרשב"א ה"דן לגבי תפלה וברכה קצרה שיתכן בהם חתימה, אף שאין בהם פתיחה.

כנגד ח"י אזכרות.

כתב המהרש"א בד"ה כנגד - "...דשם הוי"ה לא ישתנה, אך המינין מאל אחד משנין לומר אל אחר...". **וקשה**, דלא הביא הגמרא והמשנה במס' מנחות (ק.) שלכן לא נאמר "אל" בקרבנות רק "ה", שלא ליתן פתחון פה לומר שהתורה מכתיבה להקריב ח"ו לאל אחר ולכן נתקן כנגד "ה" ולא כנגד "אל".

תעד

הני תמני סרי תשסרי הווין.

במס' מגילה (יז:), שואלת הגמרא לגבי ברכת קבוץ גלויות - ,,ומה ראו לומר קבוץ גלויות לאחר ברכת השנים, דכתיב "ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל, כי קרבו לבוא" וכיוון שנתקבצו גלויות נעשה דין ברשעים שנאמר "ואשיבה ידי עליך ואצרוף כבור סיגיד" וכתוב "ואשיבה שופטיך כבראשונה", וכיוון שנעשה דין לרשעים כלו פושעים וכיון שנבנית ירושלים בא דוד, שנאמר "אחר ישובו בני ישראל ובקשו את ה' "...". הר"י מעמדין העיר שם בהגהותיו בד"ה גמ' וכיון שנתקבצו גלויות נעשה דין - ,,סמך זה נאמר אחר שנתקנה ברכת המינין ביבנה בימי ר'ג כדתניא פרק תפילת השחר [ברכות (כח:)] דהווי להו י"ט ברכות".

שמעון הפקולי.

כתב הגאון רבי שמחה מדעסויא ב"הגהות וחידושים למס' נדה (יז.), ד"ה רש"י ד"ה פקולין פקילין – „בברכות (כח): פירש רש"י ז"ל צמר גפן שזורין קוטו"ן. עיי"ש שפירש רש"י קוטו"ן וכן שם לעיל בד"ה מילא פרהבא, פירש רש"י – „קוטו"ן שהוא לבן“ בלישנא קמא. גהש"ס שם מפנה לרש"י במס' מגילה (יז): ד"ה הפקולי שפירש – „יש אומרים שמשחק בצמר גפן שנקרא פקול"א“ כמו כאן וכלישנא אחרינא בנדה (יז.) בד"ה פרהבא. גהש"ס מפנה ל"ערוך" ע'.

פקל ומסיים "וצע"ק". עיין בהקדמה הראשונה של רבינו אברהם בן הגר"א על ספרו "רב פעלים" ד"ה דע, שכתב – „ועובדא דר"ע ההיא בספר "כל בו" סימן קי"ד וברבי"ש סימן קט"ו, הביאוהו בשם "מדרש אגדה"... ובס' "זיכרון תורת משה" בערך "עונש", הביא תחלת המעשה קצת ממנו, בשם מסכת כלה. אמנם בספר המוסר פ"ז ובספר ר"ח גדול בנים הביאוהו בשם מדרש תנחומא, יותר בארוכה וב"זהר חדש" – מדרש רות, מביא ג"כ כעין מעשה ההוא ומסיים והיינו ר' נחום הפקולי. אמאי קרו ליה הפקולי, כמד"א פקו פליליה, דאפיק לאבוה מן דינא דההוא עלמא עכ"ל בפסוק ולנעמי מודע“.

בדומה לסיפור עם ר"ע, ר' זמיראה יצא לשדה של העיר אונו, וראה בקעים בקרקע ושלחבת אש עולה ומיתמרת מהם. הטא את אזנו ושמע קולות של בני אדם. אמר לו ערבי אחד שהיה שם בשדה, בא עמי ואראה לך פליאות הנעלמות מבני אדם, הלך עמו אחורי הסלע, וראה בקעים נוספים ושלחבות עולות מהם, ונשמעו משם קולות של בני אדם נוספים.

אמר לו הערבי לרבי זמיראה, הטא אזניך לכאן. הטא את אזנו ושמע קולות הזועקים 'אוי' 'אוי'. אמר רבי זמיראה בוודאי שאחד ממקומות הגיהנם הוא כאן.

כאשר הלך לו אותו ערבי לדרכו, ונותר הוא לבדו, כפף ר' זמיראה עצמו לתוך מקום אחד, וראה אדם שהיה צועק ומרים קולו והיו לוקחים אותו, ומכניסים אותו לעומק מדור אחר, עד שנתכסה מרבי זמיראה ולא ראהו יותר.

נרדם ר' זמיראה וראה בחלום לאותו האיש, ושאל לו מי אתה?

אמר לו אני יהודי רשע, שלא השארתי מעשים רעים וחטאים שבעולם שלא עשיתי.

שאלו ר' זמיראה מה שמך?

אמר לו האיש אין אני יודע את שמי, שרשעי הגיהנם אינם זוכרים את שמם.

שאלו ר' זמיראה מהו שם מקום עירך?

אמר לו הרשע הייתי קצב בגליל העליון, ומחמת רעות רבות שעשיתי שם, דנים אותי שלש פעמים ביום ושלש פעמים בלילה.

שאלו ר' זמיראה, האם השארת בן בעולם? אמר לו הרשע – השארתי בן.

קם ר' זמיראה והלך לו לגליל העליון.

שמע קול ילד אחד שאומר: 'אם תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה אז תבין יראת ה''

הבין ר' זמיראה שמרמזים לו מן השמים שיחפש אחר בן הקצב וימצאנו.

הלך לבית מדרש אחר ושמע קול ילד אחר שאומר: 'בקשו צדק בקשו ענוה אולי תסתרו ביום אף ה', וגם מזה הפסוק הבין שצריך לחפש אחר בן הקצב.

הלך וחיפש את מקומו של אותו אדם רשע. שאל לילד אחד אם היה מכיר אדם זה? אמר לו הילד יבוא עונש כך וכך לאותו אדם שלא הניח מעשים רעים וחטאים בעולם שלא עשאו, כך וכך עונש יהיה לאותו הרשע, ולמינקת שהניקה אותו.

שאלו רבי זמיראה האם השאיר אותו הרשע בן בעולם?

אמר לו הילד הן, השאיר בן אחד, והוא רשע כאביו, והוא ילד ההולך לבית המטבחים. חיפש רבי זמיראה אחריו, ולקח אותו אצלו ולימד לו תורה. עד שלימד אותו מקרא ולהתפלל ולקרות קריאת-שמע, ואחר כך למדו משנה ותלמוד והלכות והגדות, עד שהתחכם ביותר, ואותו הבן הוא התנא רבי נחום הפקולי.

ולמה קראו לו פקולי? על שם מה שנאמר 'פקו פליליה'. פקו- מלשון הוצאה, פליליה הוא מלשון דין ומשפט כמ"ש 'ונתן בפלילים', שהוציא את אביו מדין העולם העליון.

וכמה חכמי הדורות שיצאו ממנו, נקראים 'פקולי'.

בא האיש ההוא בחלום לרבי זמיראה ואמר לו, כמו שאתה נחמת אותי, כן ינחם הקב"ה אותך, למן היום שבני ידע פסוק אחד, הוציאו אותי מן הדין הקשה שדנו אותי. כיון שקרא קריאת שמע, העלו את דיני בין ביום ובין בלילה, ודנו אותי רק פעם אחת. כיון שקרא פסוק בבית הרב, העבירו וביטלו את דיני לגמרי. ביום שנתחכם וקראו אותו 'רבי', התקינו את כסאי בין הצדיקים שבגן עדן, ובכל יום ויום שמחדש חידושי תורה מעטרים אותי בעטרה עליונה שהצדיקים מתעטרים בה. והוסיף אותו האיש ואמר לרבי זמיראה: בזכותך זכיתי לכל הכבוד הזה.

מסיים בעל המאמר אשרי חלקו של מי שהשאיר בן בעולם הזה שעוסק בתורה! אמר רבי חייא בר אבא, כעין המעשה הזה קרה גם לרבי עקיבא:

[זהר חדש רות קג. ומעשה מעין זה מובא בזהר חדש אחרי מות דף פא.]

תעה

ר' עקיבא מתקן נפש רשע

מעשה בר' עקיבא שהיה מהלך בבית הקברות ופגע באדם אחד שהיה ערום ושחור כפחם היה טוען משוי כבד של עצים על כתפיו, והיה רץ בהם כסוס שהוא רץ. גזר עליו ר"ע והעמידו, ואמר לאותו האיש למה אתה עושה עבודה קשה כזאת, אם עבד אתה ואדוניך עושה לך כך אני אפדה אותך מידו, ואם עני אתה אני מעשיר אותך.

אמר לו בבקשה ממך אל תעכבני שמא ירגזו עלי אותם הממונים עלי.

אמר לו מה זו ומה מעשיך. אמר לו, אותו האיש מת הוא [כוונתו- אני כבר לא בין החיים] ובכל יום ויום שולחים אותי לחטוב בעצים ושורפין אותי בהם. אמר לו בני מה היה מלאכתך בעולם שבאת הימנו? אמר לו גבאי המס הייתי, והייתי מראשי העם ונושא פנים לעשירים והורג עניים. אמר לו כלום שמעת מן הממונים עליך אם יש לך תקנה?

אמר לו בבקשה ממך אל תעכבני שמא ירגזו עלי בעלי פורענות, שאותו האיש אין לו תקנה, אלא שמעתי מהם דבר שאינו יכול להיות, שאילמלא היה לעני זה בן שהוא עומד בקהל ואומר 'ברכו את ה' המבורך' ועונין אחריו 'ברוך ה' המבורך', או יאמר 'יתגדל' ועונין אחריו 'יהא שמיא מברך', מיד מתירין אותו האיש מן הפורענות, ואותו האיש לא הניח בן בעולם, ועזב אשתו מעוברת, ואינו יודע אם תלד זכר- מי מלמדו תורה, שאין לאותו האיש אהוב בעולם.

באותה שעה קבל עליו ר' עקיבא לילך ולחפש אם הוליד בן כדי שילמדנו תורה ויעמידו לפני הצבור. אמר לו [ר"ע לנפטר] מה שמך? אמר לו עקיבא. ושום אינתתך. [-ושם אשתך?] אמר לו שושניבא [וי"ג שושמירה], ושם עירך? אמר לו דוקיא.

מיד נצטער ר' עקיבא צער גדול והלך ושאל עליו, כיון שבא לאותו מקום שאל עליו. אמרו לו ישתחקו עצמותיו של אותו רשע. שאל על אשתו, אמרו לו ימחה שמה וזכרה מן העולם. שאל על בנו, אמרו לו הרי הוא ערל אפילו מצות מילה לא עסקו בו.

מיד נטלו ר' עקיבא ומלו והושיבו לפניו, ולא היה מקבל תורה עד שישב עליו מ' יום בתענית, ויצאה בת קול ואמרה לו: ר' עקיבא לך ולמד לו. הלך ולמדו תורה וקריאת שמע וי"ח ברכות וברכת המזון, והעמידו לפני הקהל ואמר 'ברכו את ה' המבורך' וענו הקהל 'ברוך ה' המבורך', 'יתגדל', 'יהא שמיה רבא', באותה שעה מיד התירו המת מן הפורענות. מיד בא לר' עקיבא בחלום ואמר 'יהי רצון מלפני הקב"ה שתנוח דעתך בגן עדן שהצלת אותי מדינה של גיהנם', מיד פתח ר' עקיבא ואמר 'יהי שמך ה' מבורך לעולם, ה' זכרך לדור ודור' [סדור התפילה לרוקח].

'סתום את פיך'!

ר' יודאי ישב ודרש בענין עשרת הרוגי מלכות. בסיימו, נפל על פניו ונרדם. הראו לו בחלום את הפסוק: 'אל תתן את פיך לחטיא את בשרך'. נכנסת [בענין קדוש זה] סתום [את פיך]. מאז ואילך לא דיבר עוד בענין זה, והיה אומר 'מה יקר חסדך אלקים ובני אדם בצל כנפיך יחסיון' - בצל כנפיך ממש, ואין לדבר בבניו של בורא עולם [זהר חדש מגילת רות פט].

המעשה בסגנון זה בשינויי לשון קלים מובא במחז"ו (עמ' 112) בשם 'ספרים הפנימים', ובמנורת המאור [נ"א כ"א ח"ב פ"א] בשם **התנחומא** - נח (וליתא לפנינו), ובלשון הרוקח הובא גם באו"ז הל' שבת סי' נ, ומקורו כנראה מדברי הרוקח. בסגנון אחר הובא במס' כלה רבתי פ"ב, ועל ריב"ז בתנדא"ז פי"ז [ע"כ מהערות לסידור הנ"ל].

ב"זהר חדש" (מדרשות, מאמר המת בלי בנים) איתא - ,אמאי קרו ליה הפקולי כמד"א, פקו פלילה, דאפיק לאבוה מן דינא דההוא עלמא וכמה חכימי דרא דנפקו מיני, אקרון פקולי". ועוד הובא שם - ,זכאה איהו חולקיה, מאן דשביק ברא דלעי בתורה בהאי עלמא".

שמעון הפקולי הסדיר י"ח ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה.

ישנה מחלוקת לגבי "רבן גמליאל הזקן", האם הוא נזכר בש"ס בצורה סתמית כ"רבן גמליאל", מחלוקת זו הובאה בתד"ה בשפחתו של ר"ג, במס' נדה (ו:), - ,פירש הרשב"ם, דהיינו, ר"ג הזקן דאמרינן בשילהי פרק קמא דשבת (טו). הלל ושמעון גמליאל ושמעון נהגו נשיאותן בפני הבית ק' שנה. ומיהו אין רגילות להזכיר סתם ר"ג, אלא ר"ג הזקן ויכול להיות שזהו ר"ג דיבנה חבירו רבי אליעזר ורבי יהושע", היינו ר"ג המוזכר כאן בגמרא. רבי שלמה כהן מוילנא, בהגהותיו על מס' סנהדרין (יא:) והרש"ש שם ובמס' נדה (ו:) מצדדים כשיטת הרשב"ם שסתם ר"ג הוא ר"ג הזקן ושכאן בברכות חייבים לומר שהכוונה כן לר"ג הזקן. הרש"ש במס' נדה (ו:) כתב בד"ה תד"ה בשפחתו - ,הנה מצינו בברכות (כח:) הסדיר כו' לפני ר"ג כו' א"ל ר"ג כו' עמד שמואל הקטן כו'. ובסנהדרין (ריש דף י"א) מעשה בר"ג כו' עמד שמואל הקטן כו'. ועל כרחק הוא ר"ג הזקן. דהא שמואל הקטן אמר בשעת מיתתו שמעון כו' לחרבא והיינו רשב"ג הנהרג אבי ר"ג. [ובמס' סנהדרין (יא.) הוסיף הרש"ש לנמק - ,וע"כ לא נתמנה בנו בחייו".] דיבנה. וכן בפ"ב דפאה מ"ו מעשה כו' לפני ר"ג ועלו ללשכת הגזית. ועל כרחק איננו ר"ג דיבנה שבימיו לא היו עוד סנהדרין בלשכת הגזית.

ועיין מה שכתבנו בריש פרק כיצד צולין". בפסחים ריש (עד) הובא במשנה-, מעשה בר"ג שאמר לטבי עבדו צא וצלה לנו את הפסח על האסכלא". הרש"ש כתב על כך-, בסדר הדורות מביא על זה פירש"י דר"ג היה בבית שני כו' הן לפנינו ליתא ברש"י ואפשר דט"ס הוא וצ"ל פירוש והוא פירוש של עצמו. ובאמת שם בנדה (ו:) מצינו שנשאל משפחתו של עובדא דתרומת לחמי תודה [ולקמן (פח:)] ושאל מהמלכה על עובדא דפסח] ואם ניתן אמון לסופרי העמים, אשר בן כוזיבא במולכו בנה בית המקדש והחריבו אדריאנוס ועי' "מאור עינים" חלק א"ב פי"ב [לר' עזריה מן האדומים. וכתב עליו המהר"ל בספרו "באר הגולה" בסוף הבאר השישי-, כי זה האיש הוציא מפיו דברים נגד קדושים עליונים ולא הבין פשט דבריהם...לכן ספר זה הוא בכלל ספרים החיצונים, אשר אסור לקרות בהם. וכל איש בעל דת תורת משה ומאמין בתורה שבכתב ובתורה שבע"פ, יהא הספר הזה בבל יראה ובל ימצא ולא יביט אליו ולא יסתכל בו לא ראייה שכלית ולא ראייה חושית". ומרן ה"בית יוסף" גזר בהסכמת רבי משה אלשיך והר"א גאליקו מלעיין בס' "מאור עינים" ולרחקו מכל גבול ישראל ושאין לו תיקון אלא שריפה, על שנטה בכמה דברים מקבלת חז"ל, מפני ספרי חצונים והיוונים ושפחה כי תירש גבירתה" (הג"ה "מנחם ציון"/"שם הגדולים" להגאון הרב חיד"א ע' ר"ע מאדומים אות יא), אך אין זה

תעו

פלא, למצוא ברש"ש אפשרות של נתינת אמון בכופר זה, שכן בנו של הרש"ש, אשר אחז בו רקבון ה"משכילים" שיבץ בכתבי אביו דברי שטות, כפי שכבר אמר הגאון הגדול רבי חיים קניבסקי שליט"א להרה"ג ר' שלמה לווינשטיין, בקשר למה שנמצא פקפוק בדברי הרש"ש בעניין גלגול נשמות] אתי שפיר טפי, אבל לא שמענוהו, בפירוש דברי חז"ל ולעניות דעתי דעובדא דא היה אחר החורבן. ולפי שמצינו לו [ביצה (כב:)] במשנה דעושין גדי מקולס בלילי פסחים ופירש"י משום זכר למקדש. לכן מחמת חביבותו היה קוראהו פסח ואע"ג דאמרינן לעיל (נג) דאסור לומר בשר זה לפסח וע"ש בפירש"י ותוס' יש לומר דלא חייש לרואים בעשיית גדי מקולס דל"ח בקרוא עליו שם פסח והשתא אתי שפיר, דלא הוה מעשה לסתור...אלא לראיה דפסח ממש אין צריך על האסכלא...דר"ג מפני שרצה להראות שאינו אלא לזכר ולא יסברו שאוכל קדשים בחוץ...". יש אמנם ראיות ממדרש תנחומא (פ' בראשית, פ' פקודי), כי אדריאנוס, אשר היה נ"ב שנה אחרי החורבן ["תלמוד ירושלמי", מס' תענית (ד,ה)], החרیب את ביהמ"ק. על הגמרא במס' סנהדרין במס' סנהדרין (יא.) "ומעשה ברבן גמליאל שאמר השכימו לי שבעה לעלייה", מעיר הרש"ש כמו שפירש לעיל וה"חשק שלמה" כתב-, נראה לי דהיינו ר"ג הזקן דהיה שמואל הקטן בימיו, דאלו ר"ג דיבנה נעשה נשיא אחר החורבן וכבר מת שמואל הקטן וכמש"כ היוחסין במאמר א', וכן משמע להדיא בדבריו בהל' שמחות פ"ה, דאמר שם כשמת שמואל הקטן היה ר"ג הזקן מספיד עליו, ואפילו לדעת הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות, דסבירא ליה שם שמת לאחר החורבן (ונראה דגרס במס' שמחות דרשב"ג הזקן הספיד עליו וכ"ה הגירסה באמת ביוחסין) מכל מקום א"א דר"ג דיבנה נעשה נשיא בחיי שמואל הקטן, דהרי רשב"ג אביו עדיין היה חי בעת מיתת שמואל הקטן וכדאיתא במס' שמחות הנ"ל לפי גירסת היוחסין, והיאך אפשר דנעשה נשיא בחיי אביו, ושוב מצאתי כן להדיא ביוחסין ד"ה ר"ח בן דוסא". הרש"ש ו"חשק שלמה" תמהים כיצד ניתן לומר שר"ג מונה בחיי אביו- רשב"ג הנהרג, ולכאורה

ניתן לומר שכמו ר"ע לפני שנהרג ישב בבית סוהר, כן רשב"ג לפני שנהרג ישב מספר שנים בבית סוהר ולא היה נשיא בישראל ולכן מינו את בנו בחייו. "הגהות היעב"ץ" כתב שם בד"ה מעשה בר"ג-,,אם ר"ג זה הוא רבן גמליאל דיבנה, צריך לומר תרי שמואל הקטן הו', ואי אפשר שיהא שמואל זה, הוא הנזכר בסמוך, שאמר בשעת מיתתו שמעון וישמעאל לחרבא, שאותו שמעון שנהרג הוא אביו של ר"ג דיבנה והוא היה מעשרה הרוגי מלוכה, כדמוכח גם ממה שאמר וישמעאל וכו' וחברוהי וכו', וא"כ ודאי לא היה ר"ג בנו נוהג נשיאות בחייו אביו, הא על כרחך שמואל הקטן אחרינו הוה, ההוא דניבא בשעת מיתתו, וקדם הרבה לזה שהיה בדור שאחריו עם ר"ג דיבנה, או דלמא ר"ג דנא ר"ג הזקן זקנו של אותו ר"ג בשאר מקומות שהוא ודאי ר"ג דיבנה...". לקמן בד"ה אף הוא אמר, הוסיף-,,כבר כתבתי למעלה שהיו שנים שנקראו בשם שמואל הקטן, וכאן אוסיף הכרח, שאם אי אתה אומר כן תמה על עצמך, שבכאן אמר בשעת מותו על רשב"ג הזקן וחבריו שיהרגו, ושמעון הלז אינו אלא בנו של ר"ג הזקן ואביו של ר"ג דיבנה כי הוא ודאי רשב"ג של הרוגי מלכות אין זולתו בשושילתא דר"ג שנצולה על פי בקשתו של ריב"ז מאספסיינוס [גיטין (נו:)] והרי מצינו בגמרא ברכות דפרק תפלת השחר (כח:), "שמואל הקטן תקן ברכת המינין לפני ר"ג ביבנה". ואותו ר"ג ודאי אינו אלא סתם ר"ג הידוע דיבנה, כי ר"ג הזקן זקנו לא היה מצוי ביבנה אלא בירושלים בפני הבית עד שלא גלתה סנהדרין, אם כן מסתמא כבר נהרג ר"ש, קודם שנהג ר"ג נשיאותו ביבנה, כנראה שבפני אביו לא היה ר"ג מזדקק לתקון ברכות, ואם כן איך היה שמואל קיים בימיו, ועל כורחינו שמואל הקטן אחר היה זה". הראב"ד כתב, ששמואל הקטן המובא במס' סנהדרין (יא) בענין עבור השנים, היה בזמן ר"ג דיבנה והרלב"ח כתב שהכוונה לר"ג הזקן. וכתב בספר "תנאים ואמוראים" שתיקן ברכת המינין לפני ר"ג הזקן שהספידו יחד עם ר"א בן עזריה (ביוחסין הגירסה ראב"ע ורשב"ג). הגר"א ו"ספר הדורות" אינם גורסים "בן עזריה", שהיה לאחר החורבן. הובא שם עוד בס' "תנו"א", שהיו מסובין בעליה ביבנה יצא בת קול כו' נתנו עיניהם בשמואל הקטן וב"ירושלמי" בסוף מס' סוטה הגירסה "בעליית בית גדיא". ועי' על כך בארוכה ב"כפתור ופרח" פ"ה.

לגבי זמן הריגתו של רשב"ג ישנן ארבעה שיטות:

א. ר"ג גאון במס' ברכות (כו) בד"ה ר' ישמעאל בן אלישע ור' שרירא גאון באיגרתו המודפסת בספר ה"יוחסין"- רשב"ג נהרג קודם החורבן.

ב. ב"ערוך" ע' אביי- כתב כי בשם רש"ג, כי רשב"ג נהרג בזמן החורבן, דבר הסותר את דברי רש"ג באיגרתו ועוד קשה דבספר "מגלה עמוקות" פרשת וישב אופן מ"א, הובאו דברי ה"זהר"-,,באותו יום שנחרב הבית ניתנו י' מרגליתן שהם י' הרוגי מלכות לסמאל...", א"כ משמע שנהרגו בזמן החורבן ולאחריו וכן משמע ב"סדר הדורות" בשם הראב"ד בדף ס"ג שנהרג בזמן בחורבן ובטור וש"ע (תקפב) הובא כי זמן הריגתו היה בכ"ח בסיון.

ג. "סדר הדורות" וסוף ספר יוסיפון- נהרג בשעת החורבן ובילקוט "מעם לועז" כתב שרשב"ג נהרג ביום החורבן.

ד. תד"ה אבל במס' ע"ז (לב.)- רשב"ג חי לאחר החורבן ונהרג לאחר מכן-,,והא אמרינן סוף פ"ב דסוטה (מט) שרשב"ג היה קורא על עצמו עיני עוללה לנפשי...אלף ילדים היו לבית אבא ולא נשתייר מהם אלא אני כאן ובן אחי אבא בעסיא...זה היה רשב"ג הזקן אביו של ר"ג...".

ה. "תשבץ" [ח"א סימן קל"ו] כתב, דר"ג דיבנה היה קטן בשעת החורבן. לגבי גילו של ר"ג בזמן החורבן, כתב ב"סדר הדורות" בדף ל"א (בדפוס הישן), בע' רבן גמליאל- בשם הרמ"ע מפאנו בספרו "עשרה מאמרות"-,,כשנהרג ר' שמעון בן ר"ג הזקן, היה ר"ג (=דיבנה) בנו קטן. נכנס ריב"ז תחתיו וביקש מטיטוס שושילתא דר"ג [גיטין (נו:)], היינו, שלא תפסוק נשיאות מביתו. וכתב "יד יהודה" (=המפרש של ס' "עשרה מאמרות"), כמה שכתב ר"ג (=דיבנה) קטן היה,

אמנם בספר יוחסין אומר שר"ג הזקן מת ח"י שנים קודם החורבן ור"ש בנו נהג נשיאות באותן ח"י שנים. ולפי זה היה ר"ג דיבנה על כל פנים בן כ"ג או כ"ד שנים כשנהרג אביו, דהא איתא בסוף יבמות (קכב) נזכר ר"ג שנהרגו הרוגים בתל ארזה והשיא ר"ג הזקן נשותיהם על פי עד אחד, ואין ספק שהיה ר"ג דיבנה בן ה' או י' שנים, אשר הזכיר שמועה ומעשה מפיו.

תעז

בשו"ת "אבני חפץ" (סימן לג אות ו') גם כתב מראיות אלו שר"ג דיבנה הכיר את זקנו ר"ג הזקן ולכן מקשה הוא-...ויש לתמוה איך קרא ר"ש בן ר"ג הזקן את בנו ר"ג דיבנה בשם אביו בעוד היה אביו בחיים, הרי אין קורין להבנים בשמות האבות החיים כידוע וצ"ל דאז בזמן המשנה והגמרא לא היה עוד נזהרין בזה שלא לקרות להבנים בשם האבות החיים, כאשר אנו רואים בכמה ענינים שנהגו בהם היום בדיוק ובימי המשנה והגמרא, לא היו נזהרים בהם. ויש לתמוה על תמיהתו, כי במס' ברכות (יח:) ראינו שנקראו תנאים על שם אביהם ממש, כי אביו של שמואל נקרא "אבא" וכן אבי אביו. ועיין להלן (לב:) ד"ה אמר ריב"ז, שם הארכנו מאד על נושא קריאת השמות, לגבי קריאת השם בשם אביו. מה שהקשה בספר "יד יהודה", תמוה דהא חזינן במקומות רבים שתנא או אמורא אומר "שמעת מפיו" או "מקובלני" והכוונה היא קבלה איש מפי איש ולא ממש ששמע מפיו, אלא שלשונות אלו באים רק להורות על דיוק המסירה, כגון: במס' ר"ה (יט)-, העיד ר' סימאי משום חגי זכריה ומלאכי, אשר היו בתחילת בית שני ואילו ר' סימאי היה בסופו, בזמן ר"ע, כמו שכתב הראב"ד בספר הקבלה וכן הראב"ד עצמו כתב בפירושו על מס' עדיות (ו,א) לגבי "רבי יהודה בן בבא העיד"-, ונראה לי האי עדות דתמיד מפי השמועה העיד. גם המהרש"א מעיר במס' מגילה (ג.), וכותב-, תרגום של נביאים יונתן אמרו מפי חגי וכו'. יונתן הגדול מתלמידיו של הלל היה כמפורש בפרק הישן (=במס' סוכה) והלל ק' שנה קודם שנחרב הבית שני היה ובודאי דלא ראו את הנביאים חגי זכריה ומלאכי, שהיו בתחילת בית שני, אלא בקבלה היתה לו מפייהם על רבותיו.

וכן במס' יבמות (סז)-, זו עדות העיד ר' יוסי מפי שמעיה ואבטליון והודו לו. שמעיה ואבטליון חיו למעלה ממאה שנים לפני החורבן ואילו ר' יוסי היה מתלמידי רבי עקיבא לאחר חורבן בית שני.

לכן גם מה שהוזכר ר"ג, לגבי המעשה שהתיר ר"ג הזקן את העגונות במס' יבמות (קכב) וגם מה שאמר במס' ראש השנה (כה), "כך מקובלני מבית אבי אבא, אין חידושה של לבנה פחותה..." הכוונה היא לקבלה איש מפי איש ובפרט שאמר "מבית" אבי אבא ולא מאבי אבא. על פי זה נוכל גם להסביר במס' בבא בתרא (כח)-, "א"ר יוחנן שמעתי מהולכי אושא...מאן הולכי אושא ר' ישמעאל" והרי ר' יוחנן חי מספר דורות לאחר ר' ישמעאל, אלא על כרחך, היתה לו כך קבלה מרבותיו, לגבי דברי ר' ישמעאל.

ברכת הצדוקים ביבנה תקנה.

וכתב ה"דקדוקי סופרים" שהגירסה האמיתית היא- "ברכת המינין".

כט.

והשקיף בה שתיים ושלש שעות.

פירש רש"י בד"ה והשקיף-, „חשב לזכור אותה. לשון סוכה כדמתרגמינן וישקף ואסתכי [בראשית (יט, כח)] “וק"ל וכי תפלה קצרה כזו שהוא עצמו תיקן, כיצד במשך שעותיים לא יכל להזכר בה וי"ל דכבר כתב ב"נפש החיים", (ביז) דכאשר תיקנו אנשי כנסת הגדולה את י"ח הברכות, ברוח קדשם, תיקנוהו, כך שעד סוף כל הדורות, כל יהודי בג' תפילות ביום יוכל להתפלל לפי דרגתו הרוחנית באותו זמן עם השגת הכוונות אליהן הגיע בזמן התפלה. והנה רק אנשי כנסת הגדולה שהיו בהם נביאים ששרתה עליהם השכינה יכלו לתקן דבר כזה ולכן ביקשו דוקא ממנו לתקן את הברכה, כי גם הוא היה ראוי שתשרה עליו השכינה ובמותו התנבא מה יהיה סופם של גדולי התנאים ולכן רומז רש"י ש"השקיף" היינו "אסתכי", שהוא ראייה של רוח הקודש בדרגה גבוהה ביותר, כמו שאמרו חז"ל על שרה [מגילה (יד.)], „יסכה- שסוכה ברוח הקודש“. לכן שמואל באותו זמן, לא זכה לאותה מדרגה של רוח"ק של חוכמתא ואובנתא דלבא שהיו לו, כבשעה שתיקן את הברכה ולכן ניסה במשך כשעתיים להזדכך ולטהר עוד יותר, כדי שיגיע שוב לאותם השגות, כאשר הוא בא להוציא את הציבור, כי השגות אלו אינן עוברות דרך השכל הגשמי, שאז ניתן לזכרן, כמו שהירבה להוכיח הגר"ח שמואלביץ זצ"ל [”שיחות מוסר” (תשל"א, מאמר יח, תשל"ג, מאמר כג)] והביא כאחת מהדוגמאות את המעשה שבני הנביאים ידעו בהשגתם הנבואית שלמחרת ילקח אליהו בסערה השמימה, אך למחרת (עיין רש"י שם) נעלמה מהם השגה זו ושאלו את אלישע, תלמידו של אליהו, היכן אליהו שמא הרוח נשאו אל אחד ההרים, דכיוון שהשגה זו לא עברה דרך שכלם אלא על ידי שפע שופע של נשיקת השכל המאציל, בשכל המושג. כדי שיוכלו להכיל ידיעה זו גם למחרת, היו צריכים להיות באותה השגה כאתמול. מרן הגרא"מ ש"ך זצוק"ל, היה תמיד אומר, מה שאמר הגר"ש כהנמן זצ"ל, שנתנו דוקא לשמואל הקטן לתקן את ברכת המינים, כי זה שאמר במס' אבות "בנפול אויבך אל תשמח" והוא היה בבחינת "נאה מקיים". לכן כשהוא תיקן את "ברכת המינים", עשה זאת ממש לשם שמים, ללא כל הרגשה של ניצוח וקנטור.

שמואל גם לא יכל לכתוב ברכה זו כדי לא לשכוח, כיון שזו תורה שבע"פ שלא ניתנת להכתב והסידור הראשון שנכתב היה ע"י הרב עמרם גאון שנפטר בשנת ד' תרל"א, משום "עת לעשות לה' הפרו תורתך". ראה על כך בארוכה בספר "שרשי מנהג אשכנז" כרך ג' עמ' 229 להב ש. המבורגר.

יוחנן כהן גדול שמש בכהונה שמנים שנה ולבסוף נעשה צדוקי אמר אביי הוא ינאי הוא יוחנן. רבא אמר ינאי לחוד ויוחנן לחוד. ינאי רשע מעיקרו ויוחנן צדיק מעיקרו.

רש"י בד"ה רשע מעיקרו, פירש-, „ונעשה צדיק וחזר לרשעתו“, משמע שהיה רשע ואחר כך חזר בתשובה ונעשה צדיק ואחר כך שוב חזר לרשעתו, וכן הלשון של "שמש בכהונה שמונים שנה ולבסוף נעשה צדוקי", משמע שהיה צדיק מעיקרו.

עיין ב"דורות ראשונים" ח"ב עמ' קצט הערה (ג) לגבי זה שרק אביי סובר שינאי הוא יוחנן ולא רבא. בקונטרס "הודאת 'על הנסים' ופיוטי חנוכה" עם ביאורים ממרן רבי חיים קניבסקי, תשע"ג, עמ' ז, בעריכת ר' משולם הרט והרב צבי יברוב, ד"ה בן יוחנן כהן גדול, הובא-,,לפי הרמב"ם (פ"ט דמעשר ה"א) אין זה יוחנן כהן גדול דמתני', עיין מס' עבודה זרה (ט), אבל מתתיהו היה כהן גדול, כמו שאמרו במס' מגילה (יא). ובמכתב אחר (=ששלח מרן הגר"ח) לשאלה, כי הרי יוחנן שימש בכהונה גדולה פ' שנה ולבסוף נעשה צדוקי? אין זה אותו יוחנן, אלא אבי אביו, כמו שאיתא ביוסיפון. ועיין מה ששכתבנו ב"ביאור הלכה" (=בספר "דרך אמונה") פ"ט ממעשר ה"ד. והנה הרד"ק [זכריה (יא,יד)] כתב ש"חשמונאי" הוא תואר למתתיהו ואולם ב"אבודרהם" וכן ה"בית יוסף" (סי' תרפ"ב) כתבו שהוא תואר ליוחנן כה"ג, ובמגילה (יא). **מפורש מתתיהו כהן גדול** [ועיין מסכת סופרים (כ,ח) ובתרגום שיר השירים (ו,ט)] ".

תעח

והנה מכך שיוחנן שימש בכהונה פ' שנה, מוכח לשיטות שכיהן פ' שנה ולא שהיה אז בן שמונים שנה, שהגיע לזקנה מופלגת לפחות קרוב למאה שנה בכל זאת היה כשר לשרת בכהונה גדולה. ה"אור שמח"/הל' ביאת מקדש (ז,יב) רואה מכאן ראייה לדברי הרמב"ם, שזקן לבד אינו נחשב מום לעבודה, שכן כתב שם הרמב"ם-,,ועוד דיש שם שלשה מומין אחרים ואלו הן, הזקן **שהגיע** להיות רותת ורועד כשהוא עומד, החולה שהוא רועד מפני חוליו וכשלון רוחו...", משמע דוקא "הזקן שהגיע להיות רותת ורועד", אך אם הזקן לא הגיע לידי מדה זו, כשר הוא לכהונה גדולה ומכאן הראיה, שהרי יוחנן היה זקן מופלג ועדיין שימש בכהונה גדולה ולרמב"ם ודאי שימש פ' שנים ולא מ' שנים. לכאורה ישנה ראייה גדולה מזו, מאהרן הכהן עצמו ששימש בכהונה גדולה בהיותו זקן מופלג עד פטירתו. בהלכות עבודת יוה"כ (ב,ד), שם נוקט הרמב"ם בפשיטות שכה"ג זקן אין עבודתו פסולה-,,היה כהן גדול זקן או חולה מלבנין עששיות של ברזל באש מבערב ולמחר מטילין אותן למים, כדי להפיג צינתן...". מכאן גם מוכח שחולה לחוד, שאינו רועד גם כשר לשרת ככה"ג.

טעה בכל הברכות כולן אין מעלין אותו בברכת הצדוקים מעלין אותו חיישינן שמא מין הוא.

כן פסק הרמב"ם בהלכות תפלה (י,ג)-,,ש"ץ שטעה ונבהל ולא ידע מהיכן יתחיל ושהה יעמוד אחר תחתיו ואם טעה בברכת האפיקורסין אין ממתנין לו, אלא מיד יעמוד אחר תחתיו, שמא אפיקורסות נזרקה בו". כך גם נפסק בשו"ע/או"ח (קכו,א) והשליח הציבור הבא ממשיך מהיכן שהגיע זה שסלקוהו. והקשה לי רבה של קרית אתא הרה"ג ר' טוביה שולזינגר בתוך צרור קושיות נוספות, אשר קרא לו "טוב הארץ", אמאי ימשיך הש"ץ החדש ממקום שדילג הש"ץ הקודם ברכת המלשינים, הרי כל ברכותיו פסולות וצריך להתחיל חזרת הש"ץ מחדש, והשבתיו, דיש לדייק מלשון הרמב"ם שלא כתוב, שמא אפיקורוס הוא", אלא "שמא אפיקורסות נזרקה בו", היינו ממש כעת הפך לאפיקורוס, אך לא לפני כן ולכן ברכותיו הראשונות כשרות. שוב ראיתי שכוונתי לדברי ה"משנה ברורה" שם (קכ), אות ה', שהוסיף מילה אחת לנוסח הרמב"ם והשו"ע-,,שמא נזרקה בו **עתה** אפיקורסות".

הני תשע דר"ה כנגד מי אמר רב יצחק דמן קרטינגין כנגד תשעה אזכרות שאמרה חנה בתפלתה.

ב"ילקוט שמעוני" על שמואל א' ב', הובא-, ,ותתפלל חנה מכאן אנו לומדים שנשים חייבות בתפלה, שכן היתה חנה מתפללת י"ח ברכות...ה' ידן אפסי ארץ אוהב צדקה ומשפט ורשעים בחושך ידמו מכניע זדים.

דבר זה נראה מתאים לדעת הרמב"ם, שעיקר מצות תפלה מדאורייתא, אך לא זמניהם, לכן היא מ"ע שהזמן לא גרמא ולכן נשים חייבות בו וכן פסק השו"ע/או"ח (קו,א), אך לדעת הרמב"ן דעיקרא דתפלה היא מדברי סופרים, שהם אנשי כנה"ג, שתיקנו י"ח ברכות על הסדר להתפלל שחרית ומנחה חובה וערבית רשות, היינו שהוא מ"ע מדברי סופרים שהזמן גרמא ולכן נשים פטורות. אם כן אין זה מתיישב עם דברי ה"ילק"ש" שהנשים חייבות, אך אפשר לומר, שמכל מקום חייבום חכמים בתפלת שחרית ומנחה כמו אנשים הואיל ותפלה היא בקשת רחמים, כדברי ה"משנה ברורה" שם אות (ד), לכן אפשר לומר, שהמקור למה שחייבום חכמים, הוא משום שסמכו על חנה שבאה לבקש רחמים ואח"כ הודתה לה'.

ונפוצותינו מארבע תקבץ...וישמחו צדיקים בבנין עירך ובתקון היכלך ובצמיחת קרן לדוד עבדך ובעריכת נר לבן ישי משיחך.

בברכה זו אנו רואים שלעתיד לבוא ירושלים תבנה, אך בית המקדש לא יצטרך בניה אלא רק תיקון ויש להבין כיצד יתכן הדבר, הרי בית המקדש חרב. אנו רואים גם בברכה זו את סדר הגאולה לעתיד לבוא. ראשית ירושלים תיבנה, אחר יועמד ויתוקן בית המקדש ורק אחר כך יהיה "צמיחת קרן לדוד עבדך" ו"קרן" היינו מלכות של משיח צדקנו. משמע דירושלים ובית המקדש יהיו לפני התגלות המשיח ויש לברר כל זאת מחז"ל וה"ראשונים".

הנה מחלוקת מפורסמת היא בין רש"י והתוס' לבין הרמב"ם. רש"י ותוס' סוברים כי בית המקדש יבנה ע"י ה' וירד בנוי מן השמים ולרמב"ם בית המקדש יבנה רק בידי המשיח. כך הובנה המחלוקת ע"י כמעט כל ה"אחרונים".

נברר תחילה את שיטת רש"י:

במס' ר"ה (ל.) ובמס' סוכה (מא.) הובא, דהקרבן העומר ביום ט"ז בניסן, היתה מתירה אכילת התבואה החדשה, אך המקומות הרחוקים, אשר שם לא ידעו מתי הקריבו בבית המקדש, שם היה מותר לאכול את התבואה החדשה מחצות היום ואילך, שהרי ודאי שאין בית דין מתעצלים בו אלא עד חצות. אמנם לאחר חורבן בית המקדש, שכבר אינו נוהג הקרבן העומר השתנה הדין. לפי רבנן אפשר כבר לאכול ביום ט"ז בניסן משיאירו פני המזרח ורבי יהודה סובר שכל היום אסור ולהלכה נפסק כרבנן שניתן לאכול לאחר הנץ החמה. רבן יוחנן בן זכאי חשש לכשיבנה בית המקדש לא ידעו את הדין שבכל מקרה אין לאכול עד אחר הקרבן העומר ויחשבו שיש שינוי בדין ואפשר לאכול כבר בהנץ החמה, או בחצות היום במקומות הרחוקים, כפי שנהגו כל השנים ויבואו לאכול מן החדש, אפילו אם לא הקריבו עדיין את העומר ולכן התקין ריב"ז, דכל יום ט"ז בניסן יהיה אסור כדעת רבי יהודה. הגמרא שם שואלת, לגבי איזה יום חשש ריב"ז שיבנה המקדש. אם יבנו בט"ז בניסן, הרי מותר כבר לאכול בהנץ החמה שהרי אין עדיין מזבח, אלא

תעט

מדובר שיש חשש שיבנה בית המקדש ביום ראשון של פסח בט"ו בניסן בסמוך לשקיעת החמה או שיבנה בלילה במוצאי יו"ט ראשון ולא יספיקו לעשות את כל ההכנות של הקרבן העומר, כגון קצירת החטים והבהובם באביב

של קלאין, טחינתו, הרקדתו והקרבתו עד חצות היום ויקריבוהו רק כמה שעות אחרי חצות ורק אז יהיה מותר לאכול את התבואה החדשה, והאנשים במקומות הרחוקים יאכלוהו כבר מחצות.

מקשה רש"י כיצד יתכן שיבנה בית המקדש ביו"ט ראשון או בלילה, הרי חזינן במס' שבועות (טו:), דאין בנין בית המקדש לא ביום טוב ולא בלילה וכן הקשו התד"ה אי במס' סוכה (מא.) והתד"ה אין במס' שבועות (טו:) ותיצו רש"י ד"ה א"כ והתוס' -,,הני מילי בידי אדם, בנין העתיד לבא בידי שמים הוא". ותמכו רש"י ותוס' את יתדותיהם במדרש תנחומא בפרשת פקודי על הפסוק "כי שמחתני ה' בפעלך במעשי ידך ארנן" [תהילים (צב,ה)] -,,זה בית המקדש שיבנה לעתיד לבוא" וכן על הפסוק בס' שמות (טו,יז) "מקדש ה' כוננו ידיך", כמו שמסיים רש"י -,,אבל מקדש העתיד שאנו מצפין בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבא משמים שנאמר "מקדש ה' כוננו ידיך". וכבר הקשו דאם כן הגמרא לא היתה צריכה לשאול - "דמיבני אימת", אלא "דאיגלי אימת". כמו כן בסיום "תפלת י"ח" אנו אומרים -,,יהי רצון מלפניך, ה' אלוקינו ואלוקי אבותינו, **שיבנה** בית המקדש במהרה בימינו". וכן במס' סנהדרין (צב.) -,,כל אדם שיש בו דעת כאילו נבנה בית המקדש בימיו" וכן עוד במקומות רבים.

הגאון הגדול רבי חיים קניבסקי שליט"א תירץ בספרו "טעמא דקרא" עמ' קנ"ג, דהכוונה ב"דאיבני" הוא שיהא בנוי וקיים על האדמה, אבל המקדש ירד מן השמים באמת.

ראינו כאן בגמרתנו שמדובר רק על תיקון ההיכל. אך בתפלת שלש רגלים מובא גם בנין -,,והראנו בבנינו ושמחנו בתיקונו". בסידור "שיח יצחק" להגר"י מלצן, כתב לבאר, כי זולת זה היו ישראל נכלמים ולא היתה שמחתם שלימה, כי נמנע מהם מצות עשה "ועשו לי מקדש", מאחר שירד מקדש של אש משמים, על כן היה מחכמה העליונה שייגנוזו השערים והמעמיד דלתות כאילו בנאו וכמבואר בגמרא [ב"ב (ג:)] וזה שאמר והראנו בבנינו, זהו הבנין המשוכלל

מלמעלה ושמחנו בתיקונו הוא העמדת שערים ומסיים שם -,,וכן שמעתי בשם הגאון האמיתי מהרי"ל דיסקין זצ"ל". אם כן ניתן לומר שלתיקונים אלו התכוונו חז"ל שאין בנין בית המקדש בלילה (ועי' בספר "תורת המקדש" סימן ט"ז להגר"מ אילן).

ה"אחרונים" גם מקשים על שיטת רש"י ותוס' ממס' זבחים ומהמכלתא בסוף פרשת יתרו על הפסוק "מזבח אדמה תעשה לי" מזבח מיוחד לי, שלא תבנהו מתחילה לשום אחר וכן נפסק ברמב"ם בהל' בית הבחירה (א,ט) (ועי' ב"מקדש דוד" סימן א' ובספר "תרועת מלך" סימן ע"א). אם כן אם יבנה בידי שמים הוא כסלע וכאבן, דלא נקרא מזבח. אכן במס' סנהדרין (צא:) מוכיחה הגמרא, כי תחיית מתים מן התורה, ממה שנאמר בספר יהושע (ח,ל) - "אז יבנה יהושע מזבח לה" -,,בנה לא נאמר אלא יבנה מכאן לתחיית המתים מן התורה", היינו שיהושע יבנה את המזבח. אמנם שם גם נאמר -,,אז יבנה שלמה במה לכמוש שקוץ מואב" [מלכים א' (יא,ז)]...מעלה עליו הכתוב כאילו בנה", אם כן כל שכן כי לגבי הקב"ה שייך לומר כאילו בנה, דהא מושג של "בנה" שייך רק באדם ולא במי שאין בו השגה כלל.

וכן ראינו מושג של "ויבן" לגבי הקב"ה בבראשית (ב,כב) וחז"ל מסבירים זאת במובנים שונים. ועיין במס' כתובות (ח.), לגבי ברכת חתנים "והתקין לו ממנו בנין עדי עד", דמשמע שתקין הוא בנין ואילו בתפלת שלש רגלים ראינו שמופיע בנין לחוד ותיקון לחוד -,,והראנו בבנינו ושמחנו בתקונו", אלא ודאי שבנין יש לו כמה מובנים. ורש"י שם במס' כתובות ד"ה בנין עדי עד, כתב -,,והתקין לו ממנו בנין עדי עד, בנין נוהג לדורות וחוה קרי לה בנין, על שם ויבן את הצלע" ובמס' עירובין (יח.) -,,מאי ויבן [רש"י -,,בנויה ועומדת היתה"]...מלמד שקילעה (רש"י -,,קליעת שער"). הקב"ה לחוה והביאה לאדם הראשון, שכן בכרכי הים, קורין לקליעתא בנייתא". עוד יש לומר לגבי הקב"ה כי

כביכול בונה פלטרין של מעלה כמו שאמר רב [סנהדרין (צט:)], -,,כאילו בנה פלטרין של מעלה ופלטרין של מטה" וכן שאמר רבי יוחנן לגבי מה שעתיד הקב"ה לבנות [ב"ב (עה)], סנהדרין (ק.)], -,,עתיד הקב"ה להביא אבנים טובות מרגליות...ומעמידן בשערי ירושלים". נביא עוד מספר מקורות על כך, כי הקב"ה עצמן יבנה את בית המקדש וכן את ירושלים, כאשר בית המקדש הוא חלק מירושלים. ב"ילקוט שמעוני" [רמז תתמ"ח תהלים (צגה)] על הפסוק "עדותיך נאמנו מאד", הובא-,,שלמה בנה אותו וחרב, עזרא בנה אותו וחרב, אבל אתה לאורך ימים". וכן ב"זוה"ק" (מדרש הנעלם פ' וירא קיד)-,,דאמר רבי ירמיה עתיד הקב"ה לחדש עולמו, ולבנות ירושלים ולהורידה בנויה מלמעלה בנין שלא יהרס. ונשבע שלא תגלה עוד כנסת ישראל, ונשבע שלא יהרס בנין ירושלים...ועתיד הקב"ה לקיים עולמו קיום שלא תגלה כנסת ישראל, ולא תהרס בנין בית המקדש". וכן הובא ב"זוהר" [פ' פנחס (רכא.)], -,,ולזימנא דאתי כתיב [תהלים (קמז,ב)] "בונה ירושלים ה'", איהו ולא אחרא, ובניינא דא אנן מחכאן, ולא בניינא דבר נש דלית ביה קיומא כלל...דאפילו קרתא דירושלים לא ליהוי אומנותא דבר נש". אם כן מובא שפלטרין של מלך מלכי במלכים יבנה על ידי הקב"ה וממילא ניתן לומר שיבנה בהמ"ק בידי אדם והקב"ה יוריד את בהמ"ק של מעלה לתוכו ורק אז יהיה בית המקדש השלישי ועל הורדה זו מדברת הגמרא שיבנה בט"ו בניסן ושוב ראיתי שכיוונתי לדברי ה"ערוך לנר" במס' סוכה (מא.) שבהמ"ק לעת"ל הוא צירוף של בהמ"ק של מעלה שיכנס בבהמ"ק של מטה, כנשמה בתוך הגוף. על פי זה אפשר לתרץ גם את מה שנראה כסתירה בדברי רש"י עצמו כי מחד כתב במס' ר"ה ומס' סוכה שבהמ"ק ירד מן השמים וכן פירש על פי ה"מכילתא" (בחומש עם פי' המלבי"ם/עמ' 221 וב"ברכת הנציב" על המכילתא/עמ' קסא-ב) בספר שמות (טו,יז), -,,...חביב בית המקדש שהעולם נברא ביד אחת, שנאמר "אף ידי יסדה ארץ" ומקדש בשתי ידיים ואימתי יבנה בשתי ידיים בזמן שה' ימלוך לעולם ועד, לעת"ל שכל המלוכה שלו" (בגירסת ה"מכילתא" שלפנינו הגירסה מעט שונה ומובאים שם גם דרשות אחרות על כך). אמנם במס' כתובות (ה.), הובא-,,דרש בר קפרא גדולים מעשה צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ, דאילו במעשה שמים וארץ כתיב "אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים" [ישעיה (מח,יג)] ואילו במעשה ידיהם של צדיקים כתיב "מכון לשבתך פעלת ה' מקדש כוננו ידיך", היינו הפסוק מספר שמות ושם פירש רש"י-,,מקדש מעשה ידי צדיקים הוא".

תפ

בספר יחזקאל (מג,יא) גם פירש רש"י כך, לגבי בנין בית המקדש השלישי, בד"ה וישמרו-,,ילמדו ענייני המדות מפיד, שידעו לעשותם לעת קץ...". וי"ל על פי מה שביארנו ושכן כתב ה"ערוך לנר", דאכן ישראל יעשו את המקדש השלישי שיהיה רק בבחינת הגוף והקב"ה יוריד לתוכו את ה"פלטרין של מעלה", שהוא בבחינת הנשמה. אמנם הרב זוין כתב לתרץ על פי דברי הגמרא במס' סנהדרין (צו.) לגבי הפסוק בישעיה (ס,כב) "בעתה אחישנה"-,,זכו אחישנה, לא זכו בעתה" וכן כתב בשו"ת "דברי טעם" (וורשא, תרפ"ד) בקשר לבהמ"ק השלישי שיתגלה בנוי מן השמים, רק שהגאולה תהיה במובן של "אחישנה" וישראל יהיו בבחינת "זכו", אך כשישראל יהיו במצב של "לא זכו" והגאולה תהיה במובן של "בעתה"- בזמנה, אז לא ירד המקדש מן השמים, אלא המשיח וישראל יבנו אותו, אך פירושם אלו דחוקים, לפי המקורות שהבאנו.

שיטת הרמב"ם

שיטתו מובאת בהל' מלכים (א,א)-, המלך המשיח עתיד להעמיד ולהחזיר מלכות בית דוד ליושנה לממשלה הראשונה ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל". כמקור לדבריו מובאים דברי המדרש ב"ויק"ר"/פרשת צו פ"ט, "במדבר"ר"/פ' נשא פ"ג ו"שהש"ר" על הפסוק "עורי צפון ובואי תימן"-, "לכשיתעורר מלך המשיח שנתון בצפון יבוא ויבנה בית המקדש הנתון בדרום", היינו, בירושלים בגבולה הדרומי של ארץ ישראל [ועי' בדברי הגר"י פערלא על "ספר המצוות לרס"ג"/עשה י"ג דף קיג ובשו"ת "חזון נחום" סימן מ"ח ו"שו"ת מהר"ם שיק"/יו"ד סימן רי"ג וב"תפארת ישראל" על המשניות בתחילת מס' מדות/בועז (א)]. לגבי קושיית רש"י במס' ר"ה (ל.), כי אסור לבנות בלילה, תירץ ה"תפארת ישראל" (שם) שיבנה ע"י נוכרים, כי רק משלהם אסור לבנותו אך הם עצמם יכולים לבנותו. והמאירי במס' סוכה (מא) תירץ-, "אעפ"י שאין בנין בית המקדש בלילה, חשש לבית דין טועים שתהא חובת הקודש מביאתן לכך", היינו, שיטעו ולא יבנו את בית המקדש בזמן הראוי.

ב"זהר" [ח"א (קלד.)] הובא כשיטת הרמב"ם, שמלך המשיח יבנה קודם את המקדש ואחר כך את ירושלים ואחר כך יקבץ את הגלויות-, יבנה בי-מקדשא בקדמיתא ויתקין היכלא ויבני קרתא דירושלם, ולבתר יוקים לה (=את כנסת ישראל) מעפרה". ה"זהר" מסתמך על הפסוק [תהלים (קמז,ב)]-, "בונה ירושלים ה' נדחי ישראל יכנס". וכן נאמר גם ב"מדרש הנעלם" [בראשית/פ' תולדות קלט,א]-, "בית המקדש קודם לקיבוץ גלויות". אך במדרש תנחומא (נח,יא), נאמר-, "אין ירושלים נבנית עד שיתכנסו הגלויות" וכן הוא בסדר הברכות של תפילת שמונה עשרה, תחילה "תקע בשופר גדול לחירותנו ושא נס לקבץ גלויותינו" ואחר כך "ולירושלים עירך ברחמים תשוב...ובנה אותה בקרוב בימינו בניין עולם".

לגבי דברי הרמב"ם, דבית המקדש יבנה ע"י משיח בן דוד, ישנם מספר מקורות המכחישים זאת. ב"תלמוד ירושלמי" מס' מעשר שני (ה,ב) (ובתוספתא פ"ח)-, "אמר רב אחא זאת אומרת שבית המקדש עתיד להבנות קודם למלכות בית דוד **דכתיב** "ודם ענבים תשתה חמר"-. ה"פ"מ" גורס "דכתיב", היינו, הפסוק מובא כראיה על ידי רב אחא לכך, כי בית המקדש יבנה לפני ביאת המשיח. מאידך, ה"מלאכת שלמה" (הובא ב"ירושלמי" שם ברידב"ז) גורס "הכתיב", ולפי גירסה זו מתהפכת המשמעות, היינו, רב אחא סובר כי בית המקדש יבנה לפני ביאת המשיח, אך סוגיית הגמרא מקשה עליו מפסוק זה וחותרת את הסוגיה במסקנה הפוכה, כי בית המקדש יבנה אחר בוא המשיח, כדברי הרמב"ם.

במס' מגילה (יז:), הובא-, "ומה ראו לומר קיבוץ גלויות לאחר ברכת השנים...וכיון שנתקבצו גלויות נעשה דין ברשעים...והיכן מתרוממת קרנם בירושלים שנאמר "שאלו שלום ירושלים ישליו אוהביך" וכיון שנבנית ירושלים בא

דוד שנאמר "אחר ישובו בני ישראל ובקשו את ה' אלוקיהם ואת דוד מלכם" וכיון שבא דוד באתה תפלה...באת עבודה...באתה תודה". פירש שם (יה.) רש"י בד"ה אחר ישובו בני ישראל-, "אחר ישובו לבית המקדש ובקשו הקב"ה ואת דוד מלכם".

אם כן קודם יבנה המקדש ואחר כך משיח בן דוד. אמנם הרמב"ם יוכל להסביר לא כרש"י לגבי בנין המקדש, שאינו לפני מלכות בית דוד, שהרי בגמרא הסדר הוא- דוד, תפלה, עבודה, אך קיבוץ גלויות שם בגמרא מופיע בכל מקרה לפני משיח בן דוד ועי' ב"גבורת ארי" מס' תענית (יז) ו"מנחת חינוך"/מצוה קנב, אך על פי גמרתנו כאן (כט.), גם קיבוץ גלויות וכן בנין ירושלים ובית המקדש הם לפני משיח בן דוד.

ה"אחרונים" [שו"ת "פרי השדה"/ח"ב/סימן ט"ז, שו"ת "ויצבר יוסף"/סי' מ"ה, "כלי חמדה"/פרשת שמיני (כד,ב), "גלינוני הש"ס" למהר"י ענגיל/על "תלמוד ירושלמי"/מס' מעשר שני (ה,ב) ועי' בב"ח/טור/או"ח סי' קי"ח] תירצו,

דהרי הרמב"ם כתב שם בהל' מלכים, דאם יבנה המקדש ויקבץ הגלויות יאמינו הכל שהוא המשיח, זאת אומרת שבשעת בנין בהמ"ק עצמו, עדיין לא יאמינו הכל בו כמשיח. ואם כן רק כשיגמור לבנות את בית המקדש יאמינו בו ותתפשט מלכותו ולפני הכרה זו, לדעת ה"ירושלמי", אין זה נקרא שהוא עדיין מלך משיח, ש"אין מלך בלא עם" [כד הקמח", ע' ר"ה ב', ד"ה ועוד (פב:), רבינו בחי], אם כן משיח יהיה לפני בהמ"ק, אך מלך המשיח יהיה אחרי קיבוץ הגלויות ובניין בית המקדש ובכך ניתן לתרץ כאן את גמרתנו אליבא דהרמב"ם. רבינו בחי [ויקרא (יא, ד-ו)] הביא גירסה מסויימת ב"תנחומא" (פר' שמיני אות ה'), אשר על פיה, אדום עתידה לבנות את בית המקדש השלישי. אמנם לגבי מה שמציינים ראה לדבריו- כפי שהבאנו לעיל מהמדרשים- שמלך המשיח שנתון בצפון יבוא ויבנה ביהמ"ק הנתון בדרום, זה למעשה ראה נגד הרמב"ם, שהרי משיח בן דוד אינו נתון בצפון אלא בפתח רומי [מס' סנהדרין (צח.)], שאינו בצפון ממש ביחס לארץ ישראל, אלא דוקא בבל וצפונה לה, כמו שהובא במס' גיטין (ו.), לגבי הפסוק "מצפון תפתח הרעה" ואילו גלויות עשרת השבטים, הם אלו שהוגלו ע"י סנחריב למעבר הרי החושך בצפון. כן הובא ב"ירושלמי" במס' מגילה (טו:)-, לכשיתעוררו הגלויות שהן נתונות בצפון ויבואו ויבנו בית המקדש שהוא נתון בדרום. ובספרים על עשרת השבטים, מובאים גם מקורות רבים, על השבטים הנמצאים מעשרת השבטים בצפון, אם כן כוונת המדרשים הם דוקא למשיח בן יוסף ולא בן דוד כדברי הרמב"ם ומדברי ה"ירושלמי" אנו רואים שלא המשיח יבנה את בהמ"ק, אלא עשרת השבטים עצמם. עי' בתוספתא/מס' סנהדרין סוף פי"ג, לגבי עשרת השבטים, לגבי הפסוק "וישליכם אל ארץ אחרת"-, לעולם הבא. ה"חזון יחזקאל" על התוספתא, מביא שם את דברי הרמב"ם בהל' תשובה (ג, ו): ארץ זו משל, כלומר "ארץ החיים" והוא העולם הבא. אמנם אפשר לתרץ, על פי מה שכתב ה"רוקח"/קהלת (ג, ד) על המדרש, לגבי משיח בן יוסף- "כשיחייהו משיח בן דוד", אם כן גם אם משיח בן יוסף יבנה המקדש, זה מכוחו של משיח בן דוד, שהחייהו ונתן לו לבנות המקדש, כאשר יביאהו מהצפון בראש הגלויות שהוגלו לשם ועי' בריטב"א בסוף מס' תענית וברדב"ז ח"ג אלף ס"ט, שהביא את דבריו [וכן הובא דבר זה ב"אשכול" ח"ב עמ' 15 מהל' תשעה באב, "שבולי הלקט"/סדר תענית/סי' רעד (עמ' 266), תחיה ראשונה זו גם רמוזה במדרשים] שיהיו ב' תחיות ותחיה ראשונה תהיה סמוך לביאת המשיח, לאלו שהתאבלו על חורבן ביהמ"ק ויזכו ויראוהו בבניינו והכל מכוחו של משיח בן דוד. לעצם סדר הגאולה, כבר התבטא מרן הגרי"ז זצוק"ל- לאור רבוי הדעות בחז"ל וב"ראשונים" ועומק כוונותיהם, שהסדר המדויק ומה בדיוק יהיה בזמן הגאולה, ילמדנו על כך, רק מלך המשיח.

תפא

לייט עלה אביי.

הוא מסוג הלשונות שכל אמורא היה משתמש במטבע לשונית שהיה רגיל בו, כמובא בתד"ה פשיט במס' כתובות (ב:)-, אומר רבינו תם... וכל אמורא היה תופס לשונו, כמו "מגדף בה ר' אבהו" [סנהדרין (ג:)], "תהי בה ר' יוחנן" [ב"ק (ק:)], "לייט עלה אביי" [ברכות (כט:)].

אמנם ק"ל דלקמן (כט:), הובא הדבר, לא כלשון המיוחד לאמורא, אלא לכלל החכמים-,, לייטי עלה במערבא אמאן דמצלי עם דמדומי חמה" ואין לומר, כי הכוונה לאביי, דהא אביי בבבל הוה קאי ולא בארץ ישראל, היינו, מערבא. ויש לדחוק שהכוונה לאמורא מסוים נוסף במערבא שגם לו היה אותו מטבע לשוני כמו לאביי.

תד"ה מפני שיכול לאומרה בשומע תפלה.

כתבו התוס'..., ואפילו אם באו להתפלל שמנה עשרה עוד פעם אחרת אסור, שנראה כמוסיף על הברכות... ומה ששליח צבור שונה בהן, היינו, להוציא רבים ידי חובתן...".

במס' מגילה (כג:), כתבו התוס' בד"ה ואין פורסין על שמע, בשם תלמידי רש"י, שאפילו בשביל אחד יכולים אפילו תשעה לחזור ולפרוס על שמע ולומר קדיש וברכו. עוד כתבו שם בהמשך-..., שליח צבור שאף על פי שהתפלל כבר השמונה עשרה ברכות בלחש, חוזר ומתפלל בקול רם ואף על פי שכולנו בקיאים עכשיו מכל מקום יש לומר דאין זה ראייה כל כך, דשאני השמונה עשרה ברכות, שהרי אם היה מתפלל מתחילה בקול רם, שמא לא יכוונו לבם להגיע עם שליח צבור במקום קדושה ומודים...". נראה שתוס' זה על המסכתות קטנות, חולק על התוס' אצלנו בתרי: א. שאפשר לחזור על ברכות פעם שנייה, אפילו לא בשביל להוציא רבים אלא אפילו בשביל להוציא אחד ידי חובה. להוציא ידי חובה, זה אפילו לא בשביל להוציא רבים אלא אפילו בשביל להוציא אחד ידי חובה.

כט:

לייטי עלה במערבא אמאן דמצלי עם דמדומי חמה.

וכתב על כך כאן ה"מלוא הרועים"-,, יש לומר דוקא במערבא שארץ ישראל גבוה מכל הארצות, שקיעת החמה מאחר מאד...".

וק"ל ולא ירדתי לסוף עומק דעתו, דהא מה שאמרו חז"ל שארץ ישראל גבוה מכל הארצות, אין הכוונה מבחינה גשמית דהא הארץ כדורית היא ובארץ ישראל עצמה, ישנו מקום שהוא הנמוך ביותר- ים המלח ועוד שדוקא במערב אירופה בגרמניה ואנגליה היום מתאחר מאד כשלש שעות ויותר מארץ ישראל. לגבי מה דא"י גבוהה מכל הארצות, הסביר המהר"ל כבר בספריו, כי הכוונה לגבהות רוחנית.

לא תרתח ולא תחטי

במס' פסחים (קיג:), מפנה ה"מצפה לאיתן" מכאן למה שנאמר שם-,, שלשה הקב"ה אוהב מי שאינו כועס...".

וכשאתה יוצא לדרך המלך בקונך...אר"ח זו תפלת הדרך...אר"ח היוצא לדרך צריך להתפלל תפלת הדרך.

כתב רבי בנימין ריבלין, תלמיד הגר"א שם בקונטרס "גביעי גביע הכסף"-,, ולכאורה הוא מיותר, כי שתי המימרות דר"ח הכל דבר אחד. ונראה דפירוש המלך בקונך הוא על דרך שאמר רחב"ד, "אם שגורה תפילתי בפי...". ואם כן הכי נמי המלך אם שגורה התפלה בפיך כנ"ל ואפשר דגרסין דאמר ר"ח בדלי"ת...".

ל.

אימת מצלי אמר רבי יעקב אמר רב חסדא משעה שמהלך בדרך עד כמה...עד פרסה.

הגאון הגדול ר' חיים קניבסקי, בנוסעו מבני ברק לירושלים אומר את תפלת הדרך רק אחרי הצומת שאחרי העיר לוד, משום שעד לשם, נחשב האזור לרצף מיושב. מאידך, רבי שריה דבליצקי העיד, כי מרן ה"חזון איש" ועוד גדולים היו אומרים את תפלת הדרך כאשר יצאו מבני ברק כבר בכביש גהה. ושמענו בשם מרן הרב שך, כי כיום כל הדרכים בחזקת סכנה, וניתן לומר תפלת הדרך בכל כביש כאשר נוסעים בו.

והיכי מצלי רב חסדא אמר מעומד ורב ששת אמר אפילו מהלך.

להלכה נפסק כרב ששת [או"ח (קיד),-], ואם היה רוכב אין צריך לירד" וכתב שם ה"משנה ברורה" (כג),- שירידתו ועליתו טורדתו, אלא יעמיד הבהמה (מ"א) מליך אם אפשר לו, שאם ירכב, הרי הוא כמהלך והוא הדין ליושב בעגלה שאין צריך לירד, אלא להעמיד הסוסים אם אפשר לו". הגאון הגדול רבי א. י. ל. שטיינמן, כאשר הוא רוצה לומר את תפלת הדרך, הוא יורד מהרכב ואומר את תפלת הדרך מעומד.

ל:

רש"י ד"ה שתתחולל.

פירש רש"י - ,,לשון חלוי והיא היא אלא בלישנא דעלמא פליגי" ובד"ה תתחונן, כתב-, שתהא דעתו מיושבת לערוך דבריו בלשון תחנה".

תפב

כוונת רש"י שזה היינו הך, כי בא"ת ב"ש מוחלפים ב' הנוני"ם של תתחונן בב' הלמדי"ם של תתחולל. אך לקמן ב(ה). לומדים ,,הלולים"...**אחליה** והדר אכליה", לשון חלולים, היינו מלשון חול ולא חילוי ועי' ב"גליון הש"ס" המביא מתלמוד ירושלמי, שמחליפים ה' בח' ולהפך והטעם משום ששניהם שייכים לאותיות החיך א,ה,ח,ע.

רבי יאיר בכרך מרחיב על כך את הדיבור ב"מר קשישא" [ע' ה' עמ' ס', "מכון ירושלים", תשנ"ג]-,ה"א במקום חי"ת. דרז"ל [ברכות (לה.)] קודש הלולים- אחליה והדר אכליה (ועיין) בירושלמי שם (רפ"ו דברכות) לא מתמנעי רבנן בין ה' לח'. לעניות דעתי גם כן פי' "המו מעי לו" [ירמיה (לא,כ)] כמ"ש [הושע (יא,ח)] "נכמרו נחומי". ועיין נדרים (צ.) על "וחפרה לבנה" [ישעיה (כד,כג)], ודו"ק. ונהירנא כד הוינא טליא, שבאתי לפני שנעשיתי בר מצוה בסוף ת"י מפראג לק"ק ווירמישא, שהיו רוב אשכנזים מדברים ה"י במקום חי"ת. והרי מוכח בפיוטים ובפרט (בפיוטי) הקליר ז"ל. וזה היפך מאלפי"ן עייני"ן שבזמן הקדמונים היו מבדילין, עד שלא היה רשאי ש"ץ וכהן לעשית עבודתו בלי ידיעה זו, ובימינו אין ידוע הבדל ביניהם. וגם בלשון חז"ל ה' במקום ח' לאחד מן הפירושים על "מיחל ושותה" [עירובין (לז.)], יומא (נו.) ועוד] וכן בית השלחין [ריש מו"ק ועוד] לשון עייפות. וכן "וה' פתה יערה" [ישעיה (ג,יז)] דרז"ל לשון פתח במס' שבת (סב.). וכן מ"ש רז"ל בת"כ (תזריע פט"ו ט') "בגבחתו" [ויקרא (יג,נה)] אלו החדשים, פי' בק"א בשם פסיקתא זוטרתא דהוא כמו בגבהתו שעדיין המוכין גבוהין היפך קרחתו, וכיון לזה בעל פי' התרגום הקצר. וכ"פ

ר"ח מ"ש בקידושין ריש (כב.), לאו המנונא את אלא כמו חם נונא וכן דרז"ל [קידושין (סב.)] הנקי דסוטה [במדבר (ה,יט)] כמו חנקי. ובב"ק (נה.) הרואה הספד בחלומו וכו' חסו עליו. ופסחים (פט.) מהיות משה מחיותיה דשה. ובפיוטים נמצא בכה"ג על הרוב בסוגרי החרוזים ההי"ן וחית"ן. ועיין בחרוזה אלהיכם שאומרים במוסף בקדושת שבת בראשית ושבת חנוכה, יסדה יהודה שלקח אות ח' במקום ה' בחתימתו, וזה זר ופלא. ועיין בקרובץ יום אחרון דפסח אצולים מפרך לפני נטית ימינך. וגדולה מזו ברכה פ' לך לך (מד,יז) והנה אימה (באדין נבוכדנצר) התמלי חמא [דניאל (ג,יט)]

"בעל הטורים"/שמות (לב,יא), כתב בד"ה ויחל-ד, במסורה. הכא "ויחל משה" ואידך "ויחל יהואחז" [מ"ב (ג,ד)], "ויחל את פני ה'" [ירמיה (כו,יט)], "ויחל איש האלוהים" [מ"א (ג,ו)] בענין ירבעם. והיינו כדאיתא בברכות בסוף תפלת השחר (ל:) "כמה ישהה בין תפלה לתפלה, כדי שתתחולל דעתו עליו". מפרש ליה מ"ויחל". ומפרשין בירושלמי [ברכות (ד,ו)], שהוא ד' אמות, כנגד ד' פעמים ויחל".

תפא

תוכן

ל:

אל תקרי בהדרת קודש אלא בחרדת קודש- האדם נקרא הדור על פי צבע פניו- לבן ומעט אדום (תלמיד הגר"א ע"פ הזוהר)?

אביי הוה יתיב קמיה דרבה... "וגילו ברעדה" כתיב. א"ל אנא תפילין מנחנא- מחד קיום המצוה גורם לשמחה ויש לעשות את המצוה בשמחה ומאידך יש לעסוק במצוה מתוך כובד ראש.

ר' ירמיה הוה יתיב קמיה דר' זירא חזייה דהוה קא בדה...א"ל אנא תפילין מנחנא- ר' ירמיה עשה ואמר דברים המעוררים תמיהה ושחוק, כדי לגרום לרבי זירא לצחוק ולא להיות עצוב.

לא.

אייתי כסא דמוקרא בת ארבע מאה זוזי ותבר קמייהו- האם מדובר על כוס ממתכת או זכוכית ומדוע היא היתה כה יקרה?

בנות ישראל החמירו על עצמן שאפילו רואות טיפת דם כחרדל יושבת עליה שבעה נקיים- בירורו של בעל "קונטרסי שיעורים" לגבי גדר התוקף ההלכתי של "קיבלו עליהן".

המקיו דם בבהמת קדשים אסור בהנאה ומועלין בו- האם הדין משתנה בבהמה דלא חזיא לכפרה?

תד"ה רבנן עבדי כמתניתין- בירור בדברי התוס' אי קיימא לן כרבנן או כרב אשי?

רש"י ד"ה שיחה-,,ליצנות"- האם שיחה לרש"י היא ליצנות או הגיון?

הני צניתא דבבל איתנהו מאדם הראשון- מחלוקת ה"אחרונים" מאי נפקא מינה בדבר להלכה?

וכי מאחר שלא עבר- בירור הגירסא לענין אם מקום שאדה"ר גזר שלא יתיישבו בו, אם שייך לפחות שיעברו בו.

דרב מרדכי אלויה לרב שימי בר אשי- האם רב מרדכי היה תלמידו של רב שימי או של רב אשי?

לעולם יתפלל אדם בבית שיש שם חלונות- כיצד ראיית צבע הרקיע מביא את האדם לדבקות בה'. מדוע בניגוד לבהמה אדם מסוגל להביט כלפי מעלה ומשמעות הדבר?

יכול יתפלל אדם כל היום- האם הכוונה בלא לחדש דבר בתפלתו והאם ניתן לשנות את מטבע הברכות והיכן?

לשמוע אל הרנה ואל התפלה. רנה זו תפלה, תפלה זו בקשה- מהו הבדל בין תפלה לבקשה?

אף על פי שאמרו שואל אדם צרכיו בשומע תפלה- האם הכוונה ביחיד או בציבור. מדוע אנו פוגשים לעיתים הפנייה של רש"י למקור אחר בש"ס והוא קיים במס' אחרת או בכלל לא?

כמה הלכתא גברותא איכא למשמע מהני קראי דחנה- אם לומדים הרבה הלכות מהנביאים, כיצד נאמר, שלולא שחטאו היו לומדים את כל ההלכות רק מהחומש וספר יהושע?

רק שפתיה נעות מכאן למתפלל שיחתוך בשפתיו- הצטיירות האותיות והמילים באויר (בניגוד לשאר הלשונות) ומשמעותם על פי תורת הסוד.

וקולה לא ישמע, מכאן שאסור להגביה קולו בתפלתו- מדוע אין להגביה את הקול ומתי מותר להגביה?

ויחשבה עלי לשיכורה, מכאן ששיכור אסור להתפלל- הרמב"ם פסק שאסור להכנס שתוי למקדש, א"כ אולי משום שנכנסה למשכן שיכורה, הקפיד עליה עלי ולא משום שהתפללה תוך שכרות?

לא:

"ונקתה ונזרעה" - מלמד שאם היתה עקרה נפקדת דברי ר' ישמעאל...ר"ע...שאם היתה יולדת בצער יולדת בריוח - שיטות מוחלפות ושינויים בברייתא זו במס' סוטה.

ששקול כב' אנשים - כיצד הדבר נלמד מ"בכהניו"?

נתת לאמתך זרע אנשים - כמה ילדים היו לחנה לפי הכתובים ולפי חז"ל?

לא חכם ולא טיפש - קשה, הרי בחכמה יש להרבות כמה שיותר?

תד"ה מורה הלכה בפני רבך את - מהם התנאים כדי להקרא "גדול הדור"?

אל הנער הזה התפללתי - מניין ידעה חנה שיתקיימו בו כל בקשותיה?

וחנה היא מדברת על לבה - יסודי האמונה הנלמדים מנשים. הכח הנבואי שהיה להן מוכיח, כי הנשים אינן טפלות. לב.

והסירותי את לב האבן - מדוע לא הובא הלימוד מפסוק קודם (הגרעק"א)?

ואמר רבי אלעזר משה הטיח דברים כלפי מעלה - מדוע "אל" בכתוב הכוונה ל"על" והיכן?

משל לאדם שהיתה לו פרה כחושה ובעלת איברים והאכילה כרשינין - כרשינין הן תמיד מאכל בהמה טהורה ושעורים הם תמיד מאכל בהמה טמאה.

כשם ששמים וארץ בטילים - האם העולם יש לו סוף או שהוא אינסופי?

אמר משה לפני הקב"ה רבש"ע עכשיו יאמרו אומות העולם תשש כחו כנקבה - מדוע הגויים ישוו את הקב"ה לנקבה שהוא גדר של מושפע?

לב:

תד"ה גדולה תפלה יותר ממעשים טובים בלא תפלה - מה חידש התוס' יותר ממה שכתוב בגמרא?

כל כהן שהרג את הנפש אל יורה - האם הוא פסול לעבודה וכן אם עבד לכוכבים. האם חזרה בתשובה מועילה לו לשוב לשאת כפיים?

שערי דמעות לא ננעלו - האם שאר השערים תמיד נעולים ומדוע ענן גשמי מונע את מעבר התפלה? מדוע דוקא בפני הדמעות אין השערים ננעלים?

תד"ה אל דמעתי אל תחרש - כיצד ומהיכן הדבר נלמד?

רבא לא גזר תעניתא ביומא דעיבא משום שנאמר סכותה בענן לך מעבור תפלה - הקשר בין הענן למלאכים המקטרגים המונעים את מעבר התפלה ומדוע יש צורך במלאכים שיכניסו את התפלה, הרי שערי דמעות לא ננעלו?

תפב

י"ב מזלות בראתי - האם לכוכבים יש מנין סופי או אין-סופי והיכן ישנה הכמות הגדולה ביותר של הנבראים?

רש"י ד"ה לגיון וקרטון וגסטרא - מה משמעותן של סוגי שררה אלו?

אמר ר"ל...וכלום לא בראתי אלא בשבילך - מי מעלתו גבוהה יותר האדם, המלאכים או אולי הגלגלים?

גם אלה תשכחנה, זה מעשה העגל - וקשה הרי כל דור נוטל אוקיה ממעשה העגל?

מתוך שחסידיהם הם תורתם משתמרת - ה"ירושלמי" חולק על ה"בבלי" בענין זה.

ת"ר מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך ובא שר אחד ונתן לו שלום ולא החזיר לו שלום...אם הייתי חותך ראשך בסיף- אם זה מקום סכנה מדוע לא התפלל תפלה קצרה? ל.ג.

אפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק. אמר רב ששת לא שנו אלא נחש אבל עקרב פוסק מיתיבי נפל לגוב אריות אין מעידין עליו שמת נפל לחפירה מלאה נחשים ועקרבים מעידין עליו שמת. שאני התם דאגב איצצי מזקי- קושיית ה"אחרונים" מדוע מקשה הגמרא מהברייתא על רב ששת ולא מהמשנה על הברייתא ותירצו בכמה דרכים. ראה שוורים פוסק- האם גם בשוורים שלנו צריך לפסוק?

מעשה במקום אחד שהיה ערוד והיה מזיק את הבריות...הראו לי את חורו- מהו ערוד? רש"י ד"ה ומת-,,מצאתי ב"הלכות גדולות" אמרי במערבא- במערבא או בתלמוד מערבא? ושאלה בברכת השנים מאי טעמא אמר רב יוסף מתוך שהיא פרנסה לפיכך קבעוה בברכת פרנסה- האם פרנסה וגשמים הכוונה לאותו דבר? ל.ג.

רש"י ד"ה כרחבא- לגבי קושיית רש"י, כיצד יתכן שרחבא ראה את ר"י ומה שלכאורה נראה סתירה ברש"י. ואת יום השביעי מששת ימי המעשה- מדוע נהגו לומר את זה, דהא זה לא מעין פתיחה ולא מעין חתימה? סיימתינהו לכולהו שבחא דמרך- מתי שבח לה' רצוי ומתי הוא מיותר וקושיא על הבנת ה"חכמת מנוח". הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים- האם שייך להתפלל להקב"ה שחברו יחזור בתשובה? אין לו להקב"ה בבית גזיו אלא אוצר של יראת שמים- יר"ש כביכול אינו בידי ה' ולמה הכוונה "אוצר"? מודים מודים- האומרו נראה כמאמין בשניות. תד"ה אמר פסוקא-,,,כנגד ז' רקיעים משבחים לבורא שהוא דר למעלה מז'..."- ויש חולקים וסוברים שהוא דר ברקיע ערבות. ל.ד.

תד"ה אמצעיות- רש"י המוזכר בתוס' אינו לפנינו. כל המבקש רחמים על חברו אין צריך להזכיר שמו- האם אינו צריך או אסור להזכיר את שמו? ל.ד.

כריעה על ברכיים השתחוואה זו פשוט ידים ורגלים- קשה אם מרדכי אפילו לא יכרע כל שכן שלא השתחוואה, א"כ למה נאמרו שני הדברים גם יחד. כיצד כתב ר"א אבן עזרא לכאורה נגד הגמרא שלהשתחוות הכוונה שישוח ראשו? המתפלל וטעה סימן רע לו ואם שלח ציבור הוא סימן רע לשולחיו- מדוע הם אינם יכולים לומר לו "לתקוני שדרתיך"?

במקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינן עומדים- למה הכוונה והאם בעל תשובה יכול להקבר ליד חסיד?

מאי עין לא ראתה- המשמעות התמידית והכפולה בין השפל לרוחני בדברי תורה ובדברי חז"ל. שגר שני ת"ת אצל ר' חנינא בן דוסא- האם מותר להתפלל על עשיית נס לאדם כאשר ע"פ הטבע הוא ודאי ימות? א"ר חייא אמר רב ספרא- וקשה הרי רב ספרא היה מאחרוני האמוראים ור' חייא היה מראשוני התנאים?

אמר ר' יוחנן בן זכאי אלמלי הטיח בן זכאי את ראשו- כיצד תנאים קוראים לאביהם בשמם הרי אסור לאדם להזכיר את שם אביו מפני כבודו אלא רק לומר "אבא מארי"?
האם אבות קוראים לבניהם על שמם שלהם?

תפג

ל:

אל תקרי בהדרת קודש אלא בחרדת קודש.

עי' ב"מ קשישא" לרבי יאיר בכרך, עמ' לז-, ,מקשה דלמא בהדרת ממש ש"מ שצריך טעם על מה שאמר אל תקרי. ודו"ק.

וב"גביעי גביע הכסף", כתב כאן-, ,איתא בזוהר "מלכא שלים מכולא כו' אנפוי נהירין מאן דחמי למלכא אמר ח"ו ליתביה דינא כלל ולא ידע דבההיא נהורא דינא יתיב". ובוודאי אין זה לשון הזוהר, כי בעת כתבי זאת אין ספר הזוהר לפני. ואיתא בספר "תורת משה אלשיך", על הפסוק דודי צח ואדום אם האדם הוא רק לבן וצח אין זה הדור, כי הוא הנקרא לווקן ואם הוא רק אדום כ"כ, אין זה הדור, כי הוא הנקרא גיחור, אבל עיקר ההידור שהוא צח ואדום דהיינו לבן ומעט אדומית וזהו אל תקרי בהדרת אלא בחרדת, שצריך לחרוד שבוודאי בתוך הרחמים יש דין כמאמר הזוהר כנכתב לעיל וקל לי".

אביי הוה יתיב קמיה דרבה...אמר "וגילו ברעדה" כתיב א"ל אנא תפילין מנחנא

רש"י-,,והם עדות שממשלת קוני ומשרתו (ס"א-,,ושררתו) עלי".

תר"י-, ויש מפרשים שנתרפא מחולי מעיים וחזר להניח תפילין על כן בדח טובא **ונראה לי** שהוא כעין ירושלמי ברכות פ"ט על רבי עקיבא שהיה גחיק בפני טרונסרופוס על שסוף סוף הזדמנה לידו המצוה של בכל נפשך. וכן כאן בברכות באותו שזכה לסמוך גאולה לתפלה בהנץ, לא פסיק פומיה מצחוק כל היום".

רבי עקיבא בעוד שני מקומות "היה גחיק". במס' נדרים (נ:) בענין אשת טרונסרופוס "רק שחק ובכה" ובסוף מס' מכות (כד:) כשראה שועל שיצא מבית קודש הקודשים ו, היה ר"ע מצחק".

מהרי"ץ חיות- מכאן מקורו של הרמב"ם בהל' תפילין (כד, כה)-, שכל זמן שתפילין בראשו ועל זרועו הוא עניו... ואינו נמשך בשחק".

ונלע"ד כיוון שתפילין הוא ובכל מצוה אשר יש בו אות יש שמחה. שבת- עונג שבת וזמירות, ברית מילה- שמחים ועושים סעודת מצוה, כי אז כולם שמחים. בתפילין נאמר "ויראו ממך" משום ששם ה' נקרא עליך ולכן אין מרעים לו לכן יש שמחה בכך, אך צריך שיהיה גם בתחושה של "גילו ברעדה". מסופר על ה"שאגת אריה" שנסע בכרכרה וכיוון שהגיע זמן תפילין הניחו הוא והעגלון תפילין. לפתע הגיחה חבורת שודדים והעגלון החל לזעוק. הוציא ה"שאגת אריה" את ראשו ומיד סבו לאחוריהם השודדים ונמלטו. שאל העגלון מדוע דוקא נבהלו מהתפילין של ה"שאגת אריה" ולא מהתפילין שלו. ענהו ה"שאג"א אתה אמנם הנחת תפילין, אך הראש שלך לא היה מונח בתפילין, אלא במושכות, בסוס ובמספוא, אך על תפילין נאמר [לעיל (ו.)]-, "וראו כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך"- אלו תפילין **שבראש**". התפילין לא מספיק שיהיו **על** הראש, אלא צריכים להיות **בראש**- בתוכו וכן אצלי היה לכן נתקיים בי "ויראו ממך", (סיפור זה מסופר גם על אחרים). על שלשת אותות אלו דוקא גזר המן הרשע והסיבה לכך עי' במהרש"א ב"חידושי אגדות" עמ"ס מגילה (טז:) ד"ה וליהודים... ויקר אלו תפילין.

ר' ירמיה הוה יתיב קמיה דר' זירא חזייה דהוה קא בדח טובא...א"ל אנא תפילין מנחנא

המהרי"ץ חיות עמ"ס נדה (כג.) ד"ה לידי גיחוך, כתב על דברי רש"י "שחוק, בכל תחבולות הללו עסק ר' ירמיה להביא ר' זירא לידי שחוק"-, עי' ברכות (ל:) ר' ירמיה הוה יתיב קמיה דר' זירא והוה קא בדח טובא. א"ל בכל עצב יהיה מותר ע"ש. והיינו דר' ירמיה היה מתעסק להביא את ר' זירא לידי שחוק ור' זירא היה עצב בכל עת. ואולי כל השאלות הזרות אשר נמצא בתלמוד מן ר' ירמיה, עד שפעם אחת הוציאוהו מבית המדרש [ב"ב (כד:)] כל אלו השאלות הזרות היו לשמח את ר' זירא או שאר החכמים שהיו עצבים, ומה שמסיים רש"י כאן דאסור למלאות פיו שחוק ור' זירא מחמיר על עצמו טפי אינו מובן, כיון דאסור מן הדין אינו נופל לשון חומרא".

וי"ל דרש"י מדגיש דמן הדין אסור למלאות פיו שחוק, אך ר' זירא החמיר על עצמו לא לצחוק לא רק בקיצוניות- "למלאות פיו", אלא אפילו צחוק בחצי פה, כי לא רצה להכנס לספק אם צוחק הוא בגדר גבול המותר.

ה"שדי חמד" (מערכת א', כללים, פאת השדה, קנ"ה) כתב, כי מקור האיסור למלאות פיו שחוק הוא במשנת חסידים. התוס' במס' ב"מ (נט.) הקשה, כיצד נאמר על הקב"ה "קא חייך ואמר נצחוני בני", הרי בתחילת מס' ע"ז נאמר, כי אחרי החורבן אין לפני הקב"ה שחוק. התוס' תירץ, כי הכוונה היא דוקא לשחוק קבוע. "ערוך השולחן" [או"ח (תקסח)] פסק-, בשהעוסק בשחוק זמן מרובה עם אחרים, אבל שחוק בעלמא לית לן בה". רבינו יונה כתב (מס' אבות (ג,יג)) לגבי דברי המשנה "שחוק וקלות ראש"-, רצונו לומר שהשחוק ודברי שיחה בטילה עם קלות ראש מרגילין לערוה, אבל כובד ראש ויראה הם סייג לעריות". וביאר הגאון הרב חיד"א שם ב"מראית עין", כי רבי עקיבא בא

ללמדנו, כי השחוק בפני עצמו יתכן באופנים מסויימים, כאשר הוא לשם שמים (כפי שראינו לעיל לגבי רבי עקיבא בד"ה אביי), אולם כאשר השחוק חובר לקלות ראש, אז הם מרגילין את האדם לערוה. נראה, כי דוקא רבי עקיבא אמר במס' אבות את המאמר הזה, כי עליו נאמר יחסית הכי הרבה פעמים בש"ס, כי היה צוחק ומגחך, ולכן בא רבי עקיבא לומר, כי אם פעולה זו היא לשם שמים, אין בכך פסול, אלא רק כאשר הדבר נעשה מתוך קלות ראש, רק אז פעולה זו מגונה.

לא.

אייתי כסא דמוקרא בת ארבע מאה זוזי ותבר קמייהו

רש"י כאן פירש בד"ה כסא-,,זכוכית לבנה" ולעיל ב(כח). פירש רש"י בד"ה כסא דמוקרא-,,כוס זכוכית יקרה שקורין בל' ישמעאל ערקי"א...". וכאן מיד לאחר מכן הובא "כסא דזוגיתא חירותא" ועל כך לא פירש רש"י כלום ואפשר שטעות הוא ופירוש רש"י דלעיל, קאי על ד"ה של זוגיתא חירותא וכן כתב ה"ענף יוסף". ה"הערוך" ע' כס פירש-,,כוס זכוכית חקוקת צורות שהוא יקר מאד וגורסין דמוקרא מלשון בנקרת הצור". אמנם בסוטה (מח:) הובא-,,משחרב בית המקדש בטל שמיר וזכוכית לבנה...". אך כבר תירץ התד"ה אגן, במס' שבת (כ:) [והתד"ה בזכוכית בב"מ (כט:)] והתד"ה בזוגיתא במס' חולין (פד:)-,,דקאמר התם בטל, לא לגמרי בטל אלא שלא היה נמצא כל כך דהא זכוכית לבנה היתה אחר חורבן דאמרינן בפרק אין עומדין תבר קמייהו זכוכית חירותא בחופת בנו". ועי' כאן במהרי"ץ חיות ור"י מעמדין. זכוכית זו היתה לה תכונה של יכולת כיווץ עד כדי גודל של אגוז. התוס' כאן כתבו, כי מכאן המקור לשבור כוס בנישואין, כדי למעט בשמחה, והרמ"א כתב [או"ח (תקסב)] כי הסיבה היא משום זכר לחורבן. המהרי"ט כתב ("צפנת פענח" בפ' דברים), כי יש לקחת כוס זכוכית, כי על אף שבירתה יש לה תקנה, בניגוד לכוס חרס.

המקיז דם בבהמת קדשים אסור בהנאה ומועלין בו.

"מלוא הרועים" עמ"ס מעילה (יב:) כתב על ד"ה תוס' ד"ה המקיז- "אבל דם בהמה חי' דלא חזי' לכפרה לא"-,,וכן כתב רש"י בברכות (לא), מרומז בדבר רש"י כאן ועי' בדבריהם בברכות שם שהם תמוהים וכמו שכתבתי שם". היינו, כאן בד"ה אלמא וסיים כאן כי התוס' במס' יומא ובמעילה שם כתבו כמו רש"י כאן.

תפד

תד"ה רבנן עבדי כמתניתין-,,וכותיהו קיימא לן ולכן אין מתפללין מתוך קלות ראש...ושמחה של מצוה כגון שעסק בדברי תורה ולכן נהגו לומר פסוקי דזמרה ואשרי קודם תפלה"
וברש"י ד"ה כמתניתין-,,מתוך כובד ראש". כברייטא-,,מתוך הלכה פסוקה" וק"ל דהתוס' כאן ארכיב תרי רישי, דתחלה כתב דקי"ל כרבנן, היינו, מתוך כובד ראש ומסיים-,,כגון שעסק בדברי תורה", היינו, כרב אשי וכן הוא ממשיך כי לכן נהגו לומר פסוקי דזמרה, היינו, כולל כל פרשיות התורה והמשנה של הקורבנות והוא תרתי דסתרי. ובתוס' רא"ש מובא ד"ה רב אשי עביד כברייטא-,,ולכך נהגו לומר פסוקי דזמרה ואשרי קודם תפלה כדי לעמוד

בתפלה מתוך דברי שמחה של מצוה שעוסק בדברי תורה... "וי"ל ע"פ התוס' והתוס' רא"ש דעבדינן כתרומהו. וכן הבין ה"חכמת שלמה" כאן את התוס', שכן כתב בד"ה ורבנן,, פירוש כרבנן ורב אשי דו"ק".

רש"י ד"ה שיחה-,,ליצנות"

לעיל (כח:) פירש רש"י בד"ה מההגיון-,,לא תרגילום במקרא יותר מדי משום דמשכא. לשון אחר **שיחת** ילדים". ב"הגיון" כוונת רש"י מלשון "הגה" שמהגים בפה. ועי' במבוא הרד"ל לפרקי דר"א, סוף פרק "שם האחד אליעזר" (ח:), ריש עמודה א', מה שביאר על "הגיון".

הני צניתא דבבל איתנהו מאדם הראשון

נשאלת השאלה מאי נפק"מ להלכה? וכתב כאן הגר"י מעמדין-,,כאותה ששינוי [סוכה (כט:)] "ציני הר הברזל" ושם יש לי ליישב בזה מה ענין דבר הלכה בזה. אלא משום דהני צנייתא נמי קשים הם כציני הר הברזל. וס"ד דרב כהנא דלא חזו למצוה לפי שכבר נזדקנו מאד ולפיכך הוקשו. ואהדר ליה ר"ש דלא היא, אינם זקנים כ"כ הלכך כשרין הן ונכון הדבר". ועי' בשו"ת חת"ס/יו"ד/סי' רל"ה, ד"ה מ"ש דר"ג מהני צונייתא-,,...ומאי דבר הלכה בזה אלא ע"כ לפמ"ש התוס' בע"ז (מו.) סוף ד"ה מבהמה-,,...דהב"ע באילן שעלה מאליו מששת ימי בראשית כגון יער...".

בנות ישראל החמירו על עצמן שאפילו רואות טיפת דם כחרדל יושבת עליה שבעה נקיים

מרן הגאון רבי זאב גוטסמן (מבית דינו של רשכבה"ג מרן הגר"ח"ע גורודז'נסקי) כתב ב"קונטרס שיעורים" עמ"ס קידושין בסופו, כי לכאורה יש לדון על פי הרמב"ם, כי אם אומרים לאשה שלא תוכל בשום אופן להתעבר, אלא אם תקדים טבילתה כמה ימים לפני סוף ז' נקיים, האם היא יכולה להקדים ולטבול, משום דזה רק משום שהן עצמן החמירו על עצמן וקיבלו עליהן. למסקנה כתב על פי שו"ת החת"ס, כי בענין זה של תקנת ר' זירא, לא שייך שום שינוי, אף שהוא מיוסד על "קיבלו עליהן".

וכי מאחר שלא עבר

במהרש"א עמ"ס סוטה (מו:) ד"ה מאחר שלא עבר...ומאחר שלא ישב, כתב-,,**בפרק קמא דברכות** לא גרסינן "ומאחר שלא ישב וכו'" אלא גרסינן מאחר שלא עבר כו' וכן נראה דודאי אפשר שעבר ולא ישב ולמאי דמוקי ליה ארץ שגזר עליה אדם הראשון לשוב כו' רישא דקרא כפשטיה שמספר הכתוב בדבר ניסא שעשה הקב"ה עם ישראל שהולכים במדבר ארבעים שנה בארץ אשר לא עבר בה איש והיינו משום דלא גזר אדם הראשון לשוב שם ומה לאיש לעבור שם וק"ל". נראה כי זה טעות דפוס מה שכתב "פ"ק דברכות" וצ"ל "פ"ה דברכות".

דרב מרדכי אלויה לרב שימי בר אשי.

רבי יחיאל הלפרין, מעיר בהגהותיו, עמ"ס ביצה (ו.), בד"ה רש"י ד"ה א"ל רב מרדכי-,,רב מרדכי תלמידו של רב אשי, דאמרינן בסוטה (מו:), גבי לוייה לרבי עד פרסה ורב מרדכי לוייה לרב אשי עכ"ל רש"י, וצריך עיון, דהא בברכות (לא.) ובסוטה הנ"ל איתא רב מרדכי לוייה לרב שימי בר אשי וכן הוא ב"שפתי חכמים" ברכות. אכן בסוטה ב"שפתי חכמים" הגירסא לוייה לרב אשי. יהיה איך שיהיה גירסת "שפתי חכמים" במקום אחד טעות. בספרו "סדר

הדורות" הכריע הגר"י הלפרין, דהיה תלמיד דרב אשי, כיוון שבכל מקומות בש"ס וברש"י מוכח דהיה תלמיד רב אשי ועיי"ש עוד הוכחות והוסף-, „ע"כ נראה דבברכות ט"ס וצ"ל "רב מרדכי לוי דרב אשי ובש"ס חדשים לא תיקנו". אמנם בש"ס שלנו תוקן כבר הדבר לפחות בצד על ידי הגהותיו של הגר"י פיק ברלין.

לעולם יתפלל אדם בבית שיש שם חלונות

ב"אמרי נועם" מובא מהגר"א-, „פירוש שאם יתבטל מחשבתו יביט לשמים ויכנס בלבו יראת השמים כי האדם המביט אל השמים יכנס בלבו יראת שמים". רבינו יונה פירש את הסיבה לכך, כדי שבית הכנסת יהיה מואר, ויוכל להתפלל מתוך ישוב הדעת.

כאשר אדם מביט למעלה בעיניו גשמיות הוא רואה עננים וגרמים שמימיים וכאשר אין עננים הוא רואה מרקע בצבע הדומה לתכלת. ויש להבין כיצד מראה גשמית זו ניטע בלבו של האדם קנין רוחני זה של יראת שמים. יש לכך כמה מהלכים וננסה לבררם.

הרמב"ם כתב [הל' יסוה"ת (ב,ב)]-, „והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו. בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול [הגהות מיימוניות-], „בברייתא דרבי פנחס גרסין איזו אהבה? יש צדיקים שעובדים להקב"ה ונוהגים כבוד ויקר למלכותו, מפני שהוא לבדו קדם את הכל ומלא את העליונים והתחתונים ובטובו הרב ברא את העולם במאמר ולא בעמל והוא אב וגיבור חכם וטוב ורחום וסובל את הכל ומכלכל את בריותיו ויודע רזי עולם ומטיב לרעים ולטובים ומאריך לרשעים לבעבור ישובו ויחיו עד כאן". **מגדל עוז-**, „עיקר הענין הזה ב"ספרי" בדרשת "ואהבת את ה'". וכן פירש בסעיף ה'. ובפרק במה מדליקין גבי מתניתין דהמכבה את הנר, ד"תנו רבנן חלה ונטה למות", מימרא דרבה בר רב הונא ועל ענין יראת ה' היא אוצרו, דמכריז ר' ינאי וכו' וכן אמר רב יהודה לא ברא הקב"ה עולמו אלא שייראו מלפניו וכו', כי בראותו מעשיו בפלא ובריותיו יפחד וירתע וכו' ומייתי מילתא דר' יוחנן משום ר"א, אין לו להקב"ה

תפה

בעולמו אלא יראת שמים וכו' (כל אלו המאמרים הובאו במס' שבת דף לא עמוד א-ב) ובפלאות הבריאה פרק אין דורשין במס' חגיגה (פרק ב') שברא עולמו בעשרה דברים כו' עד סוף המשנה, מימרא דרבן יוחנן בן זכאי כו' והגדה במשנת מרכבה כו'. [כמו שאמר דוד צמאה נפשי לאלוהים לאל חי. וכשמחשב בדברים האלו מיד הוא נרתע לאחריו ויפחד ויודע שהוא בריה קטנה שפלה, אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות. כמו שאמר דוד "כי אראה שמך מעשה אצבעותיך מה אנוש כי תזכרנו". ולפי הדברים האלו אני מבאר כללים גדולים ממעשה רבון העולמים, כדי שיהיו פתח למבין לאהוב את השם. כמו שאמרו חכמים בענין אהבה שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם". וכתב שם ב"פירוש"- „ויש לנו מעלה היא קודמת למעלה זו (=מעלת האהבה) והיא פחותה ממנה והיא מעלת היראה. וגם היא נחלקת לשני חלקים. האחת היא יראת עמי הארץ והנשים וקטני השכל שיראו ויעבדו אותו שמא ימית אותם...והחלק השני היא היראה האמיתית והוא כשיתבונן במעשה האל וישיג מהם גדלו וידע שהוא בריה שפלה...מיד ירא ויפחד...פחד גדול...סמר מפחדך בשרי...“ ועיי"ש עוד דבריו. לפי דברי הרמב"ם, היראה אליה יגיע האדם על ידי הראיה, אינם מעצם ההסתכלות בשמים, אלא מראית כל המכלול של הדומם, צומח והחי והגרמים השמימיים. אמנם

כאשר יקבע האדם בלבו את אלו יספיק אם יביט לשמים ויזכר בכל אלו דלעיל ויזכור כי גבוה מעל גבוה שומר. הרמב"ם ממשיך שם גם לפרט דברים שאינם נתונים רק לחוש הראיה, אלא גם לשאר החושים וגם להבנת השכל בשאר הכוחות הקיימים.

אמנם, מחז"ל גם משתמע, כי עצם ההסתכלות ברקיע ובגרמים השמימיים, מביא הדבר ליראת שמים, אך כדי להצליח גם להביט לשמים וגם להבין את המשמעות ראה זו צריך להיות בבחינת וגדר אדם. הגאון הרה"חיד"א ב"מדבר קדמות", מערכת נ' אות ג' מביא מה"זהר חדש", דף י"ז, עמוד ג', „שהבהמות אינם מדברות- והיינו טעמא דאתגבלין מעוביא רבה דעפרא, יתיר מבני אנשא ולא זקפין רישא ולא מסתכלין ברקיעא, דאלו אתגבלין מעפרא קלילא וכו' הוו ממללן“.

כיוון דאדם נעשה מעפר קל לכן יכול לדבר, כי הדבור הוא מיסוד קל של הרוח ולכן גם שואף להביט למעלה לשמים שהוא גם יסוד קל של רוח. הרה"חיד"א מוסיף לבאר ב"דבש לפי", מערכת ר', אות ב'- „...דראיה הוא בחינה עליונה מאד לכן נזהר רב שלא להשתמש בראיה, כי אם מעט מזעיר ומזה יסתכל בעל נפש, כי המסתכל בעריות, הוא פגם גדול שפוגם בחוש רוחני וגדול עונשו מאד ובא בגלגול...שהראיה רומז למקום עליון הנקרא קדש ולכן היה מתקדש רב בזה...ודרך דרש אפשר דכיון דעל ידי העיניים היה קורא בתורה ובמשנה [=וזה רק לשיטת הרמב"ם בהקדמה ל"יד החזקה", ד"ה כל ודעימיה- הרשב"א והריטב"א בשטמ"ק עמ"ס כתובת (ב:) והתד"ה צנון במס' ע"ז (יא.) ותוס' רי"ד עמ"ס גיטין (ס.) ורש"ג בגירסת ספרדית, אך רש"י במס' עירובין סוף (סב) ד"ה כגון ומס' שבועות (ד:) ד"ה ומשנה ובעוד מקומות ודעימיה סוברים שהמשנה נכתבה רק בזמן רבנן סבוראי והגאונים] ובעין שכלו היה צופה ומביט בדברים עליונים. לא רצה שהעין יסתכל בדברי הרשות...נמשך לזה יובן היטב דע"י דיוסף הצדיק לא פגם בראיה הרומזת לאצילות ומה גם כי הוא היה נפש אדה"ר מאצילות...“.

השפעת צבע השמים על לב האדם

ה"של"ה", ח"ב מס' ר"ה, עמוד הדין, עמ' (ע.) דפו' יוזעפאף, כתב- „...וכשרואה כרתי אז הוא למזכיר ורמז שיתפלל על הכרתת שונאינו, נמצא העיקר הוא התעוררות והתפילה ולאחר שהתפלל ואוכל, דבר זה רושם שתתקיים תפילתו. וקרוב לזה הוא מה שכתב ה"פרדס" בשער הגונים, פרק א' זה לשונו "כאשר ירצה לפעול יצייר פעולה ויצטרך להמשכת הדין, אז יתלבש האדם ההוא בבגדים אדומים ויצייר צורת ההוייה באודם וכן לכל הפעולות וההמשכות וכאשר יצטרך חסד ורחמים יתעטף לבנים ולנו בזה ראיות ברורות מהכהנים שהמשכתם מצד החסד ובגדיהם בגדי לבן להורות על השלום וזה ענין כהן גדול ביום הכיפורים שהיה מעביר זהבים ולבש לבנים, מפני שעבודת היום בבגדי לבן ונתנו טעם לדבר שאין קטיגור נעשה סניגור הורו בפירוש על הנדרש כו' והעד הנאמן בזה אבני החשן, י"ב אבנים מתייחסים לפי המשכת י"ב שבטי ישראל ממקום גבוה ואין להרחיק הענין הזה שהרי בעלי טבע אמרו, כי אם יביט האדם בעיניו מרוצת המים הרבים יתעורר בו הלבנה, עד שהחולים שאין להם ישוב ושנתם אינה ערבה בעיניהם יריצו לפניו סילוני המים כדי שיתעורר הלבנה ויגבור הלחה וישן. וכן הענין בזה, כאשר ישוטט המעיין ימצא אל הענין הזה עשר ידות, כי מגוונים הנראים לעיניהם או המצטיירים בשכל הגופני יתפעל הרוחני והנפש תעורר לרוח והרוח לנשמה והנשמה ממציאות למציאות, עד שיתעלה למקום יניקתה ויתעורר לפי מציאות ציורם, יען שהם כמים הפנים לפנים שעל ידה המקור יראה הפנים באורה ויושפע עליה אודם וכן אם לובן לובן, כי ההתעוררות והפנים התחתונים הוא על ידי בני האדם". כלל העולה העיקר הוא התפלה ודברים אלו הם למזכיר ולהתעורר מלמעלה...“.

צבע השמים-תכלת

כתב רש"י בד"ה ששה אוריים, במס' מנחות (לט.). „שבין שבעה רקיעים ועל שם שהתכלת דומה לים וים דומה לרקיע כדלקמן (מג:), מדמי סידורה (=של קשרי הציצית) לסידור הרקיעים כדי לזכור להקב"ה שאף לזכרנו לטובה וזה בזמנם שאף צבע תכלת נזקק לציצית“.

נמצינו למדים, דכח יש באדם המדמה מילתא למילתא, גם דרך הגוונים. לכן בקריאת שמע, כאשר מביט בתכלת של הציצית, מערכת הדימוי שבו מזכירה לו את צבע הים שהוא תכלת ואז מדמה לכך את התכלת של צבע השמים ומעורר אצלו את הדימוי של כסא הכבוד, כמו שכתב רש"י בד"ה ראייה במס' מנחות (מג:), „ציצית מביאה לידי זכירת המצוות“ ושם בד"ה דומה לים- „שנעשו בו ניסים לישראל. והרקיע לכסא הכבוד ומכיר על ידי התכלת היושב על כסא הכבוד ועוד נאה לישראל שיהא (דמות) כסאו עליהם שנאמר ותחת רגליו וגו' דהיינו רקיע“. ובד"ה וכתוב ספיר- „ובכסא כתיב ספיר אלמא רקיע כמראה כסא דכתיב [יחזקאל (א,כו)] כמראה אבן ספיר דמות כסא ותכלת דומה לים וים לרקיע“. אמנם, בקריאת שמע מעורר ההסתכלות בתכלת קבלת עול מלכות שמים של המצוות ובתפלת י"ח, אין כבר צורך להסתכל בתכלת ומיד כשמסתכל בשמים דרך החלונות דבק הוא ביושב על כסא הכבוד.

כאשר האדם יוצר דימויים אלו בראשו הוא גם מגיע להשגות גבוהות, כמובא ב"מדבר קדמות" מערכת צ', ערך ציור- „כאשר יצייר האדם בדעתו צורה קדושה, הנה הצורה הקדושה שידמה בדעתו ישלים שכלו וזה שאמר ר' אבא, פרשת משפטים, שהיתה צורת רבי שמעון מצויירת לפניו והיה משיג על ידי זה השגה גדולה וז"ס שארז"ל- חייב אדם להקביל פני רבו ברגל וכו' ע"ש באורך מז"ה "חסד לאברהם", עין הקורא, נהר ל"ג, ח"י, ע"ג. וכן כתב רבינו האר"י זצ"ל, כי כאשר יתקשה בדבר תורה יצייר צורת רבו וטוב לו להבין הענין“, לכן משחרב בית המקדש לא נראה השמים בטהרתו, כיון שבית המקדש היה המקום המביא ביותר ליראת שמים והתפלות שם היו צריכים שמים בטהרתן כדי להגיע

תפיו

לפסגות של דביקות בה' ומשחרב הבית ממילא אי אפשר להגיע לפסגות אלו וממילא גם לא היה מועיל השמים בטהרתן ולכם פסק תנאי זה שכנראה היה כך בא"י וחזרו להיות השמים כדרך הטבע כמו בשאר הארצות. אמנם עדיין משמשים השמים לכוונת הדבקות בה' גם אם הם לא ממש בטהרתן ולכן ביחס לזמן שהיה ביהמ"ק שאז שערי התפלה בשמים היו פתוחים ומיום שחרב ביהמ"ק ננעלו שערי תפלה [להלן (לב:)] "ונפסקה חומת ברזל בין ישראל לאביהם שבשמים" (שם), אך עדיין בצירוף של צום ותפלה וצדקה ניתן היה להבקיע את שערי השמים גם במצבים קשים ביותר ולכן „רבא לא גזר תעניתא ביומא דעיבא משום שנאמר "סכותה בענן לך מעבור תפלה"“, היינו היה חסר התנאי של ראיית השמים כדי לפתוח את שערי התפלה. אמנם כל זה מדובר על דרך הכלל, אך על דרך הפרט כל אדם יכול להבקיע רקיעים רק תלוי ברצונו וטהרת ליבו. ועיין ברבי אברהם א"ע/בראשית (ב,ד) ד"ה ואד- „...וכמוהו יום אידם, שהיום הרע יקרא יום ענן וערפל...“. ועי' עוד ב"תנחומא"/וארא (ט) ב"עץ יוסף" ופ' תרומה (ד) וב"מהדורא בתרא" עמ"ס חולין (ה:).

יכול יתפלל אדם כל היום.

המהרש"א מבאר כאן-,,דהכי קאמר, יכול שרשות הוא לאדם להתפלל כל היום ופירש תר"י בלא חידוש ומייתי מדניאל דהוה מפיש ברחמי טובא". לקמן (לב:) ראינו כי חסידים ראשונים היו שוהים בכל תפלה שעה לפני ושעה מתפללים ואם הכוונה לשעה כבזמננו, א"כ חצי יום היו עוסקים בתפלה ואפשר דהכוונה היא למעט זמן יחסית מהיום ובפרט בימים הקצרים, כי אדם מוכרח לעשות עוד צרכים, אלא אם כן הכוונה היא על חשבון השינה, כי בלשון תורה בכל מקום הלילה בכלל היום הוא כדברי המהרש"א להלן (מ). ותוס' ר"י כאן אמר, דהכוונה לשעה דוקא ועי' להלן (נט.) מה שכתבנו בד"ה אמר אביי גמירי דזעפא תרתי שעי. ועי' "בית אהרן"/"ח"ח/עמ' שצ"א. לענין ברכות ותפלות מתי ניתן לשנותם או להוסיף עליהם.

לשמוע אל הרנה ואל התפלה. רנה זו תפלה (רש"י-,,של שבח"). תפלה זו בקשה (רש"י-,,שאלת צרכיו").
על ההבדל בין השניים עמד הנצי"ב מוולוז'ין ב"מרומי שדה", ב"ב (קכג.) בד"ה אלא חרבי זו תפלה, קשתי זו בקשה-,,,ושבחו של הקב"ה אינו מועיל אלא להעלות חוט של חסד ואימה על פני האדם, כענין רנה של תורה, דאיתא בע"ז (ג:) "כל הלומד תורה בלילה חוט של חסד משוך עליו ביום" כו'. וגם זה נקרא רנה, כדאיתא במס' תמיד על הפסוק קומי רוני בלילה ושניהם לדבר אחד מכוונים והיינו חרב המועיל למי שעומד קרוב ורואהו, אבל למי שעומד מרחוק ורוצה להזיקו אינו מועיל. ומכש"כ שאינו מועיל החרב להרוג אחר מרחוק. אבל תפלה שהיא בקשה מועיל לכל דבר, וכמו קשת שמועיל למרחוק. והיינו דקאמר דוד במיתתו של שאול "ללמד בני יהודה קשת הלא היא כתובה על ספר הישר" וגו' ורצה לומר לא כמו שאול שתורתו היה מגן עליו, שנמשלה לחרב פיפות כידוע, אבל אנו צריכים לתפלה שנמשלה לקשת וכדכתיב בספר הישר "שמע ה' קול יהודה", הצעקה בעת צרה ר"ל.

אע"פ שאמרו שואל אדם צרכיו בשומע תפלה.

במס' תענית (יד:) שאלו בני גינה את רבי לגבי בקשת מטר-,,כחידים דמינן ובשומע תפלה או כרבים דמינן ובברכת השנים שלח להו כחידים דמיתו ובשומע תפלה". וביאר שם "רש"י" בד"ה ובשומע תפלה-,,אמרינן לשאלת מטר כיחיד השואל צרכיו בשומע תפלה, דהא דאמרינן שאלה בברכת השנים אפילו ביחיד, משום דזמן צבור הוא, אבל במילתא אחריתי דהוי ליחיד ולא לצבור כהכא דבתקופת תמוז לאו זמן שאילת צבור הוא בשומע תפלה הוא דמדכר ליה ולא בברכת השנים כדאמרינן במס' ע"ז (ח.) ובברכות (לא.) אם היה לו חולה בתוך ביתו מזכיר עליו בברכת החולים ולבסוף מוקמינן הלכתא בשומע תפלה. כך שמעתי".

הלכה זו אכן מוזכרת במס' ע"ז (ח.), אך כאן אצלנו היא אינה מופיעה כלל. ושם מפנה מהר"י פיק ברלין לכאן ומסייג- "ע"ש היטב" ואינו מובן, כי כאן אינו מדבר מהלכה זו. אמנם רש"י אינו מזכירו ומפנה למקום אחר והוספה מאוחרת היא כמו שכתב ה"ערוך לנר" בסוף מס' סוכה, אך "רש"י" עמ"ס תענית אינה מרש"י ולכן צ"ע הפניה זו. ושו"ר שהעיר על כך ב"הגהות הר"ש מדעסוי" שם עמ"ס תענית. ואפשר דהכוונה היא לכך שבקשה על החולה היא גם בשומע תפלה (ולהלכה נפסק בברכת רפאינו) כמו שכתב התד"ה מפני שיכול לאומרה בשומע תפלה, לעיל (כט.)-,,כדאמר [לקמן (לא.)]. עו"ג (ח.) שואל אדם צרכיו בשו"ת ודוקא צרכיו, כגון שיש לו חולה בתוך ביתו או שצריך שדהו מים דהוא מעין תפלה....".

כמה הלכתא גברותא איכא למשמע מהני קראי דחנה.

עיינ ב"מר קשישא" לרבי יאיר בכרך, אות ש', עמ' רט"ו, ד"ה שמעינן מהא מתניתא תמניא, המברר לגבי אותם מקומות, אשר ממאמר אחד בחז"ל או בתנ"ך ניתן להסיק כמה הלכות.

המהרי"ץ חיות עמ"ס נדרים (כב:) כתב בד"ה שם אלמלא (לא) חטאו ישראל לא ניתנו להם רק ה' חומשי תורה וספר יהושע לבד-,, לכאורה קשה הרי כמה הלכתא גברותא למדו חז"ל מדברי נביאים. דיני אבלות למדו חז"ל [מו"ק (טו), (כז)] מקרא דחזקאל, הרבה דיני תפלה למדו חז"ל מדברי עלי ותשובת חנה [ברכות (לא)] ודיני קריעה וניחום אבלים למדו מאיוב. וכבר אמרו בירושלמי פ"ה דסוטה ר' יוחנן אמר איוב ישראל היה ומעולי גולה היה לפום כן ילפינן מינה הלכות אבל ע"ש. וא"כ אפילו אם לא חטאו ישראל ולא הוצרכו לתוכחת מוסר. על כל פנים דינים חדשים הנלמדים מן הנביאים היה נחוץ להודיעם, אולם האמת כדברי הרמב"ן בספר המצות סוף שורש שני. דכל הנהו הלכות הנלמדות מדברי הנביאים כולם הלכות מסיני הם. כמו שמובא [סנהדרין (כב:), תענית (יז:)] דמקשה הגמרא על דינים שלמדו מיחזקאל ועד דאתי יחזקאל מאן אגמרינהו, היינו, בעל כרחך לא היה יחזקאל המחזק בדבר, דהרי אין נביא רשאי לחדש. ומשני הש"ס הלכתא נינהו ואתי יחזקאל ואסמכינהו אקרא. דבכהאי גוונא לא חידש הנביא מאומה, דהרי מקודם לכן היו נהוגים מתורת תורה שבעל פה עד כאן לשון הרמב"ן. ואם כל אלו הדינים והלכות שלמדים מדברי נביאים, בעל כרחך כבר היו מקובלים באומה בהלכה מסיני ואתי שפיר דברי הש"ס כאן, דאלמלא (לא) חטאו ולא הוצרכו לדברי נביאים משום תוכחת מוסר, לא היה ניתן רק ה' חומשי תורה וספר יהושע ואי משום הלכות הנלמדים מדברי נביאים, בעל כרחך לאו חדשות המה, דהרי בלאו הכי אין נביא רשאי לחדש. ואם שכתבו הלכות בספר חוקה, הנה בהעדר ספרי הנביאים היו נהוגות על כל פנים מתורת תורה שבעל פה. וכמו שהיו נהוגים קודם שנכתבו דברי הנביאים".

תפז

ויק"ל דהא גם בלא דברי הרמב"ן, אין מובן לקושיית המהרי"ץ חיות, דהא כל התורה שבעל פה רמוזה בתורה שבכתב- בחמשה חומשי תורה, כפי שהירבה להוכיח הגר"א, אלא שישנן הלכות אשר יוצאות בניסוח מפורש יותר מדברי הנביאים, לכן חז"ל ציינו את מקור ההלכות דוקא מן הנביאים אך אם המהרי"ץ חיות אינו יודע כי הכל רמוז בחמשה חומשי תורה (ואף בפ' בראשית הובא כי הכל רמוז), אם כן גם בתירוצו עדיין לא העלה ארוכה לקושייתו, דגם אם עצם ההלכות היו ידועות לפני כן, עדיין היו ספרי הנביאים צריכים להיות נכתבים כדי שנוכל לדעת כיצד הלכות אלו רמוזות במה שניתן להכתב, כיוון שהוא מקצוע שלם בתורה – עולם הדרש, לראות כיצד ההלכות נרמזות בכתוב דהא כל המכילתא, ספרא וספרי, מטרותן דרשות מהפסוקים, כדי להראות מניין מקור ההלכות ועוד קשה לדבריו, הרי אמרו חז"ל כי נבואה שנצרכה לדורות נכתבה ושלא נצרכה לא נכתבה [מס' מגילה (יד)] והרי זה גם אינו כהבנתו, דלדבריו כל נבואה צריכה להכתב כי נוכל ללמוד ממנה הלכות וגם אלו שכן נכתבו לשיטתו אין צריכים אותם לדורות בלבד, אלא גם לדורות של הנביא נצרכה ואף יהיה קשה למה לא נכתבה לפני כן, הרי כשאין הנבואה אין ידיעה של הלכות או- לאחר תירוצו- אין מקור כתוב להלכות שבע"פ.

אמנם רש"י בד"ה שהוצרכו לדורות, כתב שם-,, לתשובה או הוראה...". אם כן מרש"י משמע להדיא דדברי נביאים הוצרכו גם לידיעת עצם ההלכה- "הוראה" ולכאורה הוא חולק על הרמב"ן וי"ל דאין מחלוקת בין רש"י לרמב"ן וכוונת רש"י היא לכך דאלו ההלכות אשר נאמרו על ידי הנביאים, אף שנמסרו כבר בסיני, תוקפם הוא חזק יותר מהלכות דרבנן ונקראים דברי קבלה.

רק שפתיה נעות מכאן למתפלל שיחתוך בשפתיו.

רבינו בחיי [במדבר (יב, יג) ד"ה ניצעק], מבאר את הסיבה לכך - „וזהו שאמרו רז"ל "המתפלל צריך שיחתוך בשפתיו", וטעם החתוך כדי שיצטיירו האותיות ברוח פיו של אדם בקול ורוח ודבור ותעלה התפלה מצויירת ברום לפניו יתעלה". הסיבה לכך מרומזת ב"ספר היצירה" ומשם לקח רבינו בחיי צירוף מילים אלו של "קול רוח ודבור". עניין זה של אותיות המצטיירות גם ברוח, היה מקובל בידם מסיני וזה אפשרי רק באותיות של לשון הקודש אשר מהן בנוי כל העולם ובודאי האדם עצמו, אך שאר השפות שהם רק המצאות מלאכותיות, כאשר האדם מוציא אותיות משאר שפות בפיו אינן מצטיירות גם באויר. כיום עשו ניסויים עם מכשירי אלקטרוניקה מיוחדים וגילו כי סוד זה ניתן לבדוק

על ידי מכשירים אלו ולהוכיח בהם, כי רק אותיות אשוריות, כאשר הן מבוטאות בלשון הקודש מצטיירות כך גם באויר בניגוד לשאר השפות.

על פי זה ניתן להבין מאמרי חז"ל אחרים, כגון מה שמביא מה"פסיקתא רבתי", התד"ה אתרוג ככדור [מס' סוכה (לו.)] - „דברי חכמים כדורבנות...שזורקות זה לזה, דברי תורה נזרקין מפה אל פה“, היינו, לא מפה לאוזן, אלא האותיות עצמן היוצאות מהבל הפה, שהוא סוג אש דק, וצורת האות נשמרת ומגיעה לפה של העומד מול המוציא מן הפה ומפיו של השומע שהוא מקור הנשימה המגיע מקיום הנשימה המילים חודרות לנשימת השומע והקול לאוזנו ומשם למוחו שהוא מקום נשמתו ולכך בין היתר רמזו חז"ל ב"ספר היצירה" לצורך קיומם של "קול, רוח ודיבור", כדי שיקלטו בנשימת השומע. על ציורי אותיות אלו על ידי אש דקה הבל פיהם של חכמים, רומזים חז"ל במס' חולין (קלז.) - „ונפקי זיקוקין דנור מפומיה דרב לפומיה דרבי“. וזה מה שאומר רב משרשיא לבנו במס' הוריות (יב.) - „וכי יתביתו קמי חזו לפומיה, דכתיב והיו עינך רואות את מוריך“.

וקולה לא ישמע - מכאן שאסור להגביה קולו בתפילתו.

במס' סוטה (לב:) הובא - „מפני מה תקנו תפלה בלחש, כדי שלא לבייש את עוברי עבירה“ ורש"י פירש שם בד"ה מפני מה תקנו - „שיהא אדם אומר תפלתו בלחש כדאשכחנא בחנה "וקולה לא ישמע" [שמואל א' (א, יג)]“. על דברי רש"י אלו, כתב שם המהרי"ץ חיות - „כן הוא [ברכות (לא.)] "וקולה לא ישמע" מכאן שאסור להגביה קולו בתפלתו. ועיין "באר שבע", דהתעורר דלמה הזכירו בלשון תקנה אחר שמוכח מקרא? והאמת דכל עניני הנביאים מיקרי תקנות וכל תקנות "כנסת גדולה", כינוהו בשם "תקנות", אף על גב דנזכרו בקרא. כמו שאמרו [יומא (סט:)] "ורבנן היכי עקרו תקנתא דתיקן משה" אע"ג דנכתב בקרא קרי ליה תקנתא דתקן משה. והאומר כאן הוא רבי שמעון בר יוחאי דדריש טעמא דקרא“.

ב"ילקוט שמעוני"/שמואל (א, ב) בד"ה ותתפלל חנה, הובא מ"מדרש ילמדנו" - „מכאן אנו לומדים שנשים חייבות בתפלה שם חנה היתה מתפללת י"ח ברכות. רמה קרני בה' - מגן אברהם, ה' ממית ומחיה - מחיה המתים...“, א"כ ברכה י"ט - ברכת המינין אינן חייבות, אך עי' ב"משנה ברורה" סי' ק"ו שכתב, דנשים מדאורייתא חייבות לומר פסוק אחד, אלא דהנשים, קיבלו עליהם וכיוון דקיבלו עליהם את כל פסוקי דזמרה, ק"ש וברכותיה ותפלת שמונה עשרה עם ברכת המינין, מחוייבות הן על פי ההלכה להתפלל הכל וחל עליהן גם סוף זמן תפלה כמו לגברים.

ויחשבה עלי לשיכורה. מכאן ששיכור אסור להתפלל.

הרמב"ם כתב [הל' ביאת מקדש (א,יז)]-, ,וכן אסור לכל אדם בין כהן בין ישראל להכנס למקדש כולו מתחילת עזרת ישראל ולפנים כשהוא שתוי יין או שיכור או פרוע ראש דרך ניוול או קרוע בגדים אף על פי שאינו באזהרה, שאין זה כבוד ומורא לבית הגדול והקדוש שיכנס לו מנוול...". והקשה ב"טוב הארץ" מנא לן דשכור אסור להתפלל, שמא מה שהוכיחה עלי, היה על כך שנכנסה למקדש בשכרות?

וי"ל א. דבכלל כבוד ומורא מקדש, הוא לא להיות "עומד לפני המלך" במצב של שכרות, דתפלה יש לו גם דין זה של "עומד לפני המלך", כפי שפסק הרמב"ם בהל' תפלה. **ב.** עלי הוכיח את חנה גם על עצם זה שהיא שיכורה- "עד מתי תשתכרין" ומכך לומדים גם דבר אחר, אשר מי שרואה בחבירו דבר שאינו הגון צריך להוכיחו, מאידך לגבי תפלה לומדים מחנה, היות ומעצם זה שחשבה לשיכורה, היינו שהתבונן בתפלתה וחשבה לשכורה, כאשר הוא תמה בלבו על מעשיה כיצד היא כשיכורה מתפללת, הרי לומדים מכך, כי אין להתפלל תוך כדי שכרות.

לא:

ונקטה ונזרעה זרע-מלמד שאם היתה עקרה נפקדת דברי ר' ישמעאל...ר"ע...שאם היתה יולדת בצער יולדת בריות... .

רבי ישעיה פיק ברלין מעיר כאן, כי במס' סוטה (כו.) מוחלפת השיטה לגבי דעותיהם של רי"ש ור"ע ועי' על כך ב"מראית עין" להגאון הרב החיד"א שם במס' סוטה. הצ"ח כאן והמהרי"ץ חיות במס' סוטה (כו.) מעירים על עוד שינויים שונים בין ציטוט הברייתא כאן ובמס' סוטה. ואפשר שיש כאן טעויות מדפיסים או כתב יד, כפי שהעיר מהר"י פיק ברלין ב"יש סדר למשנה" במס' פסחים (ט,א) בקשר לציטוט פסוקים בצורה שגויה על ידי מדפיסים.

תפח

הר"א לנדא בהגהותיו כאן מציין, כי ה"עין משפט" מפנה לגבי "שאם היתה עקרה נפקדת", לרמב"ם בהל' סוטה (ג,כב), אך הרמב"ם שם אינו פוסק כן רק ,אם היה בה חולי יסור ותתעבר". לכאורה, זה אינו קשה כי הרמב"ם כן פוסק, שאם היתה עקרה נפקדת, אלא שהוא מסייג את דברי הברייתא, רק לעקרות כתוצאה מחולי.

ששקול כב' אנשים.

הגר"א ביאר (חו"ב), דמשה היה נביא, אך שימש מעט במשכן. אהרן שימש במשכן, אך שימש מעט בנבואה, אך שמואל, אשר היה לוי, שימש כדי צורכו גם בנבואה וגם במשכן.

המהרש"א כאן כותב, בד"ה ששקול כב' אנשים כו' ואהרן בכהניו וגו'- ,לפי פשט המקרא דבכהניו לשון יחיד לא קאי אאהרן שהיה כהן וקאמר קרא דמשה וכן אהרן בכהניו שמואל בקוראי שמו...", היינו מה שכתוב "משה ואהרן בכהניו", אין הכוונה כי גם משה בכהניו, אלא רק אהרן, אשר שמו צמוד למילה "בכהניו". דעה שונה מכך מוצא המהרש"א רק ב"ילקוט שמעוני"- ,אבל במדרש ילקוט מפורש דבכהניו קאי נמי אמשה שהיה כהן בז' ימי המילואים ורצונו לומר כהניו של כל אחד מהם".

וק"ל טובא לשם מה נזקק המהרש"א להוכיח זאת ממדרש המופיע רק בילקוט והרי זו גמרא מפורשת במס' זבחים (קב.) ושם מובא פסוק זה כהוכחה כי משה לא פסקה ממנו כלל הכהונה, אלא רק מזרעו ושם מובאת גם דעה כי משה היה כהן רק בשבעת ימי המילואים ובפרט קשה דהמהרש"א עצמו שם מבאר את כל הדעות שם-,,ה"ק אני...פסיקא ליה דכהן היה מדעבד עבודה בשבעת ימי מלואים ולהכי כתיב "משה ואהרן בכהניו" ונפסקה לו כהונה אלא ניטלה ממנו בחרון אף וחד אמר דלא נפסקה לו כלל הכהונה אלא בז' ימי מלואים וי"א סברי דמעולם לא נטלה משה אלא מזרעו מדכתיב "משה ואהרן בכהניו", משמע ליה בכהניו קאי נמי אמשה וכינוי דכהניו קאי אקב"ה, כמו שלא פסקה הכהונה מאהרן כל ימיו, כן לא פסקה משה כל ימיו אלא מזרעו...". אמנם, גם שם **לא ירדתי בעניותי לסוף דעתו של המהרש"א**, דהביא פסוק זה כאסמכתא לב' דעות בעוד דרך דעה אחרונה מביאה פסוק זה כראיה לשיטתה והיא שממשה לא נפסקה כלל הכהונה, אלא רק מזרעו.

ונתת לאמתך זרע אנשים.

הגמרא שואלת על כך-,,מאי זרע אנשים". המהרש"א כאן מבאר את שאלת הגמרא-,,אם לאפוקי נקבות קאמרה הוי ליה למימר "זרע זכרים", ועוד מאי "אנשים" בלשון רבים, אם על שני אנשים בקשה, הרי לא נתמלאה שאלתה ועלי בשרה "יתן ה' שאלתך אשר שאלת מעמו...". מיהו איכא מאן דאמר במדרש שהיו לה ז' זכרים".

וק"ל טובא דבריו הקדושים-א. שאלתו השניה- "ועוד מאי", משמע דאינו קשה לאותו מאן דאמר שילדה ז' בנים, אך בלא אותו מאן דאמר משמע שכן קשה, וק"ל הרי בשמואל א' (ב,כא) נאמר-,,כי פקד ה' את חנה ותהר ותלד שלשה בנים ושתי בנות". אם כן הרי נתמלאה בקשתה, כי היא ביקשה "אנשים" ומיעוט רבים שנים והיא קיבלה יותר- חמשה בנים ואת שמואל.

ב. לכאורה, המדרש סותר לכתוב, כי על פי הכתוב היו לה רק חמשה או ששה ילדים ולא ז' ילדים כדברי המדרש.

וי"ל דפסוק זה מופיע אחרי שב(ב,כ) בירך שוב עלי הפעם את אלקנה-,,ישם ה' לך זרע מן האשה הזאת" ומיד אחרי זה הברכה מתגשמת וחנה יולדת מלבד שמואל עוד ג' בנים וב' בנות. ברכה זו אינה קשורה לברכתו הראשונה של עלי לחנה. אם כן, בשלמא למאן דאמר כי היו לה ז' בנים [אם נאמר כי גם בת נקראת בן, על דרך-,,אוי לו למי שבניו נקבות"- מס' קידושין (פב.)] אם כן צריך לומר, כי עם שמואל נולד עוד בן ונתקיימה שאלתה וברכת עלי **הראשונה**. אך אם לא היו לה ז' בנים לא נתקיימה שאלתה, אם בקשה שנים הרי נולד רק אחד- שמואל ואחר כך בעקבות ברכתו של עלי לאלקנה נולדו עוד חמשה.

ג. עדיין קשיא לי הצגת השאלה הראשונה "אם לאפוקי נקבות", והרי זה אינו, שהרי אם מלת אנשים באה לאפוקי נקבות, שהרי לא מצינו שאנשים כולל נשים. וידוע שלשון רבים של אשה- הוא "נשים". וכן הרד"ק ב"שורשים" בשורש "אנש" מביא פסוק זה בספר שמואל ומסבירו על זכרים. על ידי פסוק זה הוא מסיים את נושא הזכרים ואחר כך מתחיל-,,ואפשר שתהיה אשה מזה השורש"- (אנש) ואחר כך אומר בבירור-,,לנקבות יחסרו האלף ואמר נשים בקרבך [נחום ג,יג], נשי אדוני [שמו"ב יח,ח]...".

ואם כן לפי מאן דאמר זה שהיו לה ז' בנים, גם הקושיה הראשונה אינה קושיה ואם כן במה התקשתה הגמרא? **וי"ל** דקושיית הגמרא היתה "מאי זרע אנשים", היינו, וכי יש זרע אשר אינו של אנשים ובפרט אצל אותה צדקת, אלא ודאי הכוונה לא ממי יבוא הזרע, אלא על מעלת וחשיבות זרע זה. וכמו שבשורש "איש", משתמשים רבות במילה זו לענין מעלה וחשיבות, כן ב"אנשים" משורש "אנש", משתמשים בו גם לצורך מעלה וחשיבות, כגון "כלם אנשים" [במדבר

(יג,ג) [על הנשיאים אשר נשלחו לתור את הארץ], או "וכל מרבית ביתך ימותו אנשים", היינו במיטב שנותיהם והם לא יזקינו. וכן "זקן בא באנשים" [שמו"א (יז,ב)]. ועי' עוד ב"ראש דוד" עמ' רסא להגאון הרב החיד"א.

לא חכם ולא טיפש.

נראה דכוונתה היתה שיהיה ממוצע ולא בקצוות, כדברי הרמב"ם בהל' דעות, כי הטוב ביותר הוא "שכיל הזהב", אך קשה דבחכמה יש להיות מה שיותר חכם וגם שלמה המלך ביקש על כך וי"ל דחנה ביקשה על כשרונות הנתונים במוח ולא על חוכמתא ואובנתא דליבא. אדם אשר יש לו טמטום וטפשות הלב אם יש לו כשרונות וחכמה במוחו יהפוך לחכם להרע. לכן ביקשה חנה כי יוולד לה בן שלא יכנס כלל לנסיונות אלו של טפשות וחכמה שבמוח, מאידך התפללה על לידת ילד קדוש אשר יהיה מסוגל להיות קודש לה' ויהיה מונח כולו בלימוד התורה וקיומה וממילא יתן לו ה' כשרונות.

תד"ה מורה הלכה בפני רבך את-,,אע"פ שלא למד עדיין בפניו ומכל מקום גדול הדור היה ובא ללמוד בפניו".
 "גיליון הש"ס" מפנה ל"תרומת הדשן" בסימן קל"ח, אשר כתב-,, וכל שכן אם הוא תלמיד חכם נחשב לגדול הדור, דחשיב לכל מילי כרבו...".

אם כן כדי להקרא גדול הדור יש קודם להיות תלמיד חכם כי "אין בור ירא חטא" וכן צריך להיות "תמים" ואז אם הוא גם צדיק וגם בעל חסד גדול מתקיימים בו ג' העמודים אשר עליו העולם עומד ואז הוא נחשב לגדול הדור. כך גם כותב

תפט

רש"י במס' פסחים (מט:) בד"ה גדולי הדור-,,אנשי מעשה וצדיקים" ובמס' תענית (טו.) נראה כי "ישר" שהוא התמים עם אלוקיו, הוא יותר מאשר צדיק וכן אמר שלמה המלך ע"ה בקהלת (ז,כט) "אשר עשה האלוקים את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים" ופירשו שם דהכוונה לאדם הראשון.

במס' עירובין (יח:) נראה כי צדיק הוא רק מקצת שבחו של האדם, אך "צדיק תמים" נאמר על האדם שלא בפניו, כי הוא רוב שבחו ולכן לגבי "צדיק" אמר זאת הקב"ה לנח בפניו-,,כי אותך ראיתי צדיק לפני", אך "צדיק תמים" נאמר עליו שלא בפניו. ופירשו המפרשים כי "צדיק" הכוונה בדור המבול ו"תמים" שהוא במחשבה, נאמר על נח כאשר עמד בנסיון בדור הפלגה.

אל הנער הזה התפללתי.

מנין היתה יודעת זאת? עיין ב"מדבר קדמות"/מע' ש' אות ה' להגאון הרב החיד"א, כי הבת-קול היתה מכרזת שיוולד צדיק בשם שמואל וכולם, נתנו לילדיהם שם- שמואל וכשנולד פסקה הבת קול. ב"דבש לפי"/מע' צ' אות י"ח כתב-,,....דבזמן שנגע בדרך יעקב נסתמה הנבואה, עד שבא שמואל ותקן וחזרה הנבואה ולכן קראוהו "רבן של נביאים" וחנה התפללה שינתן לה שמואל...ומשום הכי חנה אמרה ה' צבאות, דשם צבאות הוא רומז לנצח ומשם יניקת הנביאים והיא זכתה לשמואל...".

וחנה היא מדברת על לבה.

הגמרא במס' יומא (עז.) מביאה פסוק זה לגבי צורת השאלה על ידי האורים ותומים-,,אין שואלין בקול שנאמר "ושאל לו" ולא מהרהר בלבו שנאמר "ושאל לו לפני ה'", אלא כדרך שאמרה חנה בתפלתה שנאמר "וחנה היא מדברת אל לבה". וכן הובא להלכה ברמב"ם בהל' כלי המקדש (י, יא-ב). ונראה שהפסוק גם רומז על כך שפיה ולבה היו שווים,,כי הלב יודע אם לעקל אם לעקלקלות" [מס' סנהדרין (כו.)], אך לא תמיד הפה אומר מה שבלבו של אדם. כתב רבינו בחיי/שמות (טו,כ) ד"ה ועוד, לגבי סדרי תחנה ותחיית המתים [מס' ר"ה (יז.)], אשר לומדים ממנה-,,ועוד תמצא עקרים גדולים שבתורה מפורשים על ידי נשים, כענין העולם הבא הנקרא צרור החיים על ידי אביגיל וענין תחיית המתים וסדרי תחנה על ידי חנה וענין הגלגול על ידי התקועית וכל זה יורה שאין האשה דבר טפל לגמרי אבל יש לה עקר ודרשו רז"ל במסכת מגילה "שבע נביאות הן ואלו הן שרה, מרים, חנה, דבורה, חולדה, אביגיל, אסתר". וזה כנגד שבע מידות המקבלות וזה מבואר". ושם לעיל כתב-,,ומה ששורה הנבואה על אשה, נראה לומר שאין לתמוה, שהרי מין האדם היא ואדם נקראת שנאמר (בראשית ה) ויקרא את שמם אדם".

לב.

והסירותי את לב האבן.

הגרעק"א כתב ב"גליון הש"ס" במס' סוכה (נב.) בד"ה גמרא יצה"ר בתחלה דומה-,,עי' מדרש רבה בראשית פכ"ב שם שנאמר והסרתי וכן בסמוך (ע"ב) ואידך והסרתי וכן ברכות (לב.) בכולהו מייתי הך קרא ולא ידעתי אמאי לא מייתי ממוקדם [יחזקאל (יא,יט)] והסירותי לב האבן משרם ונתתי להם לב בשר".

ואמר רבי אלעזר משה הטיח דברים כלפי מעלה שנאמר [במדבר (יא,ב)] ויתפלל משה אל ה' אל תקרי אל ה' אלא על ה'.

בשמות (יז,ד) נאמר-,,ויצעק משה אל ה' לאמר מה אעשה לעם הזה עוד מעט וסקלונני". שם לעיל (פס' ג)-,,וילן העם על משה" וכן שם לעיל (טז,ז)-,,ונחנו מה כי תלינו עלינו". אך שם (לה,כב)-,,ויבאו האנשים על הנשים", פירשו יב"ע והמפרשים "עם הנשים". וכן פירשו יב"ע והמפרשים לעיל (יב,ט) "על כרעיו ועל קרבו"-,,עם כרעיו ועם קרבו". המהרש"א כאן (ד"ה שנאמר ויתפלל אל ה') מקשה-,,יש לעיין בזה דזה הלשון "ויתפלל אל ה'", נמצא בכמה נביאים והמקרא מלא מהם ומי הכריח לרבי אלעזר לומר לגבי משה "אל תקרי אל אלא על" ושהטיח דברים כו' וגם לא מצינו שום קרא "ויתפלל אל ה'" וגו' גבי משה. ואם נגיה "ויתפלל משה אל ה'" גו' והיינו קרא דפרשת המתאוננים לא ידענו מאי הטחות דברים איכא שם. ונראה להגיה "ואתפלל אל ה'" וגו' והיינו קרא דפרשת עקב, דשם איכא הטחת דברים, דכתיב מבלתי יכולת ה' וגו'...". לגבי קושיית המהרש"א על הגירסה, הרי שעל גירסתנו אינו קשה, כי כן מופיע אצלנו-,,ויתפלל משה אל ה'". לגבי קושייתו השנייה כי בפרשה זו אין כלל הטחת דברים כלפי מעלה, מתייחס בעל ה"תורה תמימה" במבוא לספרו "מקור ברוך", עמ' 511 וכותב-,,אבל באמת אך לחנם תמה...יען כי באמת פרשה זו מלאה הטחת דברים ממש כלפי ה'...מפסוק י"א והלאה ומה שמביא הדורש את הפסוק "ויתפלל משה", פשוט הוא...מפני שהוא רק "ציון ומבוא" לכל הפרשה...ורק מפני שהי' צריך להעתיקם כולם לכן ציין לראשיתם...ולתוספת טעם הדרשה סמך לדרוש כלל הדבר בלשון "על ה'", שהוא מהוראת הטחה...כמדומה שהבאור הוא כל כך פשוט, עד שיש להתפלא על המהרש"א שלא עמד עליו".

משל לאדם שהיתה לו פרה כחושה ובעלת איברים האכילה כרשינין והיתה מבעטת.

כרשינין היה מאכל בהמה טהורה, כגון ב"ק (יט:): ברש"י ד"ה וחמור שאכל כרשינין-, ,,שהן מאכל פרה". רש"י ופרה שאכלה שעורין-, ,,מאכל חמורים". וכן במס' ב"מ (ז:)-, ,,פרות...שהכרשינין יפות לה מן הכל" וכן במס' יבמות (סו:)-, ,,ישראל ששכר פרה מכהן הרי זה יאכילה כרשיני תרומה". לעומת זאת סתם בהמה טמאה, מאכלה הוא שעורים, כגון שם במס' ב"ק (ס:)-, ,,שעורין לבהמותיהן" ובמס' כתובות (סו:), מסופר על בתו של נקדימון בן גוריון-, ,,שהיתה מלקטת שעורים מבין גללי בהמתן של ערביים" ובמס' פסחים (ג:)-, ,,אמר להם שעורים נעשו יפות אמרו ליה צא ובשר לסוסים ולחמורים, דכתיב [מלכים א' (ה,ח)] "השעורים והתבן לסוסים לרכש"."

תצ

כשם ששמים וארץ בטילים.

במס' סוכה (מה:): כתב רש"י בד"ה ועד סופו-, ,,עד שיכלה העולם". אמנם, רש"י כתב בריש פ' האזינו, כי הארץ והשמים קיימים לעולם, אך כוונתו עד סוף ו' אלפי שנים ("תשובות הגר"ח", לגאון הגדול רבי חיים קניבסקי שליט"א, מס' ברכות, תשובה כ"ד).

אך הרמב"ם ב"מורה נבוכים" (ב,כז-ט) ובעקבותיו הספורנו בספר "אור העמים" (ח"א,כב) סוברים כי עולם זה יש לו ראשית, אך אין לו סוף ולא יחזור לאפס או לתוהו ובוהו וכן כתב הספורנו בעוד מקומות, כגון בפירושו על ספר דברים (י,יד) ד"ה הן לה' אלהיך השמים-, ,,ויעיד על זה שהוא מבקש לטוב לך, כי אמנם השמים והארץ הם שלו ועם היותם נכבדים בלתי נפסדים". ועוד עי' בפירושו על תהילים (לג,ו) ו(קמח,ו) וקהלת (ג,יד-טו). שיטה זו היא גם בניגוד לשיטת ראב"ע והרמב"ן ב"דרשה על קהלת" עמ' קפח (מהד' שוועל) על הפסוק והארץ לעולם עומדת. במס' סנהדרין (צז). מובא-, ,,שית אלפי שני הוו עלמא וחד חרוב שנאמר "ונשגב ה' לבדו ביום ההוא" אביי אמר תרי חרוב". המהרש"א שם כתב-, ,,כדאמרינן לעיל בפרקין שבאותם אלף שנים עתיד הקב"ה לחדש בהן עולמו. צדיקים מהן עושים הקב"ה עושה להם כנפיים...וביום ההוא הוא יומו של הקב"ה אלף שנים כדלקמן ואביי נמי דאמר תרי חרוב שנאמר "יחינו מיומיהם", סמך עצמו אהא דלקמן דחד יומו של הקב"ה אלף שנים ור"ל יחינו ויחזקנו מאותן ב' ימים של הקב"ה דהיינו ב' אלפים שנים שהעולם חרוב והקב"ה יחזק הצדיקים ועושה להם כנפים כנשרים ואמר אבל ביום השלישי שהוא אלף השלישי יקימנו בעולם חדש ונחיה לפניו".

תרגום יב"ע [דברים (לב,א)] גם כתב על השמים אשר יחרבו ויהיו אחר כך שמים חדשים-, ,,האנא מסהיד בהון סהדין דלא טעמין מיתותא בעלמא הדין ברם סופיהון לאתחדתא לעלמא דאיתי" וביאר "פירוש יהונתן"-, ,,שלעתיד יהיו שמים חדשים וארץ חדשה, ואותן עדים יעברו. והכי הוא ב"ספרי" שם נדרש להדיא בפסוק "כי הנני בורא שמים חדשים" וגו' [ישעיה (סה,יז)]. וכן תרגם שם "תרגום ירושלמי"-, ,,מסהיד אנא בהון שמיא וארעא דלא טעמין מייתו בעלמא הדין ברם סופיהון כליין לעלמא דאיתי...ארום שמיא כתננא (=כעשן) ימסין וארעא כלבושא תבלי, ברם אנא עתיד בראי שמים חדתון וארעא חדתא...".

גם "מדרש אותיות דרבי עקיבא" כתב כן, הובא בהקדמת "אור זרוע"/ח"א/אלפא ביתא (כא)-, ,,באלפא ביתא דרבי עקיבא אמר מה נשתנה בי"ת מכל האותיות שברא במ הקב"ה כל סדרי בראשית, אלא שגלוי וידוע היה לפני הקב"ה

ששתי פעמים עתיד עולם ליחרב, אחד בימי דור המבול ואחד בסוף ששת אלפים ותשעים ושלש שנה שבי"ת בגימטריא...". אמנם, יתכן, כי לפי מדרש זה הארץ לא התאפס, אלא כל הארץ תהפוך לשממה, כמו בזמן המבול. ב"פרקי דרבי אליעזר" פרק נ"א הובא-,,חכמים אומרים שמים וארץ עתידים לעבוד, לעבור ולהתחדש. מה כתיב עליהם בישעיה (לד, ד) "ונגלו כספר השמים", כאדם שהוא קורא בספר תורה וגולל אותו וחוזר ופותח אותו וקורא וגולל אותו כך הקב"ה עתיד לגול את השמים כספר שנאמר "ונגלו כספר השמים". "והארץ כבגד תבלה" [ישעיה (נא, ו)], כאדם שהוא פושט את טליתו ומקפל אותה וחוזר ופותח ולובש ומחדש אותה למקומה כבגד שנאמר "והארץ כבגד תבלה". וכל יושביה יטעמון מיתה שני ימים שאין נפש אדם ובהמה על הארץ שנאמר (שם) ויושביה כמו כן ימותון. וביום השלישי מחדש את הכל ומחיה את המתים ומקיים אותם לפניו. שנאמר [הושע (ו, ב)] יחינו מיומיים וביום השלישי יקימנו ונחיה לפניו. רבי אליעזר אומר כל צבא השמים עתידין ליבול ולהתחדש, מה כתיב [ישעיה (לד, ד)] וכל צבאם יבול, מה הגפן והתאנה הזאת עליהם נובלות ועומדות כעץ יבש וחוזרות ופורחות ונוצצות ומוציאות עלים חדשים ורעננים, כך כל צבא השמים עתידין ליבול כגפן ותאנה והן חוזרין ומתחדשים לפניו, (להודיע) שיש אל מבלה ואינו בולה. ואין עוד רעה ואין עוד מגפה ואין הצרות הראשונות, שנאמר [ישעיה (סה, יז)] "כי הנני בורא שמים חדשים". אם כן, גם לפי "פדר"א" הארץ והשמים לא יתאפסו, אלא החומר ישמר בצורה מכווצת, ולפי ר"א, הארץ תהיה שממה אך לא תתכווץ.

הרשב"א כותב על נושא זה באריכות ומצטט את "פרקי דרבי אליעזר", וחולק על הרמב"ם במו"נ (ב, כט) וכותב (שו"ת הרשב"א, ח"א, סי' ט' ד"ה עדין)-,,כי באמת הכתובים ההם שאמרו בפרקי רבי אליעזר מבוארים שהם על יעודים שיעד השם יתברך לעם הפלוני באבדן ממלכתו, וממשל כאילו שמו נפלו וכמו שכתב הרב ז"ל בספרו הידוע "מורה נבוכים", ואיך שמו אותם החכמים ענין לאלף השביעי. ויש עלינו באמת לתת סבה לזה, כי איך אפשר לחכמים מופלאים כהם שיסכימו על דבר שסתירתו מבוארת לתינוקות של בית רבן, הרואים בעיניהם שלא נאמרו אותן המקראות על כך. זה באמת אין הכוונה להן כן, עד שאני תמה איך עלה על דעת הרב ז"ל לחשוב על חכמים כמותם לומר ככה. ודע כי זה כל וכיוצא בו לא נתכוונו בו החכמים לומר כי במקום שהוא נאמר המקרא על הענין אשר אמרוהו הם, אלא שהכתובים אומרים ורומזים. ולפי שהענין יקרה בסוף הזמנים כענין הכתובים ממש **וכמו שהענין מקובל בידיהם**. אמר הנביא ממשל אבדן הממלכות ההם וביטול גמור...שיקרה להם לעולם בסוף הזמנים. ועל הדרך הזה יבא כל מה שתמצא להם ז"ל בכיוצא בזה לדעתי...".

ראינו לעיל כי כל המקורות בחז"ל מורים על כך שהארץ תחרב, אך ראינו לעיל כי חורבן זה מושווה לחורבנו של המבול וניתן לומר כי לכך התכוונו הרמב"ם והספורנו שעצם החומר לא יהרס ולא יהפוך לאין גמור כמו שהיה לפני בריאת העולם ואפשר שהארץ כאן תשאר כדורית רק כדור הארץ יהפך לגוף הדומה לירח כיום, היינו, גוף כדורי ללא שום חיים עליו, אך יתכן כי כדור הארץ ימשיך לרחוש חיים לא מעליו אלא בתוכו, כמו שראינו את המדרש שהביא התוס' [מס' מנחות (לז,)] ד"ה או קום גלי, על האשמדאי אשר הוציאו אדם בעל שתי ראשים מתחת לקרקע מתוך מעבה האדמה, אשר שם קיים עולם שונה משלנו.

בדומה למחלוקת בענין השמים והארץ אם יש קצבה לקיומם, כן קיימת מחלוקת לגבי מין האדם האם מצד טבעו- לולא גזירת המיתה בעטיו של נחש- יכול להמשיך לחיות ללא קצבה, או שהזוהמה שנכנסה בו גורמת לו מעצם טבעו למות. הרמב"ם בהל' דעות (ד, יד, כ) כותב כי אם האדם יתנהג על פי כללי הבריאות הוא יכול לחיות ללא מחלות כלל ולהאריך ימים עד הגיע קיצו בגזרת עליון.

רבי אברהם א"ע כתב לעומת זאת [בראשית (ג,1) ד"ה ועץ החיים]–...כי לא נברא על מתכונת שימות, רק כאשר חטא נגזר עליו המות. ורבים ישאלו מה חטא זרעו ואלה דברי רוח, כי רוח אחד לאדם ולבהמה שבה יחיה וירגיש בעולם הזה וכמות זה כן מות זה, מלבד החלק העליון שיש לאדם מותר מן הבהמה. וכבר הביא אחד מרופאי יון ראיות גמורות, **שלא יתכן שלא יהיה לחיי האדם קצב**. "אבי עזר" מבאר את דברי הא"ע–, להבין הענין אראך, כי נחלקו חכמינו בדבר, לומר שכל אבר מוליד אבר ובכח הזריעה– צלמו ודמותו. אולם הקשו לנפשם מדוע סומא מוליד פיקח וחגיר מוליד ישר רגלים, אפס זאת מוחלטת שאם גשם האב זך מאד, כן מוליד תולדתו כמוהו, וידוע שאין גשם בעולם

תצא

אשר אין בו חי הרוחני מעט, ועיין בספר "חוקר ומקובל". ובטרם חטא האדם, היה גופו זך מאד יושב בהיכלי מלך וכח לעמוד בהם, אולם בעת שחטא נלקח ממנו מין הרוחני אשר היה בבשרו ונתעב גופו ומוכן למות ככל דברים גשמיים ואז מוליד כדמותו וכצלמו. ומה ששואלים מה חטא זרעו. יקשו על פסוק "לא יבוא ממזר בקהל ה'" [דברים (כג,1)], בניו מה חטאו, רק כן גזרה חכמתו ולא מחשבותינו מחשבותיו. ועיין דברי הרב בפתחה לספר קהלת. בהקדמתו לקהלת כתב ראב"ע–, "...לכן ישתנו הפועלים בעבור השתנות תולדת המקבלים ומחשבות בני אדם משתנות כפי תולדת גוייה וגוייה והשתנות התולדת בעבור השתנות המערכות העליונות ומקום השמש והמקבל כזה והמדינות והדתים והמאכלים...". לגבי השאלה אשר התייחס אליה ה"אבי עזר" בסיום דבריו, שאלה זו ביסודה נובעת מתוך תפיסה מטופשת כי לאדם ישנה ידיעה אינסופית ולכן הוא יכול להבין הכל ולהתמודד עם אלוקים, בו בזמן שתפיסתו של האדם היא כה מוגבלת ושואפת לאפס, עד אשר ביחס לכלל הידע נחשבת ידיעתו כידיעה אפסית. לו רק מצד זה שהאדם הוא גלגול של נשמה מגלגולים קודמים, אז לכן כל מום בו נולד האדם יכול להיות מובן לכל בר דעת, כי מומו הוא חלק מתוך מה שהוא חייב לתקן בגלגול זה, אך גם במסגרת התפיסתית המוגבלת של האדם במציאות המוגבלת שלו גם ניתן להבין את הדבר על פי תפיסתו. נניח שהאדם נולד חגיר, מום אשר מגביל את תנועותיו. יתכן כי לפי הרכב נפשו ושכלו לולא מוגבלותו הוא היה עושה דברים אשר תוך פרק זמן קצר היו מובילים למותו ורק בגלל מוגבלות התנועה שלו, הוא אינו מעלה בדעתו לעשות את אותם דברים ולכן דוקא מוגבלותו גורמת לכך שיוכל להמשיך לחיות. גם השאלה הנ"ל שנשאלה מעידה על טפשות השואל, שהרי אם נסקור את כלל השאלות הבלתי מובנות נראה כי נגיע לאינסוף שאלות, כגון מה הוא אשם שהוא נולד להורים שאינם כלילי המידות, אשר גורמים לו מראש לחינוך לקוי באותם מידות, או מה הוא אשם שהוא נולד להורים עניים או מה הוא אשם שהוא נולד בארץ שאינה מכילה את כליל התכונות האקלימיות הטובות וכו' וכו'. סוף דבר כל לאדם מגיע לעולם עם מוגבלויות שונות ותפקידו למלא את רצונו של אלוקים תוך כדי התמודדות עם אותם מגבלות.

המחלוקת בין הרמב"ם והאבן עזרא היא האם המוות הוא דבר הנגזר על האדם ללא קשר למהות גופו (רמב"ם) או שהמוות אשר נגזר על אדה"ר וצאצאיו היא תוצאה טבעית מהחטא והזוהמה שנכנסה באדם כתוצאה מכך (א"ע). למעשה מחלוקת זו יסודה במחלוקת תנאים המובאת במס' ע"ז (ה). ויש להבין למה הא"ע וה"אבי עזר" לא התייחסו לכך ויש להבין אמאי הא"ע נזקק לראיות מרופא יווני ולא מהתנאים וריש לקיש הסוברים כמוהו. לעומת ת"ק הסובר כי למיתה אין קשר לזוהמה שנכנסה באדה"ר וכן הוא סובר כי עם ישראל גם כאשר פסקה זוהמתו, במעמד הר סיני, לא פסקה ממנו גזרת המיתה. נביא את המחלוקת המובאת שם בגמרא–, "מיתבי מי יתן והיה לבבם זה להם" [דברים (כו,1)] לבטל מהם מלאך המות אי אפשר שכבר נגזרה גזרה. הא לא קיבלו ישראל את התורה אלא כדי שלא תהא אומה

ולשון שולטת בהן...רבי יוסי אומר לא קיבלו ישראל את התורה אלא כדי שלא יהא מלאך המות שולט בהן. ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן" [מס' שבת (קמו.), מס' יבמות (קג:), מס' ע"ז (כב:)] ולכן גם המיתה פסקה מהם. גם ה"זהר" סובר כן, כפי שהובא על ידי הגאון הרב החיד"א ב"פני דוד" בקשר למן אשר נבלע באיברים, כי כל מה שאדם מוציא מותרותיו, הוא חי, מאז אשר נתערבה בו זוהמת הנחש המבררת ומחלפת חומרו של האדם (הנקרא כיום בשפה הרפואית- מטבוליזם- חילוף חומרים) אך לפני שחטא, לא היתה בו זוהמה זו שהטמיע הנחש בחוה ולא התרחש באדם התהליך של בירור חומריו של האדם- כפי שמתרחש כאשר מקפאים את האדם- וממילא כל האוכל היה נבלע באיבריו ולכן האדם הראשון לולא חטא היה חי חיי נצח.

עי' עוד בדברי הרב חיד"א בספרו "ראש דוד". עמ' (צה) ד"ה אדהכי, שם הוא מתייחס ישירות לנושא זה אי המיתה מוכרחת באדם ומראה כי ה"זהר חדש" וכן ריש לקיש סוברים כי הוא סיבה טבעית מוכרחת באדם מששת ימי בראשית ואילו אב"י סובר כי המיתה היא בגלל החטא, היינו, החטא הקדמון גרם לכניסת הזוהמה באדם וגרמה למותו.

אמר משה לפני הקב"ה רבש"ע עכשיו יאמרו אומות העולם תשש כחו כנקבה ואינו יכול להציל. אמר הקב"ה למשה והלא כבר ראו ניסים וגבורות שעשיתי להם על הים. אמר לפניו רבש"ע עדיין יש להם לומר למלך אחד יכול לעמוד לשלושים ואחד מלכים אינו יכול לעמוד.

א. יש לברר מדוע הגויים ישו את הקב"ה לנקבה?

ה"עין יעקב" כאן כתב, כי כוונתם למידת נקבה, אשר אינה מרחמת כל כך על בניה אם פשעו בה. רבינו בחיי כתב [בראשית (ב,כג)], כי לכן אמר הכתוב [תהילים (קג,יג)] "כרחם אב על בנים", ייחס הרחמים לאב וייחס מדת הדין אל

האם. הוא שכתוב [משלי (לא,א)] "משא למואל אשר יסרתו אמו". כתב שו"ת המבי"ט (א,שלט) לענין הבא במחתרת, באב על בנו שלא יהרוג את בנו, דזה נאמר רק על האב ולא על האם, דירדה התורה לסוף דעת האב והאם וטפי רחם אב לבן מאשר אם על הבן במידי דאיכא דררא דממונא.

"אור החיים" עה"ת [ויקרא (כו,כט)] כתב, כי האב מרחם על הבנים יותר מעל הבנות. וזה דוקא לענין הרחמים, אך לענין גידולם קל יותר לגדל בת מאשר בן, כמו שכתב ב"פלא יועץ" (ערך בת) ורבים מכאובים לאבי הבנים על התורה והעבודה, מה שאין כן לאבי הבנות, שאין עליו צרת הבת, כי אם ללמדה מלאכת נשים ומדות טובות.

במס' ב"ב (קמא) נאמר כי בת עדיפא מבן ופירשב"ם, משום שמגדלת את אחיה.

בספר ה"של"ה" הקדוש (שער האותיות, אות ד', דרך ארץ) כתב, לגבי יחס האם לבנים-..., ויען כי טבע הנשים רכות, על כן החיוב מוטל על הנשים ללבוש "כלי גבר" רצוני לומר להיות לה אבירות לב להוכיח בשבט מוסר ולהכות אותו הכאות בטוב, גם ישוע ויזעק לבלתי שמוע אליו עד שיסור מדרך רשע וילך בדרך הטוב והישר...".

אם כן "תשש כוחו כנקבה" הכוונה כי כביכול הקב"ה לא עצר כח כאיש להתאפק ולא לענוש את עמו ישראל, אלא תשש כחו כנקבה, אשר קשה לה לסבול ואינה מרחמת ומוציאה מיד את כל כעסה ומכה, על כך אמרו, כי הקב"ה תשש כחו כנקבה ואינו יכול להתמודד עם מידת הנקמה ולכן הרג את ישראל.

דברי ה"עין יעקב" צריכים בירור, כי אפילו על אדם לא מצינו, כי כאשר תש כחו כנקבה יהפך גם אופיו מרחמן לאכזר. כמו כן יש להסביר מדוע הריגת ישראל מוכיחה על תשות כח.

תצב

המהרש"א בד"ה תשש, ביאר-...כי הקב"ה יחיד בעליונים ואדם יחיד בתחתונים הוא מושל על כל הברואים למטה וכמ"ש במין האדם ורדו בדגת הים וגו' ועיקר הממשלה במין האדם בזכר כי הנקבה יש לה מושל אחר עליה כמ"ש "והוא ימשל בך". וזה שאמר להקב"ה גם כי ראו במצרים כי יש לך ממשלה בעליונים כזכר הזה וכמ"ש "ה' איש מלחמה", עכשיו שתכלה אותם יאמרו אומה"ע כי אין זה אלא דוגמת ממשלת נקבה על הברואים בתחתונים, שיש לה עוד מושל אחר עליה שהוא הזכר ועל כן אין לו יכולת נגד ל"א מלכים כי יש מושל עליו בעליונים".

ויק"ל דברי המהרש"א, כי אם אומות העולם יחשבו כי ממשלתו היא דוגמת הנקבה, לדברי המהרש"א זה אינו משום שתש כוחו, אלא הם יחשבו כי טעו במה שחשבו כי ממשלתו היא כזכר, כי רק נגד מלך אחד הוא יכול ומתגלה למפרע, שכוחו לא תש אלא שמלכתחלה נגד ל"א מלכים אינו יכול להם. **ועוד קשה**, למה ישנו דעתם, הרי אם הוא מושל בכל הכוחות העליונים, צריך לפרש את הריגת ישראל, דוקא משום כוחו בעליונים ולכן יכול גם עם שלם להרוג.

לכן נראה אולי להסביר הסבר אחר לדברי הגמרא, כדי שיתיישב עם מעוט שכלנו, אך לפני כן יש לשאול עוד שאלה, לגבי הדו-שיח בין משה רבינו וה' וכי ה' לא ידע את מה שאמר לו משה וכי משה רבינו היה צריך ללמד את הקב"ה? וי"ל כי הגויים אשר יש בהם את זוהמת הנחש, טמטום לבם אינו נותן להם לתפוס את אחדותו של אלוקים ולכן בעולם הקדום יוחסו כוחות אליליים שווים לאינספור ברואים, החל מחרקים וכלה בבני אדם וכל מלך נתפס אצלם כאליל. אמנם, אף שבמכות מצרים והוצאת עם ישראל משם וקריעת ים סוף ונצחון ניסי על מיליוני המכשפים במלחמת עמלק, הוכח לעיני כל, כי כל כוחות הטבע משועבדים לרצונו יתברך כחומר ביד היוצר בצורה אחדותית מושלמת, כיון שזוהמת הנחש המוטבעת בגויים יוצרת במ תפיסה מהותית של "לתאוה יבקש נפרד", כל פעולה אשר אינה נתפסת כמובנת אצלם ברמה השטחית ביותר מעלה אצלם שוב את התפיסה האלילית וכשם שאליל האדם כמלך יכול להחליש ממילא הם ייחסו תכונה זו גם על אלוקים ברגע שפעולה אלוקית מסוימת לא תתפס בשכלם ולבם הרדוד. לכן ניסח משה רבינו את הדברים כפי שמובא בגמרא.

והנה ידוע שאתערותא דלעילא מתרחשת על פי אתערותא דלתתא. כשם שאברהם אבינו שהיה עמוד החסד ניסה לגונן על רשעי סדום כן משה רבינו עשה ולכן קיבל משה רבינו את הערב רב על אף שהקב"ה הזהיר אותו כי פגיעתם תהא רעה ["זהר", ח"א (כח:)] ואכן הם אלו שעשו את עגל הזהב שגרם לעם ישראל בכיה לדורות. גם כאן משה רבינו אינו מסנגר רק על עם ישראל אלא גם על אומות העולם משום שמשה רבינו שייך לעולם הרחמים ולעוה"ז כמו שכתב המהר"ל ב"תפארת ישראל" בפרק ס"ג ולכן גם התורה שבכתב אשר נתנה משה לישראל "יוצא ממדת הרחמים" כמו שכתב הרקאנטי [פ' יתרו (קנח:)] וכתב עוד, "ושבכתב חסד ורחמים" ועיי"ש שביאר את דבריו על פי עולם הסוד.

כאמור, משה רבינו אינו מבקש להציל רק את עם ישראל אלא גם לסנגר על אומות העולם, הריגת עם ישראל יגרם לגויים להתדרדרות יותר גדולה, כי הרי כל הנסים שה' עשה לעם ישראל היה גם לשם פרסומם בגויים ולתת להם אפשרות לזנוח את אליליהם. הריגת עם ישראל תפגע ביכולת הבחירה החופשית שלהם לפי רמת רדידותם. על פי זה גם ניתן להבין את דברי ר' יוחנן-שחזר הקב"ה והודה לו למשה" ואת דברי דבי רבי ישמעאל-,,אשרי תלמיד שרבו

מודה לו". הכוונה אינה כמו בין ב' בני אדם של הודאה בשגיאה, אלא הודה לו ה' על כך שלימד סגוריה ויצר אתערותא דלתתא. על ידי שמשא רבינו אמר את דבריו הוא למעשה פסק דין של בית דין של מטה ולכן גם ב"ד של מעלה כפוף לכך וצריך כך לפסוק.

לב:

תד"ה גדולה תפלה יותר ממעשים טובים-,,בלא תפלה...".

"גהש"ס" מפנה לשו"ת המהרשד"ם (חלק או"ח סי' ל') המקשה-,,מה חדשו לנו התוס' שאינו בגמרא? ועיי"ש תירוצו, אך נלע"ד דלכאורה לא קשיא מידי, דאם הגמרא היתה אומרת "גדולה תפלה אף בלא מעשים טובים", אין הכי נמי דלא היה כל חידוש בדברי התוס', אך כיון דהגמרא אמרה כדלעיל, הוה סלקא דעתך אמינא כי כוונת הגמרא היא דמעשים טובים לבד אינם מועילים כלל לענין תפלה. לכן ביאר התוס', כי לא דבר זה בא ר' אלעזר לחדש, אלא ר' אלעזר בא לחדש, שמעשים טובים לבד מועילים רק במובן מסוים כתפלה, אלא דלא תימא דלפעמים כאשר המעשים טובים נעשים לשם עשיית מצוה מסוימת והגיע זמן תפלה, הרי שעשיית המעשה הטוב תועיל ממש כמו תפלה, כגון מצות תלמוד תורה. עצם תלמוד התורה היא מצווה, אך לא להפסיק רגע אחד או יותר מלמוד תורה לשם עשיית מצוה אחרת שאפשר לעשותה על ידי אחרים [עי' מו"ק (טו:)] הוא מעשה טוב כשלעצמו, אך ביחס ללימוד תורה אין להפסיק ועל זה נאמר הוי שוקל שכר מצוה כנגד הפסדה. אמנם, כשמדובר בלימוד תורה כאשר עובר זמן תפלה, הובא בברייתא [מס' שבת (יא:)]-,,,חברים שהיו עוסקין בתורה מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפלה" ואז היינו חושבים שבמצב זה החברים היו נענים גם בלא תפלה, קמ"ל ר' אלעזר דמדן תפלה הם נפטרים, אך ההענות משמים לבקשתם בלא תפלה לא תתרחש וכדי שיענו מן השמים לבקשתם הם יצטרכו להתפלל. אומנם הם לא יצטרכו להתפלל את תפלת י"ח, אשר חסידים ראשונים היו מתפללים שעה שלמה, אך זמן קצר של תפלת בקשה הכרחי יהיה לגביהם כדי שיענו. אמנם להלכה, לגבי ביטול תפלה כבר אמר שם ר' יוחנן-,,לא שנו אלא כגון ר"ש בן יוחי וחביריו שתורתן אומנתן, אבל כגון אנו מפסיקים לק"ש ולתפלה". המהרשד"ם מתרץ דסד"א שמשא רבינו מעצם דרגתו היה יכול להענות גם בלא תפלה קמ"ל דאפ"ה יש צורך בתפלה. את דרגתו של משה רבינו הוא מתאר בצורה זו-,,שאין לך גדול בתורה כמשה רבינו ע"ה...כי משה אדוננו כמעט היה שכל בפועל ולא היה פוסק תורה מפיו ואם כן כשנגזר עליו גזירה לא הוסיף בזה יותר ממה שהיה נוהג, כי עיונו תמיד כל האיפשר כחק בשר ודם, אבל מעשים טובים איפשר להוסיף עליהם...". לעיל, הבאנו מספר מקורות, במאמר על הבדלי ההשגות בין משה רבינו ורבי עקיבא, כי ר"ע היה גדול ממשה רבינו בתורה בכמה מובנים וגם היה לו את שער הנ' בבינה וקדושה, בעוד שלמשה רבינו היה רק את שער המ"ט ורבינו גרשום מאור הגולה כתב עליו במס' ב"ב (יב:) שמעולם לא היה גדול בתורה כרבי עקיבא ואף משה רבינו עצמו אמר להקב"ה [מנחות (כט:)] שהיה ראוי יותר שר"ע יתן את התורה לעם ישראל ולא משה רבינו.

תצנ

כל כהן שהרג את הנפש אל ישא את כפיו.

לגבי כהן אשר עבד עבודת כוכבים, כתב בתד"ה וכי [מס' סוטה (לט.)]....בשאלות פרשת ויקח קרח- כהן שעבד עבודת כוכבים לא ישא את כפיו שגרע מהורג את הנפש דאמרינן בפרק אין עומדין [מס' ברכות (לב:)] "כהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו". ורבינו גרשום מאור הגולה השיב בתשובותיו דנושא כפיו וקורא ראשון בתורה דכיון דחזר בתשובה חוזר לקדושתו בסוף מס' מנחות (קט.) "אך לא יעלו כהני הבמות על מזבח ה' בירושלים, כי אם אכלו מצות בתוך אחיהם" והרי כבעלי מומין שחולקין ואוכלין וכשם שבעלי מומין נושאים את כפיהם וקורא ראשון בתורה ואף זה שאם לא תאמר כן נמצאת מרפה ידיהן של בעלי תשובה שיאמרו אוי לאותה כלימה וימנעו מעשות תשובה ואמר ר' יוחנן כל האומר מנשה אין לו חלק לעולם הבא מרפה ידיהן של בעלי תשובה ותנא דבי רבי ישמעאל הואיל והלך זה ונעשה כהן לאילילים אדחה אבן אחר הנופל....". במס' בכורות (ז,ז) אומרת המשנה-,,אלו כשרין באדם ופסולין בבהמה...ושנעבדה בהן עבירה וש"המית את האדם..." וכתב על כך התו"ט-,,גם זה שם ובנ"א ל"ג ואפשר משום הא דפ"ה דברכות (לב:). אמר רבי יוחנן כל כהן שהרג את הנפש לא ישא כפיו...וכל שכן לעבודה וה"ה למגלה עריות, אלא דק"ל דא"כ לתני דפסולים באדם. גם לא ראיתי להרמב"ם שפסולן באדם". התוספות רע"ק העיר על כך-,,ובתוס' יבמות

(ז). כתב להדיא דהרג נפש אף דפסול לנשיאת כפיים, אינו פסול לעבודה. וראיתי ב"משנה למלך" פ"ט מהל' ביאת המקדש הל' ט"ז שהשיג כן ע"ש".

התוס' במס' יבמות (ז), כתב-,,וי"ל דע"כ דחזי גברא לעבודה דאין מחלל עבודה...ומש"כ דלא ישא את כפיו חומרא בעלמא הוא. ועוד י"ל דדוקא לא ישא את כפיו לפי שהרגו בידו ואין קטגור נעשה סניגור וכדכתיב שההוא קרא "ובפרישכם כפיהם" וכן כתב התד"ה שנאמר במס' סנהדרין (לה:).

בעל ה"חתם סופר" הקשה בפירושו עה"ת "תורת משה"/פרשת תצוה/עמ' קמט- קנ/על הפסוק ואתה הקרב אליך את אהרן, מאיזו סיבה לא זכה משה רבינו גם לכתר כהונה ותירץ א. כי לא יתכן לזכות בב' גדולות כתר תורה וכתר כהונה ב. משה לא היה יכול להיות כהן גדול משום שהרג את המצרי וכהן שהרג את הנפש אפילו בשוגג לא ישא כפיו כמבואר בשו"ע/או"ח (קכח,לה), ואפילו עשה תשובה לא מהני. וק"ל הרי דבריו הם נגד דברי רבינו גרשום מאור הגולה, כפי שהבאנו לעיל מדברי התוס' שאם עשה תשובה יכול לשאת את כפיו. וכן כתב "הגהות מיימוניות" (הל' תפלה בפ"ט א') בשם הראב"ה והמרדכי ורבינו שמחה אשר הובא בב"י. ועוד דמה שהרג את המצרי היה בדין ומצוה גדולה עבד כמובא בשמו"ר (א,כח) שרצה המצרי לרצוח את השוטר שהמצרי בא על אשתו ואמר משה שודאי זה חייב מיתה כמו שכתוב "ומכה אדם מות יומת" וגם חייב הריגה כי בא על אשת השוטר ועוד הרי גם פנחס הרג את זמרי ודוקא אחרי זה ונתתה [מס' זבחים (קא:)] וזכה כי כל הכהנים הגדולים הם מזרעו ועוד דהא מהמעשה של משה נלמד כי בן נח כשהכה את הישראל חייב מיתה [מס' סנהדרין (נח:)]. אמנם, הרמב"ם בהל' תפלה (טו,ג) גם כתב, דאפילו בשוגג (מופיע רק בנוסחאות אשר הובאו ב"אחרונים") ואפילו עשה תשובה לא ישא כפיו והב"ח ביאר בסי' קכ"ח אות כ"א, דכתב הרמב"ם כך משום שאמרו בגמרא "כל כהן". ה"ערוך לנר" כתב כאן כי השכינה שורה על ידי המברך לכאורה אם ידיו הרגו אז אין קטיגור נעשה סניגור אך לא כשהרג בשאר איבריו. אך מאידך יש לומר כי שאר איבריו הם "ידא אריכתא" ונחשב הדבר כהרגו בידו.

שערי דמעות לא ננעלו.

משמע ששערי הדמעות סגורות אך לא נעולות וכן ראינו לגבי דלתות העזרה עליהן נאמר שאין דלתות העזרה ננעלות בפני עקביא בן מהללאל [מס' תמורה (יד:)].

ב"איכה רבה" (פרשה ג' אות ס') על הפסוק סכותה בענן לך, הובאה מחלוקת אם שערי תפלה בכלל ננעלים-, רבי חלבו שאל את רבי שמואל בר נחמן. אמר לו "מפני ששמעתי עליך שאתה בעל אגדה מהו דין דכתיב סכותה בענן לך מעבור תפלה". אמר לו נמשלה תפלה כמקוה ונמשלה תשובה כים מה מקוה זו פעמים פתוחה ופעמים נעולה, כך שערי תפלה פעמים נעולים פעמים פתוחין אבל הים הזה לעולם פתוח כך שערי תשובה לעולם פתוחין. אמר רב ענן אף שערי תפלה אינן ננעלים לעולם הדא הוא דכתיב [דברים (ד,ז)] כה' אלוהינו בכל קראנו אליו ואין קריאה אלא תפלה שנאמר [ישעיה (סה,כד)] והיה טרם יקראו ואני אענה אמר ר"י בן חלפתא עתים הן לתפלה שכך אמר דוד...בשעה שאני מתפלל לפניך תהיה תפילתי על שעת רצון...רבי עקיבא היה עומד ונדון לפני טרונסרופוס והיה שם יהושע הגרסי עומד בתפלה עמו ירד ענן והקיפן (=והעכיר את טוהר הרקיע) אמר דומה אני שלא ירד (=לסימן) ענן והקיף אלא כדי שלא תשמע תפלתו של רבי הדא הוא דכתיב סכתה בענן לך מעבור תפלה".

המהרז"ו שם הסביר, כי כוונת רב ענן באומרו "אינן ננעלים לעולם", היא שלתמיד אינם ננעלים. יש אם כן להבין לשיטתו מה היא המחלוקת בין רבי שמואל בר נחמן, רב ענן ור"י בן חלפתא. וי"ל דלר"ש בר נחמן יתכן כי במחצית מהזמן ינעלו ובמחצית מהזמן יהיו פתוחים, ולר"י בן חלפתא, שם בהמשך, יש לתפלה זמנים מיוחדים אשר רק בהם נפתחים ולרב ענן בדרך כלל הם נעולים אך לא בצורה מוחלטת ולעיתים כאשר אדם מזדכך לחלוטין מעוונותיו שערי תפלה נפתחים ולר"א במסכתנו הם תמיד **נעולים**. רבינו יונה כתב ב"שערי העבודה" (אות י"א)-, והדמעה היא כנגד ניסוך המים שהיו מנסכים על גבי המזבח" והוא על פי דברי תלמיד רב האי גאון-הרגמ"ה, אשר היה הרב של רבו של רש"י- רבינו יהודה ב"ר יקר (פירוש נפילת אפיים עמ' ע"א)-, כי הדמעה היום היא כנגד ניסוך המים". כן כתב ר"א עזרא בשירו "לך אלי תשוקתי"-, אנסך את דמעי לך". ב"ספר חסידים" כתב בסי' קל, כי יש אדם אשר אינו זכאי שיקבל המקום תפלתו, אלא בעבור תוקף תחנונים ודמעות עיניו. רבינו משה מאיברא כתב (הובא ב"שלטי גיבורים" על ה"מרדכי" כאן פ"ד)-, כל הבוכה בתפלתו, כוכבים ומזלות בוכים עמו ותפלתו נשמעת" וכן הובא בזה"ק [פרשת תרומה (קסה)] ד,תפלה בדמעות לא אהדר בריקנא". עיין עוד ב"יערות דבש" בח"א דרוש ד'.

ועי' בדברי הרמב"ן ("אמונה ובטחון"/פ"י/סוף עמ' שפב/הוצ' שוועל)-,....וכשנשתלחה היד במקדש ננעלו כל השערים ושערי דמעה לא ננעלו. לפי שהדמעה באה מכח המים שנבראו מן המוח ונקראו מים טהורים כדכתיב "וזרקתי עליכם מים טהורים" [יחזקאל (לו,כה)]. וכן נקראים מים חיים שנאמר "יצאו מירושלים חצים אל הים הקדמוני וחצים אל הים האחרון..." [זכריה (יד,ח)]. וזהו פירוש הפסוק יצאו מימי חסד מן החכמה, חצים אל הים הקדמוני וחצים אל הים המערבי. בקיץ, בימות הדין. ובחורף, בימות הרחמים. חום נברא מן האש וקור נברא ממים [לשון ספר היצירה (ג,ו)]. יהיה זה שלא יפסוק עוד כל ימי הארץ וזהו "יהללו שמו במחול" [תהילים (קמט,נ)] וכן הוא אומר "אז תשמח בתולה

תצד

במחול" [ירמיה (לא,יב)]. במחול בגימטריא "יד חסד". ותבין ותראה מה טוב ומה נעים לומר אחר מקרא זה, ר"ל יצאו מים חיים, המקרא שאחריו "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא" [זכריה (יד,ט)] מתעלה ומתרומם באין סוף. ונאמר יצאו מים חיים מירושלים, קרא הזמנה חקק באותיות החקוקות ברוח בינה אל החסד. ירושלים זה הציבן כמו

חומה, כפשט הכתוב שאמר בפירוש "הן על כפים חקותיך" [ישעיה (מט,טז)]. וזה שפרש"י [מס' תענית (ד.) רש"י ד"ה פעמים], על כפים על השמים צורת אדם שיש בכסא וכן "נשא לבבנו אל כפים" [איכה (ג,מא)] במס' תענית בפרק קמא וכן הוא אומר "לרוקע ארץ על המים" [תהילים (קל"ו)]. וזה שנאמר "ידיו גלילי זהב" [שה"ש (ה,יד)] זו ירושלים שעתידיה להבנות בשבעה מיני זהב [מס' יומא (מד:)] ממולאים בתרשיש, י"ב מיני אבנים טובות [שמות (כח,ז-כ)]. פי' תרשיש תרי שש, כלומר ב' פעמים ששה הם י"ב גבולי אלכסונים [מקורו בספר הבהיר אות צה ובבאור הלבוש לרקאנטי (סוף פ' נח) מבארו בזה הלשון-], הם כוחות היוצאות מי"ב צרופי שם הגדול שהם מתפשטים בשפעם לי"ב גבולי הארץ ומשם מתפשטים ומתרחבים עד סוף העולם דרך אלו הגבולים, כאילו היו י"ב צנורות נמשכות לאלכסון העולם עד סופו. וכבר ידעת כי ארץ ישראל כנקודה באמצע העולם שהוא כדורי, לכך קראם גבולי אלכסון, כי הקוים המגבילים מהנקודה האמצעית אל המקיף העגולי יקראו אלכסון עגולה ועוד עיין ברמב"ן בדברים (לג,יב). ומכאן נלמד י"ב אבנים שבאפוד (צ"ל שבחושן כי באפוד היו רק ב' אבנים) שהיו שש שש על שמות י"ב שבטים ונקראו בכאן כלם תרשיש והוא העשירית (בשמות שם פס' כ') שבהם, והמים היו נקראים מים עליונים והם תלויים במאמר, ובזמן גלות נקראים שערי דמעה, משום דהשיב אחר יד ימינו מפני אויב [איכה (ב,ג)]... אבל בימי הגאולה נקרא מים טהורים בשוב כל הדברים למקומן והם מתעלים מלמעלה ותחזור שכינה לקודש הקדשים ומלכות בית דוד למקומה...".

תד"ה אל דמעתי אל תחרש-,,פרש"י דדייק מדיוקא ודמעתי תראה ש"מ שהיא נראית בכל פעם ואין להתפלל רק שתתקבל".

התוס' מצטט את רש"י כמעט מילה במילה ואינו מוסיף דבר עליו ולכן מיותר תוס' זה ואכן בתוס' רא"ש הושמט תוס' זה.

יש להבין לגבי הראיה מדברי דוד המלך על שערי התפלה והדמעות לאחר החורבן, הרי דוד משורר את בקשתו מאלוקים לא בתקופה שלאחר חורבן בית המקדש, אלא בתקופה שלפני בנין בהמ"ק, אם כן מנין שהדמעה "נראית בכל פעם"- כדברי רש"י- גם אחר החורבן? וי"ל דקים להו כיון דכל מה שנכתב בכתבי הקדש הוא לדורות, אם כן נרמז בנבואה גם על הדמעה שאינה נחסמת לעולם על ידי שום שער. וכן כתב המהר"ם שיף [מס' ב"מ (נט.) ד"ה כל השמים ננעלו חוץ משערי אונאה] דעמוס מנבא על אחר החורבן כשנתיים לפני החורבן.

רבא לא גזר תעניתא ביומא דעיבא משום שנאמר סכותה בענן מעבור תפלה.

המהרש"א כאן כתב בד"ה שנאמר סכותה בענן-,,כמ"ש בזה דיש מלאכים המקטריגים המפסיקין בין ישראל לאביהם שבשמים וז"ש לעיל מינה דהאי קרא סכותה באף שהוא אחד המלאכים המשחיתים כדאמרינן בנדרים (לב.) להפסיק בינך ובינינו ותרדפנו הרגת וגו' כאילו לא תשגיח בנו והוסיף בזה דגם בענן שדרכו להיות ממלאכי הרחמים כמ"ש בקריעת ים סוף ובמתן תורה סכותה לך להיות מהפך הרחמים למדת דין להפסיק בינך מעבור תפלה".

המהר"ם שיף [במס' ב"מ (נט.)] אשר הובא לעיל, כתב בסיום דבריו לגבי שערי הדמעות אשר לא ננעלו-,,...ומכאן קשה קצת על תפלתנו מכניסי דמעה הכניסו דמעותינו", היינו, כיוון ששערי הדמעה פתוחים, אין לנו צורך במלאכים שיכניסו את דמעותינו, כי הדמעות יכנסו גם ללא עזרת המלאכים, כיוון ששערים אלו פתוחים. אמנם, על פי דברי המהרש"א, אין תפלה זו שאנו אומרים מוקשית, כי תמיד ישנם מלאכים בדרך בין תפלתנו ומעשינו ובין הקב"ה. אם זכינו מלאכים אלו הם מצד הרחמים ואף יסייעו וימליצו טוב, כי מלאכים אלו נוצרים ממעשינו והם העוזרים לנו

להכניס את דמעותינו אף בשערים הפתוחים, אך אם דמעותינו הם "דמעות תנין", הרי שמלאכים הנוצרים מדמעות אלו הם מצד הדין והם מקטרגים ומונעים מדמעותינו להכנס בשערים הפתוחים של הדמעות. ויש להבין כיצד ענן גשמי מובנו למעשה הוא רוחני וי"ל כי בשני מובנים הענן הגשמי מופיע כדבר רוחני.

א. על פי דברי המהרש"א, מובנו הרוחני של הענן הוא כתוצאה מאתערותא דלעילא. הענן "דרכו להיות ממלאכי הרחמים כמ"ש בקריעת ים סוף ובמתן תורה". הענן נעשה על ידי מלאך הממונה על יצירת עננים על ידי ציווי מושגח של ה', כי הענן הוא מקום הגשם ומפתח גשמים לא נמסר למלאך [מס' תענית (ב.)]. הענן נוצר כתוצאה מיידית ממעשה האדם לכן כאשר היה צורך בתענית כדי לחזור בתשובה כד להפך את מידת הדין המתוחה מעל ישראל הענן היווה סימן מן השמים שזה אינו זמן של רחמים, כי הרי אפילו הענן אשר בד"כ הוא מצד הרחמים, כאשר הוא מופיע בשעה שישאל חוטאים, סימן הוא שאין כל סיכוי שתעלה שוועת ישראל לפני כסא הכבוד ולכן רבא לא גזר באותו יום תענית וחיכה ליום שבו לא יהיה ענן כלל, אחרי שעם ישראל יעשה מצדו מאמץ לחזור בתשובה ולשפר את מעמדו הרוחני.

ב. מובנו הרוחני של הענן הוא גם מחסום ליכולת האתערותא דלתתא. כאשר אדם פונה בתפלתו ליושב בשמים, צריך הוא לעורר את חושיו הרוחניים קודם, על ידי חושיו הגשמיים ובראשו חוש הראיה. לכן נאמר במס' מנחות (מד.) ובעוד עשר מקומות כי „תכלת דומה לים וים דומה לרקיע ורקיע דומה לכסא הכבוד“ וכאשר אדם רואה את חוט התכלת בציצית שלו מתעורר אצלו הזכרון כי מכסא הכבוד יורד כל השפע ובו יש להדבק ולכוון לבו לאביו שבשמים כדברי רש"י שם במס' מנחות. לכן נאמר לעיל (לא.) כי לעולם יתפלל אדם בבית שיש בו חלונות וביאר הגר"א כמובא שם ב"אמרי נועם" בשם הגר"א, כי אם תתבטל מחשבתו ודבקתו בה' בעת התפלה, יביט לשמים ויכנס בלבו יראת שמים כי האדם המביט אל השמים יכנס בלבו יראת שמים. לכן מאז שחרב בית המקדש לא נראה הרקיע בטהרתו [להלן (נט.)] אשר הוא אחד מן האותות לכך שגלינו משולחן אבינו שבשמים וקשה לנו להדבק בדרגות גבוהות של יראת שמים בה', כי אין לנו את טוהר הרקיע אשר צבעה מזכיר לנו את כסא הכבוד ואם השמים מעוננים קשה לנו גם להתעורר להכיר בגדלות ה' על ידי ראיית גרמי השמים העצומים ומהלכיהם מעשי ידי ה', כדברי הרמב"ם בהל' יסוה"ת [(ב,כ), (ד,ב)] וכמו שכתוב בתהילים "כי אראך שמיך מעשה ידי אצבעותיך". מסיבה נוספת זו לא גזר רבא תענית ביום מעונן.

תצה

י"ב מזלות בראתי.

בגמרתנו מובא המספר הסופי של הכוכבים, אך ב"ספרי" בפרשת עקב (טו) הובא-, ומה כוכבים כתות שאין להם מנין...". במדרש לא ידוע, אשר הובא על ידי ה"חזקוני" על ספר דברים (ו,ד), הובאו מספר מיני הבהמות, עופות דגים, שדים ומלאכים בסך של כמעט מאה ועשרים מליארד מינים. והרמב"ן כתב [איוב (מא, כה)], „...כי הים... יש בו יותר מכל הנבראים ביבשה“. אכן כיום, ככל שמצליחים לרדת לעומקים גדולים יותר באוקיינוס, מגלים אינספור מינים,

אשר לא היו ידועים עד כה לחוקרי הטבע, אשר ידיעותיהם מוגבלות רק למה שהם רואים וחסר להם את הידע מתוך אוצר התורה האינוסופי.

רש"י ד"ה לגיון וקרטון וגסטרא- „שמות של שררה, כגון שלטון והגמון ודוכס ופחה“.
 במס' סוטה (יד.) כתב רש"י בד"ה גסטרא- „מושל, כמה שאמר קומוס דוכס ושלטון וחברו ריהטון קורטון גסטרא [ברכות (לב.)]“. במס' שבועות (ו:) הובאו סוגי השררה הגבוהים ביותר- „מלכא ורופילא ואלקפטא וריש גלותא“ ומעל המלך- קיסר, כדברי רש"י שם בד"ה שבור מלכא- „מלך פרס וקיסר מלך רומי...“, אך קיסר, כאמור- גדול ממלך כמו שאמר שם רבא לרב פפא.

אומר ר"ל...וכלם לא בראתי אלא בשבילך.

המהרי"ץ חיות כאן כתב- „...קשה מכאן לשיטת הרמב"ם פ"ג מהל' יסוה"ת ופי"ג מספר המורה ח"ג שהחליט שהגלגלים ומכ"ש המלאכים המה במעלה יותר גדולה מן מעלת האדם ע"ש וכאן אמרו וכולם לא בראתי אלא בשבילך...“. **ודבריו קשים ותמוהים** וכי משום שמעלת דבר גבוהה במובן מסוים מהשני הוא לא יוכל להברא בשבילו? **ועוד** דבר זה נאמר על ידי ר"ל ולא בסתם, לכן יוכל לומר הרמב"ם שהוא דעת יחיד בענין זה. מכל מקום, נעלמה מהמהרי"ץ חיות המחלוקת הגדולה ב"ראשונים", שהבאנו לעיל (בנושא "יחסי ההשגות בין ר"ע למשרע"ה"פ"י קט"ז. רסו.) אי מלאך הוא גדול יותר מהאדם או להיפך, כאשר כל אחד מה"ראשונים" סומך את יתדותיו בפסוקים מן הכתובים וחז"ל.

גם אלה תשכחנה- זה מעשה העגל

וק"ל הא כל דור נוטל ממעשה העגל, כדברי רש"י [שמות (לב, לד)] ע"פ התנא משום ר' יוסי, על עת המזומנת לפרענות [מס' סנהדרין (קב.)] **ושו"ר** דהמהרש"א מקשה קושיה זו ומתרץ כי מדובר באחרית הימים, אשר אז כן ישכח מעשה העגל. ואכן גם כל הפרק שם בישעיה (מט) עוסק באחרית הימים. ועי' במהרי"ץ חיות עמ"ס ב"ק (נה.) ד"ה שאלני, המבאר כי ה"טוב" הנאמר בדברות האחרונות אחרי מעשה העגל נאמר על עולם שכולו טוב ומשמע דאין הכוונה לאחרית הימים אלא לעולם הנשמות ובמס' תענית (לא.) הובא, כי עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים בג"ע וביאר שם היעב"ץ בהגהותיו, כי מחול הוא מלשון מחילת עוונות.

מתוך שחסידיהם הם תורתם משתמרת.

ה"ירושלמי" [מס' ברכות (ה,א)] חולק על ה"בבלי" כאן וסובר דלא רק שתורתן משתמרת, אלא "ברכה ניתנת בתורתן". מרן רבי יוסף ראזין (הרואצ'ובר) לא רצה להשתתף בועד הצלה, משום דאין הלכה כ"ירושלמי" והשתתפות זו לא תוסיף לו דבר אלא רק תורתו תשתמר.

ת"ר מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך ובא שר אחד ונתן לו שלום ולא החזיר לו שלום...למה לא החזרת לי שלום אם הייתי חותך ראשך בסייף מי היה תובע את דמך מידי.

וק"ל דאם כן זהו מקום סכנה כמקום גדודי חיה ולסטים, אם כן היה צריך להתפלל תפלה קצרה (כט:; והתוס' (ג.) ד"ה היה, כתב-,,מדהשיב לו שמא יפסקו בי עוברי דרכים ולא השיב שמא יהרגוני לסטים...". לכאורה מכאן נראה, דלעיתים הפסקה ע"י עוברי דרכים יכולה להיות גם מצב של "שמא יהרגוני".

לג.

"אפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק" אמר רב ששת לא שנו אלא נחש אבל עקרב פוסק מיתיבי נפל לגוב אריות אין מעידין עליו שמת נפל לחפירה מלאה נחשים ועקרבים מעידין עליו שמת. שאני התם דאגב איצצא מזקי.

ה"אחרונים" הקשו מדוע מקשה הגמרא מהברייתא על רב ששת ולא מהמשנה עצמה על הברייתא. הצל"ח כאן תירץ דהמשנה סוברת דיש לחלק בין כרוך על עקבו דאז אין סכנה, כי מוכח דאינו מתכוין להזיק לבין שבא כנגדו ומרתיע מולו בכעס (כדברי הירושלמי כאן) דאז פוסק ועובר למקום אחר ואילו מרב ששת משמע דאינו סובר חילוק זה לכן הקשו דוקא עליו. וק"ל כיצד שייך לומר דרב ששת חולק על סברת המשנה בלא להביא לפחות תנא דמסייע לשיטתו ועוד דנראה ברור שבא להסביר את המשנה ולא לחלוק עליה.

ב"יש סדר למשנה" כאן, גם הקשה-,,...ולכאורה איכא לתמוה דלא רמי הש"ס המתני' אברייא אהדדי, והיאך תליא הך מיתיבי דוקא על רב ששת וגם ה"ל להקשות בלשון רמינהו, כי כן דרך במקומות דרמי מתני' אברייא לומר בלשון ורמינהו כמ"ש בעלי סוגיא". מרהיטת לשונו משמע דהוא מקשה ב' קושיות והוא תמוה, דאם ודאי הקושיה על רב ששת, אין מה להקשות על מה שאין מקשין רמינהו שהוא ממשנה על ברייתא, אלא דכוונתו לחזק ולהוכיח דודאי הקושיה היא על רב ששת, דאי הוה הקושיה מהמשנה הול"ל בלשון "רמינהו". הוא מתרץ, דבלא רב ששת לא היה מה להקשות מהמשנה, דלפי רב ששת נחשים רבים אין הכוונה בדוקא, בניגוד לברייתא שמשמע דוקא נחשים רבים.

תצו

ראה שוורים פוסק.

רבינו יונה על הרי"ף (כג:) ביאר-,,ואפשר שזה היה בשורים שלהם שהיו מזיקים אבל בשורים שלנו המסורסין אין צריך לפסוק". ה"משנה ברורה" (קד,ד) ס"ק (יב) כתב-,,ושור המסורס אפילו אם אינו יודע אינו פוסק. ודוקא שלא הזיק מעולם אבל אם הזיק אפילו פעם אחת פוסק אפילו במקומות שאין רגילין שאר השוורים להזיק (אחרונים)". בשו"ע שם אינו מזכיר את הסירוס אלא כתב בכלליות-,,אם שורים שבמקום ההוא מוחזקים שאינם מזיקים אינו פוסק". ה"באר הגולה" ציין כי מקורו הוא רבינו יונה הנ"ל, אך אפשר דכוונתו כללית יותר דהא כאן בגמרא התנו זאת ב"שור שחור וביומי דניסן", א"כ אין שוורים שחורים או שיש אלא ששחורים אינם מזיקים, א"כ גם בלא שיהיו מסורסים אין לחשוש.

מעשה במקום אחד שהיה ערוד והיה מזיק את הבריות...הראו לי את חורו.

כתב רש"י בד"ה ערוד-,,מן הנחש והצב בא שנזקקין זה עם זה ויוצא משניהם ערוד". מקורו של רש"י הוא במס' חולין (קכז.)-,,הלכתי לוועד (רש"י-,,מקום רשעים ומרביעי כלאים"). וראיתי נחש שהוא כרוך על הצב [רש"י-,,כל שעה היה מצוי אצלו והיה נזקק עמו...]. לימים יצא ערוד מביניהם [רש"י-,,והיה נושך בני אדם וממית כדאמרינן בברכות (לג.) גבי ערוד דרבי חנינא בן דוסא...].

לעיל (ט:) פרש"י לגבי ק"ש שזמנו לפי ר"ע משיבחין בין חמור לערוד-,,חמור הבר". רש"י פירש שערוד בא מן הנחש כי היה נמצא בחור באדמה ולכן לא שייך לומר כאן כי מדובר בחמור וכן פירש רש"י במס' ר"ה (ג.) לפי ענינו שם, בד"ה ערוד-,,חמור הבר".

רש"י ד"ה ומת הערוד-,,מצאתי ב"הלכות גדולות" אמרי במערבא...".

בפירוש רב נסים גאון כאן ד"ה באותה שעה, הביא את אותו מעשה שהביא רש"י שם ה"הלכות גדולות", אך כתב-
"פירשו עוד בתלמוד ארץ ישראל" ויתכן שברש"י היה כתוב "בת" מערבא", היינו ב"תלמוד מערבא" ונשמט ה"ת".

ושאלה בברכת השנים מאי טעמא אמר רב יוסף מתוך שהיא פרנסה לפיכך קבועה בברכת פרנסה.

במס' תענית (ב:) הובא-,,אמר לך גשמים היינו פרנסה". מסיבה זו לא החשיב שם ר' יוחנן את הפרנסה כדבר לחוד שהוא ביד הקב"ה, כיוון שכבר הזכיר את מפתח הגשמים המסור ביד הקב"ה, אך במערבא כן החשיבו את מפתח הפרנסה לחוד, מלבד מפתח הגשמים המסורים ביד הקב"ה ולא ביד שליח. והרש"ש שם העיר, כי רב יוסף כאן סובר כר' יוחנן שם.

לג:

רש"י ד"ה כרחבא.

כתב רש"י שם-,,יש פותרין הא דרחבא מדאמר ר' יהודה דדייק ספיקי דרבוותיה אי מדרבי יהודה אי מדרב יהודה וקשיא לי בגוה טובא חדא דרחבא לא ראה רבי יהודה מימיו לא רבי יהודה ברבי אלעאי ולא ר' יהודה נשיאה (הנשיא) ועוד כולוהו אמוראי נמי דייקו לומר דבר בשם אומרו...". במס' פסחים (נב:) כתב רש"י בד"ה כרחבא דפומבדיתא-,,שהיה מדקדק בשמועתו לדעת ממי קבלה". וק"ל דלכאורה כאן רש"י סותר את עצמו ממה שכתב במס' פסחים. שם במס' פסחים (נב:) כתב רש"י בד"ה רבי יהודה-,,ספק שמעה מרב יהודה או מר' יהודה נשיאה דהוה נמי בההוא דרא". רבי יהודה היה בדור אמוראים אחרי שמואל, כפי שראינו למשל במס' ביצה (יא:) ועוד מקומות-,,אמר רב יהודה אמר שמואל". רב יהודה היה מפומבדיתא. על ד"ה המתחיל האחרון של רש"י שהבאנו התפלאו כמה אחרונים. הגרי"פ ברלין מעיר שם על הגליון-,,עין ברש"י דברכות (לג:) ומצוה ליישב". גם ה"מלוא הרועים" שם מתפלא-,,תימה דרש"י בברכות וביצה די"א ב' סתר פירוש זה וע"ש בתוספות". כוונת ה"מלוא הרועים" לתד"ה אמר רחבא אמר ר' יהודה, המצטט את רש"י שם. רש"י שם מביא את מה שהביא כאן בשם "יש פותרין" ושם כתב "יש מפרשים" וגם שם הוא חולק עליהם ואומר שרחבא לא ראה את רבי יהודה נשיאה, אך אינו מסיים את פירושו כפי שסיים כאן,

שהכוונה לומר שהיה מדקדק לומר בלשון רבו "סטיו" ולא איצטבא, אך התוס' שם כן מביא את הדברים האלו בצטטו את רש"י. על פי כל הדברים הנ"ל נראה ליישב ולומר, כי המפרשים דרחבא דייק למסור את הדברים בשם אומרם, אין הכוונה לתנאים ר"י הנשיא או ר"י בר אלעאי, אלא לר"י נשיאה נכדו של ר"י הנשיא ורב יהודה רבו שהיה גם מפומבדיתא. ניתן גם לומר, כי גם שאר האמוראים היו אומרים את הדברים בשם אומרם, אך היו אומרים בסתם "ר' יהודה", מתוך הנחה שכולם ידעו למי הכוונה ורחבא היה מדקדק לומר לאיזה ר' יהודה כוונתו- האם מזמן התנאים או מהאמוראים ואיזה ר' יהודה מזמנם וכן לגבי ר' יהודה מתקופת האמוראים דייק רחבא לומר איזה ר' יהודה. לגבי מה שפירש רש"י במס' פסחים, בניגוד למה שפירש כאן ובמס' ביצה, כבר האריכו ב"אחרונים" לבאר כי לא שייך להקשות סתירות ברש"י, כי לעיתים הוא בוחר להביא פירוש מסוים ולעיתים פירוש ממישהו אחר.

ואת יום השביעי מששת ימי המעשה.

כתב התד"ה בעי' במס' פסחים (קד.)-,,שאל ר' אפרים (=נראה שהוא רבינו אפרים בעל הפירוש על התורה) את ר"ת, למה נהגו העולם להוסיף ולומר "ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך", דאין זה לא מעין פתיחה ולא מעין חתימה. והשיב לו ר"ת, משום חיבת היום האריכו, כדי לומר פעם אחת מעין ז' הבדלות, בין קודש לחול אחד, בין אור לחושך ב', בין ישראל לעמים ג', בין יום השביעי לששת ימי המעשה ד', בין קדושת שבת לקדושת יום טוב. פירוש שביו"ט שרי מידי דאוכל נפש, ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת, היינו חולו של מועד דשרי דבר האבוד ובשבת אסור. זה חלוק שבת מיו"ט והיא הבדלה אחת הרי ה'. הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך שתי הבדלות בין כהנים ליום וישראלים ז' והוי מעין חתימה דבין קדש לקדש.

תצו

סיימתינהו לכולהו שבחא דמרך.

ה"חכמת מנוח" עמ"ס ברכות הקשה-,,וקשה הרי סדרו חז"ל כמה מיני שבח יותר בברוך שאמר ובישתבח ובברכות ק"ש. גם הפייטן בר"ה ויו"כ ושאר יו"ט סידר כמה מיני שבח וכן עשה דוד המלך עליו השלום בספר תהילים. לכך צריך לומר שלא הקפיד אלא בתפלת י"ח, שרצו חכמים לסדר פעם אחת להורות שאי אפשר לסיים כל שבחו וסדרוהו בתפלת י"ח, שהוא קבוע ג' או ד' פעמים ביום וכיון שהורוהו פעם אחת תו לא אכפת בשאר סדרים אי מרבים בשבחות. אי נמי הטעם שסדרו שבחות בתפלת י"ח בג' ראשונות ובג' אחרונות, אינו אלא שיכין לבו להתפלל ולבקש בקשתו וידע ויאמין כי היכולת בידו למלאת בקשתו וידע כי יתפלל לפני מלך גדול ונורא ולזה לא ישאל שלא כהוגן ולא יבקש ממנו יתברך דבר עד שידע שהוא ראוי לכך ויטהר את עצמו מעוונותיו והנה לזה די בשבחות אלו שסדרו ואין צריכין יותר ולזה המוסיף בתוארים ובשבחות, כיון שהוא בלתי צורך כלל, הוי כאלו אמר כל שבחיו חלילה, אבל בשאר סדרים הרבו במיני שבח, אינו אלא לספר השבחות בלבד לא לצורך תפלה ובקשה ולזה כל המרבה, הרי זה משובח".

וק"ל ולא זכיתי להבין דבריו. בתירוץ הראשון ישאר קשה על דוד המלך, שהירבה לשבח את ה' בתהלים, הרי אז עדיין לא סדרו אנשי כנה"ג את תפלת י"ח לכל אחד. בתירוץ השני קשה למה סדרו שבחות "שיכין לבו להתפלל ולבקש בקשתו", הרי בג' אחרונות הוא כבר אחר הבקשות שהם באמצע תפלת י"ח, אם כן וכי שייך שיכין לבו

להתפלל ולבקש למפרע? **ועוד** הרי בישתבח ובברכות ק"ש יש עוד יותר שבחים, א"כ יתר שבחים אלו ודאי מספיקים להכין את לבו.

ולענ"ד לכאורה אינו קשה כלל, כי את תפלת י"ח סידרו אנשי כנה"ג לפי סדר העולמות, כך שיתאים לכל אחד בכל הדורות ג' פעמים ביום, כפי שכתב הגר"ח מוולוז'ין ב"נפש החיים" (ב,יז), אם כן אותו ש"ץ רצה לסדר שבחות על פי הרגשתו בלבד, אם כן מספר השבחות שיקף את השגתו בהקב"ה ולכן נזפו בו, בעוד שאנשי כנה"ג כאשר סידרו את השבחים, לא היה זה מצד כמות השבחים, אלא מצד סדר העולמות ולכן סדרו דוקא מספר שבחות אלו וסוג שבחות זה בלבד.

הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים.

הקדמה

תוס' רא"ש כאן, תוס' ר"י החסיד ותוס' במס' כתובות (ל.), ב"מ (קז.), במס' מגלה (כה.) ובמס' נדה (טז:) כתבו, דבשעת לידה גוזרין על האדם אם יהיה חכם או טפש אבל צדיק או רשע לא גזרו עליו והניחוהו על בחירתו. במס' נדה (טז.) תד"ה הכל, כתבו-, דהא חזקיה...חזא דהו ליה בנין דלא מעלו אלמא דנגזר קודם לידה שלא יהיו יראי שמים וי"ל דהראוהו מה שעתיד להיות ועוד דהרבה דברים תלוי במזל כבשבת (קנו.) "מאן דאתיליד בצדק יהא צדקן במצות" וכן הא דאמרי כלדאי לאימיה דרב נחמן ב"י "ברייך גנבי להוי" (=ניתן גם להוסיף שאמו שמה עליו מלידתו כסוי ראש כדי לחנכו ליראת שמים, אם כן גם מצד זה לא היה הדבר בבחירתו, אלא בבחירת אמו) ואין זה בידי שמים, כי אין הקב"ה רוצה לשנות הילוך מזלות". עיי"ש במהרש"ל, מהרש"א ומהר"ם. יוצא איפוא כי המושג "בידי שמים", הכוונה להשגחה פרטית מיוחדת מהקב"ה בזמן חייו של אדם. לגבי מה שהקב"ה הראה לחזקיה מה שעתיד להיות, כדברי התוס', אין זה סותר את הבחירה החופשית, כי הקב"ה הוא מעל מושג הזמן והמקום. אם כן נשאלת השאלה האם שייך להתפלל לקב"ה, כדי שיחזיר את חברו בתשובה הרי זה מסור רק לאדם כמו שאמר רבי חנינא [מס' מגילה (כה:)]-, „הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים שנאמר "ועתה ישראל מה ה' אלוך שאל מעמך כי אם ליראה" (דברים פרק י')". לכאורה משמע שניתן להתפלל לא על עצם החזרה בתשובה, אלא על הסרת המניעות וסיוע לחזור בתשובה.

הרמב"ם כתב [הל' תשובה (ו,ד)-, „...בענין זה שואלין הצדיקים והנביאים בתפלתם מאת ה' לעזרם אל האמת. כמו שאמר דוד "הורני ה' דרכך" (תהילים כז). כלומר- אל ימנעוני חטאי דרך האמת, שממנה אדע דרכך ויחוד שמך. וכן זה שאמר- "ורוח נדיבה תסמכני" (תהילים נא), כלומר, תנוח רוחי לעשות חפצך ואל יגרמו לי חטאי למונעני מתשובה, אלא, **תהיה הרשות בידי** עד שאחזור ואבין ואדע דרך האמת. ועל דרך זו כל הדומה לפסוקים אלו". שם בהלכה ה', ממשיך הרמב"ם וכותב-, „ומהו זה שאמר דוד "טוב וישר ה' על כן יורה חטאים בדרך" (תהילים כה) זה ששלח נביאים להם, מודיעים דרכי ה' ומחזירין אותן בתשובה. ועוד, שנתן בהם כח ללמוד ולהבין, שמדה זו בכל אדם שכל זמן שהוא נמשך בדרכי החכמה והצדק ומתאוה להן ורודף אותם. והוא מה שאמרו חז"ל [מס' שבת (קד.)] בא לטהר מסייעין אותו, כלומר, ימצא עצמו נעזר על הדבר".

וידועים דברי מרן רבי חיים מוולוז'ין, כי כל מדות האדם הם ממה שנשמתו היא חלק אלו-ה ממעל, לעומת זאת יראה לא שייך אצל הקב"ה ולכן נחשב "יראת שמים" כי אינה בידו.

על פי זה יובנו דברי מרן ה"חזון איש" (בסוף חלק "אורח חיים"), כי יוכל אדם לבקש מהקב"ה על אדם אחר שיחזירנו בתשובה וזה אינו סותר את היסוד של "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", כיון שהקב"ה יעתר לתפלתו בו מבקש בעד חברו על כך, שוב זה אינו בגדר "בידי שמים" אלא בידי האדם.

לעיל כבר כתבנו (י.) על רבי מאיר ששמע בקול אשתו והתפלל על הרשעים שמיררו את חייו שיחזירם בתשובה וה' נענה לו והקשה על כך שם המהרש"א מגמרתנו כאן.

"המכתב מאליהו" (ח"ג עמ' 87, ח"ד עמ' 271), כתב כי רבי מאיר לא התפלל שבחירתם תהיה לטוב, אלא התפלל כי הקב"ה יעלה את סף הבחירה החופשית שלהם ושפועולות אלו נגדו, היו מתחת לסף הבחירה שלהם, ואף שהם עצמם לא בקשו זאת על עצמם, כיון שעל ידם נוצר גילוי של מדת החסד של המתפללים עליהם וכן גילוי של הכרת הטוב של המתפלל על שהתקבלה תפלתו, יוצא איפוא, כי הם גרמו ועזרו לעבודת ה' של המתפלל. זכות זו הועילה להם להשיבם בתשובה. וראה עוד ב"אור החיים" עה"ת (במדבר יד, כד), "בית אלוקים" למבי"ט (תפלה י"ד) ו"מור וקציעה" להגר"י מעמדין סי' מו וב"אמונה והשגחה" (ח"א עמ' ת"ח).

כדי לברר את הדברים לעומקם, נביא על נושא הבחירה החופשית את דברי ה"ראשונים" וה"אחרונים" ונדון על כך.

תצח

אין לו להקב"ה בבית גנזיו אלא אוצר של יראת שמים.

על פי הנאמר לעיל, כי יראת שמים, כביכול, אינה בידי הקב"ה, ניתן להבין גם מאמר זה, דהא את הכל ברא והכל שלו ולא שייך לכן להניח בבית גנזיו. לכן רק יראת שמים כביכול אינה שלו וכיון שהיא מועטת שייך בו בחינה של "לקיחה" אצל הקב"ה להניחה בבית גנזיו. וכעין זה כתב "עץ יוסף" בשם הגר"א.

במס' שבת (לא.), הובא לגבי הפסוק (ישעיה לז) "יראת ה' היא אוצרו" -,,אי יראת ה' היא אוצרו אין אי לא לא". רש"י שם בד"ה היא אוצרו כתב -,,היא עיקר החשוב בעיניו לאצור ולעשות סגולה לזכרון". ושם ב(לא:) הובא -,,אין לו להקב"ה בעולמו אלא יראת שמים בלבד".

על פי הנ"ל ניתן להסביר דהכוונה היא דיראת שמים היא העיקר החשוב בעיני הקב"ה ולכן אדם אשר תורתו ספוגה ביראת שמים, תורה זו מניח הקב"ה בבית גנזיו. ובישעיה (לג, ו) רש"י בד"ה יראת ה' -,,שתירא מלפניו היא אוצר טוב

להיפתח לך מאתו על ידה". בשמו"ר (ל,יד), שם מודגש ענין זה, שיראת שמים היא המפתח לידיעת כל התורה-...כך אדם שונה הכל, אמרו לו, אם יש לך יראת חטא, הכל שלך, שנאמר...'יראת ה' אוצרו'. וכן במס' שבת (לא:): גם מודגשת נקודה זו לגבי יראת שמים, שהם המפתחות החיצוניים ובלעדן לא ניתן לרכוש את חכמת התורה. ובמס' נדרים (מא.) נאמר הדבר לגבי דעת, אך נראה, שגם הכוונה היא לדעת אלוקים-,,אין עני אלא בדעה...דדא בה כולא בה, דלא דא ביה מה ביה דא קני מה חסר דא לא קני מה קני".

מודים מודים.

במס' סוכה (נג:): אומרת הגמרא-,,כל האומר שמע שמע כאילו אמר מודים מודים [רש"י-,,דתנן (ברכות) (לג:): משתקין אותו משום דמיחזי כשתי רשויות"].

תד"ה אמר פסוקא-,,...כנגד ז' רקיעים משבחים לבורא שהוא דר למעלה מז'...
לכאורה, קשה דמובא במס' חגיגה (יב:): דהוא דר ברקיע ערבות וכן מובא ב"חומת הדת" למרן ה"חפץ חיים", עמ' צט-...לה' שהוא ירד ממעון קודשו בערבות שהוא הרקיע השביעי לעולם התחתון". אמנם שם במס' חגיגה (יב:): מובא-,,מלך אל חי רם ונשא שוכן עליהם **בערבות**", אך הב"ח (ז) מוחק את "בערבות".
מאידך, ב"תוס' הרא"ש" ד"ה אמר פסוקא אינו מופיע תוספת זו שאצלנו כאן בתוס'-,,שהוא דר למעלה מז". ונראה דיש מחלוקת בדברי הגמרא במס' חגיגה. אם הכוונה לעצמות ה' ולכן צריך לגרוס בלא "ערבות", כי עצמותו לית ביה תפיסא כלל וגבוה מעל גבוה או אם הכוונה לשכינה או מלאך גבוה יותר, אשר אז יש לגרוס "ערבות".
במס' חגיגה (יב:): הובא-,,ערבות שבו צדק משפט וצדקה גנוי חיים וגנוי שלום ברכה ונשמתן של צדיקים". וכתב הרמב"ם בהל' יסוה"ת (ג,א)-,,ונקראו "ערבות" לפי שהם יקרים ונכבדים והדבר הנכבד נקרא "ערוב", שנאמר ואת בני התערובת (מלכים ב', יד) ומתרגמינן וית בני רברביא". ובמס' מו"ק (כה:)-,,רוכב ערבות שש ושמה בבוא אליו נפש נקי וצדיק". אם כן משום ששם נמצאים כל הדברים האלו המוזכרים במס' חגיגה, לכך זה הרקיע המרומם ביותר ועליו רוכב הקב"ה. צדק ומשפט וכו' הם ענינים הנמצאים גם לפני כסא הכבוד (אדר"ן פ"לז).

לד.

תד"ה אמצעיות-,,פי' בקונטרס ואם דלג ברכה אחת ואחר כך נזכר בה...
כאן משמע מדברי רש"י ד"ה מתחלת, כי מדובר כאשר אין האדם זוכר ממש איזה ברכה דילג ורש"י המוזכר בתוס' אינו מופיע כאן לפנינו.

כל המבקש רחמים על חבירו אין צריך להזכיר שמו.

מלשון זה הוכיח ה"פר"ח" [או"ח (ק"ט,א)], כי אם הוא רוצה הוא יכול להזכיר, אך בספר "הפרדס" לרש"י (סימן רפ"ז) וב"ילקוט ראובני"/פרשת וירא, כתב בשם ה"סודי רזיא", שיש קפידא להזכיר את שם החולה וכן כתב ב"עין יעקב" (סוף פ"ה דברכות) וכן כתב ב"חידושי חתם סופר" [מס' נדרים (מ.)], כי אין טוב להזכיר כלל שם החולה, כי גורם להתעוררות של דינים על החולה בשמים. על פי זה הוא גם ביאר, מה שאמרו שם- כל המבקר את החולה גורם לו

שיחיה ואם אינו מבקרו גורם לו שימות. הטעם על פי הנ"ל הוא, משום שכאשר הוא מבקרו הוא מתפלל בפני החולה בלא הזכרת שמו ולכן אינו מעורר עליו את הדינים. כמו כן כאשר אומרים "מי שברך" לרך הנימול בפניו אין מזכירין את שמו, אך כאשר מתפלל להצלחתו, יש שהוכיחו כי גם בפניו יזכיר שמו, כמו יעקב אבינו שכאשר רצה לברך את המלאך אשר הוא נאבק עמו, שאלו לשמו. כמו כן במס' תענית (כה.) רבי חנינא בן דוסא שאל את שכנתו לשמה כדי לברכה. וכן ב"תלמוד ירושלמי" [מס' הוריות (ג,ד)] לגבי ברכת אבא יודן.

לד:

כריעה על ברכיים השתחוואה זו פשוט ידיים ורגלים שנאמר הבא נבא אני ואמך ואחיך להשתחות לך ארצה. משמע, כי ההשתחויה היא השתחוות על הארץ וק"ל אם כן כיצד כתב רבי אברהם אבן עזרא [בראשית (כג,ז)]-...והשתחוה, שישוח ראשו וזה משפט הנותן שבח לאחר וגם משה השתחוה לחותנו. וי"ל דל"השתחויה" יש עוד משמעות של שבח ותפלה, כפי שמוכיח ה"אור שמח", הל' שמחות (יד,ז) ע"פ ה"ילק"ש" וכן כתב רש"י במס' סוטה (ה.) ד"ה להשתחוות-,,להתפלל".

במגילת אסתר (ג,ב) נאמר-,,ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה" ובתרגום-,,ומרדכי לא הוה גחין לאנדרטא ולא הוה סגיד להמן על די הוה ליה עבד פלח ואזדבן ליה בטולמא דלחם". ולכאורה קשה, דאם "לא יכרע", הכוונה על ברכיים כל שכן שלא השתחוה אפיים ארצה. אמנם לפי התרגום הקושיה מתורצת דעל ברכים היו צריכים לכרוע לאנדרטה אך להשתחוות היה צריך להמן. ועוד דלכרוע לא ניתן על ידי שינוי וסלקא דעתך דלהשתחוות כן השתחוה על ידי שנוי, כגון על ידי נפילה, קא משמע לן דגם זה לא עשה.

תצט

המתפלל וטעה סימן רע לו ואם שליח ציבור הוא סימן רע לשולחיו ששלחו של אדם כמותו. לכאורה יכולים שולחי הש"ץ לומר לו "לתקוני שדרתיך ולא לעוותי" [מס' קידושין (מב:)], מכל מקום מכלל סימן רע ודאי שלא יצאו, כיון שבכל מקרה, הרי הם שלחו אותו והסימן רע הוא לשולחיו.

וא"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לבעלי תשובה אבל צדיקים גמורים עין לא ראתה אלוקים זולתך ופליגא דר' אבהו דא"ר אבהו מקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינן עומדים. יש מי שפירש שמושג ה"מקום" אין הכוונה לדרגה ומעלה, אלא למקום כפשוטו. היינו, כיון שמי שחטא הרי כחלק מחזרתו בתשובה צריך לעשות "תשובת המשקל" ולחזור לאותו מקום בו חטא ולעמוד בנסיון, מקום בו לא שייך שהצדיק הגמור יעמוד, כיוון שהוא בפועל לא חטא. לפי פירוש זה יהיה קשה, דא"כ אין צורך לומר שיש בין ר' אבהו ור' יוחנן מחלוקת, אלא אם כן נאמר שהכוונה כן למעלה ועדיפות למי שמתנסה בנסיון ועומד בו, שהוא יותר גדול ממי שלא התנסה עדיין ואולי הם דברי הרמב"ם [הל' תשובה (ז,ד)]-, כלומר מעלתן גדולה ממעלת אלו שלא חטאו מעולם מפני שהן כובשין יצרם יותר מהם" וכן הבין התד"ה חוץ מג' שיורדין ואין עולין במס' ב"מ (נח:)-,,דבעלי תשובה

גדולים מאותן שהיו צדיקים לעולם".[. על כל פנים נמצינו למדים מדברי הרמב"ם והתוס' ד"צדיק גמור", אין הכוונה למצב עכשווי אלא תלוי בזמן, היינו, שמעולם לא חטא.

רבינו בחי' ["חובות הלבבות", שער ז', שער התשובה, פרק ח' (וכן עי' שם בפתיחה ופ"ז ופ"י)] מגדיר את בעל התשובה כך-,,השב חטא, חטא קטן במצות לא תעשה, שאין בה כרת, ואחר כך החטא ההוא והדומה...ובשב כזה ארז"ל במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד". רבינו בחי' מרחיב שם ומבאר כי מדובר על צדיק שעשה חטא קטן וכל ימיו קשה לו להתנחם על חטא זה וחושש תמיד שמא שוב יכשל בו ולכן הוא מתאמץ שוב ושוב להתעורר ולעלות מעלה מעלה, מה שאין כן הצדיק הגמור השליו על הישגו שלא חטא מעולם ולכן הוא נשאר במקום הרבה יותר נמוך מאותו צדיק שחטא את החטא ההוא ועלה ללא סוף במעלות היראה ואהבת השם.

הגאון הרב החיד"א כתב בספרו "פתח עינים" עמ"ס עוקצין (ג,יב) ד"ה ואנא-...והרמב"ם פרק ז' דתשובה פסק כן וטעמא טעים דבעלי תשובה טעם טעם החטא ופירש ממנו וכבש יצרו. אמנם הרב "חידושי אגדות" (=מהרש"א) כתב שם דהא דאמרו במקום..., היינו שחטא במחשבה דוקא...הא למדת דפליגי ב"ש וב"ה מאימתי מטמאות דב"ש סברי במחשבה ובית הלל סברי במעשה ואתיא כי הא דפליגי (=לגבי מחלוקת ב"ש וב"ה) הרמב"ם ומהרש"א, דלמהרש"א האדם נטמא וחטא במחשבה ואחרי שובו ממחשבתו הרעה יקרא בעל תשובה...דוגמת סברת בית שמאי דמשיהרהר מטמאות- סברת הרמב"ם...שחטא בפועל דומה לסברת בית הלל והלכה כבית הלל וא"כ נמצא דלדעת הרמב"ם תרי מיני צדיקים...אף במחשבה ושהרהר...והא נמי צדיק גמור מיקרי ולא בעל תשובה...ועי' ב"הגהות היעב"ץ" עמ"ס מו"ק (יז.) ד"ה עיילוהו למערתא דחסידי-,,חשבוהו לבעל תשובה דאמרינן [ברכות (לד:)] "במקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינן יכולים לעמוד". עיין ש"ך יו"ד סוף סימן שס"ב ובהגר"א שם. הש"ך כתב שם בד"ה אבל קוברים בעל תשובה אצל צדיק גמור-,,וכתב הב"ח אבל אין קוברים בעל תשובה אצל חסיד".

מאי עין לא ראתה.

כתב הרמב"ן בספר "אמונה ובטחון"/ריש פרק ט'/עמ' שע"ט/הוצ' שוועל-,,שאין מעשה נעשה בעולם שלא יהיה לו למעלה כח שהוא נראה כעין דוגמא ודמיון ועל כן כשנמצא בדברי רבותינו ז"ל או בדברי תורה או טעם אחד מן המצות או מתן שכר ויקרא בשם אחד...הוא נאמר על העליון נגד השפל. אבל מה שכתוב בתורה כבר אמרו רז"ל "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" [שבת (סג.)]...ולא אמר "מקרא נדרש כפשוטו", למדנו כי אע"פ שיש לתורה שבעים פנים ("אותיות דר"ע"). הרמב"ן בשורש השני בהשגותיו לסהמ"צ כתב-,,לא אמרו אין מקרא אלא כפשוטו, אבל יש לנו מדרשו עם פשוטו ואינו יוצא מידי כל אחד מהם, אבל יסבול הכתוב את הכל ויהיו שניהם אמת".) אין כל אחד מהם מכחיש הפשט ואולי הפשט אחד מן הע'. ואם כן אין רשות לשום חכם לפרש בו פירוש שיכחיש את הפשט שאמרו רז"ל, הוא פשט המפרשים האומרים מקרא זה חסר ד' או ב' תיבות או חציו נוסף ללא צורך, ולא מקרא כמות שהוא. ובאמת יש פסוקים הרבה שאנו צריכים להוסיף בהן תיבה או שתיים כדי להבין פשוטו ולא מפני חסרון המקרא, אלא מפני חסרוננו שאין אנו מבינים לשון הקודש אלא כענין שידמה ללשון שאנו שקועים בו בגלות בעוונותינו (ובס"ש: מלשונות העמים) ואם תבין זה תן לבך במה שאמר הכתוב עין לא ראתה אלהים זולתך יעשה למחכה לו ואז"ל מאי עין לא ראתה ריב"ל אומר זה יין המשומר בענביו מששת ימי בראשית רשב"ל אומר זה עדן שלא ראתה עין מעולם...ריב"ל...נתכוין לדוגמא...ורשב"ל נכנס לפנים ממנו ותפס לשון הפסוק ולא הוצרך לדמיון ולמשל ושניהם צדקו יחדיו.

ומתוך דברי שניהם תבין מה שאמרו בענין נעשה אדם, בנפשותיהם של צדיקים נמלך [ב"ר (ח,ו)] ועל זה הענין הוא עתה כונתי בפירוש דבריהם. הא' מהם פירש גנזי הגן ותיקון הדבר המבוקש ממנו אל האדם בסודו הרמוז בפסוק עין לא ראתה... והאחר פירש גנזי הגן. והשגת השלמת הדבר המבוקש והנמשך ממנו. זה קראו יין לפי האודם וזה קראו עדן לפי שמשם השקאה יוצאה לגן... ואל תתמה על מלת עין, כי כל משיג נקרא עין וכל השגה נקרא ראייה. ודבר ברור הוא כי יין המשומר בענביו הוא הפך מסוחט ענבים ונתנה לו אשה, כנגדו דם הנדה באשה, כך קבלתי מפי החכם ר' יצחק הצרפתי ז"ל...".

תק

ת"ר מעשה שחלה בנו של ר"ג שגר שני ת"ח אצל ר' חנינא בן דוסא לבקש עליו רחמים... ובקש עליו רחמים בירידתו אמר להם לכו שחלצתו חמה.

במס' תענית (ח.) מובא-,,אם ראית דור שהשמים משתכין... ילכו אצל מי שיודע ללחוש דכתיב יגיד עליו רעו... ואם לחש ולא נענה מאי תקנתיה ילד אצל חסיד שבדור וירבה עליו בתפלה... ואם לחש ועלתה בידו ומגיס דעתו עליו מביא אף לעולם שנאמר מקנה אף על עולה". רבי חנינא בן דוסא אכן לא הגיס דעתו ואף המעיט בערך תפלתו ואמר להם "לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי אלא כך מקובלני אם שגורה תפלתי בפי יודע אני שהוא מקובל ואם לאו יודע אני שהוא מטורף".

רבי חנינא בן דוסא ידע על ידי תפלתו מי חי ומי מת. רחב"ד היה מתפלל על אנשים אשר נטו למות ונשאלת השאלה כיצד והאם ניתן להתפלל על אדם, אשר בדרך הטבע אמור למות ואם כן התפלה לרפואתו היא למעשה בקשה מאת האלוקים לעשות נס ולשדד את מערכות הטבע. מרן ה"ק"ה"י" צוקלה"ה הורה על חולה אשר על פי הטבע מחלתו סופנית, כי אסור להתפלל עליו לעשות לו נס, כי זה כמי שמתפלל על תחיית המתים או תפלה שיצמח לו יד שחסרה לו ("אורחות רבינו", ח"א עמ' של"ה). ה"דברי חיים" מצאנו הורה כי ניתן להתפלל עליו, אך רק במחשבה כי תפלה לעשיית נס גורמת ונותנת מקום לקטרוג ["דרכי חיים ושלום" סי' תתקע"ה].

על רבי חנינא עצמו, הובא בגמרא [מס' עירובין (כט:)]-,,תנו רבנן לא יאכל אדם בצל מפני נחש שבו (רש"י-,,א"רס של שרף בצל". **תוס' בשם ר"ח**-, העמוד שבתוכו שמתעגל בתוכו כמין גבעול ומתקבצין בו זרע הבצל, אותו העמוד נקרא נחש בצל"). ומעשה ברבי חנינא שאכל חצי בצל וחצי נחש שבו וחלה ונטה למות ובקשו חבריו רחמים עליו וחיה מפני שהשעה צריכה לו".

וקשה הרי ראינו לעיל (יב:) כי מי שאינו מתפלל על חבריו נקרא חוטא גם בלא "שהשעה צריכה לו"-,, ואמר רבה בר חנינא סבא משמיה דרב, כל שאפשר לו לבקש רחמים על חברו ואינו מבקש נקרא חוטא". המהרש"א שם מעיר, כי

במקומות רבים בש"ס בקשו חכמים על חבריהם בלא הנימוק הנ"ל ותירץ כי סיבת הנימוק היא כיון ש"אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים" [לעיל (ה:)] לכן נזקק שחבריו יתפללו עליו שהשעה צריכה לו. בעל "מגדים חדשים" מבאר, כי כיוון שאין לבקש שיחיה על ידי נס, כמובא להלן (נד.), היתה אשתו מעוברת ואמר יהי רצון שתלד אשתי זכר הרי זו תפלת שוא, "אע"פ שבלאה אמנו השתנה עוברת מזכר לנקבה. לכן לולי "שהשעה צריכה לו" לרבי חנינא לא היו מבקשים שיתרפא על ידי נס. אמנם ראינו במקומות שונים בש"ס שבקשו רחמים על ידי שידוד הטבע [מס' מגילה (ז:), מס' תענית (כג:), מס' חגיגה (ז:)], אך שם זה קרה כי המבקשים היו בטוחים בעצמם שבזכותם תתקבל תפילתם, אך ככלל אין לעשות זאת, כי מנכים מהזכויות בשמים כאשר נענים לו לעשות נס וגם בודקים בפנקסו אם ראוי לכך ויתכן שיעלה על עצמו קטרוג בשמים והוא עצמו יכנס לכלל סכנה. ידוע כי כן הדבר גם בבקשות של "פולסא דנורא", כי כאשר מקללים אדם על עבירותיו וגם המקלל עצמו אינו ממש נקי מכך, גם הוא נפגע.

סיפר לנו הגאון ר' מנחם שפירא, כי היה נוכח בירושלים בבית הכנסת כאשר ערכו "פולסא דנורא" לראש עירית ירושלים- אגרון, על כך שפתח בריכה ראשונה מעורבת בירושלים- פלטרין של מלך והוא אכן עוד באותו שבוע נהרג בתאונת דרכים. הדליקו נרות שחורים ופתחו את ארון הקודש. בית הכנסת היה דחוס מאנשים והחלו לתקוע בשופרות כאשר סיימו לתקוע בשופרות והחלו להקריא את פרשת הקללות בפרשת בחקתי החלו כולם במנוסה ונשארו שם רק עשרה אנשים אשר היו בטוחים בזכויותיהם ובכך שלגבי כל העבירות המוזכרות שם בפרשה הם נקיים מכך. אומנם אחד מהעשר בכל זאת נפגע מכך בתוך שנתו. "אור החמה" מבאר כי רבי חנינא המוזכר במס' חולין (ז:) הוא רבי חנינא אחר, אשר היה רופא ואשר סמך על חכמתו כאשר הסתכן ואכל את הבצל ולכן מצד עצמו לא רצו לבקש עליו רחמים, אלא שבקשו עליו רחמים רק משום "שהשעה צריכה לו".

ישנה גם שאלה הפוכה, האם ניתן ע"י תפלה או אמירה לקרב מותו של גוסס כדי שלא יסבול יסורים. במס' נדרים (כב.), הובא על עולא שעלה לא"י והתלוו אליו שני יהודים. בדרך שחט אחד מהם את חבירו ולאחר מכן שאל הרוצח את עולא האם עשה מעשה טוב. עולא השיב לו שכן ואמר-,,פרע לו את בית השחיטה". כאשר פגש עולא את ר' יוחנן, שאלו אם עשה טוב ואמר לו ר' יוחנן את נפשך הצלת.

ה"מאירי" שם כתב, כי עולא, אשר אמר לרוצח "פרע לו את בית השחיטה", היה זה לאחר הרציחה ולכן במה שאמר לו, אין בכך זירוז או גרימת מוות.

הרא"ש מונה שם ב' סיבות אשר הינחו את מעשיו של עולא- א. הוא חיזק את מעשיו של הרוצח, משום שהוא חשש לחייו. ב. כדי שימהר את מותו.

הגאון רבי שלמה קלוגר מבאר שם את דברי הרא"ש בספרו "נדרי זירוזין" וכותב, כי כוונת עולא היתה לטובת הנהרג, כדי שימות מהר יותר וללא צער ויסורים, ומכך הוא מסיק, כי מותר לקרב מיתתו של אדם כאשר ידוע כי הוא בודאי ימות ובינתיים הוא סובל יסורים נוראים.

שו"ת "משנה הלכות" (ח"ו סי' רפב) דן בענין קירוב מיתתו של גוסס. הוא מביא את הסיפור עם עולא, אשר לא הסתפק במה שאמר לרוצח "אין", אף שבזה לבד כבר לא היה לו לחשוש שהרוצח יהרוג גם אותו, לכן מוכח, כי בכך שאמר "פרע לו את בית השחיטה", רצה שהרוצח ימהר את מיתתו, כדי שלא יהיו לו יסורים גדולים. מאידך, הוא מחלק בין אדם אשר הורגים אותו ואז מותר למהר מיתתו כדי שלא יצטער, לבין מי שמת מחמת חולי תוך כדי יסורים, אשר אז אסור לקרב מיתתו והמקרב מיתתו בידים נחשב רוצח. על ידי גרמא גם אסור לקרב מיתתו, כמו שאמרו כי

גוסס הרי הוא כחי לכל דבריו וכל הנוגע בו הרי זה שופך דמים. הדבר דומה לנר המטפטף, אשר נגיעה בו מכבה את הנר. וכן הוא דן שם (ח"ן סי' שיד) לגבי אדם אשר שיחד רוצח להרוג את אביו ביריה ולא בצורה אחרת הכרוכה ביסורים קשים. הוא רצה לעשות תשובה על כך שגרם לאביו למות מהר.

אמנם, כבר לפניו דן בכך ה"יפה ללב" [ח"ח, יפה לעינים, (כו:)] וכתב, כי אדם העומד למות ע"י מלאך המוות, כגון שחלה ונפל למשכב ומצבו החמיר, אשר אז אסור לקרב את מיתתו, כדברי הרמ"א [יו"ד (שלט,א)], אך הנהרג על ידי אדם, כאשר אין לנרצח כלל תקוה, מותר לקרב את מיתתו.

ה"תפא"י" דן באריכות [מס' יומא (ח,ז), בועז (ג)], כיצד עולא אמר לגוי שימהר להורגו, הרי מהמשנה שם נראה כי חוששים לחיי שעה. הוא מתרץ-,,ונ"ל דאיכא למימר דאע"ג דקיי"ל דחיישינן לחיי שעה, היינו, באין חיי קיום כנגדו, אבל ביש חיי קיום כנגדו, ודאי דדם חיי קיום שלו סומק טפי מדם חיי שעה של חבריו, שאינו סומק כל כך. ואפילו ספק

תקא

חיי קיום עדיף מודאי חיי שעה ויכול להציל את עצמו בו. ואפשר, דאפילו בהיה צריך עולא לעשות מעשה בעצמו הוה שרי מהאי טעמא וכל שכן בדבור, שאינו רק גרמא בעלמא, הרי בגרם קיי"ל כר' יוסי דאפילו כביסתו קודם לחיי חבריו [מס' נדרים (פ:)], דהרי ר' יוסי נימוקו עמו [מס' גיטין (סז:)] ואפילו כנגד רבים [תד"ה אי, מס' תענית (כח:)]...ואף דיש לחלק דהתם בכביסה הגרם היה רק מניעה, שלא יתן לחבירו. מה שאין כן הכא, במעשה דעולא, גרם על ידי דיבורו שיעשה מעשה ויקצר את חייו, מלבד מה דהתם וודאי מתבטל כביסת עצמו, מה שאין כן הכא ספק וחשש לבד היה, אפילו הכי לא דייקנן כל כך בחיי שעה.

וק"ל דבריו לגבי מה שכתב כי אמירה היא רק גרמא, דהרי חזינן בחו"מ סי' שפ"ו במוסר לעכו"ם ממון חבריו וחשב הדבר כמוציא חבריו להורג מדין גרמי ולא גרמא, אף שמוסר נחשב חשש רחוק יותר, אשר יוביל להריגת חבריו יותר מאמירתו של עולא לרוצח. וקיי"ל כר"מ, שבמקרה של גרמי חייב.

ה"נשמת אברהם" (ח"ד סי' שלט) הביא בספרו את המכתב של ה"מנחת שלמה", אשר כתב, כי לא ניתן ללמוד ממעשהו של עולא לענין נטילת לב מגוסס לשם השתלה, כי במקרה של עולא היה אונס גמור, כי אם לא היה מסכים עמו היה הרוצח גם אותו הורג, אך הזקוק להשתלה אינו אונס לגרום למותו של הגוסס וראיה לכך מדברי הרמב"ם (יסוה"ת פ"ה), שמי שאנסוהו להרוג את חבריו והרגו פטור מדיני אדם ואילו חולה הנוטה למות והתרפא בע"ז חייב מיתה, כי עשה זאת ברצונו. וכבר פסק ה"נודע ביהודה" (מהדו"ת חו"מ סי' נט) כדבר פשוט שאסור להרוג טריפה כדי להציל את השלם. וכן פסקו בשו"ת "תפארת צבי" (מגלונא, או"ח, סי' יד) ו"תורת חסד" (לובלין, אבהע"ז, סי' מב אות ז).

ה"מנחת חינוך" (מצוה רצו אות כח), כתב לגבי עכו"ם שאמרו לסיעת בני אדם, או נהרג את כולכם או תנו לנו אחד מכם ונהרגהו, כי מותר לתת להם אדם שהוא טרפה, כיוון שאינו נחשב נפש. וכן פסק ה"בית יצחק" (יו"ד סי' קסב). על כך העיר ה"אור גדול" (סי' א') כי זה נכון רק כאשר המוסרים עצמם רוצים להציל בכך את חייהם. ה"מנחת שלמה" העיר, ששם מדובר שהחי והטריפה תלויים זה בזה, אפילו כשאין רודף, שאם לא יהרגו את הטריפה ימותו כולם וגם הטריפה, או כמו במקרה של עולא, שאם לא היה משתף פעולה עם הרוצח, אזי הוא עצמו היה נהרג, אך אין להמית

טריפה או ספק גוסס בקום ועשה, כדי להאריך חיי אחר, אפילו אם הספק גוסס נתן לכך רשות בחייו, כי הוא יכול לסכן עצמו להציל, למשל, אדם אשר הולך לטבוע, אך אינו בעלים על חייו להרוג את עצמו בשביל האחר.

א"ר חייא אמר רב ספרא משום חד דבי רבי.

ב"הגהות היעב"ץ" העיר כי-, „כמה ר' חייא הוו“. במס' שבת (לז.) הובא בגמרא להפך-, „אמר רב ספרא אמר ר' חייא“. רב ספרא היה מאחרוני האמוראים. אם כן שם הכוונה לר' חייא שהיה אמורא ולא תנא, אך לא כן סבר שם במס' שבת המהרי"ץ חיות, אשר כתב שם-, „רב ספרא היה מאחרוני האמוראים בזמן רבא. ואיך ראה את ר' חייא שהיה תנא קודם לו זמן הרבה. וגם רב ספרא היה בבבל ור' חייא אע"פ שהיה בבלי, עיקר ישיבתו היתה בארץ ישראל (=זה אינו קשה כלל אם משום שר' חייא עלה כמבואר מבבל ואם משום שהיתה תנועה תמידית של תלמידי חכמים בין בבל לא"י). והנה חפשתי ב"סדר הדורות" ומצאתי בערך ספרא, התעורר מש"ס [ברכות (לד:)] א"ר חייא אמר רב ספרא משום חד דבי רבי ע"ש. וכתב שלא ידע על איזה ר' חייא כווננו שמה. אבל מכאן לא התעורר. ואולי כאן אמרו רב ספרא בשם ר' חייא, אפשר דהיה מקובל לרב ספרא דבר זה, אבל לא ראהו ולא שמע מפיו (=זה קצת קשה כי בנוסח כזה הכוונה שקיבל ממנו ישירות והיה רבו).

כיוצא בזה מצינו ה"פ עיין [מכות (כג.)] רב ששת בשם ר' אלעזר בן עזריה, אף על גב דראב"ע היה תנא בזמן רבי עקיבא ור' ששת הוה אמורא בין חכמי הבבליים רבה ור' יוסף. וכן לקמן ע"ב רב ששת בשם ר' יוחנן אע"ג דרב ששת בבבל ור' יוחנן קדמון וגם מארץ ישראל. אבל הפירוש האמיתי שהיה לאחרונים בקבלת דינים אלו מתנא או אמורא קדמון“.

אמר ר' יוחנן בן זכאי אלמלי הטיח בן זכאי את ראשו.

כאן אנו רואים כי ר' יוחנן מזכיר את שם אביו על אף ההלכה שאין לאדם להוציא מפיו את שם אביו, כפי שמופיע ב"שו"ע"/יו"ד (רמב), „ולא יקראו בשמו לא בחייו ולא במותו אלא אבא מארי“. הגאון רעק"א הקשה שם ב"חדושי רע"ק" מהלכה זו על שני מקומות דלעיל (יח:), „בעינא אבא“ [רש"י-, „כך היה שמו“ וכן במס' חגיגה (טז:), היה מי שנקרא "אבא אלעזר"]. וממס' שבת (קטו.), שם קרא ר' יוסי לאביו בשמו-, „אמר ר' יוסי מעשה באבא חלפתא“. אנו מוצאים עוד מקורות כאלו בש"ס, כגון לעיל (ה.), „דאמר להו ר' אבא בריה דר' חייא בר אבא אמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן“ וכן לקמן (מח:), „דא"ר אבא בריה דר"ח בר אבא... הכי א"ר חייא בר אבא אר"י לעולם...“ וכן במס' פסחים (קיב:), „אני אומר ליוחאי אבא“ (רשב"י).

וכן במס' גיטין (יד:) אמר ר' דוסתאי ב"ר ינאי-, „אילו הרגו את דוסתאי מי נתן לינאי אבא בר כמותי“. ובמס' קידושין (לג.) אמר רב נחמן-, „אי לא תורה כמה נחמן בר אבא איכא בשוקא“, אך גירסת רש"י שם ד"ה רב נחמן היתה שונה- „אי לא תורה כמה נחמן איכא בשוקא...“ וכן במס' סוטה (לד.) אמר ר' יוסי-, „אבא חלפתא... עמדו על אותן אבנים...“ וכן במס' ב"ק (ע.) אמר ר' יוסי במשנה-, „כשהלך אבא חלפתא...“ וכן במס' מעילה (יז:) אמר ר' יוסי-, „ואילו היה אבא חלפתא קיים...“.

וי"ל דלשון "אבא" הוא לשון של כבוד אפילו כאשר לעיתים שמו הפרטי היה "אבא" וכן "אמא" הוא גם לשון כבוד כגון שמה של אחות רבן גמליאל-"אימא שלום" [מס' שבת (קטז:)] וכן היה נהוג בגויים לקרוא בשם כבוד "אימא"

בלע"ז "מטרוניתא", כמובא במס' ר"ה (יט.), נטלו עצה ממטרוניתא אחת שכל גדולי רומי מצויין אצלה" וכן כיום בהרבה שפות נקראת האם "מטר" או "מאדר" או "מוטר". וכן "אבא" נחשב אצל הגויים לשם של כבוד ונקרא בלע"ז "פאפא" ואפשר שתואר כבוד זה הוא מקור שמם של רב פפא ופפוס.

המקור לכך בחז"ל דאבא ואמא הוא שם כבוד הוא במסכתנו (טז:), „עבדים ושפחות אין קורין אותם אבא פלוני ואמא פלונית ושל ר"ג היו קורים אותם אבא פלוני ואמא פלונית...משום דחשיבי" והובא הדבר להלכה בשו"ע/חו"מ (רעט,ה). ונראה שאין הכוונה רק לקרותם בתואר חשיבות אלא גם אין לקרותם בשעת לידתם בשמות אלו כשם פרטי.

תקב

אמנם שו"ר דכבר דנו על כך רבות ב"ראשונים" וה"אחרונים" ותירצו ד"אבא" שם כבוד הוא, אך אף אחד, מהמקורות שראיתי, לא ציין את המקור לכך מלעיל (טז:).

ה"תוספות ישנים" במס' יומא (פז.) ד"ה קאזיל אבא למיקטל נפשא וכן התד"ה איצטריך במס' חולין (לח.) הקשו ותירצו כפי שתירצנו, אלא שהתוס' במס' חולין מתרץ כך ורק אליבא דרש"י והוא עצמו חולק-, „פי' בקונטרס דשמואל הוה קרי הכי לרב בלשון בלשון כבוד ובערוך (ע' אבא) פירש שכך שמו ורב היו קורין אותו על שם חשיבותו כמו דבכל דוכתי הוי קרו ליה רבי לר' יהודה הנשיא ושמואל שהיה חברו היה קורוהו בשמו וכן לקמן (מה:) אי הכי אמר אבא לא ידע בטרפות כלום וכן בערבי פסחים [פסחים (קיט:)] גבי גוזליא וארזיליא לאבא ובפרק כל גגות [עירובין (צד.)] אי קפיד אבא...ובפירוש משמע סוף פרק ראשית הגז [לקמן (קלז:)] דאמר רבי יוחנן לאיסי מאן ריש סדרא בבבל א"ל אבא אריכא וכעס עליו ר' יוחנן על שקראו כן. משמע בהדיא, דאבא לאו לשון חשיבות. ומיהו ממה שהיה קורוהו בשמו לחודיה לא היה כועס אי לאו משום דאמר אריכא, שזהו לשון גנאי, דר' יוחנן גופיה היה קורוהו אבא [לקמן (פד.)] אבא ממשפחת בריאים הוה, אף על פי שרב היה חשוב הרבה מר' יוחנן. מיהו על רב הונא דאמר [מס' יומא (פז.)] קא אזיל אבא למיקטל גברא קשה שהיה תלמידו וקורוהו בשמו ואמר בחלק [מס' סנהדרין (ק.)] מפני מה נענש גחזי מפני שקרא לרביו בשמו ולפירוש הקונטרס דאבא לשון חשיבות נחא“.

במס' יבמות (נז:) בתד"ה אמר שמואל, גם שם חולק תוס' על רש"י וסובר שרק תלמיד אין לו לקרוא לרביו בשמו אך לתלמיד חבר כרב כהנא יכול היה לקרוא לרב בשמו. ושמו של רב לשיטת התוס', כשיטת הערוך, הוא אבא, אך כאמור ה"תוס' ישנים" במס' יומא (פז.) מתרץ כרש"י ד"אבא" לשון כבוד הוא כמו "אבי אבי רכב ישראל ופרשיו". וכדברי רש"י פירש ב"ביאור הגר"א" ביו"ד (רמב,טו) [לן] ד"ה וכו' כו-, „רש"י שם וכמ"ש בספרי פ' דברים והביאו רש"י גם כן שם ותענו אותי הל"ל משה רבינו כו' וכן באביו כשאמר אבא מותר כמ"ש בכמה מקומות אבא חלפתא [ליוחי אבא. פסחים (קיב.)] יוחאי אבא [מעילה (יז:)] לינאי אבא [גיטין (יד:)] וכיוצא“.

שלמה המלך אמר [מס' ב"ב (י:)]-, „דא"ר אבהו שאלו את שלמה בן דוד עד היכן כחה של צדקה, אמר להם צאו וראו מה פירש דוד אבא“. אם כן כאן לא הזכיר את התואר אבא בתחלה בלשון חשיבות, אך אפשר כי זו היתה כוונתו בהיפוך המילים כמו שראינו לעיל- "ינאי אבא“.

אמנם, אכתי קשיא ממקומות אחרים בהם קראו אנשים להוריהם בשם בלא התואר "אבא“.

אמנם, ניתן לתרץ ולומר כי בכל המקורות הנ"ל, אף אחד לא הזכיר את שם אביו לחוד, אלא הוסיף לכך תואר- או "אבא" או "בן" או "בת" ואילו האיסור הוא רק להזכיר את שם אביו לבד. נביא להלן מספר דוגמאות לכך. כגון, במס' יבמות (קכב.)-, ,שכן קורין אותי בעירי יונתן בן יונתן" ובמס' נדרים (סו.)-, ,המקום יוציא ממך שני בנים כבבא בן בוטא" וכן במס' כתובות (סו.) ענתה בת נקדימון-, ,אמרה לו בת נקדימון בן גוריון".

ב"ספר המפתח" על הרמב"ם שופטים/הל' ממרים (ו,ג) בהוצ' ר' שבתי פרנקל, פורטו מקורות הדנים בכך בחמש עשרה נושאים: **א.** "קשה דמצינו בתנ"ך ובתלמוד ובראשונים שקראו לאביהם בשמם ואם י"ל דבמקדים שבח לפני שמו שרי"- מ"ב מקורות **ב.** ה"הזכרת שם אביו בתפלה, בברכת המזון, במי שברך, א-ל מלא רחמים וכדו' "- י"ב מקורות **ג.** "מי שקוראים לו לעלות לתורה, אם מותר לקרות לאביו בשמו"- ב' מקורות. **ד.** "בכתב מהו"- ח' מקורות **ה.** "מי ששם אביו אבא, אי בנו יכול לקרותו אבא, כיון דמשמעו אבי דרך כבוד"- י"ב מקורות **ו.** "לקרוא לבנו בשם אביו"- ג' מקורות **ז.** על דברי הרמב"ם שם "אומר אבא מרי". הרמב"ם לא כתב "אבא מרי פלוני", משמע דלא כרש"י סנהדרין (ק.) דבמוסיף רבי שרי להזכיר שמו- ב' מקורות **ח.** "טעם שבהל' ד' באומר בשביל אבא אין צריך לומר אבא מרי"- "אגרות משה" (יו"ד/ח"א/סי' קלג ד"ה אבל). **ט.** "בהל' שחיטה (יא,) הביא רבינו הלכה בשם אביו וכתב אבא מרי ולא הזכיר שמו, אבל בחתימתו חותם משה בן מימון"- אג"מ הנ"ל י. "היה שם אביו וכו' כשם אחרים משנה את שמם- כפירוש הערוך (ע' אביי) דאביי שמו נחמני, ורבה דשם אביו נחמני, קראו אביי בשביל אביו"- ח' מקורות **יא.** רש"י בסוף הוריות לא ס"ל כרבינו"- ב' מקורות **יב.** "הוא הדין באמו, ומכאן סמך למנהג בעולם שנוהרים שלא לזווג כלה עם חמותה וכן חתן עם חמיו כשיש להם שם א"- ב' מקורות **יג.** "בשם שהוא פלאי שאין הכל דשין בו- משמע דאם מקצת דשין בו הוי פלאי ואילו בהל' ת"ת כתב שכל השומע ידע שהוא פלוני, משמע שאין אחר בעיר ששמו כן"- ד' מקורות **יד.** קורא בהן לאחרים שלא בפניו- "בפניו אסור בכל גווני משום שיסבור אביו שקורא אותו וכן מי שעומד שם יסבור כן"- ב' מקורות **טו.** "משמע דברישא לענין לקרות לאביו בשמו, אסור שלא בפניו, ואפילו באינו פלאי"- ב' מקורות.

נצטט עוד ב' מקורות, אשר לא הובאו ב"ספר המפתח" ולאחר מכן נביא את דברי ה"אגרות משה", אשר דן כמעט בכל הנושאים אשר הובאו לעיל.

ה"של"ה" בסוף פרשת ויחי/דרך חיים תוכחת מוסר, כתב בד"ה ארז"ל- ,ומה שאמרו "שמע ישראל" [כוונתו למה שאמרו בני יעקב לאביהם, כמובא במס' פסחים (נו.)]. וכן רבי הזכיר שם אביו-, ,כמה איכא משמואל הרמתי ליהודה בן גמליאל" במס' תענית (כג.) וכן ריש לקיש במס' מגילה (כח.)-, ,טענת בר לקיש אכתפך" [ר"ל שמע ישראל אבינו וכו' וק' לכאורה, איך קראו את אביהם בשמו ואין זה קושיה, כי שם ישראל מורה על גדולה ושררה וכשקראו אותו ישראל הוא כאלו קראו אותו אדונינו ומכאן נראה למי שיש לו אב והוא רבו, יותר מעלה שיקראו בשם רבי ממה שיקראנו אבא וגם כי כבוד רבו קודם לכבוד אביו ע"כ יקראנו בשם רבי" [וכן כתב המהרז"ו בב"ר (צח,ג)]. ויש להעיר דמחד חזינו כי השבטים קיימו את התורה [ע"י רש"י ד"ה ופרע במס' פסחים (צא.)], אך מאידך כבר האריך ה"משנה למלך" בספרו "פרשת דרכים" לבאר כי לפני מתן תורה לא יצאו השבטים לגמרי מכלל בני נח בכל ענין. אמנם גם מדין ז' מצוות חייבים הם בכיבוד הורים כפי שנהג דמא בן נתינה באביו, אך חיובם לכך הוא גם רק ממתן תורה ואילך.

כתב רבי יעקב מקלנבורג ב"כתב והקבלה"/פרשת ויחי (מט,לא) ד"ה יצחק ואת רבקה- ,ואע"ג דאסור לבן לקרוא את אבותיו בשמם בין בחייהם בין לאחר מותם [מס' קידושין (ל)], זה אינו רק כשמזכיר שמם לבד, אבל כשאומר אביו

מותר כמו אבא חלפתא, אבא יוחי, לזוסטאי אבא, ינאי אבא (כמש"כ הגר"א ביו"ד סי' רמ"ב סקל"ו) ואחרי שאמר תחלה קברו אותי אל אבותי, לכן מותר לו להזכיר שמם. אמנם מה שאמר יוסף "אשר נשבע לאברהם ליצחק וליעקב" [לקמן (ג,כד)] וכן יצחק אמר [לעיל (כה,ד)] "ויתן לך את ברכת אברהם" צריך ביאור. וקרוב לומר דשאני שמות שלשת האבות מכל שמות בני אדם, כי כל שאר השמות אינם רק מקריים לפי מה שיזדמן בפי האבות לקרות שם בניהם, וכל עוד שלא ישתדל הבן להכין נפשו אל אחת מן המעלות האמיתיות לקנות לו אחת מן השמות התוארים המשובחים להקרא חכם או נבון צדיק או עניו וכדומה, פחיתות גדולה הוא לו אם ישאר כל ימיו בשם תולדתו לבד, ולזה הקורא את אביו בשם תולדתו יורה בו פחיתות מעלה והעדר כבודו, אבל שם שלושת האבות אברהם יצחק יעקב, הם שמות

תקג

אשר פי השם נקבם להקרא כן, וכי יש לך חשיבות גדולה מזו אשר טרם נוצרו בבטן וקודם הולדתם היתה עין ה' עליהם להודיעם בשם, אשר יורה בלי ספק על יתרון מעלות נפשיותיהם. ולזה כבוד גדול הוא להם אם יקראום זרעם אחריהם בשם הנכבד אשר מפי השם יצא לקרותם בו. דוגמא לזה דביומא (לח) אמרינן, דלא מסקינן בשמייהו דרשיעי וכתב הריטב"א ומכל מקום מסקינן בשמיה דישמעאל כיון דהקב"ה קראו באותו השם. כתב ה"אגרות משה" יו"ד ח"א/סי' קלג-, בדבר מה שהגר"א ביו"ד סימן רמ"ב ס"ק ל"ו סובר דכשאומר רבי מותר קרות לרבו בשמו וכן כתב המצפה איתן ברכות דף ה'. ובהגר"א סובר עוד יותר, דאף בלא רבי, רק כשאמר אבא מותר להזכיר שמו דהביא ראיה מר' יוסי שאמר אבא חלפתא, והטעם אולי משום דגם אבא הוא גם לחשיבות כמו רבי כהא דאבא שאול ועיין ברש"י יבמות דף נ"ז שכתב דאבא הוא כמו לשון נשיאי ורבי, ולכן אף שהיה אביו ממש הוא לשון חשיבות ששוב אין גנאי כשמזכיר גם שמו. ומשמע שסובר כן גם כשאמר אבא לאחר שהזכיר שמו, דהא הביא גם מליוחי אבא ומלינאי אבא. ואולי להכי הביא הגר"א מספרי שאיתא שם שהיה להם לומר משה רבינו ולא הביא מאדני משה כלאם שהוא מהמקרא שהוא להוכיח שמותר אף שהזכיר רבינו אחר שהזכיר השם, והביא שכ"כ מותר אף באב גם להזכיר אבא אחר שאמר שמו.

אבל הקשית קושיא גדולה ממר בר רב אשי שלא הזכיר שם אביו, אף לא באמירת רב ולא באמירת אבא בקידושין (לא). ועוד קשה הא אף לומר כך אמר אבא אסור בלא אבא מארי אף בלא הזכרת שמו בקידושין שם ואיך יהיה מותר לומר בהזכרת שמו בהוספת אבא לבד. ואולי סברי דרק כשדורש ברבים אסור להזכיר שמו אפילו עם התוארים דרב ואבא, ואפילו בלא הזכיר שמו צריך לומר דוקא אבא מארי, מטעם דאף שאבא הוא ג"כ לשון חשיבות הוא רק לאחרים [כדברי רש"י במס' פסחים (מ:ד"ה אבא שהוא לשון חשיבות)] אבל כשהבן אומר אבא הוי הפירוש שהוא אביו, דלא ניכר בזה שום חשיבות אבל שלא ברבים הוי האיסור רק כשמזכיר השם לבד, דעם תוארים כרב ואדון ואבא אפילו לכן לומר אבא מותר גם להזכיר השם דאף שלבן אין זה פירוש חשיבות אלא שהוא אביו מכל מקום כיון שהוא גם ענין חשיבות הוא דבור בלשון כבוד שזה סגי שלא ברבים דרק ברבים לא סגי בזה דצריך לכבדו ביותר ברבים.

אגב אפשר דשלא ברבים אסור רק כשהוא כעין גנאי, שהוא כשמזכיר השם לבד שנראה שאין לו התקשרות עמו הוא גנאי שנראה שאינו משתבח עמו, אבל כשמזכיר שהוא אביו שמראה שמתבזה עמו מותר שאז ליכא גנאי גם בהזכרת

השם. דכי השם הוא גנאי הא אדרבה הגדולים ביותר נקראו רק בשמם לבד כמפורש בהקדמת הרמב"ם למשניות, אלא מכיוון שיש לו שייכות עמו ואינו מזכיר השייכות הוא גנאי, ולכן נענש גחזי על שאמר אלישע ולא אדוני אלישע שהיה משמע שאין לו שייכות עמו. ומסתבר לפ"ז שאף אם היה אומר אלישע הנביא נמי היה נענש מכיוון שלא הזכיר שייכותו לו לומר אדוני או רבי וכדומה. וניהא לפ"ז מה שאף שלבן אין אמירת אבא חשיבות אלא שהוא אביו ובפרט כשאומר אבא אחר השם דליוחי אבא שמ"מ מותר שלא ברבים דכיון שאומר התקשרותו אליו אין בזה גנאי. אבל ברבים כל שאינו מכבדו ביותר הוא כמפחית שהוא כמו גנאי ולכן אסור להזכיר השם אף עם התוארים וגם בלא הזכרת השם אסור לומר אבא לבד שאין זה חשיבות לבן שאומר וצריך דוקא לומר אבא מארי. זהו מה שיש לתרץ שיטת הגר"א והמצפה איתן.

אבל לדינא ראוי להחמיר כמהרש"ל ביש"ש קידושין שם שהוא בפשטות הגמ' ואין חלוק בין ברבים לשלא ברבים אלא דרך ברב שיש צורך כדי שידעו מי הוא מותר ולא באב שהוא רק אחד ואם יש צורך נראה שאף באב מותר גם למהרש"ל כגון בהא דלא יאמר שלחוני בשביל עצמי אלא יאמר שלחוני בשביל אבא שאם אין יודעין שפלוגי שמכבדין אותו הוא אביו, מותר להזכיר שמו. וגם משמע שאין צריך לומר אז בשביל אבא מארי דלא הזכיר בסימן ר"מ סעיף ו' הדין זה שיאמר אבא מארי והטעם דכיון שמבקש שיכבדהו בשביל אביו הרי נראה שמכבד לאביו ולכן א"צ ליותר. ולמה שבארתי להגר"א אפשר שהוא משום שאינו ברבים.

גם נראה לע"ד דעל כתיבה ליכא איסור וכדחזינן שסתם חתימה מפרש בכל מקום שמו ושם אביו ואם היה איסור גם בכתיבה להזכיר שם אביו איך תיקנו לחתום כן, וגם חזינן שגדולי עולם חתמו עצמן בשמו ושם אביו כהרמב"ם שכתב בכמה מקומות אני משה בן מיימון, ואף חתימת הרא"ש בתשובותיו אשר בן הר' יחיאל וחתימת מהר"מ מרוטנבורג מאיר ב"ר ברוך, הרי באמירה היה אסור זה למהרש"ל. ואין לומר דכיון שכותב משה בן מיימון שכתב השייכות והקשר שממנו לאביו ליכא איסור כדכתבתי לעיל דהא הכתיבה אני משה בן מיימון על ספר בתחלתו הוא כאומר בפני רבים שאסור אף בזה כדלעיל. ולכן צריך לומר דבכתיבה ליכא איסור להזכיר השם ואף לא בתוארים. ואולי עתה בהמקומות שנוהגין בתוארים לומר ר' פלוני יהיה אסור לחתום בלא התואר. ולכן תמה אני מה דחק עצמו מהרש"ל לומר פירוש דחוק על מש"כ הטור א"א הרא"ש, ומה יתרץ על חתימת הרמב"ם ובעה"מ בפתיחת ספרו כתב אמר זרחיהו הלוי בר יצחק וכן הרמב"ן כתב אסר משה בר נחמן והרבה מרבתינו הראשונים וצ"ע.

ומה שרצית לתרץ שחתימה שאני שכן הוא שם עצמו לכתיבה בשמו ושם אביו ולכן רשאי לכתוב בר פלוני אף בלא שום תואר וכן הוא כשכותב אני משה בן מיימון אמר זרחיהו בר יצחק אבל כשכותב מה שאמר אביו הרי כשיכתוב השם נמצא שקורא שם אביו בכתב שג"כ סובר מהרש"ל שהוא כקריאה בפיו שאסור ולכן הוקשה לו ע"מ שכתב הטור כשהביא דברי אביו שכן אומר א"א הרא"ש לשיטת מהרש"ל שאוסר אף בתוארים והוצרך לדחוק כתירוץ. הוא תירוצו נכון וקצת ראיה לזה מהא שהרמב"ם כשהביא הלכה מאביו לא הזכיר שמו כהא דפי"א משחיטה ה"י שכתב ואבא מרי מן האוסרין אלמא דמה שכתב אני משה בן מיימון אף בלא תואר כלל הוא משום שהתם כתב זה בשביל שם עצמו לא נחשב זה קורא לאביו בשמו. אבל מ"מ לא מסתבר להתיר זה גם בדבור פיו להזכיר שם אביו כשצריך להזכיר שם עצמו אם ליכא צורך בזה ורק בכתיבה יש מקום לחלק כן, וא"כ שיש חלוק בין אמירה לכתיבה הרי אפשר שבכתיבה ליכא כלל איסור זה, והראיה ממש"כ הרמב"ם ועוד ראשונים בספריהם אבא מארי בלא הזכרת השם הא אינה ראיה מוכרחת. אבל מ"מ צריך לומר כתירוץ למהרש"ל.

ומה שהקשת על הש"ך סימן רמ"ה ס"ק כ"ד שכתב דבפניו אסור להזכיר שמו אף בהתואר רבי, מה שבת שבע אמרה בפניו יחי אדוני המלך דוד. וכן הקשת משלמה שאמר בתפלתו כמה פעמים דוד אבי על מהרש"ל שאוסר אף באמירת אבי, ולמה שבארתי היא קושיא גם על הגר"א כי היתה תפלתו ברבים, נראה לע"ד דכיון שהוא תפלה לפני השי"ת אין לחלק כבוד לבשר ודם וא"כ גם יחי אדוני המלך דוד של בת שבע נמי היתה תפלה להשי"ת שבידו החיים ומותר זה גם בפניו, והמלך שאמרה וכן אבי שאמר שלמה לא אמרו בדרך תואר אלא על המציאות שכן היה וכן הוא מה שאמר שלמה לבניהו בסוף דבריו ולדוד, ולזרעו וכן לשמעני וכסא דוד שהיה זה בתפלה להשי"ת בסוף דבריו ובכסא דוד אפשר לתרץ שהוא ג"כ תואר שכסא הוא כינוי למלכות, ויקשה רק למהרש"ל ונצטרך לומר לדידיה שהיה זה תפלה להשי"ת.

תקד

אך מה שאמר שלמה לאביתר כי נשאת את ארון ה' לפני דוד אבי. וכן מה שאמר לבניהו ואבי דוד לא ידע יקשה למהרש"ל. ומשבועתו במיתת אדוניהו שג"כ אמר ויושיבני על כסא דוד אבי יש אולי לתרץ דהשבועה הוא ג"כ לפני השי"ת שהוא כמו בתפלה, אבל ממה שאמר לאביתר ובניהו יקשה. ויהיה מזה ראייה למה שאתה כותב שמוכרחין לומר שאין להוכיח מהפסוקים שאולי אמרו בלא הזכרת השם אבל בכתיבה נאמר ברוה"ק לכתוב השם. ולכן אין להקשות מאדוני משה כלאם שהקשה הפר"ח על הש"ך שהביא בפ"ת סק"י.

ומאדוני משה נראה שבלו"ז לא קשה דכיון שאמר יהושע שחייבין כליה כמרדו בשמים אין לך כבוד גדול מזה, ולא איכפת לך שוב במה שמזכיר את שמו. והטעם שהזכיר את שמו אפשר שכוונת יהושע בזה הוא לומר שאף שאתה משה שהוא עניו מכל אדם נמי חייבים כליה. ומכיון שליכא קושיא על הש"ך יש להחמיר כדבריו, ובפרט שכן נוהגין.

וטעם הרמ"א שאוסר לקרות לאחרים ששם כשם אביו בפניו אף כשאנו שם פלאי בסימן ר"מ סעיף ב', הוא כטעם הט"ז שם סק"ה שהרי יסבור אביו שקורא אותו וכן מי שעומד לשם יסבור כן. ולכן אם הוא באופן שאין מקום לטעות יהיה מותר אף להרמ"א, כגון כשאף אחרים רגילין לקרות לאביו בשם ר' פלוני ואם אף האחרים יקראו בהשם לבד לא יטעה האב לחשוב שקוראין אותו יהיה מותר אף להרמ"א גם להבין לקרא להאחר ששמו כשם אביו ולו רגילין לקרא בשמו לבד. וכן במקומותינו שהבנים קורין לאביהן רק אבא הרי לא יטעו כלל לחשוב שקורא בשם שהזכיר לאביו, אין לאסור אף להרמ"א, ונמצא שבמקומותינו לכו"ע מותר לקרות לאחרים בשמן אף ששמן כשם אביו אם אין השם פלאי דאם הוא פלאי יש לאסור אף במקומותינו דכיוון ששם זה לא שכיח יבואו לחשוב שקורא לאביו בשמו אף שלא שכיח שבנים יקראו לאביהם בשמו.

וכל זה בסתם אבל כשמחל אביו או בידוע שאינו מקפיד אין לאסור בכל אלו. אבל עיין ברעק"א שם סעיף י"ט בשם הרדב"ז והביאו גם בפ"ת ס"ק ט"ז שמצוה איכא אף במחל האב על כבודו, וא"כ יש להיזהר למצוה בעלמא, אבל ממילא בדבר שפליגי הפוסקים כהא דהזכרת שמו עם תוארים שפליגי מהרש"ל והגר"א ומצפה איתן, וכגון לקרא לאחרים ששם כשם אביו בפניו באינו שם פלאי שפליגי הרמ"א והדרישה יש להקל ולא להיזהר אף למצוה.

ומה שהקשת מרב יהודה שאמר הכי אמר שמואל בקידושין, דף ע' בשמו לבד בלא תואר שזה האסור לכו"ע, ושמואל היה רב מובהק דר' יהודה הוא ודאי קושיא גדולה, שדוחק לומר שגם הגמ' לא נקטה ממש הלשון כמו שאמר ר' יהודה ור' יהודה אמר באמת הכי אמר רבי שמואל או שמואל רבי ובגמ' נקט כמו בכ"מ שום תואר על שמואל וצ"ע.

אמנם יתכן, כי לאדם תהיה במשך כל ימי חייו בעיה של חוסר יכולת להזכיר את שמו שלו כאשר הוא נקרא על שם אביו ולא יוכל להיפטר מכך על ידי הוספת שם לווי. אמנם, לכאורה, נראה שאין אדם נותן שם לבנו על שם עצמו, אך ראינו כבר לעיל, כי היה כבר מי שנקרא על שם אביו-יונתן בן יונתן, אך שם יתכן, כי לא היה זה שמו העצמי, אלא שבמקום אחד קראו לו כך, כפי שמובא שם במס' יבמות (קכב.)-, „שכן קורין אותי בעירי יונתן בן יונתן“.

אמנם, חזינו כי היו כאלו, אשר מראש קראו לבניהם על שם עצמם, ונביא לכך מספר דוגמאות. "תלמוד ירושלמי"/מס' יומא (ו,ג), שם הובאו דברי שמעון הצדיק-, „אמר להן בשנה זו אני מת, אמרו לו מי נמנה אחריו, אמר להם הרי "נחוניון" בני לפניכם, הלכו ומינו את נחוניון ונתקנא בו "שמעון אחיו", הרי שמעון הצדיק קרא לבנו כשמו-שמעון.

במס' עירובין (פה:) הובא-, „בונייס בן בונייס...א"ל לכשתגיע אצל אביו“. וכן ב"תוספתא"/מס' נדה פ"ה-, „מעשה בר' חנינא ב"ר חנינא שהדירו אביו בנזיר“. [וכן אבא בר אבא- אביו של שמואל, לעיל (יח:), אך שם אין ראיה, שהיה זה בחייו].

אמנם, הגאון הרב החיד"א כתב ב"ברית עולם" (הערות על ס' חסידים סימן ת"ט) כי „לכל המנהגים אין אדם קורא לבנו בשם עצמו, אבל ראיתי במקום אחד איש יהודי **מרדכי** וקרא שם בנו **מרדכי** והיה הדבר זר בעיני מאד“. מאידך, כתב ר"ש בן היתום בפירושו עמ"ס מו"ק (ה.) משמו של ר' עוזיאל אביו-, „ולא הוּו קפדי לקרות לבניהם בשמותם, כמו שעושין אדומיים עד היום, שקורא שם בנו כשמו בחייו“. ועיין לעיל בפ"ד (כח:) בד"ה שמעון הפקולי הסדיר, מה שכתבנו על כך ולענין קריאת שם בנו על שם אביו, כאשר אביו עדיין חי.

בשעה שעשה הגאון רבי יוסף דב סולובייצ'יק בן מרן הגרי"ז ברית מילה לבנו הג"ר חיים דברו קודם הברית אודות הכיבודים, אמר **מרן הגרי"ז לבנו שלא יכבד אותו בברכות...והסביר את טעמו**: הנה יודע אני כי לרך הנימול יקראו על שם אביו מרן הגאון רבי חיים מבריסק. אמנם לומר את השם 'חיים' לבדו אין בזה איסור עבורו, שכן שם רגיל הוא, אולם אם יכבדוהו בברכות יצטרך לומר: "חיים בן יוסף דב הלוי, זה הקטן גדול יהיה"- וזה כבר בגדר 'שם פלאי' שאסור לו לאומרו ועל כן אינו רוצה לומר את הברכות. ("עובדות והנהגות לבית בריסק" ח"א).

שם פלאי פירושו שם שאינו שיגרת- בהגדרת 'שם פלאי' יש לכאורה סתירה ברמב"ם אותה הקשה הפר"ח: בהל' ת"ת (פ"ה ה) כתב: „והוא שיהיה השם פלאי שכל השומע ידע שהוא פלונ“-. משמע שאם יש עוד שנים בעיר בשם הזה אינו פלאי. ואילו בהל' ממרים (פ"ו ה"ג) כתב: „שם שאין הכל דשין בו...“-. משמע אף שמקצתן דשים בו הוי שם פלאי. הנו"כ האריכו ליישב עיי"ש.

ההגדרה כיום מהו שם פלאי אינה ברורה, כיון שבארצנו הקדושה יש עירוב של עדות וחוגים בהם נפוצים שמות מסויימים. ולא ברור האם השם תלוי בכל עדה, לדוגמא, חסידים, ספרדים, ליטאים, או אפילו בכל חוג וחוג לבדו, או שהשם תלוי בעיר, בשכונה או במושב בו נמצאים.

בפוסקים מצינו דוגמאות לשמות פלאיים כנפתלי, נחום, נח, מכיר, אלישע, אך כמובן ששמות משתנים, כל דור ושמותיו.

שאלות שנמצאו בפוסקים בהלכה זו:

מה יעשה יהודי הגר בשוב 'עלי' ושם אביו אך הוא עלי, האם מותר לו לומר היכן גר?

שאלה כגון זו נשאל ה"בן איש חי" באשה ששמה 'מזל טוב', האם בניה יכולים לברכה בברכת מזל טוב לכבוד הלידה? והשיב להיתר, כיון שהוא אומר 'מזל טוב' לברכה ותפילה כמנהג העולם, ואין כוונתו לקוראה בשמה. ראייה לדברים מהגמ'- רב הונא קרא לרב בשמו אבא. הקשו התוס' ישנים, הרי רב הונא היה תלמידו, ואיך הוא קוראו בשמו? ותירצו, ש'אבא' הוא לשון חשיבות וכבוד. (שו"ת "תורה לשמה" רס"ד. יומא פ"ז. חולין ל"ח.).

לפי סברה זו מותר לבן תושב עלי לומר היכן הוא גר. ולפי זה גם פתרנו מהו דינם של בן ששם אמו 'לביאה', המבקר בגן החיות ורואה שם לביאה...או בת הרואה חלילה חולדה ושם אמא חולדה, איך תקרא לעזרה?...וכן אם שם אביו 'אדם' יכול לומר את שם הישוב אדם...ועוד ועוד.

בן ששם אביו 'אבא' נהגו להקל ומותר לילדים לקרוא לו אבא. [בן איש חי' התיר, החיד"א מסתפק, וב'שדי חמד' מערכת כ' מחמיר]

נחלקו האחרונים בהבנת דברי הרמב"ם והשו"ע בשם פלאי אם האיסור הוא רק בפניו: להלכה- בני ספרד מחמירים בזה, וכן הורה הגאון רבי ציון אבא שאול. ובני אשכנז מקילים בזה ע"פ ה"חיי אדם", וכן הורה הגאון רבי יוסף שלום אלישיב.

והורו שניהם שכל האיסור הוא רק בחיי אביו, אך כשאינו בחיים מותר, ואדרבה, נהגו לכבוד הנפטר לקרוא לבן הנולד על שם זקנו. ("כבוד הורים" "אוצר כיבוד אב ואם") ["נר לשולחן שבת", גליון מס' 213].

ב"עובדות והנהגות לבית בריסק", עמ' רצד הובא -,,כשנולד לרבי רפאל בן, נודע לחותנו הגדול, רבן ומאורן של ישראל, מרן נצי"ב זצ"ל, כי בדעת חתנו לקרוא את שם בנו הנולד לו "אריה לייב" ע"ש אביו הגאון הגדול בדורו רבי אריה לייב קובנר זצ"ל.

חלשה דעתו של הנצי"ב, באשר גם שמו היה בישראל "נפתלי צבי יהודא לייב". [ואף בפי בני דורו נקרא רבי הירש לייב] ולא הוה ניחא ליה להאי סבא קדישא, שיקרא שם הנכד כשם סבו בעודו בחיים חיותו, כי הגם שכן אמנם מנהג עדות ספרד, אך לא כך נהוג עלמא במקלות בני אשכנז. הנצי"ב הציע תמיהתו לפני חתנו הגדול, ואף שאל אותו לפשר מעשהו.

ויען לו הגאון רבי רפאל זצ"ל, כי אמנם השם- שם אחד, ואף על פי כן לא הרי זה כהרי זה, כי הגם שהגייתן כאחד, מ"מ אין עניינם שוה. והוא כאשר יבין הוראת השם "לייב". ובאמת יכוון שם זה על שני אופנים. יש אשר יבוא בהוראת "אריה", והוא מתיבת "לייב", אשר מובנה באידיש "אריה" ויש אשר יבוא בהוראת "הודיה", והוא מתיבת "לויבען", אשר מובנה באידיש "הודיה". ות משתנה הוראתו, ופירושו של שם "לייב" כיחס התקשרותו לשמות אחרים.

כי כאשר יבוא לאחר שם "אריה", והיינו במי שנקרא שמו "אריה לייב". שם יבוא במובן של "אריה", ויהיה ככפילות השם בשפה יהודית ובאידיש. אמנם כאשר יבוא לאחר שם "הודיה", והיינו במי שנקרא שמו "הודיה לייב", תהיה הוראתו על דרך הודיה, באשר זהו שורש שם "הודיה" וכמאמר הכתוב: "הודיה אתה יודוך אחיך" [בראשית מ"ט ח']. .

ונמצא איפוא, שלא הרי הוראת השם "לייב" כשיבוא עם שם "אריה", כהרי הוראתו כשיבוא עם השם "הודיה", והרי הם כשני שמות שונים.

וכששמע מרן הנצי"ב זצ"ל חילוק זה, סבר וקיבל ונחה דעתו, ומ"מ, לפי הנראה, כמדומה שחששו, ולא נקרא הילד אלא "אריה" בלבד. [אכן עיין בספר "מקדש מעט", "לא שמענו כינוי זה רק לשם הקודש אריה או יהודה, שנמשל לאריה, כי לייב הוא לעז של אריה". וזה דלא כדברי הגאב"ד דוואלוז'ין הנ"ל] "דברים הידועים מבית בריסק, מפי השמועה].

תקד

תוכן

"קדש הלולים" אחליה והדר אכליה- האם המשמעות היוצאת מהחלפת אותיות דומות, יש לה תוקף של דרשה, או רק פירוש בעלמא?

תד"ה אחליה והדר אכליה- האם ניתן לפי שיטת יב"ע לפדות את המעשר שני ולאכול מהדמים בירושלים? שאין אומרים שירה אלא על היין- משמעות לשון "אלא". האם רק על היין שייך לומר שירה והאם רק משתיית יין ניתן להגיע לשמחה?

דיליף מכרם מה כרם...אף כל דבר- האם חדא מחדא נלמד מ"במה מצינו" או מ"בנין אב"? אמר רב פפא כרם, זית איקרי כרם סתמא לא איקרי- האם שם לווי ממעט או אינו ממעט? סברא הוא אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה- האם ל"סברא" המופיעה בחז"ל יש תוקף של דאורייתא?

אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה- ממה אסור לאדם להנות ומתי וממה ראוי שלא יהנה כלל? גדר של אונס בברכת הנהנין. כאשר אדם אינו נהנה מעצם השתיה, האם הוא חייב בברכה על כך? לה' הארץ ומלואה וכתוב...והארץ נתן לבני אדם לא קשיא כאן קודם ברכה כאן לאחר ברכה- כיצד להנות בלי למעול מדברים אשר לא נתקנה עליהם ברכה?

לה:

ואספת דגנך, לא קשיא כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום- כשעושין רצונו נאמר "ואספת דגנך" אחרת נאמר על כך "ולקחתי דגני בעתו".

דברים ככתבן- מקומות נוספים בהם מופיע בטוי זה

ר"ש בן יוחאי אומר אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה...תורה מה תהא עליה- ביאור הנצי"ב ל"נהנה מיגיעו". ביאור למה שמובא כי גם רשב"י היה עובד. ההבדלים בין הזמן שלפני כניסתו למערה ולאחריה, אשר לפני כן ברוב הפעמים לא היתה הלכה כמותו.

הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידן כרשב"י ולא עלתה בידן.

במטותא מנייכו ביומי תשרי לא תתחזו קמאי- ר' זירא ביקש בלשון זה לא ללמוד כל השבת.

שמן זית מברכין עליו בפה"ע...פירא גופא זית איקרי- מחלוקת ה"אחרונים" למה בתורה לא נכתב שם הפרי עצמו?

חמרא...אי הכי נבריך עליה שלש ברכות- למה בברכה על הלחם והיין אין מזכירין את שם הפרי עצמו?

גופא אמר רב יהודה אמר שמואל...השותה שמן של תרומה- ההבדל בין חיטים לבין שעורים לשיטת הרמב"ם. לו.

על המלח ועל הזמית אומר שהכל נהיה בדברו [רש"י ד"ה זמית-,,שלמיר"א. ב"ח(א)-,,פי' מי מלח"א.]- מהו זמית ומקור שמו?

וקמחא דשערי הואיל וקשה לקויאני.

צנון נטעי אינשי אדעתא דפוגלא (רש"י - ,לאכלו כשהוא רך ושמו פוגלא). - למה רמז רבי לאנטונינוס כיצד להתגבר על אויביו דוקא ע"י צנון?

צלף...ותנן על מיני נצפה...אומר פרי האדמה - סתירה לכאורה בדברי רש"י כמה מיני צלף יש ומחלוקת - מהו יין קפריסין?

צלף של ערלה בחז"ל זורק את האביונות - קושיה על דברי רש"י שאין ערלה נוהגת בצלף.
לו:

פיטמא של רמון מצטרפת והנץ שלו אין מצטרף - מחלוקת מהי פיטמא.
האי המלתא (רש"י - ,ליטוארי"ו בלע"ז - דייסא לתרופה מעשבים ממותקים) דאתיא מבי הנדואי (רש"י - ,כושיים). שריא (רש"י - ,אין בה לא משום בשול נכרים ולא משום געולי נכרים). - מחלוקת היכן היא ארץ כוש. ביסולי נכרים לפי הבנת ה"תפא"י" הוא נגד סוגייתנו.

מאימתי אין קוצצין את האילנות בשביעית - האם סוגייתנו סוברת דבזה"ז שביעית דאורייתא?
רש"י ד"ה משויציאו - ,את הפרי - תירוצ' על קושיית ה"אחרונים" שיש סתירה בדברי רש"י.
פירחא דבוטיתא - הבנת ביאורו של רש"י על פי מה שכתב במס' חולין.
תד"ה ברטיבא - ,...כמו קנים ועל צוקר"ו מברכין בפה"ע, כי "יערי עם דבשי" (שה"ש ה) זה צוקר"ו - האם הכוונה לקנה סוכר או אורז?

תקה

תד"ה קליפי אגוזים וגרעינים חייבין בערלה - ,דפירי נינהו...וכל מיני גרעינים של פירות בורא פרי העץ - מחלוקת ה"ראשונים" אם הגרעינים נחשבים לפרי?
לז.

אבל אורז ודוחן לא משום דעל ידי תערובת - ביאור ותירוצ' על הקושיה שרש"י סותר את עצמו בזהוי האורז והדוחן.
רש"י ד"ה טרגיס - ,חדא לתלת - מהו טרגיס ומקור שמו?
תד"ה נתן ר"ג רשות לר' עקיבא לברך.

רש"י ד"ה דחקלאי - ,בני הכפר. דמחוזא - ,בני כרך - מה יחודיותם של הכרך והכפר.
היה עומד ומקריב מנחות אומר ברוך שהחיינו - האם שייך לברך פעמיים שהחיינו על אותו דבר?
ליקט מכולן כזית ואכלן אם חמץ הוא ענוש כרת ואם מצה הוא יוצא בו ידי חובתו בפסח - כיצד ערכו הכהנים את סדר פסח בזמן עבודתם במקדש והאם באיסור כולל חיילא שבועה לבטל את המצוה?
ואי בשערסן האי שאכלן שאכלו מיבעי ליה - האם תוס' חולק כאן על רש"י ע"פ דבריו במס' פסחים?
לח.

ר' יהודה אומר מעשיה מוכיחין עליה עשאן כעכין חייבין כלמודין פטורים - הבנת סברת ר' יהודה ע"פ חידושי מרן רבינו חיים הלוי מבריסק על הרמב"ם.
וחומץ ספוניות...של תרומה - בכת"י הגירסה "סתוניות".

מהרש"א ד"ה והא תנן- האם ר' יוסף ידע את המשנה כדברי המהרש"א או שכחה?

רבנן סברי המוציא דאפיק משמע...ורבי נחמיה סבר המוציא דמפיק משמע- הסוגיה במס' עירובין סוברת דהמוציא לשון עבר הוא.

משבחין ליה רבנן לרבי זירא...דאדם גדול הוא- לשון זה מופיע בעוד שני מקומות בהם "גליון הש"ס" מפנה לכאן וכותב שכאן הוא יביא את כל המקורות אך כאן הוא אינו כותב דבר על כך.

זה הוא שאומרים עליו אדם גדול הוא

לח:

רש"י ד"ה שלקו- והביאו לדרך אכילתו הוא עיקר פריו ומברך בורא פרי האדמה- האם שליקה שונה מבישול? רבי חייא בר אבא כל תלתין יומין מהדר תלמודיה קמיה דר' יוחנן רביה- האם למד את כל התורה כל ל' יום או רק מה שלמד באותו חודש?

לט.

רש"י ד"ה אגור בתוכו-,,מזומן לצאת ממנו שאינו נבלע בפרי כמשקה תפוחים ותותים אלא אגור כמשקה ענבים"- פירוש רש"י לשמן אגורי לכאורה נסתר מדברי ה"ירושלמי"- תירוץ על כך.

כרוב עדיף דזיין- האם הרמב"ם סובר אחרת?

מיא דשיבתא מאי למתוקי טעמא עבדי או לעבורי זוהמא עבדי ליה- האם הכוונה לצמח הנקרא שבת? ואם כן מדוע הגמרא מסתפקת, הרי ודאי שתבלין זה נועד למתוקי. שיבתא הוא שם של רוח רעה?

פת צנומה. בקערה מברכין עליו המוציא- מח' ה"ראשונים" בהבנת המילה "צנומה". האם ב' דברים התלויים זב"ז צריך שיכלה עמו או גם יכול לשהות גם רגע אחרי שיכלה הראשון?

לט:

הביאו לפניהם פתיתין ושלמין- יסוד המחלוקת תלוי במה עדיף פתיתים או שלמים.

שמך שלמון. א"ל שלום אתה ושלמה משנתך- שיטת המהרי"ץ חיות, לגבי שמות אמוראים הנקראים ע"ש הלכה בודדת או ב' הלכות שאמרו. סתירה בדבריו והפרכת שיטתו.

רבי זירא בצע אכוליה שירותיה- מחלוקת הרשב"א על רש"י כאן ובמס' שבת, האם הכוונה כי בצע ככר אחת או יותר?

הואיל ואתעביד ביה מצוה- קושיות על שיטת ה"מגילת אסתר" הסובר, דלשון "מצוה" הכוונה רק על דאורייתא.

מ.

אסור לאדם שיאכל קודם שיתן מאכל לבהמתו- בירור מחלוקת ה"אחרונים" לגבי שתיה ושאר צרכי האדם האם גם אותם אין להקדים לנתינת מאכל לבהמה, מתוך פסוקים שונים בתנ"ך ובחז"ל?

אמר רבא בר שמואל משמיה דר' חייא אין מי רגלים כלין אלא בישיבה- בירור מקור הדין מתוך המשנה במס' מקוואות וענין עשיית צרכיו בפני רבים.

ואי ליכא עפר תיחוח יעמוד במקום גבוה וישתין למקום מדרון- קשה והרי אסור במקום מדרון כי המי רגלים מתערבים עם מים, אשר בסופו של דבר טובל בהם כה"ג ביוה"כ.

ת"ר המקפה אכילתו במים אינו בא לידי חולי מעים וכמה אמר רב חסדא קיתון לפת- על סדר האכילה והשתיה בזמן הסעודה ועל סתירת דברי הרמב"ם מהגמרא.

תקו

הרגיל בעדשים אחת לשלשים יום מונע אסכרה מתוך ביתו- הרמב"ם כתב להפך.

הרגיל בקצח אינו בא לידי כאב לב מיתיבי רשב"ג אומר קצח אחד מששים סמני מות...הא לא קשיא הא בריח הא בטעמי- מהו קצח. הקשר בין ריח או טעם או שניהם יחד בדברי מאכל לבין מות האוכלם.

מתני' בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא ועל פירות הארץ בורא פרי העץ לא יצא ועל כולם אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא- בירור ההלכה לגבי כל המצבים בהם האדם טועה ואומר ברכה על מאכל אשר חז"ל תיקנו לומר עליו ברכה אחרת- חשיבות הפת ומה נקרא דבר מזין?

מאן תנא דעיקר אילן ארעא היא- בירור הגדרת "אילן" בהלכה והאם איזוב הוא עץ או שיח? אילן שאכל ממנו אדם הראשון...ר"י אומר חטא היתה שאין התינוק יודע לקרות אבא ואמא עד שיטעום טעם דגן- תמיהה על דברי הרמב"ם, כי על לבלוב תבואה יש לברך כמו על לבלוב האילן. ועל שיטת ה"כס"מ" כי אם בירך על הפת בפה"ע יצא.

תד"ה איתיה לגוואזא והדר אתי- בירור לגבי הברכה על תותים והאם מתחשבים בדעת בנ"א, אם צומח מסויים נקרא בפיהם אילן לענין ברכה.

מ:

ועל כולן אם אמר שהכל יצא- בירור מחלוקת הפוסקים, לגבי אם בירך בורא פרי העץ על היין אם יצא.

בנימין רעיא כרך ריפתא ואמר בריך מריה דהאי פיתא- בירור מהם שמות וכינויי החול של שם ה'.

גובאי- מקור שמותיו השונים של הארבה.

הנודר מן פירות הארץ אסור בפירות הארץ- האם הכוונה לכל פירות הארץ וכן כמהין ופטריות. השגה על השגת הרש"ש על ה"ב"י".

תני על דבר שאין יונק מן הארץ- אם בירך על בשר או גבינה בפה"א האם יצא, כי מקורם בגידולי קרקע- בהמה?

בושלי כמרא- מחלוקת רש"י ותוס' והערוך בביאור הדבר.

הקלין שבדמאי...בנות שות- האם משום ד"בנות שוח" הוא פרי גרוע או שהוא משובח ובכ"ז לא נחשדו ע"ה על עישורן?

דובלי- האם הוא ירק או אילן או שהכוונה לדולבי?

האם גורן וכרי תרי מילי נינהו או חד מילי נינהו לענין קביעותו למעשר

מא.

רש"י ד"ה כדי רביעית יין לנזיר- האם רש"י נוקט בפירוש כדעת יחיד ומדוע?

ארץ שרוב שיעוריה כזיתים- והרי הזית כשלעצמו אינו שבח א"י אלא שמן?

מא:

הביאו לפניו תאנים וענבים- האם תאנים וענבים הובאו יחדיו משום שדינם שווה או שכן דרך הש"ס. אם לא שבע בסעודה לרוב הפוסקים מברך בסופו רק מדרבנן ומה הדין אם שבע ע"י אכילת תאנים וענבים אשר אינם באים כדי ללפת את הפת?

מב.

רב יהודה הוה עסיק ליה בריה בי רב יהודה בר חביבא - כאן שתי המחותנים היו בעלי אותו השם וכן רשב"י ומחותנו והרי בצוואת ר"י חסיד נאסרו נישואין במצב זה?

רב פפא איקלע לבי רב הונא בריה דרב נתן - כמה רב הונא מובאים בש"ס ומיהו ר"ה ב"נ?

ריסתנא - האם הגירסה הנכונה היא "דיסתנא"?

שלש תכיפות הן תכף לסמיכה שחיטה תכף לגאולה תפלה תכף לנטילת ידיים ברכה - מדוע נבחרו דוקא תכיפות אלו הרי ישנן עוד תכיפות ("העמק שאלה")?

ברך על הפרפרת שלפני המזון פטר את הפרפרת שלאחר המזון - מהו פרפרת ומתי היא נאכלת ומהי ברכתה ומה הכריח את רש"י לבאר כפי שבאר?

מב:

בשאר ימות השנה מברך על כל כוס וכוס - דין זה שנוי במחלוקת במס' פסחים ומהו גדר "נמלך"?

מג:

רש"י ד"ה שמן ארצנו - האם הכוונה לאפרסמון והיכן הוא גדל והאם הוא עדיין קיים. מה מקור שמו של העיר יריחו?

מג:

סמלק מברכין עלויה בורא עצי בשמים.

הני סיגלי - האם הכוונה לדודאים?

רב זוטרא בר טוביה אמר רב - האם היה אמורא בשם **מר זוטרא בר טוביה** ומי הוא מר זוטרא סתם?

תקז

לשנים נראה ואינו מזיק-לג' אין נראה כל עיקר - את בלעם ליוו שרי מואב, אם כן כיצד נראה לו המלאך ומדוע אמר לו בלעם "חטאתי"?

תד"ה הכי אמר רבא הלכה כבית הלל ולא היא לאשתמוטי נפשיה הוא דקעביד - הגאון הרב החיד"א מבאר כי לעיתים אמוראים משקרים - קושיה על קביעתו.

ששה דברים גנאי לו לתלמיד חכם - או גם לכל אדם.

בקביעא ליה עידנא - האם משום חשד או מזיקין והאם גם כאשר הולך לדבר מצוה?

בפנתא

אפילו היא אשתו אפילו היא בתו אפילו היא אחותו - האם הדבר תלוי בגיל שלהן ולמה הדבר גורם ומדוע הסדר הוא - אשתו בתו ואחותו?

מד:

מתני' הביאו לפניו מליח בתחלה ופת עמו מברך על המליח ופותר את הפת שהפת טפלה לו - האם פירות גנוסר חשובים יותר מפת האם קיימת מחלוקת לגבי הסיבה שהם באים ללפת את הפת או שמא הם אינם קשורים כלל לפת?

עיר אחת היתה בא"י וגופנית שמה - מקור שמה של העיר והקשר בין גפן לזיווג טוב.

ולא אשכחו בר מבנתיה דרב חסדא דהו נסיבן לרמי בר חמא ולמר עוקבא בר חמא- האם תמיד יש הכרח שבת כהן תנשא לכהן ולגבי צוואת ר"י החסיד שב' אחים לא ישאו ב' אחיות.

השותה מים לצמאו מברך שהכל נהיה בדברו- האם כאשר רוצה להוסיף לשתות כשאין לו הנאה מכך האם יכול לברך "בורא נפשות". כאשר שתה מים או מיץ לשם נטילת כדור האם הוא מתחייב בברכה ראשונה ואחרונה?

ארץ הפסיק הענין- בירור סדר הופעת הפירות בתורה.

ברכה אחת מעין ג'- בירור ד' השיטות ב"ראשונים" לגבי מקור חיובו והדין לגבי צירוף לענין ברכה אחרונה.

על הארץ ועל הפרי- הבאת דברי הרמב"ם על ידי התוס'.

וחותם על הארץ- זו תוספת מאוחרת מדברי הבה"ג ואינה חלק מהגמרא.

מד:

על הביעא ועל מיני קופרא- ברכת "בורא נפשות" על ביצה ובשר בזמנם ולא על הירק והמים לעומת דורות אחרונים אשר מברכים גם על כך "בורא נפשות" (והגר"א). לענין צירוף שתיה כדי לברך "בורא נפשות".

רש"י ד"ה מגולגלתא- „צלויה לחה ורכה ששורפין אותה“- פירוש מושג זה לשיטת רש"י.

כרישין קשים לשיניים ויפין לבני מעים- כרישין (כרתי) הוא מאכל בהמה טהורה בלבד.

כרוב למזון- האם הכרוב הוא מאכל טוב ומזין על פי דברי הגמרא והרמב"ם?

ותרדין לרפואה- האם ישנה מחלוקת בחז"ל לגבי התועלת באכילת תרדין?

רש"י ד"ה גילדני דבי גילי- מהם דגים אלו על פי פירושי רש"י השונים?

כל הקרוב לנפש משיב את הנפש- האם זו הסיבה היחידה או שישנן עוד סיבות לאכילתו?

אתון דלא נפיש- קושיית רי"א חבר לגבי סתירה, לכאורה, בדברי הגמרא לגבי נחיצות אכילת הבשר.

רש"י ד"ה פעמים שהוא ממית- מתי הדג ממית והמחלוקת לגבי שתיית מים אחרי דגים.

מה.

פוק חזי מאי עמא דבר- האם הכוונה להקל או להחמיר?

תקח

לה.

"קדש הלולים" אחליה והדר אכליה

פירש כאן רש"י בד"ה מאי מיבעי ליה -,,הלולים לשון חלולים. חד מינייהו אתא לאורויי אחליה והדר אכליה הוציאהו לחולין על ידי פדיון אם באת לאוכלו (=רבעי) חוץ לירושלים וחד ללמדך שלא נאמרה תורת רבעי אלא בכרם שנאמר "קדש הלולים" [ויקרא (יט,כד)] דבר שמהללין בו לטעון חלול וזהו יין". **"גליון הש"ס"** כתב כאן-,,בירושלמי פרק ז' אמר אהך דרשה דהכא "לא מתמנעי רבנן בין ה' לח". וכן הוא בירושלמי פרק ז' דשבת על דרשה דאלה הדברים אלו ל"ט מלאכות". כוונתו של הגרע"א למס' פאה (ז,ב) -,,לא מתמנעין רבנן בין ה"י לחי"ת", ובמס' שבת ב"ירושלמי" (ז,ב) -,,למאן דאמר תלתין ח' תמניא. לא מתמנעין רבנן דרשין בין ה"א לחי"ת". היינו דמהמלה "אלה" נלמדים כל ל"ט מלאכות. כאשר "ה" הופך לחי"ת. אם כן "א" - אחד, "ל" - שלשים. "ה" אחר שהופך ל"ח" מקבלים יחד את הסכום של ל"ט מלאכות. אמנם דרשה זו של החלפת האותיות לגבי "הלולים", מופיעה עוד פעם ב"ירושלמי" לפני מס' שבת- במס' מעשר שני (ה,ב) (ל.) -,,לא מתמנעין רבנן דרשי בין ה"א לחי"ת". חזינן דחילופי אותיות אלו הן דרשה גמורה. מכאן קשה ויש להבין מה שהביא כאן הרשב"א בשם הראב"ד ד"ה הא-,,פירוש לא שנחליף את האותיות ונעשה הלולים כמו חלולים, אלא פירושא בעלמא הוא שהחלול הזה שאמרה תורה כאן היינו החלול של חלול כשמחליין קדושתו על פדיונו, אבל עיקר החלול ממקום אחר למדנוהו מדכתיב "אשר נטע כרם לא חללו...אלא שמשם לא למדנו מתי יהיה החלול...". אם כן לדעת הראב"ד החלפת אותיות אינה דרשה כדברי ה"ירושלמי". ועי' כאן ב"גליון הש"ס" למהר"י ענגיל, בארוכה על החילוף של ה' בח'.

תד"ה אחליה והדר אכליה

כתב התוס' -,,תימה למה לי קרא הא בפ"ב דקדושין (נד:) גמרינן קדש קדש ממעשר שני. אם כן נילף ממעשר שני". בתירוץ הראשון כתב התוס' -,,וי"ל אי לאו קרא דהלולים הוה אמינא דאדרבה נילף לחומרא קדש קדש משביעית ואין לו פדיון".

וק"ל איך אפשר לומר דלא יהיה לו פדיון, הא "מי אשר נטע כרם ולא חללו" כתיב, הרי מפורש דיש לו פדיון. והנה כתב רש"י שם [דברים (כ,ו)] -,,...שהפירות טעונין לאוכלן בירושלים, או לחללן בדמים, ולאכול הדמים בירושלים". היינו שניתן לחללן. אמנם התרגום יב"ע שם תרגם -,,ומאן גברא די נצב כרמא ולא פרקיה מן כהנא ואחליה יהך ויתוב לביתיה דלמא יגרום ליה חובא דלא פרקיה ויתקטיל בקרבא וגבר חורין יחלינה".

לכאורה מפשטות דברי התרגום נשמע דלכתחילה חייב לפדות ולא לאוכלו בירושלים והוא תימה. על כל פנים מפשטות הפסוק ודאי מובן שהוא יכול לחלל, אם כן כיצד ניתן לומר שאולי אינו בר פדייה כלל כדברי התוס'.

וי"ל דעל פי דברי הר"א אבן עזרא אתי שפיר, דפירש שם ד"ה חללו -,,מגזרת חלילים, כי מנהגם היה לחול בכרמים", אם כן לולא הפסוק היינו חושבים, כי כוונת הפסוק היא שהוא נטע כרם אך לא הספיק לחנכו על ידי שמחה וכלי זמר של חלילים. אמנם "רש"י" עמ"ס תענית (לא). פירש שם כמשמעות פשטות הגמרא שם,,שבנות ישראל יוצאות

וחולות בכרמים", דהכוונה היא למחול מלשון ריקוד, אך **קשה** לראב"ע מספר שופטים (כא, כא) שם נאמר וראיתם והנה אם יצאו בנות שילו לחול במחולות ויצאתם מן הכרמים וחטפתם לכם איש אשתו...". אמנם גם אם נאמר דהכוונה למחולות, על כל פנים הוה ס"ד דכוונת הקרא לכך ולא לחולין ו**קשה** על מה שכתב הרשב"א בשם הראב"ד לעיל דעיקר הלמוד שניתן לפדות הפירות מפסוק זה.

שאין אומרים שירה אלא על היין.

מלשון "אלא" משמע דרק על היין שייך לומר שירה. המילה "אלא" מקורה מב' מילים "אל" ו"לא" כדברי השל"ה (מע' למ"ד. דפו' אמסטרדם, ד"ת ע"ב) -, והוא מלשון הארצות האל, כלומר אלה הדברים שקדמו הן לא" וכן הובא ב"פחד יצחק" ע' אלא. לכן משתמשים בש"ס במילה זו הרבה כדי לומר שחוזרים בהם מהתירוצ הראשון, אלא שישנם דעות שונות לגבי מוחלטות המשמעות. התוס' ב"מ (ק.) ד"ה הא מני סומכוס היא, כתבו-, נראה לרבינו שמואל מדלא קאמר **אלא** הא מני סומכוס היא, משמע דלא הדר ביה, וב"ספר הכריתות" [לשון למודים, שער שלישי, ח"ה סי' קל"ב] לר"ש מקינון, כתב-, כשהוא אומר אלא אמר, רוצה לומר, שהוא סותר לגמרי תירוצא קמא, אך בספר "בן זקונים" (כללי התלמוד, פ"ד), כתב-, אלא בפרוקא בתרא עניינו אין התירוצ הראשון אמת כי אם השני, אבל כשאומר "אלא" בתירוצ הראשון והמקשה עצמו הוא המתקן, שייך לומר אלא אף על פי

תקט

שאינו חוזר מדבריו" וכן כתב ב"הליכות עולם" (ש"ך אות א). [גליוני הש"ס" [עמ"ס פסחים (קז.), ד"ה לומר עליו כל שירות] דן על כך האם השירה חייבת להאמר רק על היין משום סגולתו המיוחדת והאם רק הוא גורם לשמחה. הוא מתייחס לגמרתנו כאן ומסיק שלא דוקא-, דהוסיף זה לומר דיש בו גם כן עניין שמחה דשיר ראוי להאמר רק אמיתי דאית ביה שמחה ע' ברכות (לה.) דשיר של שמחה וע' לקמן (קט.) דעכשיו שאין בהמ"ק קיים אין שמחה אלא ביין שנאמר ויין ישמח וגו'. ויש לספק מי שאין לו יין אם מחויב לשתות שכר לשמחה דיש לומר דנהי דשכר נחשב חמר מדינה לקידוש ולהבדלה ולכוס של ברהמ"ז, מכל מקום אין בו עניין שמחה, דענין שמחה יכול להיות שהוא דבר וסגולה בפני עצמו ביין ואינה רק ליין לבד. ולפי מה שכתבנו לעיל גם שכר יש בו שמחה...". הוא מביא ראיות שונות ומסיק כי גם אם יש רק שכר, גם שכר בכלל חיוב זה. ועיין עוד כאן בתד"ה שאין אומרים שירה-, פירוש אין אומרים שירה על שום אכילת מזבח, כגון זריקת דמים ונסוך המים כי אם על היין, אבל ודאי מצינו שירה בלא יין כגון הלל שבשחיטת פסחים. א"כ על פי התוס' "אלא", אינו מוחלט אלא לענינים מסוימים. הרש"ש עמ"ס ערכין (יא.) ד"ה איני. לומד על פי התוס' כאן ד-, בכורים הוי כעין קרבן משום דטעונין תנופה. וגם קרבן בא עמהם כדאיתא בפ"ג דבכורים מ"ג ומ"ה. ומפרש"י בסוכה (נ:) ד"ה בשיר של קרבן משמע דגם בערב פסח היה החליל בשעת ניסוך היין של תמידי היום".

דיליף מכרם מה כרם...אף כל דבר.

הלימוד הוא "חדא מחדא", אשר על פי "ספר הכריתות" (ח"א, בתי מדות, בית ג' חדר ב'- שערי המדות. שער א' דלת ז) הוא על פי "במה מצינו", אך לראב"ד גם "חדא מחדא" הוא בנין אב מכתוב אחד.

אמר רב פפא כרם זית איקרי כרם סתמא לא איקרי.

האם שם הלוי ממעט או אינו ממעט הוא נדון ב"אחרונים". בשו"ת הרשב"ץ (ח"ב סימן ד') קיבץ את כל המקומות האלו והראה כי ישנה בזה חוקיות.

ועי' בדברי הגאון הרב החיד"א ב"עין זוכר" (מע' ש' אות כג), שכתב לגבי קושיית ה"משנה למלך" - „מעט אזוב שיש לו שם לווי והרב מהר"י רוזאניס הקשה בפרק כסוי הדם [חולין (פח:)] ב"ש מעט אפר מכסוי דעפר שריפה אקרי עפר סתמא לא אקרי וב"ה פליג וקיימא לן כבית הלל והלא זה סותר כל הנהו דוכתי דממעט שם לווי והרב ז"ל תירץ לזה שני תירוצים. והרב מהר"י אלפאנדרי שם סימן ח' שדי נרגא בתירוץיו והמעניין יחזה כי תירוץ הרב מהר"י רוזאניס יש להם קיום. ואני בעניי תירצתי לקושיא זו אפס קצוהו אתה תחזה בספרי הקטן "מחזיק ברכה" יו"ד סימן כ"ח אות כ"ב. ועיין גו"ר א"ח כלל א' סי' כט ומתשובת הרשב"ץ הנזכר ומדברי מהר"י רוזאניס ומהר"י אלפאנדרי. במה שרצו ליישב תשובת מהר"י קולון ז"ל יש ללמוד לעלמא כמה חילוקים ע"ש ודוק בחון בהם וחקור מהם". "גליון המהרש"א" [מס' מנחות (לז.)] גם כן העיר ממס' חולין (פח:) והביא ג"כ עוד ח' מקורות לגבי בירור הגמרא של שמות לווי.

סברא הוא אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה.

ה"פני יהושע" הקשה הא ברכת הנהנין הוי מדברי סופרים [רש"י לעיל (כ:)] ורמב"ם הלכות ברכות (א,א). מאידך דין הנלמד מסברא יש לו גדר של דין מדאורייתא, כגון במס' קידושין (יג:) שם נאמר לגבי מיתת הבעל המתיר את אשתו מאסור אשת איש לשוק-„מיתת הבעל מנלן סברא הוא, הוא אסרה (=ע"י מעשה הקידושין) והוא שרתה" (רש"י-„כשאינו בעולם נפטרה הימנו שהרי בו היתה קשורה“). אם כן ברכת הנהנין הרי הוא מדאורייתא ולא מדברי סופרים. ותירץ הגר"צ פלמן שליט"א [קונטרס "נחלת משה" (ו.)]-„ונראה דיש לחלק, דהתם אחרי שהתורה אמרה שבקידושין נעשה אישות, באה הסברא לפרש את גדר האיסור שהתורה אמרה, ובהא אמרינן דסברא הוי דאורייתא, אבל לחדש דין מכח הסברא, כגון אסור להנות מהעוה"ז בלא ברכה, בהא לא הוי אלא מדרבנן“.

אמנם ק"ל תירוצו, אכן חזינן בעוד מקום דהסברא באה לפרש את גדר האיסור, כגון במס' שבת (צו:)- „סברא היא מה לי עיולי מה לי אפוקי“, אך מאידך חזינן במקומות אחרים גדר של סברא אשר אינו מתאים לכאורה לתירוצו- „סברא הוא...מאי חזית דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דההוא גברא סומק טפי“ [מס' פסחים (כה:)], מס' יומא (פב:), מס' סנהדרין (עד:)]. בשני המקורות דלעיל יסוד הסברא נשען על האיסור דאורייתא- קידושין והוצאה בשבת. לכן ניתן לומר דהסברא באה לפרש את גדר האיסור, אך בנידון שלפנינו, אין האיסור נשען על עצם יסוד האיסור של רציחה מדאורייתא, אלא מתעלמת היא מיסוד האיסור ובונה אותו על "ענין" של חשיבות, היינו מי יותר חשוב שישאר בעולם הוא או חבירו. הסיבה לכך הוא משום דהאיסור של רציחה שווה בשניהם כשם שאסור לו לרצוח אסור לו לגרום שירצחו אותו ולגביו זה אינו גרמא בעלמא אלא דינא דגרמי על כל תנאיו בין לפי שיטת ה"סמ"ע" ובין לשיטת ה"לבוש" והש"ך בחו"מ (שפו,א-ב). לכן נשאר רק הענין של מי חשוב יותר

תקי

וזה ודאי ענין מחודש, אך אין ספק דבירור זה של "מאי חזית", הוא בירור מחודש שיש לו גדרים של אסור דאורייתא אך לא של איסור רציחה ובפרט אם הוא יתן שיפילו אותו על משהו להורגו ולא להרגו בידים. אם כן אכתי חזינן

ד"סברא" תתכן גם בדין מחודש ויהיה זה מדאורייתא. אמנם, הכס"מ [הל' יסוה"ת (ה,ה)] כתב, דיסוד האיסור הוא שכן היתה הקבלה בידם והסברא של "מאי חזית" הוא רק טעם שנתנו לכך. ונלע"ד לומר דסברא זו של ברכת הנהנין אינה מדאורייתא מכמה צדדין.

א. מכך שיש "סברא" בחז"ל, שיש לו גדר של דאורייתא [עיי' למשל במס' כתובות (כב.)], אינו מוכח דכל "סברא" היא, במקום אחר המופיע בחז"ל, חייב להיות מדאורייתא.

ב. גם אם נימא דזו הוכחה ד"סברא היא" היא מדאורייתא, נוכל לומר דרק עצם ההנאה מהעוה"ז היא מדאורייתא, כי העוה"ז אינו שלו והוא נהנה ממנו והוא כאילו גוזל את הקב"ה כמובא להלן, והוא איסור עצמי כמובא במ"ב [ביה"ל (סב,ד) ד"ה שלא יהא], אך גם זה אינו ברור, כיוון שהכל של הקב"ה ואף נשמת האדם היא חלק אלו-ה ממעל, לכן לא שייך לומר כאן גדר ממשי של גזילה שהוא מדאורייתא, כי זה כמי שנותן דבר מיד ימין ליד שמאל ולכן זה רק "כאילו" גוזל, אך גם אי נימא דעצם ההנאה היא מדאורייתא, אך הדבר המתירו מגזילה זו- ברכה, אינה מדאורייתא ובודאי שלא נוסח הברכה.

הגאון הגדול רבי חיים קניבסקי תירץ ["שיח התורה", בני ברק, תשס"ז] כאן, דהסברא היא על דרבנן.

גדר של אנוס בברכת הנהנין

עוד כתב שם הגרב"צ פלמן-, והנה המ"ב בסי' ס"ב סעיף ד' (בביה"ל ד"ה שלא יהא) כתב דלא שייך אנוס בברכת הנהנין, כגון מי שנמצא בבית המרחץ והוא צמא מאד, דלכאורה הוא אנוס ושיהיה מותר לו לשתות בלא ברכה. וכתב דלא אמרינן כן, דסברא זו היתה שייכת רק אם היה מצוה לברך, אבל כאן הרי אמרו חז"ל אסור לאדם להנות מהעוה"ז בלא ברכה ממילא לא שייך אנוס להתיר לו לעבור איסור.

אלא דלכאורה צ"ע, דהנה בסי' ע"א איתא דאונן פטור מן המצוות משום דעוסק במצוה פטור מן המצוה, אבל איסור אסור לו לעבור, אפילו איסורים דרבנן (כמש"כ הביה"ל שם בשם הברכי יוסף והפ"ת יו"ד סי' שמ"א ס"ק ג' בשם שו"ת חכם צבי) והנה אונן מותר לו לאכול ולשתות בלא ברכה [כדאיתא בברכות (יז:) וע"ש במ"ב סק"ד] ולכאורה, אם יש איסור להנות מהעוה"ז בלא ברכה אם כן, איך הותר לו לאכול ולשתות בלא ברכה.

ובע"כ צ"ל דהא דאסור לאדם להנות מהעוה"ז "בלא ברכה", אינו איסור עצמי שאסור לאכול ואתי ברכה ומפקעת האיסור, אלא איפכא דמסברא כל הנהנה מצוה לברך [וכלשון רש"י (שם) דכיון שנהנה מצוה לברך] ולכן אסור לו לאכול בלא קיום המצוה, נמצא דהאיסור נובע מהמצוה לברך וממילא אונן דפטור לברך, לכך שייך בו דינא דעוסק במצוה פטור מן המצוה ומותר לאכול בלא ברכה. אולם בביה"ל הנ"ל שנמצא בבית המרחץ מבואר דהוה איסור עצמי ולכך אף כשהוא אנוס אסור לו לשתות מצד האיסור ולפי זה הדרא קושיא לדוכתא וצ"ע.

ולענ"ד לא קשיא מידי, דאף שעל פניו נראה דאונן פטור מן המצוות משום דעוסק במצוה פטור מן המצוה, אך למעשה אין זו הסיבה ושם בשו"ע לא מוזכרת סיבה זו לפטור את האונן. הסיבה לכך שהוא פטור מן כל המצוות [לא ממש, כי לשם אכילת פת הוא צריך ליטול ידים, אך לא לברך על הנטילה- מ"ב (עא,א) ס"ק ד' וכן אונן חייב ביבום], הוא משום שהוא טרוד באבלו ובמתו אשר מונה לפניו. אמנם לא כן הדבר כאשר יש מי שמטפל במתו אך זה רק כאשר יש חבורה מיוחדת לכך, אך אחרת אם אין חבורה קבועה לכך ורק מי שטיפל בקבורה עבורו-, נמשך האנינות עד שיקברוהו וישליכו העפר עליו" (מ"ב שם). נמצא דטרדה מיוחדת זו היא הפוטרתו מן המצוות, דטרדה זו מונעת אותו מלכוון במצוה ונפסק להלכה [או"ח (ס,ד)] דמצוות צריכות כוונה ולכן אם יברך ברכת הנהנין נמצא מוציא שם שמים

לבטלה והוא איסור חמור. לכן גם חתן פטור בגלל טרדתו מק"ש לילה ראשונה כפי שנפסק להלכה ומקורו לעיל (טז). **עוד יש לומר** דאונן כאשר מתו מוטל לפניו לקוברו, גם אכילתו אינה נחשבת לו הנאה מהעוה"ז, כי מר נפש הוא והוא אוכל רק להבראתו כגדר של תרופה לחולה, שאינו מברך עליה. **ועוד** אי נימא דהוא משום עוסק במצוה הפטור מן המצוה וכן מי שהולך לפדות שבויים ולהקביל פני רבו שפטור מן הסוכה [מס' סוכה (כה.)] האם גם הוא יהיה פטור מכל הברכות במשך אותם חודשים שעוסק בפדיון השבויים או עד שיגיע לרבו, ודאי שלא. גם מה שפטרוהו מן המצוה, זה רק כאשר אפשר לעשות את המצוה על ידי אחרים, כפי שמסיקה שם הגמרא ואילו כאן חזינן באונן, כי אף שיש מי שיעסוק בקבורה, רק שאינו קבוע לכך, מ"מ נמשך האנינות ופטור מן המצוות, אך ודאי דפטור זה אינו משום "העוסק במצוה פטור מן המצוה".

תקיא

שתיה כאשר אינו נהנה מעצם השתיה אי חייב בברכה.

כתב הגר"צ פלמן [עמ' (טז). אות כא] =, "ויל"ע בגוונא ששותה תה חם בלא סוכר (דאין לו סוכר וכיו"ב) ואין לו הנאה מעצם השתיה אלא דעושה כן משום התועלת דמתחמם גופו אי צריך לברך, דהנה חובת ברכה ראשונה נפקא ליה בברכות (לה.) מסברא דאסור להנות מהעוה"ז בלא ברכה, והנאה היינו בפשוטו- הנאת גרונו מהמאכל, וא"כ אפשר דכיון דאין לו הנאה מעצמות המאכל אלא דיש לו תועלת בזה שמתחמם גופו על ידי זה אם כן הוה זה. כרפואה שאין בה הנאה ויש בה תועלת לרפוי הגוף שאינו מברך.

והנה בפסחים (קטו:) איתא בלע מזה יצא. ועיין רשב"ם שם. ובפשוטו משמע מסתימת כל הפוסקים דברכת המוציא לא הוה לבטלה, אף שלא נהנה מטעם המצה כלל ומיהו יש לחלק דבמידה דיש בו הנאה מצד עצמו תיקנו עליו ברכה אף כשהוא בולעו, אבל אם מצד עצמו הוא מר ואינו נהנה, אף שיש ממנו תועלת יש לומר דלא יברך.

ולהלכה, הגר"א"ל שטיינמן שליט"א אמר שלא יברך מאחר ששותה שלא לצמא (ותה בלא סוכר אין לזה שום טעם טוב מצד עצמו). והגר"נ קרליץ שליט"א אמר שיברך דגם זה חשיבא הנאה מה שמתחמם עי"ז גופו. ולאחר זמן מצאתי כע"ז בספר אמרי נעם (ברכות ספ"ו) שהביא בשם הגר"א, אמר רבינו, דכששותין מים...וכן אם שותה טיי בלא צוקער אין לו לברך אפילו ברכה ראשונה אם שותה שלא לצמא (כוונתו כששותה רק כדי שלא לצאת אליבא דריקנא ואינו צמא ואין הנאה בלא צוקער).“

ולענ"ד אם שותה את התה בלא סוכר רק כדי לחמם את גופו, היה צריך לשותות רק את המים החמים ואם שותה את המים החמים עם תה, על כרחך גילה דעתו, דאף שהתה מר מכל מקום יש לו הנאה כלשהי מהתה עצמו, גם בלא קשר לכך שהוא מחמם את גופו ולכן יצטרך לברך גם משום הנאת התה. ואמרתי דברים אלו לפני הגר"נ קרליץ שליט"א והסכים לזה. בשו"ת "חכם צבי" סי' קכ"א, כתב-, „ירושלמי שקלים פ"ב "על פיסתא שמא יעני תני מדברין היו עמו משעה שהוא נכנס עד שעה שהוא יוצא וימלא פומיה מוי א"ר תנחומא מפני הברכה". ופירש ב"יפה מראה", שמא יבלע

מהמים ונמצא שמעל שנהנה בלא ברכה. ואני תמה, דהרי אפשר לו לברך בתחלה על דבר אחר ולכיון על המים שיבלע. ועוד דהתנן השותה מים לצמאו מברך שהכל ומפרש בגמרא לאפוקי מאן דחנקתיה אומצא דהשותה מים שלא לצמאו אלא לאונסו אינו צריך לברך עליהם כלל, כיון שאין לו הנאה וגם לא מיון זייני שהן יסוד פשוט כל שכן זה שאינו מתכוין כלל לבלוע את המים שהוא פטור מן הברכה וכל שכן שאין למנוע מלמלאות פיו מים על הספק משום חשש בליעה. ונראה לי ברור דכוונת הירושלמי הוא דאי אפשר לו למלאות פיו מים מפני הברכה שצריך לברך התורם את הלשכה....".

נמצינו למדים מה"חכם צבי", כפי שהבין את "השותה לצמאו", דרק אם אין לו הנאה כי הוא שותה את המים לאונסו, רק אז זה חשיבי דאין לו הנאה וכן אם שותה את המים כדי לקחת תרופה, היינו, ששותה את המים כדי לבלוע משהו אחר, אך אם הוא שותה את המים משום המים עצמם זה כבר נחשב שהוא נהנה מהמים, אף שאין לו הנאת גרון מכך. לכן אם המים היו מזינים כשלעצמם, הרי שהנאה זו כשלעצמה גם היתה מחייבת ברכה. אם כן "השותה מים לצמאו" הכוונה היא רק להמחיש כדוגמה סוג הנאה מהמים עצמם ולכן גם אם הוא נהנה מחמימות המים כי זה מחמם את גופו, חשוב הדבר כשותה לצמאו וחייב לברך, אך השותה כדי שלא יהיה במצב של "ליביה ריקנא", זה נחשב לרפואה, כי הוא מתייחס למים כדבר כלשהו הממלא את ליבו ולא מהמים כשלעצמם ולכן יהיה פטור מברכה כדברי הגר"א, אך השותה ערב יוה"כ הרבה מים כדי שגופו יהיה עם נוזלים רבים בזמן הצום יצטרך לברך, כי הוא רוצה שגופו יהיה מלא דוקא על המים ויש לו הנאה מכך לכן יצטרך גם לברך.

"גליוני הש"ס" כאן כתב בד"ה באומר כל הזן עלי, כדברי ה"חכם צבי"-,,פירוש דמים ומלח לא זייני והטעם דלא זייני לפי שאין זה רק דבר המורכב, לא כן המים שהוא יסוד פשוט, עי' שו"ת חכם צבי סי' קכ"א ואולי זה גם כן טעם מלח דלא זיין לפי שהוא מתולדות המים".

וק"ל דמלח הוא יסוד הנמצא גם במים וגם במעבה האדמה (עי' "הערוך" ע' מלח.) ואינו תוצר רק של מים. אמנם, כדבריו מובא במס' מועד קטן (יא.)-, כוורא טוויא באחזה [רש"י-,,במלח שהמלח נברא מן המים כדגים]...אשתי עליה אבוה". היינו, שהמלח אך גם הדגים הם התולדות והבנים של המים, אך לפי דבריו הדגים אינם מזינים כי הם תולדת המים וזה אינו נכון, כי עליהם נאמר להלן (מ.)-, ,,דגים קטנים מפרים ומרבין כל גופו של אדם" ודגים אלו ,,בכדיהן הקב"ה מזמין להם לישראל במצרים" [מס' יומא (עא.)]. יש לברר את דברי ה"חכם צבי" לגבי מה שכתב, כי מים הוא יסוד פשוט, לאור הידוע כיום שהמים הם תרכובת של חמצן ומימן, אך יש לומר, דכוונתו שכמו שעפר, רוח ואש כן המים הוא אחד מד' היסודות הנמצאים בכלל הבריאה והם נותנים את האפשרות לקיום הבריאה, כמובא בקבלה ויש מהיוונים שהעתיקו זאת מחכמינו (עי' בספר "תורת העולה" לרמ"א פרק יא) ולכך התכוון ה"חכם צבי" באומרו יסוד "פשוט", כי במובן הגשמי הפשוט אין אנו יודעים מאילו יסודות מורכב המים, כי גם החמצן והמימן, כבר ידוע כיום כי הם מורכבים מ"חלקיקים אלמנטריים" וגם חלקיקים אלו מורכבים מחלקיקים יותר זעירים, אשר עדיין לא גילו אותם וכך עד אינסוף לכוון האפס המוחלט- הרוחני.

תקיב

אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה.

יש להאריך הרבה בתוספת זו של "לו לאדם". הברייטא יכלה להאמר יותר בקיצור-, ,,אסור להנות מהעולם בלא ברכה", או לפחות-, ,,אסור לאדם שיהנה מן העולם בלא ברכה", אלא שהברייטא מאריכה הן בענין האדם והן בסוג

העולם- העולם הזה. היינו, מעולם הגלגלים ומעולם השכלים, לא נאמר האם מהם ניתן להנות בלא ברכה, או שמא מהם ראוי האדם שלא יהנה כלל. אמנם בהמשך אמר שמואל, כי הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כנהנה מקדשי שמים ומועל בכך ור' לוי אומר כי "השמים שמים לה" הוא לפני ברכה, ואילו אחר ברכה גם השמים נתן לבני אדם. מה אדם מחפש בשמים בעולם המלאכים. גם שם הוא יוכל למצוא תורה, אך האם זו מצוה לחפש תורה בשמים. אמנם על התורה נאמר לא בשמים היא" [דברים (ל,יב)]. כאשר זה מתנגש עם דעת האדם המכריעה להלכה בענין מסוים [מס' ב"מ (נט:)]. אך לפני ההכרעה אולי אמנם ניתן להעזר בשמים, אך חזינן בהגר"א שסבר שלא זו הדרך, שהרי כל לילה היו מגיעים אליו מגידים מן השמים ורצו ללמדו דברי תורה ורזי תורה, אך הוא דחה את כולם, כי "אדם לעמל יולד" [איוב (ב,ז)]. ו"האדם לא נברא, אלא שילמד חכמה" [ראב"ע/איוב (ד,כא)] ואחרי ברכה מותר לו להנות מן השמים, רק מהבחינה הזו שהוא אינו נחשב כמועל בקדשי שמים, אך עדיין יתבע על כך שלא מיצה את כל כוחו בעמל התורה ויגיעתה (כי הרי אותם כוחות מלאכיים בו עצמו גם קיימים, שהרי כשברא אלוקים את האדם נטע בו לא רק את כל הכוחות של החיות אלא גם את כל הכוחות המלאכיים, והפכו לנזר הבריאה, כדברי הזהר, ולכן טעו באדם הראשון המלאכים אשר מחוצה לו), ולא גילה את הכוחות הטמירים המלאכיים אשר בתוכו, על ידי עמל התורה והגיעה בה, על כך עשוי הוא להיתבע בשמים, כי נתנו לו כלים אלו ומי יאמר "זכיתי לבבי וארחץ בנקיון כפי" [תהלים (עג,ג)] ולי לא נתנו כלים אלו, הרי בזמן מצוקה מתגלים באדם כוחות טמירים על טבעיים, אשר לא האמין הוא שהם קיימים בו. לגבי מי גדול ממי- מלאך או אדם, עיין לעיל במה שכתבנו, לגבי הנושא "יחסי ההשגות בין ר"ע למשרע"ה"פב, קטז, רסו.

לה' הארץ ומלואה וכתוב...והארץ נתן לבני אדם לא קשיא כאן קודם ברכה כאן לאחר ברכה.

הגאון הרב החיד"א חוקר לגבי מצבים בהם אין אדם מברך לפני שהוא משתמש בהם, כיצד הוא יכול להשתמש בהם, הרי הוא נהנה בלא ברכה וכאילו גוזל את הקב"ה. הוא כותב בספרו "ראש דוד"/"פ' תרומה/(רנד:)" ד"ה או-,,ולחקירה זו יש כמה תירוצים, אך עתה הנה נא הואלתי לישב על פי מ"ש הרמב"ם [הל' שגגות (י,ו)] כל קרבנות שהאשה חייבת בעלה מביא על ידה...אך נדר ונדבה שלה אין בעלה מחויב כמ"ש התוס' דנדרים (לה) ופ' המקבל, וטעמא שאם יתחייב בנדריה ונדבותיה אם יקניטנה תדור אלף נדרים בכל יום". הוא מביא גם מחלוקת ה"ראשונים" אם הוא מתחייב גם במה שחייבת קודם נישואין. ואינו מדינא אלא רק ממה שהוא מתנה וכותב לה בכתובה. אם כן עם ישראל יש לו דין אשה כלפי הקב"ה שהוא הבעל של עם ישראל והתורה הוא שטר הקידושין, כדברי ה"לקט שמואל" ע' תורה אות ב'. לכן כלפי הקב"ה הוא מתחייב לתת גם את נדבותיהם ונדריהם של ישראל, כי כלפי הקב"ה לא שייך שמא יקניטנה וגם לא שייך שמא תדור אלף נדרים ותכלה את ממון בעלה, כי כלפי הקב"ה היד ה' תקצר. לכן הובא ב"תנא דבי אליהו פי"ז-,,כיון שקבלו ישראל עול מלכות שמים בשמחה ואמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע מיד אמר הקב"ה למשה דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה ואומר וזאת התרומה אשר תקחו מאתם זהב וכסף...ועשו מקדש ושכנתי בתוכם". מסיים הגאון הרב חיד"א את ביאורו לגבי הקשר בין "נעשה ונשמע" ל"ויקחו לי תרומה"-,,אבל על פי הקדמתנו אפשר דקודם קבלת התורה, לא היה מן הדין שיתנדבו ישראל נדר או נדבה וקרבנות כי לה' הארץ ומלואה ואין אדם מקדיש דבר שאינו שלו. אמנם כשקבלו עול מלכות שמים וכו' אשר נתרצו ונאותו להזדווג כביכול למארי דעלמא וצבי את כלתא דא והוות ליה לאנתו, אם כן הבעל חייב בנדר ונדבה וכיוצא כמו שנתבאר לעיל, דכביכול יש לו ענין נוסף על בעל האשה בנדר ונדבה כנזכר, ואם כן מיד הוא אמר "ויקחו לי תרומה" וכתוב "וזאת התרומה זהב כו", כי כל אשר התנדבו עלי לשלם". לכן אף שישראל כשמביאים קורבנות וזהב וכסף למקדש, הם אינם מברכים עליהם,

בכל זאת אין זה נחשב שהם גוזלים מהקב"ה כי הקב"ה יש לו דין בעל כלפי עם ישראל והתחייב לממן ולספק את קורבנותיהם נדריהם וגדבתם. על דברי הגאון הרב החיד"א נוכל לומר שכן הדבר, לא רק בנדירים וקורבנות למקדש, אלא גם בכל ההוצאות שאדם מוציא לקיומו. אם כל כוונתו בהוצאות אלו רק לשם שמים, אם כן יש לכך גדר של נדבה לה' וה' מחויב לממן זאת וזה לכן אינו נחשב לגזל אע"פ שאין אנו אומרים על כך ברכה כי לא תקנו לנו על כל דבר ברכה, אך אם ח"ו מעורבת בכך גם פניה אישית ומגושמת הרי נמצינו גוזלים כביכול את הקב"ה.

במס' שבת (קיט.), מובא-, דאמר רבי חייא בר אבא פעם אחת נתארחתי אצל בעל הבית בלודקיא והביאו לפניו שלחן של זהב משוי ששה עשר בני אדם ושש עשרה שלשלאות של כסף קבועות בו וקערות וכוסות וקיתונות וצלוחיות קבועות בו ועליו כל מיני מאכל וכל מיני מגדים ובשמים. וכשמניחים אותו אומרים "לה' הארץ (רש"י-), דאין אנו רשאים להנות עד שנברך שמו בברכת הלחם." ומלואה וגו'" וכשמסלקין אותו אומרים "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם" (רש"י-), על ידי מתנתו נהנינו הטובה הזאת." אמרתי לו בני במה זכית לכך. אמר לי קצב הייתי ומכל בהמה שהיתה נאה אמרתי זו תהא לשבת."

המהרש"א שם (ד"ה וכשמסלקין), הקשה-, בפ' כיצד מברכין אמרינן ר"ל רמי כתיב לה' הארץ וגו' וכתיב והארץ נתן לבני אדם לא קשיא כאן לפני ברכה וכאן לאחר ברכה. והשתא כשמניחין אותה אומרים לה' וגו' ניחא, דהיינו, קודם ברכת הנהנין ברכת הלחם כפירש"י, אבל כשמסלקין אותה

תקיג

אומרים והארץ נתן וגו', אינו מבורר לן דמשמע לכאורה כשמסלקין את השלחן, דהיינו אחר אכילה וזה אינו, אלא לאחר הברכה קודם הסעודה ואכילה מיירי קרא והארץ נתן וגו' כדמוכח היא דברכות. ויש ליישב, דהיו מסלקין זה השולחן הזהב קודם הסעודה והאכילה ולא היו מניחין את השולחן הזה אלא משום כבוד שבת בכניסתו. וכן היה דרכן לאכול בשולחנות קטנים לפני כל אחד כמפורש בתוס' לקמן בשמעתין (מב.), דבימיהן היו להן שולחנות קטנים לפני כל א' וא' ולא היו מביאין אותן לפניהם עד אחר הקידוש וק"ל."

וק"ל דלפי יישובו, אחר הקידוש היו מסלקים שולחן זה, ואומרים "והארץ נתן לבני אדם", ואף שעדיין לא ברכו על הלחם. וי"ל דכוונתו היא שאחר הקידוש היו גם מברכים על לחם משנה את ברכת המוציא ומחלקים לכל אחד כזית מהלחם ואז היו מסלקין את השולחן, כי המהרש"א מביא את דברי רש"י, שאין רשאים להנות עד אחר ברכת הלחם. **אמנם עדיין קשה**, דאם היו מניחים את השולחן בכניסת השבת, היה צריך להיות עליו גם היין לקידוש וגם הלחם משנה, אך דוקא שני דברים אלו לא הוזכרו שם כחלק מהדברים שהיו מונחים על השולחן. **ולכן לענ"ד**, כי את השולחן לא היו מכניסים בכניסת ערב שבת, אלא קודם היו עושים קידוש לכולם ואז היו מכניסים את השולחן והיו עורכים סעודה זוטא עם המאכלים שהוזכרו, אשר היו על השולחן, כדי לפתוח את התיאבון לפני הסעודה העיקרית, אשר היתה עם הלחם משנה. וכן היו מעבירים אז את המגדים וכו' לשולחנות הקטנים ומסלקים את השולחן הגדול ומברכים ואז היו אומרים "...והארץ נתן לבני אדם". וכן נוהגים בני תימן, אשר אצלם השתמרו עדיין מנהגים שונים מזמן התלמוד (כגון, חליצת כתף והליכת חפוי ראש כמנהגי האבלות המוזכרים בגמרא ועוד מנהגים).

לה:

ואספת דגנך לא קשיא כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום.

עיינ ב"מצפה איתן" עמ"ס תענית (ו.), המבאר לגבי מטר היורה-...יש לומר על פי מה דאיתא ברפ"ו דברכות (לה:): אקרא דואספת דגנך דסמך ליה דמפרש ליה ר"ש לקללה ובאין עושין רצונו של מקום ופירש התוס' דאירי ודאי שעושין רצונו אבל אין עושין רצונו כל כך דאינן צדיקים גמורים ע"כ. ואם כן אתי שפיר נמי כאן דרצה לומר יורה לקללה, היינו כאשר אין עושים כל כך רצונו של מקום אז היורה לקללה ואם כן עושים ממש רצונו של מקום אזי היורה לברכה. אם כן, ה"מצפה איתן" מבאר את גמרתנו, כי כאשר ישראל עושין רצונו של מקום, על כך נאמר "ואספת דגנך" וכאשר אין עושין רצונו של מקום, על כך נאמר "ולקחתי דגני בעתו".

דברים ככתבן.

לשון זה מופיע בסוגיות שונות בש"ס, כגון- מס' פסחים [(כא:), (כג:)], מס' סוטה (מח:), מס' קידושין (יז:), מס' סנהדרין (קיא:), מס' ע"ז (כ.) ומס' זבחים (נט.).

ר"ש בן יוחאי אומר אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה...תורה מה תהא עליה.

הנצי"ב מוולוז'ין כתב ב"מרומי שדה" [מס' ברכות (ח.) ד"ה גדול הנהנה מיגיעו]-,,הביאור הוא שנהנה ממה שהוא עמל בעבודה, והיינו "יגיע כפיך כי תאכל", שאין הפירוש שמתפרנס מיגיעו, אלא שהוא נהנה ממה שיוגע. כי הנאה היא בכלל אכילה כידוע. והיינו דתנן באבות פ"ד השמח בחלקו שנאמר יגיע כפיך כי תאכל. ועי' מה שכתבנו ב"הרחב דבר" בראשית (ב,י)."

שם ב"הרחב דבר" ביאר הנצי"ב מוולוז'ין-,,והיינו דאיתא בברכות (טז:) אם עבד כשר הוא אומרים עליו "הוי איש טוב ונאמן ונהנה מיגיעו" ופירוש ונהנה מיגיעו שאין עבודתו עליו למשא ועובד רק משום מורא אדוניו, אלא נהנה מיגיעו מחמת שמצוותו בכך...וזהו דכתיב "יגיע כפיך כי תאכל", פירוש היגיעה עצמה מהנהו...".

במס' נדרים (מט:) ר"ש עצמו-,,הוי שקיל צנא אכתפיה אמר גדולה מלאכה שמכבדת את בעליה, וכתב על כך המהרי"ץ חיות-,שמעתי להקשות דהרי ר"ש בן יוחאי אומר אפשר אדם זורע בשעת זריעה...תורה מה תהא עליה [ברכות (לה:)], הרי ששונא היה את המלאכות ואין שלימות אצלו רק שלימות התורה לבד. ואולם אין בזה שום התחלת קושיה, דהרי הך דעשה צנא היה גם כן בשביל התורה. שעשה את הצנא לישיב עליה בבית המדרש ולא היה צריך לשבת על הקרקע. ותדע שהרי הרמב"ם בפירוש המשנה פ"ד דאבות, על "ולא קרדום" הביא ראיות שגדולי החכמים היו עוסקים במלאכה והביא [מס' גיטין (סז.)] מה שאמרו גדולה מלאכה שמחממת את בעליה [=ועי' להלן (סג.) מה שכתבנו על כך בד"ה הסכת ושמע ישראל] ולא מכאן, מכלל דכאן עשה בשביל למוד התורה. ואמר לשון שמכבדת דעושה מכובד שלא היה יושב על גבי קרקע".

וק"ל דמפשטות דברי הגמרא משמע דכוונת ר"ש היתה על תוכן הצנא- הפירות ולא הצנא כשלעצמו.

וי"ל, דעד שנכנס למערה נקרא בש"ס בסתם ר"ש, אך משנכנס למערה למד ברציפות הרבה שנים ובכל מעשה או דעה שאמר לאחר מכן נקרא בש"ס רשב"י, כי אז התעלה ביותר ומאז היתה הלכה כמותו.

במס' מנחות (צט:)-,,אמר רבי יוחנן משום ר"ש בו יוחאי אפילו לא קרא אדם אלא קרית שמע שחרית וערבית קיים "לא ימוש" ודבר זה אסור לאומרו בפני עמי הארץ" (רש"י-,,שלא יאמר בקרית שמע סגי ולא ירגיל בניו לתלמוד תורה"). [וקשה לכאורה כיצד רשב"י יאמר דבר זה, אך כבר העיר על כך שם ב"גליון הש"ס", דבש"ך יו"ד סימן רמ"ו ס"ק א' איתא "משום ר"ש בן יהוצדק" ולא משום ר"ש בן יוחאי.

גם רבי ישעיה פיק בספר חידושו על הש"ס שם העיר על ענין זה וכתב-,,פליאה עצומה יש כאן שלכאורה ר"ש בן יוחאי סותר דברי עצמו, שאמר במס' ברכות- "אפשר אדם חורש בשעת חרישה...הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידם כרשב"י ולא עלתה בידם". ופלא הוא?

אולם הבט וראה ויערב לך. צריך לומר שבגמרא במנחות היה כתוב רשב"י והיה סבור המדפיס, כי הוא רבי שמעון בן יוחאי, אך באמת הוא רבי שמעון בן יהוצדק, שהיה רבו של רבי יוחנן! וכן מוכרחת הגהה קלה בב"מ, גבי אבידה ששטפה נהר [(כב:),

(כז:).". הוא מוסיף וכותב בחיבורו על השאלות-,,כעין זה השבתי לגאון תפארת הדור מהר"י לאנדא אב"ד בפראג, על אשר שאלני פירוש הילקוט במשלי "אל תגזל דל כי דל הוא"-אמר רבי שמעון בן יוחאי, דתני רבי חייא כל שאינו אומר דבר בשם אומרו עובר בלאו...אך יתכן שרבי שמעון בן יוחאי יאמר דבר בשם רבי חייא שהוא תנא דברייתא?! והשבתי לו, כי בילקוט שלפני כתבתי בצידו, שצריך לומר ר"ש בן יהוצדק והשגגה נעשתה על ידי המדפיס שראה הר"ת רשב"י והסכים הגאון לדבריי" (נודע ביהודה "או"ח, "מכון ירושלים" עמ' שפ"ח). ה"נודע ביהודה" עונה לרבי ישעיה פיק-,,ומה שכתב-רשב"י הוא ראשי תבות רבי שמעון בן יהוצדק-יפה כיוון. ומה שכתב רמז בפסוק "אל תגזול דל" דבריו מתוקים מדבש" (שו"ת "נודע ביהודה" מהדו"ת, "או"ח כ' ועיי"ש). מאידך, הובא ב"אידרא זוטא" בהקדמה והסיום על פ' האזינו (רפ"ז-רפ"ח:), כי רבי חייא היה תלמיד חבר של רבי שמעון בר יוחאי.

תקיד

רבי משה קונין מאובן כתב (לפני מאתיים שנה), בספרו "בן יוחאי", כי מסיבה זו, ברוב המחלוקות בש"ס, בהן מופיע שמו בתואר "ר"ש" אין הלכה כמותו, כמו שכתב המהרש"ל (שו"ת המהרש"ל סי' צ"ח-,,ואם היה ר"ש עומד לפנינו וצווה לשנות מנהג דנהיגין לא אשגחין ביה, כי ברוב דבריו אין הלכה כמותו"). ולכן במחלוקות ר"ש ורבי יוסי, הלכה כרבי יוסי וכן במחלוקות ר"ש ורבי יהודה, הלכה כרבי יהודה [מס' עירובין (מו:)], במעשה שגרם לו להיכנס למערה [מס' שבת (לג:)] הוא מופיע בש"ס בשם ר"ש, אך כאשר ביקשו להודיעו, כי הוא יכול לצאת משם, הוא כבר מופיע על שם אביו-,,מאן לודועיה **לבר יוחאי**". כאשר מוזכרת הולדתו, הוא נקרא ר"ש [מס' מכות (יז:)], אך בפטירתו, נקרא רשב"י [מס' כתובות (עז:)]. במס' מעילה (יז:), כאשר מדובר על גדולתו, נאמר-,,ילך **רשב"י** לפנינו שהוא מלומד בניסים" **[רש"י-,,שנעשו לו נסים במערה]**. וכן במס' ר"ה (ד), מובא שם בשם "ר"ש" ואחר כך, כדי לחזק את דבריו, מוסיפה הגמרא-,,וכן היה רבי שמעון בר יוחאי אומר" ורמז על כך שם ב"גליון הש"ס". ולכן כאן הוא מופיע בשם ר"ש בן יוחאי כאשר הוא מביע את דרגתו לגבי אי הבנתו, לכאורה, כיצד אדם יכול לעבוד, ולא ללמוד תורה בלבד.

הר"ן במס' נדרים (ח.) ד"ה הא, כתב-,,מסתברא דלאו דוקא דבהכי מיפטר שהרי חייב כל אדם ללמוד תמיד יום ולילה כפי כחו ואמרינן בפרק קמא דקדושין (ל.) ת"ר ושננתם שיהו דברי תורה מחודדין בפ"ך שאם ישאלך אדם דבר שלא תגמגם ותאמר לו...". אמנם, את מצות "ושננתם", מקיימים מיד בתחלת הלימוד ולא רק כאשר מגיעים לתוצאה של "מחודדים בפ"ך" (מ"ן הגרא"מ שך זצוק"ל בשיחה לבני הישיבה בכ"ח אייר תשמ"ז). הרב צבי יברוב כותב כי בשיחה זו-,,הוא הוסיף, כי ודאי נראה שלימוד ספרי אמונה וידיעת ה' גם נכללים במצות תלמוד תורה, שהרי אמרו חז"ל ששואלים אדם בדין האם למד מעשה מרכבה, הרי שגם זה נכלל במצות תלמוד תורה. אמנם יש לדון, אולי מצות

"ושננתם" לא שייכת בלימוד ענינים אלו" וראה בספרו של מרן "אבי עזרי", הקדמה למהדורה רביעאה ובספר "שערי אורה" פרשת בראשית.

במס' ב"מ (לג.), הובא-, ת"ר העוסקין במקרא מדה ואינה מדה במשנה מדה ונוטלין עליה שכר גמרא אין לך מדה גדולה מזו". במס' סופרים (טוה) נאמרו הדברים בשם ר"ש בו יוחאי ומסיים שם "על מנת שקרא ושנה". בהמשך הגמרא הובא-, ולעולם הוי רץ למשנה יותר מן הגמרא, המופיעה שם במס' סופרים כהלכה נפרדת. בהלכה ו' ובמשנה שם הובא-, דר' יוסי בר אבין אמר עד שלא שיקע בו רבי משניות, אבל שיקע בו רבי משניות לעולם הוי רץ להש"ס יותר מן המשנה. "הנחלת יעקב" שם מבאר, כי סיום הלכה זו שם ובירושלמי ט"ס הוא וצ"ל כבגמרתנו, היינו-, הא דקתני העוסק בש"ס אין לך מדה גדולה מזו מיירי קודם שקבע רבי רוב הלכות במשנתו, אבל בתר שקבע רבי רוב משנתו, כלומר לאחר שסידר המשנה, אמרו הוי רץ למשנה יותר מהש"ס ובמס' ב"מ משני הש"ס בענין אחר וע"ש אמנם הכוונה אחת היא, אלא שיש בהן שנוי לשון.

הגר"א ב"שנות אליהו" בריש מס' פאה כתב דתלמוד תורה אין לה שיעור לא למעלה ולא למטה וה"אור שמח" על הרמב"ם הל' ת"ת (א,ב) כתב, דמצוה זו אין לה זמן וקבעו זמן לאדם הפחות ביותר- ק"ש, אך כל אחד לפי ערכו צריך להוסיף- ועי"ש דבריו באורך. ברמב"ם בהל' שמיטה ויובל (יג,ג) כתב, כי מי שפרק מעליו עול חשבונות רבים והקדיש את עצמו ללימוד התורה בלבד נקרא "קדש קדשים".

הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידן כרשב"י ולא עלתה בידן.

אמנם יחידים יוכלו להמצא בכל עת באופן זה (מ"ב ב"ביאור הלכה סי' קנו). "תורתו אומנותו", היינו-, ..., ולא מבטל מדברי תורה אלא פורתא לכדי חייו" (שו"ת הרא"ש, כלל טו, סי' ז'). וכתב בשו"ת מהר"ם אלשאקר סי' י"ט, כי כדי להתפרנס כדי חייו לא דוקא, כדי חיים בצמצום אלא כל שיהיה מתעסק כדי להחיות את נפשו- "כדי חייו קרינן ביה".

פירוש המושג "אומנות", מצינו במס' שביעית (ו,ד)-, ובלבד שלא תהא אומנותו בכך" וביאר שם הר"ש סירליאו- ,אומנות- רגילות". א"כ כוונת דברי הרא"ש היא שעיקר רגילותו היא תורתו ומלאכתו הוא עושה עראי.

במטותא מנייכו ביומי ניסן וביומי תשרי לא תתחזו קמאי.

במס' שבת (קיט:) ביקש ר' זירא בלשון זה מזוגות תלמידים אשר היו מהלכים ושקועים בלימוד בשבת-, אמר להו במטותא מנייכו לא תחללוניה (רש"י-, ,לבטל תענוגים). "בשאלות"/פ' בראשית גרס-, במטותא בעינא מינייכו לא תחללוניה". במס' חגיגה (ה:) הוזכר לשון זה גם בקשר למי שלא הצליח ללמוד בבית המדרש רק יום אחד ולכן-, קרו ליה רבנן בר בי רב דחד יומא חלש דעתיה...א"ל ר' יוחנן במטותא מינך לא תעניש להו רבנן".

אמר רבב"ח א"ר יוחנן משום רבי יהודה בר' אלעאי בא וראה שלא כדורות ראשונים דורות אחרונים דורות הראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי זו וזו נתקיימה בידן דורות אחרונים שעשו מלאכתן קבע ותורתן עראי זו וזו לא נתקיימה בידן

ב"אבות דרכי נתן" (פכ"ח) הובא - ,תורתן עיקר ומלאכתן טפל". משמע דריב"א מתאונן על דורו שלא רק שאין מוסרים את נפשם על לימוד התורה אלא אף רואים בגשמיות את העיקר ובכך הם קבועים ונתונים. מאידך, הובא במס' סנהדרין (כ.) - ,...יראת ה' היא תתהלל זה דורו של חזקיהו...דבר אחר והבל היופי זה דורו של חזקיהו יראת ה' היא תתהלל זה דורו של ר' יהודה ברבי אילעאי. אמרו עליו על רבי יהודה ברבי אילעאי שהיו ששה תלמידים מתכסין בטלית אחת ועוסקין בתורה [רש"י - ,עניים היו]". רש"י שם - ,דורו של משה ויהושע עסקו בתורה הרבה ודור של חזקיהו יותר מהם כדכתיב "וחובל עול מפני שמן" (ישעיה י') ואמרינן בחלק [לקמן (צד:)] חובל עול של סנחריב מפני שמנו של חזקיהו שהיה דולק בבתי מדרשות עד שבדקו מדין ועד באר שבע ולא מצאו עם הארץ". ובהמשך הגמרא שם הובא - ,מה עשה נעץ חרב על פתח בית המדרש ואמר כל מי שאינו עוסק בתורה ידקר בחרב זו. בדקו...מגבת ועד אנטיפרס ולא מצאו תינוק ותינוקת איש ואישה שלא היו בקיאים בהלכות טומאה וטהרה" ואפילו הכי דורו של ריב"א היו עד כדי כך מופלאים שעסקו בתורה עוד יותר מדורו של חזקיהו. וכן נאמר על רחב"ד [מס' ברכות (יז:)] - ,בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר סיני ואומרת כל העולם כולו נזונין בשביל חנינא בני וחנינא בני די לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת" ואילו בדורו של ריב"א כל הדור היו עניים כמוהו ובכל זאת היו עוסקים בתורה במסירות נפש. אם כן קשה כיצד אמר ריב"א על דורות אחרונים שעשו מלאכתן קבע ועיקר ותורתן עראי וטפל?

וי"ל דכוונת ריב"א לדורות אחרונים, מלבד דורו, שהגיעו לדחקות גדולה כל כך משום הגזרות עד שלא היה להם כלל רכוש וממילא יכלו להתעלות בתורה, שדחקות זו, כפי שנראה להלן, היא תנאי להתעלות בתורה. עוד י"ל, דאין הכי נמי, דגם דורו נכלל בכלל "דורות אחרונים", אלא שהכוונה לבעלי הבתים, אך התלמידים והת"ח בדורו הגיעו לשיא האיכות של לימוד התורה וזהו החילוק בין שני המ"ד בסנהדרין (כ.). המ"ד הראשון עוסק בריבוי התורה, בכמותיות, בכך הגיע דורו של חזקיהו לשיא ריבוי התורה ואילו המ"ד השני עוסק באיכות עסק התורה, בכך הגיע לשיא דורו של ריב"א. בתלמידים ות"ח שבדורו התאחדו ב' התנאים המביאים את האדם לשיא האיכות ביותר של מי שעוסק בתורה א. עניות – "תורה שעלתה לי באף" ב. הדאגה לזולת עד כדי הביטול העצמי וכן ראינו בריב"א עצמו שהיה עני מרוד, שהיה לו רק מעיל אחד וגם בכך השתמש רק לתפילה ולשאר הצרכים נתן את המעיל לאשתו [מס' נדרים (מט:)]. שם אמנם כתוב "רבי יהודה", אך סתם רבי יהודה הוא רבי יהודה בר אילעאי [מס' ביצה (כו.) רש"י ד"ה ירד].

ראינו לעיל שהסתפקות כתנאי להגיע לשיא איכות בתורה הוא רק באכילת חרובים, כפי שראינו ברחב"ד וכן בר"א בן הורקנוס [ב"מ (נט:)] שכאשר רצה להוכיח את מידת הסתפקותו כסגולה לגדולתו בתורה הצביע על החרוב שהוא יוכיח וכן לרשב"י ובנו ברא הקב"ה דוקא עץ חרוב [מס' שבת (לג:)], שהרי יכול לברוא להם עץ עם פירות משובחים ביותר, אלא שברא להם דוקא עץ זה כסגולה לעלייה בתורה. בתלמידיו של ריב"א התגלמה מדת החסד לזולת על ידי הביטול העצמי שלו ולכן יכלו ששה להתכסות בטלית אחת, כי כשכל אחד דואג רק לזולת יש גם כן לכל אחד כדי צורכו. לכן רקד ר"י בר אילעאי לפני הכלה דוקא בהדס [מס' כתובות (יז:)], כי ההדס הוא "ענף עץ עבות" שענפיו חופין את עצו ומגינים ודואגים לו. בכך רמז ריב"א שבנישואים כל אחד צריך לבטל את עצמו ולדאוג רק לשני ואז מתקיים "צדיק אוכל לשובע נפשו ובטן רשעים תחסר" [משלי (יג, כה)]. רעיון זה שאהבה ומסירות נפש לזולת מבטלת את מגבלות החומר והמקום הובא גם במס' סנהדרין (ז.) - ,כי רחמימין הוה עזיזא אפותיא דספסירא שכיבן. השתא דלא עזיזא רחמימין, פוריא בר שיתין גרמידי [ערך (ע' גרמידיא) - תרגום גרמז-אורך]. לא סגי לן", היינו, כאשר אוהבים זה לזה ורוצים רק בטובתו של השני, מתבטל ערך המקום, אך כשאדם חושב רק על עצמו, אפילו אם רק הוא ועוד

מישהו בעולם, מפריע לו אפילו אותו אחד, כפי שקרה עם קין והבל, עד שאמר קין להבל-האדמה שלי ואתה פרח באוויר.

אם כן, רואים מכאן את מסירות נפשם של אנשי דורו של רבי יהודה בר אילעאי, אשר התקיים בהם "תורת אלה-יו בלבם" [תהלים (לז,לב)] ולא היה להם דבר בחייהם מלבד התורה, אשר לא הייתה רק אוויר הנשימה שלהם, אלא היתה אצלם החיות והחיים עצמם (כדברי רבי ברוך בער מקמניץ לגבי התורה). שני יסודות אלו מתקיימים במי שפורק מעל עצמו עול חשבונות רבים (רמב"ם, סוף הל' שמיטה ויובל) ונראה שזו הכוונה לגבי תלמידי ר"ע שלא נהגו כבוד זה בזה. ר"ע הגיע לשתי יסודות אלו ולכן הגיע לרום פסגת החכמה והיראה מעולם הדין והמשכבה. תלמידיו לא הגיעו לכך, למידה כזו של ביטול עצמי ולכן נענשו ומתו, עד שבא ר"ע לדרום ושנה לחמשת תלמידיו ובכללם רשב"י שבו כפי שראינו לעיל היו יסודות אלו של לימוד תורה מתוך הדחק וחסד.

במס' יבמות (סב:) הובא - ,,אמרו שנים עשר אלף זוגים תלמידים היו לו לרבי עקיבא מגבת עד אנטיפרס וכולן מתו בפרק אחד מפני שלא נהגו כבוד זה לזה והיה העולם שמם עד שבא ר"ע אצל רבותינו שבדרום ושנאה להם ר"מ רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון ורבי אלעזר בן שמוע והם העמידו תורה אותה שעה. תנא כולם מתו מפסח ועד עצרת...כולם מתו מיתה רעה".

בקהלת רבה פרשה י"א בד"ה בבקר זרע את זרעך, הובא - ,,ורבי עקיבא אומר שנים עשר אלפים תלמידים היו לי מגבת ועד אנטיפרס וכולן מתו בחיי בין פסח לעצרת ובסוף העמידו לי שבעה ואלו הן רבי יהודה ורבי נחמיה ורבי מאיר ורבי יוסי ורבי שמעון בן יוחאי ורבי אליעזר בנו של ריה"ג ורבי יוחנן הסנדלר. אמר להם הראשונים לא מתו אלא מפני שהיתה עיניהם צרה בתורה זה לזה, אתם לא תהיו כן. מיד עמדו ומלאו כל ארץ ישראל תורה".

במס' יבמות מופיע רבי יהודה שני ברשימת תלמידיו של ר"ע ואילו בקהלת רבה מופיע רבי יהודה בראש רשימת התלמידים. מיהו רבי יהודה? ראינו לעיל את דברי רש"י [מס' ביצה (כו:)] שהוא רבי יהודה בר אילעאי. גדול תלמידיו של ר"ע - ריב"א הגשים מיד את דברי רבו "אתם לא תהיו כן" וחינך את כל תלמידיו להיות "מתכסין ששה בטלית אחת ועוסקין בתורה". תלמידים אלו "נהגו כבוד זה לזה" ובטלו את כל כבודם העצמי עבור חבריהם, כדי שחבריהם יוכלו גם לעסוק בתורה וזאת מפני שלא היתה "עיניהם צרה בתורה זה לזה" אלא להפך החשיבו את התורה של חבריהם יותר מתורתם ולכן העדיפו לתת להם את כל התנאים והאפשרויות לעסוק בתורה ולהתעלות, אף על חשבון עלייתם שלהם בתורה, כתוצאה מביטול התנאים הגשמיים שלהם ולכן בסופו של דבר "מיד עמדו ומלאו כל א"י בתורה, כי משום מדה כנגד מדה תורתם לא חסרה ואף מי שביטל את עצמו לגמרי עבור חברו, משום שזו היתה "תורה שעלתה לי באף" התעלו ביותר. וכיון שריב"א היה גדול תלמידי ר"ע, מן הסתם לכן היו לו הכי הרבה תלמידים, עד שכל הדור נקרא "דורו של רבי יהודה בר אילעאי" בהרבצת התורה ובחסד של תורה זה לזה. ולכן היה רבי יהודה בר אילעאי "ראש המדברים בכל מקום" [מס' ברכות (סג:)]. שם נאמר תואר זה בסתם - רבי יהודה, אך במס' מנחות (קג:) ובמס' שבת (לג:) הובא שמו המלא "בר אילעאי" ושם הובא כי זכה לכך בס"ד שהרומים עצמם יתנו לו מעמד זה - "יהודה שעילה יתעלה", כשם שר"י הנשיא נתעלה בגדולה על ידי הקיסר אנטונינוס [מס' ע"ז (י:)]. דבר זה של "מיד עמדו ומלאו כל ארץ ישראל בתורה" יובן על פי מקומות אחרים שם נאמר לשון זה של "מיד", כגון במס' תמורה (טז:) על עתניאל בן קנז שביקש מאת ה' מספר בקשות והעמיד זאת כתנאי לרצונו לחיות - ,,ויקרא יעבץ לאלהי ישראל לאמר אם ברך תברכני והרביית גבולי והיתה ידך... "אם ברך תברכני" - בתורה. "והרביית את גבולי" - בתלמידים. "והיתה ידך עמדי" - שלא ישתכח תלמודי מלבי ואם לאו הריני הולך בנסיסי לשאול "מיד ויבא אלהים את אשר שאל". היינו,

כאשר האדם מבקש בכל ליבו בקשה רוחנית המהווה את תמצית חייו אשר ללא קיום בקשה זו אין חייו חיים, הקב"ה מיד מקיים את בקשתו שהרי אצל מבקש זה, זו שאלה של פקוח נפש. לכן מופיעה המילה "מיד" אחרי בקשתם של ר"ע (מתלמידיו) ועתניאל בן קנז מאת ה'. אמנם מה שמתו תלמידיו של ר"ע על הנהגתם זה כלפי זה, ניתן כעת להבין זאת על פי הנהגתם של תלמידי ריב"א. תלמידי ריב"א הגיעו לביטול עצמי כה גבוה עד שששה היו מתכסים בטלית אחת. ששה מסמל את הגשמיות, שכל עצם גשמי יש בו ו' קצוות. אצל תלמידי ר"ע שמתו ניתן לומר שגם הם נהגו כבוד זה כלפי זה, אך לא הגיעו לביטול עצמי גמור כלפי תורתם של חבריהם כמו תלמידי ריב"א ויתכן שהם היו מתכסים בטלית אחת רק חמשה תלמידים ולא ששה וזה כבר היה נחשב שלא נהגו כבוד זה כלפי זה ושענים היתה צרה בתורתו של השני.

התביעה היתה דוקא עליהם בהיותם תלמידיו של ר"ע ואם היו תלמידים של תנא אחר לא היה כל כך התביעה עליהם, אלא דוקא בהיותם תלמידיו של ר"ע, כי ר"ע היה אומר "ואהבת לרעך כמוך זה כלל גדול בתורה", היינו, בטול מוחלט של ה"אני" ביחס לחבירו והעמדת חבירו כאילו זה הוא עצמו ועצמותו הגשמית צריכה להיות מבוטלת לגמרי ולכן כיון שהיה חסר משהו בביטול העצמי המוחלט של תלמידיו, היות ור"ע היה רבם המובהק, ממילא הם היו צריכים ללמוד ממנו, בפרט שזהו כלל גדול בתורה, ואם הם לא למדו זאת ממנו, נחשב הדבר שאת העיקר מה שהנחיל להם הם לא למדו ממנו ולכן לא היה להם יותר זכות קיום.

תלמידי ר"ע מתו בין פסח לעצרת. "בין פסח לעצרת" הוא מושג כמו "בין המיצרים". לכן, אין הכוונה שהחלו למות מיד אחרי פסח וגמרו למות ממש לפני עצרת, אלא שהם מתו בפרק זמן מסוים ומוגבל בין פסח לעצרת ולכן ישנם כמה דעות מתי היה פרק זמן זה, האם מפסח ועד ל"ג בעומר או מר"ח אייר עד עצרת או שהכוונה כפשוטו שהחלו למות מיד אחרי הפסח וגמרו למות לפני עצרת.

תקטו

מדוע מתו תלמידי ר"ע דוקא בין פסח לעצרת ואם מתו בפרק זמן מוגבל בתוך זמן זה מדוע לא נכתב הזמן

המדויק בו מתו?

ונראה לאמר, שהם מתו דוקא בין פסח לעצרת, שהוא זמן ימי ספירת העומר. מובא בשם האר"י זצוק"ל ש"עמר" הוא בגימטריא "יקר". "יקר" משמעותו כבוד. הקרבת העומר שהיא עשירית האיפה, הוא הכמות של המן שירד לישראל כל יום "עומר לגלגלת". הסיבה שירד דוקא כמות מוגבלת כזו בא להורות, שכמות זו היא מה שצריך האדם לגופו לצורך עבודת ה'. מעבר לכמות זו אם אדם אוכל הוא מראה זלזול בעצמו שנמשך אחר התאוות הגשמיות כמו בעל חי. כדברי הרמב"ם בפ"ב בהקדמה למס' אבות. אדם שאין לו שום כבוד עצמי אנושי אינו אדם וכך הוא גם רואה במשקפיו את הזולת. לכן הוא אינו יכול גם לכבדו כפי שמגיע שיכבדוהו. ובודאי שאינו מבין איך יש לכבד ת"ח שגופו משמש משכן לתורה. לכן מתו תלמידי ר"ע דוקא בזמן זה שכולו בא לרומם את האדם למדרגת הכבוד. "כי לא נתנה תורה אלא לאוכלי המן" ולכן סופרים לימי הקרבת העומר כדי להזכיר את העומר של המן, כי ה' נתן עומר לישראל ארבעים שנה ולכן הוא מבקש מישראל לתת עומר פעם אחת בשנה וכל יום שעובר אנו סופרים עוד יום של התעלות בהבנה זו, אשר

שיאה היא בעצרת, שרק אז הפך עם ישראל לכלי היכול להכיל בקרבו את קבלת התורה האלוקית וכל יום החל מפסח עד עצרת אנו מתעלים בהבנה זו של הכבוד, שהעומר ניתן מה' ולכן כמות גשמית זו, היא למעשה דבר רוחני ומוקצב לעבודתנו. משום כך מתו תלמידי ר"ע דוקא בספירת העומר כי הם לקו ביחס לדרגתם כתלמידי ר"ע בהבנה זו ולא הגיעו לשלמות הבנה זו כמו ר"ע שהיה רבם.

ר"י בר אלעאי האריך ימים עד סוף תקופת התנאים והיה מוריינא דבי רבי [מס' מנחות (קד.)] והוא ר' יהודה המוזכר בכל מקום (שם) שהיה תלמידו של רבי עקיבא ונסמך על ידי רבי יהודה בן בבא בתקופה של "שלפי השמד" [שהש"ר (ב,ד)] כשבעים ושתיים שנים לאחר חורבן בית המקדש. על תקופה זו ודורו בכללה אמר ר"י בר אלעאי, כי עשו מלאכתן קבע ותורתן עראי. מאידך, הובאה לעיל (לב:) ברייתא על "חסידים ראשונים". הגמרא שם שואלת עליהם-,,וכי מאחר ששוהין תשע שעות ביום, תורתן היאך משתמרת ומלאכתן היאך נעשית, אלא מתוך שחסידים הם תורתם משתמרת ומלאכתן מתברכת". מי הם אותם החסידים ועל איזו תקופה מדובר? הנה בש"ס מופיע במקומות שונים "מעשה בחסיד אחד" [לעיל (יח:), מס' שבת (קכז:), מס' ב"ק (פ.) ומס' תמורה (טו:)] ובמס' ב"ק סוף (קג) אמרינן כי-,,כל היכא דאמרינן מעשה בחסיד אחד, או רבי יהודה בן בבא או רבי יהודה בר אלעאי". רש"י הביא גמרא זו במס' שבת (קכז:) בד"ה מוכרת [יש להבין, אמאי לא הביאה במקום הראשון, אשר הובא הדבר בש"ס-לעיל (יח:)]. אם כן "חסידים ראשונים" אלו הכוונה מן הסתם גם לר"י בר אלעאי ור"י בן בבא, אשר תורתם משתמרת ומלאכתם מתברכת.

הקשר בין אותם "חסידים ראשונים", אשר הוזכרו ב(לב:) לבין "דורות האחרונים" המוזכרים כאן פורש כן גם ע"י המהרש"א [מס' קידושין (ל:) ד"ה אם אשה]-,,ובחסידים ראשונים נמי לא אמרו בברכות, אלא שעשו תורתן קבע ומלאכתן עראי והיא מתברכת ודוק". כיון שריב"א וריב"ב היו באותו זמן, לכן גם נאמר שכוונת "חסידים ראשונים" היא לאחד משניהם, אשר כפי שראינו לעיל הם חיו ופעלו בתקופת "שלפי (=שלהי) השמד".

שמן זית מברכין עליו בפה"ע...פירא גופא זית איקרי.

המהרש"א במס' הוריות (יג:) בירר מדוע בכל שבעת המינים כתבה התורה את שם הפרי עצמו ואילו בזית שינתה התורה וכתבה "זית שמן". המהרש"א מבאר דהתורה רוצה לכתוב רק בשבח א"י ולגבי זיתים איתא שם בהוריות דמשכח הלימוד, לכך לא הוי שבח א"י. לכן כתבה התורה שמן דהוא שבח, כדאיתא שם בגמרא שהיא מחזירה לאדם את מה ששכח מלימודו.

ב"שדי חמד" (ח"ד, מע' ד', כלל מ"א), הקשה על המהרש"א, הרי דבש לא הוי הפרי עצמו אלא התמר ולמה לא הוזכר הפרי עצמו ותירץ דתמרים קשים כסמא דמלחא ומפריע ללימוד התורה [מס' פסחים (פח.)], אך דבש תמרים יפה ללימוד ומרגיל הלשון לתורה ודבש עצמו גם מרמז לתורה, כמו שנאמר "דבש וחלב תחת לשונך". לכן לא נזכר התמר עצמו בתורה, כי אינו שבח א"י אלא הדבש שלו. אמנם עדיין קשה על המהרש"א על שכתב, כי מלבד זית כל הפירות קרויים בשמם והרי גם תמר נקרא על שם הדבש שלו. ותירץ ה"שדי חמד", דהמהרש"א יסבור, כי דבש האמור בתורה הוא דבש דבורים.

רש"י בד"ה זית, כתב גבי גפן דהאילן עצמו קרוי גפן והענבים נקראים פרי הגפן. אם כן בטעה ובירך על הענבים פרי

הגפן לכאורה צריך לצאת ידי חובה כי גם הענבים הם פרי של הגפן ונלע"ד דאין זו ראייה, כי כשהאדם אוכל ענבים תמיד אוכל כמות של ענבים וכיוון שלענבים יש חשיבות מיוחדת דוקא כאשר אוכלם בכמות מסוימת היה צריך לברך (אם היו מתקנים עליהם ברכה מיוחדת) בורא פירות הגפן. אמנם לכן ה"טור" בבואו להסביר בסוף סי' ר"ח מדוע אם טעה בכל זאת יצא מביא נימוק אחר.

כתב ב"מסגרת זהב" עמ"ס ב"ב (ה,ב) בד"ה זיתים לקוץ-, „אב"י קצת קשה מגמרא ריש כיצד מברכין "היכי לימא בורא פרי הזית, פרי גופא איקרי זית" וכן בב"מ פ"ח אמרינן כמו כאן המוכר זיתיו לעצים“.

תקטז

חמרא...אי הכי נברך עליה שלש ברכות.

בספר "כף החיים" (סי' קס"ז ס"ק כד) הביא את לשון האבודרהם-, „המוציא לחם, ר"ל מזון, כמו עביד לחם רב, שהלחם אינו יוצא מן הארץ אלא התבואה שעושים ממנה לחם וכן תמצא במן הנני ממטיר לכם לחם וידוע שלא ירד לחם“.

ונראה דכוונתו לב' דינים- א. שיקרא מזון ב. שדרכו כאשר הוא נאכל, שאינו נאכל כלל באותה צורה שצמח, היינו דיש לו תוריתא דנהמא. לכן יין אף שהוא מזין, הרי שנראה כך כמו שצמח בתוך הענבים ובפרט מיץ ענבים ולכן אף בדיעבד לא יצא בברכת המזון על היין, אך לחמניה שנעשתה עם סוכר או טיגנה, שברכתה מזונות, אם כיון להדיא ואמר ברכת המוציא וכיון לצאת בה בברכת המזון יצא בדיעבד, כמו שכתב ה"מ"ב" בס' קס"ח ס"ק י"ג ב"ביאור הלכה" ד"ה ויר"ש.

ומה שבירכו על המן במדבר ברכת המזון [לקמן (מח:)], אף שלא היה מה' מיני דגן, תירץ בשו"ת רבינו אברהם בן הרמב"ם בס' פ"ד- „...שיש לומר בזה ב' תשובות, הא' שאז כל ישראל היו נאספים במקום אחד והמן היה לחם שלהם, ובני תימן אינם כל ישראל ולא רובם ואין למדים אלא ממאכל רוב ישראל, והתשובה השניה והיא המדויקה, שאין אנו מברכים ברכת המזון מפני שלפי הקבלה משה ע"ה תיקן הזן כו', אלא מפני שאנו מקיימים המצוה המפורשת בפסוק כו' והרמז בפסוק זה אינו אלא לתבואת א"י שהם ב' מיני חטה וג' מיני שעורה כו'...“ ואם כוונתו שברכו על המן רק מדברי ספרים א"כ גם שאלת הגמרא כאן דניברך על היין ג' ברכות הכוונה רק מדברי סופרים.

גופא אמר רב יהודה אמר שמואל...השותה שמן של תרומה.

עי' ב"גליון המהרש"א" עמ"ס יומא (פא.) ד"ה שכוסס שעורים של תרומה, שכתב-, „עי' שו"ע או"ח סי' ר"ח ס"ד בהגה"ה והרמב"ם בדין דכאן מחלק בין שעורים לחיטים. ועי' ברכות (לה:) גופא אמר ר"י...“.

לו.

על המלח ועל הזמית אומר שהכל נהיה בדברו [רש"י ד"ה זמית-, „שלמיר"א" ב"ח (א)- „פי' מי מלח“].

כתב ב"הפלאה שבערכין" ע' זמית [ברכות (לו.),(מ.),(נדרים (נה)]-, „על המלח ועל הזמית ועל הכמהין ועל הפטריות אומר שהכל נהיה בדברו“, פירוש זמית- מרק שכן בלשון יוני קורין למרק זומין ויש מפרשים סלימא עכ"ל (הערוך)

(לפנינו איתא בנדרים זומית בוי"ו ובכל המקומות פירש רש"י שלמור"א בלע"ז עיין שם והטור [או"ח (סי' ר"ד)] כתב, רב האי פירש זומית שהוא הקצף העולה על רתיחת הקדרה. הבית יוסף שם הביא פירוש הערוך ודע דרש"י [בנדרים (נה)] וכ"כ עוד בברכות (לו)] כתב זמית שלמורא. וכן כתב בהר"ן והר"ש שם.

בגירסת ה"ערוך" שלפנינו מופיע בע' זמן א'-, של צבעים [מס' פסחים (מב)] הכא תרגומו מיא דחיזרא, פירוש מים של סובין (א"ב-), פירוש בלשון יוני מרק והיה מוכן אצל היוונים מרק לבן ומרק שחור לטבול בהם בשר ודגים ולבשל מיני מאכלים ואולי של צבעים פירושו של גוונים. גם בלשון יוני נקרא השאור זומי והיו הצבעים נותנים שאור וסובין במי הצבע וזה הוא לפי דעתי פירוש הגמרא מיא דחוורא".

בכתבי יד (חסרים בדפוסים) במס' ע"ז (לט:) פירש"י בד"ה אוכלין אותה-שלמור"א (Salmuire), היינו "מלח שלקונדית", שם במשנה (לה:) וב(לט:) "סלקונדית", ובתוספתא שם פ"ה- "סלקונטית". הרמב"ם בפיהמ"ש שם (לה:), פירש-, מלח ממקום ידוע היו מעלין אותו גדולי העובדי כוכבים על שולחנם והיו מושחים אותם בחלבי החזירים ושומן הדייגים וכיוצא בהן ממה שממתק אותו ומשביחו".

וקמחא דשערי הואיל וקשה לקויאני.

ה"מלוא הרועים" במס' שבת (קט:), מברר את הגירסא שם על פי גמרתנו, כמו שכתב שם בד"ה מקמחא דשערי במנא-,, עי' ברכות (לו.) "אבל קמחא דשערי הואיל וקשה לקויאני", מוכח דלא גרסינן "במנא" ודו"ק".

צנון נטעי אינשי אדעתא דפוגלא (רש"י-,,לאכלו כשהוא רך ושמו פוגלא".)

על פי זה מתבאר מדוע רבי במס' ע"ז (י.)-, כל יומא עקר פוגלא ממשרא". רבי רצה לרמוז לאנטונינוס שכל יום יהרוג אחד ממתנגדים ברומי אשר ציערוהו, כאשר הם עדיין לא התלכדו ותכננו להורגו, כמו פוגלא אשר הוא עדיין רך ולא התקשה.

צלף...ותנן על מיני נצפה...אומר פרי האדמה.

במס' שבת (ל:) פירש רש"י בד"ה צלף-,,,מין אילן הטוען ג' מיני פירות אביונות וקפריסין ולולבין וכי איתיה להאי ליתיה להאי כדאמר בריש חזקת הבתים" [ב"ב (כח:)].

הרש"ש שם העיר על כך-,,,בברכות (לו.) חשיב ד'- עלין, תמרות, אביונות וקפריסין...". אמנם גם רש"י סובר דעלין מין פרי הוא בצלף, דהא כתב כאן בד"ה צלף נטעי-,,,לאכול את העלין...". ועיין בתד"ה וצלף באילנות [מס' ביצה (כה:)] המביא מהתוספתא שכתב גם כדברי רש"י שיש בצלף ג' מיני פירות, אך בצורה שונה-,,,ופירש בתוספתא ג' פירות עלין אביונות וקפריסין...שהיא עזה, כדאמר בפטום הקטורת "יין קפריסין למה הוא בא ששורין בו את הצפורן כדי שתהא עזה" ולא כפירש"י שפירש בכריתות (ו.) שהוא ממקום קפרס". בכך למעשה מסביר התוס' מדוע רש"י במס' ביצה שם כתב "ולא ידענא מאי עזותיה". על העזות של יין קפריסין, ביאר רש"י שם במס' כריתות (ו.) בד"ה שתהא עזה-,,,שיהא ריחה חזק".

הרש"ש במס' ביצה (כה:), בד"ה ג' עזין, העיר-,,,צלף ג"כ פריו אינו חשיב כל כך מדחשיב בהקלין שבדמאי הנצפה והוא צלף כדפירש הרע"ב וכדמוכח בברכות (לו.) וטעמא דכולהו שם משום דלא חשיבי".

צלף של ערלה בחו"ל זורק את האביונות.

ע' בדברי ה"חשק שלמה" עמ"ס סוטה (מג:): ד"ה ברש"י ד"ה קלא שאין ערלה נוהג בנטיעה אחת אלא בכרם שלם-,, ע' בגליון הש"ס להגרע"א ז"ל (=המפנה למס' יבמות בתוס' המוכיח משם במס' סוטה דלא חישנין למראית עין) ובשו"ת חת"ס חלק יו"ד סי' רפ"ה שתמהו על רש"י ז"ל בזה דהלא מחלוקת אי כרם רבעי אי נטע רבעי אינו רק כרבעי אבל בערלה לא מצינו מאן דפליג, דודאי נוהג בכל האילנות דהא כתיב "ונטעתם כל עץ מאכל". ובמחילת כבודו, כבר קדם בזה הרמב"ן ז"ל בליקוטיו לר"ה (ט) להקשות על רש"י והביא ראיה מהא דאמרינן בברכות (לו.) דצלף זורק את האביונות וכו' וע"ש היטב ועוד עיין בקונטרס "דברי מילואים" למר אחי הגאון ז"ל שישב שם דברי רש"י ז"ל אלו...". וע' עוד תד"ה והתיר רבי במס' חולין (ו:): מה שהביא ראיה מדברי רבי יהודה בצלף של ערלה כי בחו"ל זורק את האביונות.

לו:

פיטמא של רמון מצטרפת והנץ שלו אין מצטרף.

על משנה זו במס' עוקצין (ב,ג) פירש הרע"ב שם-,, כמין דד יוצא מראש הרמון והוא הנקרא פטמא וסביב הפטמא כמין פרח ירוק שיש בו חוטין דקין והן קרוין עץ". וכן הוא ב"פיהמ"ש לרמב"ם". המאירי שם פירש שהוא הפרח שעל הפטמא שבתוך השפופרת וכן פירש הרמב"ם בערלה (א,ח) קליפי רימון והנץ שלו, קליפי קליפתו החיצונה והנץ הפרח. והר"ש שם פירש בד"ה משינצו-,, משיגדל הנץ עלין והוא כעין מתחלי ודומה לו". [=אין כוונתו ל"תחלי", כי הרי רש"י מתרגם תחלי-,, בלע"ז קרישון", היינו, שחליים בד"ה תחלי במס' שבת (קט:), מס' ב"מ (קז.) ומס' ע"ז (כח.) וכן בד"ה שחליים [מס' שבת (קמ.) קרישון", מס' עירובין (כח.), מס' יומא (יח:): ד"ה שחלין, (מט.) וכן תרגם קרישון" במס' סוכה (לט:): בד"ה כרפס של נהרות ומס' ע"ז (ל.) בד"ה שחליים, אלא הוא כדברי רש"י לקמן ד"ה מתחלי-,, בתמרי, כקפרס בצלף".]

וכן כתב ה"הערוך" ע' נץ א'-,, נץ הוא פרח שעל הפטמא של רימון והוא השיער שפי' בע' מסרק ע"ש". רש"י כתב כאן בד"ה פיטמא של רמון-,, הפרח שבראשו וכעין שיש לתפוחים ולספרגלין" ובד"ה והנץ שלו, כתב-,, נץ ברימון כקפרס באביונות". במדבר (יז, כג) על הפסוק "ויוצא פרח ויצץ ציץ", פירש"-,, ציץ הוא חנטת הפרי כשהפרח נופל". וכן פירש בבראשית

תקיז

(מ,י) על דברי הפסוק "עלתה נצה" והרמב"ן ביאר דאונקלוס חולק על כך, כי לא יתכן בנץ לשון עליה, שהרי אינו עולה אלא מתייחס ללולבי גפנים ולכן תרגם "כפרחת עלתה (=היינו, הפרח עולה ולא הנץ) נצה" (ע' ברא"ם וב"שפתי חכמים"). הנצי"ב מוולוז'ין מסביר שנין הוא הפרח [בראשית (מ,י), במדבר (יז, כג), ושה"ש (ב,יב)]. הרמב"ם כתב בהלכות ברכות (י,ג)-,, ראה אילנות פורחות וניצנים עולים" וב"פיהמ"ש" כתב שהנץ הוא הפרח. ואם הוא סובר כלשון תורה וסובר כרש"י א"כ חולק הוא על תרגום אונקלוס והרמב"ן. האבודרהם בהל' ברכות כתב ניצנים עולים. ואולי יש לבאר ע"פ המלבי"ם [ישעיה (יח,ה)] לגבי "יהיה נצה", דלפעמים בא הפרח קודם הנץ

ולפעמים הנץ קודם לפרח. וכן כתב הרד"ק ב"שורשים" ע' פרח-,, "ויצא פרח ויצץ ציץ", אמר פרח על יציאת העלים תחלה ואחר כך הנץ. וזה הפך הטבע בעץ השקד. והיה זה להגדיל הנס". והוא מה שכתב שם בדעת הרמב"ם שר"ל בין הפריח האילן תחילה ובין אם הנץ תחלה, בכל גווני מברך (עד כאן על פי הספר "מעשה חמד", עמ' ריא, על ברכת האילנות). ועי' ב"מ"ב" ס' תרי"ב ס"ק (כ) ד"ה שלבלבו-,, פירוש שהנצו וכדמתרגמין "ויצא פרח ויצץ ציץ"- ואפיק לבלבין".

האי המלתא (רש"י-,, ליטוארי"ו בלע"ז- דייסא לתרופה מעשבים ממותקים) דאתיא מבי הנדואי (רש"י-,, כושיים). **שריא (רש"י-,, אין בה לא משום בשול נכרים ולא משום געולי נכרים).**

במס' יומא (פא:) פירש רש"י בד"ה הימלתא-,, ליטורג"ה שמפטמים בשמים כתושים בדבש" ובד"ה מבי הנדואי-,, מארץ כוש". ארץ כוש חלוקים המפרשים לגבי מיקומו, אם הכוונה לארץ הודו או מדין כדברי ר"א אבן עזרא [במדבר (יב,א)]-,, ויש אומרים כי כוש בן ימיני הוא שאול, וכן הלא כבני כושיים [עמוס (ט,ז)] [ושם פירש ראב"ע-,, אמר יפת נשי הכושים הפקר ואין איש יודע מי אביו..."] והרד"ק כתב שם-,, שהם עבדים והם שחורים מבני כוש בן חם שהם נמכרים לעבדים...". [וכבר פירשתי (שם) והישר בעיני שזו הכוונה היא צפורה, כי היא מדיינית ומדינים הם ישמעאלים והם דרים באהלים. וכן כתוב ירגזון ירעות ארץ מדין [חבקוק (ז,ג)] ובעבור חום השמש אין להם לבן כלל. וצפורה היתה שחורה ודומה לכושית". ובפירוש יונתן כתב על דברי התרגום יב"ע "דאסבוהי כושאי במערקיה"-,, כל זה מביא הילקוט בפרשת שמות (רמז קס"ח) מ"דברי הימים של משה", שמלך מ' שנה בכוש ולא קרב אל המלכה כלל. וזהו אשה כושית וק"ל".

עוד כתב רש"י שם בד"ה שריא-,, ואין בו משום בישולי נכרים שנאכל כמות שהוא חי ולא משום געולי נכרים דנותן טעם לפגם ומדקאמר אין בו משום בשולי נכרים ש"מ דרך אכילתו כשהוא חי".

עי' ב"תפארת ישראל"/מס' ע"ז/פרק ב' אות נ"ב המסכם בקצרה מהו בישול נכרים ומסתמך גם על סוגייתנו, אך למעשה דבריו סותרים לסוגייתנו על פי רש"י וכבר העיר עליו על כך שם ב"תפארת יעקב". ה"תפא"י" כתב שם-,, בישול עכו"ם, היינו כל שנתבשל או נצלה או שנאפה ע"י העכו"ם [ש"ך (קיב,ז)]. [וכן בדין, דהרי בכל דוכתא ובשבת אפייה כבישול. ואת"ל א"כ למה אמרנו לעיל סי' מ"ט דפת עכו"ם אינו אסור רק בה' מיני דגן, הרי בשאר מינים על כל פנים ליתסר משום בישולי עכו"ם. ונ"ל דמיירי דחסר בהפת ההוא חד מהנך תנאים דלקמן]. ודוקא אם הוא ממין שעולה על שולחן מלכים, אפילו הוא עצמו אינו עולה, כגון שהבשר כחוש, או בני מעיים וכדומה. וגם צריך שיהיו רוב בני העיר, אין אוכלין את המין הזה כשהוא חי (עי' פר"ח), אז חשוב הוא ולהכי ביש ב' תנאים הנ"ל, אפילו המאכל של ישראל ונתבשל בכלי של ישראל ובבית ישראל, אסרוהו משום חתנות, או משום שמא יאכילנו איסור. ואם נאכל בתורת מאכל ממש כאורז ושאר תבשיל, אז אפילו אינו עשוי ללפת בו הפת, אסור. אבל דבר שבא לקינוח סעודה, צריך שיהיה ראוי גם ללפת בו הפת (פר"ח). לפיכך (איינגמכטע פריכטע- פירות מבושלים) של עכו"ם שרי [כברכות (לו:)]...דאף דאין נאכלין חי...".

דבריו אלו אינם כפי שפירש"י, אשר הבאנו לעיל, כי דוקא כאשר הוא נאכל חי אין בו משום בשולי נכרים. ואכן העיר כבר עליו שם ה"תפארת יעקב" בד"ה בברכות (לו:)-,, ויומא (פא:) וע"ש ברש"י ד"ה שריא לא משמע כן וצ"ע".

מאימתי אין קוצצין את האילנות בשביעית.

עי' ב"מצפה לאיתן" עמ"ס גיטין (סב.) מה שכתב-...ואד"מ דהכא אליבא דרב קיימין ואיהו ס"ל דלא בטלה קדושה ראשונה כדמוכח בברכות (לו) ולשיטתו שביעית בזמן הזה מן התורה...". ועי' כאן ברב נסים גאון מה שכתב-...ואית בב"ק בפרק החובל בחבירו (צא) ואמר רב דקלא דטעין קבא אסור למקצייה והא אנן תנן וכמה יהא בזיתים...וזו המשנה אע"פ שהיא בשביעית לא הקשו ממנה עליה דרב...מיהו דברי רב בכל השנים קאמר ואינן מיוחדין בשביעית בלבד...".

רש"י ד"ה משויציאו-,,את הפרי".

ה"מלוא הרועים" ו"גליון הש"ס" במס' פסחים (נב:) וכאן ב"גליון הש"ס" העירו על סתירה ברש"י, דכאן כתב רש"י לגבי האילנות בד"ה משויציאו-,,את הפרי" ואילו שם כתב רש"י בד"ה משויציאו-,,תחלת העלין". וי"ל דבאמת זה אינה סתירה כלל, דלרש"י היה קשה אמאי ב"ש אומרים "משויציאו" ואינם

תקית

מוסיפים עוד מילה "פרי", אלא דעל כרחק אם היו מוסיפים מילה זו היתה מתעוררת השאלה מה הדין בצלף, האם הוא מין עץ ואם הוא מין עץ, האם העלים נחשבים לפרי או אינם נחשבים לפרי והרי רש"י עצמו במס' שבת (ל:) בד"ה צלף, לא כלל את העלין בסוגי פירות הצלף-,,מין אילן הטוען ג' מיני פירות אביונות וקפריסין ולולבין" ובתוספתא אשר הובאה בתד"ה וצלף [מס' ביצה (כה:)] מובא "ג' פירות עלין אביונות וקפריסין" ולולבין אינו מזכיר. לכן כאן שהצלף נידון בסוגייתנו בעמוד הקודם ופירש רש"י בד"ה צלף-,,מין עץ" ובד"ה צלף נטעי, ביאר-,,לאכול את העלים...". אין ספק דגם העלים יכולים להיות פרי הנאכל, כגון בצלף ועוד אילנות לכן ביאר כאן רש"י בד"ה משויציאו-,,את הפרי", אך במס' פסחים (נב:) אשר שם אין מדובר בצלף, יכלו אנשים לטעות ולחשוב דכוונת ב"ש לגבי אילנות משויציאו, דהכוונה רק לפירות ממש ולא במובן הרחב של משמעות הפרי- כל דבר הנאכל באילן, לכן טרח רש"י שם לומר- "תחלת העלין", היינו דיתכן דגם עלין משיתחילו לצאת באילנות מסוימים אין יותר לקצוץ את האילנות וסמך על מה שכבר ביאר בסוגייתנו ולא נטעה לחשוב כי כל האילנות אין לקוצצן משעה שיתחילו העלים לצאת, אלא שכוונתו שיש אילנות שאפילו משעה שיתחילו העלין לצאת אין לקוצצן, כגון הצלף ולכן ב"ש אמרו "משויציאו" ולא הוסיפו "פרי", כדי שזה לא יעורר את הספקות, לגבי צלף למשל, האם הכוונה ליציאת העלים, אביונות או לולבין או קפריסין.

פירחא דבוטיתא.

כתב ה"מלוא הרועים" על דברי רש"י [מס' חולין (נט.)] ד"ה שב בוטיתא דפרחי-,,גרעינו של צלף-,,עי' ברכות (לו:) פירוש דבוטיתא ופירש"י בוטיתא היא הפרי של הצלף ופירחא היא הקליפה שעליו ואם כן יש לפרש גם כאן בוטיתא דפירחא הפרי הפנימית שבצלף והוא הנקרא אביונות".

תד"ה ברטיבא-,,כמו קנים ועל צוקר"ו מברכין בפה"ע, כי "יערי עם דבשי" [שה"ש (ה,א)] זה צוקר"ו.

נראה דהתוס' עובר לדבר על צוקר"ו כי לדעתו צוקר"ו הוא גם קנה. היינו, קנה הסוכר אשר לפני שנים היה נמכר

בארץ בכל מקום והיו לועסים את הקנה ומוצצים את הסוכר שבו ואח"כ היו משליכים אותו. כך פירש רש"י בשה"ש (ה,א)-, „יש דבש שהוא גדל בקנים, כענין שנאמר (שמו"א יד) ביערת הדבש. ויערת הוא לשון קנה, כמו (שמות ב) ותשם בסוף" - "ושויתה ביערא" ומוצצין הדבש ומשליכין העץ", וכן כתב האברבנאל [שמות (ב,ג)] שסוף הוא קנה סוכר. ה"ערוך" (ע' חצב ה') פירש, כי ה"חצבא" במס' ע"ז (יד:) הוא יערת הדבש, קנה שגדל בו צוקר"א. מאידך ידוע כי חצב הוא האדר אשר בו תיחם יהושע את הנחלות ויש אם כן לברר את היחס בין שמות אלו. במס' ביצה (טו:), הובא „יטע בהן אדר...אי נמי אדרא כשמיה כדאמרי אינשי..." אם כן המחלוקת היא אם נקרא אדר על שם קיומו וחוזקו או שנקרא אדרא מלשון דורות שקיים לדורי דורות. במס' ר"ה (כג:), הובא „אר"י ד' מיני ארזים הן ארז קתרוס עץ שמן וברוש. קתרוס אמר רב אדרא" ופירש רש"י- „כן שם האילן כדאמרינן במס' ביצה (טו:) יטע בהן אדר". ונקט דעה זו כי במס' ביצה (טו:) נקט רש"י לשון "חוזק וקיום", תכונה המתאימה לארז. היינו שהעץ עצמו מתקיים בחוזקו אך לא באריכות ימים שהרי אם תבוא רוח חזקה תעקרו משורשו בניגוד לקנה, או האדרא המתקיים לדורות. א"כ רב במס' ר"ה נוקט דוקא אדרא ולא אדר כבמס' ביצה (טו:). ר"ח כתב שם ב(טו:), כי אדרא הוא אילן סרק רב פארות וענפים אשר ניתן לסייג בו את הכרם ואין חיה יכולה להיכנס לתוכו ומשתמר לעולם וכן כתב ה"ערוך" ע' אדר א' ועי"ש את שאר המקורות אשר הביא. החצב, בו תיחם יהושע את הארץ [מס' ב"ב (נו.)] משמש גם למטרה זו, כי כיוון ששורשיו יורדים עד נ' אמה, לא ניתן לחמוס את הקרקע כי תמיד ישארו שורשיו, אשר דרכם ניתן לברר את הגבול האמיתי בין נחלת איש לרעהו. רש"י במס' ע"ז (יד:) פירש, שחצב זה הוא מין עשב הנקרא חצובה וחצב הוא מן תמרים. ה"ערוך" בע' חצב ה', ראינו לעיל כי הוא מפרש את החצבא במס' ע"ז (יד:) "כיערת הדבש קנה שגדל בו צוקר"א" ומהתד"ה חצב שם במס' ע"ז (יד:) משמע, שלשיטת ה"ערוך" חצב זה אינו זה שתיחם בו יהושע את הארץ ובפרט שחצב זה שתיחם יהושע את הארץ הביאו ה"ערוך" בע' חצב ג' (ולא ה'), אלא שכתב שיורד בקרקע "אמות הרבה", אך ר"ח כתב שיורד עד התהום. ה"ערוך" כתב שם, כאמור, שהוא האדרא ולא ציין את מס' ביצה (טו:) כאחד המקורות לכך אלא את החצב המופיע שם ב(כה:), אך כתב שהוא עשב.

תד"ה קליפי אגוזים והגרעינים חייבין בערלה- „דפירי נינהו...וכל מיני גרעינים של פירות בורא פרי העץ".
 הרש"ש כאן העיר והיפנה למשנה [מס' שבת (עו:)], „המוציא אוכלים כגרוגרת חייב...חוץ מקליפתן וגרעיניהן ועוקציהן...". במס' שבת (עו:), כתב הרש"ש, דמשנה זו היא לכאורה סתירה לדברי התוס' כאן. כדברי התוס' הביא גם תוס' הרא"ש כאן ד"ה גרעינים וכן פסק בהלכותיו.
 השו"ע חלק או"ח (רב,ג) פסק- „גרעיני הפירות אם הם מתוקים מברך עליהם בורא פרי העץ ואם הם מרים אינו מברך עליהם כלל ואם מתקן על ידי האור מברך עליהם שהכל".

תקיט

הרשב"א כאן חולק על התוס' וסובר, דגרעינים אינן פרי והקשה שם ב"ביאורי הגר"א", דהשו"ע הרכיב את דעת התוס' עם דעת הרשב"א. הגר"א עצמו שם פסק כדעת הרשב"א נגד התוס' והרא"ש, דגרעינים אינן פירי, וראייתו היא- „דכן סתם מתניתין דפרק י"א דתרומות ובבכורים ועוקצין, דגרעינים אינן פרי כלל. ועוד ראייה, דהא מותר ברבעי ועל כרחך הא דאסור בערלה מכח ריבויא דקרא את כו' וכן עיקר".

אם כן, הגר"א אינו רואה את המשנה במס' שבת (עו:) כסותרת לדברי התוס', כדברי הרש"ש. ונראה, דהסיבה לכך היא משום דבהלכות שבת, ב"מלאכת מחשבת" ובדעת בני אדם תליא מילתא ולא מצד עצם הדבר, כפי שמוכח במשניות בסדר זרעים, אותן הביא הגר"א כראיה.

לז.

אבל אורז ודוחן לא משום דעל ידי תערובת

רש"י פירש כאן בד"ה אורז- "מייל" ובד"ה דוחן פירש-,,פנ"ץ". יש הרואים בפירושו, כי כוונתו ל-paniz, היינו, פנג. "מלוא הרועים" עמ"ס ר"ה (יג.) מראה על הבדלים בין פירוש רש"י כאן ושם. שם כתב רש"י בד"ה האורז והדוחן-,,מיני קטניות הן, דוחן מיל"ו". בגירסתו מופיע במס' ב"מ (מ.) ברש"י ד"ה דוחן-,,פטי"ץ", אך בגירסתנו ברש"י שם מופיע בד"ה אורז-,,מי"ל" ובד"ה דוחן,,פטיל ודומה לאורז".

בכת"י שונים מופיע ברש"י במס' ר"ה (יג:) תרגום של דוחן-,,פני"ל".

במילונים של צרפתית עתיקה מופיע התרגום של דוחן "מי"ל" ובתוס' כאן תרגם אורז- "ריז"ו", כפי שמתורגם בדומה לכך בגרמנית. על פי כל הנ"ל, לא ניתן להסיק מה נכתב ברש"י במקור ובודאי כי לא שייך לכן לראות סתירה בפירושו, אך יתכן, כי כיוון שהאורז דומה מאד לדוחן, וישנם זנים של אורז הדומים פחות לדוחן, לכן כפי הענין יתכן ולעיתים נקראו האורז והדוחן באותם הלעזי"ם ורש"י תרגם בכל מקום לפי משמעות הכוונה בגמרא. ועי' בהערותינו עמ"ס פסחים (לה.), בד"ה האורז והדוחן דברים הבאים לידי סירחון, שהבאנו שם בארוכה את הסיבות ב"ראשונים" לאסור אורז ודוחן בפסח. וכן מה שכתב ה"חכם צבי" שהוא חומרא דאתי לידי קולא, כי אופים הרבה מצות ואינם נזהרים בחימוצן. ורבי יצחק אלחנן ספקטור ב"באר יצחק" פסק, דאינן "מידי דמדגן" משום כמה סיבות עי"ש.

רש"י ד"ה טרגיס-,,חדא לתלת".

ב"גיליוני הש"ס" עמ"ס נזיר (ח:), מעיר על כך בד"ה טריגון שלוש-,,עיין פירש"י, דהיינו בלשון יון "טרי", הוא שלש ועיין מועד קטן (יג:) טרגיס חדא לתלת (=ב"פירוש רש"י האמיתי" למס' מו"ק שם, פירש רש"י בד"ה טרגיס-,,מחלק כל חטה לתלת ולשון טריגון הוא"). [וכן הוא ברש"י ברכות (לז.) ד"ה טרגיס.] והיינו גם כן מלשון "טרי גיס", שנחלק לג' צדדים וחלקים. ועיין ירושלמי בבא בתרא (י,א) עם טריא קונטא. עיין שם ב"פני משה" שכתב דתיבת "טריא" פירושו שלשה והוא כמו "טריא".

תד"ה נתן ר"ג רשות לר' עקיבא לברך-,,וא"ת לר"ג הא קי"ל דאין מזמנין אל הפירות....".

הרש"ש עמ"ס פסחים (קה:) הקשה שם על המהרש"א-,,עיין רש"א שכתב דאף לר"ג אין מזמנין על הפירות. ואישתמיטיה דברי התוס' [ברכות (לז.)] שכתב להדיא דלר"ג מזמנין על הפירות. ומכל מקום אי לא הוי טעונה כוס ביחיד יש לומר שלא ישתו האחרים כמו שכתב התוס' שם".

לכאורה, כאן אנו רואים דהתוס' סובר דלר"ג אין מזמנין, אך במס' חולין (קו.) בתד"ה ושמע, כתב שם התוס' על גמרתנו-,,דר"ג לטעמיה דחשיב להו (=פירות) כפת....".

רש"י ד"ה דחקלאי-,,בני הכפר". דמחוזא-,,בני כרך".

עיין רש"י במס' ע"ז (יב.) ד"ה בכרכים-, דרך יושבי כרכים להתנהג בגדולה" ובמס' מגילה (ג:) פירש"י בד"ה כרך-, לכל כרך, אינו אלא מקום שווקין שנכנסין שם מכל צד וגדול הוא יותר מעיר גדולה". במס' כתובות (קי.) פירש"י בד"ה אין-, כרך גדול מעיר והוא מקום שווקים ומכל סביביו באים לסחורה וכל דבר מצוי שם" ובמס' נדה (נ:) פירש"י בד"ה ונבלת עוף טהור בכרכים-, דאיכא עם רב ואוכלין הכל...".

בכפר מצוי קמח ובכרכים שמתנהגים בגדולה, לכן שם בחביצה העיקר הוא הדבש ומחזא הוא כרך ואנשיה עשירים (כמו שכתב ה"ערוך" בע' רהטא) ולכן הם מעונגים ומרבים במאכליהם בדבש. וק"ל על מה שכתב ה"מצפה לאיתן" עמ"ס תענית (כא.), בתירוצו על קושיית המהרש"א, לגבי מה שפירש שם "רש"י", דבמחזא היו עניים, לענין "בני חילא". ותירץ שם ה"מצפה לאיתן", דכוונת רש"י שהיהודים היו שם עשירים ורק הנכרים היו עניים. לכאורה, כאן אנו רואים, כי אין שום הבדל בין יהודים לנכרים וכולם במחזא, עיקר מאכל החביצה שלהם היה דבש וכן ראינו לעיל את דברי רש"י, דבכרך כולם נוהגים בגדולה ואוכלים הרבה אוכל. עוד קשה לגבי מה שהביא ראיות ל"רש"י" מפירושי רש"י במקומות אחרים בש"ס, והרי ידוע, דמה שמכונה "פירוש רש"י" על מס' תענית, אינו מכתב ידו של רש"י.

תקכ

תד"ה היה עומד ומקריב מנחות, פרש"י בעל הבית המתנדב מנחה. ודוחק גדול הוא דהיה עומד ומקריב משמע דאכהן קאי".

תוס' הרא"ש כתב כאן, כי מדובר בכהן המקריב מנחה במשמר שלו, דכ"ד משמרות היו. אם כן, כיוון שכל שבוע היו מתחלפות המשמרות, יצא לכל כהן להקריב פעמיים בשנה ואם כך, יוצא איפוא, כי היה אומר לפחות פעמיים בשנה שהחיינו על הקרבת המנחה.

ועי' בטור/או"ח סי' רכ"ה מה שכתב, כי על פרי המתחדש משנה לשנה מברך שהחיינו ודייק מכאן ה"בית יוסף", שאם מתחדש ב' פעמים בשנה אינו מברך. וי"ל, דכוונת הגמרא דכהן מברך רק בפעם הראשונה בשנה שהוא מקריב את המנחות או נימא דכיוון שיש סוגי מנחות שונים, ממילא יכול לברך פעמיים בשנה כל פעם על סוג מנחה אחר. ובאמת בגירסת רש"י לפנינו איתא בד"ה היה-, ישראל עומד". ומקריב מנחות-, ונתנה לכהן להקריבה". משמע דגם לרש"י המקריב הוא הכהן, אלא דכיון דלבעלים יש גדר של בעלים בקרבן מצד שהוא מכפר ומצד הממון, לכן הוא אומר שהחיינו כמו במנחת סוטה דאמרין, במס' זבחים (מז.). אמר ר' אלעזר ברבי יוסי שמעתי שהבעלין מפגלין וכו' אמר רבא מ"ט וכו' דאמר קרא "והקריב המקריב". הקשה הגאון רבי יוסף ענגיל (בספרו גבורות שמונים) שא"כ במנחת סוטה האשה תפגל את המנחה, ושוב לא תיבדק. והגאון הנ"ל תירץ קושיה זו בשמונים תירוצים-"גבורות שמונים".

וי"ל ע"פ מה ששמעתי ממור הגרב"ד זצ"ל בשם הגר"ח זצ"ל שיש שלשה בעלים בקרבן: המקדיש, המתכפר, בעלים לגבי הממונות, כמו בקדשים קלים אליבא דר"י הגלילי. ולכן אם נאמר שיש לאשה דין בעלים משום שהיא מתכפרת, מ"מ אף הבעל הוי ל' בעלים משום שהוא המקדיש את המנחה, וגם הוי בעלים על הממונות שאם יפדה הממון שלו, וע"כ שפיר אינה יכולה לפגל, משום שא"א אוסר דבר שאינו שלו. ויותר נראה דבלא גזיה"כ ד"והקריב המקריב" אף הבעלים אינם מפגלים, וא"כ י"ל דדוקא הבעלים המקדיש נתרבה שיכול לפגל ולא המתכפר, שהמקדיש נקרא "המקריב" ולא אחר".

[הגאון רבי אהרן חיים הלוי צימרמן זצ"ל, תלמיד דודו-רבי ברוך בער מקמניץ] ב"קונטרס שמועות" אשר בספר בינת דניאל.

ליקט מכולן כזית ואכלן אם חמץ הוא ענוש כרת ואם מצה הוא יוצא בו ידי חובתו בפסח.

וכתב רש"י בד"ה לקט מכולן-,,פתיית מנחות, הנאכלים רק בעזרה".
ובמס' תענית (יז.) הובא, מפני מה אמרו אנשי משמר מותרין לשותות יין בלילות אבל לא בימים, שמא תכבד העבודה...ויבואו ויסייעו להם...אנשי בית אב לא ביום ולא בלילה מפני שהן עסוקין תמיד בעבודה".
ולכאורה, איך שתו ד' כוסות בליל ט"ו בניסן, והרי צריך לברך במקום סעודה?
וי"ל א. הגמרא אומרת, שיצא ידי חובתו בפסח. כי זה בכל זאת מצה, אך יתכן שעבר עבירה, והוציאו לחוץ.
ב. צריך לאכול הרי כמה זיתים. אם כן יתכן ואכל את הכזית של מנחות בעזרה ובנטילת ידים כיוון לאכול את שאר הכזיתים והיין והסעודה מחוץ לעזרה וממילא יברך שם וכן אפשר, דבמצב של אונס נפטרים בחמר מדינה.
ועי' ב"מצפה לאיתן" עמ"ס שבועות (כד.) ד"ה תד"ה אלא הן בו אלמא דבאיסור כולל חיילא שבועה לבטל את המצווה-,,בנו של בעל ההפלאה הקשה, דאימא דהיינו טעמא דחייב דהתם אין לומר דלא תחול השבועה מחמת מ"ע דמצה, שהרי אינו מקיים כלל מצוות עשה כשאכל מצה, דקי"ל דבעינן שתהא ראוי לשבעת ימים וזו א"ר בשבעת ימים מחמת שבועה. ונהג, לפמ"ש הצ"ח בברכות (לז:) דבמצה דפסח שני א"צ שתהא ראוי לז', כיוון שאינו אלא ליום אחד...אך בילקוט בהעלותך...משמע דגם בפסח ב' בעינן ראוי לשבעה....".

ואי בשערסן האי שאכלן שאכלו מיבעי ליה

עי' ב"גליוני הש"ס" עמ"ס פסחים (קח:) תד"ה בבת אחת-,,התד"ה בבת כתב לא כפרש"י שעירב ארבעתן לתוך כוס אחד ושתאן, משמע הרבה כוסות, ודוגמתו ברכות (לז:) ואי בשערסן האי בשאכלן מבעיא ליה".

לה.

ר' יהודה אומר מעשיה מוכיחין עליה עשאן כעכין חייבין כלמודין פטורים

פירש רש"י בד"ה כעכין-,,ערוכה ומקוטפת כגלוסקאות נאות גלי דעתיה דלחם עשאה". דברי רבי יהודה מובאים גם ב"תלמוד ירושלמי"/מס' חלה (א,ה) ושם חולק עליו ר' בא בשם שמואל הסובר, כי-,,אפילו עשאה קלוסקין...". וזה שבא רש"י לבאר, דכוונת ר' בא בשם שמואל לומר שאפילו עשאה כעכין אם עשאה משעה ראשונה שלא יאכלו הרועים ממנה פטורה מן החלה. ועי' ב"חדושי רבינו חיים הלוי" על הרמב"ם בהל' חמץ ומצה (ו,ה), המבאר, כי גם ר' יהודה וכן רשב"ל שם סוברים כמותו, אלא שהם סוברים, כי צריך גם שמעשיה מוכיחים עליה שלא נעשתה לאכילת אדם, אף שגם במורסן ולמודים ראוי לאכילת אדם, אלא שלא **חישב** עליה לאכילת אדם.

וחומץ ספוניות...של תרומה

עי' ב"דקדוקי סופרים" מה שכתב שם כי בכתב יד מופיע כאן בגמרא "סתוניות" במקום ספוניות וכן הוא ב"תלמוד ירושלמי"/מס' תרומות (נו.) וברדב"ז הל' תרומות (יא,ב).

מהרש"א ד"ה והא תנן

כתב שם המהרש"א-....והוצרכו לכל זה דהמקשה רב יוסף ודאי דהיה ידע נמי דמשנה שלמה היא דאוכל אדם לרפואה....". וק"ל דמנא ליה למהרש"א, דרב יוסף ודאי דהיה ידע נמי דמשנה שלמה היא והא רב יוסף חלה ושכח תלמודו [מס' נדרים (מא.)] ובמס' כתובות (ב.) אמר מרי דאברהם תלי תניא בדלא תניא ובמס' עירובין [(מא.), (סו.), (עג.), (פט.)] א"ר יוסף לא שמיעא לי ועליו אמר ר"י [מס' מנחות (לט.)]-....הזהירו בזקן ששכח תלמודו". וי"ל, דבכל המקומות ששכח תלמודו הוה אביי תלמידו או שאר התלמידים מזכירים לו כמו שכתב רש"י [מס' פסחים (יג.)] בד"ה בפירוש אמרת לך-, רב יוסף

תקכא

חלה ושכח תלמודו ולאחר זמן כשהיה מחליף דבריו היו מזכירים אותו תלמידיו, כך לימדתנו בראשונה". כיוון שכאן תלמידו אביי עונה לרב יוסף ואינו מזכיר לו משנה ששכח, ודאי שידע את המשנה.

רבנן סברי המוציא דאפיק משמע...ורבי נחמיה סבר המוציא דמפיק משמע

כאן הדבר שנוי במחלוקת, אך במס' עירובין (יט.) משמע, דהגמרא סוברת ללא כל חולק ד"המוציא" לשון עבר הוא-....המוציא...דאסיק ואפיק" וכבר העיר על כך שם ה"מצפה לאיתן".

משבחין ליה רבנן לרבי זירא...דאדם גדול הוא

כעין זה במס' קידושין (כט:). במס' ב"ק (מ.) ובמס' נדה (יד:) גם מופיע לשון זה והגאון רעק"א מפנה בשני מקומות אלו ב"גליון הש"ס" לגמרתנו-, כעין זה ברכות (לח.) ויש"נ, אך כאן בגמרתנו ב"גליון הש"ס" אין הפניה לשום מקום. וצ"ל, ד"גליון הש"ס" שלפנינו מאד חסר וכבר יצאו השלמות ל"גליון הש"ס" ע"י לעיל (כח.), שם מציין "גליון הש"ס" מ"ח מקומות בהם כותב רש"י בפירושו לש"ס- "לא ידעתי", אף שיש הרבה יותר. ואין זה משום חסרון בקיאות של האי גאון אלא מחסרון המביאים לבית הדפוס שהביאו רק הגהות חלקיות מתוך גליון הש"ס של מרן הגרעק"א.

לח:

רש"י ד"ה שלקו- והביאו לדרך אכילתו הוא עיקר פריו ומברך בורא פרי האדמה

לקמן ב(מד:) פירש רש"י בד"ה לשלקינהו-, בקדרה הרבה שלא יצטרך לכוססו בשיניו". ה"מלאכת שלמה" עמ"ס פסחים (ב,ו) ד"ה לא שלוקין ולא מבושלין, כתב-, משמע דשליקה הוי טפי מבישול, דאי לאו הכי, הוי זו ואין צריך לומר זו וכן משמע בכמה דוכתי והא דתנן במס' נזיר בפרק ג' מינין, היה מבשל את השלמים או שולקן, אף על גב דשליקה הוי טפי מבישול, לא הוו התם זו ואין צריך לומר זו, דקמ"ל דבשליקה אינו יוצא מתורת בישול, תוס' ז"ל ושם פירש רש"י ז"ל או שולקן שאינו מבושל יפה ע"כ. וכן משמע במתניתין דבפרק שני דעוקצין סי' ה' ובפרק כיצד מברכין דף (מ.) פירש הוא ז"ל- שלוק הוי נימוח טפי ממבשל ע"כ ועיין בפירוש רש"י ז"ל בפרק עשירי דמסכת תרומות סי' ח' ועיין גם כן במה שכתבתי אני בשם רש"י ז"ל שם בפרק עשירי סוף סימן י"א.

לכאורה, ממה שכתב רש"י לקמן ב(מד:), דמטרת השליקה היא רק "שלא יצטרך לכוססו בשיניו", משתמע, כי אין הכוונה שיהיה ממש נימוח, אלא מספיק שיהיה רק במידה מספקת שיוכל לבולעו ללא טחינה בחוזקה על ידי שיניו.

רבי חייא בר אבא כל תלתין יומין מהדר תלמודיה קמיה דר' יוחנן רביה

ופירש כאן תד"ה כל, כי כל מה שלמד במשך ל' יום היה חוזר בפני רבו ביום ל"א.

ה"באר שבע" עמ"ס כריתות (כז.). חלק על התוס' וכתב דהכוונה בדוקא- כל תלמודיה והפנה למס' מו"ק (כח.), שם אמר רב אשי למלאך המוות "איתרח לי תלתין יומין ואהדר לתלמודא", ועי' במס' חולין (פו:) ובהגהותיו של מהר"א גוטמאכר.

לט.

רש"י ד"ה אגור בתוכו-,,מזומן לצאת ממנו שאינו נבלע בפרי כמשקה תפוחים ותותים אלא אגור כמשקה ענבים".

ב"תלמוד ירושלמי"/מס' ביכורים (א,ריש ג), הובא-,,זית שמן זה אגורי רבי אמי בשם רבי יוחנן זה אווריסני [פ"מ-,,שם מקום שגדלין שם זיתים מובחרים".] ולמה נקרא שמו אגורי, שהוא אגור שמנו לתוכו. וכל הזיתים מאבדים שמנן? אמר רבי חנינא כל הזיתים הגשמים יורדין עליהם והן פולטין שמנן, וזה הגשמים יורדים עליו והוא אגור את שמנו לתוכו".

לכאורה, פירושו של רש"י לסיבת קריאתו של זית מובחר זה בשם "אגורי" נסתר מדברי ה"ירושלמי", אך נראה שאין כל סתירה, כי רש"י מבאר למעשה את דברי ה"ירושלמי", היינו, הסיבה שהשמן אינו יוצא ממנו, כתוצאה מירידת הגשם עליו, היא משום שקליפתו משמשת כקיר אחסון של הנוזל, אך בתותים למשל, כיוון שקליפתם מאד דקה ונקבובית, אם הנוזל שלו לא יבלע בפרי, הרי שכתוצאה מהכאת הטיפות הכבדות של הגשם יצא כל הנוזל החוצה והפרי יתייבש ויצטמק ועל ידי שהנוזל נבלע בפרי, חלק יוצא על ידי הגשם, אך חלק נשאר בלוע בפרי, כך שהוא אינו מתייבש ומצטמק.

עי' בתוספתא/מס' נזיר (ד,א)-,,ומביא כזית אגורי". ועוד עיין ב"תיו"ט" עמ"ס פאה (ב,ה) ד"ה עשאן-,,...וירוק...לא ככרת...גירסת הר"ש אגורי...".

תקכב

כרוב עדיף דזיין

וכן לקמן (מד:)-,,כרוב למזון" וכן עיין במס' ע"ז (כט.), **וקשה** דהרמב"ם בהל' דעות (ד,ט) כתב-,,...והכרוב...כל אלו מאכלים רעים ואין ראוי לאדם לאכול מאלו אלא מעט מאד ובימות הגשמים, אבל בימות החמה, לא יאכל מהן כלל".

יש לציין, כי ה"עין משפט" כאן אינו מפנה בענין זה לרמב"ם. וי"ל א. יתכן ונשתנו הטבעים עד זמן הרמב"ם. ב. יתכן שהרמב"ם אינו מדבר על הזן המובא בגמרא. ג. יתכן שזה אינו סותר, דכרוב הוא אכן מזין, אך לא כל השנה. ד. יתכן שכרוב מזין, אך מאידך, האוכלו בקביעות ניזוק.

מ"א דשיבתא מאי למתוקי טעמא עבדי או לעבורי זוהמא עבדי לה ת"ש השבת.

משמע מכאן דשיבתא הוא התבלין המפורסם הנקרא שבת המוזכר במס' שבת (ק"ט.). א"ל קיסר לרבי יהושע בן חנניא מפני מה תבשיל של שבת ריחו נודף אמר לו תבלין אחד יש לנו ושבת שמו שאנו מטילין לתוכו וריחו נודף אמר לו תן לנו הימנו אמר לו כל המשמר את השבת מועיל לו ושאינו משמר את השבת אינו מועיל לו" וב"ב"ר" פרק י"א אמר זאת רבי לאנטונינוס קיסר ונתן לו מהתבשיל של שבת וערב לו ויתכן שנתן אחרי שהוא התגייר בחשאי. אם כן קשה מדוע הגמרא מסתפקת אם נתינתו היא לשם העברת הזוהמה עד שצריכה להביא מקור לכך ממס' עוקצין פ"ג, דלמתוקי טעמא עביד ואפשר דאכן רק בשבת ריחו נודף אך לא בשאר שבוע ועל כך היה הספק. "שיבתא" גם ידועה כרוח רעה [מס' יומא (עז), מס' תענית (כ)] ואולי כאשר חולטים את הירק אז המים היוצאים ממנו נקרא "מ"א דשיבתא". אמנם במס' ע"ז סוף (לח) אומרת הגמרא גם לגבי יין הניתן במורייס-,,התם לעבורי זוהמא הכא למתוקי". אם כן יתכן כי דבר אשר ריחו חזק כשבת ויין על אף טעמם וריחם הטוב ניתנים משום ריחם החזק לתוך תבשיל כדי להעביר ריח רע.

פת צנומה בקערה מברכין עליו המוציא.

קיימת מחלוקת ב"ראשונים" לגבי פירוש "צנומה". רש"י פירש כאן בד"ה פת צנומה-,,יבשה שנתנה בקערה לשרות וכן צנומות דקות" [בראשית (מא,כג)] וכן פירש שם רש"י וכן פירש הרשב"ם שם שצנומות פירושו -,,קשים כאבן בלא לחלוח", היינו, פרוסה שלמה אך יבשה וקשה. כך בחרו להתייחס כיום בעברית המדוברת למילה זו. אמנם, התוס' כאן בד"ה פת אינו מפרש כן, שכן הביא ראיה מ(לז:)-,,...פרורין אף על פי שאין בהן כזית מברכין עליהן המוציא". אם כן, לפי התוס' פירושה של פת צנומה הוא פת רגילה ולא יבשה שחתכוה לחתיכות וכדבריו מפרש הרמב"ן שם בבראשית, אחרי שהוא מביא את דברי רש"י וחולק עליו וכותב-,,פירוש צנומות פרודות לחתיכות הרבה, והוא לשון רבותינו [מס' ברכות (לט.)] "פת צנומה בקערה מברכין עליה המוציא" פת החתוכה והוא הפת שאדם עושה ממנו חתיכות ונותן המרק עליו בקערה ואוכלו חתיכה חתיכה בלא בציעה אחרת והוא לשון התרגום גם כן שאמר "נצן" לשון חתוך וחסרון, ממה שאמרו הם ז"ל [מס' בבא בתרא (נד.)] "מליא במליא נצא נצא לא הויא חזקה..." המקום שהוא גבוה שלם העפר נקרא מליא ושהוא חסר, העפר ובו חסרון נקרא נצא". הרשב"ם פירש שם, שנצא היא גומא והתד"ה מוליא פירש שם שהוא קרקע שאינה ישרה.

רבי בנימין ריבלין ב"גביעי גביע הכסף" סובר דפת צנומה הכוונה לפת יבשה כשיטת רש"י ולפי זה הוא מפרש את הגמרא-,,ונראה דמיירי דעדיין בשעת ברכת המוציא הפת קשה שעדיין לא נתרככה וקאמר דמברכים עליה המוציא ואחר כך ירכך אותה וקאמר הגמרא ופליגא...דאמר צריך שתכלה ברכה עם הפת פירוש שתהיה ראויה לאכילה תיכף אחרי הברכה ובאתקפתיה דרבא יש להגיה ונראה שכן צ"ל במקום מ"ש צנומה דלא צ"ל מ"ש פרוסה דלא אלא...".

מהר"י ענגיל ("ציונים לתורה", דף לה, ד"ה ע"ע ברכות) מברר את יסודות המחלוקת ואת סברת רבא-,,בדבר התלוי בדבר אי די הוא אם כלה עמו יחד או צריך שישהה הדבר ההוא שהוא תלוי בו אחריו רגע. מה דרבא ס"ל דכיון

דהברכה תלויה בשלימות הפת, היינו דכבוד הברכה מחייבת שתהי' על פת שלם, לכן צריך שיהי' שם השלימות בכל משך הברכה ואחריו הוא שיופסק, לא שיופסק עמו יחד וכסברא זו מצינו גם בחולין (לח.)...".

לט:

הביאו לפניכם פתיתין ושלמין.

רבי בנימין ריבלין ביאר שם-, ונראה דהפתיתין יש מעלה שראוין תיכף לאכילה והשלימה יש לה מעלה שהיא חשובה ובזה תלוי מחלוקתן, אבל פרוסה של חטים פירוש שאינה שלימה אבל היא פרוסה גדולה בדרך רעבתנות היא ולכך קאמר פרוסה של כו' ולא אמר פרוסות כו' דמירי בפרוסה גדולה שדיה לכל הסעודה, רק מעלה גדולה שהיא של חטים ד"ה מברך עליה ולא על השלימה של שעורים וק"ל".

תקכג

מה שמך שלמון. א"ל שלום אתה ושלמה משנתך.

כתב המהרי"ץ חיות עמ"ס נזיר (יג.)-, כבר כתבתי בהגהות למס' ב"מ פ"ב. דדרך הש"ס לכנות את האמוראים אשר לא נזכרו בש"ס רק פעם אחד או שנים רק על שם ההלכות אשר דברו בבית המדרש. כמו שקראו שם ר' יצחק מגדלאה על שם שאמר שם והוא שעשוין כמגדלים והבאתי שמה עוד ראיות וכן כאן...ובעיא שניה או דלמא רחימנא לך כוותיה. ועי' [ברכות (לט:)] מה שמך שלמון שלם את ושלמה משנתך ששמת שלום בין התלמידים".

בחידושי עמ"ס נזיר כתב "פעם אחד או שנים", כי שם הוזכרו בשם האמורא ב' הלכות, אך בחידושי עמ"ס ב"מ שהוזכר האמורא רק פעם אחת שם, כתב לגבי כל הש"ס-, הרבה אמוראים אם לא נזכרו דבריהם בבית המדרש רק **בהלכה אחת**, היו מכנים שםם בביהמ"ד בתואר שם הלכה זאת...". מלבד

סתירה זו בדבריו אם הכינוי הוצמד לאמורא אם רק נזכר פעם אחת או פעמיים גם קשה הראיה מכאן, כי כאן נאמר בפירוש ששמו היה שלמון כבר לפני כן ולא רק כאשר אמר הלכה מסוימת ועל שמו קראו לו כך ועוד קשה, נאמר בפירוש כי את שמו לא ייחסו להלכה שאמר אלא לכך ששלמה משנתו ושעשה שלום בין התלמידים. מעבר לכך כבר העירו עליו רבים שר' יצחק מגדלאה מוזכר מספר פעמים ולא על שם הלכות שאמר במקומות אחרים.

רבי זירא בצע אכוליה שירותיה.

הרשב"א חולק על רש"י כאן ובמס' שבת (קיו:) בד"ה ר"ז הוה בצע אכילה שירותיה. כאן הוא חולק עליו משלש סיבות ושם משני סיבות אשר אחת מהן מנוסחת אחרת ממה שנכתב כאן וגם ישנה שם השלמת ביאור. יש לכן מן הענין להביא את דבריו כאן ושם. כאן כתב בד"ה רבי זירא-, פירש רש"י ז"ל פרוסה גדולה שהיא די לו לכולה סעודה. ואינו

מחזור בעיני דלא הוה ליה למימר "אכולה שירותיה", אלא "בצע כולה שירותיה" ועוד דאם כן היכי פריך מחזי כרעבתנותא אדרבה, היינו, עין יפה דעלה אמרו בעל הבית בוצע: ועוד דבר הלמד מענינו הוא, הוא דאמר צריך לבצוע על שתי ככרות, אלא ודאי הכי פירושו בצוע על כל הככרות המונחות לפניו לאכול והא מחזי כרעבתנותא והיינו נמי דאמר רב אשי בטר הכין כי הוינן ביה רב כהנא הוה שקיל תרתי ובצע חדא וכן פירש רב האי גאון וזה לשונו אי מברך איניש בשבתא אתרתי ובצע חדא כרב כהנא שפיר דמי ואי בצוע להו לתרוויהו אפילו לכולה שירותיה כרבי זירא שפיר דמי. במס' שבת (ק"ז:) כתב הרשב"א - "...ואינו מחזור בעיני דהא אינו ענין שמועתנו ועוד כל שהוא מרבה בחתיכה אדרבה הוי עין יפה וכדאמרינן התם בעל הבית בוצע כדי שיבצע בעין יפה והיכי קרי ליה הכי רעבתנותא אלא נ"ל דבצוע על כל הככרות קאמר ומשום דקאמרינן דנקט תרתי ובצע חדא קאמר הכא ר' זירא בצוע אכולהו ככרות דמנחי קמיה והיינו דאמרינן מחזי כרעבתנותא".

הואיל ואתעביד ביה מצוה.

מצוה זו אומרת כאן הגמרא דהכוונה ל"ריפתא דערובא" [רש"י - ,,שערבו בו אתמול עירובי חצרות"]. מצות עירובי חצרות הוא מדרבנן והגמרא מכנה זאת מצוה וכן במס' שבת (כב.) לגבי נר חנוכה שהוא מדרבנן והגמרא מכנה זאת מצוה - ,,מצותה משתשקע החמה".

ממקומות אלו קשה על שיטת הרב "מגילת אסתר" על ספר המצוות שורש א' אשר כתב דלשון מצוה אינו נופל רק בעניני תורה. המהרי"ץ חיות לעיל (ד:) ד"ה גמרא, הקשה קושיה זו מק"ש על המטה שהוא משום מזיקין שהוא מדרבנן ונקרא מצוה, אך תירץ - ,,כיון דנקט לשון מצוה היא מצוה מיוחדת ולאו משום מזיקין", אך עדיין קשה לכאורה עליו ממה שהקשינו מכאן וממס' שבת.

מ.

אסור לאדם שיאכל קודם שיתן מאכל לבהמתו שנאמר "ונתתי עשב בשדך לבהמתך" והדר "ואכלת ושבעת" [דברים (יא,טז)] (רש"י שם-,,...שתהא ברכה מצוי בפת בתוך המעים, ואכלת ושבעת").

"אוה"ח" עה"ת [במדבר (כ,ח)], כתב בד"ה והוצרך להזכיר עדה (= "והשקית את העדה ואת בעירם") - ,,להקדים העדה לבהמות. והגם שאמר הכתוב [דברים (יח,טו)] "ונתתי עשב בשדך לבהמתך ואכלת". ואמרו ז"ל [ברכות (מ.)] שצריך להקדים מאכל לבהמתו ואחר כך הוא, כל זה אם אין סכנה בדבר, אבל כשיש גדר סכנה חייו קודמין". אם כן לפי אוה"ח אין הבדל בין שתיה לאכילה ובשניהם צריך להקדים את הבהמה לאדם אלא אם כן האדם בסכנה, ובבראשית (כד,יט) ד"ה עוד יתבאר, סייג "אוה"ח" גם מצב של מניעת צער, אך לא כך הבין ה"חיי אדם" (מה,א). הוא פסק כי מפסוק זה של "והשקית את העדה ואת בעירם", לומדים כי דוקא לגבי אכילה הבהמה קודמת לאדם, אך בשתיה האדם קודם לבהמה.

בספר בראשית (ו,כא) נאמר - ,,ואתה קח לך מכל מאכל אשר יאכל והיה לך ולהם לאכלה". וכתב כאן המהרי"ל דיסקין דהיה לו לכתוב קודם "להם" ואחר כך "לך". ובשם בנו מובא לתרץ שלאדם הראשון

תקד

לא הותר בשר לאכילה [מס' סנהדרין (נט:)] ורק לאחר המבול הותר לבני נח. ובתיבה היה להם בבעלי חיים רק קנין פירות, היינו למלאכה (שם) דקיימא לן דקנין פירות אינו קנין הגוף [מס' גיטין (מח:)] ולכן לא יכלו לאוכלם. נמצא דלא נקרא "בהמתו" ואינו מחויב להקדים האכלתה. וק"ל מנין דקנינים אלו נוהגים גם בדיניהם וי"ל דבדיני ממונות נוהג גם לגביהם כדברי הרמ"א (שו"ת הרמ"א סי' ו), אך ק"ל, לשם מה צריך לתרץ כי יש חסרון בקנין, ניתן לומר בפשטות כי כל דין קדימה אינו נוהג

בבני נח ואינו נכלל בכלל ז' מצוות. על כל פנים "אוה"ח" ביאר בספר בראשית (כד, יט) ד"ה עוד יתבאר, את מעשיה של רבקה עם אליעזר גם כן על פי דיני קדימה. זאת אומרת שהוא סובר כי לא רק האבות קיימו את כל התורה מסברתם אלא גם רבקה, עוד כאשר היתה בחרן אצל לבן.

לקמן (מט.), הובא, כי רבי מאיר סבר "ואכלת" זו אכילה "ושבעת" זו שתיה, אם כן לכאורה לפי ר"מ כוון ש"שבעת" זו שתיה ונאמר "ונתתי עשב בשדך לבהמתך ואכלת ושבעת"; א"כ לר"מ גם לשתות יש לתת קודם לבהמה. אמנם, יתכן כי ר"מ יסבור ש"שבעת" הכוונה לשתיה, רק לענין ברכת המזון. ה"ב"י סובר כי אסור אפילו לטעום לפני שנותן אוכל לבהמתו, אך הט"ז חולק [שו"ע או"ח (קסז, ו) (ז)] וסובר דרק לאכול אסור, אך לטעום מותר ונראה כי הם חולקים בגירסת הגמרא אי גרסינן "אסור לאדם שיטעום" או "שיאכל". ועיין לעיל (יד). ב"גליון הש"ס", שהפנה ל"ילקוט שמעוני" [שמוא"א (יד, מה) עה"פ ויפדו העם את יונתן], שם מובאת מחלוקת אי טעימה נקראת אכילה-..., ריש לקיש אמר וכי אכל והלא מיטעם טעם לא כן אמר רב חסדא בן עזירא המטעמת אין בה לא משום אכילה ולא משום שתיה...". הרמב"ם לומד דין זה מפסוק המדבר על עבדים [הל' עבדים (ט, ח)], ומקדימין מזון הבהמות ועבדים לסעודת עצמו, הרי הוא אומר "כעני עבדים אל יד אדוניהם כעני שפחה אל יד גברתה". גם מדברי ספר ה"רוקח" עה"ת [בראשית, פ' חיי שרה/ לקט (כד, לב)] משתמע כי גם שתיה יש לתת קודם לבהמה ויותר מכך משמע מדבריו, שכל צרכיו יש לאדם לדחות ולהאכיל ולהשקות לפני כן את הבהמה, כפי שכתב שם-, "ויתן תבן ומספוא לגמלים" ושוב "מים לרחוץ לרגליו" ועסק עסקיו, היינו דאמרינן בברכות (מ). אסור לאדם שיאכל עד שיתן לבהמתו.

אמר רבא בר שמואל משמיה דר' חייא אין מי רגלים כלין אלא בשיבה.

כתב ה"תפארת ישראל" [מס' תמיד (א, א) אות כ']-, נראה לי משום דתנן בפרק ה' דמקואות דכל זקן וחולה שראה קרי ולא הטיל מים קודם טבילה, כשמטיל מים אחר שטבל צריך טבילה אחרת מדיוצא עם המי רגלים שיורי קרי. להכי כל זקן מהכהנים שראה קרי היה צריך להשתין קודם שיטבול. ומדאין מי רגלים כלין רק בשיבה [ברכות (מ.)], להכי היה צריך לפנות את עצמו קודם שיטבול.

דין זה של מי רגלים אמר בנו של שמואל ור' חייא. במס' בכורות (מד:) מובאים דינים אלו בשם שמואל ובשם בנו של ר' חייא-, אמר רבי אבא בריה דר' חייא בר אבא משתינים מים בפני רבים ותניא נמי הכי משתינין מים בפני רבים... שמואל אצטריך ליה בשבתא דרגלא נגדו ליה גלימא (רש"י-, פרסו סדין בינו לבין העם). אתא לקמיה דאבוה א"ל אתן לך ד' מאה זוזי וזיל אהדר עובדא את דאפשר לך דלא אפשר ליה ליסתכן.

ואי ליכא עפר תיחוח יעמוד במקום גבוה וישתין למקום מדרון.

דברים אלו אמר רב כהנא ונראה דאמר דין זה דוקא בעלותו לארץ ישראל, דאילו בבבל נאמר בגמרא [מס' בכורות (מד:)], דאין לעשות זאת במדרון, משום שמי הרגלים מתגלגלים לעיטם "שעל נהר פרת" ומגיעים מים אלו לבית

המקדש, מקום בו טובל הכהן הגדול ביוה"כ-, אמר רב פפא לא ישתין אדם... על מקום קשה (רש"י-, שאינן בולעין וצפין על הקרקע עד שנשטפין למקום מדרון ונופלין לנהר"). דאמר רב הני מדרי דבבל מהדרי מיא לעין עיטם" [רש"י-, „שבו כ"ג טובל ביוה"כ כדאמרינן במס' יומא פרק ג' (לא).“]. אמנם התוס' שם ד"ה לא, נשאר בצריך עיון, כי שם לקמן (נה.) משמע שהמים זורמים מארץ ישראל לבבל ולא מבבל לארץ ישראל. אמנם אולי אפשר לומר דרב כהנא אמר דין זה לפני שעלה לארץ ישראל על שאר מקומות שבארץ בבל ואילו רב פפא אמר דבריו רק על העיר בבל וסביבותיה ולכך התכוון רב, באומרו "מדרי דבבל", אמדרונות אשר בסביבות העיר בבל, היינו, פומבדיתא. עי' לקמן בפ"ט שם ביררנו את הדבר, כי פומבדיתא היא העיר בבל. אין לומר דרב כהנא אמר דבריו רק במצב של אונס, כשארין עפר תיחוח, כי יכל לומר שיעמוד במקום נמוך. **אמנם יש לברר** את האיסור אשר אמר רב פפא, הרי בזמנו בית המקדש כבר היה חרב ואין בכך שום נפ"מ לדינא ושום חורבא לא אתי מיניה.

תקכה

ת"ר המקפה אכילתו במים אינו בא לידי חולי מעים וכמה אמר רב חסדא קיתון לפת.
רש"י פירש-, „שיתה מים הרבה אחר אכילתו עד שאכילתו צפה במים“. וכן במס' שבת (מא.)-, „אכל ולא שיתה אכילתו דם וזהו תחילת חולי מעיים“.
 בב' מקומות אלו מפנה ה"עין משפט" לרמב"ם בהלכות דעות (ד,ב), אך הרמב"ם שם סובר להפך-, „ולא ישתה מים בתוך המזון, אלא מעט ומזוג ביין וכשיתחיל המזון להתעכל במעיו שיתה מה שהוא צריך לשתות ולא ירבה לשתות מים ואפילו כשיתעכל המזון“.
 על סתירה זו העיר המלבי"ם בספרו "ארצות החיים" על או"ח סי' ד' סעי' ה' בחלק "ארץ יהודה". למעשה כדברי הגמרא כאן מופיעים הדברים בעוד מקומות, כגון במס' ב"מ (קז:)-, „פ"ג חלאים התלויים במרה, פת שחרית במלח וקיתון של מים מבטלתן“ וכן במס' ב"ק (צב:) הם מוזכרים כ"מבטלין חלאין" וכסדר הזה, היינו, של פת ואח"כ מים, מופיע הדבר במשנה במס' אבות (ו,ד)-, „פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה...“ וכן ברש"י במס' יומא (ל.) ד"ה לא-, „...שהיו רגילין להאריך לשתות אחר המזון“. ראינו לעיל, כי המלבי"ם מעיר על סתירה זו בין הגמרא לרמב"ם ולמעשה רובו של פרק ד' בהלכות דעות לרמב"ם, נפסק בו להפך מהגמרא והוא מתרץ כי זו אינה סתירה כי מאז זמן הגמרא נשתנו הטבעים.

הרגיל בעדשים אחת לשלשים יום מונע אסכרה מתוך ביתו אבל כל יומא לא מ"ט משום דקשה לריח הפה.
 הרמב"ם כתב מאידך בהל' דעות (ד,ט)-, „והפול והעדשים... כל אלו מאכלים רעים הם... אין ראוי לאוכלן לא בימות החמה ולא בימות הגשמים“. והרס"ג כתב [דניאל (א,יב)]-, „מן הגרועים, הם... והעדשים וחימצין וכל כך למה כדי שיעלו ריח רע מפיהם...“.

הרגיל בקצח אינו בא לידי כאב לב מיתבי רשב"ג אומר קצח אחד מששים סמני מות הוא...לא קשיא הא בריח הא בטעמי (רש"י-,,ריח קשה והטעם טוב").

הר"ן כתב ["דרשות הר"ן", דרוש א' (8):] -,,כי כבר כתבו החכמים כולם, שהוא מן הנמנע שהסמים הממיתים יהיה ריחם וטעמם וקירבתם נאות לגוף ועל מה שימצא שיהיה ערב בטעמו, נאות בריחו אי אפשר שיהיה מכלל סמי המוות". אם כדי שיהיה ממש סם המות צריך להיות גם רע בטעמו וגם רע בריחו, אך אחד מששים סמני המות יכול להיות טוב בטעמו ורע בריחו. במס' טבול יום (א,ה) ובמס' עוקצין (ו,ו) פירש ה"תפארת ישראל", כי קצח הוא קימל שחור ורש"י במס' פסחים (לה.) בד"ה שיצניתא, פירש-,,קצח שקורין ויל"א, בלע"ז, עגול הוא כעין דוחן ושחור...". לגבי הקצח, כתב המאירי [עדות (ה,ג)] -,,מין זרע שחור הנקרא ויול"ה" וב"תלמוד ירושלמי", מס' חלה (א:), הובא,,קרמית חייבת בחלה ואי באה לידי חימוץ" ופירש שם ה"פני משה" -,,קצח ויילא בלע"ז".

מתני' בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא ועל פירות הארץ בורא פרי העץ לא יצא ועל כולם אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא.

בירך על פרי האדמה וכיוון לפטור גם את פרי העץ, בכך יש מחלוקת הפוסקים אם יצא, כיוון דהברכה חלה על פרי האדמה יש אומרים, דאינו מועיל לפטור את פרי העץ. ה"שו"ע" פסק בס"ר ר"ו דיצא. ה"מ"ב" כתב שם (סק"ט), דאם היה לפניו דבר דברכתו שהכל ודבר שברכתו בורא פרי האדמה והתכוון בברכתו שהכל לפטור גם את המין השני יצא בדיעבד, אך אם לא כיון להדיא לפטור את פרי העץ, על ידי ברכת בפה"א, לא פטר את פרי העץ, אפילו כשמונה פרי העץ לפניו על השולחן ("מ"ב" סק"ח). בסימן קע"ו סק"ב כתב ה"מ"ב" בשם ה"שיטה מקובצת", דאם בירך על הפרפרת בורא מיני מזונות, לא פטר את הפת, היינו, אפילו כאשר כיוון בהדיא לפטור את הפת, והוסיף שם ב"שער הציון", כי אף דבעלמא, ברכת בורא מיני מזונות פוטר בדיעבד את הפת, היינו, היכן שבירך רק על אותו פת דאין לברכה על מה לחול, כי יש לפניו רק פת, אך כאן שבירך על הפרפרת, אלא שחשב לפטור את הפת, אינו פוטר. ה"חזו"א" בסוף סי' ל"ד התפלל לגבי פסק השו"ע הנ"ל, כי אפילו כאשר מברך על פרי האדמה ומכוון גם על פרי העץ יצא, לכן צריך להיות דהכי נמי, כאשר בירך על הפרפרת והתכוון גם להוציא את הפת, יצא והוסיף וכתב הגר"צ פלמן [שם בקונטרס "נחלת משה" (י.)] -,,אף די"ל דבפת כיוון שקובעים ברכה לעצמו לכולי עלמא לא נפטר בשהכל או בברכת הפרפרת וכסברת רב הונא בברכות (מ.), דעל כולם אם בירך שהכל נהיה בדברו יצא חוץ מן הפת לפי דחשיבי. ואף דקי"ל כרבי יוחנן, דאף על הפת אם בירך שהכל יצא, מכל מקום, אפשר דזה דוקא בגווי שבירך רק על הפת דאין להברכה על מה לחול, אבל בגווי שבירך על הפרפרת, אלא דבמחשבתו חשב לפטור הפת, אם הפת נפטרת בכה"ג לכו"ע, מכל מקום צריך ראייה לזה דאפשר דה"שיטה מקובצת" סברי, כהני קמאי (הובא במ"ב סי' ר"ו סק"י) דגם בורא פרי העץ ופרי האדמה ובירך על פרי האדמה ומכוין לפטור גם על פרי העץ דלא יצא.

מעשה באחד שהיו לפניו כמה מינים דפרי העץ וכמה מינים דפרי האדמה וחפץ לאכול לכולם ונטל פרי העץ ודעתו היה לברך עליו בורא פרי העץ ולפטור את כל פרי העץ ואחר כך לברך בורא פרי האדמה, ואיתקיל מילוליא ובירך על פרי העץ בורא פרי האדמה. והנה לכאורה כיון דקי"ל דאם בירך על פרי העץ בורא פרי האדמה יצא, אם כן הכי נמי נפטרו כל פרי העץ בברכה דבורא פרי האדמה, כיון שהוא היה מכוון בברכה זו לפטור את פרי העץ.

אלא דלענין פרי האדמה לכאורה צריך עיון, אי נמי נפטרו בהך ברכה דבורא פרי האדמה, כיון שהיו לפניו ודעתו לאוכלן וזה ברכה הראויה להם (=ולכן יצא), או לאחר דהוא כיון בברכה זו לפטור לפרי העץ בלחוד ואחר כך לברך

על פרי האדמה ולא רצה להוציא בברכה זו לפרי האדמה אם כן יש לומר דיברך תו על פרי האדמה בורא פרי האדמה. והגראי"ל שטיינמן שליט"א אמר דלכאורה כן נראה דיברך שנית על פרי האדמה, בורא פרי האדמה. ואפשר שזה תלוי בספק שהביא רעק"א בסי' ר"ו ס"ה בשם התבואת שור יור"ד סוס"י י"ט, במי שלפניו כמה מינים של פרי העץ וברוך בורא פרי העץ לפטור הכל, ועל מין אחד טעה וחשב שהוא פרי האדמה וכיון שאחר כך יברך עליו בורא פרי האדמה ואחר שברך בורא פרי העץ, נודע לו שגם זה פרי העץ, האם חוזר ומברך עליו, דשם כיון דסו"ס בירך בפה"ע שזהו ברכתו הראויה, א"כ חייל גם על זה, ולא דמי לנמלך כיון שהיה בדעתו לאכול ולא נתחדש לו כלום. ואם כן, ה"נ [=כאן, שהתכוון לברך בפה"ע וברך בפה"א]. כיון שברך בפיו בפה"א, שזהו הברכה הראויה לפרי האדמה והיה בדעתו לאכול, חייל הברכה גם על פה"א. אמנם בשם הגראי"ל שטיינמן שליט"א שמעתי לחלק, דהתם בירך סתמא ודעתו שהברכה תועיל, עד כמה שהיא יכולה אלא דטעה וסבר שעל פרי זה אין מועיל הברכה, ולקושטא מועלת גם על זה, אבל הכא שיועד שיש ב' מינים שאין ברכותיהן שוות ודעתו היתה לברך על פה"ע ולא על פה"א, אלא שאיתקיל מילוליא, בזה כיון שכוונתו היתה רק לפה"ע ולא לפה"א אין הברכה עולה על זה וצריך לחזור ולברך. שו"מ בספר כף החיים סי' ר"ו ס"ק י"ב, שכתב על גוונא כזה שהיו לפניו פה"ע ופה"א וטעה וברך בפה"א על פה"ע, שיניח מידו פה"ע ויאכל פה"א ואח"כ חוזר לברך על פה"ע, ע"ש. ודבריו צע"ג, דהרי בירך כן על פה"ע, וא"כ על פה"ע שבידו כבר יצא בברכת פה"א ואיך יניחו מידו ושוב יחזור ויברך עליו בפה"ע.

מאן תנא דעיקר אילן ארעא היא.

בשו"ת מנחת יצחק ח"ז, סי' צז, דן לגבי מהי הגדרת אילן, בקשר לסוג של אזור - ..., ומדברי הש"ס [ברכות (מ.)] בדברי התוספתא (כלאים א,ז) אשר משם המקור להכלל מה שנקרא אילן, דכתוב שם וז"ל "זה הכלל המוציא עליו מעיקרו, הרי זה ירק וכל שאין מוציא עליו מעיקרו הרי זה אילן" והנה במלבי"ם (ישעיה י"ז, ביאור המילות אות ו') כתב וז"ל "זריעה לא נמצא רק על שדה תבואה וזרעוני גינה לא על העצים שעליהם בא שם נטיעה בכל מקום, ולא נמצא שם זריעה על אילנות רק בעת הרכבת הכלאים שמרכיב זמורה ממין אחר לא תזרע כרמך כלאים, ויתנהו בשדה זרע (יחזקאל י"ז)". הרי דזריעה ל"ש אלא בזרעים או זרעים באילן וא"כ מדנקט הש"ס לשון זריעה במיני אזור לבד ש"מ דהוי בכלל זרעים ולא אילן... ועל דרך מה שהעיר כ"ת, מה שמצינו בדברי חז"ל בכמה מקומות שחשבו לאיזוב שבתורה בין האילנות, כמו שהביא מדברי המדרש רבה ותנחומא והפסיקתא, בטעם שצוותה התורה להביא עץ ארז ואיזוב גבוה שבעצים ושפל שבעצים וכן בזה"ק [שמות (טו:)], י"ל דהוא רק על דרך לשון בני אדם שקורין אף לאותן שאינם נכנסים בכלל שאמרו חז"ל שיש להם דין אילן, אבל בלשון קורין אותם קליין בוימעלע, דודאי בלשון בנ"א אינם מבחינים בין הנכלל בכלל שבדברי חז"ל או לא, וגם גידולו של האיזוב שבתורה כמו פשתן, וכמבואר במתני' [פרה (יא,ט)] מצות איזוב שלשה קלחים ובהם שלשה גבעולים ופרש"י [סוכה (יג)] גבעול הוא קנה האמצעי שהזרע בראשו כקנבוס ופשתן עיי"ש. והרי פשתן נקרא בתנ"ך עץ דכתיב [יהושע (ב,ו)] ותטמנם בפשתי העץ, ופרש"י פשתים בגבעוליהן עיי"ש, אף דפשתן הוי מין זרע, וכמ"ש בתוס' [שבת (כז:)] ד"ה כל, ומ"מ לענין דינא דעץ (בשבת) שם הוי פשתן יוצא מן הכלל זרע, וכמו חטה דנקרא עץ למ"ד דאילן שאכל אדה"ר חטה הי' כמ"ש התוס' שם היינו משום דבתנ"ך לא נקרא עץ רק אלו, אבל עכ"פ ראינו דשייך לקרוא עץ כהאי גוונא, ואין חידוש דבלשון בנ"א נקרא כן, וי"ל דגם בדברי חכמז"ל נקרא עץ מה"ט דדומה בגידולו לעץ כנ"ל, והכי נמי מצינו [בכורות (ח.)] דאמר שם וכנגדו באילן תות, וכתבו התוס' (ד"ה באילן תות) דאין ראייה מכאן שמברכין עליהן בפה"ע, דהרי אמרינן באילן דגן

דאיתא כמ"ד עץ שאכל אדה"ר חטה היתה אלמא קרי לתבואה אילן ולא מברכין בהם בפה"ע, ומיהו תותים הגדלים באילן מברכין פרי העץ, אבל לא אתותי שדה, דאי שקלת לפירא לא הדר גוואזא ומפיק ואין מברכין בפה"ע, אלא כי הדר גוואזא ומפיק עכ"ל ומ"מ בש"ס נקרא עץ לתותים".

תקכז

אילן שאכל ממנו אדם הראשון... ר"י אומר חטה היתה שאין התינוק יודע לקרות אבא ואמא עד שיטעום טעם דגן.

והרמב"ם פסק [הל' ברכות (י, יג)]-, ,,היוצא לשדות או לגנות ביומי ניסן וראה אילנות הפורחות... מברך... שלא חסר...". הגאון הגדול רבי חיים קניבסקי אמר על כך, כי זו דעה מחודשת של הרמב"ם כי גם על לבלוב תבואת הארץ מברך, כי הרי זו כוונת "גינה" - מקום זרעים, בניגוד לשדה, אשר הוא מקום אילנות. אם נאמר כי מקור דבריו הוא בגמרתנו, קשה שהרי הכוסס חטה מברך בפה"א [או"ח (רח"ד)]. אמנם, ישנן גירסאות אחרות ברמב"ם ועי' על כך ב"מעשה חמד", עמ' ר"ו בדעת הרמב"ם.

ה"כסף משנה" [הל' ברכות (ד, ו)], כתב כי אם בירך על הלחם בורא פרי העץ יצא בדיעבד, אך מהתד"ה באילן תות [מס' בכורות (ח.)] לא משמע כן, דכן כתב שם על גמרתנו-, ,,דאף דאמרינן באילן דגן דאיתא כמ"ד עץ שאכל אדה"ר חטה היתה, אלמא קרי לתבואה אילן ולא מברכין בהם בפה"ע". גם כאן הגמרא אומרת, דאפילו לר"י הסובר חיטה מין אילן הוא, אם בירך בורא פרי העץ לא יצא.

תד"ה איתיה לגוואזא והדר אתי-, מהכא נראה דתותים ופריזיי"ש ובונטונ"ש... דאינו גדל על אטדים...".
ובתד"ה באילן תות [מס' בכורות (ח.)] כתב-, ,,ומיהו תותים הגדלים באילן מברכין פרי העץ, אבל לא אתותי שדה, דאי שקלת לפירא לא הדר גוואזא ומפיק ואין מברכין בפה"ע, אלא כי הדר גוואזא ומפיק" (וראינו לעיל את דברי ה"מנח"י" שכתב-, ,,ומ"מ בש"ס נקרא עץ לתותים". עי' כאן ברש"י וב"יפה עינים"). במס' שבת (כז:) בתד"ה כל, כתב-, ,,ופשתן נמי מין זרע כמו קנבוס אלא דאיצטריך במתני' למשרי פשתן משום דאיכרי עץ כדכתיב ותטמנם בפשתי העץ וכמו עץ הדעת למ"ד חטה היתה וקרי לה עץ אע"פ שאינה עץ ועוד דאמר [ברכות (מ:)] כל היכא דאי שקלת לפירא ולא הדר אילנא ומפיק לא מברכין עליה בורא פרי העץ ופשתן וקנבוס וצמר גפן אי שקלת לפירא היינו הזרע לא הדר אילנא ומפיק הלכך לאו יוצא מן העץ נינהו". להלן ב(מג:) ראינו, דאף דבר שאינו עץ מברכים עליו כעץ-, ,,אר"ח א"ר הני חלפי דימא מברכין עלייהו בורא עצי בשמים" ופירש שם רש"י בד"ה חלפי דימא-, ,,והוא שבולת נרד ועשוי כעין גבעולי פשתן (מאי קרא) דאשכחן גבעולין דאיכרי עץ".

אם כן אנו רואים דלענין ברכה מתחשבים בלשון בני אדם, דחטה אף שקרוי עץ, כיון דבלשון בנ"א אינו קרוי עץ אין מברכין עליו בורא פרי העץ ואילו חלפי דימא דהוא גבעולין, כיוון שקורין להם בנ"א "עץ" מברכים עליו "בורא עצי בשמים" ועיי"ש שוב במה שכתב ב"מנח"י" שם.

מ:

ועל כולן אם אמר שהכל יצא.

כתב שם ב"נחלת משה" (יב:)-, בירך על היין בפה"ע במקום בפה"ג, כתב ה"מ"ב" בס"י ר"ח סק"ע שיש בזה פלוגתא אי יצא, וספק ברכות להקל, ובשעה"צ ס"ק ס"ז, הביא דגם קמאי פליגי בזה, וצ"ב מ"ט דקמאי דלא יצא, הרי אף כשבירך שהכל על היין או פת יצא, כדאיתא בברכות (מ:) ובשו"ע (רס"ו) וא"כ בברכת בפה"ע שמתייחדת טפי ליין מברכת שהכל כל שכן שיצא.

וי"ל דהנה בשע"ת ס"י ר"ז סק"א הביא פלוגתא דקמאי, אם בירך על הפת בפה"א אי יצא, ודעת הריטב"א דלא יצא, כיון דאשתני ונעשה פת, נפקא מתורת פרי ואינו נקרא פרי כלל אלא לחם או מזון ע"ש, וא"כ ה"נ י"ל דכיון דאשתנו ונעשה משקה נפקא מתורת פרי ואינו קרוי פרי, ולא שייך לברך בפה"ע.

מיהו צ"ע, דהרי על השמן מברך בפה"ע בחש בגרונו ושותהו באניגרון דאינו מזיק ליה והשמן עיקר, וכדאיתא בברכות (לה:) ובשו"ע (ריב"ד), הרי דאף דאשתני איכא ביה שם פרי יותר, דא"כ איך מברך בפה"ג אחר שאין ליין שם פרי, אלא ש"מ דתורת פרי עליו, וצ"ע. שו"ר בספר גנת ורדים או"ח כלל א' ס"י י"ט שעמד בכל זה והעלה דיצא בדיעבד בבפה"ע על היין, וציינו הגרעק"א באו"ח ס"י ר"ח על דברי המג"א בס"ק כ"ב ויעו"ש.

בנימין רעיא כרך ריפתא ואמר בריך מריה דהאי פיתא. אמר רב יצא והא אמר רב כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה? דאמר בריך רחמנא מריה דהאי פיתא.

הגמרא מתרצת שבנימין לא אמר האדון הפת אלא האדון המרחם של הפת, היינו, ביחוס לאדנות על הפת בלבד זה עדיין נקרא שם של חול ושם של חול אינו נקרא כלל שם ה', כמו שכתב הש"ך ביו"ד ס"י קנ"ט (הובא בשו"ת בנין ציון). צירוף של אדון עם מידת הרחמים יוצר מושג חדש של שם ה', אפילו

תקכה

אם אינו לה"ק. רבי אליהו דושניצר זצ"ל אמר כי "גאט" הוא שם ה' ויש לומר "דער אייבשטער" וכדומה.

גובאי

ונקרא גובאי מלשון גובה מן הבריות דין הקב"ה [ירושלמי מס' תענית (ג,ו)]. גובאי הוא מין קללה ונקרא גזם, כי גזם במהירות עצומה את התבואה ונקרא חסיל כי מחסל את התבואה וכאשר הם באים ברבוי בבת אחת משמיעים קול ולכן נקראים צלצל [רש"י/דברים (כח,מ)] ואין יכולין לעמוד מפניו לכן אמר פרעה "ויסר מעלי את המות זה" [שמות (י,יז)] ונמצא בין בעצים וקרניו רכות וכאשר נשבר לו קרן אחת הוא מתעוור [מס' שבת (עז:)] ושיניו עשויות כברזל [מדרש הגדול/שמות עמ' פג].

הנודר מן פירות הארץ אסור בפירות הארץ.

ובמס' נדרים (נה:) הוסיפו את המילה "בכל"-, אסור בכל פירות הארץ" וכתב שם הרש"ש-, ופירש הרא"ש פרי העץ...וכ"פ אחריו הטושו"ע ס"י רי"ז. והב"י כתב ע"ז ופשוט הוא מדלא הוציא אלא כמהין כו'. ולי צ"ע דהא במשנה ר"פ כיצד מברכין איתא על פירות האילן הוא אומר בפה"ע ועל פירות הארץ הוא אומר בפה"א. וכן עוד שם לקמן ועל פירות הארץ בפה"ע ל"י. הרי דבלישנא דתנאי נכלל בפירות הארץ רק פרי האדמה ולא של עץ [ועמש"כ שם (מ.) ד"ה מאן תנא] וראיית הב"י במחכ"ת הג' אינו, דכמהין...גדילין בקרקע ובב"י שם הביא תוספתא הנודר מן הפרי...ומותר

בפירות אילן ותמה עליו ע"ש. ולכאורה הנ"ל דצ"ל בתוס' הנודר מפירות הארץ כו' וכמש"כ ודלא כהרא"ש. אבל האמת יורה דרכו דצ"ל ואסור בפירות האילן כי כן הוא בירושלמי בפרקין סוף הל' א' ע"ש ובק"ע".
מה שכתב הרש"ש השגתו על הב"י דכמהין גידלין דוקא על הארץ, זה אינו, כי יש כמהין הגדלין גם על העצים.

תני על דבר שאין יונק מן הארץ.

כתב שם ב"נחלת משה" אות ז'-, בירך בפה"א על בשר או גבינה, כתב הבאר היטב בר"ס ר"ד מהלק"ט דלא יצא, ובכף החיים שם סק"ב כתב דכיון דלגבי מעשר שני בהמה מיקריא גידולי קרקע, כדאיתא בעירובין (כו:): משום שניזונת מן הקרקע, והוא הדין גבינה ובשר וכמש"כ הרמב"ם בפ"ז ממע"ש ה"ה כיון דגידולי גידולים נינהו, א"כ בדיעבד כשבירך בפה"א יצא. ויש לדחות ראיה זו דהנה בסוכה (יא:): איתא דסיכך בעורות של בהמה לא יצא דלא מיקרי גידולי קרקע, וכתב רש"י אע"ג דלגבי מע"ש בהמה נקראת גידולי קרקע מ"מ גבי סוכה בעינן דבר הצומח מן הארץ דומיא דגורן ויקב ולכך אף שבהמה ניזונת מן הארץ מ"מ אינה צומחת מן הארץ וגבי ברכת בפה"א מבואר בברכות (מ:): דרק דבר היונק מן הארץ מברך בפה"א וא"כ בשר וגבינה דאינו צומח מהארץ אם בירך בפה"א לא יצא".

בושלי כמרא.

רש"י פירש-, כמו שרופי חמה שבשלם ושרפם החום ויבשו ותמרים הם...".
ספר ה"ערוך" ותוס' ר"י שירליאון פירשו בשם ר"ח שהן פגין אשר אינם מתבשלים לעולם, אלא אם כן טומנים אותם בעפר או בתבן, אך רש"י במס' ביצה סוף (מ). בד"ה פצעילי תמרה, כתב כי הם מתבשלים, כאשר מניחים אותם בחותלות של כפות תמרים והתוס' חולק עליו שם.

הקלין שבדמאי...בנות שוח [רש"י-,,שהלוקחן מעם הארץ אינו צריך לעשרן].

משמע מכאן דבנות שוח גרועים הן ולכן לא נחשדו עמי הארץ עליהן. כך הבין התד"ה כבנות שוח במס' שבועות (יב:), אך הוא מתרץ שם-, ושמא פרי הוא שגדל ביערים כמו עוזרדין, דחשיב בהדיהו ולפי שמצוי להן מן ההפקר לא נחשדו שלא לעשר הגדל בגנותיהן ובפרדסותיהן ולא מפני שהוא גרוע". הנה בדרך כלל, פירות הבר שונים באיכותם וצורתם ממה שאדם מגדל ומטפח, אך נראה דהבין התוס' כי בנות שוח ביער והגינה הם היינו הך. ועיי"ש בתוס' בתירוץ שני של רבינו תם דיש זן "מוכסוסין בנות שוח" דהם זן גרוע, אך "בנות שוח" הם זן משובח וכן הביא התוס' מ"ב"ר" (ובגירסתינו ליתא) שם נאמר על הפסוק "כי טוב העץ למאכל" [בראשית (ז,1)]-, והיינו בנות שוח...כי גרמו שוחה לאדם אי נמי בנות שבע שגרמו ז' ימי אבילות".

תקכט

א"ר יוחני.

במס' חולין (קלג.), הובא-,,מר יוחני בריה דרב חנא" ובגירסת "סדר הדורות"/תנו"א אות י' גרס "יוחנא" וכן גי' ה"יוחסין" שם. ושם בע' מר יוחני, כתב- בזמן שמואל (ה"יוחסין") והוסיף עליו ב"סדר הדורות"-,,בעא משמואל פרק מגלחין", היינו, במס' מו"ק ריש (כד) ושם גירסתנו ר' יוחנן וכן גירסת ה"ערוך" בע' דבל. ושם ב"סה"ד"-,,אמר אביי בר יהודה דבי מר יוחנא...ע"ז פ"ק (טז:)", אך אצלנו הגירסה "יוחני". ועיין במס' סוטה (כב.) יוחני בת רטיבי, שהוא לשון נקבה, כדברי רש"י שם, שפירש כי היתה מכשפה. במס' חולין (סה.) ברש"י ד"ה יוחנא (ירושלמית)-,,מין סלעם". מכל מה שהובא לעיל נראה כי "יוחני" שם נקבה הוא והגירסה המדויקת בשאר המקומות הוא יוחנא או ר' יוחנן.

דובלי.

כתב הרש"ש עמ"ס סוטה (י.) בד"ה קמי רפוקא-,,דובלי מין ירק הוא. בע"ז (כח) העתיק רש"י מכאן דיבלי והד' הוא לשימוש. ונראה עוד דהכא היה גורס גרויא דובלי וכן הוא ב"עין יעקב" ולכן פירש סל. אולם בברכות (מ:) משמע דדובלי הוא מין אילן. אמנם שם טעות סופר וצריך להיות **דולבי** וכן העתיק הר"ש בדמאי עיין שם. ומצאתי אחרי זה שקדמני בזה ה"שנות אליהו" ודלא כה"מוסף" שהביאו בערך דבל".

הלקט...שעשאן גורן הוקבעו למעשר

קיימת מחלוקת גדולה בפוסקים אי גורן וכרי היינו הך הם או דתרי מילי נינהו, המאירי [לעיל (לה:)] ועוד פוסקים סבירי דחדא מילתא הוי, שכן הוא הדרך דאחרי גמר הבירור מייפים פני הכרי ברחת ליופי הכרי לציון דגמר עבודה היא או כדי שלא יתפזרו ולכן הרע"ב בריש פאה וריש מעשרות כתב דבעשיית כרי וציבור תבואה הוקבע למעשר ושם בפ"ק כתב במה שמשוה פני הכרי ברחת.

רש"י כתב כאן [ובמס' סוטה (מג.)] דהעמיד כרי חייב, אך הרמב"ם כתב [הל' מעשר (ב,ב), (ז,י)] -,,ואלו פטורין מן הלקט...אפילו העמיד מהן כרי ואם עשה מהן גורן בשדה הוקבעו למעשרות" וביאר ה"כס"מ" דהוא לאפוקי מראב"י בירושלמי פ"ה דהעושה כרי מלקט שכחה ופאה חייב בתרומה גדולה, אך בגמרא דידן אמרו בשם ראב"י דגורן הוא דוקא וה"פאת שולחן" שם כתב, דרש"י והרמב"ם פליגו בדין מירוח המחייב מן התורה, דלשיטת רש"י העמיד כרי לבד חייב, אך הרמב"ם סבירא ליה דהעמדת כרי הוא קודם גמר כל הברירה מהתבן והמוץ ולכן אינו מתחייב עד שיעשהו גורן, דאינו חסר להוליכו לאוצר.

מא.

רש"י ד"ה כדי רביעית יין לנזיר-,,אכל חרצנים וזגים ולולבין כשיעור רביעית יין חייב...".

עיין מה שכתב ב"נימוקי הגרי"ב" עמ"ס ערכין (יד.) בד"ה ושדה-,,...וזה אין חידוש שרש"י כתב כיחידאי שכן דרכו לנטות אחר פשטות הכתוב היותר נוטה לפשוטו של מקרא וכהאי גוונא מצינו בגמרא ברכות (מא.) שפירש בד"ה גפן כדי רביעית...אכל חרצנים...ולולבין וכפירש בכמה דוכתי ובתוס' שם אם אכל עליון או לולבין ובאמת אין הלכה כן דעלין ולולבין מותרין בנזיר וכמו שכתב פרק א' דערלה משנה ז', רק דר"א סבירא ליה כן וכדאיתא בירושלמי שם מתניתין דלא כר"א...אף העלין ולולבין במשמע ע"ש וכן הוא בבלי נזיר (לד:) דלא כר"א ע"ש".

ארץ שרוב שיעוריה כזיתים.

ע"י במהרש"א עמ"ס הוריות (יג:), דכתב שזית אינו שבח אלא רק שמן זית וכ' הרמב"ם [הל' בכורים (ב,ז)] "וזיתים על גביהן" ומקורו בתוספתא ביכורים. בעוד מקומות מצינו כי זיתים השתבחה בהן א"י ואפשר דהמהרש"א מחלק בין דרש לפשט.

מא:

הביאו לפניו תאנים וענבים.

עיין ברשב"א עמ"ס ב"מ (פח:) ד"ה כי קאמר, המביא מעט ריכוז של מקורות, בהן הוזכרו תאנים וענבים יחד. וכן כתב שם בד"ה כי קאמר ר' ינאי בתאנים וענבים-, „יש ספרים דגרסי הכי ואיכא למידק היכי עריב תאנים עם ענבים ור' ינאי ור' יוחנן בדאורייתא קמיירי ומעשר תאנים אינו תורה וכמו שכתבנו למעלה וי"ל בתאנים בגררא דענבים נקטינהו לפי שהם רגילין להזכירם יחד, הביאו לפניו תאנים וענבים [ברכות (מא:)], שבועה שלא אוכל תאנים וחזר ואמר שבועה שאיני אוכל תאנים וענבים [שבועות (כד:)], ועל כן לא נמנעו מלהזכירם יחד אפילו במקום שדברו בו לדבר תורה, ודכוותה גרושה וחלוצה לכהן הדיוט [מכות (יג:)]. ורש"י גורס זתים וענבים והיא הנכונה שבגרסאות וכן היא בנוסחאות הישנות“.

אף שברהמ"ז דאורייתא ואם ספק בידו אם בירך חייב לברך [או"ח (קכד,ד)] אם לא שבע, לפי רוב הפוסקים הוא מדרבנן ובספק יש לנהוג לקולא (מ"ב שם ס"ט ט"ו). כתב ב"בעל המאור" כאן, גבי פירות בסעודה שטעונים ברכה לפניהם ולא לאחריהם, לפי שברכת המזון פוטרן דדעתיה דאינש על כל מה שאכל וכל מה שבא בתוך הסעודה הוא מכלל השביעה, דכתיב בה ואכלת ושבעת וברכת. אם כן גם אם אכל דברים אשר אינם באים ללפת את הפת בפני עצמם כתאנים וענבים, אשר צריך לברך לפניהם, בכל זאת כיון שאוכלם בתוך הסעודה גם זה בכלל השביעה המחייבו ברכת המזון מן התורה. וזה אינו כפמ"ג (הובא ב"ביאור הלכה" בסוף סי' קפ"ד, בד"ה בכזית) המצריך שביעה מפת או מדברים הבאים ללפת את הפת (כדגים וסלטים), אך אם שבע מדברים הנאכלים בפני עצמם (כאורז או תפוחי אדמה) ובפת אין בו כדי שביעה, אלא בצירוף המאכל האחר אין זה מצטרף לחייבו מן התורה. הנפקא מינה להלכה היא כאשר הוא בספק אם בירך. שעל פי הפמ"ג אינו צריך לחזור. על כל זה העיר שם ב"נחלת משה" (כה:)- „והנה על הא דלא ראה ה"פמ"ג את "בעל המאור" י"ל דאישתמיטיה מיניה, אך הקשה הגר"א ל"שטיינמן שליט"א, דמסברא דברי הפמ"ג תמוהים, דממה נפשך, אם ב"ושבעת" נכלל גם פירות, אם כן אמאי בענין שביעה מפת גרידא, הא בכלל "ושבעת", הוא גם שאר דברים. ואם בכלל "ושבעת" לא כלול דברים אם כן איך ברכת המזון פוטר פירות שאוכל תוך הסעודה (דהא זה כל הטעם של "בעל המאור", דלכך ברכת המזון פוטרן, דפירות הוי בכלל "ואכלת ושבעת וברכת"), ולומר דהטעם שברכת המזון פוטרן הוא כמו שכתב ה"בעל המאור" בתחילה דדעתיה דאינש על כל מה דאכל, זה אינו, דהא אם אחד יאכל מזונות ופירות ויכוון בבורא נפשות גם על המזונות, פשיטא דאיך זה יפטור אף דדעתיה על זה. ובעל כרחך צריך לומר דלמד שבשביל שיחול חובת ברכת המזון, צריך שיהיה שבע דוקא מפת, אלא דאחרי ששבע מפת וכבר חל עליו משום זה חובת ברכת המזון תו ברכת המזון פוטר כבר כל שאר האכילות (כגון פירות וכד') אבל אם שבע כך בצירוף הפירות ולא מהפת גרידא, אז עדיין לא חל עליו חובת ברכת המזון“.

אדם שאכל שאר מאכלים ואח"כ אכל קצת פת ונהיה שבע, האם חייב לברך ברכת המזון מן התורה?

יש לחקור אדם שאכל שאר מאכלים ולא בא לידי שביעה, ואח"כ אכל עוד קצת פת והגיע לכלל שביעה, האם חייב לברך ברכת המזון מן התורה כיון שנעשה שבע ע"י פת או דלמא אינו חייב לברך.

הנה ה"פרי מגדים" (או"ח סי' קפ"ד באשל אברהם ס"ק ח') כתב, ואני מסופק אם אכל פת ושאר דברים ושבע ואינו יודע אם אכל כדי שביעה מפת אם חייב לברך, וכי תימא כל ששבע אף שלא היה מפת חייב, זה אינו, דא"כ אף בכל שהוא מפת כששבע מדברים אחרים שאכל עמו ליחייב, וכי תימא ואכלת כתיב, מ"מ משמע דבעינן שיהיה שבע מפת, חזינן להדיא מדבריו שאם לא אכל כדי שביעה מפת עצמה אינו חייב לברך ברכת המזון מן התורה.

וכן כתב הצ"ח [ברכות מ"ח ד"ה ומדקטל] דמדאורייתא אינו חייב בברכת המזון רק באכל ושבע מאכילת לחם, דקרא לא מיירי אלא בלחם.

וכן כתב בחזון איש [או"ח סימן ל"ד ס"ק ד'] שהדעת נוטה כהפרי מגדים שאינו חייב בברכת המזון מן התורה אלא כשאכל כדי שביעה מהפת.

אבל הבעל המאור (פ"ו בברכות) כתב, כל מה שבא בתוך הסעודה הוא מכלל השביעה, דכתיב ביה ואכלת ושבעת וברכת.

וכן כתב הגאון רבי מרדכי בנעט זצ"ל (בספרו ביאור מרדכי פרק ז' אות ל"ג) דמשכחת כזית וכביצה מן התורה, כגון בשבע מדברים אחרים הנאכלים עם הפת (וכן כתב בשו"ת הלכות קטנות חלק ב' סימן רכ"ז, וכן בראשי בשמים מערכת ב' ס"ק ו', וכן בשו"ת לבושי מרדכי מ"ת סימן ל"ב, ועיין בשו"ת בית שערים סימן מ"ח, שו"ת קרן לדוד סימן מ"ח).

והביאור הלכה (או"ח סימן קפ"ד) נמי דן בזה ומביא שיטות שחייב לברך ברכת המזון מן התורה. **ולענין הלכה:** יש להחמיר ולברך ברכת המזון כשאכל כזית פת, אף אם לא נעשה שבע מפת לבד, אבל להוציא אחרים שחייבים מן התורה יש להחמיר שלא יוציא (כך כתב בשו"ת לבושי מרדכי מ"ת סימן ל"ב, וכן בשו"ת אגרות משה ח"ד סימן מ"ד, וכן בשדי חמד מערכת ברכות סימן ד' אות י"ד) ["מעדני אשר" גליון קע"ו (שנה ד')].

מי שאכל כדי שביעה והקיא את הכל האם חייב לברך ברכת המזון?

בפרשת עקב (ח,י) נאמר, ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך על הארץ הטובה אשר נתן לך. יש לחקור מי שאכל כדי שביעה והקיא את הכל האם חייב לברך ברכת המזון או דילמא כיוון שהקיא ולא נשאר אצלו אינו חייב לברך.

הנה הגאון הרב החיד"א (בספרו "ברכי יוסף" או"ח סי' ר"ח) כתב, יש להסתפק במי שאכל פירות כשיעור ברכה אחרונה ותיכף שאכל וירדו חדרי בטן הקיאה האם יברך ברכה אחרונה על הנאת גרונו.

הוא כותב ב' טעמים מדוע אינו צריך לברך:

א. ע"פ מה שהביא בשו"ת פנים מאירות (ח"ב סי' כ"ז) את דברי הרא"ש (ברכות פ"ב ס"ק ו') דברכה צריך שיהנה בתוך מעיו, וכתב על זה הפנים מאירות וז"ל באיסור מצינו שחייב על הנאת גרונו, אף שאינו נהנה בתוך מעיו, דאיתא בגמרא [חולין (קג:)] אכל חצי זית והקיא וחזר ואכלו חייב מאי טעמא הרי נהנה גרונו בכזית (וכן פסק הרמב"ם פרק י"ד דמאכלות אסורות הלכה ג') ובודאי לענין ברכה אחרונה אם אכל חצי כזית

והקיא ואכל חצי כזית שהקיא אינו חייב לענין ברכה אחרונה, וע"כ דלא ילפינן אכילה דאוכלין לברכה מאכילה דאיסורין, דהתם חייב בהנאת גרונו והכא אכילה במעיים בעינן, וסמכוהו אקרא ואכלת ושבעת, שמע מינה דבעינן אכילה לכלל שביעה ואינו אלא בכרס מלא.

ב. ע"פ מה דקימ"ל (או"ח סי' קפ"ד סק"ה) אם נתעכל המזון לא יברך, ולא גרע זה מנתעכל המזון, לכן אינו מברך.

וכן כתב באמרי בינה (או"ח סימן ט"ו), דאם הקיא מה שאכל אינו חייב לברך, דבברכת המזון בעינן שביעה, עי"ש שהאריך בדברים נפלאים (וכן כתב בשו"ת כתב סופר או"ח סי' צ"ו וכן במנחת חינוך מצוה ת"ל). אבל בשו"ת קול אליהו (סימן ט') סבירא ליה, שבברכת המזון תליא בהנאת גרונו (וכן כתב בשו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' ר"ג,

דאף בברכת המזון תליא בהנאת גרונו, ועיין בשו"ת תורה לשמה סימן קכ"ה).

ולענין הלכה: מי שאכל והקיא את כל האוכל אינו צריך לברך ברכת המזון (כן כתב בשו"ת שבט הלוי חלק א' סי' ר"ה בהגהות על שו"ע או"ח סי' רח) אבל אם לא הקיא את הכל ומרגיש שבע מהאוכל, צריך לברך ["מעדני אשר" גליון קע"ו (שנה ד')].

מב.

רב יהודה הוה עסיק ליה בריה בי רב יהודה בר חביבא.

חזינן דשני המחנות נקראו באותו שם- רב יהודה וכן רבי אליעזר בן רבי שמעון בר יוחאי, חותנו של ר"א נקרא כשם אביו- ר' שמעון בר' יוסי ["תלמוד ירושלמי", מס' מעשרות (ג,ד)]. אמנם בזהר [ח"א (קמג):] הובא להפך, כי חותנו של ר"א היה נקרא-רבי יוסי בן ר' שמעון בן לקוניא. דבר זה סותר לצוואת רבי יהודה החסיד, שכתב כי שני בני אדם אשר שמותיהם שווים לא יזדווגו יחד בילדיהם, אך

כבר העירו בשם הגר"א שצוואתו היתה מיועדת רק לצאצאיו, כי לא יתכן שיסבור ר"י החסיד נגד הגמרא וחז"ל ("הגאון", ח"א), וכבר נהגו העם בכמה מהוראותיו אשר אינם נגד דברי חז"ל.

רב פפא איקלע לבי רב הונא בריה דרב נתן.

מי הוא רב הונא בריה דרב נתן? התד"ה בעא [מס' חולין (יג.)] מסיק-,,ויש לומר דתרי רב הונא הוו ומיהו ההוא דערכין (טז): על כרחך תלמידו של רב הוה". שם ב"הגהות וחידושים למס' חולין" מהגאון רי"א חבר כתב-,,עי' מנחות (קא.) דיש רב הונא בר מנוח ובפ' כל כתבי [שבת (קטו:)] דיש רב הונא בר חלוב שהיה בזמן רב נחמן. הרי דג' רב הונא היו. ועוד יש רב הונא בר רב תחליפא בסוף מס' כריתות (כו.) והוא היה אחר רבא, דרב תחליפא אביו קאמר שם משמיה דרבא ע"ש. ויש עוד רב הונא בריה דרב נתן שהיה בתר רבא בזמן רב פפא תלמידו של רבא בפרק כיצד מברכין (מב.) רב פפא איקלע...ויש עוד רב הונא בר תורתא לקמן (קכו.) וצריך לומר דכוונת התוס' במה שכתבו בש"ס רב הונא סתם. גם רב הונא בר ברכיה [ברכות (סג.)]. עוד רב הונא בר רב קטינא לקמן (יז):".

ריסתנא.

המהרי"פ ברלין על הגליון פירשו-, „פירוש חלק ולקמן (נ:) איתא דיסתנא“, אך במס' גיטין (סז:) הגירסה היא גם כן "ריסתנא" וכן במס' שבת (קנ:).

שלש תכיפות הן תכף לסמיכה שחיטה תכף לגאולה תפלה תכף לנטילת ידיים ברכה.

לקמן (נב:) כתב התד"ה תכף לנטילת ידיים סעודה-, „והאי דלא חשיב ליה לעיל בפ' כיצד מברכין (מב.) בהדי אידך תכיפות, משום דשנויה במשנה (=בברייתא) לא חש למתנייהו“.

במס' סוטה (לט.) כתב שם בתד"ה כל-, „...ועוד דמייתי גמרא קרא שאו ידיכם קדש וברכו משמע, תיכף לנטילת ידיים ברכת כהנים, דמשמע ליה השתא דברכת כהנים משתעי קרא דהיא בנשיאות ידיים ומשמע בירושלמי פ"ח דברכות דברכתה דמשתעי קרא בעינן נטילת ידיים סמוך לה דמייתי לה התם אברכת המזון והכי איתא שלש תכיפות הן תיכף לסמיכה שחיטה... תיכף לנטילת ידיים ברכה שנא' שאו ידיכם וברכו... ובפרק כיצד מברכין [ברכות (מב.)] משמע דהיא ברכה איירי בברכת המזון. מיהו שמעינן מינה דבעינן תיכף נטילת ידיים בברכה דמשתעי ביה קרא והכא מייתי לה אברכת כהנים...“ ב"מרומי שדה" שם ד"ה תוס', כתב הנצי"ב מוולוז'ין-, „והכא קשה אמאי לא חשיב, אלא מכאן ראייה למה שכתבתי בהשמטות ל"העמק שאלה" חלק ז' (בהוצאה החדשה- סי' נ"ד), דהתוס' מפרשי דשלש מיני תכיפות המה וכל שנכלל באחד משלש תכיפות הללו אין צריך למנות בפני עצמו, ורק בנטילה בסמוך להסעודה דעת התוס' היא שהיא מין תכיפה בפני עצמו שאסור בהיסח הדעת, אבל כאן ודאי נכלל באחת ממיני התכיפות האלה. וסיימו התוס', דהיינו שיהיו של הילוך כ"ב אמות, דאי אפשר לומר כמו תכיפה דגאולה לתפלה, שאסור בציבור, דאם כן היה אסור לברך ברכת המצות גם כן, כמו שאסור לברך על התפילין בין גאולה לתפלה. ואי אפשר לפרש דאסור לאכול כמו תכיפה דנטילת ידיים לברכת המזון, דמאי שייך אכילה לכאן, ובלא זה אסור לאכול לפני ברכת כהנים כמו לפני תפלה, אלא

תקלא

סמוך כמו תכיפה דסמיכה לשחיטה והיינו במקום, או כפירוש התוס', דהיינו, שיהיו דכ"ב אמה, או כמו שכתב ה"מגן אברהם" ריש הל' בציצית הפת סי' קס"ו ס"ק ג', דהוא כפשוטו במקום אחד לאפוקי חדר אחד“.

ועי' עוד ב"הגהות מיימוניות" ברמב"ם, הל' ברכות (ו,ב) וב"תדב"א" רבה (כ,ה)-, „תיכף לגאולה תפלה- כשהוא חותם "גאל ישראל" מיד יעמוד, כדי שיסמוך גאולה לתפלה ומתפלל מעומד“ [רמב"ם, הל' תפלה (ו,יז)].

ברך על הפרפרת שלפני המזון פטר את הפרפרת שלאחר המזון.

ה"מרומי שדה" כאן בד"ה במשנה, כתב-, „ברך על הפרפרת שלפני המזון כו'. רש"י פירש פרגיות, אמנם רק על הבבא הראשונה פירש כן, ולא על הבבא השניה כמו שחשבו התוס'. ובפירוש כתב רש"י ומה הן אוכלים כו'. ואשר הכריח לרבינו לפרש כן, הוא משום שקשה למה לן שיפטור ברכת הפרפרת שלפני המזון את הפרפרת שלאחר המזון, הלא ברך על הפת ופטר את הפרפרת. אלא ודאי בפרפרת שברכתו שהכל, והפת אינו פוטר אותו, וכשיטתו לעיל דאפילו בשר אין הפת פוטר, אם לא היה טפל לפת. אבל לשיטת התוס' לא קשיא מידי, שמפרשים פרפראות שלאחר המזון

הוא לאחר הסעודה, שאין הפת פוטר לפי שיטתם. ולשיטת רש"י אינו כן, ולאחר המזון הרי הוא כתוך המזון, וא"כ ע"כ

צ"ל, שאין הפת פוטר אלא הבא לאכול עמו. והא דתנן בריך על הפת פטר את הפרפרת, מיירי במיני מזונות כמוש"כ. וכבר ביארנו לעיל הא שפירש"י דעל הדייסא שבתוך הסעודה צריך לברך. דרש"י מפרש משנה זו בריך על הפת כו', דמיירי שהתכוין לפטור את ב"מ מזונות וכמו בריך ב"פ האדמה שפטר את פרי העץ". לגבי מה שכתב כאן הנצי"ב בד"ה ועוד יש לפרש משנתינו בפרפרת-,,שדרכן להביא בתוך הסעודה" ק"ל דמהרשב"ם ד"ה בירקא [מס' פסחים (קז:)], משמע דאת הפרפרת היו מביאים לפני הסעודה ולא בתוך הסעודה, כדברי הנצי"ב, שכן כתב שם-,,שהיו רגילין לאכול הפרפרת קודם אכילת הפת לגרר את הלב".

מב:

בשאר ימות השנה מברך על כל כוס וכוס.

במס' פסחים (קג:), הובאה המחלוקת-,,אמימר בריך על כל כסא וכסא ומר זוטרא בריך אכסא קמא ואכסא בתרא". כדברי מר זוטרא נפסק להלכה [או"ח (קעד,ה), (קצ,ה)]. ועי' שם לקמן (קי:). ברשב"ם ד"ה אורח אין בו משום זוגות-,,דאינו יודע אם ישקוהו עוד הלכך על כל כסא הוה ליה כנמלך". עי' שם ב"מצפה איתן" המביא את דברי הגמ' שם ב(קג:). ואת דברי הרשב"ם ומפנה לגמרתנו כאן.

מג.

רש"י ד"ה שמן ארצנו.

רש"י מפרש-,,שהיה גדל ביריחו ועל שם הריח היתה נקראת יריחו והוא פנג האמור בספר יחזקאל (כז,יז) "יהודה וארץ ישראל המה רכליך בחטי מניח ופנג (ודבש ושמן וצרי נתנו מערבך)", כך ראיתי בספר יוסף בן גוריון". כך גם פירש רש"י שם בספר יחזקאל בד"ה פנג-,,ראיתי בספר יוסף הכהן עץ האפרסמון הוא פנג והיו מצויין ביריחו וע"ש ריח הטוב נקראת יריחו, בלאסמ"א בלע"ז", היינו עץ האפרסמון נקרא בלאסמ"א והיה מצוי רק ביריחו ובחורבן ביהמ"ק השני שרפו את כל העצים הללו כדי שלא יפלו בידי הרומים, כמובא בספרי העיתים ומאז, אין יותר שמן מובחר זה בעולם. הרד"ק פירש שם כי יש המפרשים את ה"צרי" המופיע שם בפסוק כעץ האפרסמון ויב"ע תרגם שם את פנג- "קוליא" וכתב הרד"ק על פי חז"ל כי הוא-,,מירקות השדה הנאכלים ופירש בעל הערוך שהוא עשב ששורפין אפרו בבורית...". ה"רוקח" [במדבר (כב,א)], פירש-,,יריחו על שם ריח התמרים שהם שם בסוף יחזקאל (מז,יט) מתמר תרגומו מיריחו" וכן פירש רש"י שם כיב"ע, כי "תמר" הכוונה לירחו.

ובמס' ב"ב סוף (קמו.) הובא-,,מעשה באדם אחד שאמרו לו אשתו תותרנית [רשב"ם-,,חולי הוא שאינה יכולה להריח...]. היא ונכנס אחריה לחורבה לבודקה אמר לה ריח צנן אני מריח בגליל אמרה ליה מאן יהיב לן מכותבות דיריחו ואכלנא ביה" [רשב"ם-,,שהן מתוקים ונאכל עם הצנן שהוא חד שכן היה דרכן לאכול תמרים עם הצנן...וללישנא דאמרינן שנטל עמו כותבת אמרה כותבות דיריחו אני מריח ולא צנן. יריחו נקראת עיר התמרים והיינו כותבות...]. אם כן על פי הרשב"ם יריחו נקראת על שם ריח התמרים שבה. במס' יומא (לט:), הובא-,,עזים שביריחו היו מתעטשות מריח הקטורת, נשים שביריחו אינן צריכות להתבשם מריח הקטורת" ושם לעיל -,,מירושלים

ליריחו עשרה פרסאות". לפי זה הריחות שהיו ביריחו, אשר היה שער הכניסה לא"י הגיעו דוקא מבית המקדש ולכן נקראה העיר יריחו- במס' מנחות (פו.) תרגם רש"י בד"ה סטכתא-,,שקורין בלשם"א", כמשחה לרפואה.

תקלב

במס' שבת (סב.), פירש רש"י במשנה בד"ה פלייטון-,,בלסמ"א, משחא דאפרסמא" ובגמרא בד"ה חומרתא דפילון, פירש כנ"ל על פילון-,,קשר שקשור בו סם ששמו פילון וריחו ערב ובלע"ז בלסמ"ו..."

מג:

סמלק מברכין עלויה בורא עצי בשמים.

עי' "פרי מגדים" אגרת א' עמ' שכב אות י' (או"ח, הוצ' "מכון ירושלים").

הני סיגלי.

רש"י תרגם "ויל"ש", היינו סיגליות. במס' שבת (נ:) תרגם רש"י בד"ה סגלי- "ויאול"א". במס' סנהדרין (צט:) שואלת הגמ' ועונה-,,מאי דודאים אמר רב יברוחי לוי אמר סיגלי (רש"י-,,...סיגלי עיקרי עשבים והוא ממיני בשמים ואמהות של אותן עשבים קרי סיגלי וסביסקי נמי מין בשמים)".

רב זוטרא בר טוביה אמר רב.

במס' כתובות (סז:) ובמס' ב"מ (נט.), הובא אותו מאמר בשינוי מ"רב" ל"מר"-,,דאמר מר זוטרא בר טוביה אמר רב. על שינוי זה בין "רב" ל"מר" עמד על כך שם במס' כתובות ה"מלוא הרועים". כאן ובמס' סוטה (י:) מופיע "רב" זוטרא בר טוביה וכתב ה"דקדוקי סופרים" במס' ב"מ (נט.) כי זו הגירסה הנכונה עפ"י כל כתבי היד. ואכן בשום מקום אחר לא מופיע "מר זוטרא בר טוביה". רב זוטרא בר טוביה היה בתחילת תקופת האמוראים ואילו מר זוטרא סתם היה בסוף תקופת האמוראים והיה חברו של רב אשי (שם).

לשנים נראה ואינו מזיק.

עי' "רוקח" עה"ת/פרשת חיי שרה/ריש עמ' קפ"ד.

לג' אין נראה כל עיקר.

עי' ב"אוה"ח" עה"ת בפרשת בלק (כב,כב) מה שכתב על המלאך שיצא לקראת בלעם-,,...ואין צריך לומר שלא יזיק וכאן לפי שיצא שטן לבלעם מלאך המזיק, מודיע הכתוב, טעם שלא הזיק, גם שלא נגלה אליו, לפי שהיה הוא ושני נערי עמו הרי ג'. אם כן כאשר בסוף כן נגלה אליו נראה שזה היה ביחידות, אמנם היו עם בלעם גם השרים [רש"י/במדבר (כב,כט)], אך נראה כי כדי שהמזיק לא יראה חייבים להיות שלשה יחד בתוך ד' אמות והשרים היו משום כבודו מורחקים יותר ורק ב' נערי עמו. יש גם להבין מדוע אמר בלעם למלאך "חטאתי" על כך שהכה את אתונו הרי א. הוא לא ראה את המלאך ומאידך עם אתון אי אפשר לדבר כדי להסביר לה את רצון בעליה והדבר הטבעי

לכך הוא הכאתה ב. למה הוא אמר "חטאתי" הרי היה צריך לומר "לא חטאתי" ותירץ ר"י החסיד ("ס' חסידים" סי' נג), הוא חטא, כי כאשר הוא ראה דבר כזה יוצא דופן שבהמתו אינה זזה היה צריך להבין כי זה איתות מהשמים, והיה צריך לעשות חשבון נפש ולא להכות אותה.

אמנם, "חטאתי" הוא לשון שוגג, ונראה, כי בלעם לא התכוון לכך שהוא חטא לה' ולכן לא אמר "חטאתי לה'". הוא גם לא התכוון שהוא חטא למלאך (גבריאל), אם משום שכלל לא ראהו ואם משום שמלאך הוא רק שליח ה'. כוונתו היתה, שהוא רק חטא, היינו, שגג לעצמו, שהרי אמר, כי היתה לו טעות על כך שלא לקח בחשבון (כאשר הוא ילך לקלל את ישראל) שה' ישלח לו מלאך אשר יעצור בעדו. בכך הוא דומה לגנב, אשר נתפס בקלקלתו, והוא אומר לשופט כי הוא מתחרט על מעשהו כי לא לקח בחשבון שתסתובב נידת בזירת הפשע כאשר הוא יבצעו. ועי' במה שכתבנו ב(נד): לגבי ג' צריכין שימור מלך, ת"ח וחתן.

תד"ה הכי אמר רבא הלכה כבית הלל ולא היא לאשתמוטי נפשיה הוא דקא עביד.

אם כן רב פפא אמר שקר. על כך כתב הגאון הרב החיד"א ב"עין זוכר"/מערכת ק' אות כג-, קבלה כי היכי דלקבלו מינה. פעמים שאמורא אמר שקר כמ"ש בעירובין (נא) לסמוך עילאי דתניא ר' יוסי אומר ולא היא תנא ליה בד' יוסי, כי היכי דלקבלו מינה... "גופי הלכות" אות תצ"ח- "והכי אמרינן בברכות (מג) דרב פפא אמר הכי אמר רבא ואמרו בש"ס ולא היא לאשתמוטי נפשיה הוא דעבד. והרב "מור וקציעה" או"ח סי' קנ"ו, תמה מאד בהיה דברות "ע"ש. ולא קשה מידי דהתם רב פפא היה סובר שהאמת אתו וכן הוא הדין והיה מתבייש לחלוק ותלה ברבא וזה פשוט וכבר הארכתי... בספרי "ברכי יוסף" חלק או"ח סי' רט"ו. ועי"ש שהביא עוד מי שדן בכך. במס' בבא מציעא (כג:) אמר ר"י אמר שמואל – ,בהני תלת מילי עבידי רבנן דמשני במיליהו". וק"ל דכי היכי דלקבלי מינה לא שייך כאן מפני דרכי שלום כמו שכתב התד"ה אושפיזאי דכל הני בבבא מציעא משום דרכי שלום. הרי"ף חילק בין ג' דברים אלו שהם דברי הרשות לבין אילו שהם משום דרכי שלום, שהם מצוה משום פיקוח נפש.

תקלג

ששה דברים גנאי לו לתלמיד חכם.

מהר"י ענגיל מרבה להוכיח כי הדברים אשר נאמרו לגבי ת"ח הכוונה בש"ס גם למי שאינו ת"ח וכן כותב הוא ב"גליוני הש"ס" עמ"ס נדרים (עב:) בד"ה דרך ת"ח-, הוא הדין דראוי לכל אדם לעשות כן, אלא דאורחא לצורבא מרבנן להדורי, כדאמר בגמרא. ועיין בספר "בכור שור" שבת (קיד.) ד"ה המקפיד על חלוקו עיין שם היטב. וכזה מצינו עוד בכמה דוכתי. עיין ברכות (מג:) דחשיב פסיעה גסה בין דברים שגנאי לתלמיד חכם, דאף אסור לכל אדם כמבואר בשבת (קיג:) "וכי בחול מי הותרה". ועיין שבת (קמ:) דחשיבי מילי טובא בבר בי רב וכולהו שייכי בכל אדם כמו בבר בי רב עיין שם היטב. וכן בסוכה (מט:) "צורבא מרבנן דלא נפיש ליה חמרא" וזה שייך גם כן בכל אדם. ואפילו עונת ת"ח משבת לשבת דכתובות (סב:) מצינו (סה:) סבירא ליה לר' אשי דמאי "אוכלת" - תשמיש ואף

דלא הוזכר תלמיד חכם במשנה. ועיין עוד יבמות (מד:) עצה טובה קמ"ל כי היכי דנמטיה עונה בחודש עיין שם. וכן מוכח מתקנת אכילת שום בערב שבת דתיקן עזרא, דמשמע דהוא לכל אדם, עיין בבא קמא (פב.) ולעיל (סג:) במשנה. ואולם בתוס' קידושין (מ:) ד"ה ויש אומרים דקדקו מדאמר אין שבת לתלמיד חכם לאכול בשוק דלאחר אין קפידא עיין שם. וי"ל, דכיון דלא נקטו על כך לשון חיוב, לכן דקדקו תוס' דלאחר אין קפידא.

בקביעא ליה עידנא.

כתב ה"מלוא הרועים" עמ"ס חולין (צא.) ד"ה גמרא א"ר יצחק מכאן לת"ח שלא יצא יחידי בלילה-, עיין ברכות (מג:) דקאמר בקביעא ליה עידנא מותר והכא לא מיפליג. גם התם קאמר משום חשד וכאן משום מזיקין ובגליון בר"מ פ"ח מהל' דעות ישבתי דכאן מיירי בהולך לדרך ושם בהולך בעירו דליכא משום חשש מזיקין. עוד יש לומר דהכא מיירי שאינו דבר מצוה, דלדבר מצוה שלוחי מצוה אינן ניזוקין ולכך אין צריך לחלק בין קביע ליה עידנא או לא דללמוד דהיא מצוה, אף בלא קביע ליה עידנא שרי דשלוחי מצוה אינן ניזוקין וכדאיתא בפסחים, הני בי רב דדיירי בבאני...ליתי עלי ועל צוארי. והכא מיירי במקום דליכא חשדא ובברכות מיירי אף לדבר מצוה דל"ש מזיקין ואוסר משום חשד, אסור אף לדבר מצוה, רק בקביע לו עידנא אין כאן חשד ודו"ק. ועיין מה שהרחבנו על כך לקמן (נד:) לגבי ג' צריכין שימור.

בפנתא.

במס' שבת (ס:) הובא "עם הפנתא" וכתב שם ר' שמחה מדעסוי-, לשון הגמרא הוא בברכות (מג:)."

אפילו היא אשתו אפילו היא בתו אפילו היא אחותו.

רבי בנימין ריבלין כתב כאן ב"גביעי גביע הכסף"-, לכאורה איפכא הוי ליה למימר, דבוודאי מאחותו צריך יותר להתרחק מבתו ומבתו יותר מאשתו. ונראה דאזיל בתר טעמיה שאין הכל בקיאות כו' והרואה מדבר עם אשתו שאין פרצופיהן דומין זה לזה כלל בוודאי גנאי הוא, אבל בתו שפרצופיהן דומין קצת זה לזה ונראה שהיא קרובתו אפילו הכי אסור וכן אחותו מאב ומאם בוודאי פרצופיהן דומין יותר מאב עם בתו אפילו הכי אסור ואם כן לא זו אך זו קתני וק"ל". אמר לי הגאון הגדול רבי חיים קניבסקי שליט"א, דהאיסור חל על ילדה החל מגיל שלוש (דאז ראוייה לביאה). ומי שאינו נזהר בהרחקות אלו גורם לעצמו לשכוח את התורה, כמו שכתב הגר"ח ב"ספר הזיכרון".

מד.

מתני' הביאו לפניו מליח בתחלה ופת עמו מברך על המליח ופותר את הפת שהפת טפלה לו.

כתב רש"י בד"ה פירות גנוסר-, ארץ ים כנרת, חשובים מן הפת, אך מהתוס' ד"ה באוכלי, משמע שהפירות כשלעצמם אינם חשובים מן הפת, אלא כאשר המליח בא להשיב את הלב מהמתיקות הפת טפלה לא לפירות אלא למליח, כי רגילות לאכול את המליח כמות שהוא. אמנם תוס' הרא"ש מפרש אחרת בשם ר"ח, דהפת טפלה משום שדוקא אפשר לאכול את המליח לבד בלא פת.

כמקור לרש"י דהפרי חשוב יותר מהפת ועליו מברכים, נראה שנרמז בדברי תרגום אונקלוס [בראשית (מט, כא)] על פירות גנוסר שבחלק שבט נפתלי-... ואחסנתיה תהי מעבדא פירין, יהון מודין ומברכין עליהון". **לכאורה קשה**, מה מחדש תרגום אונקלוס, הרי על כל מאכל מברכים, **אלא** שעל פירות אלו מברכים בראשונה ופוטרת את השאר. ה"ערוך" ע' מלח, פירש-,, ואוכלי פירות גינוסר, כמו תאנים, שרף התאנים קשה לשפתים ואוכלים המליח דג או ציר והן עיקר והפת טפילה". אם כן ה"ערוך" חולק על התוס' וסובר דהמליח נאכל אחרי אכילת פירות גנוסר לא משום המתקנות שבחידך, אלא משום ששרף הפירות גורם לחוש כי השפתים שורפות או כדומה.

תקלד

עיר אחת היתה בא"י וגופנית שמה.

נראה כי חז"ל רוצים להורות, כי התאמה כזו בין הזוגות יכולה להתרחש רק במקום אשר גם שם המקום מורה עליו- גופנית, מלשון גפן או דמשום ששם היתה כזו התאמה, לכן קראו למקום על שם הגפן. הגפן יש לו תכונה אשר חלק אחד מרגיש את השני. ה"של"ה" (עמ' כא, הוצ' יוזפפץ) מביא בשם ר"י החייט, כי כאשר לוקחים ענף מגפן, אפילו אם מרחיקים אותו מהעץ, כאשר הענף נובל גם בעץ רואים שינוי של יובש. כמו השתילים אשר ננטעו מאותו העץ אצל ג' רעי איוב וכאשר כמש עץ אצל אחד, הוא ידע שאחד מרעיו נפגע [מס' בבא בתרא (ז:)]. מסיבה זו נראה כי חז"ל במס' פסחים (מט.) מביאים כסמל ודוגמא לזיווג הגון-,, ענבי גפן בענבי גפן דבר נאה ומתקבל". אמנם המהרש"א מוסיף גם את התחלת הפסוק אשר אינו מרמז על זיווג-,, שכך נקרא העיר גופנית ע"ש "אשתך כגפן פוריה... כענבי הגפן בענבי הגפן".

ולא אשכחו בר מבנתיה דרב חסדא דהו נסיבן לרמי בר חמא ולמר עוקבא בר חמא.

גם במס' קידושין (ז:) הובא-,, שני בנותיך לשני בני". והנה אף שרב חסדא כהן היה חתניו לא היו כהנים, אף שיש לדקדק לקחת בת כהן לכהן [מס' פסחים (מט.)]. רמי בר חמא אכן נענש [לקמן (מז:)] אך הגמרא מונה שם סיבות אחרות לכך ונראה דכל הסיבה שתשא בת כהן כהן כדי שלא יהיה מצב שתשא ע"ה כמו שהגמ' אומרת שם, אך רמי בר חמא ואחיו שהיו ת"ח, אין לכן פגם בכך ולכך הגמרא להלן (מז:) אינה רואה זאת כסיבה לפטירתו של רמי בר חמא. עי' ב"נודע ביהודה" (תנינא, אבהע"ז סי' ע"ט), לגבי מה שכתב בצוואת ר"י חסיד סי' כ"ה, שלא ישאו ב' אחיות ב' אחים.

רבי שמואל מסלנט אמר שיש קבלה מהגר"א שעניני השידוכים המופיעים בצוואת רבי יהודה החסיד נאמרו רק לצאצאיו. הגאון רבי דוד שמידל אמר, שניתן לעשות חשבון שכמעט כל האשכנזים הם בצורה כלשהי מצאצאי רבי יהודה החסיד. מכל מקום נראה שאפילו אם יש רק אחוז נמוך לכך שכל אשכנזי הוא מצאצאי רבי יהודה החסיד, יש לחוש לכך, כיון שמדובר בסכנה ובסכנה חיישנין אף למעוטא.

השוותה מים לצמא מברך שהכל נהיה בדברו.

אמנם אם שותה לרפואה או לפתוח גרונו אינו מברך [שו"ע/או"ח (רד"ז)] וכתב שם ה"ביאור הלכה" ד"ה השותה, דאם רוצה לשתות מים רק כדי להשלים לשיעור ברכה אחרונה, אם יודע כי אין לו שום הנאה מהמים אינו מצטרף להתחייב בברכה אחרונה, אלא רק אם הוא צמא מצטרפים מים אלו לחיוב ברכה אחרונה. וכתב המ"ב, כי מספיק שהחיד נהנה מהמים וזה סימן שהוא מסתמא צמא קצת וצריך ברכה. כתב שם ב"נחלת משה" (טו:), כי השותה מים רק לבלוע כדור אינו צריך לברך, אך הגר"א"ל שטיינמן שליט"א פסק בשו"ת מיץ וכדומה כדי לקחת כדור חייב בברכה, כי יש לדבר טעם עצמי בניגוד למים ואף סודה שאין להם טעם עצמי ולכן אינו מברך. אמנם, כבר נכתבו דברים אלו מפורשות, לקמן (מה). בתד"ה דחנקתיה.

ארץ הפסיק הענין.

כתב ב"חידושי מהרי"ח" על המשניות/ מס' ב"ב (ג,א) בד"ה תי"ט ד"ה מסק-,,וולי נראה דהא אמר הגמרא בברכות (מד.) "ארץ הפסיק הענין" ואם כן לעולם התנא חושב כסדר הכתוב בשבח ארץ ישראל ואף שאם כן היה להקדים לו זית שהוא ראשון לארץ בתרא וגפן הוא ג' לארץ קמא הא הא תנא באילן קאי ובאילן מתחיל הכתוב בגפן וגם מתבשל תחילה, כמו שכתבו התוספות עיין שם. אבל תאנה הוא ד' לארץ קמא וזית הוא ראשון לארץ בתרא לכן הקדימה המשנה לגפן תאנה שני לה וזית ראשון לארץ בתרא וק"ל."

ברכה אחת מעין ג'.

ישנן ד' שיטות ב"ראשונים", האם ברכה אחת מעין ג' היא דאורייתא או דרבנן. מקור המחלוקת היא המחלוקת כאן בגמרתנו בין רבן גמליאל וחכמים-,,דתנן אכל ענבים ותאנים ורמונים מברך אחריהם שלש ברכות דברי רבן גמליאל וחכמים אומרים ברכה אחת...גמ' מאי טעמא דרבן גמליאל, דכתיב "ארץ חיטה ושעורה..." וכתב "ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם...ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך". רש"י ביאר דלר"ג "וברכת" מוסב על כל ז' המינים הכתובים לפני כן וצריך לברך ג' ברכות כמו על הפת ואילו רבנן סוברים, על פי רש"י והרבה "ראשונים", ד"ארץ הפסיק הענין", היינו, ד"וברכת" מוסב רק על הפת הצמוד ל"ארץ".

א. על פי רש"י ואותם "ראשונים", לרבנן ברכה מעין ג' שהיא ברכה אחת, אינה מדאורייתא אלא מדרבנן. כך גם פסק ה"שו"ע" (קפד,ד) דברכה מעין ג' הוא מדרבנן ואם יש לו ספק כאשר אכל כדי שביעה אם בירך, אינו חוזר ומברך [שם (רט,ג)]. אמנם, המ"ב" כתב שם סק"י, כי כיון דלהרבה "ראשונים" ברכה זו היא מדאורייתא, יאכל עוד כזית מאותו המין ויברך ברכה ראשונה, כי הסיח את דעתו ואז יברך ברכה מעין ג' ("אחרונים").

תקלה

החזו"א [או"ח (לה,ה)] כתב, כי כדי שביעה בפירות הוא כפי דרך האוכלין, כשם שביין שיעור השביעה הוא כאשר כבר אינו צמא ששיעורו רביעית.

רבינו יונה גם סובר שבכונה זו היא מדרבנן והוכיח זאת מלעיל (יב). שאם בירך על התמרים רק ברכת הזן יצא כי תמרים מיזן זייני ואם ברכה מעין ג' דאורייתא היה צריך לומר בברכה אחת את כל תוכנן של ג' ברכות ואילו בברכת הזן אין את תוכן שאר ב' הברכות, אם כן כיצד יצא, אלא ודאי שהוא מדרבנן. אמנם על פי מה שהסביר ה"פרי מגדים" את הטור סוס"י ר"ט, אינו קשה כי ניתן לומר דעצם הצורך לברך אחרי ז' המינים הוא דאורייתא, אך סגי אפילו ב"בורא נפשות" ונוסח ברכה מעין ג' הוא תקנת חכמים לכן גם אם הזכיר על תמרים את ברכת הזן כיוון שהנוסח הוא מדרבנן יצא בדיעבד. אמנם יש לומר כי רק אם בירך את ברכת הזן על תמרים וכן על יין יצא כי הם מזינים כדלעיל (יב), אך אם בירך רק הזן על שאר מיני פירות (אולי חוץ מתאנים יבשים דלשיטת ה"חינוך" מצוה ת"ל, הם גם מזינים, אף שלא מצינו להם מקור). לא יצא אף בדיעבד, כיוון שהם אינם מזינים.

ב. ברכה מעין ג' היא מדאורייתא – כך סובר כאן **הרשב"א**, דאם לא כן מנא להו לרבנן כי צריך בכלל לברך על הפירות ברכה מעין ג' אולי מספיק רק "בורא נפשות", אלא כי גם לרבנן החולקים על ר"ג וסוברים ד"ארץ הפסיק הענין" יש חיוב מדאורייתא לברך על ז' המינים, אלא זה רק סיבה למה לא לומר על ז' המינים ג' הברכות כמו בפת, כדברי ר"ג. כך גם סוברים התד"ה וחותם, לעיל (טז). ואין הלכה כר"ג. גם ה"טור" בסוס"י ר"ט פסק דברכה זו היא מדאורייתא ולכן מתוך חשיבותם של הז' מינים קבעו להם ברכה בפני עצמם והנוסח הוא מתקנת חכמים, אך מדאורייתא ברכה כלשהי חייבים לומר ["חזו"א/או"ח (לד,א)]. **אך זה קשה**, כי ראינו לעיל, דהרשב"א סובר דברכה כל דהו לא סגי מדאורייתא, אלא בעי ברכה אחת מעין ג' וכן סובר התד"ה וחותם ב(טז), אלא שאת הנוסח לכך תקנו חכמים, אף דיש "ראשונים" הסוברים דמספיק מדאורייתא ברכה כל דהו כדברי ה"מג"א" (קצא,א).

ג. **שיטת הרמב"ם ע"פ ספר "החינוך" מצוה ת"ל** – החיוב לברך מהתורה הוא רק במינים המשביעים שהם תמרים, יין ותאנים יבשות. ה"שערי תשובה" (רח,כג) כתב בשם ה"ברכי יוסף", כי אם בירך ברהמ"ז על תאנים לא יצא וה"שו"ע" (רג,ג) פסק, כי חוץ מבהמ"ז שאר הברכות הם מדרבנן.

ד. **שיטת הרמב"ם ע"פ ה"כסף משנה" והל' ברכות (א,ב)** – בה' מיני דגן חייב מן התורה, כי רק הם משביעים, אך השאר מז' המינים הם מדברי סופרים.

כאשר אכל בכל מקום מז' המינים שבא"י מסיים "על הארץ ופירותיה" ושל חו"ל "על הארץ ועל הפירות" וביאר הגר"א ב"אמרי נעם" עמ"ס ברכות סוף פ"ו, ד"על הארץ" – זהו א"י ו"על הפירות" – זה פירות חו"ל. אם אכל כזית פירות מא"י וכזית פירות מחו"ל יחתום "על פירותיה" (מין ה"קה"י).

אכל פירות שגדלו במקום שכבשוה עולי מצרים ולא כבשוה עולי בבל, כתב ב"ברכי יוסף" (רח,יא) כי זה תלוי במחלוקת הפוסקים אם מברך על הפירות כדקיי"ל דקדושה ראשונה לא קדשה לעת"ל, או מברך על פירותיה, כי מא"י הם.

על הארץ ועל הפרי.

עי' תד"ה על וכתב בשו"ת "שער אפרים" סי' קלג – „אף שראיתי בתוס' שמביאים גם כן דברי הרמב"ם, כמבואר בתוס' מנחות פ' התכלת וכו'“ ולא הביא גם כן מהתוס' כאן. ונשמט ממנו גם תוס' חד מקמאי/יבמות (קיד:) המודפס על הגליון.

וחותם על הארץ.

וכתב בהגהות "זאב בן אריה" -,,עי' בה"ג ותראה שאין זה מעיקר הגמרא רק מפסק הבה"ג בשם ריא"ז ועי' ב"שם גדולים".

מד.

מיחתם במאי חתים

"הגהות הגר"א" על הדף כאן כתב, כי הגירסה הנכונה בגמרא אינה כפי שהיא מצויה לפנינו אלא גירסת הרי"ף והרא"ש ובגירסתם הושמט-,,וחותם על הארץ ועל המחיה" וכן-,,כי אתא רב דימי אמר רב חתים בר"ח ברוך מקדש ישראל וראשי חדשים". הגר"א מוסיף וכותב-,,ולגירסה שלנו צ"ע למה לא פשט מה' מינים". ונראה דכוונתו, דלגירסתנו הרי רב דימי אמר בפירוש "דחמשת המינים על המחיה ועל הכלכלה...וחותם על הארץ ועל המחיה", אם כן, נפשטה השאלה האם מברכים גם על הארץ וגם על הפירות ואמאי שואלת אחרי זה הגמרא "מיחתם במאי חתים"? ה"ראש יוסף" מתרץ את קושיית הגר"א, דאפשר שדוקא בדגן הצומח מן הארץ עצמה אפשר לפרש את החתימה כדבר אחד ולא שניים, היינו, "על הארץ המוציאה את המחיה", אך פירות שאינם יוצאים ישירות מהארץ אלא מהאילן, אם כן ודאי שמדובר בשני עניינים שונים [והרי אין עושים מצוות חבילות חבילות, כמו שאומרת הגמרא לקמן (מט.)]. ואם כן, אולי אין מזכירים את "הארץ" יחד עם "הפירות" בחתימה ולכן שואלת הגמרא "מיחתם במאי חתים". וק"ל, דאכתי קשה, מה תורם לנו הנהגת רב. בין אם "מקדש ישראל ור"ח" והם שני עניינים ובין אם הם ענין אחד, בכל מקרה הקשר בין הארץ לפרי הוא הרבה יותר מוחשי וודאי שניתן לומר "על הארץ ועל הפירות"?

מד:

על הביעא ועל מיני קופרא.

כתב שם ב"נחלת משה" (לז.) -,,ובאור זרוע (הל' סעודה סי' קפ"ב) משמע דמפרש טעם פלוגתייהו דלרב יצחק בר אבדימי רק ביצה ובשר חייב בבורא נפשות, משום שמזין את הגוף מה שאין כן ירק שאין בה כל כך טעם לאחר אכילתו ולר' יצחק אפילו שמזין קצת אבל מים ששותה רק לצמאון לא. ולר"פ אפילו על מים חייב. ובאמרי נעם (חידושי וביאורי רבינו הגר"א) בברכות (לז.) פירש דבדורות הראשונים, היו מברכין בורא נפשות רק על ביצה ובשר ואח"כ הוסיפו לברך גם על ירק ואח"כ הוסיפו גם מים, וע"ש שהביא מהירושלמי דקאמר על מיני נפשות אומר בורא נפשות פירוש על בשר וביצה

תקלו

שהם ממיני נפשות משום דמפרש כונת הברכה בורא נפשות רבות דקאי על הדבר הנאכל שהם מיני נפשות ולכן נהגו בתחלה שלא לברך אלא על דברים אלו, וע"ש.

והנה בברכות שם אמר רב אשי אנא זמנא דכי מדכרנא עבידנא ככולהו, ובירך בורא נפשות אף על המים. ובחזו"א דייק מלשון זה דחייב בר"נ על המים אינו חייב גמור ומשום הכי אמר דרק אי מידכר עבד ככולהו. ולפ"ז כתב החזו"א בענין מה שנחלקו הראשונים בשיעור צירוף שתיית רביעית לחיוב ברכה אחרונה, די"א דמצטרף בשיעור דכדי אכילת פרס

אם לא שהה מתחילת השתיה עד סופו יותר מזה, וי"א דשיעורו כדי שתיית רביעית, עי' במ"ב סי' ר"י סק"א שהביא פלוגתא זו, ובשעה"צ שם ס"ד י"א פירש דכדי שתיית רביעית היינו כדרך שתיית בני אדם שאינו שותה בב"א כי אם בשתי פעמים, אבל אם הפסיק יותר מכדי שתיית רביעית בשתי לגימות אינו מצטרף [וקצ"ע דשיעור זה של ב' לגימות שזהו דרך שתיית רביעית אמרינן בגמרא בפסחים (פו:)] שזה רק בסתם יין ולא בשאר משקין, וכן פסק המ"ב בסי' ק"ע ס"ק כ"ב וכ' דבשכר שלנו שאין חזק, שיעור שתיה בבת אחת הוא אפילו יותר מרביעית, וא"כ איך סתם הכא בכל המשקין דשיעור שתיית רביעית הוא בב' לגימות וצ"ע.]. והגר"א הסכים כשיטות, דשיעור שתייה הוא בכא"פ, ע"ש במ"ב. וכתב החזו"א דעיקר הדין הוא דשיעור צירוף שתיה הוא כדי אכילת פרס, מ"מ במים כיון שברכה אחרונה דידהו אינו חיוב גמור, עדיף לחוש לשיטת הרמב"ם ולא לברך ב"נ אלא בכדי שתיית רביעית בב"א. אולם הרמב"ם ברפ"ח מהלכות ברכות, כלל חיוב ברכת ב"נ על המים עם בשר וביצים ועוד שחיובם חיוב גמור, ומשמע דס"ל דגם במים הוי חיוב גמור כחזו"א.

רש"י ד"ה מגולגלתא-,,צלויה לחה ורכה ששורפין אותה".

במס' שבת (לח:)] פירש רש"י במשנה בד"ה בשביל שתתגלגל-,,שתצלה קצת עד שתהא מגולגלת" ורע"ב פירש שם (ג,ג) את דברי רש"י בד"ה שתתגלגל-,,שתצלה קצת עד שתהא מגולגלת, כלומר מעורבת.

כרישין קשים לשיניים ויפין לבני מעים.

ראינו לעיל (לב.) דכרישין הם מאכל בהמה טהורה-,,פרה כחושה ובעלת איברים האכילה כרישין" וכן במס' ב"מ (צ.)-,,שהכרישין יפות לה מן הכל" וכן במס' ב"ק (יט:)] ברש"י ד"ה וחמור ובמס' יבמות (סו:)-,,ישראל ששכר פרה מכהן ה"ז יאכילנה כרישין תרומה". לעומת בהמה טמאה האוכלת שעורים, עי' על כך ב"גיליוני הש"ס" עמ"ס יבמות (סו:)] ד"ה תד"ה כרישנים.

מפירושו של רש"י על הש"ס נוכל להיווכח, כי כרישין, כרתי, קפלוטות וחציר הם אותו ירק, כיוון שבכל המקומות שם תירגם רש"י את כרישין, כרתי, קפלוטות וחציר – "פוריל"ש", מלבד מס' נדרים (נג:) שם פירש רש"י כרישין – "קטנית", אך כבר ציין מרן החיד"א ב"שם גדולים" ועוד אחרונים שפירש רש"י עמ"ס נדרים אינו של רש"י. כאן פירש רש"י דכרישין הוא כרתי. רש"י תירגם שכרישין תרגומו "פוריל"ש" – במס' ב"ב (יח:) ולעיל (ט:)] תירגם כך על כרתי וכן במס' סוכה (לד:)] במס' ביצה (יז:)] ובמס' כריתות (טו:)] תירגם כך על קפלוטות וקפלוט ובספר במדבר (יא,ה) תירגם כך את חציר ושם תירגם אונקלוס את חציר – כרתי. והרע"ב פירש [מס' עוקצין (א,ב)] שפירוש קפלוטות, כרתי וחציר בלשון המקרא בערבי כורא"ת ובלע"ז "פורנ"ש". הרשב"ם במס' פסחים (קטז:) גם פירש שכרתי הוא כרישנים.

הר"ש [מס' כלאים (א,ב)] גם פירש שכרישין הוא כרתי ועיין שם ב"תוס' אנשי שם" מה שכתב בשם רבי דוד פרדו ב"שושנים לדוד" לגבי בטוי ה"ש" של כרישין. במס' מעשרות (ה,ח) פירש הרמב"ם על המשניות שכרישנים הוא כתרגום אונקלוס לעיל, שכרישנים הוא חציר ובמס' כלאים (א,ב) הוא פירש כרישין וכרישי שדה – הכרתי הגני והמדברי. במס' עוקצין (א,ב) פירש שם הרמב"ם – ,,כבר ביארנו פעמים כי הקפלוטות הם כרתי המפורסמים, ופיטמא שלהן הן גרעינין אשר בה קבוץ הגידים אשר בראש בצל והשום והכרתי והם דמות חוטין מלופפין מסובבין, והעמוד שהוא מכוון כנגד האוכל הוא הלב אשר בבצל אשר יצמח בקנה הזרע. וצנון יש בקצהו גיד דק, והוא אשר נקרא צנון

גדול ובצידי ראש הצנן כל זה נקראין גידין דקין כמו גידים, חותכין אותן המוכרין בעת המכירה ביד ויישאר מהם שארית, והם נקראים סיב, לפי שהם דקים דמות חוטי הלוף. מכאן נראה שהלוף אינו כרתי אך הרא"ש שם הבין שהכרתי הוא גם ממיני הבצלים - „קפלוטות הן מין בצלים והם קטנים פירוש כרתי". במס' נדרים (נח:) פירש רש"י שהלוף הוא לופינ"א, היינו תורמוס שהוא קטנית ולא ירק, אך כבר הערנו, דרש"י עמ"ס נדרים אינו מרש"י. גם במס' שבת (קכו:) פירש שם רש"י שלוף הוא מין קטנית שאינו ראוי לאוכלו חי אפילו לבהמה, אך הב"ח שם מוחק מילים אלו וכותב לוף במקום תרמוס. לגבי צבע הירוק של הכרתי, מביא התוס' ד"ה הירוק [מס' סוכה (לא:)] מחלוקת, אם הכוונה לירוק צהוב או כחול ועיין על כך בהערותינו למס' מנחות שם. הנפקא מינה להלכה בבירור הזיהוי של צמחים אלו הוא לענין זריעה נוססת אחרי זריעה קודמת, שכן שנינו [כלאים (ב,ה)] - „היתה שדהו זרועה קנבוס או לוף, לא יהא זורע ובה על גביהם, שאינן עושים אלא לשלש שנים". והרמב"ם פסק [הל' כלאים (ב,יב)] - „שדה שהיה זורע וקצר הזרע ונשארו העיקרין בארץ, אע"פ שאינן מוציאים צמח אלא לאחר כמה שנים, לא יהיה זורע באותה שדה מין אחר עד שיעקור העיקרין" והשיגו שם הראב"ד - „...וזה הענין אינו מדבר בזרוע וקצור, אלא בשזרען ולא צמחו שלא יחשוב עליהן שהתלעו (=שכבר היכו שורשים הנראים כתולעים) אלא פעמים שהן שוהין זמן גדול תחת הארץ משנה לשנה ומצמיחים", היינו, שיש מקדימים ויש מאחרים עד ג' שנים (הגר"א והתפא"י). הר"ש הר"י בן מלכי צדק סוברים שהקנבוס ומינים אלו אין להם התלעה והחרישה שעומדים בקרקע ג' שנים ואין מתלעין. אם כן הלוף המדובר אינו הלוף של ימינו ולכן לא יחולו עליו דיני משנה זו ויהיה כשאר ירקות.

הגמרא כאן אמרה שכרישים יפין לבני מעים ובמס' עירובין (נה:) אמר רב הונא שירק טוב הוא לאדם ומקשה הגמרא, הרי שנינו שירק רע לאדם שכופפין קומתו ופוגעים בראיתו ומרבים את הזבל ותרצה הגמרא "הא בתומי וכרתי הא בשאר ירק", ופירש רש"י שתומי וכרתי רעים לאדם. וקשה הרי כרתי הוא כרישים וראינו כאן שהוא טוב לאדם. ולכן נראה שרש"י מכריע ד, ונראה בעיני תומי וכרתי מעלי והכי תניא [מס' ב"ק (עב:)] חמישה דברים נאמרו שום משביע... וכרישין נמי תניא בברכות (מד:) דיפין לבני מעים". ושם ברש"י ד"ה שום ירק - „אני שמעתי לגנאי ואני אומר לשבח". יש לציין כי כרשינין על אף דמיון השם של צמח זה לכרישים, אין זה אותו צמח ואף אינו מאכל אדם.

כרוב למזון.

ולעיל (לט:), הובא-„כרוב עדיף למזון" וכן במס' ע"ז (כט.) והרמב"ם בהל' דעות (ד,ט) כלל גם את הכרוב במאכלים הרעים.

ותרדין לרפואה.

לעיל (לט.) ובמס' עירובין (כט.)- „אמר רב חסדא תבשיל של תרדין יפה ללב וטוב לעינים וכ"ש לבני מעים", אך בב"ר (יט,א) הובא, שהוא מאכל קשה לגוף- „חד אמר אייתי פת (מת"כ- „קיבר") ותרדין... ולא מתנזיק". אמנם יתכן כי רק בצירוף התרדין לקיבר הוא קשה לגוף, או שבא"י הוא קשה לגוף ובבבל הוא טוב לגוף, דרב חסדא מבבל היה.

רש"י ד"ה גילדני דבי גילי.

פירש רש"י- „דגים קטנים מאד ומצויין בין הקנים באגם ואין דרכן לגדל יותר, אבל דג קטן ממין דג גדול ולא גדל רובע זהו קטן מקטין". ובמס' ע"ז (לח.) כתב תד"ה דגים קטנים- „...ודגים קטנים מלוחים נאכלין כמו שהם חיים...א"כ

צ"ל דמיירי בגדולים קצת שעולים לפעמים על שולחן מלכים...". במס' כריתות (ו.) כתב רש"י בד"ה גילדנא סריא-
 ,,דג קטן מוסרח כדאמרינן בפ"ק במועד קטן (יא.) כוורא סמוך למיסרחיה מעלי". ובהגהות רי"א חבר עמ"ס שבת
 (קמ:), פירש כוורא-,,ר"ל דג קטן".

תקלז

כל הקרוב לנפש משיב את הנפש.

ובמס' שבת (קמ:) אמרה הגמרא-,,דזבין אומצא ליזבין אונקא דאית ביה ג' מיני בישראל" והעיר על כך שם ה"מצפה
 איתן"-,,עיינ ברכות (מד:) טעם אחר משום דקרוב לנפש משיב את הנפש. ועיין ביצה (כה) וחולין (לג) שאינו משיב
 את הנפש אלא מיד קודם שתצא נפשה. ובברכות (מד:) גבי רבא משמע שמשיב אפילו לאחר זיה".

אתון דלא נפיש.

בהגהות רי"א חבר עמ"ס שבת (לז:) הקשה מכאן, בד"ה לבר מתבשילא דליפתא...וה"מ דאית ביה בישראל-,,לכאורה
 קשה מגמרא ברכות (מד:) אתון דלא נפיש...א"ל בציבי משמע דלא בעינן בישראל ועי' מה שכתבנו שם בהגהות דרבא
 מוסיף אדאביי ותרתי בענין ע"ש ואתי שפיר כאן".

רש"י ד"ה פעמים שהוא ממית-,,ואלו הן ביום שבעה ימים למליחתו או ביום שבעה עשר...".

במס' מו"ק (יא.), פירש "רש"י" בד"ה סמוך למסרחיה מעלי-,,כלומר יפה הוא לאחר זמן שניצוד יותר מההיא שעתא
 דניצוד" והתוס' ד"ה כוורא שם חולק עליו בכל. ועי' בריטב"א. ועי' שו"ע יו"ד הל' מאכלי עו"ג סי' שצד, שם בדברי
 רעק"א הסובר כתוס' בענין שתיית מים אחרי דגים.

מה.

פוק חזי מאי עמא דבר.

במס' מנחות (לה:) תד"ה פוק, כתב-,,פירש בקונטרס להחמיר ור"ת מפרש להקל כי ההיא דפ"ק דעירובין (יד:) גבי
 הילמי ולחיים וכן בפרק שלשה שאכלו (מה.)" ותימה דהוא סוף פרק כיצד מברכין. שם לכאורה משמע מרש"י דהוא
 להחמיר. ויש לומר, דכמו שרש"י לא כתב הפנייה למקורות, כדברי ה"ערוך לנר" בסוף מס' סוכה, כן התוס' לא היפנה
 למקורות וציון המקורות הוא הוספה מאוחרת והטעות היא של אותם מציינים.

תקלה

תוכן

מה.

תד"ה בקולו של משה- מי היה המדבר ומי המתרגם, הקב"ה או משה. קושיות על שיטת המהרש"א בהבנת גמרא זו. הוכחות לכך שנתינת התורה בשבעים לשון, אשר מהמהרש"א משתמע כי הוא לכו"ע, שנוי במחלוקת גדולה בחז"ל.

מה:

שלשה נשים אפילו מאה כתרי דמיין- האם בכל זאת הנשים נחשבות כרה"ר?

שלשה שאכלו כאחת ויצא אחד מהם לשוק- בכל התורה כולה אינו נחשב כחסרון.

אין זימון למפרע- האם הפירוש "למפרע" הכוונה לשון עתיד או עבר וכיצד?

מו.

ר' זירא חלש- בירור המשא ומתן בין ר' זירא ור' אבהו.

רש"י ד"ה מוקים לה- מתי פועלים חייבין בזימון?

מו:

גדול מיסב בראש- האם יש דין קדימת כהן לפני לוי בקבורה?

גדול מיסב באמצע- מתי הגדול בראש ומתי באמצע?

שאני פרסאי דמחוי ליה במחוג- המציינים לא היפנו לגמרות המדברות על כך.

מז.

אמר רבי יוחנן אין מכבדין אלא בפתח- האם תמיד מכבדים ומתי?

אין המסובין...עד שיטעום- האם טעימה נחשבת לאכילה?

אלו מייתו לי ארדיליא- הגירסה המדויקת- "ארדי".

רש"י אכסניא- מתי כיום מקיימים מצות הכנסת אורחים?

מז:

דתני ספרא וספרי והלכתא- הסדר במקומות אחרים בגמרא שונה- מה הסיבה לכך?

ה"ד בעציץ שאינו נקוב- לגבי מחלוקת הפוסקים אם ברכתו "שהכל". איזה ברכה יש לברך על נבטים, הגדלים

בשיטות של הירופוניקס ואירופוניקס?

והיכי עביד הכי- האם הקושיה היא על ר"א או שמואל והאם מעמדו של שמואל הוא כשל אמורא או תנא?

תשעה וארון מצטרפין- הכונה למשמעות רוחנית.

שנים ושבת מצטרפין- המשמעות של הדבר הוא כמשל לדין בהלכה.

מח.

אביי ורבא הוו יתבי קמיה דרבה- האם אביי ורבא היו בני אותו גיל?

בוצין בוצין מקטפיה ידיע-האם בוצין הוא דלעת או קישואים?

ינאי מלכא ומלכתא...אייתיתיה לשמעון בן שטח אחוה- האם שמעון בן שטח היה גיסו או חתנו של ינאי המלך

והאם שנוי הדבר במחלוקת "ראשונים"?

רש"י ד"ה לגרמיה הוא דעבד- האם קיימת סתירה בפירוש רש"י מכאן לפירושו במס' תענית?

מח:

משה תיקן לישראל ברכת הזון בשעה שירד להן מן- האם המקור לברכת הזון הוא דאורייתא או מדברי קבלה?

יהושע תקן להם ברכת הארץ בשעה שנכנסו לארץ- מדוע תקן יהושע ברכה זו בכניסתו לארץ דווקא?

אל תקרא וּבָרַךְ אלא יִבָּרַךְ מכאן למזון שטעון ברכה לפניו- מקור לכך, כי מ"אל תקרי" לומדים דין.

כי הוא יברך את הזבח- אין הכוונה כאן לזבח שלמים אלא לזבח חולין.

שהנשים דברניות הן- רכוז מקורות בלשון זה על תכונות ומדות של הנשים.

נחום הזקן אומר צריך שיזכור בה ברית רבי יוסי אומר...תורה.

מט.

כל שאינו אומר ברית ותורה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו- מקורות על כך

שיש הגורסים בברכה מעין ג' ברית ותורה.

לא אמר ברית ותורה ומלכות יצא...תורה ומלכות לפי שאינו לא בנשים ולא בעבדים- מניין שאשה פסולה למלכות

מדוע מלכו עתליה והלני המלכה?

מט:

תד"ה אי בעי אכיל- מחלוקת ב"ראשונים" אם יוצאים ידי חובה בסעודה שלישית במיני תרגימא.

רש"י ד"ה אם עבר צופים-,,מקום שיכול לראות בהמ"ק- בירור מהו צופים ומה המרחק מירושלים ועד היכן אדם

מסוגל לראות?

תקלט

רבי מאיר אומר ואכלת זו אכילה ושבעת זו שתיה- שיטת ר"מ לענין קדימת מתן אוכל לבהמה.

אכילה שיש בה שביעה- במן לא היתה תחושת שביעה, כי לא ראו מה שהם רצו לטעום בו

ג.

הנקדנין תופסין אותו- בירור הגירסה ומשמעות מילה זו.

ג:

דתנן מטה שנגנבה חצייה...טהורה [מס' כלים (יח,ט)]- דבר טמא אשר הזמן מטהרו ולאחר מכן הוא חוזר לטומאתו.

עד שלא נתן לתוכו מים אין מברכין עליו בפה"ג- לכאורה קשה מהפסוק המוכיח כי השתמשו ביין לכיבוס וצביעה

והרי יש כאן הפסד אוכלין?

תד"ה מודים- מושג של "חיות" וחיים הוא יחסי ונאמר גם על דומם וגם על אברים.

אין זורקין את הפת- כיצד כתב הרמב"ם שזורקין פת הרי יש בכך ביזוי אוכלים? תירוצים על כך.

דסתנא- פירוש המילה.

נא.

אספרגוס- מהו ירק זה וכיצד אוכלין אותו?

שהיין קשה למעים - האם יש על כך מחלוקת בין התלמודים ומה הפירוש של "זקן"?
כוס של ברכה...תנא הדחה מבפנים ושטיפה מבחוץ - מהו ההבדל בין הדחה לשטיפה?
נא:

לישדר מר כסא לילתא - מדוע נשים פטורות דוקא ממצות עשה שהזמן גרמן ולא ממצות ל"ת שהזמן גרמן. האם הם מתחייבות במצוות רק אחרי שבעליהן מתחייבים בכך?
אין מסיחין על כוס של ברכה - מתי נאמר "מסיחין" ומתי "משיחין"?

תקמ

מה.

תד"ה בקולו של משה.

כתב התוס' -....,ופירש רב אלפס "בקולו של משה" מסתמא משה בכל כוחו היה עונה כדי להשמיע קולו לכל העם אבל הקב"ה לא היה צריך להרים קולו שהרי לא היה מדבר אלא למשה לבד ואפילו הכי היה מגביה קולו כדי שלא יהא של משה המתרגם, רם יותר מקולו של הקב"ה שהיה קורא". **המהרש"א** ביאר, כי הוצרכו להסברו של הרי"ף, כי מהפסוק ודברי הגמרא משמע דהקב"ה היה קורא בקול נמוך כמו משה המתרגם וזו אינה ראייה, כי הראיה אמורה להיות דהמתרגם לא יגביה קולו יותר מהקורא. וב"חידושי אגדות" ביאר המהרש"א פירוש חדש, „ולולי דבריהם היה נראה לפרש דסבירא ליה משה היה הקורא והקב"ה הוא המתרגם, דמשה לא היה קורא רק בלשון הקודש שאין הכל מבינים בו אבל דבורו של הקב"ה היו בו ע' לשון...והיינו שהיה מתרגם לכל אחד כפי הלשון שמבין ותו לא מידי וק"ל".

ק"ל ולא זכיתי לירד לעומק דברי המהרש"א, דלפי דבריו, משה היה קורא בלה"ק, משמע דרק עם ישראל שמע, אך הקב"ה דיבר לכל העולם ודברו נשמע בכל העולם. אם כן על כרחך קולו של המתרגם-הקב"ה אשר הגיע לכל קצות העולם היה חזק אלפי מונים יותר משל משה אשר קולו הגיע רק לאוזני עם ישראל. ואם נאמר שדבורו של משה בלה"ק גם אותו שמעו בכל העולם- מה שאינו מובן מדברי המהרש"א- א"כ הקב"ה עשה נס והגביה את קולו של משה כקולו הוא וגם **זה קשה**, כי אם כן זה אינו קול רצוני של משה אלא של הקב"ה וגם אם נימא שרצונו של משה היה, דקולו ישמע בכל העולם ורצון יראיו יעשה, צריך לומר שהקב"ה אמר לו את זה ולא עשה כן מדעתו. כי אם היה עושה זאת מדעתו היה הדבר מוזכר במנין הדברים שעשה מדעתו והסכימה עמו שכינה [מס' שבת (פז), אדר"ן פ"ב] **ועוד** **ק"ל** מה שפירש, כי הקב"ה נתן את התורה בקולו בשבעים לשון לכל העולם, אך פירוש זה הוא רק ע"פ מה שאמרו ר' יוחנן ותנא דבי ר' ישמעאל [מס' שבת (פח:)] כי קולו של הקב"ה, כאשר נתן את התורה, התחלק לשבעים לשון. אמנם דבר זה שנוי במחלוקת, ולכן פירשו של המהרש"א הוא רק אליבא דר' יוחנן ותנא דבי ר' ישמעאל. המקום הראשון אשר רואים שיש על כך מחלוקת, הוא לעיל (יג.) אשר שם קיימת מחלוקת האם התורה נכתבה נאמרה או בכל לשון נאמרה. הגמרא שם אינה מגיעה למסקנה מי הם החולקים שם על כך, אם רבי או רבנן. במקום אחר חז"ל מסרו לנו כי התורה בשבעים לשון נתנה לאומות העולם בכתב על גבי המזבח או על אבני מלון, דבר השנוי במחלוקת בין התוספתא לתלמוד הירושלמי, כמובא בתד"ה כיצד [מס' סוטה (לה:)] והנוטירין שלהם היו באים ומעתיקים את התורה משם או מקלפים את הסיד עליו נכתבה התורה בע' לשון, כפי שמובא שם במס' סוטה בתלמוד הבבלי-„היאך למדו אומות של אותו הזמן תורה. אמר לו, בינה יתירה נתן בהם הקב"ה ושיגרו נוטירין שלהם וקילפו את הסיד והשיאוה ועל דבר זה נתחתם גזר דינם לבאר שחת שהיה להם ללמוד ולא למדו". אם כן לדעות אלו, הגויים למדו את התורה דווקא מהכתב ולא מקולו של הקב"ה.

וכן במס' זבחים (קטז). הובא בשם ר"א המודעי, כי אומות העולם שמעו רעש עצום וחששו שמא זה תחילת המבול ובאו לשאול את בלעם והוא הרגיע אותם ואמר להם כי זה מתן תורה ואם הקב"ה דיבר איתם בע' לשון, הם לא היו שומעים סתם רעש אלא חיתוך דיבור של לשונם והקראת התורה בשפתם, שכן הובא שם-,,שכשניתנה תורה לישראל היה קולו הולך מסוף העולם ועד סופו וכל מלכי עובדי כוכבים אחזתו רעדה...נתקבצו כולם אצל בלעם הרשע ואמרו לו **מה קול ההמון אשר שמענו** שמא מבול בא לעולם...אמר להם חמדה טובה יש לו בבית גנזיו...ביקש ליתנה לבניו".

יש גם לברר את דברי הרי"ף, לשם מה היה צריך לומר בכל כוחו, כדי שישמעו במרחק ג' פרסאות של מחנה ישראל. הרי כה"ג ביום כיפור קולו היה נשמע במרחק עשר פרסאות [מס' יומא (כ:)] ולא מוזכר שהיה בכל כוחו ומשרע"ה היה גבור אשר הוא גם תנאי לנבואה, אם כן מדוע היה צריך לעשות זאת בכל כוחו. המקום היחיד שם מוזכר לגבי מי שדיבר בכל כוחו, הוא ב"ב"ר" (צג,ו) לגבי יהודה ואז קולו היה נשמע ארבע מאות פרסה וחוששים בן דן שמע את קולו בכנען שהוא מרחק שבעים פרסאות ממצרים, כדברי הרמב"ן [במדבר (יד,ב)] ויהודה שם נמשל לאריה על שם עוצמת שאגתו וזאת משום שקיים אריה כזה אשר שאגתו נשמעת למרחק ארבע מאות פרסה והוא אריא דבי עילאה [מס' חולין (נט:)].

מה:

נשים מזמנות לעצמן והא נשים אפילו מאה כתרי דמיין.

עיין במהרי"ץ חיות עמ"ס נדה (ה:): ד"ה כשחברותיה נושאות אותה במטה, המבאר, דאף שהנשים אפילו מאה כתרי דמיין מכל מקום נחשבות כרה"ר.

תקמא

שלשה שאכלו כאחת ויצא אחד מהם לשוק.

עי' "בית האוצר"/ח"א/כלל מ"ח למהר"י ענגיל-מה שכתב כי אחד אין נחשב חסרון. הוא מוכיח כי כלל זה קיים בכל התורה ובכללם גם מגמרתנו. ועיין מה שכתבנו על כך באריכות להלן (נד:): ד"ה משה כמה הוה וכן לענין עיגול המספרים בתורה ובחז"ל ועל כך, כי הבנת דבריהם במקומות שונים היא רק על הרוב.

אין זימון למפרע.

האם פירוש "למפרע" הכוונה לשון עתיד או עבר וכיצד?

עי' ב"יש סדר למשנה" למהר"י פיק ברלין [מס' מגילה (ב,א)] המקשה דהרמב"ם סותר את עצמו. דמחד כתב דהוא לשון עתיד ומאידך כתב דהוא לשון עבר. "מוסף הערוך" מפרש בע' פרע ש"מפרע" הוא גם לשון מהירות.

מו.

ר' זירא חלש.

כתב רבי בנימין ריבלין כאן ב"גביעי גביע כסף" - "...ולענ"ד נראה דמשום הכי מביא הגמרא ר' זירא חלש כו' ולא סתם ר' אבהו עביד סעודתא דהנה ר' זירא כשעמד מחליו בוודאי היה ראוי שיעשה בעצמו סעודה לרבנן ור' אבהו עשה בשבילו וחלק לו כבוד שיברך הוא מחמת שהוא עיקר שבסעודה והוא הבעה"ב מחמת שבשביל ר' זירא נעשה הסעודה והשיב לו ר' זירא שר' אבהו הוא בעה"ב שהוא עשה הסעודה וכיון דמטי לבהמ"ז נתן לר' זירא כשמעתיה דאורח מברך וק"ל".

רש"י ד"ה מוקים לה-...והכי גרסינן והא דתניא שתים ושלוש בברכת פועלים דאמרי ברכת הארץ ובונה ירושלים...".

עיין ב"חכמת שלמה" על השו"ע/חו"מ (שלז,כ), אשר הבין מדברי רש"י, כי פועלין בשעת מלאכתן חייבין בזימון ונשאר בזה בצ"ע על הסמ"ע שם אות מ' אשר הבין בטור כי הם פטורים מזימון. אמנם, עיין לעיל (טז.) שם הובא כי הם פטורין רק כשעושין בשכרן, אך כאשר עושין בסעודתן או שבעה"ב מיסב עמהן חייבים להשלים לזימון. אם כן אפשר דכאן מדובר שבעל הבית מיסב עמהן, אך אם כן קשה מדוע שלא יאמרו את כל הברכות.

מו:

גדול מסב בראש.

בעל ה"מגדים חדשים" הסתפק אם יש דין קדימה לענין קבורת כהן לפני לוי, דאף דתלמיד חכם קודם לעם הארץ (יו"ד סי' שנ"ד), הוא משום כבוד תורה שלא נתבטל במיתתו, אך כהונה שהיא קדושת הגוף פקעה במיתתו ולכן אין דין קדימה.

גדול מסב באמצע.

וכן במס' יומא (לז.) לגבי כה"ג-,,הסגן בימינו וראש בית אב בשמאלו...תניא שלשה שהיו מהלכין בדרך הרב באמצע גדול בימינו וקטן בשמאלו".
וכן במס' ר"ה (כו:) במשנה-,,שופר של ר"ה...ושתי חצוצרות מן הצדדין". את הסיבה לכך מייחס הר"ן שם לגמרא דלעיל-,,דשלשה מהלכין בדרך גדול באמצע כדאיתא בפרק אמר להם הממונה (לז.).

שאני פרסאי דמחוי ליה במחוג.

רש"י פירש בד"ה במחוג-,,מראים בידיהם ובאצבעותיהם ברמיזה". וכן במס' חגיגה (ה:) מחוו ליה במחוג (רש"י-ברמז). "מסורת הש"ס" אינו מפנה לגמרא אחרת ומהר"י ברלין היפנה רק במס' חגיגה לכאן. "הערוך" פירש בע' מחג-,,פירוש מורין באצבעות, כלומר כל דבריהן ברמז הן ומרגישין זה דברי זה וזה דברי זה".

מז:

אמר רבי יוחנן אין מכבדין אלא בפתח.

כתב התד"ה קדמיה [מס' שבת (נא:)]-, משמע שמכבדין בדרכים... והקשה ר"ת דבפ' שלשה שאכלו [מס' ברכות (מז.)] מפיק דאין מכבדין אלא בפתח הראוי למזוזה ותירץ רבינו תם דהתם כשאין הולכים בחבורה אחת, אלא כל אחד הולך לצורך עצמו, אבל כשהולכים בחבורה אחת מכבדים בכל מקום.

בתד"ה אין (מו: מובא-...), **כשיצאו לדרך כאחד מכבדין בדרכים אבל אם כל אחד ילך לדרכו ופגעו זה בזה ואירע להם דרך למקום אחד אין מכבדים**. בתוס' הרא"ש כאן כתב-, ואם מתחלה נועדו ללכת יחדיו... אבל אם לא נתחברו יחד אלא פגעו זה בזה ואירע להם דרך למקום אחד אין מכבדין. ישנם הבדלי לשון בין בעלי התוספות ונפקא מינא יהיה אם הולכים בשיירה ובשיירה מצויות כמה חבורות, וגם לא כולן ממשיכות לתחנה האחרונה. לפי התוס' כאן, מספיק שהם יצאו לדרך כאחד, אפילו כמה חבורות בשיירה, אזי מכבדים בכל תחנה שהם מגיעים זה את זה, אף שלאחר מכן ישנן חבורות, אשר פורשות לתחנה מסוימת. לפי תוס' הרא"ש, הם צריכים גם להיוועד יחד, אך אם כל חבורה פנתה לחוד לחמרים וגמלים ובצורה זו התארגנה השיירה, אזי אחד משיירה זו אינו צריך לכבד מישו מחבורה אחרת. לפי התוס' במס' שבת, אפילו אם הם יצאו יחד כמה חבורות, אך הם לא יצאו בחבורה אחת, אין מכבדים אחד מחבורה זו את פלוני מחבורה אחרת.

אין המסובין...עד שיטעום.

וכתב כאן רש"י לטעום אתמר. על פי גמרתנו כתב ב"שדי חמד" (כרך ג' עמ' 125 ובפרט שם בכרך א' עמ' 38 א' ועמ' 93 ב') בשם ה"פרדס", דלשון "טעימה" שנאמרה בש"ס רצונם לומר אכילה, אך לכאורה לעיל (יד.) הרי הובא,, בעי מינה אשיאן תנא דבי ר' אמי מר' אמי השרוי בתענית מהו שיטעום אכילה ושתיה קביל עליה והא ליכא או דלמא הנאה קביל עליה והא איכא א"ל טועם ואין בכך כלום.

נשאלתי דלכאורה טעימה לאו היינו אכילה, אך עי' שם תד"ה טועם, מה שכתבו, דמשום הנאה נגעו בה. אם כן אינו חשוב הנאה שפולטו, אך ב"ילקוט" (אליו היפנה "גליון הש"ס"), הובא,, ר"ל אמר וכי אכל והלא מיטעם טעם, לא כן אמר רב חסדא בן עזירא המטעמת אין בה לא משום אכילה ולא משום שתיה ולא הפסקת תענית. ועי' ב"משנה ברורה" סי' תל"א סק"ו וב"שונה הלכות" שם, דטעימה בעלמא שרי, היינו, פת כביצה ופירות הרבה. עיין מה שביארנו על כך בהרחבה בספרנו על הרמב"ם.

אלו מייתו לי ארדיליא.

קיים כאן שיבוש בגירסה ובכל מקום בש"ס כתוב- "ארדיל" והעירו על כך ה"אחרונים". עי' על כך ברש"ש עמ"ס יבמות (נז:) בד"ה אמר שמואל-, כדאמרינן בברכות (מז.) "אילו מייתי לי ארדיל" כן צריך לומר.

וכן עי' במס' כתובות (סא.), דשם כתב רש"י בד"ה תבשילא, דארדיל מין כמהין ופטירות, והעיר על כך שם ה"מלוא הרועים"-,, עי' ברכות (מז.) ארדיליא, פירש"י כמהין ופטירות, אך לא שם לבו לשיבוש הגירסה. אמנם במס' פסחים (קט:): הובא מגמרתנו-, ושמואל אמר כגון אורדילאי לי וגוזלייא לאבא. ו"אורדילאי" הוא כבר דומה ל"אורדילי".

אמנם עי' כאן ב"דקדוקי סופרים" ומסתבר דהוא שנוי במחלוקת ה"ראשונים". הרי"ף העתיק "ערדיא לי" והרא"ה גרס "ארדילי וגוזליא" וב"הגהות מיימוניות" הל' ברכות, הגירסה "ארדילי או גוזליא" ובס' ה"אגודה"-,, ארדיליאה לאבא מי לא הוה אכיל. ובכ"י פ' "מייתו לי או דייא אכלינן" וכן הוא בדפוס שונצינו, וויניציא ומד' בסיליאה ואילך כתוב "אכילנ".

רש"י אכסניא-,,חיל של מלך שמטיל על בני העיר לזונם בשוכם ממלחמתו והרי הם כעניים לפי שהם לא במקומם".

ויש לעיין בימינו, כאשר בנסיעה של פחות משעה מגיעים מעיר לעיר, אם מקיימים מצוה של הכנסת אורחים ואש"ל, במי שבא לבקר ויכל לאכול בביתו.

מז:

ספרא וספרי והלכתא.

במס' קידושין (מט:) נאמר-,,עד דתני הילכתא ספרא וספרי ותוספתא" ובמס' חגיגה (ג.)-,,דהו גמירי הילכתא וספרא וספרי וכולה ש"ס" ובמס' שבועות (מא:)-,,דתניא הילכתא וספרא וספרי ותוספתא וכולי הגמרא". הבאנו מעט מקומות דינאם עוד רבים בהם יש פירוט של סדר המדרשים וביררנו זאת בכמה מקומות. על כל פנים כאן חזינו דבגמרתנו מופיע "הלכתא" בסוף ובמקומות האחרים שהבאנו "הילכתא" מופיע בתחילה וכן נראה לכאורה שצריך להיות הסדר דהילכתא בדרך כלל הכוונה למשניות וברייתות שהם הלכה למשה מסיני וכן מסיים רש"י את פירושו לש"ס בסוף מס' נידה בד"ה הלכות-,,משנה וברייתא הלכה למשה מסיני". ה"דקדוקי סופרים" אכן כתב כאן שבכתבי היד של מסכתנו אין גורסין קטע זה.

ה"ד בעציץ שאינו נקוב.

כאשר אדם אוכל דבר שאין גידולו מן הארץ ברכתו "שהכל נהיה בדברו", כך גם משמע מהסוגיה במס' נדרים (נה:). כמהין ופטירות, נכללים בברכה זו, כי אין להם שורשים וגידולם מהלחות אשר באויר. לגבי ירקות או לחמניה שנאפתה מחיטה שגדלה בעציץ שאינו נקוב, קיימת מחלוקת בפוסקים מה מברכים. ה"חיי אדם" (הלכות ברכת הפירות, כלל נ"א אות, "נשמת אדם" כלל נ"ב א') סובר כי יש לברך במ"מ, כי עציץ זה אינו נקרא "ארץ". ובירק יש לברך "שהכל", וראיתו מה"תלמוד ירושלמי" [מס' כלאים (ז,ו)], דמשמע משם כי לחם שנאפה מחיטה שצמחה בעציץ שאינו נקוב, כי לא ניתן לברך עליו "המוציא לחם מן הארץ". בספר "אגלי טל" (מלאכת דש ס"ק ח') דוחה את ראיית ה"חיי אדם", כי ברכת "המוציא לחם מן הארץ" אינה דומה לברכת "בורא פרי האדמה", כי "ארץ" משמעו קרקע ולכן הובא ב"ירושלמי" דאין לברך עליו "המוציא לחם מן הארץ", כי בעציץ שאינו נקוב החיטה אינה גדלה בקרקע, אך ב"בורא פרי האדמה", האדמה אמנם עשויה להכלל במושג הקרקע, אך לא בהכרח. אדמה יכולה להיות גם עפר הנמצא גם כן בקרקע כאמור, אך לא בהכרח ואין הבדל בין עפר קרקע לבין עפר של עציץ. לכן יש כן לברך על ירקות הגדלות בעציץ שאינו נקוב- "בורא פרי האדמה". אמנם יש לציין, כי לגבי ה"ירושלמי" שם קיימת מחלוקת אם בכלל מדובר שם בעציץ שאינו נקוב. אכן, לפי ה"חיי אדם" וה"אגלי טל" מדובר שם בעציץ שאינו נקוב וכן לפי ה"מראה פנים" שם ו"גליון הש"ס" ו"ציון ירושלים" שם, אך לפי הרידב"ז שם על הגליון, מדובר שם בעציץ נקוב-,,נראה לפענ"ד דהאיבעיות הללו שניהם הוי נקוב...והיכא דכתיב "ארץ" "ארצך" כמו ביכורים, ממעטינן עציץ נקוב...שדה" לא ממעטינן עציץ נקוב וא"כ מבעיא...כיוון דלא שייך לסיים מן הארץ דעציץ נקוב אינו בכלל ארץ (=ולכן בבכורים ממועט דכתיב "בארצם") וא"כ לא תקנו עליו כלל ברכת המוציא משום דאינו יכול לסיים כתיקון הברכה או דמ"מ יברך המוציא לחם לבד ולא יסיים "מן הארץ" או דיסיים בנוסח אחר". א"כ, לפי הרידב"ז,

בעציץ שאינו נקוב בודאי שלא יברך את ברכת המוציא, אך יתכן שיסכים עם ה"חיי אדם", שיש לברך "בורא מיני מזונות".

גם אם לדעת ה"ירושלמי" יש לברך "שהכל" על ירקות הגדלים בעציץ שאינו נקוב, מכל מקום על פי ה"תלמוד בבלי" [מס' ברכות (מה.), מס' פסחים (לה:)] יש לברך "בורא פרי האדמה", כפי שכתב המהר"ל ("נתיב העבודה", פרק ט"ז), דגם עפר תלוש נקרא "אדמה". אמנם, לגבי חילוקו של ה"אגלי טל" בין "ארץ" ל"אדמה" ו"ש"עפר" הוא אדמה ולא "ארץ" לענ"ד, ישנה ראייה מפורשת מה"תלמוד בבלי" [מס' חולין (קלט:)], שלא כדבריהם. שם נשאלה שאלה לגבי חיוב שילוח הקן מראשו של אדם (דבר אשר היה מצוי בזמנם וכיום נמצא רק במזרח הרחוק, כאשר ה"דאלי למה" יושב כל חייו ואינו זו וצפרים מקננות בין שערות ראשו, כפי שסיפר בזכרונותיו לפני כמה שנה, הנציב העליון הבריטי שם) - ,אמרי ליה פפונאי לרב מתנה מצא קן בראשו של אדם מהו? אמר "ואדמה על ראשו" [ש"ב (טו,לב)].

(רש"י - ,אע"פ שהיה בראשו לא אבדה את שמה שמע מינה אדם גופיה אדמה הוא מדלא אבדה את שמה, דלא קרייה עפר והשתא נמי על הארץ קרינא ביה.). כך גם נוכל על פי זה להבין את הפסוק בנחמיה (ט,א) - ,וביום עשרים וארבעה לחדש הזה נאספו בני ישראל בצום ובשקים ואדמה עליהם". אמנם שם פירש רש"י - ,העלו עפר על ראשם" ובשמואל ב' שם תרגם יב"ע - ,ועפרא רמי על רישא". וי"ל דאין זו סתירה ברש"י, כי בפירוש על הפסוק, לא נחית רש"י לביאור ביחס לאדם ולביאור ההלכתי. עוד עיין במלבי"ם לגבי ההבדל בין ארץ לאדמה [שמות (כ,כא)] ובין ארץ לעפר [ישעיה (כו,ה), (כט,ד)]. להלכה נמסר מפי השמועה בשם ה"חזון איש", בשנת השמיטה כאשר גידלו ירקות בעציץ שאינו נקוב, כי אפשר לברך עליהם "בורא פרי האדמה", היות וזה נקרא מין אדמה וכן הורה גם הגר"ש וואזנר ("שבט הלוי" או"ח/ח"ח/ח"ס"י כ"ה בהערות לשו"ע סי' ר"ד), שם הוא מבאר, כי מאחר והברכה נתקנה על כל מיני הירקות, אשר ככלל גדלים כן באדמה, לכן גם על גידולים אלו ניתן לברך "בורא פרי האדמה". וכן כתב ב"אור לציון" (פרק י"ד אות י"ג), כי גם בלא הנ"ל, ברכה זו היא המתאימה, כי ירק בא מזרע אשר נוצר מזרע שיצא מן האדמה ולכן פרי האדמה הוא. **ולענ"ד** זה אינו ממש ראייה, כי אילנות רבים שתיליהם הם לעיתים גם מזרעים שנבטו באדמה ואף על פי כן ברכת פירותיהם - "בורא פרי העץ".

לעצם דין ה"נבטים" הגדלים בשיטות טכנולוגיות (הידרופוניקס), הם נחשבים כגידולי מים. כי לפי ה"אגלי טל" הסובר כי על ירק הגדל בעציץ שהוא כן נקוב יש לברך "בורא פרי האדמה", כי הוא גדל באדמה לכן על הנבטים יש לברך "שהכל", כי הם גדלים על גבי מים, אך לפי ה"אחרונים" הסוברים כי ברכת "בורא פרי האדמה" הכוללת לסוג הירק הנאכל, אף שכעת כשרוצים לברך עליו הוא אינו גדל באדמה, אם כן, גם על הנבטים שהפרי נועד למאכל, מקובל כי יש לברך "בורא פרי האדמה". הגאון הגדול רבי שלמה זלמן אוירבך פסק לברך עליהם שהכל, כי יש יותר צדדים של ספק, אם ברכתו "בורא פרי האדמה" וכן משום כי יתכן והנבט עצמו אינו נחשב כפרי אלא דבר נפרד היוצא מן הזרעים ("בירור הלכה" אות כ"ד). ספק זה קיים גם בגידולי אויר (אירופוניקס, המרססים על שורשיהם החשופים דשנים כימיים). וכן גידולי צמר סלעים (רסק אבני בזלת ללא קשר לקרקע). לגבי תפוח אדמה, אף אם הוא גדל באדמה, אם קוטמים את ראש הצמח, הריהו נובל ומת, דבר המוכיח כי נייתו היא מן האויר כמו כמהין ופטירות. לכן יש שסברו כי יש לברך עליו "שהכל נהיה בדברו", כגון המהר"ם אש, האדמו"ר מצאנז ועוד ("זכרון יהודה", שנת תר"ס ותשי"ד דף כ"ג). הם תמכו יתדותיהם בה"ערוך", ע' פטר אשר כתב שם, כי הכמהין והפטירות המזכרות בגמרא נקראים בלע"ז "טארטאפל", הדומה למה שנקרא בזמננו תפוח אדמה - "קארטאפל", אך היו שהסתייגו מראיה זו וכתבו שאין זו כוונתו, כי התפוח אדמה התגלה רק כחמש מאות שנה אחרי באמריקה. ה"משנה הלכות" (ח"ו סי'

ל"ט מ') סבר כי יש לברך עליו "בורא מיני מזונות", כי ניתן מהקמח שלו לאפות דברי מאפה ולכן הם מזינים. הוא מביא לראיה את דברי רבינו יונה [מס' ברכות (לז:)], המברר את ברכתו של הדוחן, אשר חז"ל לא קבעו לו ברכה. הוא כתב כי כיון שחז"ל קבעו לברך על אורז "בורא מיני מזונות", משום שהוא מזין, אף שאינו מחמשת מיני הדגן, לכן גם את הדוחן אשר הוא מזין ומשביע ואוכלים אותו כמו מזונות יש לברך עליו כמו על האורז. א"כ כל אוכל שמזין ומשביע, שחז"ל לא קבעו לו ברכה מאחר ולא היה מצוי ביניהם, יש לברך עליו "בורא מיני מזונות". אך אחרים דחו את דבריו משום שה"ראשונים", היה בכוחם לדמות נושאים מחודשים לדיני הגמרא, מה שאין כן בכוחנו (קובץ "צהר"/ח"ד עמ' מ"א). מרן ה"קה"י" שם, דוחה את ראייתו מעוד סיבה, כי בזמן חז"ל היו עוד קמחים מתירס ומעוד צמחים אשר הזינו את האדם ובכל זאת לא תקנו לברך עליהם "בורא מיני מזונות", א"כ כוונת חז"ל היתה שרק מה שמזין במיוחד יש לברך עליהם ברכה זו.

תקמד

להלכה כתבו ופסקו גדולי ה"אחרונים" (המהרי"ל, "אורח חיים" תקפ"ג ס"ק ג', פמ"ג שם) כי יש לברך על תפוח אדמה "בורא פרי האדמה", כי על אף שיניקתם מן האויר לולא השורשים שלהם הנעוצים בתוך האדמה לא היתה להם אפשרות לצמוח ולהתפתח והם לכן דומים לשאר גידולי קרקע ולא לכמהין ופטריות.

והיכי עביד הכי.

המהרי"ץ חיות עמ"ס גיטין (לח:), דן בסוגיא זו של שחרור עבד באריכות ומסיים שם-....ועי' ברכות (מז:), אשר שמה הגירסה "ואיך עביד הכי והרי המשחרר עובר בעשה", משמע דהקושיה היא על ר"א. ובאמת גירסת הש"ס כאן נכונה יותר דהקושיה על שמואל, דעל תנא לא מקשים מדברי אמורא. ואף אי סבר ר"א ד"לעולם בהם תעבודו" הוא חובה, עדיין נוכל לומר דבמשחרר ליכא איסור עשה. **אמנם**, באמת זה אינו, כי אל שמואל ורב מתייחסים גם כתנאים. עי' בערכם ב"שם גדולים".

תשעה וארון מצטרפין.

הגר"א ביאר ב"שנות אליהו", דהכוונה היא, כי הארון היה תשעה נראין כעשרה במדתו וכן הענין לגבי תשעה הם כמו כעשרה.

המהרי"י ענגיל ["בית האוצר", כלל מ"ח, (נד.)], כתב-,,תשעה נראין כעשרה מצטרפין ומוכח דח' נראין...לא מהני (ואולי לא משכחת ח' נראין כו') ולהנ"ל י"ל הטעם, דאחד אין נחשב חסרון, דנשלם ע"י ההתכללות וכן"ל, אלא דזה האחד הנשלם ע"י חשבון ההתכללות, הרי אינו ניכר אל הרואה, דהוא נמצא רק במובן השכל ואנן בעינן שיהיה שם עשרה ניכרים לעיני הרואה דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל. ומכאן ילפינן לכל דבר שבקדושה שלא יהי' בפחות מעשרה ועיקרא דהאי קרא קאי אקידוש השם ברבים ואם כן בעינן שיהיו שם רבים ניכרים ויהיה קידוש השם לפני הרואים וכמובן וע"כ כיון דיש שם ט' נראין כעשרה ואם כן, הרי יש י' למראית עין הרואה, אלא דבפועל אינם י' וע"ז שוב שפיר מהני חשבון התכללות וכן"ל ודוק וזה יש לומר הטעם שם גם כן בהא דאמר שם דתשעה ועבד מצטרפין. וקשה גם כן, דמדוע דווקא ט' ולהנ"ל ניחא דבאמת הרי די בט' דהעשירי נשלם ע"י התכללות הט', אלא דאין זה ניכר

אל הרואה ואם כן לגביה הרואה הרי גם העבד טוב, שהרי אין ניכר שהוא עבד ודו"ק. ואולם מ"ד שם דקטן עושין אותו סניף לעשרה לא שייך טעם זה, דבקטן הרי ניכר שהוא קטן ואפילו אם ה' גדול בקומה כשאר גדול, אמרו בגיטין (פט): ההיא דנפיק עלה קלא דאי קדשה לקטן הנראה כגדול...וברש"י...אעפ"י שגופו ארוך ניכר הוא לבריות במעשיו שהוא קטן בשנים...". ועי' שם עוד מה שכתב.

שנים ושבת מצטרפין.

עי' שם בדברי המהר"י ענגיל, כלל קעט, בד"ה וכן-,,דמאמר הזהר דת"ח איהו שבתא דכולה שתא רמוז עד"ז בש"ס דידן...שנים ושבת מצטרפין...והיינו דר' אמי אמר באמת שנים ושבת ודיבר בלשון חכמה וכהך דעירובין (נג): ר' אבהו כי הוי משתעי בלשון חכמה כו' וכדברי הגר"א ז"ל אהך דט' וארון...כוונת ר' אמי אשנים שהם במדריגת שבת והיינו תלמידי חכמים דהם שבתא דכולה שתא (והך דמחזדין זא"ז מבואר אצלי ג"כ איך רמוז במאמר שנים ושבת והדברים ארוכים אצלי ואכ"מ)". כוונתו למה שכתב ב"גליוני הש"ס" עמ"ס יבמות (סג): ד"ה ומה-,,...ובתוס' הרא"ש שני ת"ח מחזדין זה את זה בהלכה בתוך הסעודה מצטרפין, שההלכה חשובה כשלישי עכ"ל אלמא דההלכה המתילדת מאת הת"ח כתולדת גברא חשבינן לה" ועי"ש המשך דבריו.

מח.

אביי ורבא הוו יתבי קמיה דרבה.

כתב היעב"ץ כאן, דמדברי התד"ה אביי משמע, ששניהם היו קטנים ושווים בגילם. על כך הקשה ממקומות אחרים דזה לא יתכן, כי מדובר באביי ורבא הרגילים ובודאי אחד מהם אינו אביי ורבא הרגילים ואכן כאן ב"גליון הש"ס" העיר, כי גירסת הבה"ג- "רבא בר רב חנן". א"כ ע"פ היעב"ץ זה מוכרח.

בוצין בוצין מקטפיה ידיע.

רש"י פירש בד"ה בוצין, דהכוונה לדלעת, אך ר"ת מוכיח במס' סוכה (נו): תד"ה בוצינא, דהכוונה היא לקישואים, וכי דלעת נקראת קרי.

ינאי מלכא ומלכתא...אייתיתיה לשמעון בן שטח אחוה.

מכאן משתמע בבירור כי שמעון בן שטח היה אחיה של המלכה, אשת ינאי המלך וגיסו של ינאי. כך גם משמע מרש"י [עמ"ס קידושין (סו). ד"ה שמעון] וכך כתב הראב"ד בספר הקבלה. לגבי דעתו של ה"כוזרי" (ג,סה), חלוקים בדעותיהם נושאי כליו. ב"כוזרי" שם כתוב-,,ינאי המלך...ובכללם שמעון בן

תקמה

שטח, והיה חתנו". ה"קול יהודה" שם כתב בד"ה והיה חתנו-,,אפס כי מקבלת הראב"ד, גם מפירוש רש"י שמעון היותו אחי אשתו ולא חתנו". "אוצר נחמד" שם בד"ה שמעון, כתב בתחלה כי יתכן שהיתה לו גירסה אחרת בגמרא או שצריך לקרוא את המילה "חתנו" ככתיב חסר- "חותנו" ושכוונתו כי שטח היה חותנו וכן כתב שם-,,בגמרא דברכות

(מח.) אמרו "ינאי מלכא ומלכתא כריכו ריפתא בהדי הדדי, ומדקטל להו לרבנן לא הוה ליה אינש לברוכי ליה, אמר לה לדביתהו מאן יהיב לן גברא דמברך לן אמרה ליה אשתבע לי דאי אייתינא לך גברא דלא מצערת ליה, אשתבע לה, אייתיניה לשמעון בן שטח אחוה וכו'". הרי שהרג כל הגדולים לולא שהחביאתו אחותו. וגם לא היה חתנו רק גיסו, ואולי היה לחבר נוסחא אחרת, או צריך לומר חותנו בוי"ו וחותנו מוסב על שטח אבי שמעון שהיה חותן המלך". ה"דקדוקי סופרים" כתב כי בכתב יד חסרה המילה "אחוה" וכתב-,,אולי חסר בט"ס שכן אמרו בסוטה (מז.) ובסנהדרין (קז:): "שמעון בן שטח אטמרתיה אחתיה" וכ"ה במדרש שם ובכ"י פרמא (שדרה אתיוה לר') שמעון...". ונראה כי נשמט ממנו דברי ה"כוזרי".

במס' פסחים (נז.) הובא בסתם בלא לציין את שם המלך-,,מלכא ומלכתא הוו יתבי" ופירש שם רש"י בד"ה מלכא ומלכתא-,,מלכי בית חשמונאי" ונראה שסמך על גמרתנו אשר גם כאן מופיע הסיפור שהמלך והמלכה ישבו לסעודה. ולכן כתב שהוא ממלכי חשמונאי, אך הוא לא ציין שם את שמו. במס' קידושין (סו.) כתב זאת רש"י יותר בצורה מפורשת, בד"ה ינאי המלך-,,מן הכהנים של חשמונאי הוה".

רש"י ד"ה לגרמיה הוא דעבד-,,אין אדם מודה לו".

במס' תענית (יד:), פירש "רש"י" בד"ה לגרמיה-,,לעצמו דרש שלא אמר אלא לפי שהוא לא היה רוצה להתענות". על כך העיר שם הרש"ש בד"ה רש"י-,,פירושו כאן תמוה. ובברכות (מח) וש"מ פירושו לנכון (ועי' ב"ערוך" ערך גרם הב').". לרש"ש, רש"י כאן ובמס' תענית יצאו מאותו מפרש, אך כידוע רש"י בתענית אינו רש"י המקורי וישנן כמה דיעות אם הוא מפרש אחר ללא קשר לרש"י, או מתלמידי רש"י או ממי ששילב בפירושו רק לעיתים מפירושי רש"י.

מח:

משה תיקן לישראל ברכת הזן בשעה שירד להן מן.

ראינו לעיל (מד.), כי ברהמ"ז מברכין מן התורה רק על הלחם-,,דארץ הפסיק הענין" ו"ברכת" מוסב רק על הלחם ולמן היה גדר של "לחם" כדברי הפסוק שם-,,הנני ממטיר לכם לחם מן השמים". וכתב בשו"ת ר"א בן הרמב"ם סי' פ"ד-,,שאין אנו מברכים ברכת המזון, מפני שלפי הקבלה משה ע"ה תיקן הזן כו' אלא מפני שאנו מקיימים המצוה המפורשת בפסוק כו' והרמז בפסוק זה אינו אלא לתבואת א"י...". א"כ מהתורה מברכים ברהמ"ז רק על לחם שהוא מהתבואה ואילו המן הוא רק מדברי קבלה.

יהושע תקן להם ברכת הארץ בשעה שנכנסו לארץ.

כאשר יהושע תקן ברכה זו, עדיין בכניסתם לארץ רוב השבטים לא נחלו את הארץ והברכה היתה לכנסת ישראל מכח הבטחתו של הקב"ה ולא מכח כיבוש הארץ, על שזכו להכנס לארץ וכן עי' במהרש"א עמ"ס פסחים (קיט:) ד"ה עתיד-...ויהושע שתקן ברכת ארץ שזכה להכנס בה אך כיון שלא זכה לבן...". עי' שם המשך דבריו.

אל תקרא וברך אלא יברך מכאן למזון שטעון ברכה לפניו.

וכתב ה"מקור ברוך"-,,מנסתר לנכח-האדם שיברך ברכת הודאה. "את לחמך" יהיה כמו "על לחמך", כמו "הוא יברך את הזבח" שפירושו "על הזבח" וההכרח לדרשה כי בכל הפרשה מדבר בלשון מדבר (אנוכי, כי שמי) ורק כאן בנסתר.

ואם הכוונה היתה על ה' היה צריך להיות- אברך". עיין כאן ב"מצפה איתן", דמכאן הוכחה שלומדים דינים מ"אל תקרי".

כי הוא יברך את הזבח.

עי' ב"מצפה איתן" עמ"ס ע"ז (כה.) ד"ה גמרי אשוק ואליה, שהוכיח דאין הכוונה כאן לזבח שלמים אלא לזבח חולין ושאל המלך היה אוכל חולין בטהרה.

תקמו

שהנשים דברניות הן.

תכונה זו מובאת בלשון אחר במס' קדושין (מט:)-, עשרה קבין שיחה ירדו לעולם תשעה נטלו נשים". שאר עשרה קבין מסוגים שונים המובאים שם יוחסו רק לעמים שונים, אך לא לאנשים.

בלשון זה של "נשים...הן" מובאים במקומות שונים בחז"ל על הנשים וכמעט כולם לגנאי, בעוד שעל כלל האנשים אין כמעט התייחסות לגנאי בצורה כללית ונביא את המקומות בהם מופיעים לשונות הגנאי על הנשים כמו בלשון שלפנינו ולאחריהן את מדות השבח המועטות.

נשים עם בפני עצמן הן [מס' שבת (סב.)]

נשים כשפניות הן [מס' פסחים (ק:)]

נשים עצלניות הן [ירושלמי/מס' פסחים פ"א, ב"ר (מה,ו)]

נשים שחצניות הן [ירושלמי/מס' שבת (ו,א)]

נשים הדרניות הן [מס' כתובות (צז.)]

נשים גרגרניות הן [מס' טהרות (ז,א), ב"ר (מה,ו)]

נשים כחשניות הן (מדרש אגדה/הוצ' בובער, עי' בהקדמה ובה"ערוך" ע' נשים). ה"רוקח"/וירא (יח,טו) עמ' ר"ב בסופו, כתב על הפסוק "ותכחש שרה"- ,מכאן אמרו שהנשים פסולות לעדות שהצדקת שבהן כיחשה" (במדרש ויכולו).

ועיין עוד על ז' מידות בנשים בברייתא "מעשה תורה" לרבי יהודה הנשיא אות ז' (קכא)-, ז' מידות בנשים...שקרניות...." ובב"ר (יח,ב) ו(מה,ו) ודבר"ר (ו,יא) ותנחומא וישב. ב"ב"ר" (מה,ו) הובא-, ורבנן אמרי ד' מדות נאמרו בנשים גרגרניות...צייתניות...עצלניות...קנאניות...אף אסטטניות...ודברניות...ר' לוי אומר אף...גנביות...יוצאניות...." במס' מגילה (יד:)-, ,שהנשים רחמניות הן...לא יאה יהירותא לנשי. תרתי נשי יהירן הוויין וסניין שמייה חדא שמה זיבורתא (רש"י-, דבורה-). וחדא שמה כרכושא (רש"י-, חולדה-). ובמס' נדרים (סו.), הובא-, בנות ישראל נאות הן".

בויק"ר (ד,ב) הובא-, ,ג' כפויי טובה...והאשה...מניין אכלה מחתה פיה...לא פעלתי און".

נחום הזקן אומר צריך שיזכור בה ברית רבי יוסי אומר...תורה.
 עי' מה שכתב הגאון הרב החיד"א על כך בספרו "ראש דוד" עמ' שע"ז.

מט.

כל שאינו אומר ברית ותורה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו.
 לעיל ב(כ:) הובאה המחלוקת בין רש"י לתד"ה נשים, דלרש"י אם לא אמר, לא יצא מדברי סופרים ולתוס' לא יצא אפילו מן התורה.

בברכה אחרונה מעין ג', חזינן דלא תקנו כלל ברית ותורה וקשה בפרט לאלו הסוברים דברכה זו דאורייתא וכתב ב"משנה ברורה" שם ב"שער הציון" בריש סי' ר"ח בשם ה"פרי מגדים", כי אין זה קשה, כי לשיטתם אין צריך בברכה מעין ג' שיהיה כל תוכן ג' הברכות שבברכת המזון, אך ה"מרדכי" הכליל בשם ה"אור זרוע" בסוף פ"ו דברכות סוף סי' ק"נ את ברית ותורה גם בברכה מעין ג' וזאת בנגוד לרמב"ם והטור.

לא אמר ברית ותורה ומלכות יצא...תורה ומלכות לפי שאין לא בנשים ולא בעבדים.
 וכך פסק הרמב"ם [הל' מלכים (א,ה)]-אין מעמידין אשה במלכות. הילני המלכה [מס' סוכה (ב:)] היתה מלכה בחו"ל ויש אומרים דנתגיירה רק אחרי שהיתה מלכה וכשנתגיירה עלתה לארץ, אך התד"ה הורוה במס' כתובות (ז:) כתבו, שהיתה מבית חשמונאי כי בנה היה מונבז המלך.
 מניין שנשים אינן במלכות? ה"מנחת חינוך" מצוה תצ"ז כתב, דאפשר שאין מעמידין אשה שנאמר "מלך" ולא "מלכה" וגם ה"מצפה איתן" ציין זאת, עיי"ש.
 וכתב ה"מנחת חינוך", כי זה רק בתחילת המינוי, אך לא בירושה. על פי זה יש המתרצים מדוע מלכה עתליה אשת יהורם בן יהושפט שבע שנים עד שמלך יהואש בן אמציה [מלכים ב' (יא,ד)], משום שמלכה על ידי ירושה.

תקמז

מט:

תד"ה אי בעי אכיל.

שיטת ר"ת היא דבסעודה שלישית בשבת יוצאים ידי חובה גם בפירות ומיני תרגימא. וה"תוספות ישנים" במס' יומא (עט:) כתבו, דאף רבינו שלמה סבירא ליה הכי וכן דעת פסקי הרי"ד, ריבב"ן והראב"י"ה סי' תרל"ז. ועי' בריטב"א [ד"ה והא מס' סוכה (כו.)] שכתב על שיטה זו-, והא בורכא". הוא גם מפריך את הראיות של הסוברים כן. והתד"ה

במיני כתב שם, דאף אם יוצא במיני תרגימא, אך בפירות אינו יוצא, כיון דלא מהני גבי סוכה ועי' כאן ב"תוספות ישנים". אמנם התר"י כאן במס' ברכות [(לו:)] בדפי הרי"ף] כתב בשם רבני צרפת, כי אף בפירות יצא.

רש"י ד"ה אם עבר צופים-,,מקום שיכול לראות בהמ"ק".

לקמן (סא:), כתב רש"י בד"ה מן הצופים-,,מקום שיכולין לראות משם הר הבית ומשם והלאה אין יכולין לראותו". וכן בפירוש רש"י האמיתי עמ"ס מו"ק (כו.) פירש רש"י בד"ה צופים-,,מקום לפני ירושלים". במס' פסחים (מט.) כתב רש"י בד"ה אם עבר צופים-,,שם כפר שיכול לראות בית המקדש משם". נראה דשמו של הכפר נקרא על שם האפשרות לחזות משם את בית המקדש. שם במס' פסחים סוף (פא) נקט רש"י לשון סתמי של מקום ולא שם של כפר, בד"ה צופים-,,מקום שיכול לראות משם הבירה ומשם והלאה אינו יכול לראותו". אם כן יוצא דלרש"י "בירה", "הר הבית" ו"בית המקדש" יש להם אותה משמעות.

התד"ה אם הקשה כאן על רש"י ממס' פסחים (צג:), שאם זה כדברי רש"י, ש"צופים" הוא כפר, מדוע לא כתוב "כמדתה לכל רוח" כמו שנאמר שם במס' פסחים (צג:): לגבי הכפר מודיעים. וק"ל, דלכאורה, אין כלל דמיון בין השניים, דשם מדובר לענין דרך רחוקה, לכן שייך לומר "כמדתה לכל רוח", אך כאן מדובר לענין ראייה, הרי יתכן שמצד אחד רואים ומצד אחר אין רואים, כי שם ההרים מסתירים את המקדש וירושלים מהרואה. ויש לומר, דגם לענין דרך רחוקה, יתכן שמצד אחד אין הרים כל כך ויותר קל להגיע לירושלים ואילו מצד אחר שיש הרים יותר, לכן צריך לעתים ללכת יותר כי צריך לעלות את ההרים ולרדת מהם ובכל זאת נקטו ב"לא פלוג", אם כן, גם לענין ראייה יש לנקוט ב"לא פלוג".

ה"אגרות משה" (או"ח/ח"ג/סי' פ"ה/עמ' שצה) מברר לענין קריעה, את איכות הראיה מצופים ואת מרחקו מירושלים-,,במג"א (תקס"א,ג) סובר דאיכא מחלוקת בפירוש צופים, דלרש"י פסחים דף מ"ט שפירש דהוא שם כפר שיכול לראות ביהמ"ק משם, מפרש הב"י דקודם שהגיע לצופים לא חשיבא ראייה דרחוק מקום הוא ומשהגיע לצופים חשיבא ראייה. ונראה דהכוונה דכיוון דרחוק מקום הוא אינה ראייה גמורה כדכתב לשון לא חשיבא ראייה. ולא רצה הב"י לפרש דברחוק מקום אף כשרואה לא חייבו לקרוע, אף שיותר היה נראה לפרש דמצד הרחוק אינו קורע אף שיכול לראות היטב, דהא בבכורות דף נ"ד תנן דמעשר בהמה מצטרף כמלא רגל בהמה רועה דהוא בבהמה דקה דצאן דהא מפרש רבה בר שילי בגמרא דאמר קרא עוד תעבורנה הצאן על ידי מונה וקים להו לרבנן דשיתסר מילי קא שלטא ביה עינא דרועה. ואף שהוא כשעומד הרואה באמצע כדאיתא בתפארת ישראל. הרי גם כן איכא ח' מיל שהוא מהלך שתי שעות ושני חומשי שעה. וכ"ש מקום המקדש שהוא מקום גדול. ולא משמע שצופים הוא כל כך רחוק והתוי"ט בפסחים שם הביא מבעל כפתור ופרח שהוא רק חצי שעה עיי"ש. שלכן היה נראה לפרש דאף שרואין גם שם כיון שהוא ברחוק מקום אין קורעין. אלא דלשון דלא חשיבא דמשמעו לכאורה הוא דלא נראה היטב ברחוק מן הצופים. וכן כתב הגר"א דהטעם דאינו חשוב ראייה ברחוק מקום. ואף שמה שהוא רק ערך חצי שעה הוא כדכתב בכפתור ופרח מטעם דירושלים הרים סביב לה אינה נראית מרחוק מאיזה צד שתבוא אליה יותר מחצי שעה, ושיעור ט"ז מיל דשלטא עינא דרועה הוא בארץ מישור כדאיתא בתפא"י דכן מסתבר ומוכרח, עדיין יקשה דהא לא שייך לומר וכמדתו לכל רוח שהקשה הר"י בתוס' שם דהא אפשר שאיכא מקומות דאין ההרים גבוהים כל כך, וגם הא הוא דוקא במקומות הנמוכים אחורי ההרים שההרים מכסין ממנו את מקום המקדש, ואף שמקום המקדש גם כן גבוה בהר מכל מקום להעומדים בבקעות נתכסה מהם על ידי ההר שמפסיק, אבל עדיין הא איכא גם הרים ברחוק מירושלים שהעומדים שם רואין את

המקדש עד ח' מיל ויותר, וגם לפי הידוע אלו העומדים סמוכים לההר מכסה אותם יותר מלאו העומדים מרחוק. ולכן צריך לומר דכוונת הכפתור ופרח דההרים הסמוכים הסובבין את ירושלים הם ערך מהלך חצי שעה מירושלים שלכן עד שם רואין את המקדש. ולאילו הרחוקים יותר ממהלך חצי שעה, שהן אחורי ההרים מכסין ההרים. ולכן אף שודאי איכא מקומות שרואין יותר ממהלך חצי שעה, כגון על ההרים שבתוך ח' מיל, ואולי איכא מקומות שליכא הרים סמוכין כל כך לא רצו לחלוק לענין הקריעה ולא החשיבו הראיה ההיא שרק במקום אחד הוא שחייבו בשביל זה. וזה אפשר לומר גם בכוונת הב"י והגר"א ולא לחלק בין הראיות לומר שברחוק קטן כזה אינה ראייה טובה וברורה, כי לבד שהוא דוחק הוא נסתר מהא דעינא דרועה שלטא דהוא עד ח' מיל אף לדבר קטן כטלה כדלעיל. ולשון לא חשיבא ראייה הוא דלא חשיבא הראיה, דהוא רק במקומות אחדים ולא בכל הצדדין לחייב בשביל זה משום דרצו לעשות שיעור קבוע לכל הצדדין... "ועיין שם עוד המשך דבריו.

רבי מאיר אומר ואכלת זו אכילה ושבעת זו שתיה.

עיין לעיל (מ.) מה שכתבנו על כך בד"ה אסור שיאכל קודם שיתן לבהמתו.

תקומה

אכילה שיש בה שביעה.

כתב כאן רבי יעקב מעמדין בהגהותיו-,,דשיערו חכמים בית הבליעה מחזיק ביצת תרנגולת והנאת גרון חשיבה אכילה כדאיתא ספג"ה". ראינו לעיל כי משה רבינו תיקן לישראל ברכת הזן על המן. ויש לברר כיצד ניתן לברך על המן הרי כשם שסומא אין לו הנאה ולכן אינו שבע, כי אינו רואה את מה שהוא אוכל הרי גם במן לא ראו מה שרצו לטעום בו.

ג.

הנקדנין תופסין אותו.

גירסת "הערוך" ע' נקר,,והנקרנין פי' המדקדק שלא בדבר צורך ובלשון ערבי קורין אותו אלמנקר כגון תרגולת המנקר באשפה". רש"י כתב בד"ה והנקדנין-,,דווקנין (הגהות מהר"י לנדא- צ"ל דייקנין) תופסין אותו על שהוציא את עצמו מהכלל". הר"ן כתב במס' נדרים (מט:) בד"ה נקרני-,,שאוכלים בנקיות. לשון אחר נקדני שמדקדקים באכילתן וכדאמרינן בפרק שלשה שאכלו [ברכות (ג.)] הנקדנים תופסין אותו בכך". כתב שם התד"ה איכא דמשאיל לבני נקרני-,,פירוש מי ימצא שישאל להני נקיי הדעת, כמו נקיר שמיה [פסחים (קיא:)] וכן לנקר חצירו [ביצה (ח:)] ויש מפרשין נקדני כמו [ברכות (ג.)] הנקדנין תופסין אותו ע"כ וכל המדקדקים בדברים נקרא נקדן".

ג:

דתנן מטה שנגנבה חצייה...טהורה [מס' כלים (יח,ט)].

פירש רש"י בד"ה מטה-,,פקע שם מטה מיניהו ושם טומאה אע"ג דהדר הדרוה והרי היא מטה לא הדרה טומאתה...".
ה"תפא"י" פירש שם במשנה ב"בועז" (טו) דנקט חצייה, דאם ניטל רק מקצת פחות מחצייה-,,אם אחר כך החזירה חוזרת לטומאתה ישנה וכדחזינן לעיל במשנה ו' בנשברה ארוכה בלי ב' כרעים, כשהחזירה חוזרת לטומאה ישנה".
וק"ל דאם כן לא שייך להשוות לכאן, דהא כאן פרש רק אחד מהחבורה ולא חצי מהחבורה כמו שביאר כאן רש"י בד"ה אבל ועוד ק"ל דבסוף מס' חגיגה (כו.) אומרת המשנה-,,משעבר הרגל מעבירין על טהרת עזרה" וביאר רש"י-,,מעבירין את הכלים ממקומן ולהטבילן ולטהר את העזרה מטומאת עם הארץ שנגעו בהן ברגל, שאע"פ שעשאו הכתוב חברים ברגל, לא מפני שטהורין הן הלכך לאחר הרגל מגען טמא למפרע".
אם כן חזינו, כי אף דעשאו הכתוב טהורים ברגל, כיון דבמציאות היו טמאים לכן אחר הרגל חוזרין לטומאתם למפרע. אם כן כל שכן כאן, דבזמן הזימון היו וודאי ראויים לזימון אם כן יחזרו להיות כבתחילה ולמה להשוות למס' כלים, אשר שם הרי מדובר בחפצא, היינו, בכלי עצמו ואילו כאן בגמרא זה דומה למס' חגיגה (כו.).
עוד עיין ב"יש סדר למשנה" למהר"י פיק עמ"ס מגילה (ב,א) המזכיר שם את ה"זימון למפרע" במס' ברכות (מה.) ומברר מהו המושג "למפרע".

עד שלא נתן לתוכו מים אין מברכין עליו בפה"ג...חכ"א בין כך ובין כך מברכין עליו בפה"ג אין נוטלין ממנו לידים משום הפסד אוכלין.

בבראשית (מט,יא), הובא הפסוק-,,אסרי לגפן עירה ולשריקה בני אתנו כבס ביין לבשו ובדם ענבים סותה". לכאורה מפשטות הפסוק משמע, דהברכה היא שבמקום מים יכבסו את הבגדים ביין מרוב שכיחותו. במדרשים ורוב המפרשים פירשו זאת במובנים אחרים, אך התרגום "יונתן בן עוזיאל" פירש שם שהיו צובעים בו בגדים והר"א אבן עזרא פירשו כפשוטו-,,שתרבה תבואות כרמיו עד שיסור עירה לגפן ולא יחוש אם יאכל ענבים, ותחת מים יכבס ביין לבשו...". לפי דבריו זה נגד דברי חכמים שאין להפסיד אוכלין. אולי יש לומר שמדובר שהיין היה פחות משהו פרוטה ולכן אינו נחשב הפסד אוכלין, או שמדובר ביין שפג ריחו, ואינו ראוי עוד לאוכלין.

תד"ה מודים-,,אי נמי קאי אכוס עצמו ומאי חי שלם כדאיתא במכות (טז:) ריסק ט' נמלים ואחד חי...".
כתב הרש"ש עמ"ס נדרים (יא.) בד"ה בא"ד א"נ-,,והקשה התוי"ט עצים מאי חיים שייך בהו ועי' לקמן מ"ד בדבריו ד"ה ר"י מתיר, אבל לדבריו שם יקשה הא פיגול ונותר ג"כ ממשיים ולי נראה דחיים יאמר גם כן על הבריות כמו עד היותם (יהושע ה) ע"ש בביאור ועי' ברכות (נ:) תד"ה מודים, דכלי שלם נקרא

תקמט

גם כן חי ולכן גם על עץ שייך לומר כן מפני שמתקיים זמן ארוך אפילו בתלוש טרם ירקב משא"כ בשר כמו שאמר אנטונינוס [סנהדרין (צא:)] אפשר חתיכה של בשר עומדת ג' ימים בלא מלח ואינה מסרחת. ומה שנקרא בלשון חז"ל (וכן בארמית) בשר חי שנתבשל זהו על דרך השאלה והרחבת הלשון עמש"כ לקמן (מט)...". **תימה על הרש"ש,** שהיה צריך להביא ראיתו מספר יהושע ולא נזכר מלשון חז"ל עצמו, דבלשון חכמים חיה הוא גם הבראה וריפוי כמו דחזינו במס' יומא (מט.) ובמס' חולין (ז:)-,,דאמר ר' חנינא מימי לא שאלני אדם על מכת פרדה לבנה וחיה (רש"י-

„משמע שמת המוכה“). והא קחזינא דחיי אימא וחייית (רש"י-,,לשון נקבה ואמכה קאי שאין המכה מתרפאת“). והא קחזינא דמיתסי דחיוורן ריש כרעייהו קא אמרינן“.

אין זורקין את הפת.

ע"י במס' טהרות (ד,א) ברע"ב-,,דאורחיהו דאינשי לזרוק ככר ומפתחות זה לזה“ והעיר שם הרש"ש-,,בברכות (נ:1) איתא דאין זורקין את הפת ופירש התוס' דאפילו לא מימאס וכן פירש ה"מגן אברהם" בריש סי' קעא“.

ה"תוס' אנשי שם" כתבו שם על דברי הרע"ב-,,דבריו מפירוש הרמב"ם והמפרשים הקשו אטו ברשיעי עסקינן הא אסור לזרוק פת וזה לשון פירוש הרמב"ם והידוע ברוב שיושלך מפתח או ככר ולא כתב יותר. ואם כוונת הרמב"ם כפירוש הר"ב ה"ל ליה למימר והידוע שברוב יושלך מפתח או ככר וגם איך יכתוב הרמב"ם שהוא דבר ידוע על דבר שלא נודע. וגם לשון הרמב"ם כשאומר ידוע הוא שנודע בדבר טבעי ולא בנהוג. לכן נראה שחסר איזה תיבות בפירוש הרמב"ם וכתב דבר טבעי שיש בזריקת ככר או מפתח ונשמטו הדברים וזה כי הככר הוא מצד אחד כדורי ומצד אחד שטחי והמפתח הוא ארוך ובשני ראשיו יש כובד אחד שאוחז בידו והשני שפותח בו. והככר אם יגביהו כמו שמונה וישליכו על צדו יפול תחלה על חודו ואח"כ ינוח על צד שטחי וכן המפתח אם יאחזנו בבית ידו ויזרקו יגיע לארץ תחלה על צד שפותח בו אח"כ יכביד הצד שאוחז בידו וישמטו ממקומו לצד בית היד...“.

ה"מסכנות נפתלי" תירץ-,,...ולי נראה שהרע"ב מעתיק רק לשון הרמב"ם שם "והידוע ברוב שיושלך מפתח או כיכר", דדעת הרמב"ם היא פותת פת לחם או חתיכות ואוכלין שאין להם קליפות הן נמאסין אם זורקין אותם ואינו מן מנהגות דרך ארץ ע"י רמב"ם [הל' ברכות (ז,ט)] שפסק כהש"ס [ברכות (נ:)] שפיר מד' דברים שנאמרו בפת. אמנם אצל ככר לחם שהוא משקל ושלם כולו אין שייך נמאס ונבזה בזריקתו. ובו המנהג לזרוק כזורק מפתח ברזל ממקום למקום פוסק רבינו היטב [אבות הטומאה (טו,ו)] בין שזרק כל דבר טמא או שזרק ככר...“.

דסתנא.

פירש רש"י-,,אמינישטרישון“ בלע"ז (=מנה, מנת ארוחה וסעודה) מנה של בשר מבושל“.

על פי זה ניתן לפרש את המילה "דסתנא", היינו נדה, משום שערוה מוזכר פעמים בתורה על ידי המלה בשר (ר"א אבן עזרא) וש' וס' מתחלפים. הערוך פירש בע' זה-ככרות לחם או חלק. לעיל פירש רש"י לע"ז זה על "ריסתנא" וכן פירש לע"ז זה במס' גיטין (סז:1) בד"ה ריסתנא דחנקא חמתא-,,עצם קטן שעל כף הירך שאדם בולעו ונחנק...“ והערוך גרס שם "דסתנא". במס' שבת (קנו:1) פירש רש"י לע"ז זה על המילה "ריסתנא".

נא.

אספרגוס.

בגמרתנו הובא, שאספרגוס נעשה מיין או משכר של תאנים או תמרים עם תבשיל של כרוב, אך במקור הוא נעשה רק מיין וכרוב. במס' פסחים (קי:) הובא-,,אספרגוס מכרוב ויין“ והעיר על כך שם הרש"ש ועי' "הגהות הגר"א" עמ"ס נדרים (נג:1) ד"ה באספרגוס-,,פירש רב האי גאון מין כרוב ששורין אותו ביין ובלשון יוני יין של בקר נקרא אספרגוס“. אמנם, מהרשב"ם במס' פסחים (קי:) בד"ה אספרגוס, משמע שמקור השם הוא בפרסית-,,בלשון פרסי קוראים לכרוב אספרגוס וזהו ששנינו [מס' נדרים (נג:1)] "הנודר מן הכרוב אסור באספרגוס" ומשקין הוא שעושים

מכרוב ויין ורגילין לשתותו בכל בוקר רפואה קודם אכילה...דרפואה הוא" ועיין ב"חזון יחזקאל"/"תוספתא/מס' דמאי (ד,ד) ד"ה יין או כרוב.

שהיין קשה לבני מעים.

וק"ל, דמסוגיין משמע שתלוי אם היין טוב או רע, לפי מספר שנותיו, אך בתלמוד ירושלמי משמע, שזה תלוי בסוג היין, שכן שנינו שם במס' שקלים (ה,א) בסוף (יג), על ידי שהיו הכהנים מהלכין יחפים על הרצפה והיו אוכלין בשר ושותין מים היו באין לידי חולי המעיים והוה ידע האי דין **חמר טב למעיא** (קרבן העדה - ,איזה יין יפה למעיים לעצור ואיזה יין טוב לרפואתן שעל ידי הצינה המעיים מתרפין או מתעצרים יותר מדאי").

וי"ל:

א. דבתלמודא דידן ובמס' פסחים ובמס' נדרים מדובר לגבי מה טוב או רע כנגד מזיקין, כדברי הגאון שהובא בערוך, ע' אספרגוס, אך בתלמוד ירושלמי מדובר ברפואה טבעית.

ב. אין זה סתירה דידוע דמעיים ובני מעיים הם ב' סוגי איברים השונים זה מזה דבני מעים הם האיברים הנמוכים יותר שבבטן כדאמרינן [מס' שבת (קח:)] - ,אלמלא קליפתן החיצונה אינן יוצאין

תקנ

מבני מעיים לעולם" והיין מסוגים מסויימים טוב למעיים ויין שאינו מיושן רע לבני מעיים. אמנם, **אכתי תיקשי** ממס' נדרים (סו.) דשם משמע במשנה דאף למעיים קשה היין - ,קונם יין שאני טועם **שהיין רע למעיים** אמרו לו והלא מיושן יפה למעיים...גמ'...ותיפוק ליה דאין רע אמר ר' אבא ועוד יפה קתני" וי"ל דלא קשיא כלל, **א.** גרסת גמרתנו כאן במשנה דנדרים, "בני מעיים" ולא "מעיים". וב"דקדוקי סופרים" "מעיים" הוכנס בסוגריים. **ב.** דלאדם בריא יין רגיל רע לבני מעיים ויין מיושן לא רק שאינו רע אלא אף יפה למעיים, אך מי שכבר חולה, גם יין מיושן מזיק לו וצריך יין מיוחד כדי לרפאותו. אמנם, ק"ל דמשמע דגם יין מיושן בסתם טוב לחולי מעים, כדאמרינן במס' מגילה (טז:), דיוסף שלח ליעקב אבינו יין ישן, ,שדעת זקנים נוחה הימנו" וביאר ה"נחלת יעקב" [הובא ב"שפתי חכמים"/בראשית (מה,כג) אות ח'] - ,יש ליתן טעם על זה דאמרינן פ"ט דנדרים (סו.) "קונם יין שאני טועם שהיין רע למעיים א"ל והלא המיושן יפה למעיים". ורוב זקנים בטבעם הם חולי מעיים לפיכך דעת זקנים נוחה הימנו". וי"ל דזקנים אין הכוונה לזקני עם הארץ אלא לזקני ת"ח אשר יש להם קנין אמיתי של דעת וזקנה הכוונה לזקן במובן של מי שקנה חכמה ונראה גם שלכך התכוון ה"נחלת יעקב", שכתב "ורוב הזקנים בטבעם הם חולי מעיים", על פי דברי חז"ל [מס' שבת (קיה:), מס' כתובות (קג:)] - ,רובן של צדיקים מתים בחולי מעיים" ועל כך אמר שם ר' יוסי "יהא חלקי ממתי בחולי מעיים". לכן אנו רואים בחז"ל כי זקן הכוונה גם במובן של חכמה במקומות רבים, כגון: [מס' ברכות (ח:)] - ,הזהרו בזקן ששכח תלמודו" וכן שם (לט.) - ,אם חכמה אין כאן זקנה אין כאן" וכן [מס' חגיגה (יד.)] - ,אין לך נאה בישיבה אלא זקן". ובמס' שבת (קנב.) ומסכת קנים סוף פ"ג, הובא - ,תלמידי חכמים כל זמן שמזקינן חכמה נתוספת בהם...ועמי הארץ כל זמן שמזקינן טפשות נתוספת בהן" ולכן יין אינו מועיל לזקני ע"ה שהם רובא דעלמא, כי אין להם דעת ולכן ליין אין שום השפעה על דעתם שתהא נוחה כי הם מחוסרי דעת. "דעת" היא מעלה וקנין מיוחד,

כדאמרינן במס' נדרים (פא.)-דעת, גמירי, אין עני אלא בדעת, במערבא אמרי, דא קני מה חסר, דא חסר מה קני" והוא סוד עץ הדעת, שהוזהר האדם מלאכלו [בראשית (ב,יז)].

כוס של ברכה...תנא הדחה מבפנים ושטיפה מבחוץ.

משמע דהדחה היא נקוי יסודי יותר כמו שראינו במס' זבחים סוף (צו) ברש"י ד"ה מריקה כמריקת הכוס-,,מבפנים ככוס של ברכה".

נא:

לישדר מר כסא לילתא.

המהר"י ענגיל מבאר ב"לקח טוב"/סוף כלל ז', את הענין והסיבה לכך שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא, בניגוד למצוות לא תעשה גם על פי גמרתנו, אמנם לא להלכה ולענין שניתן על פי כך להוציא מכך דינים, אלא על דרך האגדה וראויין הדברים למי שאמרן וכן כתב שם-,,ודרך אגדה יש לי לדרוש בזה טעמא דקרא מה שפטרה התורה נשים ממצוות עשה שהזמן גרמא וחייבתם במ"ע שאין הזמן גרמא וגם מדוע חילקה רק בעשין בין זמן גרמא לבין שלא הזמן גרמא ולא חילקה כן בלאוויין. ונראה על פי המבואר בש"ס ברכות (נא:): "...וישדר מר כסא דברכתא לילתא א"ל הכי א"ר יוחנן אין פרי בטנה של אשה מתברך אלא מפרי בטנו של איש..." ומוכח מזה דכל השפעות היורדות משמים מטה אל בני ישראל הן השפעות גשמיות וחומריות והן השפעות רוחניות וצוריות הנה הושפע ותגיע השפע בעצם וראשונה אל האנשים מבני ישראל ומן האנשים הוא שתעבור השפע ותלך הלאה גם לנשים שהרי הברכה שהוזכרה בגמרא מתברכת רק מן האיש ועבור זה לא הוצרך לשלוח כוס הברכה לילתא והי' די מה שנתנו לרב נחמן. הנה חייבת וענין הברכה הלא הוא כולל כל מיני הופעה ושפע הן גשמיות והן רוחניות וכמובן ואם כן מבואר שבכולם נוהג המנהג הזה שהשפע באה רק לאנשים ומהם היא הולכת הלאה גם לנשים.

ומצאתי און לי עוד הדבר הזה, מלשון קדוש אחד מדבר, אשר רוח ה' דובר בו הוא ניהו בעל ספר הכוזרי מאמר ראשון סי' צ"ה שכתב וזה לשונו, "אמר החבר הרפה לי מעט עד שאבאר לך גדולות העם (עם בני ישראל) ודי לעד שהשם בחרם לעם ולאומה מבין אומות העולם וחל העניין האלוקיי על המונם עד שהגיעו כולם אל מעלת הדיבור **ועבר הענין אל נשיהם** והיה מהן נביאות וכו'". הנה לא אמר שחל הענין גם על נשיהם כי אם שעבר הענין אל נשיהם, היינו שהעניין האלוקיי אשר חל על עם בני ישראל (עד שהגיעו למעלת הנבואה) עבר גם זה מאנשים אל הנשים והיה מהן נביאות וכו'. והרי זה כדברינו, שגם שפע רוחניות הנשפעת מלמעלה, רק לאנשים היא נשפעת ומהם היא שעוברת והולכת הלאה לנשים.

והנה נודע כי ענין החילוק, שבין מצות שהזמן גרמא לבין מצות שחיובם תמיד הוא, כי המצות שחיובם תמיד הנה מתחייבים מפאת הקדושה הישראלית העצמיית אשר לבני ישראל וכמו שנאמר "כי עם קדוש אתה וגו'" ועל כן שפיר הם נוהגים תמיד ושפיר נוהגים גם בנשים הן העשין והן הלאוין, כי גם הנשים הלא הן ישראליות וקדושות ומחייבת קדושתן את המצות, מה שאין כן מצוות שהזמן גרמן, הנה הם אין מתחייבים מן הקדושה העצמיית והתמידית אשר לבני ישראל כי אם הם מתחייבות מפאת קדושה פרטית הנשפעת למו בזמן הפרטי והקדושה הפרטית והיתרה היא אשר תגיע אליהם

תקנא

אז היא אשר יש לה שייכות באלה המצות ומחייבת אותם. הדמיון, בחג הסוכות יורדת אז קדושה כזאת משמים אל נפשות בני ישראל, אשר קדושה ההיא יש לה שייכות עם עניני מצות החג ומחייבת הישיבה בסוכה וההמנע מעשיית מלאכה וכן כל כיוצא בזה. והנה מובן ממילא מה דעתנו הקדומה, כי קדושה היורדת משמים אל בני ישראל בזמנים הפרטים הנה תבוא גם היא בעצם וראשונה אל האנשים מבני ישראל ומהם הוא שתלך הלאה אל הנשים. ולפי זה הנה יתכן לומר שירידת השפע מאנשים לנשים תופשת רגע ומשהו מה והנשים איפוא מקבלות קדושת הזמן ברגע מאוחרת מן האנשים ומתחייבות איפוא במצות היום טוב וכדומה ברגע מאוחרת מהם וכמובן. ואם כן איפוא, היה ראוי לפוטרה ממצוות הזמניות לגמרי מטעם דיחוי, דהואיל וברגע הראשונה דיום טוב היו פטורות על כן ראוי שיופטרו גם אחר כך, אלא דגבי לאוין הא אין דיחוי באיסורין וכן"ל על כן שפיר חייבות בלאוין אף על פי שהזמן גרמן, מה שאין כן בעשין שהזמן גרמן שפיר פטורות מטעם דיחוי וכמובן.

ואין להקשות, דאם כן אשה העושה מלאכה ברגע ראשונה דיום טוב ושבת תופטר, דזה אינו והא בורכא היא, דירידת השפע מאנשים לנשים אם היותם תופסת רגע ומשהו מה וכן"ל, על כל זאת הרגע הזאת היא דקה ובלתי נתפסת לנו ולחושנינו כלל לגודל דקותה והיא הנקראת אצל המחקרים חלק הבלתי מתחלק, כי השעה מתחלקת לרגעים והרגעים לשנים והשנים לשלישים וכן הלאה עד שמגיעת החלוקה אל חלק הבלתי מקבל החלוקה עוד לגודל דקותו וקטנותו ועיין ב"מורה" סוף חלק א'.

והשפע ברוחניות הבאה לאנשים הלא היא הולכת מיד מהם לנשים ואין כאן איחור רק הרגע היותר קטן וכמובן והוא החלק הבלתי מתחלק הנ"ל וחלק הבלתי מתחלק ההוא הוא דבר הבלתי מושג כלל אצלינו ואינו מן הזמן כלל וכאשר חושנו רואה עשיית מלאכה וכבר עבר מן היום"ט כל כך זמן איפוא עד שאפשר לחושנינו להשיג מה או לאברינו לעשות בו מה, הנה כבר עבר הרבה הרבה אחרי הרגע ההוא וכנודע לאשר לו ידיעה מה בעניינים האלה וזה פירושו...". וכן כתב **"בעל הטורים"** (שמות (כג, כה) ד"ה וברך - ג, במסורה הכא. ואידך וברך פרי בטןך [דברים (ז, יג)] וברך עלי את אלקנה ואת אשתו [שמואל"א (כ, כ)] כדאיתא בברכות (נא): בכוס של ברכה משגרו לאנשי ביתו כי היכי דתתברך בטנה. וזהו וברך את לחמך ואת מימך, שבירך ברכת המזון [ברכות (מח):] ושגרו לאשתו, וברך פרי בטנה. וכן בעלי שבירך את אלקנה ונתעברה אשתו, וזהו וברך עלי וברך פרי בטןך. "בעה"ט" כאן גם מדגיש ענין זה שהברכה כדי שתעבור לאשה זה נעשה דרך בעלה, אך אין זה סותר שישגר את כוס הברכה אליה והוא לא כמו שכתב המהר"י ענגיל לעיל שאין צורך בכך. **"ונלע"ד** דדבריו של המהר"י ענגיל שייכים רק לענין של שפע רוחני כנבואה ורוחני וגשמי לענין פרי בטנה של אשה, אך לא לענין עצם קיום מצוות של נשים, כי חז"ל דיברו על גדרים אחרים, כדחזינו לענין של ערבות אשר דנים על כך אם נשים יכולים להוציא גברים יד"ח ולא משום העברת השפע כפי שהוא כתב.

אין מסיחין על כוס של ברכה.

חזינו ד"מסיחין", לעיתים חז"ל אומרים עם ס' ולעיתים עם ש' כגון - ,מנין שאפילו שיחת חולין של ת"ח צריכה לתלמוד [מס' סוכה (כא), מס' ע"ז (יט)] וכן במס' סוכה (נח). - ,אמרו עליו על ריב"ז שמימי לא שח שיחת חולין" ובמס' חגיגה (ה): - ,אפילו שיחה יתירה שבין איש לאשתו... ". לעומת זאת כאן וכן במס' תענית (ה): - ,אין מסיחין בשעת הסעודה... " ובמס' מנחות (טו). - ,סח בין תפילה לתפילה" ושם (לט). - ,ארבב"ח סח לי רבי יאשיה". ואפשר דסיחה הוא מספר מילים מועט יותר משיחה.

תקנב

תוכן

נא:

תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם- הגדרים השונים של תדיר בברכת הנהנין.

נב.

ורבי יהושע היא דאמר אין משגיחין בבת קול- מה הפירוש של "אלו ואלו דברי אלוקים" מה הפירוש "מחלוקת לשם שמים" והאם היא צריכה להתקיים דווקא בעוה"ז או שתתקיים דוקא בעוה"ב. האם "לעולם" הכוונה בעוה"ז או גם בעוה"ב?

נב:

רש"י ד"ה תוכו ואוגנו ואוזניו וידיו טהורין- ריכוז מקורות של ביאורי רש"י על מושגים אלו וביאורם. דאין נט"י לחולין מן התורה- קשה על הר"ש לגבי פירושו במס' טב"י שכתב לכאורה נגד גמרא זו. אמר רבא בברא כ"ע לא פליגי דברא משמע כי פליגי בבורא- האם האור והחושך נבראים כל יום מחדש? נג.

בית ר"ג לא היו אומרים מרפא משום בטול בהמ"ד- האם בית ר"ג סברו שאין לומר "מרפא" כי זה מדרכי האמורי או משום בטול תורה ובאיזה תנאים אין לומר כן? אמר רב הונא בשמים של בית הכסא ושמן העשוי להעביר את הזוהמא אין מברכים עליו- בזמנם אכלו עם הידים בניגוד לימינו ומהו המקור לכך? היה מהלך בערבי שבתות בטבריא- מדוע טבריה וצפורי מופיעים כמעט תמיד יחד בניגוד לצמדי ערים אחרים. מחלוקת במיקומם בין המפרשים.

נג:

רש"י ד"ה בפנס- „עששית"- מחלוקת בין רש"י לרשב"א לגבי ביאור כלי זה. כדי שיכיר בין מלזמא של טבריה למלזמא של צפורי- מהו "מלזמא" ומהי הגירסה הנכונה? רש"י ד"ה רב יהודה- לכאורה דעות שונות במקורות חז"ל, לגבי הראיה המירבית של האדם. מאי שנא יונה- בתקופת ה"ראשונים" רק מעט אנשים היו מניחים תפילין. גדול העונה אמר יותר מן המברך- הסיבות לכך נעוצות בגמטריא של שמות ה'. "והייתם קדושים" אלו מים אחרונים- מה המקור למים אחרונים ומדוע כיום אין מברכין "על רחיצת ידיים"?

תקנון

נא:

תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם.

ב"נחלת משה" (מט.), כתב שם-, אכל מזונות או פירות מז' המינים ונתחייב בברכה מעין ג' ואכל פרי או שתה משקין שברכתן בורא נפשות, איזה מהן יברך ראשון?

המ"ב בסי' ר"ב סי"א (בביה"ל ד"ה ברכה אחת) כתב בשם הפמ"ג דיברך המעין ג' קודם דהיא חשובה, ויל"ע בזה שהנה המג"א בסי' קס"ה סק"ג כתב בשם המהרש"ל בתשובה סי' צ"ז דמי שאכל ונתחייב בברכה אחרונה והטיל מים ונתחייב באשר יצר מברך תחלה אשר יצר דהיא תדירה ותדיר קודם, והביאו המ"ב בסי' ז' סק"ב. והגרעק"א שם בסי' ז' ס"א נסתפק אם הטיל מים קודם ברהמ"ז מה קודם, האם אשר יצר קודם דתדיר עדיף או ברהמ"ז שהוא דאורייתא קודמת, דאפשר דאורייתא לגבי דרבנן הוי כמו מקודש ותליא באיבעיא דהש"ס בזבחים תדיר ומקודש מה עדיף ופסק הרמב"ם דיכול להקדים מה שירצה ונשאר בצ"ע לדינא [ועי' בצל"ח בברכות ריש פרק אלו דברים (נא):] שכתב דמצוה דאורייתא כנגד תדיר, הוי בגדר תדיר ומקודש. ועי' בשאגת אריה סי' כ"ב שחולק וסבירא ליה שאין דין קדימה של דאורייתא לגבי דרבנן, שדרבנן לגבי דאורייתא הוי כמו מידי דרשות, ואפשר להקדים עשיית מידי דרשות לפני קיום מצוה דאורייתא. ולהלכה יברך **קודם** אשר יצר, חדא דאפילו אי ברהמ"ז חשיבא מקודש מכל מקום הוי בעיא דלא איפשיטיא אי בתדיר ומקודש יקדים למקודש ופסק הרמב"ם דאיזה מהם שירצה יקדים, שנית דיש צד באחרונים

שצריך להקדים אשר יצר מדין תדיר]. ולכאורה הכי נמי הרי בורא נפשות תדירה יותר ממעין ג' ואם כן אולי יקדים בורא נפשות קודם דתדיר עדיף, ובפרט למאי דקיימא לן לעיקר דינא דברכה מעין ג' דרבנן וגריעא מברכת המזון, וכן שמעתי להלכה מהגראי"ל שטיינמן שליט"א דאיזה מהם שירצה יקדום (כדמוכח ברבי עקיבא איגר). אולם יש לחלק דהנה בברכת הנהנין סדר הקדימה היא לפי חשיבות הברכה ולא אמרינן דשהכל תקדום לסדר הברכות משום שהיא תדירה יותר מברכת העץ או היין וכדו' והטעם דכיוון דשניהם הם מברכת הנהנין הרי יש בזה סדר קדימה שקבעו חז"ל ולא אזלינן בזה בתר תדיר. ואם כן יש לומר דהכי נמי בברכה אחרונה שבברכת הנהנין יש סדר הברכות לפי החשיבות ולא אזלינן בזה בתר מעלת תדיר, וברכת מעין ג' סדר החשיבות דהוא קודם לבורא נפשות וכפי סדר החשיבות כן דין הקדימה, ודוקא בברכת אשר יצר שאינו כלל מסדר הברכות וחשיבותן שייך לדון בו מצד מעלת תדיר.

גב.

ורבי יהושע היא דאמר אין משגיחין בבת קול.

במס' עירובין (יג:) אמר רבי אבא אמר שמואל-,, שלש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל הללו אומרים הלכה כמותנו ואלו אומרים הלכה כמותנו. יצאה בת קול ואמרה- אלו ואלו דברי אלוקים חיים הן, והלכה כבית הלל. וכי מאחר שאלו ואלו דברי אלוקים חיים מפני מה זכו בית הלל לקבוע הלכה כמותן, מפני שנוחין ועלובין היו ושונים דבריהם ודברי בית שמאי ולא עוד אלא שמקדימין דברי בית שמאי לדבריהן.

כיצד יתכן במחלוקת ששני החולקים אומרים אמת, על כך עומד רש"י [מס' כתובות (נז.) ד"ה הא קמ"ל] באריכות וכותב-,, דהיכא דאשכחן אמוראי דפליגי אהדדי, כל חד אליבא דנפשיה ותרי אמוראי אחריני דפליגי בפלוגתא דהנך אמוראי ואית לן לפירושי מילתא בתרי לישני. חדא מינייהו, מיפליגי תרי אמוראי אליבא דנפשייהו שכל אחד אומר סברא שלו כגון רבי יוחנן ורבי יהושע ואינך תרי אמוראי (אליבא דחד) לא מיפליגי אלא אמרי חדא מלתא. וחדא מן לישנא, מיפליגי תרי אמוראי אליבא דחד כגון רב דימי ורבין ומשווא מלתא דתרי אמוראי קמאי חדא מלתא שבקינן ההיא לישנא דמיפליגי תרי אמוראי אליבא דחד ונקטינן ההיא דמיפליגי תרי אמוראי אליבא דנפשייהו דכי פליגי תרי אליבא דחד מר אמר הכי אמר פלוני ומר אמר הכי אמר פלוני, חד מינייהו משקר. אבל כי פליגי תרי אמוראי בדין או באיסור והיתר, כל חד אמר הכי, מיסתבר טעמא אין כאן שקר. כל חד וחד סברא דידיה קאמר. מר יהיב טעמא להיתרא ומר יהיב טעמא לאיסורא. מר מדמי מילתא למילתא הכי ומר מדמי ליה בעניינא אחרינא ואיכא למימר **אלו ואלו דברי אלוקים חיים הם**, זימנין דשייך האי טעמא וזימנין דשייך האי טעמא שהטעם מתהפך לפי שינוי הדברים בשינוי מעט. והנה הא "דשייך דזימנין דשייך האי טעמא וזימנין דשייך האי טעמא" לגבי מחלוקת בית שמאי ובית הלל ברובם של העניינים הזמן חלוק בין העולם הזה לעולם הבא, כי בית שמאי בדרגתו שייך מצד הגבורות ומצד הדין לגמרי אשר אין לו מקום במדרגה של העולם הזה, אלא של עולם אשר "תחלה עלה במחשבה" ולכן כתב הגאון הרב החיד"א [פתח עינים/"מס' ע"ז (כט:)] בשם האר"י, כי לעתיד לבא תיפסק ההלכה כבית שמאי {אמנם הרמח"ל כתב ב"מסילת ישרים" סוף פרק כ' דההלכה כבית הלל תהיה-,, לעד ולעולמי עולמים" ויש לברר אם דעתו כי הכל זה במסגרת העולם הזה או שהוא חולק וסובר כי גם לעתיד לבוא תהיה הלכה כבית הלל, כמו שרש"י כתב בריש פ' האזינו שהארץ

והשמים קיימים לעולם ובכל זאת כוונתו רק לסוף ששת אלפים שנה ["תשובות הגר"ח" להגאון הגדול רבי חיים קניבסקי/מס' ברכות (לב.) תשובה כ"ד.]. וזה מה שנאמר במסכת אבות (ה,כ)-, כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים ושאינה לשם שמים אין סופה להתקיים. איזו היא מחלוקת שהיא לשם שמים זו מחלוקת הלל ושמאי ומתי סופה של המחלוקת להתקיים- שיטת בית הלל מתקיימת כאן בעולם הזה מיד לאחר שיצאה הבת קול ואמרה הלכה כבית הלל והלכה כשמאי, סופה להתקיים רק לעתיד לבא ובעולם שיתנהג רק על פי דין כאשר כולם יהיו בגדר של אדם הראשון שהיצר הרע יהיה רק מחוץ לאדם ולא בתוכו. יש לציין כי המשנה במסכת אבות אינה נוקטת- מחלוקת בית הלל ובית שמאי, אלא מחלוקת הלל ושמאי כי על מחלוקת בית שמאי ובית הלל נאמר שזו נוצרה כאשר התלמידים לא שמשו כל צרכם [מס' סוטה (מז:), מס' סנהדרין (פח.)], כך שלעתיד לבוא יתכן כי תיפסק הלכה רק כשמאי, אשר חלק רק בג' עניינים על הלל ולא כבית שמאי [מס' שבת (יד:)].

גב:

רש"י ד"ה תוכו ואוגנו וידיו טהורין.

יש לברר מהו לדעת רש"י הפירוש של אוגנו ואוגניו. כאן פירש רש"י בד"ה תוכו ואוגנו-,,...אוגנו שפתו הכפולה לצד חוץ הראוי לתשמיש. אזנו כמו און החבית שקורין אנש"א בלע"ז [=און, ידית (של כלי)] וידיו כלי שיש לו יד כגון מחבת".

במס' בכורות (לח.) כתב רש"י בד"ה תוכו ואוגנו-,,דהיינו בית קיבול התחתון שיושב עליו. ל"א אוגנו היינו שפתו". אזנו-,,זהו מה שעושין בחביות של חרס לבית אחיזה שקורין מנשי"ו (=צ"ל אנש"א)". ידיו-,,כגון כלי חרס שעושין לו זנב כגון מחבת".

מס' זבחים (כד.) רש"י ד"ה און-,,כמו שעושין לכדים של חרס שקורין מאניק"ו"- און, ידית של כלי. לע"ז זה הוא באיטלקית, אך בכת"י ודפוס ראשון מופיע- "אנש"א".

מס' חולין (כה.) רש"י ד"ה און-,,שפה לפיו כמו שעושין לכלי ששותין בו יין לנוי". און-,,אנש"א בלע"ז כמו שעושין לקופה ולנפה".

מס' נדה (ג:) רש"י ד"ה אוגנים-,,במקום השולים יש אוגנים שכפופין ראשי הנסרים (=של החבית) כלפי פנים וכשהוא מערה איכא למימר אוגנים עכבו". שאין לו אוגנים-,,לדלי, דהשתא ודאי אם איתא דהוה התם בזימני קמאי הוה נפיל מן הדלי עם המים".

שם לקמן (ז.) על דברי הגמרא "תוכו אזנו ידיו טהורין" רש"י אינו מפרש.

מס' יבמות (כא.) רש"י ד"ה ואון-,,לשון אזנים בית אחיזה כדאמר בעירובין (כא:)-...". אזנים -,,של קופה לאחוז בהן הקופה ומשתמרת שלא תפול...".

מס' בבא מציעא (כה.) רש"י ד"ה והא דלא אשתייר-,,כיון דסתם צנא יש לו אוגנין כפולים לתוכו אי מתוכו נפל הוה משתייר ביה דאוגנין מעכבי ליה".

מס' יומא (לז:) רש"י ד"ה ואוגני כלים-,,בית אחיזתן". וידות סכינין וידות כלים-,,קתני סכינין וקתני כלים". הרש"ש שם-,,בעלמא פירש (=רש"י) שהוא כמו זר סביב השפה והוא מוכרח בנדה (ג:) ובב"מ (כה.). ונראה לי דגרסתו היתה "ואוגני כלים". וכן נראה מהתוספות ישנים שכתבו דלהכי לא פריך עלייהו נעבדינהו לדידהו דזהב, משום

דיש לומר דהכלים גופייהו היו מכבר של זהב רק דכניהם ואוגניהם היו של מין אחר גרוע, מה שאין כן הידות, אין דרך לעשותן ממין אחר גרוע דהרי הן עיקר נוי של הכלי. ועיין ערוך ע' אגן".

שו"ע/חו"מ (רסב, יט) - ,,ואם היו אוגנים [פירוש שפת הכלי כפולים לתוכו (רש"י)]". סמ"ע אות לט - ,,ואם היו אזנים לכלי. ל' הטור אוגנים".

על פי כל דברי רש"י הנ"ל נראה דלרש"י **אוגן** פירושו שפת הכלי אשר לעיתים הוא מכופף כלפי פנים ולעיתים כלפי חוץ ואז משמש הוא כבית אחיזה של הכלי ואילו **אוזן** אינו שפת הכלי אלא חלק המוצמד לכלי כדי לאחוז בו ובפרט בחביות וכדים בעלי קיבולת גדולה, אשר עקב כובד הכלי יש להתקין לו ידית חיצונית כדי שניתן יהיה להכניס לתוכו את כל כף היד כדי לאחוז את הכלי בחוזקה, כדי שלא יפול ויחליק מהיד.

דאין נט"י לחולין מן התורה.

כל משקין תמיד יוכל לעשות ראשון, אף משקין חולין כמו שכתב רש"י לעיל (נב). בד"ה שנמא או אחוריו - ,,אין לך משקה שאינו ראשון לטומאה, שאך אם נגע בשני עשאוהו חכמים תחלה". לכן קשה על הר"ש שמשמע ממנו אחרת, כפי שהעיר עליו הנצי"ב מוולוז'ין ב"מרומי שדה" עמ"ס טבול יום (ב,ב) בד"ה בר"ש ד"ה הכל טמא - ,,דברים אלו מרפסין איגרי, דאלו משקין חולין אין עושין ראשון, כמבואר בברכות (נב), ומיירי בחולין כדמוכח הסוגיא ובר"ש מכשירין (ו,ז) ומיהו קשה קצת ההיא

דברכות ע"כ. ופ"ל תניא בתוספתא דטהרות והובאו בר"ש שם (ב,א) אחד טהור שידיו טמאות כו' מטמא משקה חולין ופוסל אוכלי תרומה ע"כ. מבואר בכ"מ. ועי' פסחים (קטו) ד"ה כל שטבולו במשקה וצע"ג דברי הר"ש ז"ל".

תקנה

אמר רבא בברא כ"ע לא פליגי דברא משמע כי פליגי בבורא

במשנה מובאת מחלוקת ב"ש וב"ה בנוסח ברכת ההבדלה, אם צ"ל "ברא מאור האש" (ב"ש) או "בורא מאורי האש" (ב"ה). הגמרא מסיקה ב(נב:) שלכו"ע "בורא" ו"ברא" לשון עבר וביאר רש"י ד"יוצר אור ובורא חושך" איירי על העבר **ולכאורה קשה** ממס' חגיגה (יב:) שם מבואר כי הקב"ה מחדש ע"י "וילון" - הרקיע הראשון, את האור והחושך כל יום כדברי רש"י שם. א"כ אין מדובר על עבר אלא הווה וי"ל כי החידוש ע"י וילון הוא על ידי עולם העשייה בהווה ועולם הבריאה משפיע עלינו מהעבר.

אמנם, כל זאת יש ליישב, עם מה שכתב הרמב"ן, דכל רגע מתרחש נס נסתר מחדש, כאשר הקב"ה מחדש את כל הבריאה כל רגע מחדש. יש לומר, שכוונתו היא על עצם קיום כל הבריאה.

נג.

בית ר"ג לא היו אומרים מרפא משום בטול בהמ"ד.

כתב מהר"י ענגיל ["גליוני הש"ס"/מס' סנהדרין (נב:)] ד"ה אבל-,,ע"ע שבת (סז). במשנה וגמ' דכל הנאמר שם דהוא דרכי האמורי אסור מלאו דובחוקותיהם לא תלכו וכמבואר ברש"י במשנה שם עיין שם ועיין ספר יראים סימן פ"ה, דאין להוסיף על מה שמנו חכמים בזה עיין שם וע"ע תוספתא שבת פרק ז' ופרק ח' דנשנו הרבה דברים בדרכי האמורי שלא הוזכרו בגמרא שם ויש ביניהם דברים מצויין גם היום על כן ראוי ללמוד שם הגמרא והתוספתא כדי לידע להזהר ולהזהיר את בני ביתו והנה מה דנאמר שם בתוספתא פ"ח "האומר מרפא הרי זה מדרכי האמורי ר' אלעזר בר צדוק אומר אין אומר מרפא מפני בטול תורה של בית ר"ג לא היו אומרים מרפא מפני דרכי האמורי", נראה דלהלכה אין באמירת מרפא מפני דרכי האמורי, שכן בברכות (נג.) הובא רק שבית ר"ג לא היו אומרים מרפא "מפני בטול בית המדרש" ומבואר דאין בו משום דרכי האמורי. ונראה דהגמרא היתה גורסת כן בתוספתא הנ"ל בדרכי גמליאל מפני ביטול ביה"מ תחת "מפני דרכי האמורי", יש לומר דשל בית ר"ג סבירא ליה, דרק ברבים בביהמ"ד הוא דחיישי לביטול, אם יתעטש אחד ויצטרכו כל היושבים ולומדים להפסיק ולומר תיבת מרפא ומה שאין כן יחיד היושב ולומד שפיר יש לו להפסיק ולומר תיבת מרפא, בשמעו אדם מתעטש. וראב"ן סבירא ליה, דגם יחיד הלומד אין אומר מרפא מפני ביטול תורה. אמנם עי' שם בתוספתא בפירוש "מנחת ביכורים" שכתב דלמעשה אין זה מחלוקת בין התוספתא לגמרתנו דהגר"א גורס שם כמו שבגמרתנו.

מהמהר"י ענגיל נשמט דברי ה"תלמוד ירושלמי"/מס' ברכות (ו,ו) (מט:) שם מובא שאסור לומר מרפא בתוך הסעודה, כדי שלא יחנק. ואם איתא דסברי התם, דאסור משום דרכי האמורי אמאי אמרו דרק בתוך הסעודה אסור, יאמרו שאסור בכלל-,,אמר ר' מנא הדא אמרה אהן דעטוש גו מיכלא אסור למימר ייס בגין סכנתא דנפשא" [פני משה-,,מי שנתעטש בתוך הסעודה אין לומר לו ייס, יהי לאסו ורפואה בשביל סכנת נפש, שלא יחנק מתוך שאין בית הבליעה פנוי, שהרי אפילו לאמן אמרו שלא יענה בתוך הסעודה מפני הסכנה". וכן נפסק להלכה באו"ח (קע,א)].

אמר רב הונא בשמים של בית הכסא ושמן העשוי להעביר את הזוהמא אין מברכים עליו.

שמן זה נועד לבני המזרח בבבל, אשר שם נהגו לאכול עם הידים, אך במערב נהגו כבני יון שאכלו עם סכין ומזלג, כמו שכתב רבינו חננאל במס' ב"מ (כה:) בד"ה בכובי וכסי...בהמנק וסכין-,,פירוש המנק כלי שיש בו שני ראשים כגון המזלג שיש לו ג' שינים ודרך בני יון להחזיק חתיכת הבשר ולחתוך עם הסכין ולאכול ונוטל זה שחתך ונותנו לתוך פיו ואין ידיו נוגעות בבשר כלל מפני הזוהמא". ועוד עי' ב"מחקרים בדרכי התלמוד" להר"ר ראובן מרגליות עמ' י"ח.

עי' בשו"ת הרשב"א/ח"א/סימן קס"ח, לגבי מה שכתב דבשמים של ערוה גם אין מברכים עליהן. עוד עי' שם בסימן י"ח לגבי מצוות שאין מברכין עליהן ומה שכתב שם בשו"ת בסימן רנ"ד ובח"ג סימן רפג-ד. במס' נדרים (מט:), הובא-,,רבי יוסי ורבי יהודה חד אכיל דייסא באצבעיה...עד מתי אתה מאכילנו צואתך" ועי' שם בר"ן ורא"ש, דהכוונה לצואה שתחת הציפורנים. על פי זה בסעודה עם פת כאשר נוטלים ידים וצריך לפני כן לנקות את הכלוך שתחת הציפורנים, כדי שלא יהיה חציצה בנטילה, ניתן כן לאכול עם האצבעות. ולולא דברי הר"ן והרא"ש, היינו אומרים שהכוונה לזיעה שבכפות הידים הקיימת ומופיעה גם אחר הנטילה והיא סכנה ולכן הפרסיים לעיל (ח.), היו מנשקים רק על גב היד ששם לא שכיח הזיעה והיא אינה מסוכנת.

גם ישיבתם היתה כדרך הישמעאלים וכבר ציין זאת ראב"ע בפירושו על התורה, אך גם מופיע הדבר בגמרא במס' ביצה (י.) וביאר שם רש"י בד"ה למזגא עליהו-,,כן היתה ישיבתם, שוטחין בגדים על גבי הקרקע ונסמכין ויושבין על ברכיהן כפופין, כדאמרינן בפסחים (קח:) הוה זגינן אברכי דהדדי ונמצאת שטיחתו צורך יו"ט", אמנם תד"ה כריסי

במס' גיטין (מז.) לכאורה חולק, כאשר הוא מביא ראיה מר"ל שהיו שוכבים על בטנם, אך נראה שישנה שם טעות בדפוס כי בתוס' הרא"ש הגירסה מתוקנת ושם משמע שכוונתם רק על ריש לקיש ולא על שאר האנשים. ועוד עי' ב"ב"ר" (עד,ב) וב"קהלת רבה" (ז,מא)-, בג' דברים אני אוהב את בני המזרח, שאינן נושכין ואוכלין, אלא חותכין ואוכלין ואין חותכין בשר אלא על גבי השולחן. אמנם, אכילתם נעשית על ידי

תקנו

האצבעות וחיתוך הבשר אינו נעשה בב' כלים כבני יון אלא על פי ר"ח ביד אחד אוחזים את האוכל וביד השניה חותכים אותו על ידי הסכין. עיין עוד על אכילה עם האצבעות במס' נדה (מט:).

היה מהלך בערבי שבתות בטבריא.

עי' ב"גביעי גביעי הכסף" לרבי בנימין ריבלין, בד"ה היה מהלך בשוקי טבריה (גירסה השונה מגירסתנו) שחזקתו לגמר את הכלים-,, הוא על דרך שאמרו בגמרא יהא חלקי ממקבלי שבת בטבריה וממוציאי שבת בציפורי ונלע"ד שאנשי טבריה היו רוצים לכבד את השבת בריח טוב והיו מגמרים את הכלים בערב שבת ואנשי צפורי רצו לכבד את השבת כדברי בית שמאי מחר...לשבתך, אולי לא יהיו פנויים בערב שבת ולכך כשמצניעים כליהם בקופסא במוציאי שבת היו מגמרים אותם קודם וזה שאמרו היה מהלך כו' שחזקתו כנ"ל.

הרשב"א כתב [מס' שבת (קד:)] ד"ה כתב אות אחת בטבריה ואות אחת בציפורי חייב]-,, פירוש כתב אות אחת במגלה בטבריה ואות אחת באותה מגלה בצפורי (רש"י בד"ה מחוסר, המאירי, החידושים המיוחסים לר"ן ופסקי הרי"ד פירשו את הגמרא דמדובר בשתי מגילות.), אבל רב האי גאון ז"ל כתב- כך היו הראשונים ז"ל מפרשים כי טבריה וצפורי סמוכות זו לזו [וכן בשו"ת הר"י מגאש סי' מ"ה, כתב כי טבריה וצפורי היו קרובות זו לזו, והוכיח זאת מגמרא זו במס' שבת, אך ה"פ"ע" שם הקשה מ"תלמוד ירושלמי"/מס' תענית (ד,ה) דשם איתא דמטבריה לצפורי יש י"ח מיל.] והיה שער של זו מסויד בסיד עד קצה העיר. וכן שער של זו מסויד בסיד עד קצה העיר. ואם תכתב אות גדולה עד קצה זו, כאשר יכתב על השערים אות גדולה כמוה עד קצה זו לזו, אעפ"י שאין קרובות זו לזו הרי הרוואה את זו ומהלך עד שרואה את זו יודע הוא כי תואמת הן ומכוונות זו לזו. והיינו דאמרינן כתיבה אלא שהיא מחוסרת קריבה, ע"כ- ודבר רחוק הוא זה. אבל מצאתי בירושלמי (פרק הבונה הלכה ד'), ענין יורה על פירוש זה. דגרסינן התם ר' יעקב יוסה בשם ר' אליעזר כתב אות אחת בטבריה ואחת בצפורי חייב. והא תניא אם אינן נהגין זה עם זה פטור, אמר ר' בא בר ממל תפטר בסיד דק". על פי זה יובן גם בסוגיין אמאי נבחרו לייחס זו לזו דוקא את טבריה וצפורי, אף שישנן עוד ערים בהר כציפורי וערים בעמק כטבריא. לכן מובן למה כצמד מקומות, מופיעים במספר הגבוה ביותר בחז"ל דוקא טבריה וצפורי. עיין למשל במס' סוטה (י:)-,, אבן שאנשי טבריה ואנשי צפורי שוקלין בה". וכן לקמן (נג:).

לכאורה נראה ממס' ב"מ (כד:) שאכן יש מרחק גדול בין טבריא לצפורי, שכן הובא שם -,,מצא גדי שחוט בין טבריא לציפורי והתירוהו לו...אמר רבי נראין דברי רבי יהודה כמצאן באשפה".

וביאר שם תד"ה שמצאן, שכוונתו היא, דכיון שנמצאו בדרך בין טבריא לציפורי, הרי זה נחשב כמו שנמצא באשפה שבבית. הגמרא ממשיכה שם ואומרת - ,,רבי אמי אשכח פרגיות שחוטות בין טבריא לציפורי... ואמרו ליה זיל שקול לנפשך"

הרא"ש והרשב"א מביאים שם את דברי הראב"ד, המוכיח ממעשה זה שהלכה כרבי שמעון בן אלעזר, שגם ברוב ישראל הלכה כמוהו ש"הרי אלו שלו", כי אחרת אם היה מדובר שבין טבריא לציפורי יש רוב כנענים, היו הפרגיות אסורות באכילה וכוון שכל אדם שוחט עופות לעצמו, כי רוב המצויים אצל שחיטה מומחים הן [מס' חולין (יב.)], ולכן לא ניתן לומר שמדובר ברוב כנענים, אלא שרוב טבחי מישאל הם, כי כל אחד שוחט עופות בעצמו. אמנם הרשב"א והר"ן דחו שם את דבריו, כי ניתן לומר שרוב צידי העופות שם היו מישאל ודרכם היה לשוחטם מיד כדי שלא יברחו. אך לכאורה קשה ממה שפירשו רב האי גאון והר"י מגאש שטבריא וציפורי היו סמוכות ממש זו לזו אמנם ניתן לתרץ שהם היו סמוכות וחומותיהם רק נגעו זו בזו בזוית ובין הזוית היו גם אנשים שגרו. ניתן עוד לומר שמדובר אפילו שהחומות של שניהם היו בהמשך אחד והדרך לאורך חומותיהם הביתה ארוכה. השאלה היא האם בדרך זו היו הולכים רוב עכו"ם ורוב ישראל, כי בטבריא רובם עכו"ם."

נג:

רש"י ד"ה בפנס-,,עששית".

במס' סוכה (כט.) פירש רש"י בד"ה והניח פנס-,,לנטירנא" והוא מנורה (נר שבתוך קופסת זכוכית). אמנם הרשב"א כאן בד"ה היתה, חלק על רש"י וכתב-,,נראה דפנס אינו כעין עששית שרואה השלהבת מתוך העששית, דהוא כרואה שלהבת חשבינן ליה... בפנס הב' שמשמש לאורה ואינו רואה השלהבת כגון דקיימא בקרן זוית...".

כדי שיכיר בין מלזמא של טבריה למלזמא של צפורי.

כתב הר"ח [מס' ע"ז (לד:) ד"ה כוז]-,,פירוש לומא מעה [שם בהערה ד)-,,אולי דכוון למ"ש בברכות (נג:) כדי שיכיר בין מלזמא של טבריא ואולי דרבינו גריס שם לומא של טבריה ובערוך ע' למ ובע' מלזמא פירש על שניהם דהוא שם מטבע]. ומפורש בברכות [שם, הערה ה)-,,חסר כאן וצ"ל א"ל התם עיקולי ופשוירי איכא פי' עקמומית הנהר כצ"ל". פי' עקמומיות הנהר". אמנם, בפירוש רבינו חננאל עמ"ס ברכות אשר ההדיר מכון "לב שמח" מופיעה הגירסה "מלזמא" וכן בערוך.

רש"י ד"ה רב יהודה-,,היה מברך על אור שבבית אדא דיילא ורחוק מביתו היה. ר"י לטעמיה דלא בעי סמוך".

לגבי כמה רחוק רואה האדם, עי' במס' יבמות (קכ:) ברש"י ד"ה מן האומר עד פרסה. ובב"ר פ' וירא- (נג,ז)- עד מיל כשיעור יריית חץ ע"י קשת. ובב"מ (לג.) לגבי ראייה שיש בה פגיעה זהו ריס שהוא שבע ומחצה במיל ועי' ברא"ש המובא ה"שיטה מקובצת" שם בב"מ (לז.) המחשב לפי גירסת התוס'- "רוס" אמות ושני שלישי אמה כפול שבע ומחצה שהוא בדיוק אלפיים אמות שהוא מיל וכן עיין את צורת החשבון ביוצרות לפרשת שקלים. ובזהר פ' ויצא (קנה:), הובא-,,דבר נש חמי עד תלת או ארבע וחמש פרסי". ועי' לעיל מה שכתבנו בפ"ז (מט:) רש"י בד"ה אם עבר צופים.

לגבי ההבדלים בין ראיית לילה ליום ועי' בפירוש רבי לוי בן חביב על הרמב"ם [זמנים/הל' קדוש החודש (ב,ט) ד"ה כלל] וכן לגבי ראיית המולד

תקנו

כתב דלרמב"ם צריך שלא יהיה תלוי בראיית כל אדם (שיש הבדלים בין אנשים) אלא בראיית ג' דיינים מהסנהדרין-,, שבדאי הם היו אנשים שלימי היצירה והחוששים ולא נאמר עליהם שלקוצר ראייתם לא ראו הכוכבים".

מאי שנא יונה.

עי' ברשב"א/מס' שבת (קל.) ד"ה גמרא כגון תפילין עדיין מרופה בידם דא"ר ינאי-,, מסתברא דהא דר' ינאי כדי נקטה דעיקרא דמילתא היינו הא דאמרין פעם אחת גזרה מלכות הרשעה, דמינה שמעין דלא מסר אדם עצמו עליה אלא אלישע בעל כנפים ומשום כך עדיין רפויה בידם, דמועטין שבישראל מניחין תפילין. והא דאייתי הא דר' ינאי, משום דאייתין לה בכוליה תלמודא בהדי הא דאלישע, אייתי נמי הכא וכאתחולי מלתא היא. אבל רש"י ז"ל (בד"ה דא"ר ינאי ועי' במהר"ם מה שכ' בביאור רש"י.) לא פי' כן, ואין פירושו מחזור בעיני כאן".

גדול העונה אמן יותר מן המברך.

פותחים לו שערי גן עדן [מס' שבת (קיט:)] ואמן עולה למנין צ"א כמנין ב' שמות אדני-שם קריאה ומנין "יהו-ה" (שם כתיבה). ולכן העונה אמן אשר יש לו ב' שמות, הוא יותר מן המברך, כי למברך אין לו אלא שם אחד ("בעל הטורים"/דברים/פ' כי תבוא/עה"פ ואמר כל העם אמן).

"והייתם קדושים" אלו מים אחרונים.

הרשב"א [מס' חולין (קה.)], כתב בד"ה ואחרונים חובה-,, כלומר חובת שימור גופו, כדאמרין לקמן (עמוד ב') מה ראו לומר אחרונים חובה משום מלח סדומית שמסמא את העינים והלכך אין טעונים ברכה. ואם תאמר והא גמרינן לה בברכות (נג:) מוהתקדשתם והייתם קדושים ודרשינן "והתקדשתם" אלו מים ראשונים "והייתם קדושים" אלו מים אחרונים. וכיון דנפקא לן מקרא ליבעו ברכה. תירץ הראב"ד ז"ל דהתם למברך וכשאל דבר מזוהם, וכדאמרין התם כשם שכהן מזוהם פסול לעבודה, כך ידים מזוהמות פסולות לברכה וראיתי משם הרב ז"ל דלפיכך מי שמברך על כוס של ברכה מברך על המים אחרונים ומברך "על רחיצת ידים", שהרי אינו צריך כלי. ודבר מזוהם פירש הראב"ד ז"ל שהוא כל דבר לח שמסתרך לידים, אבל כל דבר יבש אינו קרוי מזוהם. ויש מי שפירש דכל דבר שאינו קרב לגבי מזבח קרוי מזוהם ודבר הקרב לגבי מזבח אינו קרוי מזוהם. וכדאמר בעלמא בהמה שקרבה לגבי מזבח פסקה זוהמתה". ושם להלן (קז.), כתב בד"ה ומים-,, ומים אחרונים אין נוטלין אלא בכלי ואפשר דאפילו על גבי קנסא שרי דהא איפליגו בה ובשל סופרים הלך אחר המיקל. ואין נוטלין במים חמין שהיד סולדת בהן אבל אין סולדת בהן שרי כלישנא בתרא. ואם אכל דבר מזוהם צריך לברך על רחיצת ידים כדברי הראב"ד ז"ל, כדאמרין בברכות (נג:) והייתם קדושים אלו מים אחרונים".

להלכה נפסק [או"ח (קפא,ז)]-, אין מברכין שום ברכה על מים האחרונים". הסיבה לכך דאין מצוי בינינו כיום מלח סדומית וגם משום הטעם של זוהמת הידים אין ליטול כדכתב שם ה"מ"ב" (יז)-,,...שלפי טעם זה היה ראוי לברך על

נטילה זו, מכל מקום לא נהגו כן, לפי שעכשיו אין עושין המצוה כתקנת חכמים ומנהגם, שהיו נוהגים למשוח הידים גם בשמן ערב אחר הנטילה להעביר את הזוהמא מהידיים, וכיון שאין אנו עושים המצוה כתקונה נהגו שלא לברך בכל גונא". לכאורה, כיום שנוהגים כאנשי יון לאכול בסכין ומזלג ואין נוגעין כלל בזוהמא, ממילא בטל טעם זה כמו טעם המלח סדומית, אלא שחוששים,,למלח אחר שטבעה כמותה" (א), אך לגר"א שייכים גם כיום טעמים הנ"ל ועוד שיש סיבות לכך בקבלה (כב).

תקנה

תוכן

נד:

תד"ה על הנהרות-"לאו על כל הנהרות איירי אלא ארבע נהרות דכתיבי בקרא..."-האם נתיב הנהרות האלו שונה בידי אדם ואיזה נהר הוא הגדול שבהם?
הרואה את הים הגדול אומר ברוך שעשה את הים הגדול בזמן שרואהו לפרקים-על איזה ים מדובר ומתי זה נקרא "לפרקים"?

מברך...ועל הטובה מעין על הרעה- כיצד ניתן לכנות נבואה על דבר רע כ"בשורה"?

רש"י ד"ה אדם את ראשו- "לא ינהג קלות ראש" - מהי קלות ראש?

לא יכנס להר הבית במקלו ובמנעלו- על איזה מקל מדובר?

כל חותמי ברכות שבמקדש היו אומרים עד העולם-האם היו עונים אמן במקדש וממתי?

משקלקלו הצדוקים- מי הם "הצדוקים" אשר היו כבר בתחילת בית שני?

בפקתא דערבות- מהו "פקתא"?

שני מצורעים- האם צרעת היא מום והאם היה הענן גם עליהם?

נד:

ולא הוו ידעי דארון הוה מסגי קמיהו דישראל- כמה ארונות היו במדבר ואיזה מהם נסע לפניו והאם עשה גם הארון לישראל את מעשי הענן?

אבן שביקש עוג מלך הבשן לזרוק על ישראל- מה היה גודלו ומה היה גודל וצורת מחנה ישראל?

ואייתי קודשא בריך הוא עליה קמצי- איזה סוג שרץ הוא?

משה כמה הוה עשר אמות-וכן היה גובה המשכן, אם כן כיצד משה רבינו נכנס ועבד בו. האם דרך המקרא לעגל מספרים והאם התורה וחז"ל מדברים רק על רוב מקרים בקובעם מושגים, הלכות ומציאויות?

מאי דכתיב שני רשעים שברת...שרבבת- כיצד זה נלמד מהפסוק?

תד"ה ארבעה צריכין להודות יורדי הים הולכי מדברות...- מי הם המסוכנים יותר?

נה:

שלושה דברים מזכירים עוונותיו של אדם ואלו הן...ועיון תפילה- האם מלאכים יודעים מחשבות אדם?

דאמרה ליה ההוא מטרוניתא לר"י בר' אלעאי פניך דומים למגדלי חזירים- האם גם מין שאלו את אותה שאלה?

והמנהיג עצמו ברבנות- האם הכוונה לכל בעל שררה שנבחר ומדוע לא רצה רב יוסף להיות ראש ישיבה לפני רבה?

יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהם שמים וארץ- הסיבה לכך היא כי גדולים מעשי צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ שבזכותם מדת הרחמים ממתקת את מידת הדין.

נה:

מהרש"א ד"ה אימא יטיבנו- בירור סוגי חלומות האמת והשקר.

האי מאן דעייל למתא ודחיל מעינא בישא...ולימא הכי אנא פלוני בר פלוני מזרעא דיוסף קאתינא- משמע שכל

אחד יכול לומר זאת ומניין לו שהוא מזרע יוסף והאם גר נקרא זרע אברהם?

מה שפתר לי זה לא פתר לי זה וכולם נתקיימו- דווקא כאשר הם אינם סותרים זה את זה.
מניין שכל החלומות הולכין אחר הפה שנאמר ויהי כאשר פתר לנו כן היה- בירור לגבי פסוקים שחז"ל מביאים ויש בהם שנוי ממה שכתוב לנו בתנ"ך.

נו.

אמר ליה קיסר לר' יהושע...אימא לי מאי חזינא- כיצד הרהורי היום מופיעים בחלום?
אמר ליה שבור מלכא לשמואל- האם כל מקום שמופיע שבור מלכא בש"ס הכוונה לאותו אדם?
רש"י ד"ה- תריין קולפי- מהו קולפא? עי' לעיל (נד.) ד"ה לא יכנס.
רש"י ד"ה אודרא מבי סדיא- לגבי מחלוקת רש"י- תוס', מהו כר ומהו כסת.
רש"י ד"ה טורינא דמלכא- שומר על אוצר המלך או הנשק של המלך?

נו:

אמר ליה ההוא צדוקי לר' ישמעאל ראיתי (=בחלום) שאני משקה שמן לזיתים- הצדוקים היו רגילים לשאול על חלומותיהם את רבי ישמעאל?
הרואה כלב בחלום ישכים ויאמר ולכל בנ"י לא יחרץ כלב לשונו- אילו דברים מקבלים הכלבים שכן, בזכות שלא חרצו לשונם במצרים?

חמישה דברים נאמרו בשור האוכל מבשרו מתעשר- כיצד ע"י אכילת שור מתעשרים בדעת?
הרואה חתול בחלום, באתרא דקרו ליה שונרא- צ"ל שורנא...שונרא.
הרואה ישמעאל בחלום תפילתו נשמעת- כאשר ודאי לו שרואה את ישמעאל.
נז.

הרואה הונא בחלום נס נעשה לו חנינא חנניא יוחנן נסי ניסים- תירוצ' על קושית המהרש"א למה הוזכר דווקא חנינא חנניא ולא אהרון ונח.

הרואה שמן זית בחלום יצפה למאור תורה.

הרואה אוז בחלום יצפה לחכמה- מהו הקשר בין אוז לחכמה והאם אוז הוא לשון זכר או נקבה?
תרנגולת יצפה לתרביצה- משמעות המושג "תרביצה" בתנ"ך ובחז"ל.
נכנס בחלום...ליער נעשה ראש לבני כלה- למי מהאמוראים הכוונה?
רב פפא דעייל לאגמא נעשה ראש ישיבה- אב"י, רבו העיד עליו שיש לו מזל טוב.

נז:

רבי בחלום יצפה לחכמה...רבי ישמעאל ב"א ידאג מן הפורענות- באדר"ן מובאים אמוראים אחרים.
שלושה כתובים קטנים הם- לכאורה צריך להיות ד' כתובים.
כל מיני חיות יפות לחלום חוץ מן הפיל והקוף והקפוד- הקיפוד האם הוא שרץ או עוף או בע"ח?
כל מיני מתכות יפין לחלום חוץ ממר וקרדום- מהו "ממר"?

חוץ מן התכלת- מהו מקור השם וצבעו?

רש"י ד"ה גדגדניות- מהו, פירושים שונים ברש"י.

שינה אחד מששים למיתה- בכל יום משתחרר מהאדם ניצוץ מנשמתו המקרב את מיתתו.

שלשול יפה לחולה- בצורה מלאכותית זה רע לו.

ששה דברים מרפאין את החולה...כרוב- הרמב"ם קורא לו מאכל רע.

ותרדין- משמע שמרפא אך בב"ר משמע שאסטניס ניזוק ממנו.

ראה בבל אומר ברוך שהחריב בבל הרשעה- האם בבל פירושו הוא שם של ארץ או גם של עיר?

הוכחות ה"מגיני שלמה" שבבל היא גם עיר.

"מדינה" האם הכוונה לעיר גדולה המוקפת חומה או גם בלא חומה, או האם הכוונה גם לעיר קטנה או עיר ראשית

והנפקא מינה מכך לגבי הלכות שונות.

מהם התנאים המייחדים ומבדילים את הכרך מהעיר?

האם לכל כרך יש חומה מסביבו?

סיכום שיטת רש"י לכל הנ"ל.

מהו כפר?

עיר- עיירות.

"מחוז" מהו?

מה ההבדל בין מדינה- פלך- הפרכיא?

מהו משמעות המושג "מקום"- מחלוקת ב"ראשונים".

שיטת ה"גאונים" לגבי מדינה- עיר- כרך.

מחלוקת רש"י- רמב"ם לגבי ירושלים- האם הכוונה היא רק או גם למקדש. האם היא מכונה בחז"ל מדינה והנפק"מ

לגבי הרבה גופי הלכות. "גבולין"- האם הכוונה למקומות ליד הגבול או לכל עיר ומקום מחוץ לירושלים.

סיכום

"מדינתא"- האם היא עיר גדולה או קטנה?

סיכום ביניים כללי.

מדינה היא חבל ארץ.

מדינה היא עיר.

מדינה אינה עיר ואינה כרך.

היפרכיא אינה מדינה.

פלך אינו מדינה.

האם בבל היא שם של מלכות בבל בלבד או גם שם עיר בירתה?

הוספת ראיות לראיות אותן הביא ה"מגיני שלמה", שבבל היא גם עיר.

יחסי המרחקים והבדלי החשיבות בין פומבדיתא ונהרדעא.

בירור שיטת החת"ס והב"ש לגבי מקומה של בבל על פי מחלוקת רש"י- תוס'. האם עיקר התורה בבבל, היתה בפומבדיתא או נהרדעא?

נח.

אמר רבי ירמיה בן אלעזר נתקללה בבל נתקללו שכניה...דכתיב ושמתי למורש קפוד ואגמי מים- בירור רחב של המושג "קיפוד" בעיקר לפי שיטת רש"י בתנ"ך ובתלמוד.

בן זומא...הוא היה אומר כל האומות שוקדות ובאות לפתחי- ביאור הגר"א.

אמר עולא ניקיטינן אין אוכלוסא בבבל תנא אין אוכלוסא פחותה משישים ריבוא- וכמה תושבים היו בא"י ובפומבדיתא בזמנו של עולא?

ת"ר הרואה חכמי ישראל אומר ברוך שחלק מחכמתו ליראיו. חכמי עובדי כוכבים אומר ברוך שנתן מחכמתו לבריותיו- מחלוקת בגירסאות ומחלוקת בין הרמב"ם והשו"ע אם יש לברך על חכם גוי "שנתן מחכמתו" על ידיעתו וחכמתו בז' מצוות או בז' חכמות.

כגני לייא- משמעותו ופירושו.

רש"י ד"ה כחלינהו לעיניה- תירוץ על קושיית המהרש"א כי הפועל "לכחול" מופיע בש"ס רק על ייפוי ורפוי.

אמר ליה דבא על חמרתא- הוכחות מהש"ס והנ"ך שגוי וגויה נקראים חמור וחמורה.

עביד רחמנא ניסא לשקרא? - אין הקב"ה עושה נס ע"י שימוש בשקר אפילו במקום של פקוח נפש.

אמר האי רודף הוא והתורה אמרה אם בא להרגך השכם להורגו- תירוץ על קושיית המהר"י ענגיל לגבי סתירה בש"ס, אי הכלל של "הבא להרגך", קיים רק כלפי גנב יהודי או גם גנב גוי, ותירוצים על שאר קושיותיו.

מחייה בקולפא וקטליה- האם קולפא שימש כדי להרוג בו או להכות בו?

אמר הואיל ואתעביד לי ניסא בהאי קרא דרשינא ליה...לך ה' הממלכה זו מלחמת עמלק- בירור הקשר בין מלחמת עמלק לנס שנעשה לו בקשר לכנוי של אותו אדם- חמור.

נח:

יהבי ביה עיניהו ושכיב- האם הוא גרם למותו על ידי עינוי ממש או על ידי עינוי שכלו ולמה מצוי אצל תלמידי חכמים שיהיה להם עין הרע? דברי ה"חזו"א" על סוד מסודות הבריאה של הנעת מוצקים וגורמים מעשיים ע"י מחשבה.

מאי זיקין אמר שמואל כוכבא דשביט- מתי וכיצד הכוכב הזה מופיע ומהו צורתו?

אמר שמואל נהירין לי שבילי דשמיא כשבילי דנהרדעא – האם שמואל התייחס לחשבונות אלו כחלק מן התורה או כחכמה חיצונית? מהי כוונת המושג "שביל", מהו רחבו ולמה משתמשים בו חז"ל בש"ס? מהו "בית המים" בו למד שמואל חשבונות אלו ועל סתירה לכאורה בשו"ע בין או"ח וחז"מ בהבנת יעודו של מקום זה. האם ניתן היה תמיד לעבר את החודש על פי חשבון בלי עדים וכן לדון בלי עדים?

כימה...זנב טלה- מהו "זנב טלה" זה מבין הכוכבים הנראים לנו?

מאי כימה אמר שמואל כמאה ככבי- מושג ה"מאה" וקיצורו ל"מה".

נט.

כטרפא טריף- בירור המילה "טרוף" ב"ראשונים". האם לפירוש אחד פירושו "מרובע" וענין "אין מרובע מששת ימי בראשית".

שבשעה שהקב"ה ביקש להביא מבול לעולם נטל שני כוכבים מכימה והביא מבול- מקור המאמר ונשמט מ"מסורת הש"ס" ומהר"י ברלין.

מאי זוועות א"ר קטינא גוהא- היינו רעידת אדמה ומקורות לכך שבירושלים מעולם לא נפגע אדם ולא היתה בה מפולת, כתוצאה מרעידת אדמה.

אמר אביי גמירי דזעפא תרתי שעי לא קאי- ה"שעה" מובאת בחז"ל לגבי הלכות שונות וכן ב"ראשונים" לגבי אומדן זמן בלא נתינת טעם.

לא נבראו הרעמים אלא לפשט עקמימות שבלב- לדעת המהרש"א לא ידוע איזה תועלת יש לעולם מהרעמים. קושיות על כך.

אמר ריב"ל הוואה את הקשת בענן- לעיתים נראה הקשת גם בלילה וישנם ב' מיני קשת.

נט:

באורתא דתלת נגהי ארבע- מחלוקת האם "נגהי" פירושו לילה או צבע שחור.

ואמר רבא...בני מחוזא...האי דגיחורי משום דמשמשי ביממא. והאי דניידי עינייהו משום דדיירו בבית אפל-

הקשר בין ביתם האפל בכל ימות השנה של בני מחוזא לכך שהם משמשים ביום.

לפרקים עד כמה...עד שלושים יום- "לפרקים" אינו תמיד ל' יום.

רש"י ד"ה והאידינא דשנויה פרסאי-,,שם מחוז... - ובקידושין כתב "מקום".

שינוי יין אין צריך לברך- תירוץ על סתירה ברש"י. אי השינוי הוא מיין טוב ליותר טוב או מחבית לחבית אחרת.

ס.

כח דהיתרא עדיף- בירור היסוד שהניח הצ"ח, דלברך שהחיינו אפשר גם אם אינה חובה ועל מחלוקת ה"אחרונים" בכך.

היתה אשתו מעוברת ואמר יהי רצון שתלד...הרי זו תפילת שוא- וזה דוקא אחרי מ' יום לעיבור. בירור הסיבה לכך כי הוא משום שלפני מ' יום נחשב העובר כדבר הסמוי מן העין.

אמר רב לאחר שדנה לאה בעצמה...מיד נהפכה לבת שנאמר ותקרא את שמה דינה. אין מזכירין מעשה ניסים -

האם ניתן להביא ראיה מדינה בת לאה שה"פונדקאית" (מי שהועברה אליה ביצית מופרית מאשה אחרת) נקראת אימו

של הולד שהיא הולידה או שמא אין זו ראיה ודוקא בעלת הביצית המופרית היא אמו או אולי שניהם גם יחד נחשבות

לאימהותיו לכל דין ודבר.

רש"י ד"ה שלא יהיה סנדל-,,שלא תתעבר אשתו ולד אחר ויהיה פוחת צורתו של ראשון ודומה לדג של ים

ששמו סנדל- בירור המחלוקת שאישה יכולה פעמיים להתעבר. האם ישנה מחלוקת על כך בתלמודא דידן ומחלוקת

בין תלמודא דידן וה"תלמוד ירושלמי".

אמר רבי יצחק בריה דרב אמי- האם רב אמי הוא אביו או רבו של רבי יצחק?

אשרי אדם מפחד תמיד אמר ליה ההוא בדברי תורה כתיב- א. כאן ובמס' שבת מבאר רש"י דמשום פחד האדם שלא

לשכוח את התורה הוא משננו שוב ושוב ב. בירור על פי הגר"א בדבר מחלוקת ה"ראשונים" האם מצות תלמוד תורה,

נכללת בגדר של זמן או שמצותה מעבר לגדר הזמן. ג. מהו גדר "דברי תורה" האם הכוונה למשניות או דברי קבלה והלל"מ או גם מקרא.

הנכנס לבית המרחץ אומר יהי רצון מלפניך ה' אלוקי שתצילני מזה ומכיוצא בו- ב"ירושלמי" הברכה מפורטת יותר. האם מס' דרך ארץ היא גמרא או ברייתא?

ס:

הנכנס לבית הכסא אומר התכבדו מכובדים – הסיבה שאין אומרים זאת כיום, האם משום שאין צורך כבר בכך או משום שאין בזמן הזה אדם בכזו דרגה של יראת שמים שהמלאכים מלווים ושומרים עליו.

כי שמע קול תרנגולא לימא ברוך אשר נתן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה-

א. מדוע דוקא ברכה זו וברכת "שעשה לי כל צרכי" נתקנו בלשון עבר ב. ההבדל בפירוש מילת "שכוי" בלשון חכמים ובלשון התורה ג. מהי בינתו של תרנגול ושל בלעם והדמיון בין אשיותו של בלעם לתכונות התרנגול ד. רגע זעמו של הקב"ה הוא תלוי במה שמלכי העולם קמים לסגוד לשמש ונראה שהם קמים פעמיים בבוקר.

חסד ומשפט אשירה...אם חסד אשירה ואם משפט אשירה- גם המשפט הוא טוב למי שעניו אינם עיני בשר.

אתא שונרא אכליה לתרנגולא- א. מה רוצה רש"י לבאר בפירושו שהתרנגול נלקח לדרך ע"י ר"ע כדי להקיצו משנתו?

ב. ר"ע אמר כל דעביד רחמנא לטב עביד. ביאור שרשרת הניסים שהתרחשו בפניו עם התרנגול, החמור והאריה אשר הם עוד סיבה למה שראה ר"ע בחוש השגחה פרטית וממילא הבין שכל מה דעביד רחמנא לטב עביד.

סא:

אלא מעתה הבהמה דלא כתיב וייצר לית לה יצרא- מחלוקת הש"ס ואדר"ן אם לבהמה יש יצר.

מאי אחור וקדם צרתני- מה נברא קודם גוף האדם הראשון או נשמתו?

המרצה מעות ליד אשה- "המרצה" האם משמעו מלשון מנייה, רציפות או מיידיות?

אלא מעתה "וילך אלקנה אחרי אשתו" – בירור פסוקים שהובאו בש"ס שאינן בתנ"ך או שכתובים בצורה שונה בתנ"ך.

א"ר יצר הרע דומה לזבוב ושמואל אמר כמין חטה- א. ביאור הקשר בין חטה ליצר הרע לפי דברי הרמב"ן על פי רבינו בחיי. ב. בירור הקשר בין החטה והדעת שנכנסה באדם כתוצאה מפיתוי הנחש.

כליות יועצות- ביאור כיצד הכליות יועצות לרוע וליצר התשמיש.

כבד כועס מרה זורקת בו טיפה ומניחתו- וכאשר המרה פגומה האדם כעסן.

סא:

לא אברי עלמא אלא לאחאב בן עמרי- משמע שאחאב מסמל את סמל הרשע- אך במס' חולין משמע שיהושפט סמך על טבחי אחאב ויש שם הוה אמינא דגם אליהו סמך עליו.

בא פפוס בן יהודה...אמר ליה, עקיבא אי אתה מתיירא מפני מלכות- מיהו אותו פפוס בן יהודה ומי היא אשתו האם היא האשה אשר בא עליה פנדורא ויצא ממנו יש"ו.

ר"ע...והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל- במס' מנחות הובא שמכרו את בשרו בשוק הקצבים, על אף שאחת מן המצוות שגויים מקיימים עדיין היא שאין אוכלים בשר המת בפרסהיא.

איכא בינייהו צדדין- האם צדדין הוא כגוף הדבר עצמו?

שדיין ליה לבני- האם ארץ ישראל היא בדרומה או במערבה של בבל?

תקסא

סב.

תניא אמר בן עזאי- האם היה תלמיד או תלמיד חבר לר"ע ור"ע תלמיד של רבי יהושע?
רש"י ד"ה טעמי תורה - „נגינות טעמי מקרא של תורה נביאים וכתובים בין בניקוד שבספר, בין בהגבהת הקול ובצלצול נעימות הנגינה של פשטא ודרגא ושופר ומהפך, מוליך ידו לפי טעם הנגינה, ראיתי בקוראים הבאים מארץ ישראל“ - האם צורות טעמי המקרא ניתנו בסיני או תוקנו מאוחר יותר ומתי הם נכתבו.
לעולם ינהיג אדם עצמו שחרית וערבית- מתי עדיף לאכול תמרים במשך היום? קושיה על דברי הרש"ש אשר משווה את זמנינו לזמנם לענין אזהרת הרופאים.

סב:

עד דכפות אכול- לגבי מתי להפנות במשך היום?
עד השתא לא עיילת לשעיר- מה טען רבי אבא על רב ספרא לגבי חוסר צניעותו בבית הכסא והאם שעיר הוא אדום או פרס וקשה דפרסיים הרי הם כן צנועים.
עמוד החוזר מביא את האדם לידי הדרוקן- מהי מחלה זו ואיזו צבע מקבלים פניו של האדם החולה בה?
כל המבזה את הבגדים סוף איננו נהנה מהם- שכר ועונש של הדוממים ולפוגע בהם.
ואתן אדם תחתיו אל תקרי אדם אלא אדום- האם הערום אינו קרוי אדם?
לך מנה את ישראל וכיוון דמנינהו לא שקל מינייהו כופר- כיצד יתכן שדוד טעה כזאת טעות פשוטה?
אם היה שביל מעיקרו מותר- האם איסורי פנים וקדושה דומים לאיסורי עבודה זרה?
כל הרוקק בהר הבית בזמן הזה, כאילו רוקק בבבת עינו, שנאמר "והיה עיני לבי שם כל הימים" [מלכים א' (ט,ג)]- ביאור מחלוקת הרמב"ם והראב"ד לגבי קדושת המקדש בזמן הזה ודין "מורא מקדש" ע"פ ה"ערוך לנר" וה"צפנת פענח".

מה מנעל בהר הבית אסור בבית הכנסת מותר- תירוץ קושיה על הרמב"ן שאיסור מנעל בעזרה הוא משום קדושה והרי הסיבה היא משום חציצה.

סג.

מה ביתו אקפנדריא קפיד איניש ארמיקה ואמנעל לא קפיד איניש אף בית הכנסת- הוכחת התוס' דמותר להכנס לביה"כ בסנדל ובמנעל.
עת לעשות לה' הפרו תורתך- "מסורת הש"ס" והמהר"י ברלין לא הביאו עוד מקורות למאמר זה והביאם המהרי"ץ חיות ביומא (סט.).

באתר דאית גבר תמן לא תהוי גבר...כששניהם שווים- הסבר ע"פ מאמר זה על התנהגותם של ה"נתיבות" ורעק"א.
בכל דרכיך דעהו- לענין הנאה בלא ברכה ותירוץ קושיית המהרי"ץ חיות על רש"י.
ואיש את קדשיו לו יהיו- התוס' במס' תענית הביאו מעניין זה ממדרשים ופלא שלא הזכירו את גמרתינו.

כשירד חנניא אחי רבי יהושע לגולה - תירוץ על קושיית ה"מלוא הרועים" על רש"י כי מדובר בזמן אחר ממה שרש"י הבין.

גדיים שהנחת נעשו תיישים בעלי קרניים - ב' טעמים למה בחרו להמשיל את גדולי תלמידי החכמים, למי שהיו תחלה גדיים ולבסוף נעשו תיישים.

אם שומעים מוטב ואם לאו - למה נידו דוקא את ר"א ולא את עקביא בן מהללאל?

סג:

אחיה יבנה מזבח חנניה ינגן בכנור - הוא רבי אחיה המוזכר במו"ק (כ.).

כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה...פתחו כולם בכבוד אכסניא ודרשו. פתח רבי יהודה ראש המדברים בכל מקום -

מדוע נקרא רבי יהודה בתואר זה, איזה רבי יהודה הוא ועל מובני חכמתו המובאים במקומות אחרים בש"ס.

הסכת ושמע...הסכת עשו כתות ועסקו בתורה - ובמקומות אחרים מובא "אסופות אסופות" "אגודות אגודות".

חשיבות הלימוד בחבורה.

חרב על הבדים - על דברי הרא"ש במס' נדרים "הזהרו בחבורה".

הסכת ושמע ישראל הס ואחר כך כתת - בירור מקיף על שיטות הלימוד בזמן הגמרא ובתקופת ה"ראשונים",

ה"אחרונים" ובזמננו. שיטות הלימוד בשיבות - על הרצוי ועל המצוי: **א.** בירור המימרות של רבא - "לעולם ליגריס

איניש ואף על גב דמשכח ואף על גב דלא ידע מאי קאמר" וכן "לעולם ילמוד אדם תורה ואחר כך יהגה", השונה

והשווה בין שני מימרות אלו. כיצד רבא עצמו למד בפני רבו. **ב.** האם לגרוס כמות קטנה ואחר כך לעיין ושוב לגרוס

כמות קטנה ושוב לעיין או לגרוס קודם את כל הש"ס ורק אחר כך לעיין. **ג.** לימוד לפי חלוקת מקרא, משנה וגמרא

האם ר"ת והרמב"ם חלוקים בכך אף שחלוקה יומית זו מופיעה בחז"ל. **ד.** שיטת המהר"ל **ה.** דעתו של השל"ה הקדוש

על שיטת ה"חילוקים".

ו. שיטת הלימוד בשיבות על סדר עיון וסדר בקיאות ומדוע שינו סדר הלימוד שהיה בזמן חז"ל?

ז. חידוש ו"חבורה" בסוגיא בלא ידיעת כל הש"ס.

ח. כיצד צריך ללמוד בקיאות ועיון (החזו"א)?

ט. ג' סוגי שינון.

י. ידיעת הש"ס בעל פה ושינונו בשיבות בחז"ל מאז ייסוד ישיבת וולוז'ין ובישיבות בזמננו.

יא. הלימוד האיטי וחסרונותיו על פי דברי מרן הגר"ש שקופ, הגר"א קוטלר והגראמ"מ שך זצוק"ל.

יב. חשיבות השינון והחזרה.

יג. סדר הלימוד.

יד. חשיבות השיעורים בשיבה.

סד.

וכל הנדחה מפני השעה, שעה נדחה מפניו - משמעויות המזל הטוב שהתברך בו רב פפא.

ואמר רבי אבין הלוי הנפטר מחבירו אל יאמר לו לך בשלום אלא לך לשלום - וקשה ממס' תענית שלכאורה משמע

שם להפך.

היוצא מבית הכנסת ונכנס לבית המדרש ועוסק בתורה זוכה ומקבל פני שכינה - השראת השכינה בעת התפילה

ובעת הלימוד.

תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא- בעולם הבא אין עושים מעשים, אך לומדים ודורשים בתורה.

אל תקרא בניך אלא בוניך- על הקשרים השונים המובאים בתורה ובחז"ל בין מושגי ה"בן" וה"בנין".

תקסב

נד.

על הרוחות

במס' חולין (פז-), פירש רש"י בד"ה רוחות -, זעפא אשטרוכ"ל", שפירושו רוחות סערה. נראה שמקורו ב"תלמוד ירושלמי", כדברי התד"ה על, להלן (נט-) - ,,ירושלמי מתני', כשבאים בזעם, אבל כשבאין בנחת אומר ברוך עושה בראשית".

תד"ה על הנהרות-,,לאו כל הנהרות איירי אלא ארבע נהרות דכתיב בקרא... "

המהרש"א כתב על כך-,,אפשר דאלו ד' הנהרות נקראו מעשה בראשית, כמפורש בענינו "ונהר היוצא מעדן...ומשם יפרד והיה לארבעים ראשים", אבל שאר הנהרות אפשר שנשתנו על ידי אדם, כדאמרינן לקמן לגבי חדקל ופרת גופיה, ולכך נקטו התוס' בדבריהם אלו ב' (=חדקל ופרת), אף שהם מאוחרים במקרא, לפי שהיו מצויים בעינייהו ונשתנו בקצת מקומות כדאמרינן לקמן ודו"ק". ב"ירושלמי"/מס' כתובות (סז), הובא לגבי "ימת חמץ" ש,,דוקלטיאנוס הקווה נהרות ועשאו".

במס' שבועות (מז:), כתב רש"י בד"ה קרב לגבי דהינא -, פרת הוא קטן משלש נהרות שמנו אצלו". הנה לפי מה שכתב המהרש"א לעיל, הפרת שונה בידי בני אדם במהלך השנים ועל ידי כך הוארך וייתכן שגם חובר לנהרות אחרים ולכך הוא נראה גדול יותר ממה שהוא באמת.

המהרי"ץ חיות מעיר בחידושיו עמ"ס שבועות שם, בקשר לדברי רש"י-,,לפי מה שנודע לנו מן מפת הארץ, פרת הוא גדול מן נהר חידקל, כי מקורו הוא בהרי אררט ונופל ללשון ים פרסי והכונה כאן, כי קטן הוא מנהרות גיחון ופישון". אין ספק שאם לא היה נשמט מהמהרי"ץ חיות הגמרא והמהרש"א כאן במס' ברכות, לא היה חולק על רש"י, כי מה שכעת הפרת נראה ארוך יותר הוא משום השינויים שנעשו ע"י בני אדם. מה שעוד לא ידע המהרי"ץ חיות, שהמפות שהיו בזמנו לפני למעלה ממאה וחמישים שנה היו משובשות ביותר ואי אפשר היה כלל להביא מהן ראיה. אפילו המפות בימינו, ששורטטו על ידי כלי עזר משוכללים יותר, כגון תצלומי לוויין, אינם ממש מדויקים, כפי שמעידים על כך הקרטוגרפים עצמם, בין היתר משום הקושי הקיים, של התמודדות עם התעגלות הנהרות לאור עיגולו של כדור הארץ מחד ושירטוטו של נהר על דף שהוא דו-מימדי.

עוד יסוד חשוב, נעלם מעיני המהרי"ץ חיות, שידיעות מסוימות של חז"ל נתמכו לא על פי סברתם, אלא על פי מה שהיה מקובל בידיהם ממעמד הר סיני, או על ידי הבנתם החודרת בפשוטו של מקרא על פי כללים שהיו בידיהם וכן על ידי עולם המדרש שכיום אנו לא יודעים לדרוש זאת כמוהם, כמו שכתב ה"חזון איש".

עוד יסוד חשוב שנעלם מעיני המהרי"ץ חיות לגבי חז"ל ואף לגבי ה"ראשונים", שידיעות מסוימות היו להם מתוך "סוד ה' ליראיו" ולא מתוך ראיה של עיני בשר, שהיא ראיה שגויה ומוטעת, כמו רבי אלעזר במס' נדה (כ:), שידע לומר על דם שהוא דם חימוד וכשראה רבי אמי, שאכן זה נכון, קרי עליה סוד ה' ליראיו", או כמו שכתב הראב"ד בהל' בית

בהל' בית הבחירה (ו,יד)-, וכן נגלה לי מסוד ה' ליראיו" וכן בהל' לולב (ח,ב)-, כבר הופיע רוח"ק בבית מדרשינו מכמה שנים". אמנם ה"ראשונים" היו להם לעיתים ידיעות על חז"ל שאמרו דבר מסבא ולא משום "קים לך" או סוד ה' ליראיו, כפי שכתב הראב"ד עצמו על שאר הנהרות בהל' פרה אדומה (ו,י)-, וכי ראו הם כל הנהרות שבעולם, אלא לא אמרו כי אם על נהרות א"י והם פרת וד' נהרות הללו שהוזכרו במשנה שמקיפין אותה", היינו, שגם בידיעה פשוטה של חז"ל, לגבי ד' נהרות אין לפקפק ודאי בידיעתם, אך לדעת הרמב"ם שם, חז"ל כן היתה להם ידיעה לגבי כל הנהרות. עי' ברד"ל עמ"ס כריתות (ה:), המקשה על הרמ"ה, לגבי מה שכתב לגבי הגיחון, אך הרד"ל לא הקשה על פי מה שראה במפה אלא ממקורותינו ומפירוש רש"י-,, פי' הרמ"ה בע"י בהוריות, שגיחון זה, הוא מד' נהרות היוצאים מעדן... והוא תמוה דגיחון של ד' נהרות, כתיב בהו "הסובב את כל ארץ כוש" וגיחון זה, דשלמה היה והוא מעין השילוח, כדפירש"י במלכים וכן פירש"י בברכות (י:) גבי חזקיה". ובאמת אינו קשה, כי הנהרות מהלכים גם מתחת לאדמה כמו נהר הירדן, עי' בפדר"א פרק כ' וב"ר (עח,א).

הרואה את הים הגדול אומר ברוך שעשה את הים הגדול בזמן שרואהו לפרקים.

עי' ב"אגרות משה"/או"ח/ח"ג סי' פ"ה, הן בדברי הרא"ש, האם הברכה לפרקים נאמרה רק על ראיית הים הגדול-,,הא אפשר דזמן שלשים יום הוא רק לים הגדול שהברכה היא בשביל שהוא חשוב וגדול מכולן כדפרש"י, שזה לא ניכר כל כך וצריך לשים לבו לזה דפחות משלושים יום, אין האדם משים אל לבו כל כך, אבל בראיית כל הדברים שנשנו שם צריך לברך בכל ראייה שעשה נסים ועושה בראשית, דהרי גם בלא שימת הלב, רואה את המקומות בהכרח, דיש להצריך להודות בכל עת שרואה חסדי השי"ת ומעשיו בבריאה... דרך כשהראייה עושה רושם על הרואה יותר מעצם הידיעה נחשב זה לראיה שזהו דוקא בראיה דאחר שלושים יום, דהא אף כשאנו רואה יודע שאיכא הרים הגדולים ממקום שנעשו בו הנסים, אך הראיה עושה יותר רושם וכעין הסברא דראיית חבר לאחר שלשים, שמטעם זה גם בקיבל כתב בתוך שלושים, יש לו לברך שהחינו, כשרואהו אח"כ, כדהביא הבה"ט בשם הלק"ט. והחולקים שהביא המ"ב סק"ב הוא בכתב שעדיף מידיעה בעלמא.

ועי' בתוס' ר"פ הרואה, שכתבו ונראה לרבינו דדוקא לרואה משלושים לשלושים דומיא דרואה ים הגדול לפרקים דאמר בירושלמי דהיינו שלושים יום והוא תמוה כדהקשה המהרש"א דבתלמוד דידן נמי מפורש לקמן (נט) דפרקים

תקסג

דים הגדול היינו שלושים יום. ומתריך ואולי שיש חסר כאן בדבריהם. ועיין ברא"ש הראיה מפורש מהירושלמי וכוונתו כדכתבתי, שמדין ים הגדול, ליכא ראייה לדברים שנראין, גם פלא שימת לב ועל זה הוא ראייה מירושלמי דשמעין קמטקיא, לענין קריעה דבראיית ירושלים והמקדש וזה חסר בתוס'...".

מברך...ועל הטובה מעין על רעה.

הנצי"ב מוולוז'ין מברר ב"מרומי שדה" עמ"ס הוריות (י.) ד"ה ת"ר, את ההוה אמינא שם לגבי הפסוק "אשר נשיא יחטא" -,,פי' בתוספות הרא"ש, יכול שהכתוב מבשרך שעתידין הנשיאים לחטוא ת"ל "יחטא" דמשמע במקרה. ומקשה מי כתב קרא הכי לבשר על הרעה, אין אשכחן, דכתיב ונתתי נגע צרעת...וכתב שם עוד דלא דמי כולי האי דאותה בשורה טובה היתה, כדאיתא במדרש שהאמוריים הטמינו...ונראה לי דהא שהיה עולה על הדעת שהיא בשורה, היינו שיהיה המלך בהצלחה שיגרום לחטוא. ואע"ג שהחטא בעצם ודאי אינה בשורה, מכל מקום היא בשורה עבור הסיבה. ומקשה מי כתיב בשורה כזאת, הא באמת לענין ברכה על הטוב ועל הרע אין הולך אלא על שעת המעשה ולא על המסובב, כדתנן בברכות (נד.) מברכין על הטובה מעין הרעה...ומשני דמכל מקום מצינו בנגעים דמי קרי בשורה...בשביל הסיבה לזה היא בשורה והכי נמי אפשר שהיא בשורה, ת"ל אם הכהן המשיח יחטא מה להלן לכשיחטא, אף כאן לכשיחטא ואינו בשורה כלל ואינו דומה צרעת שהיא רעת הגוף, שפיר מקרי בשורה משום דהסיבה לזה הוא טוב, מה שאין כן חטא שהיא רעת הנפש, אינו בשורה לעולם, וכל טוב העולם הזה אינו כדאי להקרא בשורה נגד החטא שבאחריתה". וראויין הדברים למי שאמרם, אמנם ישנו מצב שהוא עצמו מהוה לאחד בשורה ולשני פוקה ומכשול, כמו הפסוק "ישרים דרכי ה' צדיקים ילכו בה ופושעים יכשלו בה" [הושע (יד.)] והיינו, שנדמה לאחר שעושה מצוה והיא עבירה גדולה ואפשר דגם זה מונח בהוה אמינא של הגמרא שם. אמנם ק"ל, אמאי הביא הנצי"ב ראייה מברכה של טובה מעין הרעה לגבי בשורה, הרי ברכה צריך לברך אותה עובר לעשייתה, לכן צריך לברך על מה שקורה סמוך לברכה, אך את הבשורה מצד עצמה אין מניעה לבשר אותה גם על העתיד?

רש"י ד"ה אדם את ראשו-,,לא ינהג קלות ראש".

כוונת רש"י היא לצורת התנהגות, אך ה"ערוך" ע' קל א' מפרש כפשוטו -,,פי' נטיית גרון...לא יהלך בהרמת ראש בקומה זקופה, אלא בכפיפת קומה ובהרכנת הראש". אמנם הרמת הראש יכולה להכלל בפירוש רש"י, אך כפיפת קומה והרכנת הראש, לפי רש"י, מניעתה אינה בהכרח קלות ראש מה שאין כן לפי ה"ערוך".

לא יכנס להר הבית במקלו ובמנעלו.

לכאורה קשה למאי לא יכנס אדם זקן במקלו שצריך להסמך עליו, הרי אין בכך לא משום קלות ראש ולא משום גאווה. וי"ל דאה"נ, דמקל להסמך עליו ודאי שאין איסור להיכנס עמו, אלא הכוונה למקל שהיו רודים בו העם, כגון מה שנאמר להלן (נו.) שם ברש"י ד"ה תרין קולפי בלעת-,,מכת מקל, עב בראשו כראשי לפתות" ולקמן (נח.) ברש"י ד"ה קולפא-,,מקל לרדות". אומנם במס' כתובות (סה.), פירש"י בד"ה בקולפי דשידה-,,במנעל של ארגז", אך שם הכוונה לביטוי מושאל, לגבי מנעול של ארגז, הדומה לראש הקולפא שהוא עב. ואכן זקן הצריך למשענת פטור בכלל מלבוא

ולהראות במקדש, כמו שדורשת הגמרא במס' חגיגה (ד.-), "רגלים" פרט לחיגר... ולזקן ולשאינו יכול לעלות ברגליו" ועיין לקמן (נח). ד"ה מחייה בקולפא מה שהוספנו עוד לבאר בעניין זה.

הנה לגבי טעם האיסור להכנס במנעלו להר הבית, נלמד הדבר דלהלן (סב:) מן הפסוק "של נעלך מעל רגלך", אך עי' בשו"ת "מנחת יצחק" ח"ג סי' יט אות ג', מה שדן בטעם האיסור, דהרמב"ן שם [שמות (ג,ו)] הביא, ע"פ שמו"ר סוף פ"ב, דהטעם הוא משום דכולו קדוש, וכן הכהנים לא שמשו במקדש אלא יחפים, היינו משום דרצפת העזרה היתה קדושה כדיליף בזבחים (כד.) דרצפה מקדשת וכלי שרת מקדשים, לכן אסור היה שיהיה חציצה בין רגליהם לרצפה. והקשה שם בשו"ת מנח"י-,, וגם קשה דאמאי נקט הרמב"ן כהנים דוקא דהרי איסור זה דמנעל שייך גם בזרים הנכנסים להר הבית ועזרה, ואולי ס"ל להרמב"ן דכל זה הוי אסמכתא בעלמא [וכן כתב ב"מעשי למלך" בשיטת הרמב"ם בה' בית הבחירה (ז,ב) והמאירי עמ"ס יבמות (ו)], מה שאין כן כהנים בעבודה ועי' בענין מנעלים בביהכ"נ במג"א (סי' צ"א) בשם המהר"ם מינץ, וברכי יוסף (או"ח סי' קנ"א)...". **ובאמת אין צריך לכל זה**, כי לדעת הרמב"ן היה אצל משה להר דין של עזרה ומשה היה לו דין של כהן, עד שאמר שאינו רוצה ליטול השליחות ואז העביר ה' את הכהונה לאהרן כמובא במדרש. אמנם, הלימוד מ"של נעלך" הוא אכן אסמכתא והעיקר נלמד מהפסוק "מכי תבוא... רמוס חצרי", כתירוץ התוס' בחגיגה (ד:) בד"ה כי, ומשם נלמד שהר הבית רצפתו קדושה ולזרים אין להכנס במנעלים שם ולכהנים בעזרה, משום הקדושה של הרצפה, כמו שכלי שרת אסור שיהיה חציצה בין ידי הכהן והכלי שרת והכה"ג יששכר איש כפר ברקאי במס' פסחים (נז.) ש,,כריך ידיה בשיראי" (רש"י-,, וחציצה פוסלת בקדשים... ועוד דבזיון הואי...), הסוף היה שנכרתו ידיו על ידי ינאי, לכן הרצפה, בגלל קדושתה, אסור שיהיה חציצה, גם משום שהוא בזיון לעבוד כך במקדש ומסיבה זו שם בחגיגה גם מפנקי (רש"י-,, שאין הולכין בלא מנעל, דאין אדם נכנס להר הבית במנעלו דכתיב מי ביקש זאת מידכם רמוס חצרי...), אינם ראויים לבוא למקדש. וגם הר הבית לענין זה יש לו דין של "חצרי" כמו העזרה. ועי' שם ב"מנח"י" אות ד' מה שכתב דאנפלאות אינן חציצה לענין כניסה, אלא דוקא מנעלים.

כל חותמי ברכות שבמקדש היו אומרים עד העולם (בכ"י ובמשנה שבמשניות-"מן העולם").

רש"י כתב בד"ה כל-,, ובמסכת תענית (טז:) אמרינן אין עונין אמן במקדש. המברך אומר בכל סוף ברכה- ברוך אתה ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם ברוך חונן הדעת וכן בכולם והעונין אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד וילפינן לה מקרא דעזרא וסייעתו ואשמעינן הכא דבמקדש ראשון לא היו אומרים אלא ברוך ה' אלהי ישראל עד מן העולם.

תקסד

במס' סוטה (מ:) כתב רש"י בד"ה קומו ברכו את ה' אלוהיכם מן העולם ועד העולם-,, בספר עזרא כתיב שכל ברכה שהיו מברכין במקדש, כך היו מברכין, ברוך ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם למגן אברהם וכן למחיה המתים".

רש"י כותב בתחילה "שכל ברכה שהיו מברכין במקדש" ומסיים "למגן אברהם וכן למחיה המתים". **הרש"ש שם הקשה** על סתירה בדברי רש"י מדבריו כאן, **אך י"ל**, שרש"י סמך על מה שכתב כאן לגבי ברכת חונן הדעת. וכן כאן כתב הרש"ש דבמס' תענית, תפס רש"י את ברכת גואל ישראל. וכאן התחיל בברכת "אתה חונן" וזה ודאי שאינו תמוה, דפירוש רש"י על מסכת תענית אינו מרש"י. ורש"י לקח ברכה כלשהי כדוגמא ואין לכן מקום לפליאת הרש"ש כאן, מדוע תפס רש"י ברכה זו ולא ברכה ראשונה בשמו"ע ובודאי שאינו סתירה בדברי רש"י. הגמרא אומרת שם שאין

עונין אמן במקדש ורש"י כאן הביא זאת ממס' תענית (טז:) ובמס' יומא (סט:) כתב רש"י בד"ה ויברך עזרא-,,בההוא ענינא דויקרא, לפני הרחוב כתיב, ברוך ה' אלוהים... כך תיקנו באותו היום לומר במקדש בסוף כל ברכה וברכה כדאמרינן במס' תענית (יג.) [צ"ל (טז:)]". ה"תוס' ישנים" שם כתבו-,,לפי פירוש רש"י משמע שסובר, שאותו היום תיקנו לומר כן, אבל במקדש ראשון לא היו אומרים אותו, אלא עונין אמן במקדש ומיהו משמע שלעולם לא ענו אמן במקדש, אלא נראה לפרש מן העולם ועד העולם, לפי שקלקלו המינין והכותים שהיו אומרים שאין עולם אלא אחד ותיקנו לומר מן העולם ועד העולם- לומר שני עולמות יש והכי אמר פרק הרואה (נד.) שתיקנו לומר מן העולם ועד העולם מפני המינין והיינו גדול, שגדול בעולם הזה ובעולם הבא". וק"ל טובא על ה"תוס' ישנים" וכי לא ראו דרש"י במס' ברכות וסוטה כתב דבמקדש ראשון, גם לא ענו אמן ועוד למה כתבו "משמע מכאן" שלא אמרו אמן במקדש ראשון, הרי זה כבר מופיע בגמרות מפורשות, אשר הובאו ברש"י עצמו. אמנם, כדברי ה"תו"י" כתבו גם הרא"ש והריטב"א שם (צג) ד"ה מאי שם עולם. ועי' ב"כתבי הרמב"ן"/דרשה על קהלת/עמ' קפח וב"מראית עין" להגאון הרה"חיד"א/ מס' סנהדרין, שלא אמרו אמן במקדש ראשון.

עוד לגבי מושג ה"עולם", כתב הרש"ש עמ"ס גיטין (לח.) ד"ה כל-,,...דמצינו מלת עולם נופל, אף על דבר שאינו אלא משנה לשנה והיתה לכם לחוקת עולם" בפרשת אחרי, "חקת עולם" בפרשת אמור גבי יוה"כ וסוכות וכן הרבה כיוצא בזה".

ור"א אבן עזרא כתב, בשמות (כא,ו) ד"ה ועבדו לעולם-,,ידענו כי מילת לעולם בלשון הקודש הוא זמן, כמו כבר היה לעולמים [קהלת (א,י)], זמנים, וישב שם עד עולם [ש"א (א,כב)], עד זמן שיהיה גדול וכן ועבדו לעולם, לזמנו של יובל, שאין זמן מועדי ישראל ארוך ממנו. ויציאת חירות, כאילו עולם מתחדש, או יהיה פירושו שישוב לזמנו הראשון שהיה חופשי".

משקלקלו הצדוקים (בכ"י ובמשנה שבמשניות הגירסה- "המינין").

ראינו לעיל, שכן גם גירסת ה"תוס' ישנים" במס' יומא (סט:)- "מינין". צדוק וביתוס היו תלמידי אנטיגונוס איש סוכו, שהיה תלמיד תלמידו של עזרא. המהרי"ץ חיות כאן הקשה דא"כ כיצד ניתן לומר כן על תקופת עזרא, אך ניתן להצדיק את גירסתנו ולומר שהכוונה הוא לבטוי מושאל לכופרים בעולם הבא, שהיו בזמן עזרא, שהם הכותים והמינים. ועוד עי' ב"דקדוקי סופרים" כאן שהעיר-,,משקלקלו המינין, וכן הוא בכל הדפוסים הישנים ובב"נ ובכ"י פרמא". המהרי"ץ חיות הוסיף והקשה, כיצד יתכן, שתקנו "מהעולם ועד העולם" רק בתחילת בית שני, והרי דוד המלך כבר הזכיר זאת בתהלותיו (קו,מח). וי"ל, דדוד אמרו לעצמו, ואלו עזרא ובית דינו תיקנו זאת לכל כלל ישראל לומר זאת בבית המקדש.

בפקתא דערבות.

מר בריה דרבינא הוה קאזיל בפקתא (רש"י-,,בקעה) דערבות (רש"י-,,שם מקום) וצחא למיא (רש"י-,,צמא למים) איתעביד ליה ניסא איברי ליה עינא דמיא ואשתי ותו זמנא חדא הוה קאזיל ברסתקא [רש"י-,,בשוק] דמחוזא ונפל עליה גמלא פריצא". מכאן משמע דלרש"י פקתא פירושו בקעה ורסתקא פירושו שוק. במס' מו"ק (טו.) משמע מ"רש"י"שם, אחרת לגמרי. הגמרא שם אומרת-,,מנודה...ועושה לו חנות קטנה בשביל פרנסתו ואמר רב זבוני מיא בפקתא דערבות (רש"י-,,בשוק של אותו מקום)". לרש"י כאן פקתא הוא בקעה ולא שוק ושוק הוא רסתקא. ומסתבר

כפירש"י דפקתא דערבות, משמע שאינו מקום ישוב עם שווקים, אלא מקום של בקעה גדולה מאד ושוממת, שאדם יכול ללכת בה ולמות מצמא ולכן היו אנשים שהיו נעמדים באמצעה של בקעה ומוכרים שם מים לאנשים. יתכן שזה המקור של מטבע הלשון של חז"ל לגבי רב [עירובין (נ.), (ק:), נזיר (מג:), חולין (ק:)], - ,ורב בקעה מצא וגדר בה גדר" ופ' רש"י בעירובין (ק:), ,כבקעה זו הפרוצה ואין לה שומר", היינו בקעה היא מקום גדול בין ההרים והוא שומם ללא נפש חיה. לקמן (לד:) פירש רש"י ד"ה בבקתא - ,בקעה" ונראה שצריך לגרוס "פקתא" (והוא משום חילוף אותיות בומ"ף). וכן גורס שם ר"ח, אך מפרש - ,שדה או רחוב". ונראה שפירש רחוב על פי הגמרא במו"ק (טו.) שנאמר שם ,ועושה לו חנות קטנה". ומה שכתב שדה נראה שכוונתו לבקעה. במס' פסחים (ח:) פ' רש"י ד"ה דדיירו בבאגא - ,בכפרים שבבקעה ובלע"ז קנפי"א", שפירושו מישור ושדה פתוח. גם בב"ב (קעג.) פירש כן והוא איזור של שדות והוא שומם ובלילה יש שם מזיקים. וכן בחולין (לא.) ברש"י ד"ה פקתא - ,בקעה" ומהר"י פיק ברלין ציין שם - ,צריך לומר פקתא...". גם ה"ערוך" פירש דפקתא הוא בקעה וכן ה"שיטה מקובצת" שם (לא.) אות ב' - ,דכולה פקתא - עפר כל הבקעה" ומה שפירש "רש"י" במו"ק הוא כמובן אינו מרש"י וגם כנראה פירוש מוטעה. וכן ב"פירוש רש"י האמיתי" למס' מו"ק (טו.), מובא - ,פקתא בקעה, שבאותו מקום אין שם מקום מים...".

שני מצורעים.

ופירש היעב"ץ שם - ,שאחר מעשה העגל חזרו למומן, או דלמא מערב רב הוה אלה". וק"ל דבריו בתרי, חדא דצרעת אינו מום, כי מום הוא רק בעיה, הנובעת מתכונות ומבנה הגוף, כמו במס' כתובות (עה.). ועוד, דמנין לו דהערב רב לא נתרפאו. אמנם הם חזרו לבסוף לסורן ולא נשאר מהם אף אחד, וגם הם עמדו מחוץ לענן, כדברי ה"זהר" בפרשת כי תשא וב"ראש דוד" בפרשת אמור להגאון הרהחיד"א, אך ה"צפנת פענח"/פרשת נשא (ה,ד) מבאר על פי ה"ספרי"/בהעלותך/פיסקא כה, דאף שהערב רב הוה מחוץ לענן, מכל מקום הענן היה נמשך עליהם ומגין עליהם. ה"תפארת יונתן" בפרשת בשלח כתב, דמכיון שכבוד ה' היה נראה בענן, על ידי זה זכו הערב רב להנצל מכל המזיקים וכבוד ה' היה נראה אליהם בלילה בעמוד האש. אמנם, ה"צפנת פענח"/פר' נשא (ה,ד), מבאר את הגמרא בזבחים (ק"ב:), דרב נחמן הוכיח לרב הונא דקדשים קלים היה מותר לאכול במדבר רק במקום הדגלים הנקרא מחנה ישראל, אך לא במקום הערב רב, אך הרמב"ן [דברים (יב,ח)] כתב שאפשר לאכלם היכן שרוצים וביאר ה"טור" דכוונת הרמב"ן, בכל מקום שירצה לאכול במחנה, גם במקום הערב רב. ואכן ה"חתם סופר" בסוף פרשת בלק ביאר, דלדעת התרגום יונתן [במדבר (ב,ג)] וה"שאלות"/פרשת וישלח (שאלתא כו), משמע דהערב רב היו נקראים גם כן בכלל "מחנה ישראל". ועוד עי' ב"בעל הטורים" [במדבר (כו,ב)], דהערב רב לא היו ממש מאחורי ישראל, אלא היו חלק מהם, אך נמשכו מאחוריהם כזנב. על כל פנים הערב רב היו גרים שקיבלו עליהם את התורה והמצוה, כדברי הגאון הרהחיד"א ("ראש דוד"/פרשת אמור) וזכו ליזון מהמן והבאר שהיו על ידי נס ולכן עושים זכר לענני כבוד ע"י סוכות ולא לניסי המן והבאר, אשר לא היו יחודיים רק לעם ישראל.

אמנם על הערב רב לא היתה השראת השכינה, שהוא דבר קבוע ואין השכינה שורה אלא על משפחה מיוחדת ולא על גרים [מס' קידושין (ע:)], אך מאידך ראתה שפחה על הים יותר מיחזקאל בן בוזי (מכלתא בשלח ב'). ואף שהערב רב עמדו בנפרד מעם ישראל במתן תורה כדברי הרמב"ן [שמות (יט,ב)], אך אכתי עמדו על הר סיני וכמו שישראל שעמדו שם נתרפאו ממומיהן יתכן וגם הערב רב נתרפא, דהא ראינו לעיל שגם איתם נעשו ניסים קבועים כמן ובאר ועמוד האש ומשיכת הענן עליהם, להגין עליהם מהמזיקים. ב"ספרי"/פ' בהעלותך גם הובא, שהיה הענן נמשך על

המצורעים שהיו חוץ למחנה. ה"חזקוני" וה"צידה לדרך" מבארים, דלדעת ר' יהושע במכילתא/שמות (יח,ו), גרים כן נכנסו בתוך הענן.

נד:

עבדי להון נקירותא וטשו בהון אמרי כי חלפי ישראל הכא נקטלינו...אדבקו טורי בהדי הדדי וקטלינו ונחת

דמייהו לנחלי ארנון. כי אתו את והב חזו דמא דקא נפיק מביני טורי אתו ואמרי להו לישראל ואמרו שירה

נס זה הובא במדבר (כא, יד-טז). נראה שרש"י מפרש שם את הנס בהסתמכו בעיקר על גמרתנו, אך רש"י בפירושו על התורה מטרתו לבאר על פי פשוטו של מקרא, לכן הוא משלב בביאורו שם גם את מדרש תנחומא על הפרשה שם (כ). דרכו של רש"י בביאור התורה מצוינת על ידו בכמה מקומות כגון בבראשית (ג,ח) - „אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי המקרא...". בגמרתנו הובא רק הנס של הריגת הגויים על ידי הדבקות ההרים. רש"י מביא שם רק את הנס המובא כאן ולא את הנס הנוסף המובא בתנחומא, שהבאר ירדה לנחל ושטפה שם את הגויים הרבים שהיו שם על גדות הנחל, מאידך מביא שם רש"י מתנחומא נס שעשה ה' לאחר הריגתם שהוביל את הבאר מסביב למחנה ישראל להראות להם את הזרועות והאיברים של הגויים ומשמיט את גולגולתם המובא בתנחומא. רש"י מביא נס זה כדי לבאר מדוע מיד אחרי זה אומרים ישראל שירה דוקא על הבאר ולא על ההרים שהרגו את הגויים. הוא כותב שם (יז) - „...וענין שהבאר הודיעה להם שנאמר "ומשם בארה" וזה בנגוד לגמרתנו המספרת שהמצורעים הודיעו זאת לישראל. נראה שאין זה סותר. הם הודיעו לאלה שהיו בקצה המחנה אך הבאר הודיעה זאת לכל עם ישראל ובצורה מוחשית על ידי שראו את פגרי הגויים עצמם. ונראה שעשה ה' נס זה כדי שעם ישראל יאמרו שירה, כי דם יתכן שהוא דם חיות אך הבאר הראתה להם את הגויים עצמם וכדי לומר שירה צריך לחוש ממש את הנס וכן היה בקריעת ים סוף שה' זרק את פגרי המצריים ושללם לשפת הים ורק אז אמרו ישראל שירה, כדי שלא יהיו בבחינת "אין בעל הנס מכיר בניסו". רש"י מבאר שם (טז) שה' עשה נס זה של הבאר, כדי להראות שכן הוא דרך ארץ - „...המשל אומר נתת פת לתינוק הודע לאמו [מס' שבת (י:)]".

ויש להבין מדוע רש"י מביא דוקא נס זה של הבאר במובא בתנחומא ולא את הנס השני המובא בתנחומא שגם הבאר הרגה הרבה מהגויים, על ידי שהיא שטפה אותם ולכאורה על כך יש לומר שירה ""עלי באר"? ויש לומר שיש קשר בין נס הצלה זה לנס ההצלה בקריעת ים סוף ורק על שניהם אמרו ישראל שירה כפי שמדגיש שם רש"י בפירושו. רק בניסים אלו לא נוכחו ישראל בפועל בנס הצלתם, שכן גם בקריעת ים סוף לא נוכחו ישראל בפועל בטביעת המצריים, כי המים שחזרו בפועל והטביעו את המצרים הסתירו מהם את המצריים ורק כשראו את פגריהם ושללם על החוף נוכחו בנס. אם כן שני ניסים אלו היו ניסים נסתרים בעוד ששאר הניסים היו גלויים, היינו, עשרת המכות. לכן היתה חשיבות יתרה לומר שירה ולהביע בכך את ההכרה בכבוד אלוהים, אפילו שאין רואים בפועל את נס ההצלה. לכן הביא רש"י דוקא את נס זה של הבאר שהודיע על הצלת עם ישראל, שבכך משבחים ישראל את הבאר אשר שימשה לגילוי כבוד ה' יתברך בעולם ולא על עצם הצלתם על ידי הבאר ובכך אכן הגיעו לשיא הדבקות בה' על ידי השגות נבואיות של השירה. גם בשירה הארוכה על הים אחרי נס ההצלה כמעט ואינה מוזכרת ההצלה גופה, אלא רק גדלות ה' ונקמת ה' במצריים עובדי האלילים וגם כאשר מוזכר נס ההצלה הוא מוזכר במילה אחת וגם אז זה מיוחס לגדלות ה' - "לישועה" המוזכר כעוז ה' - „עזי וזמרת י-ה ויהי לי לישועה" וכן "גדולת" מוזכר בקשר למדת החסד של ה' ועוזו - „נחית בחסדך עם זו גאלת נהלת בעוזך אל נוה קדשך".

ולא היו ידעי דארוך הוה מסגי קמיייהו דישראל והוה ממייך להו טורי מקמיייהו.

פירש רש"י-, „משפיל הרים ומתפשטין זה לצד זה עד שהעמק שווה“.

יש לברר א. איזה ארון היה יוצא עמם וכמה ארונות היו ב. האם הארון היה משפיל הרים או הענן והאם אכן כל ההרים הושפלו והרי נשארו בכל זאת כמה הרים.

א. לגבי הארונות שהיו במדבר, מובאת מחלוקת ב"תלמוד ירושלמי" במס' שקלים (ו,א) -, „תני רבי יהודה אילעי [בן לקיש- התד"ה תנן במס' יומא (נג:)] לא גרס בן לקיש כמו שמופיע בנוסחתינו וכן האברבנאל בספר במדבר (י, יז) אינו גורסו וכן משמע בהגהות הגר"א [אמר ב' ארונות היו מהלכין עם ישראל במדבר, אחד שהיתה התורה נתונה בתוכו (כן הוא גם בתוספתא של מס' סוטה פ"ו, אך הגר"א לא גרס לה, משום שלקמן בסוגיא לרבי יהודה לא היה ס"ת מונח כלל בארון אלא בצידו וסתם ר"י הוא ר"י בר אילעאי בר פלוגתיה של ר"מ. וגירסת הגר"א "שהלוחות נתונות בתוכו") ואחד שהיו שברי לוחות נתונים בתוכו. זה שהיתה התורה נתונה בתוכו היה מונח באוהל מועד, הדא הוא דכתיב "וארון ברית ה' ומשה לא משו מקרב המחנה" [במדבר (יד, מד)]. זה שהיו שברי לוחות נתונים בתוכו היה נכנס ויוצא עמהן (ופעמים שהיה מתראה עמהן- ע"י ב"הגהות הגר"א" דיש שאין גורסין זאת). ורבנן אמרי ארון אחד היה ופעם אחת יצא בימי עלי ונשבה“ וע"י שם עוד דה"ירושלמי" מביא ראיות לר"י ולרבנן מהפסוקים.

לגבי מיקומו של הארון בתוך המחנות, הדבר תלוי במחלוקת המובאת ב"תלמוד ירושלמי" [מס' עירובין (ה,א)], האם כל המחנות הלכו כקורה או כתיבה. וכן אם אהרן ובניו היו במקום אחד [מס' תמיד (כו.)]. על פי השיטה, שהמחנות הלכו כקורה, לדעת כל המפרשים, אהרן הלך ממש באמצע לפניו ו' שבטים. המחלוקת שקיימת היא [במדבר (י, יז)], לגבי כלי המשכן, אשר נישאו בידי בני גרשון ובני מררי. לדעת רש"י, רמב"ן, חזקוני וה"גור אריה", הם הלכו אחרי ט' שבטים, אך לדעת ה"לבוש", גם הם הלכו אחרי ו' שבטים, אך יותר קדימה מבני קהת נושאי הארון ולפי ה"שפתי חכמים" הם הלכו בין מחנה ישראל והענן, אשר הלך לפני כל מחנה ישראל.

כתוב "ויסעו מהר ה' דרך שלשת ימים וארון ברית ה' נסע לפניהם דרך שלשת ימים לתור להם מנוחה" [במדבר (י, לג)]. ב"ספרי" שם הובא-, „ארון זה שיצא עמהם במחנה היו בו שברי לוחות שנאמר "וארון ברית ה' ומשה לא משו מקרב המחנה““, משמע דה"ספרי" סבירא ליה כר"י דב' ארונות היו וכן פירש שם רש"י. ה"ספורנו" שם מבאר אליבא דרבנן, ששם זו היתה הוראת שעה שנסע לפניהם ג' ימים, אך תמיד היה נישא ע"י בני קהת בתוך המחנות וכן ביאר האברבנאל וביאר עוד, שרק אז יצא לפניהם בנוסעם מהר ה' וכן במסע האחרון כשעברו את הירדן.

עוד כתב שם האברבנאל, שמשנת "מלאכת המשכן" סוברת כר"י ב"א, אך סוגיית הגמרא בב"ב (יד.), לגבי מחלוקת רבי יהודה ור"מ על גודל הארון סוברת, שהיה ארון אחד וכן סובר הרמב"ן. לדעת האברבנאל חזר בו רש"י מפירושו כאן [במדבר (י, לג)] וכתב ביהושע (ג, ג) כדעת רבנן, ש, „כל זמן שהיה משה קיים היה נוסע עמוד הענן תחילה ומראה להם את הדרך והארון נוסע אחרי שני הדגלים ועכשיו שלא היה להם עמוד הענן היה נוסע הארון תחילה“. לדעתו הסוגיא שם במס' שקלים נוטה לדברי רבנן, לגבי גניזת הארון-, „ובגניזה גם כן לא זכרו רז"ל שנגנז, כי אם ארון אחד וכל זה ממה שיוורה שדעת רבנן בזה הוא הדעת האמיתי והברור“. הפסוק בשמו"א (ב, יז) שהובא במס' שקלים כסיוע לר"י ב"א, רש"י עצמו פירשו כדעת רבנן. לכאורה כאן שכתוב בצורה סתמית שהארון תמיד מנמיך ההרים לפניהם, משמע שכאן סוברים כר"י ב"א.

ב"עמק הנצי"ב" על ה"ספרי"/בהעלותך/פיסקא כד/בד"ה שנ' וארון, כתב דלדעת ר"י בן לקיש צ"ל, דבמדבר קודם שנשלמה התורה בערבות מואב, היו ג' ארונות- ארון שהיו בו לוחות שניים, ארון שהיו בו שברי לוחות וארון שהיו בו מפרשיות של תורה. ומערבות מואב והלאה שנשלמה התורה והונחה אצל הלוחות היו שני ארונות. כדעת ר"י ב"א סוברים גם ב"ברייטא דמלאכת המשכן" (ו,ב), "לקח טוב"/שמות (לז,א), ילק"ש/רמז שסז ו"מדרש אגדה" בשמות (לה,ל). וב"ראשונים"- רש"י [במדבר (י,לג)], דברים (י,א)], תד"ה כל זמן בעירובין (סג:), תוס' ב"הדר זקנים" [דברים (י,א) ד"ה בעת ההיא (א)], "רוקח" [שמות (כה,כא), (לד,א), דברים (י,יז)], "חזקוני" [במדבר (ב,יג)], רא"ש [דברים (י,ב) ד"ה ושמעם], רבינו בחיי [דברים (י,א)]. לדעת התוס' בעירובין שם, משה עשה הארון ולא בצלאל וכן סובר ה"רוקח" [שמות (כה,כא)], רבינו בחיי (שם), המהרי"ק (שם) ור"ש סירליאו [שקלים (י,יא) ד"ה שברי לוחות] וזה הארון שיצא עמהם למלחמה והיו שברי הלוחות בתחילה ואחר כך גם הלוחות השניים. ר"א א"ע [שמות (כה,טו)] כתב, „ועשית לך ארון“, אינו הארון שעשה בצלאל, אך יתכן דעל דרך הפשט יתכן שעשאו בצלאל" וכ"כ בדברים (י,א). ר"א בן הרמב"ם [שמות (כה,יא)] סובר, דארון זה עשה בצלאל, אך צ"ע דשם (מ,יז) משמע, שאינו סובר כן. הרמב"ן [דברים (י,א)] סובר על דרך הפשט שהיה ארון אחד, אך גם סובר „שאחרי שעשה ארון בצלאל, נגנז ארונו של משה“.

ב. ב"במדבר רבה" (יט,טז) אומרים חז"ל, שהענין הולך לפנייהם משפיל את הגבוה ומגביה את השפל והניח הקב"ה את הר ההר, כדי שידעו הנסים שעשה הקב"ה להם, שלא הניח הר במדבר שלא יהו מתייגעין ועולים ויורדים ועוד אף על פי שהיה הענין עושה כל המדבר מישור, היה מניח מקום גבוה למשכן שהוא חונה שם והניח ג' הרים, הר סיני לשכינה

תקסו

והר נבו לקבורת משה והר ההר לקבורת אהרן. א"ר מכל שלושת ההרים שנשארו הר ההר שהיה מאד גבוה כתפוח על גבי תפוח, נבחר להודיע את הנס ע"י קבורת אהרן בו, כי בזכותו הרי היו ענני הכבוד. מאידך, מוכיח ב"חידושי מהר"ם שפירא מלובלין" [ח"ב עמ' רנט] ולמעשה כבר כתב רש"י [במדבר (כא,טז)] והובא כאן ע"י המהרש"א, שההרים חזרו להיות כבתחילה לאחר מכן מגמרתנו, לגבי המצורעים שראו כאן שההרים שזזו זה לכוון זה, חזרו למצבם הקודם. לכאורה זו אינה ראייה, כי כאן ההרים רק זזו ולא הפכו למישור, ולכן חזרו לעצמם. ועוד הרי ההרים הללו שימשו למחיית הגויים שצרו על ישראל, א"כ היה חשוב שההרים כאן לא ימחו ושגם ישארו לאחר מכן, כדי שישמשו עדות לנס המיוחד שקרה שם.

ברם, עדיין קשה כי הגמרא כאן אומרת שהארון היה מנמיך את ההרים ובמדרש ראינו שהענין היה מנמיך את ההרים. "מרכבת המשנה" והנצי"ב תירצו במכילתא בפרשת בשלח, שגם הארון וגם הענין שניהם היו הולכים לפני ישראל וכן מבואר מדברי הרמב"ן שם וברש"י ד"ה אין במסכת עירובין (נה:). גם לגבי שריפת והריגת הנחשים בדרך, מבואר שהענין והארון היו עושים זאת. ב"שהש"ר" (ג,ו) על הפסוק "מי זאת עולה מן המדבר כתימרות עשן", הובא „שבשעה שהיו ישראל מתנוודדין ממסע למסע, היה עמוד הענין יורד ועמוד אש צומח ועשן המערכה עולה, כמין שני זקוקין של אש יוצאין מבין שני בדי הארון ושורפים לפנייהם נחשים וקרבנים“. גם ב"ספרי זוטא" בפרשת בהעלותך, הובא דבר זה- „חביב הוא הארון שהמשכן כולו לא נעשה אלא בשביל הארון וכל הניסים שהיו נעשים בישראל בארון היו נעשים וכן הוא אומר "וארון ברית ה' נוסע לפנייהם", שהיה הורג נחשים וקרבנים והיה הורג לפנייהם שונאיהם של ישראל“. משפט אחרון זה, רומז לגבי מה שנאמר כאן בגמרא, לגבי הריגת האמוריים.

הרמב"ן מבאר [במדבר (י,לג)] על דרך הפשט, דהענן הלך לפניהם שלושת ימים והאaron הולך אחרי הענן לפני העם והרשב"ם מפרש שם, שאaron ברית ה' נוסע לפניהם, כל אותן שלושת ימים לתור להם מנוחה, כי הענן הולך על האaron. "אוה"ח" על התורה בפרשת חקת [כא,יב-ג] כתב-, והטעם אפשר שב' המסעות הללו (=של נחל זרד ונחל ארנון), היו

אחר שמת אהaron ונסתלקו ענני כבוד. והגם שאמרו ז"ל שחזרו בזכותו של משה, אולי הענן שהיו נוסעים וחונים על פיו נשאר מסולק בזמן שנסעו ב' המקומות הנזכרים. ועל פי דבריו ניתן גם לתרץ, שבד"כ הענן הוא היה מנמיך להם ההרים וכאן שלא היו עננים בנחל ארנון לכן האaron היה מנמיך להם ההרים וזה אולי ההדגשה בגמרתנו לגבי האמוריים-, ולא הו' ידעי דאaron הוה מסגי קמיהו דישראל והוה ממך להו טורי מקמיהו, כי הנמכת ההרים ע"י ענני הכבוד אחרי הרבה מסעות כבר היה ידוע לגויים אבל אחרי הסתלקות ענני הכבוד, חשבו הגויים שכעת יותר לא יקרה דבר זה והם לא ידעו שאaron הולך לפני ישראל וממלא את מקומו של הענן בהנמכת ההרים.

מהרש"א ד"ה מאי אבני אלגביש-, קרא הוא ביחזקאל במלחמת גוג ומגוג...".

היינו, בפרק ל"ח פסוק כ"ב.

אבן שבקש עוג מלך הבשן לזרוק על ישראל גמרא גמירי לה אמר (=עוג) מחנה ישראל כמה הוי תלתא פרסי,

איזיל ואיעקר טורא בר תלתא פרסי ואייתי על רישיה.

עובדה זו, שמחנה ישראל היה ג' פרסאות, היינו, י"ב מיל כן משמע לפחות בח' מקומות בש"ס- כאן, לקמן (סג:) ברש"י, במס' שבת (פח:), במס' עירובין (נה:), במס' יומא (עה:), במס' סוטה (יג:), שם (לד:) ובמס' סנהדרין (ה:). בתרגום

יב"ע על התורה [במדבר (ב,ג)] גם סובר כן, אלא דאינו סובר שזה ג' פרסאות ממש בריבוע אלא בצורה זו  ובזויות היו רועות בהמותיהן. זה מתאים גם למה שכתב ב"ילקוט שמעוני" סוף פרשת פקודי/אות תר"י-, ובהמתן היכן היתה י"ב מיל על י"ב מיל היתה חנייתן... ובשאר זויות של כל רוח היתה בהמתן רועה נגד חנייתן... והענן פרוס עליהן מבדיל בינם לבין בהמתן, שנאמר "וענן ה' עליהם". וה"ילקוט שמעוני" מדבר בשעת חנייתן וב"זהר" פ' כי תשא כתב, שבשעת מסען היו הבהמות הולכות מאחוריהן. הנה על אף שתרגום יב"ע כתב שם (ב,ג) שהיה מחנה ישראל י"ב מיל, היינו, ג' פרסאות הרי ששם ב(כא,לה) כתב, לגבי מה שמובא כאן בגמרא, על האבן שזרק עוג, שמחנה ישראל היה ו' פרסאות וזהר שזרק עוג היה גם ו' פרסאות, היינו 24 מיל שהוא כפול ממה שפירש ב (ב,ג). וכן הוא מפרש בפרשת בלק (כה,ג), לגבי י"ב הנסים שהיו לפנחס כשהרג את זמרי, שמחנה ישראל ו' פרסאות. גם ה"שאלות" לרב אחאי גאון (שאלתא כ') גורס בגמרתנו כן-, מחנה ישראל כמה הוי שיתא פרסי. ועי' מה שכתב הנצי"ב מוולוז'ין בספרו "העמק שאלה" על ה"שאלות", וכן בספר "שאלת שלום" אות ד', למהר"י פיק ברלין על ה"שאלות" ודפח"ה. בספר "מגדים חדשים" עמ"ס ברכות (נד:), תירץ ע"פ דברי ה"חת"ס", דבפרשת במדבר תרגם יב"ע ע"פ מידת מחנה ישראל, אך בפרשת בלק ובפרשת חקת כלל את מקום חניית הערב רב, אך קשה דמשמע דהערב רב היו כמספר בני ישראל ולכן השטח הכולל הוא כפול מג' פרסאות, אך הרי החת"ס עצמו כתב ב"תורת משה", בתחילת פרשת בלק ד"ה ויגר, על פי המכילתא פ' בא (יב,לח), דהערב רב היה ד' חלקים יותר מישראל. ועוד קשה ממס' עירובין (נה:), דמחוז

למחנה ישראל לא היו כלל אנשים, אך אפשר אולי לומר, דכיוון שהעננים חצצו בין ישראל לערב רב, היה לכן שטח גדול, כך שמחוץ למחנה ישראל לא היה אף אחד.

מדה זו של "תלתא פרסי" מופיעה בעוד כמה מקומות בש"ס: במס' שבת (צד.)-, ,דההוא פרדשכא [ר"ח-], פקיד המלך, [רש"י-], [סרדיוט] דרתח מלכא עילויה ורהיט תלתא פרסי בכרעיה. במס' מגילה (יד:)-, ,שגלתה שוקה והלך דוד לאורה ג' פרסאות" וכתב שם **התד"ה שגלתה**-, ,קשה היאך אותה צדקת גלתה שוקה לפני דוד ועוד קשה דמחזי כגוזמא לומר שהלך לאור שוקה ג' פרסאות וי"ל דנמצא בספרים מדויקים שנקוד בהן לאור שלה, פירוש נתאווה לה דוד והלך באור חמימות שלש פרסאות. **המהרש"א** שם מקשה על התוס' א. מי הגיד להם שגלתה שוקה בפניו הרי מפשטות דברי

הגמרא משמע שהם כלל לא ראו זא"ז, כאשר היא גלתה שוקה היה ביניהם מרחק ג' פרסאות וראה דוד שמאיר הלילה ב. זו אינה גוזמא, כמו שמובא דבר כזה במס' ברכות (ה:)-, ,חזייה ר"י דגני בבית אפל גלייה לדרעיה ונפל נהורא" [רש"י-], שהיה בשרו מבהיק שיפה היה מאד כדאמרין בב"מ (פד.)-. מס' סוכה (נב.)-, ,אמר איזיל אפרשינהו מאיסורא אזל בתרייהו תלתי פרסי באגמא. מס' יומא (כ:)-, ,גביני כרוז מהו אומר עמדו כהנים לעבודתכם...והיה קולו נשמע בשלש פרסאות. מעשה באגריפס המלך שהיה בא בדרך ושמע קולו בג' פרסאות...ואף על פי כן כהן גדול משובח ממנו...ונשמע קולו...י' פרסי ואע"ג דהכא איכא חולשא. מס' כתובות (ס:)-, ,רהט בתריה תלתא פרסי ואמרי לה פרסא בחלא ולא אדרכיה, וכן הובא במס' ע"ז (טו:). המהרי"ץ חיות על מס' שבת (צד.), מתייחס למקורות אלו

תקסז

ולגמרתנו וכותב -, ,כבר נתעוררו הקדמונים דלאו...וכל זה דוקא. המהרי"ץ חיות כתב דברים מעורפלים . א. למי הוא התכוון באומרו "הקדמונים". אם כוונתו היתה לחז"ל כגון עירובין (ב:), א"כ מכלל הן נשמע לאו, דבמקומות שחז"ל לא אמרו דהוא גוזמא, הדברים הם בדוקא ואם כוונתו ל"ראשונים", הרי שאם יש דעה כזו הרי שאר ה"ראשונים", אינם מסכימים לכך. וראינו לעיל במגילה (יד:), כיצד חותר התוס' להראות דג' פרסי אינו גוזמא. ב. בכל המקומות שהבאנו לעיל, גם אין שום סיבה לומר שהכוונה היתה לגוזמא, גם אף אחד מה"ראשונים" לא כתב על ג' פרסאות שזה גוזמא או לאו דוקא, אלא על מספרים אחרים. גם כאן בעוג אינו גוזמא, לו רק משום שמוסכם בחז"ל, שעוג היה מהענקים ומבני מלאכים, לכן אין זה גוזמא שיכל לעקור הר של ג' או ו' פרסאות. וב"הליכות עולם" (טו.) (ב,ב), כתב דדוקא ממאה ולמעלה שייך גוזמא. ועיין ב"מר קשישא" ע' גוזמא, מה שדן בדבריו. כדי ללבוש סוגיא זו יש לדון בעשרות מקורות בחז"ל, "ראשונים" ו"אחרונים" הדנים בכך ואין כאן מקומו.

ואייתי קודשא בריך הוא עליה קמצי (רש"י-), נמלים) ונקבה.

מה שרש"י פירש דקמצי הם נמלים, יש לברר שיטתו והאם דבר זה מוסכם בחז"ל וב"ראשונים". רש"י עצמו פירש לגבי "אייל קמצא", שהכשירוהו באכילה רבי יהודה הנשיא ובית דינו [פסחים (טז:), ע"ז (לז:)], דהכוונה היא למין חגב, אך זה אינו קשה, דיתכן דמין חגב זה דומה לנמלה לכן נקרא בהשאלה "אייל קמצא". אמנם, לכאורה ישנו חז"ל מפורש נגד פירושו במס' סוטה (לח.)-, ,ונהי בעינינו כחגבים... שמעי דקאמרי קחזינן אינשי דדמו לקמצי באילני". התרגום יב"ע מביא מעשה זה בבמדבר (כא,לה) וכותב "זחלא" במקום קמצי. ו"זחלא" פירושו ארבה, כמו שכתב

ב"ערוך" ע' זחל ב'- ,.... "אוסף החסיל" תרגום- כמה דמכנשין ית זחליא. "כי אם מלאתי אדם כילק"- תרגום כזחלא. "יתר הגזם"- תרגום מותר זחלא". ה"ערוך" גם הוא מפרש כאן קמצין דהכוונה חגבים, שכן כתב בע' קמץ ד'- ,[[ברכות (נד.)]] שדי הקב"ה קומצא ונקבוה ונחתיה לצואריה. [סוטה (לח.)]] חזינן אנשי דדמא לקמצי באילני- פירוש חגבים. (יבמות (קכא:)) ודלמא קמצא בעלמא שכיב להו דאסיקו ליה שמא פלגי (א"ב תרגום ונהי בעינינו כחגבים והוינא בעיני נפשנא כקמצינ). "אכן ביבמות (קכא:) מגלה שם רש"י את שיטתו לגבי פירוש המלה קמצא, בד"ה קמצא בעלמא- ,חגב או נמלה...". לכן יש לומר, דרש"י מפרש בכל מקום את מילת קמצא כפי שיותר מסתבר. וכיוון שכאן בהר שחרירם עוג יותר מסתבר שהיו נמלים שחיררוהו, שכן דרכם לחרר את האדמה ולבנות מערכת של מחילות בקרקע, מה שאין כן דרכם של החגבים שדרכם רק לנוח על הצומח על הקרקע ולאכול, אך שיטת יב"ע וה"ערוך" דקמצא תמיד משמעו ארבה וחגבים. והנה ל"ערוך" יש תנא דמסייעו מחז"ל לשיטתו ממס' סוטה (לח.) ומיב"ע, אך לרש"י לא זכינו למצוא מקור בחז"ל לשיטתו וב"עין יעקב" (ד.) פירש רש"י כפירוש שני לגבי "אין הקומץ משביע את הארי" - "חגב" וכן פירש שם ה"עץ יוסף".

משה כמה הוה עשר אמות.

וכן הובא במס' שבת (צב.) ויש שם דעה הסוברת, שכל הלויים היה גובהם עשר אמות, אם כן הם לא יכלו לעמוד זקוף בתוך המשכן, כי רק המשכן עצמו גובהו היה עשר אמות, כדכתיב "עשר אמות אורך הקרש". בספר "מזבח כפרה" שם הובא- ,משה י' אמות הוה. הקשה ר"י מפריש, כיון שהמשכן לא היה גבוה רק עשר אמות, שכן היה אורכן של הקרשים היאך משה היה נכנס באהל מועד לעבוד עבודה בח' ימי מילואים וכל מ' שנה, למ"ד מ' שנה שימש משה בכהונה גדולה, ד' אמות בי' אמות היכי יתיבו וכי תימא שהיה כופף קומתו, הא ליתא, כיון שהיה עובד עבודה, אם היה כופף קומתו, היו הבגדים נגררים, שהיה לובש ואמרינן בפרק תמיד נשחט ולבש הכהן מדו בד, שלא יחסר ולא יותר ולהכי קאמר התם דלא הוו כהנים מדלי למנייהו, כשהיו עובדים עבודה וא"כ הכי נמי אין להם לגרור בגדיהם על גבי קרקע דכתיב "מדו בד..."?

אמנם, יש לומר כי משה רבינו לא היה גבוה י' אמות אלא חצי אמה פחות, שכן דרך המקרא לעגל מספרים ולדבר על פי מהות המושגים והאישים. כדי לברר ענין זה נביא את הדעות שנאמרו בענין זה.

בשמואל ב' (ה,ד) נאמר- ,בן שלשים שנה דוד במלכו ארבעים שנה מלך". אם כן, סך שנות מלכותו היו מ' שנה, אך מהפסוק הבא שם, פסוק ה', מתברר כי מלך ארבעים וחצי שנים- ,בחברון מלך על יהודה שבע שנים וששה חדשים ובירושלים מלך שלשים ושלוש שנה על כל ישראל ויהודה". אכן המפרשים שם מתייחסים לכך, שאין הכתוב מחשיב חצי שנה.

רד"ק- ,ובכלל לא מנאם, לפי שלא היתה שנה שלמה וכן בספר מלכים לא מנה אותם ששה חודשים אפילו בפרט, לפי שלא היתה שנה שלימה, ובדרש "אלין ששה חודשים יתירים, מה אנון? ר' יצחק בשם ר' יהודה-חסירים היו משלשים ושלוש, אלא שהכתובים חולקים כבוד לירושלם ומונין אותם שלימים. אמר ר' יודן-חשבון המרובה בולע את המועט. אמר ר' יודן כתוב 'כי ששה חדשים ישב שם יואב' אותן חדשים לא עלו לו מן המנין. דבר אחר, אותן חדשים שברח מפני אבשלום ובשעירה היה מתכפר כהדיוט לא עלו מן המניין".

מצודת דוד- ,ולא חש למנות ששה החדשים היתרים, או לפי שמשך ששת החדשים אשר ברח מפני אבשלום, אין מהראוי לחשבם לימי מלוכה".

הגאון הרב המלבי"ם/דבר שמואל–, ולא חשב הששה חדשים, שחשבון המרובה בולע את המועט כמו שאמר ר' יודן ב"מדרש שמואל" (פ"כו) ויש עוד כמה דעות שם ובסנהדרין (קז)."

והנה הא משה הוי עשר אמות, דברי חז"ל הם ובחז"ל מצינו במקומות רבים דהם אינם מחשיבים חלק של אמה וחלק של טפח, ממילא נוכל לומר, כי לא החשיבו חצי אמה מתוך עשר אמות בתיאור גובהו של משה רבינו ונביא לכך מספר דוגמאות מהש"ס.

במס' שבת (ח.) בסוגיא דכוורת [וכן במס' סוכה בסוגיית דסוכה העשויה ככבשן (ז:)]–, אמר אביי זרק כוורת (=עגולה) לרה"ר גבוהה י' ואינה רחבה ו' חייב. רחבה ו' פטור. ומבאר שם רש"י בד"ה גבוהה י', דהכוורת דשם אינה ממש ו' טפחים אלא–, ה' טפחים ג' חומשין ואביי לא דק דלחומרא הוא לא דק. עיין שם עוד במחלוקת ה"מאור" וה"מלחמות" על הרי"ף בענין זה.

מס' יומא (לא:)–, והא איכא היאך משהו, כיון דלא הואי אמתא לא חשיב לה.

מס' בבא בתרא (ג:)–, וכיון דלא הוי טפח לא תני.

"תפארת ישראל" על המשניות בריש מס' ערכין–, ונראה לי הטעם, מדהיה ראוי שיתן בערך הנקבה החצי מערך הזכר, מדהיה פלג גופו. רק כשיש בחצי ההוא מנין שאינו שלם ממלאין המנין. לפיכך, עד ה' שנים, שחצי ערך הזכר הוא ב' שקלים וחצי נתנין בנקיבה ג' שקלים שלימין. ומן ה' עד כ' שנים ניתנים בנקיבה חצי ערך הזכר, דהיינו, י' שקלים. ומן

תקסז¹.

כ' עד ס' שנה שחצי ערך הזכר ב' עשירות ומחצה, דהיינו כ"ה שנים, ממלאין המנין ונותן בערך הנקיבה ג' עשירות שלימות, דהיינו, ל' שקלים. ומן ס' שנים ולמעלה, שחצי ערך הזכר שוב אינו עשירות שלם, דהיינו, רק ז' שקלים וחצי ממלאין המנין שיותן בנקיבה עשירות שלם, דהיינו, י' שקלים.

במדבר (יא, כא)–, ויאמר משה שש מאות אלף רגלי העם אשר אנכי בקרבם... [רש"י–, לא חש למנות את הפרט, שלוש אלפים היתרים...]. נראה מכאן, כי גם רש"י עצמו לא חש למנות עוד חמש מאות וחמישים, כמובא שם (ב, לב)–, אלה פקודי בני ישראל לבית אבתם כל פקודי המחנות לצבאתם שש מאות אלף ושלוש אלפים וחמש מאות וחמישים. אמנם, ניתן לבאר את דברי רש"י בשתי אפשרויות, או דמשה רבינו לא חש למנות את הפרט, או דמשה רבינו אמר כן את המספר המפורט, אלא שהתורה לא ציטטה את דברי משה רבינו, כפי שכתב ה"אגרות משה"/יו"ד/ח"א/סי' קל"ג בד"ה ומה שהקשית–, ויהיה מזה ראייה למה דאתה כותב, שמוכרחין לומר, שאין להוכיח מן הפסוקים, שאולי אמרו (=ההדגשה אינה במקור) בלא הזכרת השם, אבל בכתיבה (=ההדגשה אינה במקור) נאמר ברוח הקדש לכתוב השם, ולכן אין להקשות מ"אדני משה כלאם", כיצד הזכיר שם רבו. אמנם הגאון הרב החיד"א תירץ [יפה ללב"/ח"ג/יו"ד/סי' רמב סק"ט] דמשה לשון חשיבות הוא, כמו "משה שפיר קאמרת" [מס' שבת (קא:), מס' סוכה (לט:), מס' ביצה (לח:)] ומס' חולין (צג:)] ועיין במקומות אלו שם ברש"י. וכן עיין דבריו במס' סנהדרין (ק.) בספרו "מראית עין".

גם לגבי השאלה, האם עם ישראל נכלל בכלל שבעים האומות, נוכל לומר את אותו יסוד. עיין בארוכה, לגבי מה שדן האדר"ת ב"זכור לדוד" ע' שבעים אומות" לגבי הסתירות הרבות הנראות, לכאורה, בענין זה בחז"ל. אמנם, על פי

דרכנו נוכל לתרץ דאף אי איכא ע"א אומות, עיגלו חז"ל את המספר לע' אומות וכן ניתן לומר יסוד זה אפילו אם היו ע"ג אומות, על פי דברי הגר"א, דע' אומות הם מלבד ישמעאל ואדום.

הרא"ש (מס' פסחים פ"י סי' מ') מביא את דברי רש"י [ויקרא (כג,ט)] לגבי מה שנאמר "תספרו חמשים יום" במקום ארבעים ותשע וכותב- ,...ולי נראה שאין אנו צריכים לדחוקות הללו...שכן דרך המקרא, כשמגיע לסכום עשירית פחות אחת, מונה אותו בחשבון עשירית ואינו משגיח על חסרון האחד, כיו"ב "כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים" [בראשית (מו,כז)] וכן "ארבעים יכנו". על דבריו אלו תמהו ה"אחרונים" ובכללם שם ה"קרבן נתנאל" באות ג', כי דברי הרא"ש אינם מתיישבים עם דברי הגמרא [מס' ב"ב (קכג.)] המקשה- ,...בכללן אתה מוצא שבעים, בפרטן אתה מוצא שבעים חסר אחד אמר ליה תאומה היתה עם דינה...זו יוכבד שהורתה בדרך ולידתה בין החומות". אם כן חזינו, דהגמרא מחזרת להוכיח שאם כתוב שבעים, הכוונה דווקא לשבעים ולא פחות.

ונראה, כי יסוד זה, אשר הובא על ידי הרא"ש, כבר הובא לפנינו ומופיע באבן עזרא [בראשית (מו,כג)] ונדחה על ידו בד"ה ובני דן חושים- ,...יתכן שהיו שנים ומת אחד מהם ולא הזכירו הכתוב, או כן דרך הלשון. **יש אומר כי מספר שבעים, בעבור שהוא סך חשבון**, כי ששים ותשע היה. וזה המפרש טעה, בעבור שמצאנו כל נפש בניו ובנותיו שלשים ושלש והם שלשים ושתים. ובדרש כי יוכבד נולדה בין החומות [מס' ב"ב (קכ.)], גם זה תמה, למה לא הזכיר הכותב הפלא שנעשה עמה שהולידה משה והיא בת ק"ל שנה ולמה הזכיר דבר שרה שהיתה בת תשעים...והנכון

בעיני שיעקב בחשבון וממנו יחל, כאילו אמר "כל נפש בניו ובנותיו עם נפשו שלשים ושלש, והראיה על זה שאמר בתחלה יעקב ובניו. ואם יטען טוען ויאמר, כי הנה כתוב, ויהי כל נפש יוצאי ירך יעקב שבעים נפש [שמות (א,ה)], דע כי הכתוב לא חשש להוציא אחד משבעים, כאשר אמר ילד לו בפדן ארם [לעיל (לה,כו)], ולא נולד בנימין שם. כי גם בזו הפרשה שנים עדים, האחד שאמר "ואלה שמות בני ישראל" הבאים מצרימה יעקב ובניו". והנה הזכיר כי יעקב מבני ישראל, כי לא הלך הכתוב כי אם אחר הרוב. והעד השני "כל נפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים", ומנשה ואפרים לא באו אל מצרים, כי שם היו ושם נולדו וכתוב אחריו "בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה" [דברים (י,כב)] ואלה שניהם לא ירדו, גם כן זה הכתוב לעד כי יעקב נכנס בחשבון, כי נפש יש לו והוא העיקר". אם כן האבן עזרא מציין יסוד אחר בכתוב לא משום הכוונה לעגל מספרים כדברי הרא"ש, אלא משום דדרך המקרא לדבר ברוב, אך לפי זה אין צורך בתירוץ של הרא"ש כי יעקב נכלל במניין היורדים. הרמב"ן שם (פס' טו) מתקיף את האבן עזרא לגבי מה שפקפק בדברי חז"ל על הנס שנעשה ביוכבד, אך אינו מתייחס לבעיה של המניין החסר- ,...והנה פן יהיה חכם בעיניו בסתירת דברי רבותינו, אני צריך לענות אליו, ואומר, כי על כל פנים יהיה בדבר יוכבד פלא גדול מן הניסים הנסתרים שהם יסוד התורה...". לעומת זאת להלן שם (פסוק כו), הוא מתייחס לבעיה אחרת לגבי מה שנראה, שמנינם היה הרבה יותר משבעים למאן דאמר "תאומות נולדו עם השבטים" ותירץ שהרי כבר אמר רבי יהודה [ב"ר (פד,כא)]- ,...לאחיותיהם נשאו השבטים".

לעצם הקושי שהיו מעט פחות מן השבעים נראה שאינו מתייחס, היות ואינו שולל את פירוש ותירוץ הא"ע שהכתוב ידבר ברוב וממילא מובן שהוא מסכים עם תירוץ זה. ואכן הרמב"ן עצמו מביא יסוד זה בהקדמתו לתורה וה"חינוך" לרא"ה תלמידו, במצוה ל"א גם מעיר על כך. הרמב"ן כותב על כן ביתר הרחבה ב"ספר המצוות" בשורש הראשון בד"ה והשני- ,...כי מנהג החכמים בתלמוד וגם בתורה ובנביאים כך שלא יחושו להוציא דבר אחד מן הכלל וידברו על הרוב, כענין שכתוב [בראשית (לה,כו)] "אלה בני יעקב אשר יולד לו בפדן ארם", והנה חשב בנימין ולא נולד בפדן

ארם, רק על הרוב ידבר, וכן [(שם) (מו, כז)] "כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים", והנה אפרים ומנשה לא באו ליעקב מצרימה, גם יוסף שם היה".

הרמב"ן מדייק מלשון "הבאה" ולא מלשון "שבעים". וכן כותב הרמב"ן בהקדמה לתורה לגבי המילה שנאמרה ע"י חז"ל- "נבראו", אשר כוונתם לארבעים ותשע ולא חמישים, אלא שכוונתם על הרוב.

הראב"ע נראה שהתכוון לפירוש של אבי הרמב"ם בכותבו "יש דעה", שכן הובא בפירוש התורה לרבינו אברהם בן הרמב"ם שם המדייק מלשון "שבעים".

לגבי מה שכתב הרא"ש, "וכן ארבעים יכנו", לכאורה משמע מהגמרא [מס' מכות (כב:)] לא כדברי הרא"ש, כי שם מדייקים התנאים מלשון התורה עצמה דהכוונה לל"ט מלקות-,,גמ': מ"ט, אי כתיב "ארבעים במספר", הוה אמינא ארבעים במניינא, השתא דכתיב "במספר ארבעים" מנין שהוא סוכם את הארבעים...רבי יהודה אומר ארבעים שלמות...דכתיב "מה המכות האלה בין ידיך ואמר אשר הכיתי בית מאהבי" [זכריה (יג, ז)]. הרא"ש שם אינו מעיר על כך דבר. המהר"ב רנשבורג שם ב"השלמת הש"ס" מרכז ב"שדה צופים" את מאמרי הרא"ש וכותב-,,כולל כל מאמרי הש"ס המפוזרים בלשון רבינו הרא"ש ז"ל שלא במקומם". וחבל שלא הביא גם את הפסוקים בהן דן הרא"ש הקשורים למסכת. אמנם, יש לומר, דיש הבדל בין עולם הפשט בו דן הרא"ש לבין עולם הדרש בו דנה הגמרא, דהא אמר שם רבא בפירוש- ,,כמה טפשי שאר אינשי דקיימי מקמי ספר תורה ולא קיימי מקמי גברא רבה דאילו בס"ת כתיב "ארבעים" ואתו רבנן בצרו חדא".

תקסד²

במגילת רות (ד, ב) הובא, כי בועז לקח עשרה אנשים. על כך גם הקשו, כיוון שהחתן הוא מן המניין [מס' כתובות (ז:)] למה לא לקח תשעה. ועוד, הרי גם הגואל היה שם, אם כן יכול היה לקחת רק שמונה. ועי' על כך ב"הפלאה" ו"בן יהוידע" עמ"ס כתובות (ז:)] ו"חת"ס" [שם (כ.)] ו"דבר שמואל" סי' ס"ג ו"ישועות יעקב הקצר" סי' ס"ב אות ד'. הנה, ניתן לתרץ כדברי הראב"ע לעיל דלקיחה זו הכוונה עם עצמו והגואל וכך פירש רש"י [במדבר (טז, א)] עה"פ ויקח קורח- ,,לקח את עצמו", אך גם ניתן לומר דהוא משום היסוד של עיגול המספרים. אמנם מה שהתורה מעגלת מספרים וכן בנ"ך יסודו בסוד המספר כאשר המספר יש לו כוונה ורמז למהות הדבר ו/או האיש. וכיוון שנגענו בסוד המספר של עשר, נביא את דברי ה"מושב זקנים" עה"ת [שמות (כו, א)], אשר דבריהם קשורים לגמרתנו, שם הקשו כיצד משה רבינו היה גבוה י' אמות ונכנס למשכן, הרי המשכן גובהו היה גם י' אמות ותירצו זאת בתירוצים רבים, אך י"ל כמו שתירצנו דמספר עשר רומז לקומתו הרוחנית של משה רבינו ואפשר שהוא על שם עשר הספירות של "אדם קדמאה" ומשה רבינו עצמו היה מעט פחות מ' אמות וכך ניתן להסביר את דברי הגמרא- ,,משה כמה היה עשר אמות, שקיל נרגא בר עשר אמין..." וכך הגיע לקרסולו של עוג לכאורה קשה הרי כשהרים את ידיו היה סך הגובה עוד שליש, כדאמרינן לגבי טלטול בשבת בחשבון ד' אמות. גם כאן ניתן אולי לומר שמשה אולי היה רק עם הושטת ידיו למעלה י' אמות, אך זה קשה לומר כי בפריסת כיסוי המשכן [מס' ברכות (מד.)] נלמד כי גובהו היה י' אמות כגובה המשכן וכמו שרש"י אומר בד"ה משה. וניתן לומר כדברינו שגם שם ב(מד.) וגם כאן כוונת חז"ל להדגיש את גובהו המהותי של משה- י' אמות, אך באמת היה מעט יותר נמוך.

גם מספרי אנשי השבטים במדבר נאמרו במספרים עגולים של מאות, מלבד שבט גד- חמישים. והגאון הגדול הגר"ח קניבסקי שליט"א אמר (בספר "טעמא בתרא") שאכן המספרים היו עגולים ובשבט גד היה בדיוק חמישים ולכן לא עגלו למאה ואמר פירוש זה לאביו (הובא ב"דרך שיחה") שאמר לו כי בודאי שהתורה כתבה מספר מדויק ועיין בספרו של מרן ה"קה"י"י- "ברכת פרץ" בהקדמה, חלק הגימטריאות. וכן כתב הגאון הרב החיד"א שם ב"פני דוד" בשם תוס' רי"ד, כי המספרים היו עגולים. על כך הקשו מקושיית רש"י [שמות (ל,טז)], כיצד יתכן, שבשני מנינים שנמנו ישראל בפרקי זמן שונים היו אותם מספרים. ובפרשת כי תשא נאמר כי בעוון העגל מתו "כשלושת אלפי איש" שעבדו את העגל וקשה, הרי במדרש נאמר שעבדו את העגל רק אחד ממאה מתוך ס' רבוא והוא רק שש מאות איש ותיירץ הגר"א שכוונת המדרש מובנת בהמשך דבריה שם-,,הדא הוא דכתיב "חמשה בקר ישלם תחת השור",, היינו העגל ושילמו תשלומי ד' וה', היינו, דעל כל אחר שעבד את העגל מתו חמשה וכך עולה הסכום לשלושת אלפים. ותמה על כך ה"פרדס יוסף", דהא אז מספרם היה עודף על ס' רבוא שלשת אלפים חמש מאות וחמישים, אם כן את העגל עבדו שש מאות וחמש והיו צריכים למות שלשת אלפים וחמש עשרה ואינו קשה, כי בתורה נאמר "כשלושת אלפים", היינו, מעט יותר משלושת אלפים, אך הובא ב"זהר" [פ' בלק (קצד)] דב"כ" הכוונה שנהרגו כמה אנשים השקולים לשלושת אלפים ולכן אינו קשה כלל. ב"תורה תמימה" פר' אמור אות נ"ו, "גליון המהרש"א" [מס' קידושין (לח.)] וב"באר היטב" סי' תפ"ט סק"י באו"ח הקשו מהגמרא שם במס' קידושין, על הפסוק "ובני ישראל אכלו את המן ארבעים שנה"-,,והלא מ' שנה חסר חודש אכלו" ועיין שם ב"תורה תמימה" שהקשה מעוד גמרות. אמנם לדברי הרא"ש אינו קשה כי התורה עיגלה את הזמן. וה"עמק דבר" [שמות (לד,כח)] עה"פ "ארבעים יום וארבעים לילה" תירץ על פי הרא"ש הנ"ל את קושיית התד"ה כדי במס' ב"ק (פב).

מרן ה"קה"י"י מקשה ב"ברכת פרץ" בהקדמה, חלק הגימטריאות, מדוע הגמרא במס' ב"ב (קכג.) אינה מתרצת לגבי המספר "שבעים" של יורדי מצרים את תירוץ הרא"ש שעגלו את המספר ונראה שהוא על פי מה שכתבנו לעיל, דהגמרא דנה מצד עולם הדרש ולא מצד הפשט.

המהר"י ענגיל מתייחס לנושא זה בהרחבה, הן בספרו "אתון דאורייתא", כלל כ"ב, והן בספרו "בית האוצר", כלל מ"ח ומוכיח כי "אחד אין נחשב חסרון". הוא מוכיח זאת ממקורות רבים בחז"ל- בהלכה ובאגדה. הוא מתייחס גם לדברי חז"ל שהובאו לעיל. ומביא לכך גם הסבר מבעלי הסוד, שם ב"בית האוצר" בדף נ"ד ד"ה וענין-,,דאחד אין נחשב חסרון יש לומר שהוא מפאת חשבון הכולל אשר לבעלי הרמז דהתכללות הפרטיים נחשב גם כן לדבר אחד". הרמב"ם מתייחס לדברי חז"ל בעניינים טבעיים [פהמ"ש/מס' אבות (ב,ט) ד"ה האב זוכה לבנו בחמישה דברים]-,,ואלה הדברים נוהגים על הרוב וכן רוב הדברים הטבעיים הם על הרוב".

מאי דכתיב "שני רשעים שברת" [תהילים (ג,ח)] אל תקרי שברת אלא שרבת.

ה"מקור ברוך" (עמ' 563) מסביר, שהכרח לדרוש פסוק זה, כיון שבכל מקום שנזכר נזק בשינים, הלשון הוא שונה משבירה והוא מופיע בלשון נפילה (פ' משפטים- "אם שן עבדו או אמתו יפיל"), או בל' קהה ["ושיני בנים תקהינה" (ירמיהו לא, יחזקאל יח)]. א"כ היחס לשינים הוא כאל דבר קטן, אך שבירה שייך לדבר גדול, כמו "לשבור הדלת" [בראשית (ט,ט)], או "על שבר אניה בלב בים" (יחזקאל כז) ואולי לכן הגדיל השינים, כדי לשברם,,כדי שיקביל לזה הפעל שבר". באמת אין צורך להגדיל את שיניו של עוג, כי בצורה טבעית הם היו ענקיות ומהשן שנפל מעוג מרוב פחדו, כשאברהם אדונו כעס עליו, עשה אברהם לעצמו מיטה ועי' בסוף מס' סופרים וב"פרקי דר"א" סוף פ"טז.

תד"ה ארבע צריכין להודות יורדי הים הולכי מדבריות.

ובתהילים לא חשיב בזה הסדר, אלא חשיב הולכי המדבר ראשון, דקרא נקט סדר המסוכנין יותר תחלה וגמרא נקט המצויין תחלה. ה"ערוך" ע' ארבע- ורבינו יונה כאן (מז.) מביאים, את דברי רב האי גאון, דבקרא מובא מה ששכיח יותר ובגמרא מובא לפי הקרובין לסכנה. ר"ת במס' שבת (ב.) תד"ה יציאות, מביא את דברי רב האי גאון ומסביר כמו התוס' כאן. אם כן הוא לכאורה חולק על גירסת ה"ערוך" ורבינו יונה בדברי רב האי גאון. המהר"י ברלין כאן והמהר"ץ חיות במס' שבת הניחו את זה בצ"ע, אך זה אינו קשה, כי ודאי יש כאן מחלוקת בגרסאות. במס' ב"ק (ב.)

תקסח

תד"ה השור, כתבו התוס'-, פי' הקונטרס כסדר שנכתבו בפרשה סדרן במשנה... ועיין במהר"ם במס' שבת (ב.) בד"ה בא"ד וכן בב"ק-,, על כרחך משמע דר"ת (=בב"ק) סבירא ליה, דהתנא דהתם כסדר הפרשה שנאן והכא פי' ר"ת דלא שנאן כסדר הפרשה וצריך לומר, שמה שפירש שם ר"ת, לא פירש את זה אלא אליבא דרש"י, אבל ר"ת בעצמו סבירא ליה כמו שפירש כאן...". לכאורה אם כן קשה לרש"י דכאן חזינן, דהמשנה לא סידרה את המסוכנים כפי שהם מופיעים בפסוק. וי"ל דלרש"י אין בזה כלל, כי בב"ק מדובר בתורה שם הפרשה עוסקת בדיני מזיק, לכן גם המשנה בפ"ק כתבה כמו בפרשה ואפשר שלכן ר"ת צידד להסביר כרש"י, אך כאן בתהילים אין הכוונה למנות לפי דיני הודאה ואילו המשנה כן עוסקת בדיני הודאה, לכן הסדר במשנה משתנה מכפי שהוא בתהילים ואילו התוס' כאן חולק על זה. בתוס' רא"ש, שהוא גירסה יותר מבוררת משל התוס' שלנו, הוא משמיט לגמרי את דברי ר"ת במס' שבת ואפשר דסבר שתלמיד טועה הכניס לתוס' את דברי ר"ת.

ה"פרישה" על הטור/או"ח (ריט"א) כותב, שהתוס' עצמו פשוט חולק על רב האי גאון. הוא מפרש-,, שהתוספות סבירא להו, אע"פ שיורדי הים והולכי מדברות הם בסכנה גדולה, מכל מקום מאחר שאם נמלטים ועלו ליבשה או הגיעו לישוב, אז לא היה סובל שום צער כלל, משום הכי אינם נחשבים סכנה כל כך כמו חולה וחיבוש, דאף אם נתרפא או יצא, מכל מקום היה סובל צער ויסורין. וסברת רבינו האי דסבירא ליה, מאחר שרוב חולים לרפואה ורוב חבושים יוצאים, הילכך אינם מסוכנים כל כך כמו יורדי הים והולכי מדבריות...". וק"ל בתרתי, חדא דמהתוס' אינו נראה אפילו ברמז שהוא מתכוון לחלוק על רב האי גאון. כאשר הכוונה בתוס' לחלוק, או שהוא אומר זאת בפירוש, או לפחות הוא כותב "ונראה לי", או "ר"ת פירש" וכו'. ועוד ק"ל דמה שכתב שהולכי מדבריות מיד כשנצלו מהמדבר מיד הם עומדין על בוריין, הוא נגד גמרות מפורשות. במס' גיטין (ע.)-,, בא מן הדרך ושימש מטתו הויין לו בנים ויתקין". נראה דהוא מקורו של רש"י בבראשית (יב,ב) מלבד ב"ר (לט,יא) דהדרך,, ממעטת פריה ורביה...לכך הוזקק לשלשה ברכות" וגם לכן אכסנאי אסור לו לשמש [כתובות (סה.)]. ובמדרש "שוחר טוב" (כב), נאמר על טרחת הדרך, דהיא "שוחקת את הגוף". וכן נאמר שם בגיטין (ע.)-,, שלשה דברים מכחישינן כחו של אדם ואלו הן פחד, דרך...דכתיב

[תהילים (קב,כד)] "ענה בדרך כחי"...ששה העושה אותן מיד מת ואלו הן הבא בדרך ונתייגע...". , וכן בעירובין (סה.)-, ,אמר ר"א הבא מן הדרך אל יתפלל שלשה ימים [רש"י- ,שאין דעתו מיושבת עליו מפני טורח הדרך...]. ואם הבא מן הדרך כך, כל שכן מי שעבר מדבר והגיע למקום ישוב. וה"פרישה" עצמו מביא גמרא זו בעירובין, שם בס"ק (יא). ואילו חולה כשקם מחליו וחבוש שהותר מבית אסוריו, יכולים מיד להודות וכן יולדת, כמובא בשו"ע על פי הגמרא.

ה"משנה ברורה" בסי' קנח, כתב על דברי השו"ע שם סק"ח- "מי שהיה במדבר או במקום סכנה ואין לו מים פטור מנט"י"- ,ונקט מדבר בפני עצמו לאשמועין דסתם מדבר לעולם מקום סכנה הוא. "וק"ל דהא דמדבר מקום סכנה הוא לשם כך, לכאורה, לא היה צריך לפרט, דכן משמע כך מההמשך בסי' ריט סק"ז. ולולא דבריו ניתן לומר, דנקט מדבר, משום שהוא מקום ידוע בלא מים ואח"כ נקט שהוא הדין בכל מקום סכנה, דאף שיש מים במקום קרוב, יש סכנה להגיע לשם.

נה.

שלשה דברים מזכירים עוונותיו של אדם ואלו הן...ועיון תפלה.

"ביאור הגר"א/שו"ע/או"ח (קא,ד) ד"ה וי"א, כתב שיש התמהים על התד"ה שאין, שכתבו שהמלאכים מכירים את מחשבות האדם ותמהו מנא להו הא ותירץ הגר"א שם, דנראה דמכאן ראייתם, שכתוב עיון תפלה שהוא מחשבה ובשמים "מזכירין" לכן את עוונותיו, היינו המלאכים. עי"ש היטב וברא"ש עמ"ס ברכות ריש פ"ב אות ב', שכתב את דברי התוס' שם ומה שביאר עליו שם בארוכה בעל ה"תוי"ט" ב"מעדני יו"ט" ד"ה שאין וב"דברי חמודות" אות ו' וב"שדי חמד" כרך ה', מערכת מ' אות ר"ב, מה שבירר שם את דעתו של הגאון הרב החיד"א.

דאמרה ליה ההוא מטרוניתא לר' יהודה בר' אלעאי פניך דומים למגדלי חזירים...אלא עשרים וארבעה בית הכסא איכא מאושפיזאי לבי מדרשא דכי אזילנא בדיקנא נפשאי בכולהו.

עי' ב"יפה עינים" עמ"ס נדרים (מט:), לגבי אותה שאלה ששאלו מין וענה אותה תשובה שענה כאן. שם שאלתו מטרוניתא, שממאור פניו נראה ששיכור הוא ואיך הוא מורה הלכה וענה לה שם- "חכמת אדם תאיר פניו" (קהלת ח). ה"יפ"ע" מביא מקורות נוספים מה"ירושלמי" והמדרשים שהתשובה היא כמו לאותו מין או צדוקי כבגירסתינו.

ואמר ר"י...והמנהיג עצמו ברבנות.

המהרש"א כאן ב"חידושי אגדות" מקשה שר"י אמר לרב נחמן בקידושין (ע.) שאסור לו כרב לעשות מלאכתו בפני ג' ודוחה את פירוש ר"ח דדוקא בצנעה אסור, אך לא בפרהסיא, משום שהוא תירוץ דחוק. ומפרש המהרש"א, שלשון "המנהיג" משמע, שהוא כופה עצמו על הציבור לקבל את שררתו, אך אם הציבור מקבל אותו עליהם לית לן בה וכדברי הגמרא בפסחים (פז:): "השררה מקברת בעליה" ויוסף הצדיק עצמו ודאי שלא נהג כך, אלא שלומדים כי התורה רצתה לרמוז לנו, בציינה יסוד זה שיוסף מת תחילה לאחיו וכן ראינו שהגמרא אומרת כן, לגבי אברהם ביבמות (סד.)-, ,אי הכי אברהם נמי עקר היה".

ועי' לקמן ד"ה אין מעמידין פרנס, שהביא המהרש"א מקורות, שדיין לא יטיל אימה יתירה על הציבור. וכן במס' הוריות (י.)-, ,עבדות אני נותן לכם ולא שררה". ושצריך להנהיג את הציבור בנחת [סנהדרין (צב.)] ולהלן (סד.)-

„וכל הנדחה מפני השעה שעה נדחית מפניו...לא קבל עליו ר' יוסף דאמרי ליה כלדאי מלכת תרתין שנין“ (רש"י-
 „אמור אם אמלך תחלה, אמות לסוף שנתיים ונדחה מפני השעה ולא אבה למלוך והשעה עמדה לו שלא הפסיד שנתיים
 בכך“). הגמרא עוד אומרת שם לגבי זמן מלכותו של רבה בתור ראש ישיבה- „אפילו אומנא לביתה לא קרא“
 ופירש"י שם [וכן]

תקסט

פירש בהוריות (יד.)- „לא נהג כל אותן השנים שום צד שררה וכשהיה צריך להקיז דם היה הולך לבית הרופא ולא
 היה שולח לבא אליו“. במס' הוריות (יד.), מובא גם המעשה הזה, אחרי המעשה של ענוותנותו של רבי יהודה הנשיא
 ושם הושמט הסיפור של ניבוי הכלדאים שימות תוך זמן הקצר. רש"י, רב האי גאון והרמ"ה ביארו שם, דמשום
 ענוותנותו לא רצה לקחת שררה כל זמן שרבה קיים וויתר לו על ראשות הישיבה. ה"מלוא הרועים" שם חולק עליהם
 וכותב, כי הסיבה שלא הלך לרופא, משום שלא היה צריך לרופא וזה הובא שם כדי להוכיח שנזהר ע"פ דברי הכלדאים
 וחיכה קודם שימלוך רבה ואם כן הועיל לו שיהיה בריא כל העשרים ושתים השנים שהיה רבה ראש הישיבה, כדי שלא
 נאמר שהוא לא מת משום תפלתו וצדקתו, אך ה"חק נתן" שם מסביר ע"פ הגאונים הנ"ל, ששם הגמרא מגלה לנו
 שהטעם האמיתי שלא מלך, הוא משום הענווה שלו, שלא רצה למלוך במקום רבה ודברי הכלדאיים היו לו רק תירוץ
 לסרובו למלוך, כדי להסתיר את הענווה שלו. ואכן אינו מובן כיצד "מלוא הרועים" חולק נגד רב האי גאון
 וה"ראשונים" (ואף שאין מדובר בהלכה) ובפרט שמחד הושמטו שם דברי הכלדאיים, ודברי תורה עניים במקום אחד
 ועשירים במקום אחר, ובפרט שזה הובא מיד אחרי מעשה הענווה של רבי וידוע באגדתא שחורזים ממעשה למעשה,
 בגלל הנושא העיקרי במעשה הקודם ורק כשאנו מובן הקשר הממשי, ניתלים המפרשים בקשר הקלוש ביניהם. כאן
 ניתן היה לראות קשר קלוש בכך, ששני המעשים מדברים על שררה, אך ודאי כיון שעיקר הסיבה, שתמיד מביאים
 אגדתא, הוא משום הלקח המוסרי שנלמד מהם, ודאי שכאן הקשר הוא יסוד הענווה שנלמד בשני המעשים. עוד נראה
 לרמז בפירש"י כאן ובהוריות לגבי הרופא, כי אף שהקצת דם היתה רפואה גם למחלות קשות שמצריכים לעיתים
 שהרופא יבוא לחולה, בכל זאת התאמץ רבה והלך בעצמו לרופא, כדי לא לרמוז על גינוני שררה כלשהם, כדי שחלילה
 לא יפגע כבודו של רבה.

אר"י אין מעמידין פרנס על הציבור אא"כ נמלכים בצבור.

עי' דברי הגאון הרה"חיד"א, מה שכתב על כך בספרו "ראש דוד" בעמ' (תמב:).

יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהם שמים וארץ. כתיב הכא "וימלא אותו רוח אלוהים בחכמה ובתבונה

ובדעת" וכתוב התם "ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה" וכתוב "בדעתו תהומות נבקעו".

במס' כתובות (ה.), אמרו חז"ל- „גדולים מעשה צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ דאילו במעשה שמים וארץ כתיב
 "אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים" ואילו במעשה ידיהם של צדיקים כתיב "מכון לשבתך פעלת ה' מקדש אדני
 כוננו ידך"“.

המהרש"א שם משלב שני מאמרי חז"ל אלו וכותב- „מבואר על פי מה שאמרו בפרק הרואה "יודע היה בצלאל לצרף
 אותיות שנבראו בהם שמים וארץ שנאמר וימלא אותו...ובדעת כתיב התם בדעתו תהומות". מהידוע הוא כי הדעת היא

העליונה שבג' מעלות שהם החכמה והתבונה והדעת כפרש"י פרשת כי תשא והוא רוח הקדש ואמר "לצרף אותיות" כי שמותיו של הקב"ה אינן תיבות רק אותיות והיודע לצרפם הוא הדעת ורוה"ק שנאמר גבי בצלאל. ועל דרך זה אמרו עוד שם גדול מקדש שניתן בין ב' אותיות, שנאמר "פעלת ה' מקדש ה'..." שהוא נעשה על ידי בצלאל, שהיה בו דעת והיה יודע לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ ו"ידיו" דקאמר הכא הם שני מדותיו יתעלה והוא שניתן בין ב' אותיות האחד הימין והוא הרחמים והשני השמאל, שהוא הדין. והצדיקים שהוא בצלאל והנלוים אליו במעשיהם מטיילים כח וגבורה בפמליא של מעלה [=בניגוד למכשפים "שמכחישים פמליא של מעלה" במס' סנהדרין (סז:)], היינו מכחישים מלשון מתישים כוחם של פמליא של מעלה] לצרף ידיו שם, שהם ב' שמותיו שהן במקדש מצד ימין ומצד שמאל, שהם הרחמים והדין, שעל כן נכתב מקדש בין ב' שמות אחד מימין ואחד משמאל, מה שאין כן במעשה בראשית, דלא צירף ב' השמות בהם, אלא במעשה ארץ כתיב "ידי יסדה ארץ" בלחוד, ובמעשה שמים היה הימין לחוד, כדכתיב "ימיני טפחה שמים" והוא מטבע הבריאה, כי מן השמים הרחמים ובנינו של עולם [=היינו מה שאומר איוב (כה,ב) "עושה שלום במרומיו" ואומר שם התרגום ובסוף מס' דרך ארץ זוטא, שהקב"ה עושה שלום בין כוחות האש (גבריאל) ובין כח המים (מיכאל) ובתרגום שם יש טעות דפוס או כת"י מבואר, שהמים מיוחס לגבריאל] וההפך מן הארץ, עולם הפסד ההויה, אבל הצדיקים במעשיהם היו מצרפין מדת הדין והגבורה אל הרחמים והחיים, אשר בגבורתו יתעלה מביא חיים לעולם אשר על זה נתייסד "אתה גיבור לעולם ה' מחיה מתים", היפך טבע הגבורה של אדם שממית החיים ועל פי הכוונה הזו, בעיקר מעשה המקדש היו מב' שבטים האחד בצלאל למטה יהודה, שהוא מצד הימין ורחמים, כמו שנאמר, יהודה כולו על שמו של הקב"ה שם הו"ה. ואמר ואתו אהליאב... למטה דן, דהיינו, לצרף אליו הדין והגבורה, כמו שאמרו "מדן קא אתית, דכתיב 'דן ידין עמו'..." ופריך- דהכתיב 'ויבשת ידיו יצרו'- דמשמע שהארץ בלחוד נעשה בב' ידיו, שהם הרחמים והדין ומשני- 'ידו כתיב', דהיינו, יד אחת שהיא השמאל. ובכל ספרי התהילים שלפנינו, "ידיו" כתיב ומה שאמר "יצרו אצבעותיו", דכתיב "כי ראה שמך..." הן צרופי אותיות השם של הרחמים, שהוא יד אחת של ימין, שבו נבראו השמים. ומה שאמר הכי קאמר מעשה ידיהם ומאי ניהו מטר. הוא מבואר כמו שבארנו שהצדיקים במעשה ידיהם מצרפים הגבורה אל הרחמים. ומאי ניהו שהוא בא ממקום הרחמים, מהשמים אל מקום הגבורה, שהיא בריאת הארץ. ועל כן נקראו גבורת גשמים, אף שהם חיים לעולם, על שם, שהם באים בצירוף הגבורה, נקראו כך. שעל כן נתייסד, להזכיר גבורות גשמים, בברכת אתה גבור, על פי הכוונה שכתבנו לעיל.

אמנם, עיין ב"תפארת ישראל" למהר"ל מפראג בפרקים כד ו-סג, שכתב, כי משה שייך לעוה"ז המורגש, שהוא ממדת הרחמים ורבי עקיבא שייך לשמים, כי הוא היה שייך לעולם המחשבה, אשר הוא ממדת הדין מחוץ לעולם הזה. וה"רקנאטי" (פד.), גם כתב-,,לנ' שערי בינה בהיות כנגדן בארץ דין". ור"ע זכה לנ' שערי בינה (הגאון הרה"חיד"א בשם גורי האר"י זצוק"ל/ל"הגדה של פסח" ד"ה ואפילו כולנו חכמים) וכן זכה בנ' שערי קדושה [הגאון הרה"חיד"א/חומת

תקע

אנך"/ויקרא (ב), (שם) איוב פרק כח] וב"רקנאטי" (שם) (קלה.) ד"ה ודע-,,משה רבינו שהשיג ממידת הרחמים...".
ו(שם) (קלה.) ד"ה מדרש-,,כי נבואת משה היא ממדת הרחמים".

במס' חגיגה (יג.) הובא לגבי עשרה דברים שהעולם נברא בהם ואחד מהם הוא הרחמים. ומשמע שם ש"עולם" כולל גם שמים וגם ארץ וממילא, ע"פ דברי המהרש"א "הרחמים" הכוונה לשמים. במס' יבמות (סד.) ובמס' ב"ק (פג.) אומרים חז"ל-,, "ובנחה יאמר שובה ה' רבבות אלפי ישראל", ללמדך שאין שכינה שורה על ישראל פחות משני אלפים ושני רבבות חסר אחד. היתה אשה מעוברת ביניהם וראויה להשלים ונבחה בה כלב והפילה נמצא זה גורם לשכינה שתסתלק מ"ישראל", היינו, עם מה שהיא מעוברת יש את הסכום להשראת השכינה וכשנבחה הכלב והפילה אין את סכום האנשים והשכינה מסתלקת (ישנן הוצאות ש"ס שלא כתוב בהם "חסר אחת" במס' ב"ק וזה גרם לתמיהות של המהרי"ץ חיות ו"חכמת שלמה", אך כבר הב"ח תירץ זאת כפי שמופיע בגמרתנו). מקור זה של השראת השכינה בעם ישראל ע"י מספר עשרים ושתים אלף, מתחיל כבר במעמד הר סיני [שמו"ר (כט,ב), במדבר"ר (בג,ג)-, כ"ב רבבות...], פסיקתא רבתי (כא,ז), ילק"ש/תהילים רמז תשצו-], שניתי במשנתי שירדו עם הקב"ה לסיני שנים ועשרים אלף של מלאכי השרת, כמחנה לויה, דבר אחר שנים ועשרים אלף מרכבות, כמו שראה יחזקאל...". על ההקבלה בין השראת השכינה ע"י מספר כ"ב של נביאים ושל המשכן כותב גם הגאון הרה"חיד"א בספר "מראית עין" על ב"ק (פג.). הוא מביא בשם המהר"א מונסון, על הקשר בין עשרים ושתים אלף לעשרים ושתים אותיות. וכן כתב שהתוס' כותב כי מדובר על השראת השכינה של נביאים ומשכן, אף שגם בעשרה אנשים יש השראת השכינה כאשר מתאספים להתפלל בבהכ"נ אשר הוא גם כן "מקדש מעט". הוא גם מביא בשם המהר"ש פרימו, על הקשר בין עשרים ושתים אותיות לבהמ"ק שבנה שלמה המלך ופלא שכולם לא הביאו כאן את הגמרא ממס' ברכות בענין בניית כלי המשכן ע"י בצלאל. אמנם, בהקדמת רבינו בחיי עה"ת כתב בשם המדרש כי בחנוכת ביהמ"ק ע"י שלמה, היתה השראת השכינה ע"י תשעים אלף מלאכים ועיין מה שכתבנו על כך לעיל ב(נד.), תחת הכותרת "הקשר בין השראת השכינה על מלכות והמספר תשעים" ובציוני המקורות דש- שלד. ומה שכתב המהרש"א- "פמליא של מעלה", עי' רש"י לעיל (יז.) ד"ה שתשים שלום בפמליא של מעלה-,,בחבורת שרי האומות...יש תגר ביניהם ותכף יש קטטה בין האומות...".

בה:

מהרש"א ד"ה אימא יטיבנו.

המהרש"א כאן מחלק את סוגי החלומות לשלשה, לפי חלקי הלילה. בחלק הראשון אדם חולם מהרהורי לבו במשך היום, בחלק השני של הלילה אדם חולם ממה שמגלים לו שדים או רוחות הפורחים באויר למטה, או מגרמי ז' כוכבי הלכת של מעלה. בחלק השלישי של הלילה, מגלים לו על ידי מלאך, שאז כבר שכלו של האדם זך מהאדים של מותרות האוכל שאכל במשך היום ומהדברים הגשמיים. המהרש"א מזכיר את מה שפירש ב(ז.), אך אינו מעיר, ששם בד"ה אשה מספרת עם בעלה, כתב אחרת בקשר לחלק השני של הלילה. שם כתב שכל החלומות בזמן הזה הוא ע"י שד, אך כאן הוא חוזר בו וכותב, שעל ידי שד ורוחות זה רק מהישויות דלמטה, אך גם ע"י גרמי השמים מלמעלה. דברים אלו יותר מסתברים, כיון שהחלק השני הוא ממוצע בין החלק הראשון לחלק השלישי וככל שחלם בזמן קרוב יותר לחלק הראשון, מסתבר שחלום זה יגיע לו משד או רוחות הנמצאים למטה וככל שחלם יותר קרוב לחלק השלישי של הלילה יתגלו לו הדברים ע"י דברים עליונים יותר, שהם גרמי השמים. ואולי יש לומר כי ב(ג.) באומרו שד התכוון לכלול בקיצור שד וכל כח רוחני אשר יש בו מן הגשמי, כי רוחות, הם גם אותם רוחות אשר יש להם עדיין קשר עם גופותיהם בקבר, כדלקמן (יח:)-,....והלך ולן בבית הקברות ושמע שתי רוחות שמספרות זו לזו". וכן שדים המתחככים עם בני אדם ומזיקים להם, כדלעיל (ו.).-,,אלמלי נתנה רשות לעין לראות (רש"י-), ככל השדים העומדים לפניו".) אין כל בריה

יכולה לעמוד בפני המזיקין". וז' כוכבי הלכת שמזכיר המהרש"א, היינו, לכוחות הרוחניים הגלומים בהם ומחיים אותם ומופקדים על השפעת פעולותיהם על הארץ ועל האדם. המלאך שאומר לאדם מה יהיה עתידו הוא שר החלומות, שעליו אומרת הגמרא לעיל (י:), אפילו בעל החלומות אומר לו לאדם למחר הוא מת, אל ימנע עצמו מן הרחמים". ומלאך זה הוא לגמרי נבדל מן התחתונים והוא ציר שלוח מאת הקב"ה לצדיקים להודיע להם דברים רעים, כדי שיתפללו על עצמם ועל אחרים וזה מה שאומרת כאן הגמרא לעיל-,,לאדם טוב אין מראין לו חלום טוב" היינו, ע"י אותו מלאך. מי הוא "שר המראה חלומות בלילה" [מס' סנהדרין (ל:)]? בזה"ק [בראשית (קמט:)] הובא, כי הוא המלאך גבריאל. הוא "בעל החלום" שבא למרדכי בחלומו וסיפר לו על גזירת המן [רש"י על מגילת אסתר (ד,א)]. אנו מוצאים ב"ראשונים" וב"אחרונים", אשר דנו וביררו כיצד יודעים האם החלום הוא אמת או שקר ונביא לכך מספר דוגמאות-רשב"א [מובא בשו"ע, יו"ד (ריב,ב)], הר"ן [מס' סנהדרין (ל:)] החולק עליו, תשב"ץ (ח"ב, סי' קכח), ריטב"א [מס' תענית (יב:)]. "אחרונים"-בנו של ה"נוב"י, רבי שמואל לנדא [שיבת ציון" סי' נב], ש"ך [יו"ד (שלד,נד)], מהרי"ץ חיות [מס' יומא (פג:)] ועיין עוד על כך בהרחבה בספר "משנת החלומות" (הרב בועז שלום, בני ברק, תשס"ו) וא"ת, כרך ז' ע' דברי חלומות.

האי מאן דעייל למתא ודחיל מעינא בישא...ולימא הכי אנא פלוני בר פלוני מזרעא דיוסף קאיתנא דלא שלטא ביה עינא בישא שנאמר "בן פורת יוסף בן פורת עלי-עין" אל תקרי עלי עין אלא עולי עין (רש"י-,,שליטין על העין ולא העין עולה בהן"). ואי דחיל מעינא בישא דיליה ליחזי טרפא דנחיריה דשמאליה (רש"י-,,דופן השמאלי של חוטמו"). פתח אידך ואמר ...

שמועה זו מובאת בעוד כמה מקומות בש"ס. המהרש"א כאן הבין כי מדובר במי שבאמת יודע שהוא מזרעו של יוסף וכתב, דבשאר המקומות ניתן לומר בקשר לאלו שאמרו זאת שהם מזרעו של יוסף-,,אך הכא אינו דומה, דמיירי דווקא במאן דאתי מיוסף. וי"ל דהלחש הוא כן ועוד יש לומר דכל ישראל נקראו ע"י יוסף, דכתיב "נוהג כצאן יוסף"-. הגאון הרב החיד"א מתייחס גם לסוגיה זו ("דבש לפי", מערכת ע' אות יט) ומגיע לאותה מסקנה של המהרש"א, אך מביא מספר מקומות לכך. הוא מקשה שם-,,לכאורה יש לחקור, ד"דובר שקרים לא יכון" וכתב "מדבר שקר תרחק". ואיך ילמדו לשקר. ותו איך יועיל השקר. ונראה דחס להו לרבנן ילמדו איש לשקר. אך אמרו רז"ל דיוסף שכלכל את ישראל

תקעא

הגם כי רבים הם. ואמרי רז"ל דיעקב אבינו ע"ה ראה שלשים רבוא וכל שכן כמה שנים אחר יעקב אבינו ע"ה שכלכלם לזה נקראו ישראל על שמו, כדכתיב "בני יעקב ויוסף סלה". ולא עוד אלא שנקראו על שם אפרים. ומצינו דהנודר מזרע אברהם אסור בזרים, כמו שכתב הרא"ש בפירושו וה"טור", יורה דעה סי' רי"ז והרי משום דכתיב "אב המון גויים" הגרים נקראו זרעו. והוא הדין או כל שכן דאדם מישראל מצי לומר שהוא מזרעא דיוסף. ועוד אני אומר, דגם למה שכתב הרב הנמקי ז"ל (=ה"נמוקי יוסף") דהנודר מזרע אברהם מותר בגרים, דאינן זרע לאברהם. לפי מה שכתב מז"ה ז"ל (=מורי זקני הרב) בפירוש המשניות בנדרים, דבדור ההפלגה נפרדו הנשמות הקדושות באוצר אחד

והאחרות באוצר בפני עצמו. ולכן הנודר מזרע אברהם, אין האומות בכלל, כי אין יחס נשמות הקדושות שהם זרע אברהם לנפשות האומות, ולא נגע ולא פגע ולכך אין האומות בכלל, עד כאן דבריו. והשתא לפי זה, שפיר כתב הרב הנמקי, דאין הגרים בכלל זרע אברהם. וכמו שכתבתי בעניותי בריש קונטרס "אהבת דוד". והגם דשם הכרעתי כדברי הרב הנמקי ז"ל מטעם זה. שבתי וראיתי דיש צד לומר כדברי הרא"ש והטור ז"ל, דגם נפש הגר הוא ניצוץ קדוש שנטמעה בסט"א ועתה יצא לאור ומה שכתב אעיקריה קאי שהוא ניצוץ קדוש ויש יחס מיהא עם הנשמות הקדושות ולא דמי לאומות העולם כלל.

ומכל מקום לפי טעם זה שכתב מז"ה ז"ל הגם דנימא כהרב הנמקי ז"ל דהנודר מזרע אברהם אין גרים בכלל, דהגם דנפש הגר ניצוץ קדוש, אין יחס כל כך בינו ובין נשמות ישראל שהוא מבחינת כנפי השכינה למטה ממדרגת ישראל, קרוב הדבר לומר דיכול אדם מישראל לומר אנא מזרעא דיוסף, כי נשמתו מאוצר נשמות הקדושות, שזה לנשמות ישראל שבטי יה (בכללם יוסף הצדיק ע"ה) ומה גם למה שכתבו גורי האר"י זצ"ל דיוסף הצדיק היה נפש אדם הראשון וכמו שנאמר בנושאי ארונו של יוסף לנפש אדם. אם כן שפיר מצי' כל אדם מישראל לומר אנא מזרעא דיוסף קאתינא דאבוהון דכולהו אדם...".

הגאון הרב חיד"א לא ראה מה שכתבו בשו"ת "בעלי התוס'"/נספח א'/סעיף 19/ד"ה מורי וחמי. דאילו ראה זאת לא היה מאריך כל כך בענין הגרים, שכן מובא שם כי נשמת הגרים הם נשמות ישראל שהמלאך טעה והכניסם בגוף של גוי ומשומדים הם נשמות של גוים אשר המלאך טעה והכניסם בגוף של ישראל.

אמנם מה שקשה ולא זכיתי להבין, הן בראית המהרש"א מהפסוק "והג צאן יוסף" והן מראיית הרב חיד"א, מהפסוק "בני יעקב ויוסף סלה", דבשלמא לגבי זרע אברהם, חז"ל כתבו בפירוש דמהפסוק "אב המון גויים", משמע שהוא אב לכל העולם (ועי' מה שהארכנו בענין זרע אברהם בסוף פ"ק דברכות. ושם הראינו דאפילו למ"ד דלשיטת הרמב"ם הגרים נקראים זרע אברהם, יעקב ויצחק אינם נקראים אבות הגרים והירושלמי במס' ביכורים (א,ד) פוסק, שגר מביא וקורא משום "אב המון גויים"), אך כאן אין שום מאמר חז"ל מפורש על כך שכל עם ישראל נקרא זרע יוסף ועוד דמשמע כאן, כי אין הכוונה של האומר שהוא רק נקרא "זרע יוסף", אלא שהוא בא מזרע יוסף ומשמע ממש מזרעו. לכן נראה שהיותר מתקבל הוא תירוץ הראשון של המהרש"א, כי זה רק סגולה ולחש ולא שמתכוין באמת שהוא מזרע יוסף. ועי' עוד מה שכתב הרב חיד"א ב"מראית עין"/ב"מ (פד.).

מה שפטר לי זה לא פתר לי זה וכולם נתקיימו.

"אור החיים" על התורה/בראשית (לז,ו), כתב על כך-, "אולי דוקא שאין הפתרונים סותרים אבל אם הם סותרים, אין פותר שני מוציא מפתרון ראשון...".

מנין שכל החלומות הולכין אחר הפה שנאמר "ויהי כאשר פתר לנו כן היה" [בראשית (מא,יג)].

התוס' במס' שבת (קכח.) ד"ה ונתן, כתבו-, "...ודרך הש"ס לקצר ולומר בלשון אחר קצר, כי ההיא דפרק הדר [עירובין (סה.)]... שנאמר בצר אל יורה ובפרק הרואה (נה:) שנאמר כל החלומות הולכים אחר הפה...". ויש להבין הרי הגמרא כאן לא קיצרה והביאה את הפסוק כפי שזה מופיע בכתוב. על דבר זה עמד כבר הגאון רבי יאיר ח. בכרך זצ"ל בספרו "מר קשישא"/כללים בתלמוד ובהלכה/אות ק'/עמ' קצו/קצורי מקראות שבש"ס או שינויים והעיר על כך-, "...וצריך לעיין אם התוס' גרסו שם מה דאיתא בגרסה שלפנינו, דמקשה הש"ס שם אטו כל החלומות הולכים אחר הפה קרא הוא

דכתיב ויהי כאשר פתר כן היה. ומשם ראה דאפשר לומר שנאמר אם המכוון נאמר, אף שאינו בלשון זה...". אמנם אפשר לומר דגירסת התוס' הוא כגירסתנו, אך התוס' מביא ראיות, לא רק על שינוי לשון הכתוב בחז"ל אלא גם הבאת פסוק בקיצור. וכאן הובא רק חצי פסוק ולא כל הפסוק בשלמותו. התוס' הביאו ג' דוגמאות ושם בספרו [=ראה להלן בהערותינו (סא.) ד"ה אלא מעתה.] הביא עוד למעלה מעשרה דוגמאות ובכללם לקמן (סא.)-, אלא מעתה לגבי אלקנה דכתיב "וילך אחרי אשתו" וליתא כלל, אלא בסגנון זה, יש פסוק שהובא שם לפני כן "וילך מנוח אחר אשתו". הפסוק דלעיל בבראשית (מא, יג), הובא ב"תלמוד ירושלמי"/מס' מע"ש (ד, ו) (כז.) ושם למד ממנו ר' ליעזר-, שאין החלום הולך אלא אחר פתרונו, אך ר' יוחנן חולק ואומר, חוץ מן היין, יש שותה יין וטוב לו יש שותה יין ורע לו, ת"ח שותה וטוב לו, ע"ה שותה ורע לו".

נו.

אמר ליה קיסר לר' יהושע...אימא לי מאי חזינא (רש"י-, מאי אראה בלילה בחלום). אמר ליה חזית דמשחרי לך פרסאי (רש"י-, עושים בך עבודת המלך...). הרהר כוליה יומא ולאורתא חזא.

"אור החיים" עה"ת/בראשית (לז, ח) ד"ה עוד ירצה, כתב, דהאחרים חשדו ליוסף, גם דמשום שהוא מהרהר כל הזמן איך להשתלט ולמשול בהם, לכן הוא חולם גם חלומות כאלו, כמו הקיסר שחשב כל היום, מה שרבי יהושע אמר לו

תקעב

שיחלום בלילה ואכן כך הוא חולם. וכתב שם עוד-, וא, יאמר, על דרך אומרם בפרק הרואה (נה:), "כל חלמא דלא מפשר כאגרתא דלא מקריא", והוא אומר על חלומותיו ועל דבריו שאינו מעלימו והוא מבקש לקיימו במה שמספרו ומבקש פתרונו, הרי זה מגיד, כי חפץ הוא למשול באחיו. ודבר זה יפליג השנאה בהפלגה".

אמר ליה שבור מלכא לשמואל.

התד"ה שדור בי שבור מלכא וגרבוהו (=שללוהו), כתב-, אומר הר"י, דהיינו, שהוא דפרק בתרא דברכות (נו.) גביה פשריה דבר הדיא שפתר לו שתמות אשתו ויאבד כל אשר לו מאת המלך. כאן אינו מוזכר מיהו אותו מלך, אלא "מלכא" בסתם ואומר ר"י דהיינו שבור מלכא.

לגבי מה שאמר שבור מלכא לשמואל, עי' ב"סדר הדורות"/תנאים אמוראים/ ע' שמואל הכהן סוף א), שכתב כי יש שקראו לשמואל עצמו שבור מלכא ומחלוקת היא.

רש"י ד"ה תרין קולפי.

עיין מה שכתבנו לעיל (נד.) ד"ה לא יכנס ולקמן (נח.) בד"ה מחייה בקולפא.

רש"י ד"ה אודרא מבי סדיא-, מוכין יוצאין מן הכר שבמראשותיו.

קיימת מחלוקת בין רש"י לתוס' לגבי כר וכסת, דלרש"י כר אדם מניח למראשותיו וכסת מתחתיו, כמזרון או סדין. כגון, במס' ב"מ (עט:): תד"ה כסותו-, ר"ח גריס כסתו שמניח מראשותיו, דכסת הוא הקטן וכר הוא הגדול. ראה

מפורשת לרש"י, הוא מה"מכילתא", פרשת יתרו (יט,כ), כ, כאדם שמציע את הכר על ראש המטה וכאדם שהוא מדבר מעל הכר.

רש"י ד"ה טורזינא דמלכא.

כאן פירש רש"י-,,שומר אוצר המלך", ובמס' עירובין (פ.) ד"ה טורזינא, פירש רש"י-,,נכרי היה ממונה על כלי זיין, העשויין לשמירת העיר להלחם על הדברים ודר בעיר". זאת אומרת, דלרש"י פירוש טורזינא הוא שומר על אוצר- אוצר המלך או אוצר כלי נשק ובכל מקום מסביר רש"י לפי עניינו.

נו:

אמר ליה ההוא צדוקי לר' ישמעאל ראיתי שאני משקה שמן לזיתים א"ל בא על אמו.

עי' ב"תלמוד ירושלמי"/מס' מע"ש (ד,ו) שם שאלו הצדוקים על חלומותיהם את רבי ישמעאל בר' יוסי. יתכן וגם כאן הכוונה, לא לר' ישמעאל אלא לר' ישמעאל בר' יוסי.

הרואה כלב בחלום ישכים ויאמר ולכל בני לא יחרץ כלב לשונו.

בפרשת משפטים אמרה התורה "לכלב תשליכון אותו" ואמרו שם במכילתא-,,ללמדך שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה". לעיל (כה.) אומרת הגמרא-,,צואת כלבים בזמן שנתן עורות לתוכן". "גליון הש"ס" שם מעיר, שהוא גם נתינת שכר לכלבים-,,וכן איתא בילקוט פ' בא בפסוק "ולא יחרץ כלב לשונו", ולא עוד אלא שזכו לעבד עורות מצואתן ולכתוב בהם סת"ם".

הנה לבע"ח אין בחירה של טוב ורע, אלא כל הסיבה היא להשריש בנו את מתן שכר ועונש וזה כוונת המכילתא-,,ללמדך", שכל זה נעשה לכלב, רק כדי שנלמד מכאן יסוד זה. ועל פי זה יש לפרש גם את דברי ה"ילקוט שמעוני".

חמשה דברים נאמרו בשור האוכל מבשרו מתעשר.

ויש להבין כיצד מתעשרים מאכילת שור. מהר"י ענגיל מתייחס לכך ב"גליוני הש"ס" על מס' נדרים (מא.) ד"ה אין וכותב לגבי "אין עני אלא בדעת"-,,מעין זה [ב"ב (קמה:)] "ר' ינאי אמר כל ימי עני רעים זה אסטניס וטוב לב משתה תמיד זה שדעתו יפה...ריב"ל אמר כל ימי עני רעים זה שדעתו קצרה וטוב לב משתה תמיד זה שדעתו רחבה...". הרי דעוני הוא ההופכיות של יופי ורחבות הדעת". הוא מביא מקידושין (מט:) וב"ב (מג.) שסתם עניות אינה אלא בתורה, ואין דעת אלא תורה. ובסנהדרין (לב.)-,,כל אדם שיש בו דיעה לסוף מתעשר". וכן כאן, מה שאומרת הגמרא לגבי הרואה בחלום שאוכל מבשרו-,,והוא גם כן על דרך- "אנא כל כמה דלא אכילנא בישראל דתורא לא צילא דעתאי" ולכן אכילת בשר שור מורה על דעת היא עשירות...והנה עוני נגזר מלשון "עינוי" ועוני גם כן עניינו, סלוק הדעת, דביום הכיפורים כתיב, "אשר לא תעונה" וחייבין רק אככותבת דמייתבא דעתיה". היינו עוני הוא עינוי של חסרון דעת, כתוצאה ממחסור באוכל. יש כאן עוד להוסיף, כי דוקא השור הובא כאוכל שגורם לדעת, כי השור יש לו את הנפש העליונה ביותר בין בעלי החיים.

הרואה חתול בחלום באתרא דקרו ליה שונרא...שינרא.

בספר "גביעי גביע הכסף" לתלמיד הגר"א ר"ב ריבלין, כתב-,,טעות סופר וכן צריך לומר-"באתרא דקרו ליה שורנא...באתרא דקרו ליה שורנא".

תקעג

הרואה ישמעאל בחלום תפלתו נשמעת ודוקא ישמעאל בן אברהם אבל טייעא בעלמא לא.

וק"ל מניין ידע שהוא אכן רואה את ישמעאל בן אברהם. גם אם נאמר שהוא אומר לו שהוא בן אברהם, כיוון שהחלומות שווה ידברון ואין חלום בלא דברים בטלים אולי זה אינו בן אברהם. וי"ל שמדובר על אדם גדול אשר ודאי המלאך מראה לו את זה ולא שד או כח מכוחות הטומאה.

נז.

הרואה הונא בחלום נס נעשה לו חנינא חנניא יוחנן נסי נסים נעשו לו.

המהרש"א ב"חידושי אגדות", הקשה כאן-,,פירש"י נס נעשה לו נו"ן כנגד נו"ן וכגון שראה השם כתוב , חנניא נונין...עכ"ל. וקצת קשה דאי משום הנו"ן דאית ביה, אמאי לא נקט אהרן ונח ומיהו בחנינא וחנניא וחנן, יש ליישב, משום דהשם גופיה מורה על החנות והטובה והנונין מראה שיהיה בנס וק"ל". **יש לתרץ** קושייתו, דהא הונא אותיות מתחלפות ה' בח', כמו דאמרו ב"ירושלמי" במס' מעשר שני (ב,ה)- "לא מתמנעין רבנן למחלפי ה' בח'". וכן שם במס' מגילה לגבי מרדכי- איש יהודי- איש יחודי שמייחד לשם ה'. אם כן גם כאן, הונא כמו חונא, שמורה גם על חנינא כמו חנינא וחנניא. **ועוד** קשה על המהרש"א, הא חזינן, דהגמרא מביאה מיד אחרי זה,,הספד בחלום מן השמים חסו עליו ופדאוהו" ורש"י לשם קיצור רומז על כך בד"ה והני-,,אכולהו קאי שראה הונא או חנינא או תיבה זו של הספד...", היינו שגם במלה זו "הספד", מתחלף ה' בח'- חספד, היינו, חסו עליו ופדאוהו.

הרואה שמן זית בחלום יצפה למאור תורה שנא' ויקחו אליך שמן זית זך.

עיין ב"העמק דבר" מה שכתב שם הנצי"ב מוולוז'ין לגבי משה רבינו.

הרואה אווז בחלום יצפה לחכמה.

בכתובות (פה.) כינה רבא את החכמים "קאקי חירי" פירש שם רש"י ד"ה קאקי-,,אווזים", חירי-,,על שזקנים היו". "גליון הש"ס" העיר על כך שם-,,כנה אותן בהן על חכמתם ועל דרך דאיתא ברכות (נז.) הרואה אווז בחלום יצפה לחכמה".

לעיל (כ.) רב גידל ישב ליד שערי בית טבילת הנשים והורה להן כיצד לטבול ושאלוהו האם אינו חושש מיצר הרע וענה להם-,,דמיין באפאי כי קאקי חירי" (**רש"י**-,,אווזים לבנות"). וי"ל שכוונתו היתה שהנשים דמו עליו כחפצא של לימוד תורה בעניני הלכות טבילה ואמר זאת על הנשים ע"ש עורן הלבן כמו במו"ק (ט:), שהיו נוהגים בבבל לסוד בנותיהן בסיד כדי שיהיו לבנות. בכתובות כונו הגברים וכאן ב(כ.) הנשים בשם אווזים, עם ב' ווי"ס, עי' רש"י. עי' ב"פרי מגדים" באגרת השניה לפני הפתיחה הכוללת לאו"ח הדין בדברי ה"תשבי", לגבי ל' זכר- אווז ולשון נקבה- אווז

ועי' עוד ב"בית האוצר" מהגר"י ענגיל, המביא ראייה מהמהרש"א, שנכתב תמיד עם ב' ווי"ם, ויכל להביא מרש"י כפי שהראינו לעיל. וכן מרש"י עמ"ס חולין (מט.) ד"ה אוזא. האוזים נקראו קאקי על שם שמשמיעים קולם בצורה זו, כמו שכתב המהרש"א עמ"ס סוטה (מח.) ב"חידושי אגדות", שהוא הקולני בין העופות הטהורים. ובכתובות (כז.) ברש"י ד"ה דמהדר, כתב-, וכלבים ואוזים זועקין...". ועיין בערכי הכינויים לבעל "סדר הדורות" ע' אווז דף לג, מה שכתב שאשה נקראת אווזא ואדום וישמעאל נקראו אווזים וכן מלאכים ובמס' מנחות (מב.), האוזים הם רמז לב' משיחים וכן נשמות נמשלו לאוזים. עיין מה שכתבנו לעיל (כ.) בד"ה קאקי חיוורי. רש"י [מס' אבות (ב,י)] כתב, דדרך אוזים לשרוק בפיהם זה לזה. לכן שירת האוז הוא-, „שירו לו זמרו לו שיחו בכל נפלאותיו“. במס' סוטה (מח.) מצינו, כשרב הונא ביטל זמרא ירד מחיר האוזים ובמס' כתובות (כז.) מצינו שניצלו את טבעם לצעוק והניחום בזמן מלחמה ליד החומה כדי שיתריעו על מי שמנסה לברוח. הגר"א מבאר שלאוז יש קנה ארוך והשיר יוצא מתוך הקנה ושיר הוא סמל לחכמה ורמז לזה "קנ"ה חכמה" ועל כן הרואה אוז בחלום יצפה לחכמה.

תרנגולת יצפה לתרביצה (רש"י ד"ה תרביצא-, גינה אי נמי בית המדרש. תרביצה נאה וגילה נוטריקון של תרנגול). נאה וגילה.

בתורה שבכתב ובע"פ יש למושג הרבצה משורש ר.ב.צ. כמה משמעויות. בתורה שבכתב משמעו בבנין קל לגבי בעלי חיים הצמדות לקרקע לצורך מנוחה כמו "כרע רבץ כאריה וכלביא" [בראשית (ט,ט)] וכן "כרע שכב כארי וכלביא" [במדבר (כד,ט)]. וכן בבנין הגרימה, היינו הפעיל, לגרום לבעל חי להצמד לצורך מנוחה. כגון: "רעים מרביצים צאן" [ירמיהו (לג,יב)], או "איכה תרביץ בצהרים" [שיר השירים (א,ז)]. במשמעות שניה מופיע שורש זה כהצמדות למקום, כמו בספר בראשית, (ד,ז)-, „לפתח חטאת רבץ“. אם כן המובן היסודי במילים אלו שלעיל, הוא היצמדות או הצמדה לקרקע או למקום. חז"ל השתמשו גם כן במובן זה באותו כיוון שמופיע בשתי המשמעויות המופיעות בו. אם כן אין צורך לומר כאן "לשון מקרא לחוד ולשון חכמים לחוד", כי חז"ל קיבלו שבלשון הקודש אין הכוונה בדוקא לדוגמאות שהובאו בתנ"ך אלא לשני המובנים שהובאו בו קרקע ומקום וההיצמדות אליו, כאשר ה"מקום" יכול להיות דבר מופשט כפתח הלב כמו שמופיע בבראשית. ולכן רש"י כאן מבאר את ב' המובנים האלו- קרקע- גינה ומקום- בית המדרש. נביא להלן עוד מקומות בחז"ל המורים על משמעויות אלו. מס' עירובין (פט:)-, „דעבידי להדי תרביצא (רש"י- „שפתח לצד גינתו ומחיצה של צד הגגין הניח סתומה“). דביתיה דאמר לנטורי תרביצא הוא דעבידא“ (רבינו חננאל- „לנטורי ביתיה הוא דעביד“). רש"י ור"ח חולקים כאן בשתי משמעויות אלו. שיטת רש"י היא שהכוונה לחלל הגינה ולר"ח הכוונה היא למקום מוקף מחיצות, היינו, הבית. אנו רואים גם במשנה [ב"ב (סז.)] מחלוקת בין ת"ק לר"א לגבי משמעות "חצר" האם הכוונה לחלל או לאויר ואז הכוונה רק לחצר (ר"א) או למקום (ת"ק) היינו, לכל מה שמקיף את האויר, היינו, גם הבתים, כדברי רבא

תקע

שם-, „כי פליגי דא"ל דרתא [במס' שבת (לו:)] וב"מגילת תענית" פ"ט, משמע שהכוונה לבית) מר סבר תרביצא משמע ומר סבר בתי משמע“ ושם ברשב"ם בד"ה ומר סבר, מובא דעת ר"ח שתריצא הכוונה לאויר החצר. בצורה זו גם מסביר ב"חידושי רבינו חיים הלוי" על הרמב"ם [הל' שבת (יז,יב-ג)] את מחלוקת הרמב"ם והראב"ד, לגבי המושג

"כתותי מכתת שעוריה" עיין שם. הסיבה לקריאת חצר בשם "תרביצא", מובאת ברשב"ם [ב"ב (צח): ד"ה תרבץ אפדני]-, "חצר גדול שעושין שרים בצד אפדני שלהם שמרביצין אותו תמיד במים להשכיב האבק קרי ליה תרבץ". במס' שבת (צה.)-, "הרוצה לרבץ את ביתו בשבת, מביא עריבה מלאה מים ורוחץ פניו...ונמצא הבית מתרבץ מאליו". גם שם הכוונה לרצפת עפר בתוך הבית ועל ידי המים האבק מוצמד לקרקע. תרביצא הובא בחז"ל גם במובן המופשט (ליבותיהם של ישראל), כגון במס' מו"ק (כה.)-, "ר' חייא ריבץ תורה בישראל". וכן הצמדת התורה למקום מסוים- ביהמ"ד, כמו שרש"י פירש כאן וכן בתוס' מנחות (פב:)-, "ובתרביצא אמור" (רש"י-) "בבית המדרש שמרביצים בו התורה...". רש"י כת"י-, "בבית המדרש...". תד"ה ובתרביצא-, "הוא בית המדרש שמרביצין בו תורה ולשון שהוסיפו בו רבנן בש"ס" קוהוט ב"ערוך השלם" בערך זה, טוען כי הוא משום שהתלמידים רובצים על הארץ בלומדם תורה לרגלי הרב). עיין במס' זבחים (קד.) רש"י ד"ה והעור-, "ולא ידענא טעמא...ותוספת זו גרסא דתלמידי דתרביצא היא וטעו במה ששנינו במשנתינו".

בחלום...ליער נעשה ראש לבני כלה

בחולין (מט.)-, "אמר רב שמואל בריה דרבי אבהו, אבא מרישי כלי דרפרם הוה", אם כן רפרם היה הראש של בני כלה ורבי אבהו היה מהחשובים של בני כלה.

רב פפא דעייל לאגמא נעשה ראש ישיבה.

ורב הונא בריה דרבי יהושע שראה בחלום, שהוא נכנס ליער, נעשה רק ראש לבני כלה ולא מלך כר"פ להיות ראש ישיבה. במס' פסחים (קיא:) הלך אביי ותלמידיו ר"פ מימינו ורב הונא בריה דרבי יהושע משמאלו וראו מזיקים, הפך אביי את הסדר שר"פ יהיה משמאל, ואמר לו שזה משום שכשהוא מימינו אינו חושש-, "את שעתא קיימת לך" ופירש הרשב"ם-, "עשיר אתה ויש לך מזל טוב ולא תיזוק". יתכן שזה היה כאשר נהיה ראש ישיבה. במס' תענית (ט.) מובא עוד חלום שחלם רב פפא, שרמזו לו שיענישו את אלו שפגעו בו הוא חשש לכך וכשנפרדו ממנו אמר להם-, "ליזלי רבנן בשלמא", אך ב"עין יעקב" הגירסא "לשלמא", כי לך בשלום משמעו מיתה כדלקמן (סד.)-, "הנפטר מן המת אל יאמר לו לך לשלום, אלא לך בשלום". וכן עי' במועד קטן (כט.)-, "הנפטר מן החי [ב(סד.)] "הנפטר מחבירו" לא יאמר לו לך בשלום אלא לך לשלום...".

נז:

הרואה רבי בחלום יצפה לחכמה...רבי ישמעאל ב"א ידאג מן הפורענות.

וב"אבות דרבי נתן" (מ,ח)-, "הרואה רבי ישמעאל יצפה לחכמה...ר"ע יצפה לפורענות". יש "ראשונים" הגורסים אצלנו-, "הרואה ר"ע בחלום יצפה לחכמה".

שלשה כתובים קטנים הם הרואה שיר השירים בחלום יצפה לחסידות קהלת יצפה לחכמה קינות ידאג מהפורענות. הרואה מגלת אסתר נס נעשה לו.

וק"ל מדוע אין הגמרא אומרת ד' כתובים קטנים הם, הרי מגילת אסתר קטנה מקהלת? וי"ל כיון דלפני כן הובא „שלושה מלכים...ג' נביאים...שלושה כתובים גדולים“, שיש ביניהם ב' דברים משותפים. כולם הם שלשה וכולם

עוסקים בחכמה חסידות ופורענות ומגילת אסתר יוצאת דופן, במה שהיא רומזת- עשיית נס, לא נכללה בכלל הכתובים הקטנים.

כל מיני חיות יפות לחלום חוץ מן הפיל והקוף והקפוד.

לגבי קוף וקפוד עי' לקמן (נח). ד"ה נתקללה בבל, שם הבאנו כמה שיטות והסיכום העולה ממה שביררנו שם הוא, כי **לשיטת רש"י**: קפוד הוא שם של שרץ בלשון הנביא [ישעיהו (לד,יא)] ובלשון המקרא – אנקה ובלשון חז"ל- ילא. ובלשון הנביא הוא גם עוף כי בלשון חז"ל נקרא קיפופא ובלע"ז צואיט"ה וכן הוא חיה הדומה לקוף בלשון חז"ל. וליב"ע קפופין הוא ינשוף בל' המקרא ולמהר"י קרא ינשוף הוא הקוף בנביא. ובמס' כלאים (ח,ה)- קופד.

כל מיני מתכות יפין לחלום חוץ ממר (רש"י-,,פשו"ר-מכוש"). פסל (רש"י-,,דולי"ר- מעצד מעין גרזן"). וקרדום.

ובמס' שבת (קב:), כתב רש"י ד"ה עייל שופתא בקופינא דמרא-,, שופתא יתד קטן שתוחבין בתוך בית יד של מרא בהיותו בנקב הברזל להדקם שלא יצא שקורין קאינ"ל (טריז). קופינא-,, הוא חור שבראש המר".

תקעה

חוץ מן התכלת.

רש"י פירש שהוא צבע ירוק וסימן רע הוא, כי מי שפניו ירוקות סימן מחלה הוא, אמנם הרמב"ם שכתב שהתכלת נוטה לשחרות, גם כוונתו היא שהוא נוטה לכוון הירוק לשחרות ולא לכוון האדום והר"א אבן עזרא כתב בפרשת תרומה וכן הרב דון יצחק אברבנאל בשם ר' יצחק הישראלי, כי לשון תכלת הוא תכלית כל הצבעים וזה כבר מופיע בספר הקנה ומשמעו הוא, שהוא נוטה מאד לכוון השחור, אשר בניגוד ללבן, השחור בולע את כל הגוונים בעוד שהלבן מחזיר החוצה ממנו את כל הגוונים שפוגעים בו.

רש"י ד"ה גזגדניות.

רש"י כאן תירגם צירת"ש (דבדבנים-דירש"ש) ובמס' עירובין (כח). תירגם- אליינדר"א. הריטב"א שם ציטט את רש"י-,, אליאנדרי בלע"ז וכתב שם הריטב"א, שאינם אותם שאנו קורין סיריש"ש בלע"ז. במס' שבת (קט.), במס' כתובות (סא.) ובמס' ע"ז (י.) תירגם רש"י כוסברתא- אליינדר"א ובמס' גיטין (ע.) תירגם רש"י גזגדניות ג"כ אליאנדרי. אם כן מה שמתורגם ברש"י, נראה שהוא טעות דפוס או כת"י ונראה שהוא כגירסת הריטב"א- אליאנדרי (*aliendre*) שהוא צמח הכוסבר.

שינה אחד משישים למיתה.

"אור החיים" על התורה (בראשית (מז,כט)) ביאר דברי האר"י ז"ל המובא ב"קהלת יעקב", דלכל אדם ישנן ניצוצות מנשמתו היורדים לגוף ומשתחררים ממנו בקצב של נצוץ ביום בזמן שינתו. כל יום קרוי חלק נשמה, אותו הוא חייב לתקן. אם אותו נצוץ נשאר פגום, הוא יכול לחזור בתשובה, כי עדיין ניצוץ זה נשאר מסובך בנפשו. ועיין שם מה שהרחיב עוד בנושא זה.

שלשול יפה לחולה.

עי' בהגהות היעב"ץ עמ"ס פסחים (מב:) ד"ה דרפי, שכתב דשלשול יפה לחולה דוקא כשזה בא לו ממילא וללא מאמץ, אך אם זה בא לו בצורה מלאכותית, זה רע לו.

ששה דברים מרפאין את החולה מחליו ורפואתן רפואה...כרוב.

עיין לעיל (מד:)-, אמר ליה רבא לשמעיה...כרוב למזון ותרדין לרפואה, כרוב למזון אין ולרפואה לא? והא תניא ששה דברים מרפאין את החולה...ואלו הן כרוב ותרדין...אלא אימא כרוב אף למזון". ולעיל (לט:)-, כרוב עדיף דזיין (רש"י-), דתניא לקמן (מד:) כרוב למזון ותרדין לרפואה". והנה הרמב"ם כתב בהלכות דעות (ד,ט)-, "...והכרוב...כל אלו מאכלים רעים הם ואין ראוי לאכול מאלו אלא מעט עד מאד ובימות הגשמים, אבל בימות החמה לא יאכל מהן כלל". וי"ל דאכתי כשאוכלן בשיעור ומידה גם ע"פ דברי הרמב"ם הכרוב מזין ומרפא.

ותרדין.

כאן משמע דתרדין מרפא, אך בב"ר (יט,א) מובא-..., חד אמר אייתי פת (מת"כ-,, קיבר") ותרדין...ולא מתניק", משמע דאף על פי שהוא מאכל קשה, רק מי שאינו איסטניס ובריא אינו ניזוק. ולכאורה זה חולק על תלמודא דידן. וכן במס' עירובין (כט.) משבחים את התרדין-,, אמר רב חסדא, תבשיל של תרדין יפה ללב וטוב לעינים וכל שכן לבני מעים". וי"ל דשם בב"ר הנזק העשוי לקרות לאוכלו הוא מב' סיבות, א. משום שאכלו עם פת קיבר שהוא פת ב. הוא אינו עשוי מקמח מנופה ולא בושל כל צרכו. אמנם מן הסתם מדובר שהוא אכלו מבושל, כי לתנא דמתניתין אמר אביי במס' נדרים (מט:)-, כל מידי דמתאכל ביה ריפתא תבשיל קרו ליה" ועיין שם ב"מצפה לאיתן" המפנה לכאן. מכל מקום אפשר שלא בושל כל צרכו. כמו שאומר אביי לעיל (לט.) ש, תבשיל של תרדין יפה ללב...", זה רק בתנאי-,, והוא דיתבי אביי תפי (רש"י-,, על מקום שפיתת הקדירה"). ועביד תוך תוך" [רש"י] כלומר ששלוק ונמחה מאד וקול רתיחתו נשמעת כקול תוך תוך". ועי' ברש"י במס' פסחים (עד.) ד"ה ר' ישמעאל קוריהו תוך תוך, דבלישנא אחרינא הכוונה היא לגדי המקולס-,,ל"א כתב בספרים ישנים, תכבר- לשון תוך ובר, כלומר ממולא מבפנים ונראה מבחוץ, כעין שממלאין גדיין ותרנגולין שלנו ודוגמא גבי אביגיל (שמואל א' כה) חמש צאן עשויות ומתרגמינן חמש צאן תכברינין, משם רבי קולנימוס".

מקום שנעקרה ממנו עבודת כוכבים.

עיין מה שהובא על כך בכתב עת "המגיד", שנה ו' מס' 35.

ראה בבל אומר ברוך שהחריב בבל הרשעה

כתב המהרש"א ב"חידושי אגדות"- ,על שם שהחריבה את ארצנו ועל כן בעי ברכה על הרואה חורבן בבל, כמו שנבאו בה הנביאים. ולעתיד שיתקיימו דברי הנביאים על החורבן ושוממותיה ודאי דנברך כן ובכן במהרה בימינו אמן סלה". המהרש"א סותם כאן דבריו ואינו כותב למי הוא מתכוון בחורבנות נוספים. ונראה שכוונתו לחורבן מלכויות אדום ממערב לארץ ישראל ומלכויות ישמעאל ממזרח לארץ ישראל, שיהיה לפני בוא משיח צדקנו, כמו שהתנבא למשל זכריה.

"ראה בבל", הכוונה כאן לעיר בבל ולא לממלכת בבל ולכן אומרת הגמרא, כאשר אדם עובר ליד העיר בבל, מברך על חורבנו וכשנכנס לתוכו ורואה את ביתו של נבוכדנצר בחורבנו, מברך עליו לחוד.

תקעו

האם ישנה עיר בשם בבל, היא מחלוקת בין רש"י ותוס' במס' שבת (לו:).

רש"י שם בד"ה לגיטי נשים, כתב-, ,דקיימא לן בני בבל בקיאיין. שצריך לכתוב גט לשמה והמביא גט משם, אין צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם ובני שאר ארצות, אין בקיאיין וצריך. ועכשיו בני בורסיף היא בבל ובבל של עכשיו היא בורסיף והן עמי הארץ כדאמרינן בעלמא [סנהדרין (קט.)] בור שנטלו מימיו ואני אומר נפקא מינה לגיטי נשים, לענין שינה שמו ושמה ושם עירו ועירה פסול וצריך לכתוב שם של עכשיו".

ושם במס' סנהדרין (קט.), אומרת הגמרא-, ,אמר רב אויר מגדל משכח אמר רב יוסף בבל ובורסיף [גירסת ה"ב"ש"- ,בירשוף]. סימן רע לתורה [רש"י-, ,שמשכחין הלמוד מפני שעומדים באויר המגדל]. מאי בורסיף אמר ר' אסי בור שאפי" [גי' ה"ערוך" ע' ברסיף-"שפה". רש"י-, ,בור שנתרוקן מימיו. כלומר משכח כל מה שלומד" והוא משל כמו במס' אבות (ב,יא)-, ,בור סוד שאינו מאבד טיפה". שאפי-, ,כמו בב"מ (ס.) "השופה את היין" לשון (ירמיה מח) "הורק מכלי אל כלי", ומפני מה שמה בבל (=שמשכחת) אמר רב יוסף כי שם בבל, לפי שבלבל הקדוש ברוך הוא את לשונם, לשם כך היא משכחת". משם רש"י מביא ראיה שבבל אין הכוונה למלכות בבל, אלא לעיר, שהרי אומרת הגמרא שבבבל נמצא המגדל ושם במקום ליד המגדל האויר משכח, וודאי שאין כוונת הגמרא שהמקום ליד המגדל משתרע על כל מלכות בבל.

ברם, התד"ה נפקא במס' שבת חולק על רש"י וכותב-, ,מה שפירש בקונטרס, לענין שינה שם עירו ושם עירה, אין נראה לרשב"א, דבבל הוא שם מדינה ולא שם העיר כדאמר בפרק עשרה יוחסין [מס' קידושין (עא.)] "כל הארצות עיסה לארץ ישראל וארץ ישראל עיסה לבבל" וקאמר נמי התם, "עד היכן היא בבל" ולא אשכחן שום דוכתא עיר ששמה בבל, אלא מדינה היא ואין כותבין שם מדינה בגט". אם כן לפי שיטת התוס', בבל אינה עיר אלא ארץ וארץ נקראת מדינה. ולכאורה רש"י בפירושו הראשון מתייחס לבבל שם גם כארץ, דהא כתב שם דבניגוד לבבל, "שאר הארצות אין בקיאיין". ויתכן לכאורה לפרש לא כהבנת התוס' ברש"י בפירושו הראשון, דלרש"י "בבל" אין הכוונה במובן ההלכתי רק על עיר, אלא על כל הפרברים שסביבה וכוונתו בארצות לחבלי ארץ, כיהודה והגליל [כתובות (קי.)], אלא שבכל חבל ארץ ישנה עיר חשובה, ששאר הערים והכפרים נספחים אליה, אף ש"ארץ" משמעו לעיתים,

מספר חבלי ארץ, כמו "ארץ ישראל". רש"י גם אינו מזכיר כאן, כהתוס', "מדינה" ויש לברר את שיטתו, האם "מדינה" משמעו גם כן עיר חשובה שערים וכפרים נספחים אליה.

כדברי התוס', מובא גם בתוס' הרא"ש, אשר מקובל שהוא כתוס' שלנו בגירסה טובה יותר. הוא כותב שם במעט שינוי לשון, בחלק הראשון של התוס' - „מה שפירש"י, לענין שינה שם עירו ושם עירה, לא נהירא דלא אשכחן שום דוכתא, עיר ששמה בבל, אלא בבל שם המדינה היא...“.

בתוס' ותוס' הרא"ש מופיע עוד מושג - "דוכתא", היינו, מקום. ויש לברר למה כוונתו וכוונת רש"י בשאר המקומות. גם ב"פסקי התוס'" הגירסא היא כמו בתוס' - „אין כותבין שם מדינה בגט". תוס' זה מעורר תמיהה ב"אחרונים", כגון "מגיני שלמה" וה"חת"ס" ושניהם סברו שטעות נפל בתוס' ויש להגיהו, אך בזמנם עדיין לא הופיע ה"תוס' רא"ש", שגם כותב כתוס' שלנו וקשה לומר שנפל טעות דפוס או טעות בכתב יד, גם בתוס' וגם בפסקי התוס' (בעל ה"טורים") וגם ב"תוס' רא"ש". הנה כדי לברר עניין זה, יש לברר מושגים רבים - מדינה, כרך, מקום, עיר, ארץ, איפרכיא וכפר, לפני שמבררים את השאלה האם בבל היא גם עיר או רק מלכות, כיוון שראינו שרש"י ותוס' משתמשים כאן ובמקומות רבים במושגים אלו כשמתארים את בבל עצמה. ופלא על ה"בית יוסף" שהוא התייר הגדול בכל מכמני התורה, בבואו לברר את המושג "מדינה". בחז"ל, בירר דוקא את משמעות המושג בנביאים וכתובים, ע"פ ה"ראשונים" והתרגום על מגילת אסתר ולא בירר גם את משמעות המושג בחז"ל וגם נשמט ממנו, כי "התרגום שני" שם חולק על התרגום הראשון ואינו מתייחס כלל למשמעות המושג בחז"ל. גם תימה על ה"מגיני שלמה" כי בבואו להגן על שיטת רש"י מול התוס' הוא משתמש במושג המדינה כשיטת התוס', אך כל זה הינן תמיהות של קטנים כמונו, שלא זכו להגיע לשום מעלה באמת ובודאי לא להגיע לקרסולי ענקים אלו ולרדת לכוונת עומק דעתם הרחבה. נברר את שיטות רש"י, תוס' והרמב"ם ביחס למושגים אלו ואז אולי נוכל לזכות להבין מהו שורש מחלוקתם של התוס' ורש"י לענין בבל, האם היא רק מלכות או גם עיר והיכן היא אותה עיר לשיטת רש"י. ופלא הוא על ה"מגיני שלמה" שהביא ששה ראיות בחז"ל לשיטת רש"י ולא עמד על עוד כמה ראיות ועל כך שלמעשה עיר בבל היא פומבדיתא עירו של רבי יהודה, כפי שנראה להלן. כיוון שבמושגים אלו של מדינה, עיר, כרך, מקדש, כפר, עיירות ובבל תלויים הרבה גופי הלכות, נברר מושגים אלו באריכות. ונברר ראשית כל את שיטת רש"י, לגבי מושג המדינה ולגבי המחלוקת הגדולה שלו עם הרמב"ם בהבנת מושג זה.

א. מהם התנאים המייחדים ומבדילים את הכרך מעיר:

מס' נזיר (ז). "רש"י" ד"ה ולהוי כל אונא ואונא - „מחזו של כרך שכולן תלויים לכרך ולשם השר תדיר ולשם פורעין את המס. ואונא לועזין בני אדם קונטרד"א...“.

מס' ב"מ (נב). „עד מתי מותר להחזיר בכרכים, עד שיראה לשולחני, בכפרים עד ערבי שבתות“ (רש"י - „שאין שם שולחני“). מס' ע"ז (יב). רש"י ד"ה בכרכים - „דרך יושבי כרכים להתנהג בגדולה“. מס' מגילה (ג): רש"י ד"ה כרך איצטריכא ליה - „לכל כרך אינו אלא מקום שווקין, שנכנסין שם מכל צד וגדול הוא יותר מעיר גדולה“. דמיקלע ליה מעלמא - „אנשים הרבה ויש הרבה מהן בטלין ממלאכה, שאין עושין מלאכה אלא במקומן...“ (שם (כו)). „לא שנו אלא בית הכנסת של כפרים, אבל בית הכנסת של כרכין, כיון שמעלמא אתו ליה לא מצו מזבני“ (רש"י - „ואין בני העיר לבדם בעלים להם“).

מס' נדה (נ): רש"י ד"ה ונבלת עוף טהור בכרכים - „דאיכא עם רב ואוכלין הכל...“.

מס' כתובות (קי). רש"י ד"ה אין מוציאין מזו לזו מעיר לעיר ולא מכרך לכרך - „כרך גדול מעיר והוא מקום שווקים ומכל סביביו באים לסחורה וכל דבר מצוי שם“. שם במס' כתובות (קי) אומרת הגמרא - „בשלמא מכרך לעיר, דבכרך

שכיחי כל מילי, בעיר לא שכיחי כל מילי...מנין ששיבת כרכים קשה שנאמר (נחמיה יא) ויברכו העם לכל האנשים המתנדבים לשבת בירושלים...מתניתין...הכל מעלין לירושלים ואין הכל מוציאין" (רש"י ד"ה הכל-,,את כל בני ביתו אדם כופה לעלות ולישב בירושלים"). ה"מל"מ" ב"פרשת דרכים" דרוש ז' הקשה דרש"י בנחמיה פירש, כי העם ברכו

תקעז

משום הקושי של האויבים ולא משום הקושי של ישיבת כרך. ותירץ ה"שדי חמד"/ח"ג/מע' י' כלל מ"ח/ עמ' 154, דרש"י נחית לפשטיה דקרא והגמרא נחית ליה רק לאסמכתא בעלמא עיי"ש.

ב. האם לכל כרך יש חומה מסביבו.

בראשית (כה,טז) רש"י בחצריהם (ובטירותם) -,,כרכים שאין להם חומה ותרגומו בפצחיהון, שהם מפוצחים, לשון פתיחה...". התרגום אונקלוס תירגם -,,בפצחיהון ובכרכיהון". ותרגום יב"ע ותרגום ירושלמי תרגמו -,,בכופרניהון ובקסטרוותהון...". במדבר (יג,כח) רש"י ד"ה ערים בצורות -,,לשון חוזק ותרגומו כריכן, לשון בירניות עגולות. בלשון ארמי כריך עגול". ת"א ויב"ע -,,וקרויא כריכן".

במדבר (יג,יט) רש"י ד"ה הבמחנים -,,תרגומו הבפצחין, כרכין פצוחין ופתוחין מאין חומה". ת"א -,,הבפצחין או בכרכין". יב"ע -,,הבכרכי פציחי אין בחקרין". מס' ערכין (לב) -,,מתני' ואלו הן בתי ערי חומה שלש חצרות (רש"י -,,שבכל אחת ואחת שני בתים מיקריא עיר".) של שני בתים מוקפת חומה מימות יהושע בן נון". (לב:) (שם) רש"י ד"ה עד גמלא -,,וכל עיירות שבגליל עד גמלא היו מוקפות חומה מימות יהושע". (לג:) -,,מתני' ואלו הן בתי החצרים שני חצרים (רש"י -,,עיר שאין בה אלא שתי חצירות".) של שני בתים, אף על פי שמוקפת חומה מימות יהושע בן נון הרי הן כבתי חצרים גמ' ת"ר...אף על פי שיש להם חומה כמי שאין להם חומה...".

ראינו לעיל [במדבר (יג,ח)] מה שפירש"י שערים בצורות היו עושים להם חומה עגולה וכיוון שבארמית עגול פירושו כריך, על שם זה, קראו למבצרים כריכן.

ומסיבה זו כאשר האויב היה מגיע למבצר ורוצה לכובשו, היה בונה עליו דייק מקרשים, היינו, פגזים סביב לחומה וקראו למבנה זה מסביב לחומה "כרכומים", כגון בכתובות (כז) -,,עיר שכבשוה כרקום...". וכן בגיטין (כח) -,,על עיר שהקיפוה כרקום". עיין ב"ערוך" ע' כרקום -,,...ויבא המעגלה תרגום ואתא לכרכומא. וכן תרגום ושאל שוכב (א"ב -,,פירוש בלשון יוני, מצור שבונים על העיר ללכדה וכן מעגל שבונים אנשי המחנה, שלא יפול עליהם האויב פתאום)". לכן מפרש רש"י בב"מ (כג.) בד"ה דמינשתפא -,,מתגלגל ברגלי אדם...". כי שם מדובר על כריכות ברשות הרבים שקשורות למעלה ולמטה ועשויות כגליל עגול. רבי ישעיה ברלין זצ"ל, בחיבורו על ה"ערוך" -"הפלאה שבערכין" ע' כרקום, הקשה על רש"י -,,...בכתובות (יז) איתא כרכים. ופירש רש"י מצור מתרגמין כרכומא (דברים כ). וקצת יש להפליא הלא רש"י בעצמו [בגיטין (כח) ובע"ז (עא)], כתב כרקום מצור מתרגמין כרקומין (בב"ב) (בב"ב) (בב"ב) ודע בתרגום אונקלוס שלפנינו [דברים (ב,כ)] איתא כרקומין, ועיין במתורגמן שורש כרכם וסוף שורש כרקום וצריך עיון קצת". ולא זכיתי להבין מה צריך לעיין, הרי כ' וק' הם מאותיות גיכ"ק המתחלפות ובפרט בשפת לע"ז.

סיכום שיטת רש"י - כרך היא עיר גדולה מאד, יותר מעיר רגילה. זוהי עיר בה יש שווקים רבים ומשרדי הממשל ובתים רבים בצפיפות ומשמשת כעיר מחוז. אמנם עיר מחוז חשובה, היו הרבה פעמים מקיפים אותה בחומה, כאשר אנשי העיר או חצר המלוכה חשבו שללא חומה העיר עשויה להכבש, אך גם בלא חומה היא נקראת כרך, על שם

המציאות, כי בדרך כלל היו מקיפים אותם בחומה עגולה, כמו שהיו מקיפים מבצרים בחומה עגולה, אשר בלע"ז נקראת כרכום או כרכומין, ע"ש שכריך בארמית ויונית פירושו עיגול.

על פי מה שכתבנו לעיל, קשה לכאורה על ה"תוי"ט במס' ברכות (ט, ד) ד"ה לדרך, שכתב-,,שהיא עיר גדולה ובצורה כדמתרגם והערים בצורות גדולות (במדבר יג) וקרויא כריכן רברבן ופירש"י לדרך. ושם מצוין מושלים רעים ומחפשים עלילות ע"כ. ולמאי דתנינן בריש מגילה מוכח דכרך מיקרי דוקא מוקפת חומה. וזהו דמתרגם בסוף פרשת חיי שרה בחצריהם ובטירותם בפצחיהון ובכרכיהון. וכיון דבחצריהם פתוחים כרכיהם מוקפין". הנה כבר ראינו לעיל במדבר (יג, יט), שתרגמו אליבא דרש"י,,כרכין פצוחין ופתוחין מאין חומה". וכן ראינו בערכין, שאפילו ערים קטנות מאד מוקפות חומה. ורק כרכין שפחדו מהאויב הקיפום בחומה וכל מושג ה"כרך" הוא רק ביטוי מושאל לערים גדולות וחשובות. אמנם הרמב"ם [בפירוש המשניות על מס' כתובות (ק.) ד"ה ג' ארצות] כתב-,,וכרך הוא המדינה הגדולה המוקפת חומה", אך מהתוי"ט משמע דהבין שגם לרש"י כרך הוא דוקא מוקף חומה, שכן בבואו להסביר מהו כרך וכתנא דמסייע הביא את רש"י. ורש"י כפי שראינו לעיל סובר, דכרך אינו דוקא עיר המוקפת חומה.

ג. כפר.

כפר קטן האמור בכתובות (כח.)-,,כפר קטן נידון כמבוי" (תד"ה כפר-,,וטעמא לפי שאין בני אדם מצויין שם רגיל יותר לבוא אצלה ודוקא כפר קטן, אבל כפר בינוני לא.) הובא באה"ע (קט"ז). והסתפקו שם ה"חמ"ח" וה"גט פשוט", לגבי מספר אנשיו. הרמב"ם נקט בהל' ע"ז (ד, ב) לענין עיר הנדחת, כי הוא פחות ממאה. והקשה עליהם ה"כרם שלמה"/יו"ד (שמז, ב) שנעלם מהם רמב"ם זה. ותירץ ה"שדי חמד"/ח"ג עמ' 316 ע' כפר, דסכום זה הוא רק לענין ע"ז בעיר ולא לענין גירושין ולכן גם הרמב"ם התעלם מכך בהל' איסור"ב (כא, כז) ששם מקומו, כי סבר כנראה דלענין גירושין אין מספר מסוים ונראה שכן סבר ה"גט פשוט" ו"חמ"ח". הגר"א ב"אבן שלמה" על מגילת אסתר (ט, כח) כותב זאת על סתם עיר-,,וכפר הוא עיר שאין בה עשרה בטלנים...".

בסוף פירוש המשניות עמ"ס ביצה פירש הרמב"ם, כי מדבריות הכוונה לכפרים.

ד. עיר עיירות.

הבאנו ממס' ערכין מספר מובאות מהגמרא ורש"י, לגבי מושג העיר. נביא להלן מרש"י והגמרא עוד מס' מובאות, בערכין (לב:) ברש"י ד"ה עד גמלא-,,וכל עיירות שבגליל עד גמלא היו מוקפות חומה...". רש"י מכנה עיר, אפילו מוקפת חומה- עיירות.

מס' מגילה (ב.) רש"י ד"ה אלא שהכפרים מקדימין ליום הכניסה-,,...שהכפרים מתכנסין לעיירות למשפט לפי שבתי דינין יושבין בעירות בשני וחמישי כתקנת עזרא [ב"ק (פב.)] והכפרים אינן בקיין לקרות וצריכין שיקראנה להם אחד מבני העיר...".

משנה (שם)-,,כפרים ועיירות גדולות קורין בו ביום ומוקפות חומה למחר".

תקצת

שם (ב:)-, עיר ועיר נמי לחלק בין שושן לשאר העיירות" (רש"י-... למדנו שיש מנהג חלוק במדינות ומנהג חלוק בעיירות לחלק בין שושן לשאר העיירות ואע"פ שהיא בכלל פרזים הוקבעה בט"ו"). שם (ג:)-, כרך שאין בו עשרה בטלנין נדון ככפר מאי קמ"ל תנינא (ה.) "איזהו היא עיר גדולה כל שיש בה עשרה בטלנין פחות מכאן הרי זה כפר". כרך איצטריך ליה אע"ג דמיקלעי ליה מעלמא" (רש"י ד"ה כרך-), דכל כרך אינו אלא מקום שווקים שנכנסים שם מכל צד וגדול הוא יותר מעיר גדולה". דמיקלעי ליה מעלמא-,, אנשים הרבה מהן בטלנין ממלאכה שאין עושין מלאכה אלא במקומן..."). עי' תד"ה כרך שאין בו י' בטלנין ותד"ה כרך שישב ולבסוף הוקף.

הנצי"ב מוולוז'ין כתב, ב"מרומי שדה" עמ"ס מגילה (ב.) על רש"י ד"ה אלא שהכפרים-,, והיינו טעמא דתלי עיר גדולה בעשרה בטלנין, דבכלל עשרה בטלנין הוי בית דין, כמו שכתב ה"מאירי"- שלשה דיינים, ושליח שלהם, ושני גבאי צדקה, ואחד לחלק הצדקה וסופר וחזן ומלמד תינוקות. ובמקום שאין ב"ד, גם מקדימין למקום ב"ד ביום הכניסה. והא דלא מפרש במשנתנו, איזהו עיר גדולה, כל שיש בה בית דין משום די"ל, דלאו דוקא ב"ד ממש, אלא אפילו ערכאות שבסוריא שהם אנשים פשוטים, ונקראים בני הכנסת, כדאיתא במסכת נדה (ז) "וכלן טהורין לבני הכנסת", ובבכורות (לו) "אפילו שלשה בני הכנסת". ומשום הכי תנן עשרה בטלנין וזהו פירוש עשרה בטלנין בבית הכנסת. ואין הכוונה בית הכנסת ממש, אלא הני עשרה בטלנין שבבית הכנסת יושבין גם כן על הדין. והגאון ה"טורי אבן" ז"ל כתב הטעם שבני הכפרים באים לשמוע קריאת התורה. ואני בעניי לא ראיתי שבני הכפרים מחויבים בכך, אלא היכא שיש עשרה, תיקן עזרא לקרות בשני וחמישי ותו פלא וכי בעיר שאין בה עשרה בטלנין בבית הכנסת אין קורין בב' ובה'? הרי מכל מקום באין לתפילה, אלא שאין עשרה קבועין לכך. ולכן על כרחך צריך לומר כפירוש רש"י. מס' בבא בתרא (סח.)-,, מתני' המוכר את העיר מכר בתים בורות שיחין ומערות מרחצאות ושובכות בית הבדן ובית השלחין [רשב"ם-,, דבתים בכלל עיר ומכר את החצרות לא איצטריך למיתני דהיינו עיקר עיר, דעיר משמע אויר העיר". מהר"י ענגיל בספרו "בית האוצר"/"ח"א/כלל כב אות כו האריך להוכיח דלשיטת התוס' במס' מכות (יב.) ד"ה אילן, אויר ירושלים כירושלים והביא ראיות מהלכות שבת ועירובין. ואולי נעלם ממנו כאן דברי הרשב"ם מבעלי התוס', דכל משמעות עיר הוא אויר העיר וכן מה שהוכיח ב"חידושי רבי חיים הלוי" על הרמב"ם הלכות שבת לגבי מחלוקת הרמב"ם והראב"ד האם המחיצות עושות את אויר המקום או לא.]. מאי שלחין באגי (רשב"ם-,, שדות שסביב המדינה"). אלא מאי שלחין גינונייתא" (רשב"ם-,, גנות הסמוכין לעיר ושבתוך העיר דשייכי לעיר טפי מבאגי, שהרי גן ראוי לטייל בו כמו בבית"). הגר"א מבאר ב"אבן שלמה" (ט, כח) ד"ה עיר ועיר-,, הם הכפרים וכפר הוא עיר שאין בה עשרה בטלנים...". מס' כתובות (קי:) ב"שיטה מקובצת" ד"ה אבל, כתב-,, וזה לשון רש"י במהדורא קמא אבל לא מעיר לכרך, שעיר זו יושבת בין אילנות ושדות ויש לה אויר יפה ונוח ישיבתה, מה שאין כן כרך המוקף חומה ולפיכך ישיבת כרכים קשה, עיר מגרש ולא מכרך לעיר, דכרך גדול הוא ויש בו שווקים ושכיחי ביה כל מילי, מה שאין כן בעיר. מנוה הרע, כגון שכרך זה יקרים בו חטים וכל מיני מזון ובכרך אחר לוקחים בזול כל מיני מאכל".

מס' ערכין (יד.) רש"י ד"ה חולת המחוז-,, סביבות עיר שאינה חשובה כל כך מפני מדרס הרגלים, חולת סביבות, כמו "מחול הכרם" [כלאים (ד, א)] מחוז עיר...". רגמ"ה-,, היינו שדה שסמוכה למחוז העיר. ועי' ביומא (לה:) ב"יפה עינים" ומהרי"ץ חיות, לגבי אלף עיירות של ר"א בן חרסום וכן אלף עיירות שהיו בהר המלך בגיטין (נז.) [עי' שבת (קכה:) גשוש של ספינה (רש"י והערות-,, עץ ארוך שמגששים בו המים לפני הספינה לידע שהוא בעומקו שתוכל ספינה להלך בהן)] ועי' שם מה שכתב ר"ח בסוף (קכז.)-,, גשוש בלשון ישמעאל עירים ספינות. אם גירסה זו נכונה בר"ה, א"כ העץ הארוך של הספינה לשם גישוש, קרוי עיר או עייר, א"כ היכן שמוזכר בצמוד אלף עיירות ואלף

ספינות או אלף עירים ואלף ספינות, כמו אצל ר"א בן חרסום, אין הכוונה לערים קטנות, אלא אלף ספינות ואלף עצים ארוכים, אך זה נראה פירוש מחודש וזאת גם בתנאי שזו נוסחא מדויקת בר"ח ובפרט שמצינו בויק"ר (לז,ב).-, לכל אילפא ספינות ולכל מדינתא". ובפרט שבעירובין סוף (פה) הובא-, בונייס בן בונייס (רש"י-), עשיר היה ומשאל בתים שבחצר לאחרים והיו לו כלים בכולן שמתוך עושרו היו לו כלים הרבה"....אביו של זה יש לו אלף ספינות בים וכנגד אלף עיירות ביבשה". אם כן, מכל המובאות הללו משמע, ש"עיירות" הכוונה לערים, אף שיתכן שגודל כל עיר הוא מספר חצירות. ומכאן משמע, כי ודאי שאין הכוונה לעיירות מלשון אתונות. כפי ששיער ה"מקור ברוך", בעל ס' "תורה תמימה". [והרמב"ם ב"פיהמ"ש" עמ"ס סוכה (מא). כתב-, מדינה היא כל העיירות שבא"י מלבד ירושלים...]. וכן כתב שם בר"ה (כט:). ושם בכתובות (קי). כתב-, מעיר לעיר הם הכפרים שהיו סביבות המדינה". ובמס' דמאי (ד,ד) ב"פיהמ"ש" פירש: קרתני-, ...,הבא מן הקריה" וביאר שם קאפח-, קריה בערבית כולל גם כפר וגם עיר קטנה, אך כרך או עיר גדולה נקרא- מדינה".

ה. מחוז.

ראינו כבר לעיל שרש"י פירש במס' ערכין (יד.) לגבי חולת המחוז, שמחוז הכוונה לעיר. אמנם שם גם פירש בלישנא אחרינא-, מחוז שם מקום", היינו העיר הנקראת "מחוזא". עיין בכתובות (סה.).-, ידענא בהו בבני מחוזא דשתו חמרא" ועי' שם בהגהותיו של ר"י מעמדין- "הגהות מהריעב"ץ", שמכח קושיה שהיה לו שם ביאר-, וצריך לומר דהך מחוזא אינו שם עיר (כי היא דבסמוך), אלא פירושו מכל אותה מדינה הוציאתה והוא כענין שכתוב (תהילים קז) "מחוז חפצם" וכן משמע הלשון "מכולא מחוזא". אמנם, בכתובות (נד:) מבואר דמחוזא שייכת לסורא, אך ב"אגרת רב שרירא גאון" אות צ"ח כתב-, ולבתר אב"י מלך רבא במחוזא דמן פומבדיתא". במס' נזיר (ז.), כתב רש"י בד"ה ולהוי כל אונא ואונא-, מחוז של כרך שכולם תלויין לכרך...ואונא לועזין בני אדם קונטרד"א, היינו חבל ארץ", אך במס' גיטין (ב:) מתרגם רש"י לעז זה על מדינה (לעז זה מתחיל להופיע רק במהדורה שניה דפוס שונצינו ופיזרו וחסר בכתב היד ואפשר שלא רש"י כתבו). לעיל (נז.) אומרת הגמרא לגבי חלום-, הנכנס לכרך נעשו לו חפציו, שנאמר [תהילים (קז,ל)] וינחם אל מחוז (רש"י-, היינו כרך). חפצם". וכן בב"מ (עג:), לגבי אקרא ובמס' בכורות (נה.), לגבי אבטילאות- קונטרד"ש, היינו שני מחוזות שונים השייכים לאותה מלכות. ה"שיטה מקובצת" ביאר שם במשנה, במס' ערכין אות ד), לגבי חולת המחוז-, פירוש מדינה שהיא חול ואינה עושה פירות".

ה"מאירי" על מס' כתובות (טז:) ד"ה אע"פ כתב-, העיר או המדינה רצונו לומר המחוז".

תקעט

ו. מדינה- פלך- הפרכיא.

במס' גיטין (ב:) כתב רש"י בד"ה אי נמי באותה מדינה-, כגון מעיר לעיר במדינה אחת. מדינה קונטרד"א בלע"ז...". במס' מכות (ז.), פירש רש"י בד"ה אתה-, אתה חייב להושיב בכל פלך ופלך... פלך הפרכיא". ושם ב(יב:) ברש"י ד"ה פלך-, "מדינה" וכתב על כך ב"הגהות הב"ח" (ז)-, "פירוש עיר". במס' שבת (עז.) פירש רש"י בד"ה מן-, שגדל בשרון, שם מדינה הוא". (שם) (קמו.) רש"י במשנה ד"ה בערך-, "מדינה" [מהר"י פי"ק ברלין-, לעיל (קכא). פרש"י שם מקום]. מס' פסחים (ח:) ברש"י ד"ה פירות גינוסר-, והיינו כנרת שם מדינה בא"י". והגר"א ב"אבן שלמה" (א,ג) כתב שמדי היא אפרכיא, היינו עיר גדולה שנספחים לה ערים וכפרים.

מס' בבא בתרא (כא.) רש"י ד"ה פלך - ,הרבה מדינות בפלך אחד והוא היפרכיא" ושם בגמרא-...בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר. מס' מגילה (יג:) "רש"י ד"ה מדינתא- ,מדינה קטנה". מס' תענית (יט:) "רש"י ד"ה מדינתא אמדינתא א- ,דצריכין להוליך ממדינה למדינה על ידי חמרים". ד"ה מדינתא אמדינתא ב- ,אם יבשו כל הנהרות שבתוך העיר צריכין להביא מים מעיר אחרת...". תוס' ו"רש"י ד"ה באפרכיא שלהן- ,באותו מלכות שכלו שם מי בורות שיחין ומערות". בתרגום על מגילת אסתר תירגם "מדינה"- פלך וה"תרגום שני" תירגם שם מדינתא- "מלכות" וירושלים- "קרתא". וכן ,מאה ועשרים ושבע מדינן ואפרכיא דלהון". מס' ר"ה (כט:) רש"י ד"ה במדינה- ,לא בירושלים ולא בגבולין". מס' חולין (פד:) רש"י ד"ה בגבולין- ,דקיימא לן בראש השנה (כט:) בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה".

ירושלמי/מס' ר"ה (יט.) (דב,) ,ירושלים דבר תורה והעיריות הסמוכות לה דבר תורה". "שיירי הקרבן" שם- ,כתב הרמב"ם פ"ב מהל' שבת, בזמן שהיה ביהמ"ק קיים והיה ב"ד הגדול בירושלים היו הכל תוקעין בירושלים בשבת כל זמן שב"ד יושבין. ולא אנשי ירושלים בלבד אלא כל עיר שהיתה בתוך תחום ירושלים והיתה רואה כו'. והשיגו הראב"ד דבזמן המקדש לא היו תוקעין אלא במקדש, אבל בזמן שחרב, תוקעין כל הסמוך לה עד כאן, וכן כתב התוס' בר"ה. וזהו לפי שיטתם, ד"אבל לא במדינה", קאי אף על ירושלים...".

ירושלמי/מס' שקלים (ג:) (אג,) ,בחמישה עשר בו שולחנות היו יושבין במדינה". (ק"ע-) ,בירושלים וי"מ בכל ערי ישראל חוץ לירושלים...". שם (בא,ז:) ,כשם שהיו שופרות במקדש, כך היו שופרות במדינה".

"אסתר רבה" (א,ט) וכן "רות רבה" פרק א'- ,כל מקום שנאמר שדה הוא עיר, עיר-מדינה, מדינה- אפרכיא (מת"כ- ,ממשלה שיש בתוכה עיריות הרבה כדלקמן סוף פסוק "בימים ההם" וכן פירש"י סוף פ"ק דברכות". "ע"י"- ,...מחוז גדול כמו ארץ הערב וכל ארץ ספרד וכיוצא". עיר- מדינה...בתוך העיר בתוך ירושלים".

"קהלת רבה" (ה, א' חמישי, ד"ה אם עושק רש)- ,אם עשק רש...ותראה במדינה (תרגום- ,קרתא) אם ראית עשו בכרך הגדול שברומי [רד"ל (ג:) ,זה שאמרנו במדינה, כמו שכתבנו, כל מקום שנאמר מדינה- כרך...]. דוכסין ואיפרכין ואיסטרליטין...". (שם) (ו, פס' ג, א' השלישי, ד"ה גם שמש)- ,...כשהגיעו ללמן (=נמל) ירד אחד מהם ונכנס למדינה וראה שם כמה מאכל כמה משקה ושלוה. כשחזר בספינה אמר לחבירו למה לא עללתה למדינתא...". "שפתי חכמים" עמ"ס ר"ה (כט:) ד"ה גמרא מדינה, כתב- ,ואפשר לפי שכל ארץ, יש לו דינה משונים זה מזה כידוע, ומן דינה ניכר איזה ארץ היא וכן נקראה הארץ מדינה". ה"סמ"ע [ח"מ (רצה,כב) אות מן] כתב- ,וסתם מדינה בלשון הגמרא ופוסקים הוא עיר, כן כתב הטור בהדיא בסי' רס"ז...". אך ב"דרישה" (רסז, יט) ד"ה שהלכו, כתב- ,...שמדינה הנזכר, רוב פעמים בפוסקים, רצונם לומר- עיר...".

מס' שבת (קכא.)- ,מעשה ונפלה דליקה בחצירו של יוסף בן סימאי בשיחין ובאו אנשי גיסטרא של ציפורי לכבות מפני שאפוטרופוס של מלך היה ולא הניחן מפני כבוד השבת ונעשה לו נס וירדו גשמים וכיבו לערב שיגר לכל אחד מהם שתי סלעין ולאפרכוס שבהן חמשים". אם כן, ראש ציפורי נקרא אפרכוס, כי ציפורי נקראת איפרכיא.

"שמות רבה" (טו,כב)- ,אמר לו על שער פלטרין של אפרכוס שלחחון" [ע"י- ,פירוש בלשון יוני שר העיר ופירוש אפרכיא ממשלת מדינה וגם נקראת כן מדינה עצמה (מוסף הערוך)]. וכן כתב הגר"א ב"אבן שלמה" (א,א) ד"ה מדינה- ,...כל עיר גדולה ומלוכה יש כמה עירות פרזים ששייכים אליה וזוהי מדינה". ב"שמות רבה" (טו,ז)- ,וצייר האיקונין עליו והעמידה בתוך הפלטין. בא השלטון וכרע לפניו וכן דוכוס וכן אפרכוס וכן הפרופיסטון וכן הלגיונות וכן דימוס (=שורה של חיילים) וכן כולם". אם כן אפרכיא היא עיר ודוכוסות הוא חבל ארץ. וכן ראינו לעיל קוה"ר (ה,א)

החמישי)-, דוכסין ואיפרכין ואיסטרליטין", אך בנחמיה (ג,ט) תרגם רש"י (חסר בדפוסים) פלך- "דלויילמי"ש", היינו דוכסות וכן פירש-, פלך, לשון דוכסות ומלכות" והר"א אבן עזרא כתב שם-, כטעם מחוז... וכן הרלב"ג שם כתב-, חצי מחוז ירושלים".

ז. מקום.

עיין ב"מלאכת שלמה" על המשניות/מס' עבודה זרה (א,ט), מה שכתב לגבי מה שאומרת שם המשנה "אף במקום שאמרו להשכיר" (רע"ב-), לרבי מאיר בסוריא דוקא ולא בארץ ישראל ולר"י אפילו בארץ ישראל".-...ומכאן הביא רביה מהר"י קולון ז"ל בשרש קע"א דף קל"ד, שלשון מקום משמע שפיר יותר מעיר אחת ויותר משתים, דהא הכא קתני אף במקום שאמרו להשכיר וכו' וקאי ארישא דקתני ובסוריא משכירין להם בתים אבל לא שדות, הרי שכל ארץ סוריא, שהיא ארם צובא כדפירש רש"י ז"ל קרי להו מקום. אף על פי שכמה עיירות היו שם. וכן גם כן בלשון מקרא אשכחן, דלשון מקום הוא כולל, דהא הקדוש ברוך הוא קאמר לאברהם "זעקת סדום ועמורה כי רבה" ואפילו הכי סמך אברהם אבינו לומר "ולא תשא למקום" ולא חש פן יהיה משמעו למקום הנזכר, דהיינו, סדום ועמורה דוקא והוא היה מבקש שבזכות חמשים צדיקים ישא לכל החמשה כרכים, אלא ודאי הטעם מפני שלשון מקום משמע שפיר יותר מעיר אחת ואפילו משתים".

רש"י משתמש במושג המקום בכמה מקומות, כגון במס' שבת (קכה.) בד"ה כסוי דתנורי מתא מחסיא-..., של אותו מקום". וכן ראינו לעיל ברש"י במס' ערכין (יד.) ד"ה חולת המחוז, פירש רש"י בלישנא אחרינא-, מחוז שם המקום".

תקפ

אם כן אנו רואים שרש"י מכנה גם עיר אחת בשם מקום. מאידך ראינו לעיל שרש"י מכנה את ערב, שהוא חבל ארץ, פעם בשם "מדינה" ופעם כ"מקום". ויתכן שרש"י סובר שערב מלבד שהוא חבל ארץ, ישנה גם עיר שנקראת כן, או שרש"י מתכוון ל"מדינה", במובן של מלכות ואז "מקום" כוונתו, כדברי המהר"י קולון, לחבל ארץ. אם אכן זו כוונתו, הרי שלעיתים רש"י מכנה "מקום" עיר ואפילו עיר קטנה ולעיתים הוא מכנה חבל ארץ בשם מקום. גם לקמן (נט:) לגבי איהי דקירא- כתב רש"י בד"ה והאידנא, שם מחוז שהוא על הפרת", ובמס' קידושין (עב.) ד"ה מאיהי דקירא, פירש-, מקום על לנהר פרתי". ראינו לעיל דבמס' שבת (טו:), דהתד"ה נפקא והתוס' רא"ש, כאשר הם באים לשלול את פירושו של רש"י שבבל היא גם עיר, הם גם משתמשים במושג המקום, רק בארמית- דוכתא, וכותבים-..., לא נהירא דלא אשכחן שם דוכתא, עיר ששמה בבבל, אלא בבל שם שם המדינה היא".

על משמעות מושג המקום בתורה עומד המלבי"ם בפירושו לתורה (שמות כא, ט"ז, ויקרא יג ט"ז ק"ח) וכותב-..., שם מקום כולל גם גבול המיוחד לאיזה דבר, לא רק מקום המצומצם תחת איזה גוף או גשם, כמו "ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה", שגם גבול העיר מסביב קולט ובא שם מקום על העיר בכלל וכולל גם באלפיים אמה שזה גבולה מסביב לעיר...". הנה על פי דברי המלבי"ם שכתב, כי מושג המקום "כולל גם גבול מיוחד לאיזה דבר", נראה שהוא סובר כרש"י ולא כמהר"י קולון, שמושג המקום שייך לכל דבר המגביל עבור צורך כלשהו. זה יכול להיות תחת גוף מסוים או עיר מסוימת, גם חבל ארץ מסוים. גם על ה"מלאכת שלמה" קשה, לגבי מה שהביא דוגמה מאברהם, שמקום הוא דוקא שטח של מספר ערים ואילו מהפסוק שהביא המלבי"ם נראה בעליל, שגם עיר נקרא מקום וכן נראה מהפסוק

של "איש אל יצא ממקומו" [שמות (טז, כט)] משמע שמקום יכול להיות בלשון התורה גודל של עיר. ועי' ב"שיטה מקובצת" עמ"ס כתובות (קי:) ד"ה אבל, מה שפירש רב צמח גאון, וכן מקום שהוא כשיעור יהודה וגליל...". ספר "העיקרים" בפ"ז מנתח את מושג המקום. הוא מביא את שתי הדעות העיקריות לגבי מושג המקום ומתקין את שיטת אריסטו הטוען, כי "מרחב" מוגדר על ידי החסם העליון התוחם אותו.

ה. שיטת ה"גאונים".

ב"שיטה מקובצת" עמ"ס כתובות (קי:) ד"ה אבל, משמע שמדינה היא עיר, שכן הובא שם, ושאל רב צמח גאון...לאחר זמן אמר לאשתו בואי למדינתי שעסקי סחורתי בה ואף על פי שהמדינה שלי קטנה מזו, יש בה בית כנסת ומרחץ ורחיים ויש לה חומה". אם כן משמע דמדינה הוא עיר וגם לא צריך להיות לה בהכרח חומה, שכן ציין שהמדינה שלו יש לה מעלה שיש בה גם חומה, משמע שאינו מחויב המציאות שיהיה בה חומה. שם בהמשך, לגבי תשובת רב צמח גאון, נאמר, וכשמוציאין אין מוציאין אלא מעיר לעיר ומכרך לכרך...ואם יש בעיר שמוליכה מרחץ ושוקים ושכיח בה כל מילי...ואם יש בין עירו לעיר אביה מהלך יום אחד, צריך להוליכה לבית אביה". אם כן אף שאינו כרך, יתכן שיקרא עיר ויהיה בה שוקים וכל מילי, אף כי דברים אלו כתב רש"י שהבאנו לעיל, הן תכונות של כרך. לגבי **שיטת הרי"ף**, עיין בר"ן (דפו' וילנא)/שבת (יח:) ד"ה גרסינן בגמ' אמבטיאות של כרכים מטייל בהן ואינו חושש-,,ונ"ל שהרב אלפסי ז"ל השמיטה, לפי שאין השיעור שבין כרכים לכפר ברור".

ט. הרמב"ם.

בפירוש המשניות על מס' כתובות (ק.) ד"ה ג' ארצות, כותב הרמב"ם, מעיר לעיר, הם הכפרים שהם סביבות המדינה וכרך הוא המדינה הגדולה המוקפת חומה". אם כן מדינה היא עיר וכרך היא עיר יותר גדולה מעיר רגילה ומוקפת חומה.

י. מחלוקת רש"י-רמב"ם לגבי ירושלים אם היא מכונה בחז"ל מדינה.

מחלוקת מפורסמת קיימת בין רש"י לרמב"ם, לגבי היחס בחז"ל בין העיר ירושלים וההתייחסות אליה כמדינה. ראינו שבין לרמב"ם ובין לרש"י, סתם עיר נקראת מדינה, בין עיר גדולה ובין עיר קטנה. שונה הדבר לגבי מעמדה של ירושלים. לשיטת רש"י גם ירושלים נקראת בפי חז"ל "מדינה", אך לרמב"ם כאשר חז"ל מתייחסים לירושלים, הם מכנים אותה, ביחס לשאר ערי הארץ (גבולין) גם כן מקדש ואילו לשאר ערי הארץ קוראים חז"ל-מדינה. ראינו לעיל לענין מושג ה"מקום" את המחלוקת בין מהר"י קולון ורש"י. לשיטת המהר"י קולון אי אפשר לקרוא לעיר מקום, היות והיא נתחמת לגדר יחודי בפני עצמו, על ידי עצמים גשמיים כבתים ושדות. מקום הינו רק שטח המוגדר לגדר יחודי בפני עצמו על ידי דבר מופשט, כגון החלטה של האדם, או מכח הכתוב בתורה להגביל שטח זה, כגון, חבל ארץ או מלכות. ונראה כי לדעת רש"י ניתן גם לומר, שלא הבתים והשדות כשלעצמם תוחמים את גבולות העיר, אלא גם כאן מתערבת דעת האדם המופשטת או ההלכה, שהרי ראינו במס' ערכין, שהמשנה מציינת לענין חצרות ובתי חומה מתי וכמה בתים, נחשבים לעיר, אם כן גם אם יש רצף של בתים ושדות, ההלכה תוכל לחלק ביניהם ותראה בקבוצה מסוימת של בתים, כמה קבוצות או לחלק אותם לחצירות. בדומה לכך המחלוקת שלפנינו. לרמב"ם, כיוון שירושלים נמצאת בסמוך ונראה למקדש ובמקום מקודש והלכות שונות מייחדות אותה כמקום קדוש הסמוך למקדש, לכן לא שייך לקרוא לירושלים מדינה. שהוא מקום שעצמים גשמיים כבתים גינות ושדות, הביאו את המקום למצב שיוגדר כיחידה בפני עצמה ונקראת לכן עיר ואילו ירושלים יוחדה להיות יחידה בפני עצמה לא מכח בתיה או חומותיה, אלא מכח החלטה מופשטת של אלוקים בתורה. ירושלים אף לא נחלקה לשבטים לחד מ"ד במס' יומא (יב.), אלא כל מקור

ייחודה כשטח בפני עצמו המוקדש ליעודיו, הוא על ידי האלוקים. לרש"י, כפי שראינו לעיל, גם עיר היא מקום ייחודי שתיחום ייעודו הוא על ידי בני אדם או על פי התורה שהוא דבר מופשט ולכן לענין תיאור מקומו מספיק אותו מכנה משותף בין כל עיר לירושלים, בכך שתיחומם הוא דבר מופשט להקרא תחת אותו שם- מדינה. יתרה מזאת, ביחס לעוצמת הקדושה של בית המקדש עצמו, גם ירושלים וגם ערים אחרות, מרוחקים יחסית באותה מידה ברמת הקדושה ביחס לבית המקדש.

נביא להלן את המקומות בהן מופיעה מחלוקת זו בין הרמב"ם ורש"י, מלבד ירושלמי במס' שקלים ומס' ר"ה, שכבר הבאנו לעיל, אך נביא את דברי התיו"ט, שם במס' שקלים (א,ג) ד"ה במדינה-, „פירש הר"ב בירושלים וכן פירש רש"י בריש פרק ד' דראש השנה. ושם כתב הר"ב גם כן ב' הפירושים וכן בריש פרק ב' דמכלתין, אבל בפרק ג' דסוכה משנה י"ב ומשנה ח' פרק ו' דנזיר השמיט פירוש הרמב"ם. ותניא כוותיה דרש"י ותניא כוותיה דהרמב"ם. כוותיה דרש"י בסוטה (פ"ז מ"ו), [הובא על כך גם במס' תמיד (ז,ב)] ברכת כהנים כיצד, במדינה אומרים אותה ג' ברכות ובמקדש ברכה אחת וכו', והדעת מכרעת דמקדש דוקא, דאין סברא לומר דלענין נשיאות כפים, חלוק ירושלים משאר עיירות.

תקפא

ותנינא כוותיה דהרמב"ם בפרק ג' דמעשר שני (משנה ד') פירות בירושלים ומעות במדינה. ולרש"י יש לתרץ, דשאני התם דפורט ירושלים בהדיא, אבל היכא דתנן מדינה ולא הוציא ירושלים מן הכלל, נשאר ירושלים בכלל מדינה. **ותימנה** דלא הביא התיו"ט את המשנה במס' מנחות (י,ו) [בתלמודא דידן הוא פ"ו (סח:)]-, „העומר היה מתיר במדינה ושתי הלחם במקדש“, דשם גם הרמב"ם מפרש מקדש דווקא. ה"תוספות חדשים" שם מוסיף-, „עוד יש יותר מבואר בכורות פרק ו' משנה י"ב-"אלו מומין שאין שוחטין עליהן לא במקדש ולא במדינה" עיין שם, דשם על כרחך מיירי מקדש ממש שמקריבין בו קרבן. גם הרמב"ם בחיבורו לא כתב לישנא דמתניתין שם כדרכו. ועוד אני תמיה על הרמב"ם, דאם כן כל הדברים דהתירו במקדש במתניתין סוף עירובין, שרו גם כן בירושלים, דקושרין נימא סברה הגמרא דשרי אפילו אב מלאכה, וזה לא שייך רק משום דהוא צורך עבודה. ועוד בגמרא שם דף (קג), קרי ליה לצליית הפסח שבות דמדינה ועל כרחך קאי בירושלים, דאם לא כן נפסל ביוצא, עיין שם בגמרא דמוכח עוד כהנה (ממהורש"ח זצ"ל)“. עיין ב"טורי אבן" עמ"ס ר"ה (כט:) ד"ה במקדש, דפשיטא ליה-, „כיוון שאין שבות במקדש ותוקעין בה, נגרר אחריה ירושלים והקרובה לה, דהיינו, ביושבת בתוך התחום...“ מסכת ר"ה (כט:)-, „יום טוב של ר"ה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה“ [רש"י-, „לא בירושלים ולא בגבולין“. **תד"ה אבל לא במדינה**-, „לא בירושלים ולא בגבולים כדפירש בקונטרס...“ **רמב"ם**-, „כבר בארנו פעמיים, כי מקדש נקרא ירושלים כולם ומדינה שאר העיירות שבכל ארץ ישראל...“].

מסכת מעשר שני (ג,ד)-, „פירות בירושלים ומעות במדינה“ (**רמב"ם**-, „נקרא כל מדינה ומדינה ממדינת ארץ ישראל לבד מירושלים...“).

מס' יומא (טו).- „ת"ש בגדי כהונה היוצא בהן למדינה אסור ובמקדש בין בשעת העבודה בין שלא בשעת עבודה מותר...ש"מ ובמדינה לא והתניא...שמעון הצדיק מה עשה לבש בגדי כהונה...כיון שהגיע לאנטיפטרוס זרחה חמה ופגעו זה בזה...איבעית אימא ראוין לבגדי כהונה ואיבעית אימא עת לעשות לה' הפרו תורתך...“ לכאורה משמע גם כרש"י, דמה שייך לומר "בשעת העבודה" על ירושלים, הא בשעת העבודה קאי בבית המקדש.

מס' סוכה (מא.)-, מתניתין בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה (רש"י-) ,בירושלים שאף הוא כגבולין". יום אחד. **פיהמ"ש לרמב"ם** ד"ה בראשונה-, מדינה היא כל העיירות שבא"י מלבד ירושלים וכבר ביארנו זה במס' מעשר שני".

מס' זבחים (קד.) רש"י ד"ה דאפילו בגבולין-, בכור בעל מום הנשחט (בו) במדינה...". (שם)(קד:) -, מאי בירה אמר רבב"ח אמר רבי יוחנן מקום יש בהר הבית ובירה שמו וריש לקיש אמר כל הבית כולו קרוי בירה...". ועי' ב"הגהות היעב"ץ" עמ"ס ע"ז (יז.) שכתב-,...להר הבית שכולל מקום המקדש...מהר הבית ולפנים מיקרי בא לבית". לכאורה דבריו מתאימים יותר לשיטת ריש לקיש. ב"ספר המצוות לרבינו סעדיה גאון" עם פירושו של רבי ירוחם פישל פערלא, כתב שם רבי ירוחם בח"ג עמ' (רלד.) במילואים סוף סי' ה, לגבי מה שכתב הרמב"ם בפיהמ"ש עמ"ס סוכה (מא.)-,...וכן כתב הרמב"ם ז"ל בחבורו הגדול (פ"ב מהלכות שופר ה"ח) והראב"ד ז"ל השיג שם עליו ודעתו בזה כפירש"י עי"ש. וגם כאן לענין לולב, אף שלא ביאר הרמב"ם בהדיא כן במקומו (פ"ז מהלכות לולב) כבר כתבו האחרונים ז"ל לנכון שסמך עצמו בזה על מה שכבר ביאר לעיל (בהלכות שופר שם). אבל פשיטא ודאי שכן דעתו גם לענין לולב, כמבואר בדבריו בפירוש המשניות כאן וכן כתב לדעתו רבינו מנוח ז"ל בביאורו על הלכות לולב להרמב"ם ז"ל שם. והביא לדעתו מדברי הירושלמי (פ"ז דסוכה ופ"ד דר"ה שם), דאמרינן התם ושמתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים בירושלים עי"ש. וכן כתב הר"ש משאנץ ז"ל בפירושו לספרא (פרשת אמור) ראה זה מירושלמי שם וכן כתב הרב אליהו מזרחי בפירושו לסמ"ג אליבא דהסמ"ג עיי"ש. וכבר האריכו האחרונים ז"ל שיש להעיר בזה מכמה דוכתי...".

מס' שבת (קכו.) ומס' עירובין (קב.) במשנה-, נגר [ועיי"ש רש"י ורמב"ם ורע"ב במס' כלים (יא, א-ד) לגבי שיטות שונות בתיאורו] הנגרר נועלין בו במקדש אבל לא במדינה" [רש"י ד"ה נועלין-,...ואין שבות דרבנן במקדש, דלא גזרו שם].

ועי' בדברי הגאון הרב החיד"א, בסוף ספרו "מראית עין"/ליקוטים סי' ג', על מחלוקת הרמב"ם ושאר "ראשונים", בענין ההבדל בין המעמד שבירושלים, למעמד שבגבולין. ובספרו "פתח עינים" על מס' מכות (י.) ד"ה לפי ובספרו "עין זוכר"/מע' מ' אות ב', מה שכתב על שיטת הרמב"ם, ד"מקדש" בלשון המשנה והברייתא, הכוונה לירושלים, אך "בית המקדש", הכוונה רק לבית המקדש עצמו. וק"ל, הרי במס' מנחות (סח:), הובא במשנה "מקדש" ושם גם הרמב"ם פירש ב"פיהמ"ש" דהכוונה לבית המקדש.

ועוד הרי במס' חולין (קלג:) [וכן בב"ק (קי:) וב"תוספתא"/מס' חלה פ"ב], הובא-, דתניא עשר במקדש (רש"י-) ,...ניתנו להם בתוך עזרה...". וארבע בירושלים (רש"י-) ,...לכל העיר...". ועשר בגבולים (רש"י-) ,...בכל ערי ישראל...". ולכאורה משמע להדיא דגם "מקדש", היינו בית המקדש עצמו. והרי כתב הרה"חיד"א דהרמב"ם כתב בחבורו אחרת, שכן כתב בשו"ת "חיים שאל"/ח"ב/סי' מג/אות י"ד/הל' ביאת מקדש פ"ז דין יו"ד- וכשם ששלוח טמאים מן המקדש בעשה וכו'-, מרן מסיק ואפשר לומר דמן המקדש דנקט רבינו, מקום מקודש קאמר וכל המחנות בכלל. וכתב עליו...מהר"י אלגאזי זלה"ה, בספר "נאות יעקב" בקונטרס "מענה לשון" סוף דף כ"ח. ולא זכר שכך כתב רבינו להדיא, דמקדש תקרא ירושלים כולה עד כאן דבריו. ואין כאן השגה, **דאם אמרה הרמב"ם הוא בלשון המשנה**, אבל הוא (=הרמב"ם) בחבורו כותב בפירוש בכל מקום "מקדש", על בית המקדש דוקא. ותו דבפרק זה שכותב מקדש הוא על בית המקדש דוקא וכמעט שלא ניתן ליאמר. ותו דמסיים בדין זה "זה מחנה שכינה", והיינו, מפתח עזרת ישראל ולפנים וטפי הוי ליה למרן לומר, דרבינו נקט "מקדש" והוא הדין לאינך כמתבאר מדבריו בפרק זה

ולא חש שנטעה בזה". אם כן מה שכתב הרב החיד"א ב"עין זוכר", אינו מתייחס ל"יד החזקה", אלא רק לפירוש המשניות שלו. ה"ערוך לנר" עמ"ס סוכה (מא.) ד"ה במדינה, מתייחס גם לחילוק שבין "מקדש" ל"ביהמ"ק", ומסכים עם כך, שגם בהל' לולב סובר הרמב"ם כמו שכתב בהל' שופר (כדברי ר' ירוחם פישל פערלא על סהמ"צ לרס"ג) ובסופו של דבר מצדד כשיטת הרמב"ם ולא כרש"י וכן כתב-,,ראיתי ב"באר היטב"/או"ח (סי' תקפ"ח) שהביא קושיא על זה בשם חכמי א"י, דא"כ מאי פריך ביומא (כא.) פתח במקדש וסיים בירושלים עיין שם, הא לפי דעת הרמב"ם, שפיר היה ירושלים בכלל מקדש, ולעניות דעתי אין זה קושיא דשפיר יש לומר בכלל מקדש גם ירושלים, אבל היכי דתני בית המקדש ודאי אין ירושלים

תקפב

בכלל, דאין עיר בכלל בית. ובמתניתין דאבות קתני עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש. לכן שפיר פריך פתח במקדש וסיים בירושלים. והנה אף דבהל' שופר כתב הרמב"ם בפירוש דמה דקתני יום טוב של ר"ה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין דבכל ירושלים היו תוקעין, לא ראיתי הכא לענין לולב שכתב כן רק נקט לשון המשנה סתם במקדש נוטל כל ז' ולא כתב בירושלים ולכאורה היה אפשר לומר דבולב גם הרמב"ם מודה לרש"י דאין ירושלים בכך, כיון דכתיב "לפני ה'" ובזבחים (סוף מסכתא) ממעטינן אפילו במה דלא מקרי "לפני ה'" רק "מקדש", אם כן כל שכן דממעטינן ירושלים. שוב ראיתי בפירוש המשניות, שכתב גם לענין לולב דבכלל מקדש הוא גם ירושלים. וצריך לומר, כי מה שלא כתב כן בחבורו, מפני שסמך אמה שכתב כן בהל' שופר ומה דקרי "לפני ה'" אין קושיא דאף ד"במה" לא מיקרי "לפני ה'", מכל מקום ירושלים על כרחך קרי כן דהא גבי מעשר שני כתיב ואכלת לפני ה' אלו קרי מעשר דגנך וגומר אף שנאכל בירושלים ולא במקדש. וא"ע ראיתי בירושלמי כאן ובמס' ר"ה שכתב בפירוש דקרא ד"ושמחתם לפני ה' אלו קריכם" קאי אירושלים גם כן והמפרש שם הביא גם כן ראיה מקרא דמעשר שני. ...והנה ה"תוי"ט" (שקלים ג,א) הביא ראיה לשיטת רש"י ולשיטת הרמב"ם, אכן למעיין שם אין אלו ראיות מוכרחות, אבל ה"תוספות חדשים" שם הביא ראיות גדולות לשיטת רש"י עיין שם. אמנם מה נעשה אחרי שהירושלמי קאמר בפירוש כהרמב"ם ומזה לכאורה קשה מאד על רש"י. כדברי ה"ערוך לנר", כותב כן גם הנצי"ב מוולוז'ין בספרו "מרומי שדה" על מס' סוכה (מא.). הוא חולק שם על ה"טורי אבן" ומצדד בשיטת הרמב"ם, דאף על גב דכתיב "לפני ה'", בכל זאת הכוונה היא לא רק בבית המקדש, אלא כל ירושלים מיקרי "לפני ה'". והוא כמו שכתוב [דברים (יב,ז)]-, ואכלתם שם לפני ה' אלו קריכם", דשם הוא ודאי בכל ירושלים ועוד דבסוכה (מב:) תנן-,,התקינו שיהא כל אחד ואחד נוטל בביתו". והא עיקר המצוה הוא הרי "לפני ה'", אלא ודאי שכל ירושלים מיקרי "לפני ה'". והוא ודאי שלא בעזרה שהרי נוטלין בהר הבית, שהוא מחנה לויה.

אמנם על ראיה אחרונה זו ראינו לעיל, דהר הבית נחשב ממנו ולפנים כבית המקדש, כמו שכתב ר"י מעמדין ב"הגהות היעב"ץ".

מקור דבריו של הנצי"ב, דלפני ה' הוא כל ירושלים לפנים מן החומה, ממס' זבחים (ק"ב:) ושם ב(נה.) נלמד הדבר מן הפסוקים.

ה"מצפה לאיתן" עמ"ס יומא (סט.) ד"ה תוס' ישנים, מקשה דכאן בברייתא משמע דהר הבית הוא בכלל מקדש ומאידך לקמן מוכח שנאסר הזכרת שם המפורש בעזרת נשים וכן פרש"י שם-,,כל חוץ לעזרה קרוי גבולין" ובמס' סוטה (לז) תנן במקדש אומר את השם ככתבו ובמדינה בכינויו, א"כ יוצא שהר הבית שאינו בעזרה, אינו בכלל מקדש. סיכום

תירוצו הוא-,,אלא ש"מ דשאני בין היכא דקתני מדינה בתחילה, דאז הוי מדינה דוקא, אבל הר הבית נעשה כמקדש דתני אחר כך. והיכא דקתני מקדש תחלה הוי דוקא עזרה, והר הבית נעשה כמו מדינה דנקט אחר כך".

ה"חזון יחזקאל" על התוספתא/דמאי (ד,ט) ד"ה בעיר ולא במדינה, גם מבאר יחסיות זו כמו ה"מצפה לאיתן", הוא מקשה-,,ובסוף תוספתא כלאים (ה,יד) [הובא גם ביומא (ס,ט)] בגדי כה"ג היוצא בהן למדינה חייב ובמקדש בין לשרת ובין שלא לשרת פטור, מפני שהן ראויין לעבודה. הנה לרש"י סוכה (מא.) מדינה היינו ירושלים מובן התוספתא כאן, אך לרמב"ם שכתב שירושלים בכלל מקדש ומדינה בהכרח חוץ לירושלים קשה. ואף שבתוספתא דמאי (ד,ט), לא בעיר ולא במדינה י"ל שביחס למקדש ירושלים מדינה מקרי. ועוד קשה שכתב הרמב"ם הל' כלי המקדש והעובדים בו (ה,ז) שכ"ג לא זז מירושלים (והמנ"ח כתב שהוא בגלל שקורבן תמיד טעון לינה וצריך להיות לידו). וא"כ מפה ראייה שכן זו, שאם מדינה חוץ לירושלים למה ליה לתוספתא להשמיע דין בגדי כה"ג מחוץ לירושלים, יכלה להשמיע חידוש יותר גדול, דאף בירושלים חייב, שהרי אינו מקום עבודה".

סיכום

ביררנו את מחלוקת רש"י והרמב"ם לגבי ירושלים אם היא נקראת גם כן "מדינה" בחז"ל ואת הראיות לשני השיטות. ראינו גם שמקדש לשיטת הרמב"ם, גם כאשר הוא מוזכר ליד מושג המדינה, נקרא בלשון המשנה והברייתא בית המקדש דווקא ולא כל ירושלים, לפי הבנת הגאון הרה"ח ד"ר וזהו דוקא בחיבורי הרמב"ם מלבד ה"יד החזקה", שם בכל מקום "מקדש" הכוונה כן לבית המקדש, אך הבאנו גם לכך, לכאורה, ראיות הסותרות זאת. וכן הבאנו את מחלוקת ה"טורי אבן" עם ה"מרומי שדה" וה"ערוך לנר", אי "לפני ה'" לשיטת הרמב"ם גם כולל את כל ירושלים כדברי ב' "אחרונים" אלו. נותר לנו לברר עוד מושג אחד, לפי שיטת רש"י- "מדינתא".

יא.

מדינתא

הנה "מדינה" הוא בלשון ארמית, אך גם "מדינתא" הוא בלשון ארמית. ויש לברר אם יש הבדל ביניהם. מושג זה מפורש לראשונה ע"י רש"י במס' מגילה (יג:)-,,עם אחד הם. שמא תאמר קרחה אני עושה במלכותך (רש"י-,,שמלכות אחת מליאה מהם"). מפוזרין הם בין העמים. שמא תאמר אית הנאה מינייהו מפורד כפרידה זו שאינה עושה פירות ושמא תאמר איכא מדינתא מנייהו (רש"י-,,מדינה קטנה"). תלמוד לומר בכל מדינות מלכותך". המהרש"א שם ד"ה ישנו, כותב על פירוש זה של רש"י-,,והוא דחוק דאכתי בכלל מפוזר בין העמים הוא. ויש לפרש דשמא תאמר איכא מדינה מינייהו לקבצם למקום אחד...". אף אם לפי המהרש"א, אין הבדל בין מדינה למדינתא, בין שמדינה הוא עיר או חבל ארץ. ק"ל טובא על מה שפירש רש"י שהיא מדינה קטנה, דהא בכל דוכתי משמע ד"מדינתא" היא מדינה גדולה, כגון במס' סנהדרין (צה.)-,,כבשית כל מדינתא, הלא היא זעירא וחלשה מכל כרכי עממא דכבשית". אם כן הוא משווה בין ירושלים שהיא עיר קטנה, לבין המדינתא הגדולה והחזקה בשאר המקומות שכבש. ב"תלמוד ירושלמי"/מס' בבא מציעא (ב,יא), הובא-,,לציפורי מה קלא דמדינתא". וכן ב"ויקרא רבה" פרק כז ד"ה א' שוער -,,מדינתא דשמיה קרטיגנא". [הכוונה שם לקרטיגנא מעבר להרי החושך בקצה המזרח. והשווה למס' מנחות (קי.)-,,ומקרטיגני כלפי מזרח, אין מכירין את ישראל ולא את אביהן שבשמים"]. אם כן, קרטיגני מצוינת בתור עיר

תקפג

חשובה במנחות כמו צור המוזכרת שם אם כן וודאי שזו עיר גדולה. וכן ב"שיר השירים רבה", פרשה א', "מדינתא דקיסרין". וכן בקוה"ר פ"ט ד"ה ארו וד"ה עת לבקש, שמובא על מדינת דקיסרין, שיש שם מושל, הנמצא בכרך". והוא עיר חשובה של הרומיים בא"י. מה שיותר קשה דבדניאל (ג,ג) מובא דמדינתא מקום גדול הוא, דשם נאמר [הובא גם במס' סנהדרין (צב:)], "וכל שלטוני מדינתא". וכן שם לעיל פס' ב'-, "וכל שלטני מדינתא למתא לחנוכת צלמא...". וב"תרגום שני" על מגילת אסתר (א,א) תרגם **מדינה** - מדינתא, שפירושו - מלכות.

אמנם כבר ראינו לעיל במס' תענית (יט:) בד"ה מדינתא אמדינתא, פירש רש"י בפירוש ראשון - , "דצריכין להוליד ממדינה למדינה על ידי חמרים", אך מזה אי אפשר להסיק אם כוונת רש"י למדינה קטנה או מדינה רגילה ועוד שכידוע "רש"י" במס' תענית אינו מרש"י.

גם הבאנו לעיל מ"קהלת רבה" (ו, פס' ג', א' השלישי, ד"ה גם שמש) - "...כשהגיעו ללמן (=נמל) ירד אחד מהם ונכנס למדינה וראה שם כמה מאכל כמה משקה ושלוה. כשחזר בספינה אמר לחבירו למה לא עללתה למדינתא...". ראינו לעיל בסעיף א', דבכמה מקומות מבאר רש"י דבכרך יש שפע של אוכל ומשקה והכל מצוי בה וזה מתאים למדרש זה, אם כן גם ממדרש זה משמע, דמדינתא היא מדינה גדולה, היינו, עיר גדולה.

סיכום כללי

לרמב"ם עיר נקראת גם עיריה וגם מדינה מלבד ירושלים בלשון משנה וברייתא ורק בפיהמ"ש אשר חיבר, אך לא ב"יד החזקה" לדעת הרב החיד"א, אף שיש לכאורה ראיות נגד מסקנתו. ומדינה יכולה להקרא גם חבל ארץ, אך כרך הוא רק עיר המוקפת חומה.

לשיטת רש"י כפר, עיריה, עיר, מדינה, מחוז, כרך מוקף ושאינו מוקף חומה, פלך, אפרכיא ומקום וארץ יתכנו להקרא כל מקום מגורים. מלכות תוכל להקרא גם מדינה ואפרכיא. ומקום מגורים זה יוכל להיות קטן וגדול מלבד מדינתא, אך נראה דגם לרש"י, רק במגילה (יז:) הכוונה למדינה קטנה, אך בספר דניאל וגם בשאר מקומות בחז"ל היא תתכן להקרא גם על מדינה גדולה ואף על מלכות.

ראינו לעיל דשיטת רש"י, בניגוד לשיטת המהר"י קולון, מקום יכול לכלול גם עיר אחת וגם מקום גדול וחבל ארץ הכולל מספר ערים. הבאנו לשיטתו מס' ראיות ונוכל להביאו עוד ראיות לכך. לגבי מה שנאמר [בראשית (כח,יא)] - "ויפגע במקום וילן שם", נראה דה"כלי יקר" סובר כרש"י כי יתכנו ב' אפשרויות, או מקום מיוחד עם יעוד מסוים או מקום לא מוגדר, שכן כתב שם - "רז"ל אמרו [חולין (צא:)] שזהו הר המוריה, שנאמר בו "וירא את המקום מרחוק" [בראשית (כב,ד)]. קרא למקום ההוא סתם מקום, לפי שכל מקום יש לו שם לווי (לוואי), על שם בעליו, או על שם מהות המקום, כי בזה יובדל משאר מקומות. וזה המקום נעלם מהותו ושמו, כמבואר למעלה פרשת וירא בפסוק "ה' יראה" [(שם) (כב,יד)], על כן קראו סתם מקום, כי אין בו עדיין השם, אשר בו יבדל משאר מקומות (הספורנו פירש שם בד"ה ויפגע במקום - קרא לו שהגיע אל מקום שלא כיון אליו. וענין המקום ללון לאורחים שהיה אז מתוקן בכל עיר ועיר...). דבר אחר לכך קראו מקום סתם, לפי שהוא מקומו של עולם, הן מצד ששם אבן השתיה ומשם הושתת העולם, הן מצד שעדיין כל העולם מיוסד עליו, כי ממנו יוצא השפע לכל העולם". מה שכתב ה"כלי יקר" - "לפי שהוא מקומו של עולם", רמז בזה ליחס בין מושג המקום להקב"ה, שהוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו, כמו שאמר רב אמי [ב"ר (סח,ד)]. גם אברהם אבינו לא ידע היכן המקום שכן אמר "ה' יראה", אך מאידך נאמר שם לאחר מכן "וירא

את המקום מרחוק", אף שלא ידע עדיין בדיוק להיכן להגיע, מכל מקום התכוון ב"וירא" לאזור גדול מאד לכל אזור ירושלים וההרים סביב לה, שכן ידע, שכן אמר ה' "למקום אשר אראך", אך בכך זאת, אף ששם בן נח נתן למקום ההוא כבר שם- "שלם", מכל מקום אברהם אבינו מתייחס לכל האזור וקורא לו מקום ולא בשמו. ניתן גם להביא ראיה לשיטת רש"י ממה שהכתוב מדמה את הקב"ה ביחס למקום, פעם למושג הנתפס בשכלנו כשטח קטן, כמו בהושע (ה,טו)-, "אלך ואשובה אל מקומי..." ותרגם יב"ע-,, אסליק שכינתי אתוב למדור קודשי די בשמיא", או כדברי רש"י שם-,, אסתלק מהם ואשובה על השמים". וכן- "כי הנה ה' יוצא ממקומו" [ישעיה (כו,כא)]. ולעתים הכוונה למקום אינסופי מבחינת המהות ותפיסתנו כמו בספר שמות (לג, כא)-,, הנה מקום אתי", שממנו מראה רב אמי, שהבאנו אותו לעיל-,, לפי שהוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו".

נביא להלן עוד מובאות מחז"ל המוכיחים את שיטת רש"י, כי מושגים אלו נאמרו כל פעם במובן שונה. **מדינה היא חבל ארץ-**, מבית חורון ועד הים מדינה אחת" [מס' שביעית (ט,ה)].,, בגליל והחזיק ביהודה... במדינה אחת" [מס' ב"ב (ג,ב)].

במס' גיטין (ב:) פירש רש"י בד"ה מדינה-,, קונטרס"א", היינו, חבל ארץ. **מדינה היא עיר:**, ממדינה למדינה במדינת הים" [מס' גיטין (א,א)].,, והלך לו בקפנדריא, נכנס למדינה ורחץ" [מס' ע"ז (ה,ד)].,, בבאה מן הקציר באותה מדינה [מס' יבמות (טו,ב)].,, לא יטייל על שפת כל המדינה כדי שתחשך" [תוספתא שבת (יז,י). ובמס' עירובין (לט.)-,, על פתח המדינה"].,, ממדינה למדינה חזרו לומר שכונה לשכונה" [תוספתא/גיטין (א,א)].,, עד שהגיע לפתח של מדינה" (אדר"ן/נוסחא ב' פ"ו ד"ה כשבא אספסיאנוס).,, שדלתות מדינה נעולות" [מס' כתובות (טו.)]. לכאורה לרמב"ם הסובר דכרך הוא עיר עם חומה, יתכן ואינה ראייה לכך שזו עיר רגילה אלא שהוא כרך. וכן בתוספתא/שבת (יז, ח)-,, שהכרכין אין קורין בהן. אכן היה דבר שהוא צורך מדינה מותר", אך ב"ירושלמי"/מגילה פ"א (ע:) משמע שלא כרמב"ם. עיר לא תקרא מדינה אך כרך כן יקרא מדינה-,, מדינה ומדינה אלו הכרכים עיר ועיר אלו עירות", אך לרש"י שלעיתים עיר תקרא מדינה ולעיתים היא לא תקרא מדינה, זה מתאים לשיטתו. וכן בספרא/פר' קדושים/פרשה י' ד"ה פרק י'-,, בין עיר לעיר בין מדינה למדינה ובין אומה לחברתה". יש לציין את האלפסים האירוניות, המזכרים במס' עדיות (ב,ה), שרש"י מפרשם שהם מגיעים ממקום ששייך לומר עליהם גם כפר וגם כרך, גם עיר וגם עירה. במס' ביצה (לב.) הם נזכרים כ"אלפסין חרניות" וביאר הרמב"ם במס' עדיות, שעירוניות ואירוניות הכוונה לאותו מושג. במס' ביצה, ביאר שם רש"י בד"ה אלפסין-,, מפרש לקמן של

תקפד

בני עירות שאינן בני כרכין גדולים..." ולקמן שם מבארת הגמרא-,, מאי ערניות אמר אביי צעי חקלייתא". אם כן, כוונת רש"י שהם אינם בני כרכין גדולים, אלא בני כרכים קטנים, אך חקלייתא פירושו- כפרים. וכן פירש רש"י במס' שבת (פ.) בד"ה בערניות-,, בנות כפרים...ועמה מועטין...". ואכן "מסורת הש"ס" שם, מפנה למס' ביצה (לב.) וכותב שם-,, משמע שעירוניות גם כן לשון עיר ופירושו בנות כרך קטן...".

מדינה אינו עיר ואינו כרך: „מעיר לעיר מכרך לכרך וממדינה למדינה“ (אדר"ן פכ"ד ד"ה אחר). ועוד על כך שעיר אינה מדינה- „מעיר לעיר וממדינה למדינה“ [ברכות (סג): עירובין (נד): על ת"ח, יומא (לה): על ר"א בן חרסים]. וכן ב"ב (כא)- „...מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר“.

כפר אינו מדינה (לכאורה משמע שמדינה היא עיר)- „אבל לא מן הכופרים על בני מדינה“ [תרומות (הה)], וכן ב"ירושלמי" מגילה (פ"א) (ע:)- „משפחה ומשפחה אילו הכפרים. מדינה ומדינה אלו הכרכים עיר ועיר אלו העיירות“. **היפרכיא אינה מדינה-** „קונם פירות הפרכיא זו...פירות מדינה זו...חנוני זה“ [תוספתא/נדרים (ז,יג)]. „כדרך שעשיתי למדינה פלונית ולחברותיה ולהפרכיא פלונית ולחברותיה“ (ספרי/במדבר/פיסקא קלא ד"ה וישב).

פלך אינו מדינה- „להושיב דיינין בכל מדינה ומדינה ובכל פלך ופלך“ [מדרש תנאים/דברים (טז,יח)].

וכן **מלכות אינה מדינה-** „יריד שנתנה מלכות ושנתנה מדינה“ [תוספתא/ע"ז (ג,ו)].

ולגבי **מקום ומדינה-** „מקום שנהגו לכפול...הכל כמנהג המדינה“ [סוכה (ג,יא)]. ויש לברר למה הכוונה, כאשר נאמר "כסף מדינה" [ב"ק (לו:)], "מנה מדינה" [שם (צ:)], "פסלתו מלכות...פסלתו מדינה" (שם (צז:)). וכן "מכת מדינה" [ב"ק (י,ה)] ו"הלכות מדינה" [ב"מ (ז,ח)]. לגבי "מנהג המדינה" כתב ה"מלאכ"ש" [ב"ב (ח,א)]- „...ובהכל כמנהג המדינה...ממנהג בני העיר...“.

על פי בירור שיטת רש"י ותוס', אינו קשה מה ששאלנו לעיל, לגבי שיטת רש"י, שכתב על בבל ארץ או מדינה, כי גם לגבי עיר בבל ניתן לכנותה כמדינה או ארץ, במובן של עיר בבל והכפרים הנסמכים לה.

האם בבל הוא שם של מלכות בבל בלבד או שם עיר בירתה

הנה אחרי שראינו דלרש"י כל מושגי המקומות הם יחסיים, תיפתר תמיהתנו על ה"מגיני שלמה" שהשתמש במושג "המדינה", בבואו להסביר את רש"י מול התוס', על אף שהתוס' עצמו משתמש במושג ה"מדינה", אחרי שראינו שהתוס' מסכים עם רש"י לגבי השימוש היחסי במושג המדינה בחז"ל וכל מחלוקתו של התוס' עם רש"י הוא רק לגבי השאלה אם בבל היא גם עיר.

ראינו לעיל שהתוס' מביא ב' ראיות לכך שבבל היא רק שם של מלכות. ראיתו הראשונה היתה ממס' קידושין (עא.)- „כל הארצות עיסה לארץ ישראל וארץ ישראל עיסה לבבל“, משמע שכמו שארץ ישראל הוא שטח כולל של חבלי ארץ, כן גם בבל הכוונה היא לשטח הכולל כמה חבלי ארץ, היינו מלכות שלמה.

אמנם רש"י עצמו, רומז לתירוץ של קושיית התוס' על רש"י, שם במס' שבת (לו:): באותו דיבור המתחיל עצמו כי שם ביאר רש"י שבבל הכוונה לא למלכות בבל אלא למקום קטן יותר, שכן כתב שם שבניגוד לעיר בבל „שאר הארצות אין בקיאי“. אם כן לכאורה תוס' היה צריך להקשות קושיה חזקה יותר על רש"י, על כך שהוא סותר את עצמו מיניה וביה, דמחד כתב שבבל היא עיר ומיד אחר כך מוסיף, כהשוואה לבבל, מקומות שהוא מתאר כ"שאר הארצות", א"כ בבל לרש"י היא לא עיר אלא ארץ. ולמעשה כאן רש"י רומז לתירוץ קושיית התוס', שכן ראינו לעיל שלארץ יש ג' משמעויות **א.** חבל ארץ **ב.** שטח הכולל מספר חבלי ארץ **ג.** עיר גדולה וערים הנסמכים לה מבחינת שונות. א"כ ניתן להשוות בין ארץ ישראל ועיר בבל כולל פרבריה שהיא נקראת גם כן ארץ. ולכן מתורצת גם כן הקושיה השניה של תוס', שהקשה מהמשך הגמרא שם בקידושין ששאלה "עד היכן בבל". וע"פ שיטת רש"י שאלת הגמרא עד היכן נחשבים פרבריה של העיר בבל לענין יוחסין. **ולשיטת התוס' לכאורה קשה,** דממה נפשך, אם מדובר על מלכות בבל, אם כן מה שאלת הגמרא עד היכן ארץ בבל. הרי כל אחד יודע את גבולותיה של מלכות בבל ואם מדובר על ארץ בבל,

הרי הגמרא שואלת שאלה זו, כאשר בזמנה כבר אין את מלכות בבל, אלא ארץ זו היא חלק ממלכות פרס ולכן היא מובלעת בתוך מלכות פרס ואין לה גבולות משל עצמה. רש"י גם עונה במרומו של קושיה אחרת שעשוי תוס' לשאול לשיטת רש"י, שאף אם נאמר שהגמרא משווה את עיר בבל- וקוראת לה ארץ- לארץ ישראל, קשה כיצד משווים מקום כעיר מחוז- בבל לכל א"י מבחינה לשונית, אך לכן רש"י מביא שם ראייה דוקא מבבל ובורסיף, דאם שם אויר משכח, הרי מדובר רק במקומות קטנים בסביבות אזור המגדל, א"כ כיצד ניתן לומר שבבל היא כל מלכות בבל ואם אכן היא כן מלכות בבל, כיצד מבחינת הלשון היא מושווית לבורסיף שהוא ודאי מקום קטן ולא מלכות שלמה.

מה שרש"י בסנהדרין (קט.) ד"ה משכח, כתב ש,,הם עצמם שכחו לשונם", הוא שנוי במחלוקת ב"תלמוד ירושלמי"/מס' מגילה פ"א, שהוא רק למאן דאמר הסובר שלפני בניית המגדל כולם דיברו בלשון אחד- לשון הקודש, אך שם למאן דאמר שני שכולם ידעו את לשונם וגם שבעים לשון והשכחה היתה רק של שאר הלשונות ולכן לא הבינו יותר את לשונות שאר המשפחות, ואת לשון עצמם לא שכחו. מ"ד זה אינו כפירוש רש"י ששכחו את לשונם, היינו, של עצמם.

לכאורה ישנן עוד מספר תמיהות אף חזקות יותר על תוס' שלא זכינו להבין, כפי שנראה בהמשך וכן על ה"ח"ת"ס" ועל ה"מגיני שלמה".

כתב ב"חידושי החת"ס על הש"ס/מס' שבת (לו:): ד"ה בבל בורסיף נ"מ לגיטי נשים-,,מה שכתב רשב"א שבתוס', דבבל שם מדינה תמוה מאד וכתב במגיני שלמה, שלא יצאו דברים מפי רשב"א והביא כמה דוכתי, דבבל שם עיר ומקרא מלא דיבר הכתוב "על כן קרא שמה בבל כי שם "בלל". ולולי דמסתפינא הייתי מגיה בתוס' ובפסקי תוס' (=עיי' מה שכתבנו לעיל דגם התוס' רא"ש מביא את דברי הרשב"א, כמו שהוא לפנינו) מה שאמר דאין כותבים שם מדינה טעות סופר הוא וצריך לומר וכותבים שם מדינה בגט. מיהו במס' סוכה [(לד:): ד"ה נפקא] קשה להגיה בתוס' עיי' שם. רוצה לומר, כי עיר גדולה שהיא מטרופולין נקראת מדינה וכותבין בגט מדינתא בבל. ובורסיף כותבין מתא בורסיף, כמו שכתב "בית שמואל" סימן קכח סעיף קטן ז' ונהי דבלשון בני אדם נתחלף שמהן מטעמא דפירוש רש"י- "בור שאפי" [ועי' בחו"מ (יא,ג)-,,מי שהוא במדינה..."] וביאר שם ב"סמ"ע" אות י"ב-,,פי' שהוא בעיר ונקרא מדינה בלשון הרמב"ם

תקפה

ובלשון המשנה לפעמים וכן מבואר כאן מיניה וביה, רצונו לומר בעיר...". [נטלו מימיו, מכל מקום ממדינתא למתא לא נתחלף ואי אפשר לשנות שמם בגט וגם ליכא למיחש לערמה אם כותבים בבל מדינתא יודעים שעל בבל הישנה כותבים כן או מתא בורסיף, יודעים שעל בורסיף הישנה נתכוין, שהוא מתא ולא מדינתא. ואם כן ליתא לפירוש רש"י, כן נראה לעניות דעתי לקיים דברי התוס'. מיהו במבי"ט חלק ב' סימן רט"ו כתב בטבריא שבגליל התחתון נפסל הגט, אף על גב דליכא טבריה בגליל התחתון וממילא נדע דעל טבריה זו נתכוין, מכל מקום דלמא איכא טבריה בסוף העולם שהוא בגליל תחתון, עיי' שם. ואם כן לכאורה, הכי נמי כיון דבבל דהשתא נקרא בורסיף, אי כותבים בבל, אף על גב שכתב מדינתא, נימא שבבל אחר שבסוף העולם נתכוין ופסול וצדקו דברי רש"י. מיהו יש לחלק, התם ליכא שום טבריה בגליל התחתון במדינתנו על כן חוששים לטבריה בסוף עולם, אבל כיון דבורסיף דהשתא היה נקרא בבל מקדמת דנא והיא מדינתא, נימא עליה נתכוין ולא על בבל דהשתא, שהיא מתא ולא מדינתא ולסוף העולם לא ניוחש, כיון דאיכא בבל מדינתא קמן, דאיכא להתלות בה. ובזה יש לומר שלא לסתור המבי"ט עצמו, במה שהכשיר גט בחלק א' סימן קיג,

בשנכתב בכתובה קיראנה בקו"ף ובגט נכתב כיראנה בכ"ף והכשיר כיון דליכא אחריתי קמן שנקראת כן ולא חשש לסוף העולם וצ"ל דאיכא קמן למיתלי בה, היינו, אותה שנקראת בכתובה כך והכי נמי דכוותיה. ומיהו ההוא דקיראנה, כבר צווחו עליו ובטלו דבריו. עיין מה שכתב ב"גט פשוט" סוף סימן קכד ועיין שם מכל מקום מסתייען לישב דברי התוס' בשמעתין ונימא בהכי פליגי רש"י ותוס' ועיין תשובתי סוף סימן תשנא (=צ"ל תשו' לא בח"ב אבהע"ז) – והנני לעורר...מה שכתב "בית יוסף" באבן העזר סימן קנח ד"ה במתא פלונית דמדינה פירוש עיר גדולה ומטרופולין או מחוז ושהראב"ע (=טעות, צריך להיות הרד"ק) מייית ראייה מקכ"ז מדינות ומשושן אשר בעילם המדינה ורד"ק סבירא ליה שכולל שם עיר ושם מחוז ועיין שם. והנה ראייה ברורה מריש פרק קמא דמגילה – מדינה ומדינה לחלק בין מוקפת חומה מימות יהושע בן נון למוקף חומה מימות אחשורוש. הרי לקמן דמדינה פירוש עיר מטרופולין. ושוב מסיק לדרשא כרך וכל הסמוך לה וכל הנראה עמו נדון כדרך. נראה שמפרש מדינה קמא דקרא כרך ומדינה בתרא מחוז וגבול והיינו כפר שסביבותיו ומוכח כמו שכתב רד"ק, דשם מדינה כולל שניהם הכלל והפרט....

ה"בית יוסף" (שם) כתב בד"ה במתא פלונית,,בין שהיא עיר גדולה בין שהיא עיר קטנה...ויש כותבין במדינה פלונית...נמצא בטופס ראבי"ה (סימן תתצד). ואף על פי שיש אומרים שמדינה פירוש מחוז וכן דעת המתרגם שתרגם שבע ועשרים ומאה מדינה [מגילת אסתר (א,א)] קכ"ז פלכין, הר"א בן עזרא (=טעות וצריך להיות הרד"ק) בפירוש דניאל (ב,מט)...די מדינת (רש"י – "מלכות") בבל...כתב, יש אומרים כי מדינה שם מחוז, אם כן איך היו לאחשורוש קכ"ז מדינה ומלך שיש לו עשרה הוא גדול וכתוב [קהלת (ה,ז)] "וגזל משפט וצדק תראה במדינה", שהטעם עיר המלוכה וכתוב [עזרא (ה,ח)] "ליהוד מדינתא [=ע"י בר"א אבן עזרא על מגילת אסתר (ח,ז) – ,,אמרו חז"ל לשון מקרא (נגד ר"י אבן ג'נח) לחוד ולשון תלמוד לחוד]" לבית אלהא רבא". ועוד [דניאל (ח,ב)] "ואני בשושן הבירה אשר בעילם המדינה". ואם עילם מחוז למה לא אמר במדינת עילם כאשר פירשו במדינת בבל. וגם הרד"ק אם שהוא מסכים שפירוש מדינה מחוז, מכל מקום סובר שגם כן על עיר אחת יפול שם מדינה, שכתב ב"שרשים" (שרש מדן) וזה לשונו – "מדינה ומדינה ככתבה, ידוע והיא כוללת ערים רבים וכן בעילם המדינה (דניאל שם) או היא פעם כלל פעם פרט". וב"פירוש הגט" למוה"ר שמעון בר צמח ("שלטי גבורים" על ה"מרדכי" מס' גיטין ריש סימן תמו, כתובים דברים אלו כמעט באותו לשון. ושם הוא בשם "ביאור הגט" למוה"ר שמשון מקינן) שיש מקומות בספרד ואשכנז כשהעיר גדולה כותבין במדינה פלונית ובגלילי צרפת אינם נוהגים כן דמשמע לשון מדינה ארץ אחת, כמו צרפת על דרך (ב"שלטי גיבורים" שם – ,,כמו שכותבים בצרפת, קנפגיא"ה ונורמנדיה, לפי שלועזים מדינה פיאש"ר"). לשון לע"ז הלועזים מדינה פייש, אמנם מביאים ראיה לדבריהם, שמצינו עיר גדולה נקראת מדינה והביא כמה ראיות וכתב שאולי על כן, לא נהגו בגלילי צרפת, דלא ידעו שיעור עיר להקרא מדינה, אם כביתר או כאנטוכיא או כיוצא באלו וכתבו מתא דמפקא מכרך ומפקא מכפר, כמו שאמרו במתא מחסיא בפרק קמא דכתובות (ד). [דרכי משה – ,,וב"סדר גיטין" שלנו (יט,ט) כתב, דאין לכתוב מדינה, אלא כשכל הפלך נקרא על שם העיר. וב(לז,ג) כתב, דאפילו בכהאי גוונא, אין לכתוב מדינה, אלא אם כן השררה של אותו מלכות דר שם ונבחר באותה העיר על המדינה".] והמנהג הפשוט לכתוב מתא ולא לכתוב לא מגרש ולא מדינה. ונכון הוא דלית הוה ספיקא כמו במגרש או מדינה וכן כתוב בטופסי המחברים" [דרכי משה – ,,וה"סדר גיטין" (יט,ט) כתב – "דבמקום דנוהגין לכתוב מדינה, כותבין מדינה פלונית דיתבא על נהר וכו' כדי שמלת 'דיתבא' יהא קאי על שם המדינה ולא נטעה לומר דכל המדינה יושבת על הנהר. ובמקום שכותבין מתא, כותבין פלונית מתא, לומר, שהעיר יושבת על הנהר"....].

נביא כעת את דברי ה"מגיני שלמה" עמ"ס שבת (לו: ד"ה נפקא ואח"כ נתייחס גם לכל מה שנאמר לעיל. הוא כתב-...), דאוסוף להפליא, שהרי מצינו בכמה דוכתי עיר ששמה בבל...

א. ב"ב (כב) אמרינן- "הנהו דיקולאי דאייתי דיקלי לבבל אתו בני מתא מעכבי עלייהו..." , והיינו, על כרחך שם העיר, דפשיטא שלא היה התלמוד מזכיר שם המדינה, שהביאו למדינה ועיר אחת עכבה עליהם, אלא היה מזכיר העיר שהביאו לתוכה, כדאמרינן אחר כך "והנהו עמוראי דאייתי עמרא לפום נהרא", שהיתה גם כן ממדינת בבל ומזכיר העיר ופשוט הוא.

ב. עוד אמרינן בברכות (נט-) "הרואה פרת אגשרא דבבל" ופשיטא שלא היה גשר בכל מדינת בבל, אלא בעיר א' **ג. ולעיל (נז)** אמרינן- "הרואה בבל הרשעה... כי הוי מטי לבבל הוה שקיל עפרא ושדי לברא לקיים וטאטאיה..." וזהו לעיר בבל דקאמר לפני זה.

ד. ובמגילה (כב.) אמרינן- "רב איקלע לבבל בתענית צבור" וזהו ודאי לעיר בבל, דבמדינת בבל היה רב ומהו "אקלע". ואין לומר דרצה לומר, כשבא מארץ ישראל לבבל, דאין זה לשון "אקלע", שהרי קבע דירתו שם ואקלע בכל דוכתא משמע, לפי שעה, אם לא שנדחק כי גם עירו טרם שגמר בדעתו לקבוע דירתו בבבל אקלע חזא זימנא מארץ ישראל לבבל. מיהו סוגיא דעובדא משמע, שבא למקום, אחד, כדקאמר שם שהיתה רצפת אבנים. ולפניו לא היתה וזהו על כרחך עיר אחרת והוה ליה למימר, אקלע לבבל למקום פלוני ולפי דעתי.

תקפו

ה. מאי דקאמר בכתובות (נה.) סוף פרק נערה- "בבל וכל פרוודהא נהוג כרב", היינו עיר בבל, דליכא למימר מדינה, דאם כן היכי קאמר "נהרדעא וכל פרוודהא נהוג כשמואל", והא גם נהרדעא היתה מכלל מדינת בבל, כמו שכתב הרמב"ן ז"ל שם בספר ה"מלחמות" והוכיח מדקאמרינן במגילה "בבל היכא, בבי כנישתא דשף ויתייב בנהרדעא". **ו. ואני אביא עוד ראיה, דקאמר סוף מרובה (פה.)** "בבל כעיר הסמוכה לכפר תרגומא נהרדעא", אלא על כרחך עיר היא ונקראת כל המדינה על שם העיר, כמו מצרים. ובימי נבוכדנצר היתה עיר גדולה ונחרבה בבל הישנה וחזרו בנאוה והיתה. עיר אחת סמוכה לה שמה בורסיף ונשתנו שמותם". בראיה ד' ממסכת מגילה (כב.) כתב רש"י בד"ה הא איכא שמואל-,,בנהרדעא שהוא מדינת בבל" ובד"ה שלא, כתב-,,ושמואל לא היה בבל אלא בנהרדעא".

נוכל להביא עוד מספר ראיות, מעבר למה שהביא ה"מגיני שלמה".

ז. מס' ביצה (לב:)-, ואמר רב נתן בר אבא אמר רב עתירי בבל יורדי גיהנם הן **(רש"י-)**, שאינן מרחמים לעשות צדקה". כי הא דשבתאי בר מרינוס אקלע לבבל בעא מנייהו עסקא **(רש"י-)**, סחורה להשתכר למחצית שכר". ולא יהבו ליה. מזוני מיון **(רש"י-)**, שאל מהם מזונות, מיון נמי לא זינוהו". נמי לא זינוהו. אמר הני מערב רב קא אתו דכתיב "ונתן לך רחמים **(רש"י-)**, שתרחם על הבריות". ורחמך" [דברים (יג,ו)] כל המרחם על הבריות בידוע שהוא מזרעו של אברהם אבינו וכל מי שאינו מרחם על הבריות, בידוע שאינו מזרעו של אברהם אבינו" [עי' מס' יומא (פז)]. לגבי שבתאי אצר פירי וב"תנאים ואמוראים" ע' שבתאי, האם שבתאי הוא שם נכרי או שם של רוח רעה ומה דלא מסקי בשמייהו, ביומא (לח.).]. שבתאי כונה בשם ר' שבתאי ("תנאים ואמוראים" ע' ר' מרינוס), היינו, ר' שבתאי היה צורבא מרבנן. ובב"מ (כב.) אמרינן-,,אי צורבא מרבנן הוא נקיט ליה שוקא" [אך עי' בב"ב (ח.).] אמנם במס' שבת (קיט.) נאמר שעשירי בבל זוכים, בגלל שמכבדים את התורה, אך אפשר דדוקא את התורה מכבדים אך לא את נושאי

ולומדיה, כמו שאמר רבא [מס' מכות (כב:)] - „אינשי טפשאי דקמי מקמי ספר תורה ולא מקמיה תלמיד חכם“. ובני בבל כונו טפשאי [פסחים (לד:), יומא (נז.), ביצה (טז.), כתובות (עה.), נדרים (מט:), זבחים (ס:), מנחות (נב.) ובכורות (כה:)]. אם בבל הכוונה לכל ערי מלכות בבל, לא יתכן כי משום שבמקום אחד ינהגו כראוי, למי שמבקש מעשירי המקום את חסדם, יאמר שבתאי בר מרינוס על עשירי כל הערים באותה ארץ, שהם יורדי גיהנם, אלא ודאי שהכוונה לעיר ששמה בבל.

ח. במס' שבת (לא.) הקניט מישו את הלל הזקן - „מפני מה ראשיתן של בבליים סגלגלות... של תרמודיים...“. וב"אבות דרבי נתן" נוסחא ב', פרק כט ד"ה ואל תהי, הובא - „מי כאן הלל... מפני מה ראשיתן של בבליים ארוכים ושל בני מדינה זו מגולגלים“ ונראה שנוסחת הבבלי היא המדויקת ורצה להקניט את הלל שהיה מבבל ונקרא הלל הבבלי [מס' סוכה (כ.)] ועלה מבבל [פסחים (סו.)] והוא ראש הגולה [מס' סנהדרין (ה.)] תד"ה דהכא. מלשון "בני מדינה זו", משמע כי הכוונה לעיר וכן תרמוד היא עיר בסוריה, לכן נראה שגם "בבל" הכוונה לעיר. וכתב הגר"א ב"אבן שלמה" על מגילת אסתר (יג.), „לא יסור שבט מיהודה“, אלו ראשי גולה שבבבל כראשי ישיבות "ומחוקק מבין רגליו", אלו הנשיאים בניו של הלל, שלמדו תורה ברבים.

ט. מס' שמחות (חא.) - „מעשה ביהודה והלל בני ר"ג שנכנסו לבן זכאי לבבל והמשיכו אנשי העיר לפניהם צינורות של יין“, אם כן בבל היא עיר.

י. ראינו לעיל במס' סנהדרין (קט.) שבורסיף ובבל התחלפו שמותיהם ובשניהם ישנה שכחה משום אויר של מגדל בבל ולא יתכן כי האויר שבסביבות המגדל הכוונה לאויר של כל מלכות בבל, אלא רק לשני מקומות הסמוכים לאותו מגדל בבל ולכן ודאי שהכוונה לעיר בבל.

יא. רב ניסים גאון ורב האי גאון שהיו בבבל, כותבים כדבר פשוט, במס' שבת (לו:): (נמצא על הגליון), על בבל כעיר. יב. בבל מכונה "אתרא (כג' רש"י) דחשוכא" [פסחים (לד.), יומא (נז.), זבחים (ס:)] ו"אתרא" פירושו עיר, כמו "מרא דאתרא" שפירושו רב עיר ורב המקום.

האם בורסיף הישנה ששמה הוחלף לבבל היא פומבדיתא המכונה "גולה".

מה שכתב ה"מגיני שלמה", שבבל הישנה נבנתה מחדש, לא ידענו לו מקור ומנין לו זאת ובפרט שהנביאים התנבאו שתחרב ותשאר "שממות עולם" וכן "לא תקום" [ירמיה (נא, סב-ד)] ולעיל (נד:) כתב רש"י בד"ה בגדתאה - „שם עירו בגדל היא עיר חשובה שבבבל משחרבה בבל“, וכן ביבמות (סז.) רש"י ד"ה בגדתאה - „...לא שם מקום שהוא בבל ששמו בגדל“. לכאורה נראה יותר שבבל הישנה כונתה בורסיף כמובא שם במס' סנהדרין ואילו בורסיף שלידה כונתה בשם בבל, אף ששמה האמיתי הוחלף לפומבדיתא. אמנם מרש"י משמע, לא כמו שכתב ה"מגיני שלמה", ששמה בעצם הוא בבל, כי רק בבל הישנה, זה היה שמה בעצם, על שם שהיתה בירת מלכות בבל, כמו עיר מצרים ע"ש ארץ מצרים, אלא משום שרוב יהודי בבל התרכזו בפומבדיתא ובפרבריה.

אמנם נהרדעא וסורא שבתחומה, היו גם מקומות של תורה בפרט אחרי שרב הגיע מא"י לסורא כמו שכתב ב"אגרת רב שרירא גאון" אות פז - „ומשום כך הניח רב את שמואל בנהרדעא שהיתה מקומו (של שמואל) והיתה מקום תורה והתרחק למקום שלא היתה שם תורה והיא סורא שהיא (נקראת) מחסיא... כאותו מעשה שמפורש בפרק כל בשר - "רב בקעה מצא וגדר בה גדר" וכשנזדמן לטטלפוש, למדם והורה להם אסור כחל“. ואכן גם סורא הפכה למקום תורה בזכותו של רב, אך פומבדיתא היתה מקום מרכז התורה שבבבל, כדברי הגמרא במס' ב"ק (פ.) - „אמר רב יהודה אמר רב עשינו עצמנו בבבל כארץ ישראל“ ופירש שם רש"י - „שמיום גלות יכניה רבו שם תלמידים ונתיישובו שם בשוב

קבוע". ורב יהודה היה בפומבדיתא, כמו שכתב שם באגרת אות צ'-, שמואל נפטר בשנת תקס"ד... והיו תלמידיו ר' נחמן בנהרדעא ורב יהודה בפומבדיתא ורב ששת בשלחי, ובשנת תק"ע שנה, בא פפא בר נצר והחריב את נהרדעא והלך רבה בן אבוה זקננו... ולמחוזא והיה שם רב יוסף בן חמא אביו של רבא ורבותינו **בפומבדיתא, שמימות בית שני היתה עקר הגולה**, כמו ששנינו בראש השנה (כב:) "עד שרואה את הגולה לפניו כמדורת אש. ואמר אביי גולה היא פומבדיתא" ובגירסתנו "כל הגולה", אך רש"י גורס כאגרת "את הגולה", ופירש שם רש"י-י, בני בבל אנשי פומבדיתא

תקפז

והמה מודיעין לכל בני מדינת בבל" ובאגרת שם אות צו-,, שרוב רבותינו וישראל היו שם". וכן כתב רש"י, על מה שהגמרא אומרת במס' סנהדרין-,, אחר רבי יהושע לגולה" ופירש רש"י בד"ה לגולה-,, לפומבדיתא כדתנן בר"ה (כב:) עד

שרואה לפניו כמדורת אש ואמרינן [שם (כג:)] מאי גולה אמר אביי פומבדיתא **שעיקר ישיבת בבל שם היתה**. אמנם ישנן כמה תמיהות **א**. כאן רש"י גורס כגמרתנו במס' ר"ה (כב:)- "כל הגולה", אך שם רש"י גורס- "את הגולה", ומפרש-,, בני בבל אנשי פומבדיתא... שהוא יותר מכון לפירושו שמשמעו מקום אחד והוא פומבדיתא, אך "כל הגולה", משמע יותר כל תפוצות היהודים במלכות בבל **ב**. כיצד מתיישב מאמר זה, של "אחר רבי יהושע לגולה", עם מאמר קודם לפני כמה שורות "אחד רבי יהושע לפקיעין". וכבר העיר על כך מהר"י פיק ברלין על הגליון ולכן תיקן הגירסא ל"רבי חנינא בן אחי ר' יהושע לגולה" שהיה בגולה, כמובא בברכות (סג:)-,, כשריד חנינא בן אחי רבי יהושע לגולה". וכן תיקן הגר"א בהגהותיו, אך כל זה קשה, שכן רבינו חננאל גורס כאן כמו לעיל "אחרי רבי יהושע לפקיעין".

במס' קידושין (עא.) מובא-,, גופא אמר רב יהודה אמר שמואל כל ארצות עיסה לארץ ישראל וארץ ישראל עיסה לבבל, בימי רבי בקשו לעשות בבל עיסה לארץ ישראל אמר להן קוצים אתם משימין לי בין עיני" (רש"י-י, משום דרבי ממשפחת בבל היה מבני בניו של הלל שעלה וקיבל נשיאותו של בני בתירא). רבי יהודה, ראינו לעיל כי הוא גדול התנאים של פומבדיתא ולכן הוא בעל המאמר על עירו בבל שהיא פומבדיתא, ששם גרו רוב מנין ובנין של עם ישראל והיא הנקראת גולה וכן רבי, מציין רש"י, שהוא מצאצאי הלל הבבלי, שכבר ראינו לעיל, שהוא עלה מבבל, היינו, העיר פומבדיתא. ולקמן (עא:)-,, אמר רב יוסף כל שסיחתו כבבל משיאין לו אשה". רב יוסף היה גם מפומבדיתא. מיד לאחר מכן מובא-,, זעירי הוה קא משתמיט מינה דר' יוחנן דהוה אמר ליה נסיב ברת"י. זעירי היה תלמיד רב יהודה והיה מפומבדיתא והוא מה שאומרת הגמרא במס' חולין (נו:)-,, אמר זעירי... כי סליק לנהרדעא (רש"י-י, זעירי מבבל לנהרדעא) שלח להו דברים שאמרתי לפניכם טעות הן בידי...". אם כן, זעירי תלמיד רבי יהודה מפומבדיתא, שהיה בבל, הלך לנהרדעא, מיד אחרי המעשה. על זעירי שהוא מבבל ולא רצה לשאת את בת ר' יוחנן מא"י, מובא מעשה דומה, כשמוזכר שם העיר בפרסית- פומבדיתא-,, עולא איקלע לפומבדיתא לבי רב יהודה, חזייה לרב יצחק בריה דרב יהודה דגדל ולא נסיב, א"ל מאי טעמא לא קא מנסיב ליה מר איתתא לבריה, א"ל מי ידענא מהיכא אנסיב". לכאורה, אם כל בבל הארץ היתה באותה דרגת ייחוס, יכל לקחת אשה מכל ערי ארץ בבל, אלא ודאי

שחזן מפומבדיתא המיוחסת שהיא בבל, חשש לקחת ולכאורה למה שלא יקח מבנות פומבדיתא עצמה, אלא משום שהיה ספק עד היכן תחומי פומבדיתא ופרבריה, כמו שהגמרא לקמן אומרת- „עד היכן היא בבל“.

שיטת הגר"א: לקמן הובא משמיה דרב- „בבל בריאה מישון מיתה מדי חולה עילם גוססת“ וכל אלו ערים הם כגון עילם, כמו שכתב ב"אבן שלמה" הגר"א בביאורו למגילת אסתר, על דרך הפשט (א,ב) ד"ה הבירה- „פירוש הוא חוזק גדול אשר בעיר מלוכה למושב מלכים ושריה וקציני עם כמו ציון וירושלים. וזהו בירה כמו "הבירה אשר הכינותי" וכמו שאמר דניאל (ח,ב) "ואני הייתי בשושן הבירה אשר בעילם המדינה", פירוש **עילם היא העיר מלוכה עצמה** ושושן הוא החוזק אשר בתוכה“. וכן שם (ג,טו) ד"ה והדת נתנה בשושן הבירה- „פירוש במקום הראשון שבו המלכות“. היינו, עילם היא עיר המלוכה והפרבר הראשי בו מרוכזים מוסדות הממשל והמלוכה עצמה היא שושן. וכן מדי אין הכוונה לארץ מדי, כמו שכתב שם הגר"א (א,ג) לפני כן- „...והיינו לפי שאחשורוש היה מפרס, אם כן לא היה מדי אלא אפרכי, לכך כתב תחלה פרס...“. כוונת הגר"א לבאר, דכאשר מלך דריוש על מדי, אז אם מזכירים את מדי בסתם, יתכן דהכוונה לכל ממלכת מדי, אך כאשר ארץ זו היא תחת חסותו של מלך מעם אחר כמו אחשורוש שהיה מפרס, אין כבר ממלכה בשם מדי ואז הכוונה לעיר המלוכה לשעבר, שבד"כ נקראת על שם הממלכה, היא וכל הערים והכפרים הנספחים אליה ולכן היא נקראת מדינה, בהיותה עיר גדולה עם כמה ערים הנספחים אליה, היינו, הפרכי. ראינו לעיל שלרש"י כל המושגים שאנו דנים בהם הם יחסיים ובכללם גם מושג ה"מדינה" שלעיתים הכוונה לעיר קטנה ואף בלא חומה ולעיתים עם חומה ולעיתים הכוונה לממלכה, אך הגר"א חולק על רש"י וסובר שם בפירושו, שמדינה תמיד הכוונה לעיר מאד גדולה ומוקפת בחומה, כגון שם (א,א) ד"ה מדינה- „היא עיר גדולה מאד, עיר מלוכה וזה שאמרו חז"ל "בשלמא מדינה... מוקפת חומה מימות יהושע בן נון" והיינו עיר גדולה ומוקפת חומה, מימות יהושע בן נון. וזה שאמרו בגמרא גבי מזוזות [מס' יומא (יא)] "אחד שערי עירות, שערי מדינות", ופירש רש"י ז"ל- "כגון בארץ הגר שמוקפת חומה". ודוחק גדול הוא, שאמרו בגמרא בשביל ארץ הגר, ולפי מה שכתבתי אתי שפיר, אך כל **עיר גדולה ומלוכה**, יש כמה עירות פרזים ששייכים אליו וזהו מדינה“. וכן שם (ח,יז) ד"ה אשר דבר המלך ודתו מגיע- „פירוש בהמדינה, דהיינו מקום שיושבין האחדשדרפנים, בא אליהם דבר המלך עצמו אבל בעיירות הקטנות...“. וכן שם (ט,יט) ד"ה על כן היהודים הפרזים- „...והשרים יושבין במדינה שמוקף חומה, לכן כל המוקפין...אבל הפרזים, שאין השרים יושבים שם הוה עיקר היום י"ד“. וכן שם (ט,כח) ד"ה מדינה ומדינה- „מוקפת חומה מימות יהושע בן נון...“. ועיר ועיר- „הם הכפרים וכפר היא עיר שאין בה עשרה בטלנים...“. וכן שם (א,כב) ד"ה אל מדינה ומדינה ככתבה ואל עם ועם כלשונו- „נקט גבי מדינה כתב...“.

על פי זה תובן הגמרא בקידושין (עא.), באומרה בבל הכוונה לעיר הגדולה פומבדיתא, שעל שם שרוב מנין עם ישראל וחכמיו של ארץ בבל דרין בה נקראת בבל, כמו שמלכות העיר העיקרית והחשובה שבה נקראת על שמה. מיד אחרי זה הגמרא ממשיכה לדון בעיר בבל, היינו פומבדיתא הנקראת גם "גולה", כפי שראינו לעיל במס' ר"ה ריש (כז:)- „עד היכן היא בבל“ ומכאן מביא התוס' בשבת (לו:) ראינו נגד רש"י ותימה גדולה ולא זכיתי להבין דבריו, הא מיד כששמואל עונה "עד מושכני", מקשה עליו הגמרא- „והאמר רבי חייא בר אבא אמר שמואל מושכני הרי הוא כגולה ליוחסין“. וקשה לתוס' מדוע מוצאים הם סתירה בדברי שמואל, הרי אם "גולה" הינה פומבדיתא והיא אינה בבל, אם כן שמואל בשני המימרות מדבר על שני מקומות שיוך שונים, אלא על כרחך כיוון שבבל היא "גולה" לכן יוצא שמימרות של שמואל סותרות את עצמן. גם ב(עב.) עוסקת הגמרא, מייד אחרי תחימת גבולות בבל, בפומבדיתא- „מייחסי דפומבדיתא מבירים נסבי“ והתד"ה זו בירם במס' ר"ה (כג:) כתב- „משמע כאן שהוא מארץ ישראל וכן מפרש

ר"ת בקדושין (עב.) גבי "מייחסי דפומבדיתא מבירים נסביי", היינו, ממה שהגמרא שם אומרת שגם בבירם היו משיאין

תקפה

משואות, משמע גם שבבל, היינו, פומבדיתא, נושקת בגבול א"י. בהמשך עוסקת הגמרא בעיר זו-, ,חלזון ניהונד הרי היא כגולה ליוחסין". ורש"י מיד מסביר בד"ה כגולה-, ,פומבדיתא קרי גולה בר"ה (כז:)."

יחסי המרחקים והחשיבות בין פומבדיתא ונהרדעא.

במס' ב"ק (פג.) אומרת הגמרא-, ,אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן (=שהוא מנהרדעא) בבל כעיר הסמוכה לספר דמי, תרגמא נהרדעא". רש"י שם בד"ה בבל, כתב-, ,שם המדינה ועיר אחת שבה נקראת נהרדעא ואותה העיר סמוכה לספר ואשמעינן רב נחמן דהואיל ויש בבבל ישוב קבוע וישראל הרבה מותר לגדל כלבים בעיר הסמוכה לספר כאילו היא מארץ ישראל". בשו"ת "פנים מאירות" בחלק ב' סוף סימן קל"ב, מבאר את כוונת רש"י, לגבי מה שכתב "כאילו היא מא"י", לגבי נהרדעא-, ,וקא משמע לן רב נחמן, בבל כעיר הסמוכה לספר ותרגמוה נהרדעי ויש בבבל ישוב קבוע וישראל הרבה, מותר לגדל כלבים בעיר הסמוכה לספר כאילו היא מארץ ישראל, הכי נמי נהרדעא".

במס' עירובין (מה.) גם הובאה גמרא זו לענין שבת ש-, ,יוצאין עליהן בכלי זינן ומחללין עליהן את השבת" וכתב שם רש"י: לספר-, ,עיר שמבדלת בין גבול ישראל לגבול האומות, יוצאין עליהם שמא ילכדוה ומשם נוחה הארץ ליכבש לפניהם". תרגומא-, ,אי זו היא עיר בבבל דהויא סמוכה לנכרים מצד אחד ולעיריות שיושבין בהן בני גולה מצד שני". נהרדעא-, ,שהיתה סמוכה לנכרים מצד אחד ולעיריות שיושבין בהן בני גולה מצד שני". ראינו ש"גולה" משמעה- פומבדיתא, שהיא עיר גדולה מאד ועיריות שמסביבה נסמכים אליה. נהרדעא, ע"פ האמור לעיל, היא גם אחת הערים הנסמכות אליה והיא הרחוקה ביותר מהמרכז- פומבדיתא ויושבת על הגבול. אמנם ראינו לעיל כי במס' כתובות (נד.) נאמר, בבל וכל פרוודהא נהוג כרב, נהרדעא וכל פרוודהא (רש"י-, ,כרכים הסמוכים לה"). נהוג כשמואל ועד היכא נהרדעא עד היכא דסגי קבא דנהרדעא (רש"י-, ,כל מקום שמודדין תבואה במדת קב נהרדעא). ושם לעיל-, ,ההיא בת מחוזא (רש"י-, ,מפרוודי בבל"). דהות נסיבא לנהרדעא אתו לקמיה דרב נחמן שמעיה לקלא דבת מחוזא היא אמר להו בבל וכל פרוודהא נהוג כרב". גם באגרת רש"י ג' אות צ"ח, כתב-, ,ואחר אביי מלך רבא במחוזא שהיה מפומבדיתא. ובאות צ"ט כתב-, ,ואחרי רבא נתפלגו לשתי ישיבות רבי נחמן בן יצחק בפומבדיתא ארבע שנים ונפטר בשנת תרס"ז...". ושם לעיל אות צ' כתב-, ,שמואל נפטר בשנת תקס"ד (ד"א וי"ב ליצירה), והיו תלמידיו ר' נחמן בנהרדעא ורב יהודה בפומבדיתא ורב ששת בשלחי ובשנת תק"ע שנה בא פפא בר נצר והחריב את נהרדעא והלך רבה בן אבוה זקננו לשכנציב ולשלחי ולמחוזא והיה שם רב יוסף בן חמא אביו של רבא ורבותינו בפומבדיתא...". מדברי רש"י ג' ניתן לברר, מה שנראה כסתירה מהגמרות שהבאנו לעיל, ממס' ב"ק ועירובין. ברש"י שם משמע, דנהרדעא היא עיר ספר על הגבול, המפרידה בין הגויים לבין בני הגולה, היינו, פומבדיתא ועיר פרבריה ונהרדעא היא עוד עיר בהמשך פרבריה של פומבדיתא וגם נסמכת אליה ואילו ממס' כתובות משתמע, שלפני ערים אלו, יש ערים הנסמכות אליהן והן נמצאות ביניהם וגם בב"ק ועירובין וגם במס' כתובות מובאים דברי רב נחמן כבר סמכא, לענין ההלכות המובאות בגמרות אלו.

אמנם, לפי מה שמובא באגרת, הדברים מתבארים. רב נחמן סתם תלמיד שמואל היה ראש הישיבה בנהרדעא ובימיו הותקפה נהרדעא כעיר ספר ונחרבה. ר"נ מלך משנת תקס"ד ובשנת תק"ע היא נחרבה ע"י פפא בר נצר. אם כן בשנים אלו ובפרט אחרי פטירת שמואל פחתה השפעתה, שהרי שמואל היה על גבול תקופת התנאים והאמוראים ויכל אז לחלוק על התנאים וממנו מקשים על אמוראים ("שארית יוסף" נתיב פירוש המפרש ב') ורב נחמן תלמידו היה תחלת האמוראים והיתה נהרדעא אז בזמנו עיר שסבלה מאויבים, לכן אז היתה רק עיר הנסמכת תחת השפעתה של פומבדיתא. כמאה שנים לאחר מכן [לפי התוס' בגיטין (לא:)] נהרדעא השתקמה ואז רב נחמן בר יצחק, שאינו רב נחמן מנהרדעא (לפי התוס'), משמש כראש ישיבה בפומבדיתא ונפטר בשנת תרס"ז והוא רב נחמן המובא במס' כתובות ואז נהרדעא כבר יש לה ערים הנסמכות אליה וזה ששואלת הגמרא, כיוון שבין נהרדעא ופומבדיתא חלק מהערים נסמכות אליה וחלק לפומבדיתא, עד היכן שייכים הפרברים לנהרדעא. על פי זה ניתן אולי להבין את מחלוקת רש"י-תוס', לגבי סתם רב נחמן, המופיע בש"ס אם הוא רב נחמן בר יעקב (תוס') או רב נחמן בר יצחק (רש"י), היינו, אמוראים המביאים את רב נחמן בר יעקב בזמנו קוראים לו סתם רב נחמן וכשמביאים את שמו אמוראים בזמנו של רב נחמן בר יצחק או אחרים, כדי להבדיל מרב נחמן האחרון, קוראים לו גם בשם אביו רב נחמן בר יעקב. וכן לגבי רנב"י, מי שבזמנו או לאחר מכן, היה מתלמידיו או תלמידי תלמידיו קורא לו סתם רב נחמן ואינו מתלמידיו קורא לו בשמו ובשם אביו, רב נחמן בר יצחק, כדי להבדילו מרב נחמן בר יעקב, אך יש לבדוק זאת בכל המקומות ואין כאן מקומו. ועי' במס' גיטין (לא:) בתד"ה אנא.

בירור שיטת ה"חת"ס"ו וה"ב"ש" לגבי מקומה של בבל על פי מחלוקת רש"י-תוס'.

ראשית יש לברר את נקודות המחלוקת בין רש"י ותוס'.

א. רש"י במס' שבת (לו:) מביא ב' פירושים לדברי הגמרא "למאי נפקא מינה לגיטי נשים". את הפירוש השני מעדיף רש"י כפירוש הנכון יותר, באומרו עליו "ואני אומר". במס' סוכה (לד:), גם מובאת שם גמרא זו וניתן היה לצפות, שאם רש"י יביא שם אחד מב' הפירושים שפירש במס' שבת, הרי ודאי שיביא את הפירוש השני שהכריע כמותו כאן ובפרט שזה במס' היותר מאוחרת, אך שם בד"ה לגיטי נשים, הוא מפרש דוקא את הפירוש הראשון, שפירש במס' שבת שהוא פחות מועדף על ידו שם במס' שבת.

ב. התד"ה נפקא מינה לגיטי נשים, במס' סוכה (לד:), כתב-... ובסוף במה מדליקין פירש (=רש"י) עוד לשון אחר דנפקא מינה לענין שמו ושמה ושם עירו ושם עירה ולא יתכן, דבבל הוה שם המדינה... ואין כותבין בגט שם המדינה אלא שם העיר. משמע דגירסת התוס' ברש"י במס' שבת, לגבי הפירוש השני שם ברש"י, הוא- "לישנא אחרינא" ולא דעה מוכרעת של רש"י- "אני שמעתי". ואפשר שכך מתורצת שאלתנו הראשונה, דאפשר דגירסת התוס' שם ברש"י עיקר ורש"י מביא ב' לשונות שקיבל ובמס' סוכה מכריע רש"י כפירוש הראשון שכתב במס' שבת.

תקפט

אכן ב' דעות אלו מופיעים אצלנו על גליון הגמרא ע"י מי שקודמים לרש"י. במס' סוכה (לד:) כתב רבינו חננאל-, וכן שטר שכתוב בו בורסיף היא בבל", וזו כדעה השניה שהביא רש"י במס' שבת וכן זו דעתו של רב האי גאון שהובא בקיצור בסוף דברי רב נסים גאון במס' שבת (לו:)-, ואדונו האי ז"ל אמר בבל בורסיף ובורסיף בבל, כוונת דבר זה, לאותה ששינינו במשנה שינה שמו ושמה שם עירו ושם עירה, הרי נודע כי בבל ובורסיף עיר אחת הן והגט כשר".

אמנם ישנו הבדל חשוב בפירוש דעה זו ע"י רש"י לבין פירוש דעה זו ע"י ר"ח, ר"נ ורב האי גאון, דלפי פירוש רש"י מדובר בכל מקרה על שני מקומות שונים, רק ששמותיהם הוחלפו, שכן כתב רש"י שם במס' שבת בשני הפירושים-,,ועכשיו בני בורסיף היא בבל ובבל של עכשיו היא בורסיף והן עמי הארץ...ואני אומר...לענין שינה שמו ושמה ושם עירו ועירה פסול וצריך לכתוב שם של עכשיו" וכן כתב שם בסוכה (לד:)-, ובורסיף סמוך לבבל ואינן בני תורה כדאמרינן [סנהדרין (קט.)] מאי בורסיף...הלכך המביא מבבל צריך שיאמר ומבורסיף אין צריך". אם כן גם בפירוש זה עצמו ישנו נפקא מינה לדינא דלרש"י אם שינה ועל בבל כתב בורסיף או להפך פסול, כי שני מקומות הן ולפי ר"ח, ר"נ ורב האי גאון הגט כשר, כי מדובר על אותה העיר, אלא שנתחלפו שמותיהם. ולכן יש גם מחלוקת גירסאות בינם בגמרא בסנהדרין (קט.), דלפי נוסחת גמרתנו ובודאי גם נוסחות רש"י, כתוב-, בבל ובורסיף סימן רע לתורה", היינו ב' מקומות שונים, אף שסמוכים זה לזה. וכן נראה שיטת התוס' במס' סוכה (לד:), שמדובר על מדינה אחת, שכן כתב שם-,,,והיינו מה שקורין בורסיף דמשתני שמה (=של בבל)". גירסה זו של רש"י, שמדובר בב' מקומות, מוסברת על ידו כך גם שם במס' סנהדרין וכן הוא גורס שם, ד"ה בבל ובורסיף סימן רע לתורה-, שמשכחין (=בבל ובורסיף) הלמוד...". ושם בד"ה סימן רע-, כלומר שמם סימן שכחה". ורב נסים גאון מוכיח שמדובר על מקום אחד, גם לפי הפירוש הראשון, שכן כתב שם-, המביא גט מבבל או מבורסיף (=עד כאן יתכן וכוונתו אולי לב' מקומות לפי פירוש ראשון) אין צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם (=מכאן כבר משמע שמקום אחד הוא, שהרי לפי רש"י רק ממקום אחד צריך לומר בפני נכתב (בפני נחתם), לדבריהם שאמרו במס' גיטין בפרק א' (ו.) "בבל רב אמר כארץ ישראל לגיטין מכי אתא רב לבבל". ובפרק עשרה יוחסין (עב.) היכא חביל ימא אמר רב פפא סבא משמיה דרב זו פרת בורסיף". ובבראשית דר' אושעיה (=בראשית רבה) (לח,יא) "חד תלמיד ר' יוחנן, הוה יתיב קדמיה. הוה מסבר ליה ולא סבר. אמר ליה מה דין לית את סבר. אמר ליה דאנא גלי מן אתראי. אמר ליה מן הדין אתר את, אמר ליה מן בורסיף, אמר ליה לא תאמר כן אלא בולסיף, שנאמר [בראשית (יא,ט)] 'כי שם בלל ה' שפת כל הארץ'". ובגמרא דכל ישראל יש להן חלק [סנהדרין (קט.)] אמרו "אמר רב יוסף בבל בורסיף סימן רע לתורה. מאי בורסיף אמר רב אסי בור ספת"...". בקידושין (עב.) גירסתנו "חביל ימא אמר רב פפא זו פרת בורסי", אך כפי שרואים גירסת ר"נ גאון היא- **"פרת בורסיף"**, עדות זו נאמרה ע"י רב. אם כן בורסיף נמצאת על נהר פרת, כמו שהגמרא אומרת שם לגבי בבל, אשר ראינו שהיא פומבדיתא.

ג. אם התוס' סובר שבבל היא מדינת ומלכות בבל, כפי שהבינו ה"חת"ס"ו וה"מגיני שלמה", ושבבורסיף ובבל הם ב' מקומות שונים, כיצד יסבירו התוס' את הגמרא במס' סנהדרין (קט.) דבשני מקומות אלו או ביניהם, לשיטתם, נמצא מגדל בבל ובסביבות מגדל זה האויר משכח. כיצד יתכן, שבגלל המגדל, אויר של ארצות שונות על שטח כה גדול ישכח את הלימוד ובפרט דמפשטות הגמרא שם משמע, שרק מסביבות המגדל עצמו האויר משכחו על שטח כלשהו בסביבות המגדל. בפרט קשה לרש"י, אף שנראה שהוא רק על שני ערים ולא ארצות, כי רש"י הגביל את שטח השכחה, במס' סנהדרין (קט.) ד"ה מגדל, לשטח קטן כמו שכתב שם-, מראש המגדל (=כלומר אוירה של עיר), מי שעומד סביב למגדל ורואה אוירה ומראה גובה שלו". אם כן מי שנמצא בב' ערים אלו ואינו עומד סביב המגדל ואינו משכח הלימוד,

אך ראינו מהמדרש שהביא ר"נ גאון, שמי שגר שם בבורסיף, אויר המגדל פוגע בו ולפי רש"י מי שגר בעיר השניה גם נפגע מאויר המגדל.

ד. עוד קשה לרש"י, דבבל היא פומבדיתא והוא מקום גדול שגרים בו רוב מנין ישראל בארץ בבל, אם כן כיצד שייך לומר על כל דרי פומבדיתא שהם נפגעים מאויר המגדל.

ה. כתבנו כבר לעיל לגבי דברי ה"מגיני שלמה", שבבל היא עיר נבוכדנצר שנחרבה ונבנתה שוב וגרים שם יהודים והרי זה נגד דברי הנביא ירמיה, שאחרי שבבל נחרבה היא לא תבנה שוב, שכן נאמר שם (נא, כט) - "...כי קמה על בבל מחשבות ה' לשום את הארץ בבל לשמה מאין יושב" ויותר מכך שם (סב) - "...שממות עולם תהיה" ושם (סד) - , ואמרת ככה תשקע בבל לא תקום".

וכן הרי ראינו שבורסיף הוא על נהר פרת, אך העיר בבל הישנה רחוקה ממנה מהלך שתי שעות, שכן כתב "כף החיים"/שו"ע או"ח/סימן רכד סעיף קטן י', על בבל הרשעה - , והוא כשעוברין מבגדד היושבת על הנהר חידקל, ללכת לעיר חלה היושבת על נהר פרת, בעוד כמו שתי שעות לבואם לעיר חלה, פוגעין במקום אחד מדבר שמם, ויש בו חרבות, וקוראין אותו "בבל הישנה". וזוכרני כשהייתי כמו בן עשרה שנים, כשהלכנו להשתטח על מצבת יחזקאל הנביא ע"ה, שעל נהר כבר, אשר יש כמו שש שעות מעיר חלה לנהר כבר, ראינו את המקום ההוא. ועוד שכאן, במס' ברכות (נז:), הובא - , הרואה בבל הרשעה צריך לברך חמש ברכות. ראה בבל אומר "ברוך שהחריב בבל הרשעה" ראה ביתו של נבוכדנצר אומר "ברוך שהחריב ביתו של נבוכדנצר הרשע" - , אם כן משמע דבזמן חז"ל היתה העיר בבל חריבה, אם כן כיצד ניתן לומר שהיא שוב נבנתה.

וי"ל לענ"ד דכל השאלות שהעלנו לעיל לא קשיא מידי וגם קושיות ה"חת"ס" וה"מגיני שלמה" על התוס' לא קשיא. לרש"י שבורסיף ובבל ב' מקומות הם על נהר פרת, כפי שראינו לעיל והמגדל אינו בבבל הישנה ששם יש רק חורבות ואין נפש חיה ופומבדיתא על נהר פרת, היהודים קוראים לה בבל, כי היא עיר ואם בישראל, אך הגויים קוראים לעיר בורסיף בבל, או שגם היו קוראים לפומבדיתא בבל ואח"כ החלו לקרוא לה בורסיף והוא מה שרש"י אומר במס' סוכה (לד:) שבבל, היינו, פומבדיתא שהוחלף שמה לבורסיף - , לפי שהן בני תורה ובקיאין לשמה ובני ישיבה מצויין לילך וללמוד משם תורה מכל המקומות, היינו, מהעיר עצמה ומערים הסמוכות לה, כגון - מחוזא הנסמכת לפומבדיתא.

תקצ

וכיוון שהמגדל נמצא לידה וליד בורסיף, הוא גבוה בגובה של עשרות או מאות קומות [עי' ב"ר (לח,יא)], גם מי שעומד במרחק ממנה נקרא שעומד סביבותיה, אך פומבדיתא בגלל רבוי ישיבות ותלמידי חכמים שבה אין אויר המגדל משפיע, אף שאויר א"י משפיע לטובה הרבה יותר מהאויר שם, בזכירת והבנת התורה. וכיוון שראינו שלרש"י ניתן לקרוא גם למדינה עיר וגם לכרך עיר וגם ניתן לקרוא לעיר מדינה, לכן לענין שינה שם עירו ושם עירה, אין הכוונה לב' ערים קטנות וכוונת רש"י היא לבבל, היינו, פומבדיתא שהיא עיר גדולה מאד וניתן לקרוא לה גם מדינה וגם עיר. ולתוס' עיר הוא תמיד מקום קטן ואילו עיר גדולה מאד נקראת תמיד מדינה. ובאמת גם תוס' יודע שפומבדיתא נקראת בבל, אלא שבגלל גודל שטחה ומספר הרב של תושביה והשפעתה על הערים הסמוכות צריך לתאר אותה רק בשם "מדינה" ולא עיר ולכן שואל תוס' אם רש"י סובר, בפירוש השני שלו במס' שבת, שבבל היא עיר, משמע שלדעת רש"י יש עוד מקום קטן שהוא רק עיר ולא מדינה הנקראת בבל ועל כך אומר תוס' שלא שמענו מעולם שמלבד

פומבדיתא יש עוד מקום קטן יותר שהוא עיר, שנקרא בבל ושיושבים בה אנשים, אלא בבל היא רק מדינה, היינו פומבדיתא, שהוא עיר גדולה מאד וחשובה אשר כעת קוראים לה בורסיף ולרש"י שהם ב' מקומות קוראים לפומבדיתא בורסיף ולבורסיף הישנה קוראים בבל ובגט אין כותבים שם מדינה, שהוא עיר מאד גדולה ומטרופולין, אלא רק שם עיר שהוא מקום יותר קטן, שניתן לזהות ע"י כך את מקום המתגרשים ונראה שתוס' יסכים למה שהובא בהלכה, שאם יכתבו על איזה נהר יושבת העיר, הגט כשר. וגם המלכות או שריה יושבים שם. וכפי שראינו לגירסת התוס' ברש"י במס' שבת, רש"י אינו מכריע ומביא ב' לשונות, לענין המביא גט ולענין שינה שם עירו ובמס' סוכה מביא רק את הפירוש הראשון. בסוף פ"ד של מס' כתובות, כתב הרז"ה שתלמודנו תלמודא של בבל. הרמב"ן שם ב"מלחמות ה'" חולק עליו וכותב שנהרדעא מעיקר בבל-, ואמר' בבבל היכא בבי דינא דשף ויתיב בנהרדעא והוא עיקר בבל ועיקר תורה מימי גלות בנהרדעא שם, שגלות יכניה והחרש והמסגר...". וק"ל דהא במגילה (כט.) מובא "כנישתא" ולא בי דינא. ואמר לנו **הגאון הגדול ר' חיים קנייבסקי שליט"א** שזו אכן טעות סופר ב"מלחמות ה'". **ועוד קשה**, דראינו לעיל באגרת רש"י ג' ורש"י דפומבדיתא עיקר ישראל ורבנן ואמר לנו הגאון הגדול **ר' חיים שליט"א**, שכוונת הרמב"ן היתה רק לומר שמאז חורבן בית ראשון, היתה כבר נהרדעא מקום עיקר תורה, אך עדיין קשה, דהרמב"ן כתב שרש"ג כתב כן באגרתו והרי ראינו שכתב כן על פומבדיתא. ועוד ק"ל מה תלונת הרמב"ן על הרז"ה, שנקט רק את דברי הגמרא שהקבילה בין בבל לנהרדעא ולכן כותב שתלמודנו של בבל וענה לנו **הגר"ח קנייבסקי**, שא"א להוכיח מהגמרא, כי יתכן והכוונה לכל מדינת בבל והכרכים הצמודים לה, **אך קשה יותר**, שהרי הגמרא אמרה שם שמחזא היא פרוודהא של בבל והרי מחזא היתה בתוך בבל ושייכת לפומבדיתא, כדברי הרש"ג. **וענה לנו הגר"ח** שאינו מכיר את כל המקורות שהבאנו לו והוא צריך לעיין בהם ושאלנו את **הגראי"ל שטיינמן שליט"א**, ואמר לנו שהגמרא בקידושין (עא.) משתלבת היטב בשיטת רש"י, אך לא ענה לנו על כל תמיהותינו ועל קושיותינו. במס' חולין (נו.) הובא, אמר זעירי... כי סליק לנהרדעא" וברש"י ד"ה כי סליק זעירי, פירש רש"י-, מבבל נהרדעא" והעיר על כך שם **המהרי"ץ חיות בד"ה רש"י**-, בכל מקום הליכה מבבל לארץ ישראל כינו בלשון "סילוק", מפני דארץ ישראל גבוה מכל הארצות. והליכה מארץ ישראל לבבל כינו בלשון "נחית", משום דבבל עמוקה מכל הארצות וכאן אמרו "כי סליק לנהרדעא" ואיך נופל לשון סילוק על ההליכה לנהרדעא דהוא בבל. ומפני זה פירש רש"י מבבל לנהרדעא, משום דנהרדעא היתה קרובה יותר לארץ ישראל וגבוה משאר מדינות בבל שעמוקה ביותר זה אמת".

כפי שראינו בבל היינו פומבדיתא וזעירי תלמיד רב יהודה מפומבדיתא, הלך משם לנהרדעא. **מה שכתב המהרי"ץ חיות**, שנהרדעא קרובה יותר לא"י מפומבדיתא, זה אינו נכון, כפי שראינו ממס' ר"ה (כג:) שבית בירם הוא המקום האחרון בא"י, שהדליקו את המשואות ומשם היה נראה למקום הקרוב ביותר בבבל- פומבדיתא ולא נהרדעא. והנכון הוא מה שכתב ה"ערוך" ע' על א'-, [תענית (י.)] "וסיימנך עילאי בעו מיא תתאי, לא בעו מיא", פירוש, שמואל בנהרדעא ורב בסורא ותרואויהו על פרת ונהרדעא לעיל מן סורא טפי מן ב' (בית) פרסה. שמואל ונהרדעא בעו מיא, ורב וסורא תתאי לא בעו מיא, דכיון שהם תחתיים, נקוים המים עליהן ומתקיימין אצלם והלכך יום ס' כלאחר ס'".

ולפי זה ניתן להסביר, שאכן מארץ ישראל לבבל לא שייך לומר לשון סילוק, כי ארץ ישראל גבוהה מכל הארצות ובבל להפך. לכן פירש רש"י שמדובר בתוך בבל עצמה ופומבדיתא נמצאת גם על הפרת ובינה לבין נהרדעא נמצאת סורא אם כן זעירי הגיע מפומבדיתא לסורא, שהיא מאד נמוכה ומשם המשיך ועלה לנהרדעא. עי' בתוי"ט במס' ר"ה (ב,ד) ד"ה כל, שכתב-.... דדרך סוריא היו הולכים לבבל, שכן אבינו אברהם ע"ה, יצא לו מאור כשדים מבבל והלך לו לכנען דרך ארם נהרים". אמנם סוריא גבוהה מבבל, אך עדיין נמוכה מא"י. "רש"י" במס' תענית (י.) ד"ה עילאי, פירש את

הגמרא, אחרת מפירוש ה"ערוך", אך זה אינו סותר לעדות ה"ערוך" לגבי המקומות נהרדעא וסורא ועוד ש"רש"י עמ"ס תענית, אינו רש"י אלא ממפרש אחר. אמנם הוא רומז לגבי בבל שהוא פומבדיתא, דכן כתב שם בד"ה תתאי-....ובבבל בגולה...". היינו, בבל היא גולה שהגמרא במס' ר"ה (כג:) אמרה שהיא פומבדיתא.

נח.

אמר רבי ירמיה בן אלעזר נתקללה בבל נתקללו שכניה נתקללה שומרון נתברכו שכניה. נתקללה בבל נתקללו שכניה דכתיב [ישעיה (יד,כג)] "ושמתיה למורש קפוד ואגמי מים".

הקפוד שהוזכר כאן בפסוק, מפורש ברש"י כאן אחרת מכפי שפירש במקומות אחרים. כאן פירש רש"י בד"ה קאת (=ואינו מוזכר בפסוק בישעיה ולא כאן בגמרא בויקרא (יא,ח) ותירגם רש"י קאתא שטורז'ל- זרזיר) וקפוד-,,חיות ועופות רעים ומזיקין את השכנים...". מאמר זה של רבי ירמיה בן אלעזר הובא גם בעירובין (יח:) ושם פירש רש"י בד"ה למורש קיפוד-,,ושם הולכות החיות רעות ומזיקות מקומות הסמוכות לה...". שם אינו מזכיר רש"י את הקאת וגם לא עופות ולכן נראה שהקפוד היא חיה רעה. שם בישעיה (יד,כג) פירש רש"י בד"ה קפוד-,,הריצ'ן בלע"ז", שפרשו קיפוד. בויקרא (יא,ל) פירש רש"י לע"ז זה על אנקה. לעיל ב(נז:) מוזכר הקפוד כאחד משלושת החיות "הפיל הקוף והקפוד" ושם פירש רש"י-,,שמשונין במראיהן. קפוד חיה שדומה לקוף ויש לה זנב ארוך ושמה מרטינ"א", שהיא חיה הנקראת

תקצא

סמור או דָּלֶק. במס' בבא בתרא (ד.) מתרגם רש"י את המילה "ילא" - "היריצו"ן" שהוא הקיפוד הידוע לנו. במס' חולין (קכב.) מתרגם רש"י את האנקה כמו שתרגם בויקרא (יא,ל) "היריצו"ן". בישעיה (לד,יא) מתרגם רש"י את המילה קפוד- "צואיט"א" והוא תרגם זאת על המילה "קפופא". לעיל ב(נז:) ובמס' חולין (סג.) תירגם גם כן צואיט"א על המילה קיפוף. צואיט"א הינו כוס שהוא עוף לילי, או הלילית הצורחת. ראינו בב"ב (ד.) שתירגם את המילה ילא- "היריצו"ן", אך בשבת (נד:) תירגם את המלה יאלי- עלוקה,,שנשואי"ש" שפירושו עלוקות ולעיל ד"ה קופר-,,שרץ שנימיו חדין כמחטים וקורין הריצו"ן...". וכן תרגם את המילה "ביני" במס' גיטין (סט:). ובמס' ע"ז (יב:) פירש את המילה נימא- עלוקה ובמס' בכורות (מד:), תרגם את המילה "עלקא" - "שנשואה". שם בב"ב (ד.) פירש רש"י בד"ה אהדר ליה כלילא דיילי-,,האנקה מתרגמין ילא [ויקרא (יא,ל)] והוא שרץ שקורין הרצו"ן ושערו קשה כמחטין ועשה לו עטרה מעורו סביבות עיניו". ורבינו גרשום פירש שם-,,כתר של מיני האנקה שהן עלוקות נתן סביב ראשו וניקרו ראשו". מכל המקורות לעיל נראה לכאורה סתירות ברש"י. אמנם אף שראינו לעיל ברש"י בקשר למושגי מדינה, עיר, כרך, הפרכיא דרש"י מפרש במקומות שונים כל מושג כהבנת מושג אחר, כאן נראה שנפלו שיבושים שונים בדפוסים ו/או בכת"י. למשל כאן מופיע ברש"י בד"ה קאת וקפוד, כאשר קאת אינו מופיע כלל בגמרא ובישעיה (לד,יא) מופיע בפסוק קאת וקפוד וינשוף [יב"ע-,,קתין וקפודין וקפופין..."]. יתכן שבגירסת רש"י בגמרא הובא דוקא הפסוק הזה ולא הפסוק שבגמרתנו. ומרבינו גרשום נראה דיש כמה מיני אנקה שקוראים להם גם עלוקות בל' הקודש. ובארמית "ילי" ו"יאל"י משמעו, גם עלוקה ממין אחר אותו תירגם רש"י שנא"ש ובמס' שבת (נד:) פירש שיונקת חלב, אם כן אנקה בתורה היא שרץ ובלשון חכמים נקרא בל' הקודש עלוקה ובארמית יאלא. ועלוקה ונימא וביני ויאלי הם סוגי עלוקות בלשון חכמים ונראה ש"יאל"י" הוא עלוקה ו"ילי" הוא הקפוד, שבימינו מפרשים אותו כי הוא שרץ של מחטים. וקפוד

בלשון חכמים הוא חיה ובלשון הנביא הוא עוף ובלשון תורה הוא השרץ עם המחטים. וקפוד בלשון הנביא הוא עוף צואיט"ה ובלשון חכמים, עוף זה הוא קיפופא ולדעת יב"ע עוף הקפופא הוא הינשוף שבנביא וקיפופ בלשון חכמים הוא וולטי"ר כמו שפירש רש"י (בנח:). כל מה שפירשנו עד כה הוא רק אם אין שגיאות בדפוס וכתבי יד של רש"י ושגירת רש"י האמיתית בגמרא תואמת את גירת גמרתנו. הרש"ש כאן אכן כותב דגירת רש"י כאן היתה "אדום" ולא "בבל" וכן מה שכתבנו לגבי הפסוק שהיה בגירתו כאן, הוא פסוק אחר מישעיה (לד, יא) שם מוזכר גם קאת. ועי' עוד ב"ערוך" ע' קפד ג' וע' רדיא ושם בישעיה ב"מצודות" וברד"ק וב"יב"ע". ועוד עיין במס' כלאים (ח,ה) - הקופד. יש לציין שרש"י מתרגם את הקיפופ במס' חולין (סג.) - כצואיט"א, היינו עוף לילי - כוס, אך מציין -,,ולי נראה שקורין קלב"א שורי"ץ (=היינו עטלף), שדומה לטלף"א שבשרצים". ובד"ה קורפראי, הוא מתרגם טלף"א שפירושו חפרפרת ושם לעיל בד"ה באות שבשרצים, כתב -,,טלף"א תרי תנשמת כתיבי חד בעופות וחד בשרצים". וכאן (בנז:) ותרגם קורפרא - טלף"א ובמס' שבת (עח.) תרגם בד"ה כרושתניא -,,עטלף שקורין טלף"א וגם במס' מו"ק (ו:) תרגם בד"ה בריה שאין לה עינים - טלף"א. התד"ה באות שבעופות קיפופ במס' חולין (סג.), פירש -,,שלושה מיני קיפופ היו האי שהוא באות שבעופות זהו תנשמת...ועוד יש...ינשוף...ועוד יש קיפופ אחר שהוא חיה...".

בן זומא...הוא היה אומר כל האומות (מהר"י פיק ברלין -,,צ"ל אומנויות"). שוקדות ובאות לפתחי [רש"י -,,עשיר היה והכל באין אצלו לסחורה".]

רבי בנימין ריבלין תלמיד הגר"א, כתב ב"גביעי גביע הכסף", דהגר"א כן גרס "אומות" וכן כתב שם -,,נראה לפרש על דרך דרש, דלפי פשוטו קשה, "כל האומות שוקדות ובאות" לסחורה, וכפירוש רש"י בדרך הפשט עשיר היה... דבודאי אי ספרא לא סייפא ואי סייפא לא ספרא ור' אלעזר בן חרסום לא ראה אותם (=את הסוחרים אף שהיה עשיר) מימיו. ונראה ששמעתי מפי מורי ורבי הגאון החסיד ז"ל, שיש ע' כחות לנפש ויש ע' אומות ואצל הרשע הם ע' אומות וכל אומה יש לה מדה רעה מיוחדת כמו כעס וגאווה ודומיהן והצדיק כופה אותם למדות הטובות, היינו הכעס - לנקום מאויבי ה' וכמאמר איוב "הפן עברת..." והגאווה -"ויגבה לבו בדרכי ה'", כמאמר ז"ל "משל לעירוני שנשא בת מלך", שצריך להזהר מאד בכבודה וכן שאר כל המדות, הם היו בעוזריו והם המשכימים לפתחו ואיתא בספר אחד, שהנזיר אמר למלך כתרי גדול מכתרך שעבדי הוא אדוניך. אמר לו המלך ומי הוא אדוני שהוא עבדך והשיב לו התאווה הוא אדוניך, שאתה עובד תאותך ותאווה עובדת אותי. ואיתא בגמרא שהראשונים היו מתפללים "ונשכים ונמצא ויחול לבבנו ליראתך". וזהו אומרו כל האומות שהפכתים למדות טובות באות ושוקדות בפתח ביתי כעבדים ואני משכים ומוצא ויחול לבבי ליראה וזהו אני משכים ומוצא כל אלו מתוקנים לפני ודוק".

אמר עולא ניקיטינן אין אוכלוסא בבבל תנא אין אוכלוסא פחותה מששים רבוא.

עולא איקלע מספר פעמים לבבל וראינו לעיל שהכוונה היא לפומבדיתא. האם בזמן עולא היה בכל ארץ ישראל כן ששים רבוא? על כך עונה ר"י מעמדין ב"הגהות מהריעב"ץ" עמ"ס כתובות (ג.) ד"ה דהוה קאי באוכלוסא -,,בהרואה (נח.) אמרינן אין אוכלוסא פחותה מששים רבוא ועיין פרש"י כאן כנראה נשמר מלפרש כאן כך (=היינו, שלא התייחס כלל לשאלה זו), דלא מסתבר דנפיש ישראל כל כך בארץ ישראל, בזמן ר' אבהו שהיה רב אחר החורבן. איברא התם בהרואה משמע דהו, מדאמר עולא נקיטינן אין אוכלוסא בבבל, משמע הא בישראל איכא ובודאי לדריה קאמר ועולא מאוחר מר"א הוה". לכאורה כדי שזו תהיה הכוונה הוה ליה למכתב "בבבל אין אוכלוסא", אז הדגש על בבל דוקא, אך

בנוסח שלפנינו משמע דכיון שרוב בנין ומנין של ישראל היו בפומבדיתא וסביבותיה היה נראה שיש שם כן סכום זה, קא משמע לן שאין נפקא מינה לענין ברכה על אוכלוסי ישראל ואולי גם על "רשות הרבים", אם שייך בפומבדיתא, לענין אם בוקעים בה ששים רבוא.

תקצב

ת"ר הרואה חכמי ישראל אומר ברוך שחלק מחכמתו ליראיו. חכמי עובדי כוכבים אומר ברוך שנתן מחכמתו לבריותיו (הגר"א-,,לבשר ודם").

הגאון הר"א לנדא העיר בהגהותיו על המסכת, דב"עין משפט" מפנה לרמב"ם שפוסק כן בציונים ב', ג', וד' אך מראה שאינו כן-,,ובמיימוני נוסח הברכה שוה דבין בישראל ובין האומות "ברוך שנתן", בין בחכמים ובין במלכים...". ובאמת ה"עין משפט" אינו מפנה לרמב"ם רק כשהוא פוסק, אלא גם היכן שהרמב"ם מתייחס לכך, כמו בריש פרק מי שהיה טמא במס' פסחים, שלכאורה נראה ודאי שהגמרא לומדת על פי המשנה ולמעשה היא חולקת על המשנה בחלקה. ועיין שם בנושאי הכלים על הרמב"ם. וכן חולק הרמב"ם מספר פעמים על הגמרא משום השתנות הטבעים ("ארצות החיים" סי' ד'/המלבי"ם) ולפעמים מציין ב"עין משפט" לשם, כגון כאן במס' ברכות ולעיתים אינו מציין כלל. לגבי ב' ברכות אלו, דן הגרד"א מלינובסקי ב"מלכות בית דוד" סי' יא-,,יש להסתפק בבן ישראל שחכם בחכמת האומות ואינו חכם בחכמת התורה, מה דינו לענין ברכת ש"חלק מחכמתו". אמנם שמעתי מהרב הגאון ר' יחיאל מיכל פיינשטיין שליט"א (=זצ"ל) שאמר בשם חותנו מרן הגאב"ד דבריסק זצ"ל, שעמד על הגירסא הידועה בדברי הרמב"ם בהלכות מלכים סוף פרק ח', שכתב שם "אבל אם עשאן (לשבע מצוות) מפני הכרע הדעת אין זה מחסידי אומות העולם אלא מחמיהם". וביאר דהרמב"ם בא לאשמועין דהוי חכם ויש לברך עליו ברכת שנתן מחכמתו, אבל אם אינו חכם אלא בחכמות השמושיות, כגון הנדסה וכדומה, אין לברך עליו.

ובדרך זה יש להוסיף על פי מה שכתב הרמב"ם בפרק י' הלכה ט' מהלכות מלכים, דעכו"ם לא יעסוק בתורה, אלא בשבע מצוות דידהו. ועל זה יש לומר דאם נעשה חכם במצוות אלה, דיש לברך עליו. ולפי זה הוזה שני הענינים, דהרואה חכמי ישראל והרואה חכמי האומות בחד גוונא, דשניהם חכמים בדת האמת, אלא דלפי זה צריך עיון המבואר ב"שולחן ערוך"/אורח חיים (רכז, ז) "הרואה חכמי אומות העולם עכו"ם, שחכמים בחוכמות העולם..." וביאר ה"פרי מגדים", דהיינו, בשבע החכמות. ושאלתי את פי מרן הגאב"ד דבריסק ואמר דהרמב"ם חולק על ה"שולחן ערוך".

רב ששת אשכחיה ההוא צדוקי אמר ליה חצבי לנהרא [רש"י-,,הכדים השלמים הולכים לנהר לשאוב מים".] כגני לייא (רש"י-,,השבורים להיכן, כלומר למה הולכים ואף אתה שאתה סומא ולא תראהו (=את המלך) להיכן תלך".]

במס' שבת (קכז.) ד"ה כלפי לייא, פירש רש"י-, כנגד היכן פונה הדבר הזה האמור להיפך ר"ש מתיר מוקצה בכל מקום וכאן הוא מחמיר. (שם) ד"ה לייא-, היכן כגון חצבי לנהרא כגני לייא דברכות (נח.). אם כן "כגני" דומה ל"כלפי".

רש"י ד"ה כחלינהו לעיניה-,,נקרו לעיניו".

את הצבע הכחול שמים בין העינים [רש"י במס' מו"ק (ט:)] ד"ה כוחלת ומס' שבת (כה.) [וכן סביב העין, כמו שמסביר רש"י במס' ביצה (טז.) בקשר לתינוק, בד"ה ומלי ליה כוחלא-, נותן כחול סביבות עיניו. צביעה זו משמשת לרפואה, כדברי הברייטא [קידושין (כד:), ב"ק (כו:)]-, ,,ת"ר הרי שהיה רבו רופא אמר לו לכחול ליה עינו וסמאה לחתור לו שינו והפילה". הצבע הכחול משמש ליופי בספר יחזקאל (כג,מ)-, ,,והנה באו לאשר רחצת כחלת עיניך ועדית עדי" וכן כוחלת ופוקסת [מס' שבת (כה.)] וכן גם ,,להיות כוחלת ולהיות פוקסת" [כתובות (ד:)] וכן [שם (יג.)], ,,לא כחל ולא שרק". כיון שמעורב בצבע זה גם עופרת וצינק, מתוך חוסר זהירות, אם נכנס מצבע זה לתוך העין, אפשר להתעורר ולצורך רפואה יתכן ושמם מינון מסוים בתוך העין ואם המינון והכמות אינם במידה מועטת ניתן גם להתעורר. ולכן הזהירו חז"ל במסכת נדה (נה:)] לא לתת לעכו"ם לרפאות את ישראל ע"י צבע הכחול, כי הוא יכול לגרום לו בכוונה לעיוורון ואף למיתה ע"י עירוב רעל-, ,,דאמר רב, האי מאן דבעי לסתמיה (רש"י-, ,,שיתעוור") לעיניה לכחול מעובד כוכבים ולוי אמר האי מאן דבעי דלימות מעובד כוכבים ואמר רב חייא בר גוריא מאי טעמא דרב דלא אמר האי מאן דבעי דלימות (רש"י-, ,,דסבר אם נתן העובד כוכבים לתוכו סם המות יכול לגוררו ולהוציאו דרך פיו כדרך הרקיקין שמושכין מי האף בפייהם על ידי רוח נשימתן לגופן"). הואיל ויכול לגוררן ולהוציאן דרך הפה. וכן הוא ב"תלמוד ירושלמי" במס' עבודה זרה בפרק אין מעמידין בהלכה ב'-, ,,מהו מיכחל מינהו? רב אמר מאן דבעי מסתמא איסתמא. לוי אמר מאן דבעי לימות ימות". כדי להבין מדוע אפשר מיד למות מהכנסת הצבע הרעלי לעינים, נראה שהוא על פי מה שהובא בחז"ל [מס' ע"ז (כח:), זהר ג, (פט.)]-, ,,שורייני דעינא בליבא תליא", לכן הרעל נכנס מיד ללב ואפשר למות. על מה שפירש כאן רש"י "נקרו לעיניו" מקשה כאן המהרש"א בד"ה כחלינהו לעיניו-, ,,פירש"י נקרו לעיניה עכ"ל ובכולי תלמודא משמע דכחול לעין לשון יפוי ורפואה לעין הוא ואפשר דלישנא מעליא נקט, שאמר ליה לרפאותו בכחול וכוונתם לנקרו ודו"ק". וק"ל דמניין זאת למהרש"א דזו כוונת רש"י, דאילו היתה זאת כוונתו של רש"י, היה כותב זאת בפירוש, כמו שכתב במקומות אחרים, בפרט שבכולי תלמודא הכוונה ליופי ורפוי ויתכן שהם באמת רצו לרפאות אותו שהרי היה מדובר בחבריו, אלא שבטעות עוורוהו וכמו אותו רופא לעיל שרצה לרפאות את עבדו וסמאו. אמנם ספור אחד יש בש"ס, ותימה שלא הזכירו כאן המהרש"א, דשם ודאי הכוונה היתה לכחול את העין כדי לסמאו והוא במס' יומא (סט:) ובמס' סנהדרין (סד.), לגבי גור אריה מאש שהוא יצר הרע, ששם חכמים התכוונו לכך ופירש שם רש"י ד"ה כחלינהו, "סימו עיניו בכחול".

אמנם זאת יש לברר מדוע רש"י נוקט לעיתים לשון "נקור" שפירושו חירור העין ולא סימוי כמו במס' ב"ב (ד.)-, ,,כלילא דיילי נקרינהו לעיניה" וכן שם בב"ק (כו:) בד"ה לחתור לו שינו-, ,,לנקרה ולגדר סביב מושבה" וכן במס' סנהדרין (כז.), לגבי מה שאומרת שם הגמרא-, ,,אי ודאי קטל לכהיותו לעיניה" ופירש שם רש"י-, ,,נקרו את עיניו" ובערוך ערך כה, כתב-, ,,מקצת הגאונים פירשו יכו את עיניו ויש מפרשים מלשון ותכהין עיניו מראות". וכל זאת כאשר מדובר לעוור בכוונה ואילו בענין בגוריא דנורא, במס' יומא (סט:) וסנהדרין (סד.), שמדובר גם כן בכוונה לעוור, פירש רש"י "סמו"

תקצוג

עינוי". **ואפשר**, שלגבי עין של אש, לא שייך לשון ניקור, היינו, חירור אלא סמוי. אם כן לגבי אדם יוצא לנו שרש"י מפרש על סמוי בכוונה בלשון ניקור ולכן הוא על פי המהרש"א מובן כאן, שאכן רש"י התכוון כאן לגבי הצדוקי שהם סימו אותו בכוונה.

ר' שילא נגדיה לההוא גברא דבעל מצרית אזל אכל ביה קורצי בי מלכא...אמרי ליה מה טעמא נגדתיא להאי אמר ליה דבא על חמרתא...אמר ליה ההוא גברא עביד רחמנא ניסא לשקרי הכי? אמר ליה רשע לאו חמרי איקרו דכתיב [יחזקאל (כג,כ)] "אשר בשר חמורים בשרם".

ר' שילא הוכיח מהפסוק, שהגויים ע"ש בהילותם לזימה ואפילו על עריות הם נקראים חמורים. ולמה דוקא חמורים, מסביר שם הרד"ק, בד"ה בשר חמורים בשרם-,,,כי גם ערות הנקבה מכונה בשר (כי לעיל ביאר-,,בשר חמורים בשרם שהוא כנוי לאבר האיש כמו "רד בשרו את זובו" או "החתים בשרו מזובו"). כמו דם יהיה זובה בבשרה או טעמו על המצריים ועל הכשדים...ודמה ערותם לחמורים שהם גדולי בשר...ויגד הספור הזב לגנאי שהמצריים מכוערים במעשיהם...". ר' שילא הוכיח מהפסוק שהמצריים בגלל כיעורם בעבירות אלו נקראים חמורים ועל שם שהם גדולי בשר, לכן כינה את המצרית שבעל בשם זה ואף שסנחריב בבל את העמים מלבד שריהם (כמו שכתב הגר"א ב"אבן שלמה" על מגילת אסתר סוף פ"א), אפשר שהיתה משרי המצרים, או שסבר שהם חזרו לארצם. אבל באמת חז"ל מכנים, בהקשר למעשים אלו, את כל הגויים כחמורים וחמורות. כגון במס' נדה (מה). על בתו של אנטונינוס בן אסורוס [שהובא במס' ע"ז (י: שזנתה) - ,,מעשה ביוסטני בתו של אסורוס שבאת לפני רבי אמרה לו רבי...אמרה לו אני נשאתי בשש וילדתי בשבעה אוי לשלש שנים שאבדתי (רש"י- ,,משנראתי לביאה".) בבית אבא. ומי מעברה...ואיבעית אימא אשר בשר חמורים בשרם". וכן במס' כתובות (סה).,,אפילו חמור תובעת בשוק אינה מקפדת", אך התוס' רי"ד גורס שם-,,אפילו חמור תובעה בשוק אינה מקפדת" וכי חמור יכול לתבוע, אלא הכוונה סתם לגוי.

על שאלת הרשע **"עביד רחמנא ניסא לשקרא"**, כתב בספר "שלמה משנתו" על מס' ברכות-,,מכאן מוכח דאפילו במקום פקוח נפש, לא עביד ניסא לשקרי מפני שחותמו אמת", אך במס' ע"ז (נה).,,שחטו גברא ואייתי לי מטרא...כי חלק ה' עמו שהחליקן בדברים" ושם לכאורה, עושה לעבודה זרה, שהיא שקר, נס, כדי להחליקן בדברים, אך באמת אין זו ראייה, דיש לומר להפך, שהגשם היה צריך להגיע גם בלי שכומרי הע"ז היו שוחטים אדם, אלא כדי להחליקן בדברים הקב"ה לא עשה נס כדי לעצור את הגשמים. פולחן זה של הקרבת אדם היה מקובל בזמנם בבתי תיפלה של הצמחונים. פיתגורס הצמחוני ידוע עליו, כי גם הקריב קורבנות אדם בבית תיפלתו.

אמר האי רודף הוא והתורה אמרה אם בא להרגך השכם להרגו.

פירש שם רש"י-,,אם במחלת (ימצא) וגו' (שמות כב) לפי שבא על עסקי נפשות, שידוע הוא שאם (ימצא) תמצאנו חותר לא תעמיד עצמך מלהציל ממונך והוא בא לדעת כן שיקום עליך ויהרגך אמרה תורה השכם והרגהו". מהר"י ענגיל כתב, ב"גליוני הש"ס" עמ"ס סנהדרין (עב). ד"ה והתורה אמרה-,,עיין רש"י ברכות (נח). דפירש, דהתורה אמרה דו"ק ועיין "חזקוני" פרשת פנחס על הכתוב "כי צוררים הם לכם" כתב, מכאן אמרו אם בא להרגך ולב'

הפירושים יש לעיין, דכיון דילפינן ליה מקרא, אם כן הא אינו סברא חיצונית וכיון דכל התורה לישראל נאמרה ולא לעכו"ם, אם כן ראוי שלא ינהוג דין זה ד"הבא להרגך...", בבן נח ואילו בתוס' בע"ז (י: ד"ה חד קטיל, מבואר דנוהג גם בבן נח. וגם צריך עיון דבהך דתוס' ע"ז לא חשב העבד כלל להורגו, רק שהיה מסתבב ממנו כך ואם כן הרי אין לימוד על זה מהך ד"כי צוררים הם לכם", דחשבו להורגם וגם אמחתרת גופיה קשה כן, דאיך יש ללמוד מהך ד"כי צוררים הם" שחשבו להורגם א"בא במחתרת" שאין בא להרוג כלל רק שאילו היה קם בעל הבית נגדו היה הורג, אבל אין ביאתו להרוג. עיין תוס' ב"ב (ז: ד"ה לפי שבח ממון, דבא במחתרת אין נחשב בא על נפשות רק על ממון ולא חשיב סכנת נפשות. עיין שם היטב ואולם ביומא (פה:) חשיב ליה ודאי סכנת נפשות, עיין שם דאמר אמחתרת אשכחן וודאי ספק מנלן עיין שם ברש"י".

וק"ל טובא דבריו של מהר"י ענגיל מכמה פנים.

א. מה שכתב "דכל התורה לישראל נאמרה ולא לעכו"ם". אין הכי נמי, דאפילו דדין זה נאמר לישראל לגבי מה שיכול להרוג, אך התורה לא סייגה לגבי הגנב אם הוא ישראל או עכו"ם ובפרשת משפטים (כב,א) בד"ה אין לו דמים, כתב רש"י-, "אין זו רציחה, הרי הוא כמת מעיקרו, וזה להרגך בא, שהרי יודע הוא שאין אדם מעמיד עצמו ורואה שנוטלין ממנו בפניו ושותק, לפיכך על מנת כן בא, שאם יעמוד בעל הממון כנגדו יהרגנו", אם כן הוא בא על מנת ודאי לרצוח. ובמס' סנהדרין (עב.) בד"ה מאי טעמא דמחתרת, כתב רש"י-, "שאמרה תורה אין לו דמים, כלומר, הרי הוא כמי שאין לו דם (=היינו נפש) ונשמה ומותר להורגו". ואם מי שיש לו נשמה התורה אומרת שיש להסתכל עליו כאילו נשמתו אינה קיימת, עכו"ם דאין לו נשמה עליונה מעיקרא, אלא רק נפש שהיא נשמה לנשמה [עי' אוה"ח עה"ת פ' אמור (כב,יב)], על אחת כמה וכמה. ובמס' יומא (פה:), לשם מפנה מהר"י ענגיל לרש"י ד"ה אין אדם מעמיד את עצמו, כתב רש"י-, "...ואין זה ספק נפשות אלא ודאי נפשות".

ב. מה שהביא מהתד"ה לפי בב"ב (ז:), ד"בא במחתרת", אין נחשב בא על הנפשות הוא תימה גדולה, לא רק משום שאין לברר את כוונת התוס' במס' ע"ז ע"פ התוס' מב"ב, דהתוס' בע"ז הוא מבית מדרשו של רבינו פרץ ושל בב"ב הוא משל הר"א מטוך, אלא בפרט משום דלהפך אומר שם התוס' בב"ב שהגייס והלסטים אינו דומה לבא במחתרת. אמנם נכון דהגייס והבא במחתרת אין מטרת בואם לשם רצח, אך התוס' מבדיל בצורה ברורה בין השניים, בעוד שהגנב בא מתוך ידיעה- אומנם לא מתוך מטרה- שהוא יצטרך להרוג וזאת כדי להינצל, הרי שהגייס אין לו צורך להרוג כדי להנצל ממילא אין מחשבתו כלל להגיע ושלכן הוא יצטרך להרוג, לכן אין זה סכנת נפשות ולכן הם באים רק על ממון,

תקצד

אשר ניתן להתפשר עימם ושם מדובר ודאי בגויים ועל כך אינו מעיר המהר"י ענגיל דבר, שלכאורה יכל לטעון לראייה שבגויים אינו נחשב סכנה, אף שבאמת ביחס למכלול דבריו, זו ודאי אינו סברה

ג. מה שהקשה-, "דאיך יש ללמוד מהך ד"כי צוררים הם" שחשבו להורגם א"בא במחתרת" שאין בא להרוג כלל...". זה קשה ממה נפשך, אי משום "בא במחתרת", שכתב כי אפילו אינו חושב להרוג, ראינו לעיל מכל הגמרות ורש"י דחושב ודאי להרוג, אף שאין זה מטרתו של הגנב ואי משום "כי צוררים הם", אף שיש מחשבה כזו, אך הסכנה פחותה בהרבה על היחיד לעומת בעל הבית, שחושב הגנב להורגו והוא נמצא ממש לידו לעומת המדיינים, שניתן היה גם לברוח מהם, בפרט לגבי היחיד שיש לו סכוי טוב לברוח מהם.

ד. גם מה שהקשה מהתוס' במס' ע"ז, מדוע כתוב שנוהג בבן נח, הרי התוס' עצמו שם מביא שיש ק"ו לגבי בן נח, ממס' חולין (יז:)-, ,השתא דישאל היו מורידין דעובדי כוכבים מיבעיא", אם כן כיצד אומר מהר"י ענגיל, שהתורה נאמרה רק לישראל גם לענין זה של הריגת עכו"ם ומקשה על התוס' שם, כאשר התוס' מיד מביא שהגמרא עצמה אומרת ק"ו, שודאי אם את ישראל אפשר להרוג כל שכן עכו"ם- בן נח.

מחייה בקולפא וקטליה.

הקולפא הוא כלי שלא ניתן רק להכות בו אלא גם להרוג בו כמו שתרגם ה"תרגום ירושלמי" (יב"ע) את הפסוק ואת הבהמה תהרגו [ויקרא (כ,טו)]-, ,וית בעירא בקולפי את קטלא" וביאר בפירוש יהונתן-, ,...בשבט של עץ שראשו עב והוא לשון הגמרא ברכות (נח). יהבי ליה קולפא". לעיל ב(נו). אמרה הגמרא "תרין קולפי בלעת", אך אין הכוונה לבליעת המקל, אלא הכוונה לקבל מכות ע"י המקל כמו שפירש רש"י במס' מנחות (ז). ד"ה קולפי טבי-, ,הכאות טובות". וכן במס' ערכין (כב.) ברש"י בלעי מאבימי-, ,שהיה מכה אותו הכאת גדולות".

אמר הואיל ואתעביד לי ניסא בהאי קרא דרשינא ליה "לך ה' הגדולה" זו מעשה בראשית... "לך ה' הממלכה" זו מלחמת עמלק [רש"י-,"דכתיב ביה כסא מלכות..."]

ר' שילא דרש פסוק זה לפי פרטי הנס שקרו לו. על כך שאמר למלך שהאיש בא על חמורה, כתבו המהרש"ם ור"י עמדין בסדורו "בית יעקב" שם בפרק שירה, "שלך ה' הגדולה" זו מעשה בראשית, כי בפרק שירה פסוק זה החמור אומר. "לך ה' הממלכה" זו מלחמת עמלק. ויש לברר מה הקשר למלחמת עמלק וי"ל דבמלחמת עמלק היות והיו כשפנים גדולים, כדברי רש"י [שמואל"א (טו,ז)]-, ,ומשנין עצמם ודומים לבהמה" במלחמת שאול עם עמלק ניטלה בגללם המלוכה משאול וחזרה הממלכה להיות רק לה' וכתוצאה ממה שחמל שאול על אגג ובא אגג על בהמה מכושפת כמובא בכמה מקומות, כגון ב"ילקוט מעם לועז" על שמואל אות קעז-, ,ויש במדרש קדום שאגג הפך עצמו לשור ואשתו לפרה במעשה כשפים והלך ועיבר את אשתו קודם שיהרג וממנו נולד המן ולפיכך נקרא על שמו" (=המן האגגי).

נח:

יהבי ביה עיניהו ושכיב.

וכן לעיל ב(נח.)-, ,נתן עיניו בו ונעשה גל עצמות". מושג זה של נתינת עינים ע"י חכמים, מובא גם במובן אחר, כגון - ,יהבו ביה עיניהו" [חגיגה (כה:)], ,ויהבו ביה רבנן עיניהו בר' יצחק בר אמי [תענית (טו.)], ,נתנו חכמים את עיניהם בהלל הזקן" [סנהדרין (יא.)], ,יהבו ביה עיניהו בר' עולא בר אבא" [(שם)(פח:)], ,יהבו ביה רבנן עיניהו ברבא בריה דרבה" [מכות (י.)], ,יהבו רבנן עיניהו ברבנא עוקבא" [חולין (לב.)], ,ונתנו חכמין עיניהם בר' חייא ובניו" [(שם)(פו.)].

מן הסוג של מיתה ע"י נתינת עינים, אנו מוצאים במס' יבמות (מה.)-, ,יהיב ביה עיניה ושכיב" וכן שם (קו.)-, ,אמר ליה אבוך היכא א"ל במתא אימך היכא א"ל במתא יהיב בהו עיניה ושכיב". במס' ב"ב (יד.) הובא-, ,רב הונא כתב שבעין ספרי דאורייתא ולא איתרמי ליה (=שארכו יהיה כהיקפו) אלא חד. רב אחא בר יעקב כתב חד אמשיכיה דעיגלי

ואיתרמי ליה. יהבו ביה רבנן עיניהו ונח נפשיה". וכן ראה במס' סנהדרין (ק.), "יהב ביה עיניה ועשאו גל עצמות". (וראה מה שהוספנו שם בענין זה.)

בשול"ת "הלכות קטנות" סי' ר"י כתב שכאן ב(נח:): הענישוהו משום שהיה "מורה הלכה לפני רבו". הרמב"ן כתב ב"אמונה ובטחון" ("כתבי הרמב"ן" ח"ב/עמ' שפח ד"ה ועוד אמרו/הוצ' שוועל)-, ומצאתי בתשובת שאלה של גאון, כי עין הרע רובו נמצא בתלמידי חכמים ואינו ברצונם. וזהו שאמרו "כל מקום שנתנו חכמים עיניהם מיד נשרף" [במס' שבת (לג:)] נאמר שם בקשר לר' שמעון ובנו-,, כל מקום שנתנו בו עיניהם מיד נשרף". ראה מאמר הזה, איך הוא מסכים עם מה שכתבתי. ועוד אמרו כל מקום שנתנו חכמים עיניהם או מיתה או עוני [מו"ק (יז:)]. ועין רע זה של תלמיד חכם, רובו נמצא בשביל חלישת הדעת שהחכמה פוגעת באיש ההוא שמצער אותו ומחליש דעתו ומפסיק מן החכמה שהוא עוסק בה ומחשב אותה בליבו, כענין מה שאמר הכתוב "בוקע עצים יסכן במ" [קהלת (יט)], כן החכמה הבוקע יסתכן בעצמו מפני כח החכמה שרואה אותו וחלש דעתו. וראיה גדולה לזה הענין, מה שאמרו במדרש שיר השירים [שהש"ר (א,כח)] "הביאני המלך חדריו", תמן תנינן ד' נכנסו לפרדס ואלו הן בן עזאי ובן זומא ואלישע בן אבויה ור"ע, בן עזאי הציץ ונפגע ועליו הכתוב אומר "דבש מצאת אכול דיך" [משלי (כה,טז)] בן זומא הציץ ומת ועליו הכתוב אומר "יקר בעיני ה' המותה לחסידיו" [תהילים (קמז,טו)]. דכל זה ראייה למה שכתבתי...". על רב ששת נאמר "נתן בו עיניו", אף שהיה סומא וביאר המהרש"א דקיללו בכך שיעשה גל עצמות. הרמב"ן (שם) בח"א בדרשת "תורת ה' תמימה" עמ' קסא, כתב בד"ה ועוד יש-..., ור' ישמעאל הוא שקבל סתרים הללו וקרו ליה ר' ישמעאל דהיכלות והכרת פנים, וענין ידיעה זו רמזו בתלמוד דאמר במס' ברכות (נח.). "הרואה אוכלוסי ישראל אומר ברוך חכם הרזים, לפי שאין פרטותיהן (פרצופיהן) שוות ולא דעותיהן שוות... ואיתימא ר' פלוני ור' פלוני אשכחו לר' פלוני, א"ל בהדי דחזינך ברכינך תרתי, שחלק מחכמתו ליראיו ומחיה המתים", שהיה חכם ולאחר י"ב חודש- "א"ל חכימת כולי האי,

תקצה

יהבו ביה עיניהו נח נפשיה". וזה ענין נפלא ועמוק. אין תגמול לעברה, אלא כך פירוש הענין הזה. כי הדעת תלויה בפרצוף, כחכמתו של ר' ישמעאל, ואף חכמי הגויים הכירו בהם מעט מזער מן הטבעים הגסיים כמנהגם... ולפיכך אמרו חכימת כולי האי, להיות יודע משנתו של ר' ישמעאל בצורות הפנים, יהבו ביה עיניהו ונח נפשיה, לפי שחלישה דעתם עליו שהם לא בקיאים בחכמה זו, וסדרי שרטוטין שאמר הגאון ז"ל שאמור בפסוק, זכר ונקבה בראם הוא חכמת הכף והשרטוטין...". המהרש"א כאן כתב שקיללו בפה, אם כן כוונת נתינת העיניים היא, שנתן את עיני שכלו בו לקללו. "הגהות יעב"ץ" לעיל (נח:), גם כתב כן-,, עיני מחשבתו", כי שם היה זה רב ששת שהיה עיור, אם כן ודאי שהכוונה ע"י שכלו ולא עיניו וכן לעיל ביבמות (קו.), שלא היו לפניו. ה"חזו"א/חו"מ החדש/ליקוטים לב"ב סי' כא לדף (יד). [ע"י רנ"ה טור א'], כתב-,, מסודות הבריא, כי האדם במחשבתו הוא מניע גורמים נסתרים בעולם המעשה ומחשבתו הקלה תוכל לשמש גורם להרס ולחורבן של גשמים מוצקים... ובשעה שבנ"א מתפעלים על מציאות מוצלחת, מעמידים את מציאות זו בסכנה, ומ"מ הכל בידי שמים... אבל כשנגזר הדבר לאבד מתגלגל הדבר לפעמים ע"י שימת עין תמהון על הדבר... וכן הוא עובדא דר"מ בריה דר"א [ברכות (נח:)] ויתכן דכל שהאדם במעלה יתירה כל סגולותיו ומעלותיו יתירות ועיניו יותר פועלת...". אוה"ח עה"ת [שמות (יא,ה)] האריך לדמות ענין זה למכת בכורות וכתב לגבי מכה זו, כי מעצם גלוי קדושת השם נשאבו אליו חלקי הקדושה המחיים את הבכורות, ולכן הם מתו.

מאי זיקין אמר שמואל כוכבא דשביט.

ופרש"י-,,כוכב היורה כחץ ברקיע ממקום למקום וארוך כשבט שהוא יורה ונראה כמו שפותח הרקיע" ובמ"ב (רכז,א) כתב-,,ויש אומרים שהוא כוכב שיש לו זנב ושבט של אורה". והערוך הביא את דברי רב האי גאון. וכדבריו לכאורה נראה במדרש (המובא בח' מקומות), כגון איכ"ר (ד,טו)-,,והיה הקב"ה מאיר לו בלילות בזיקין וברקים, כמה דתנינן תמן "על הזיקין ועל הזוועות ועל הברקים", הדא הוא דכתיב [תהילים (יח,כט)] "כי אתה תאיר נריי", כי הכוכב עצמו אינו מאיר את שטח הארץ, אלא רואים בשמים כוכב מאיר בזנבו, אך אינו גדול מאד. ושם בתהילים (יח,טז) יש פסוק המתאים לזיקין שהן כחיצים וברקים-,,וישלח חציו ויפיצם וברקים רב ויהמם".

אמר שמואל נהירין לי שבילי דשמיא (דרקיע) כשבילי דנהרדעא לבר מכוכבא דשביט.

נראה אולי דרצה לומר, דרק כוכבא דשביט שנראה רחבו פחות משביל לא ידע. ומהו שביל? עיין לקמן (סב:) בשבילי דמחוזא, פירש"י ד"ה בשבילי-,,שביל קטן שפונים בו לשדות". ה"מלאכת שלמה" בריש פ"ב דפיאה כתב דלרמב"ם שביל פחות מד' אמות ולראב"ד יכול להיות רחב רק הוא מיוחד בכך שהוא בשדות. במס' ע"ז (כט.) פירש רש"י ד"ה בשבילי נהרדעא-,,חוצץ לעיר", אך לכאורה משמע שזה גם בתוך העיר, כמו במס' כתובות (סב:)-"שבילי דמתא" ובמס' ע"ז (יז.) ו(כט.) וכן ב"קוה"ר" (פ,א)-"שבילי טבריא" וכן במדרש "שכל טוב" (טז,ו) ושבילי דמתא. מנין שמואל ידע את כל שבילי הרקיע? ב"ירושלמי" משמע שידע זאת מן התורה וכן מפורש במדרש תהילים מזמור יט והובא ב"נפש החיים" (ד,ב) לרבי חיים מוולוז'ין, אך עיין בדברים רבה פרשת נצבים (ח,ו) דאמר שמואל על עצמו שלמד זאת כשהיה צריך לצאת לבית המים. מהו בית המים? נראה שכוונתו לבית הכיסא. אומנם בברייתא במס' ב"ב (עג.) וכן העתיק הטור בחו"מ (רכ,א), מובא "בור המים" בספינה לאגור בו מים מתוקים, אך השו"ע שם כתב "בית המים". לשון זו בכוונה זו של בור מים היא משמעות שאינה מובנת, כי היא אינה מופיעה בברייתא ואף השו"ע עצמו באו"ח (קנג,ט) כתב "בית הכסא" במקום "בית המים", המופיע במס' מגילה במשנה (כז:). רש"י בלשון ראשון שם כתב "לכביסה", אך הגר"א מחקו ונראה לכן שכוונת שמואל היתה לבית הכסא. אמנם חישובים לצורך הל' קדוש החודש, יש בו קדושה של תורה וה"חזון איש" היה נוהג לגנוז את חישוביו בהל' קידוש החודש, אך נראה ששמואל מתכוון לחישובים ולימוד של אסטרונומיה, אשר אינה קשורה ישירות ללימוד התורה. גם על הגר"א מסופר שבמקום זה היה חושב על נוסחאות ומשפטים מתמטיים, שאינם קשורים ישירות להלכה, אך אין לכך שום מקור כתוב ובדבר"ר שם כתב המהרז"ו ד"ה לבית המים-,,להשתין מי רגלים או למרחץ במקום שאין להרהר בתורה. ובמדרש תהילים י"ט דורש פסוק "מי יספר שחקים בחכמה" [איוב (לח,לו)] זה שמואל ירחינא שהיה אומר נהירין לי שבילין דרקיע כשבילי נהרדעא, שסיפר מה שבשמים בחכמה אע"פ שעסק תמיד בתורה, אך אחר שהשיג חכמה זו, לא קבע לעסוק בה אלא כמ"ש כאן בבית המים".

מה שהעלה המהרז"ו אפשרות שבית המים הוא מרחץ, אינו נכון, שכן ראינו במשנה במס' מגילה (כז:): שנאמר שם מרחץ ובית המים וכן בכל מקום בתוספתא [מס' ע"ז (ג,ד), אהלות (יח,יב)] מוזכרים יחד בית המרחץ או מרחץ ובית המים. וכן במדרש תנאים/דברים פרק יז פסוק טו-,,אין רואים אותו (=את המלך)...ולא כשהוא בבית המרחץ ולא כשהוא בבית המים".

במס' ר"ה (כ:)-, אמר שמואל יכילנא לתקוני (רש"י-), בלא ראיית עדים, כי בקי אני בתולדות הלבנה והילוכה וסדר המזלות". לכולה גולה. אמר ליה אבא אבה דרבי שמלאי לשמואל ידע מר האי מילתא דתניא בסוד העיבור (רש"י-), ברייתא שניה ברמזים". נולד קודם חצות או נולד אחר חצות? אמר ליה לא. אמר ליה מדהא לא ידע מר איכא מילי אחרנייתא דלא ידע מר". ובמס' חולין (צה:) נאמר על רבי יוחנן-,,כולהו שני דרב הוה כתב ליה רבי יוחנן לקדם רבינו שבבבל. כי נח נפשיה הוה כתב לשמואל לקדם חבירנו שבבבל. אמר לא ידע לי מידי דרביה אנא, כתב שדר ליה עיבורא דשתין שני. אמר השתא חושבנא בעלמא ידע. כתב שדר ליה תליסר גמלי ספקי טריפתא. אמר אית לי רב בבבל". משמעות של "חושבנא בעלמא" זו אנו לומדים ממס' מגילה (כח:)-, אמר רב אסי בתי כנסיות שבבבל על תנאי הן עשויין (רש"י-), על מנת שישתמשו בהן". ואף על פי כן אין נוהגין בהן קלות ראש ומאי ניהו- חשבונות. אמר רב אסי בית הכנסת שמחשבין בו חשבונות מלינין בו את המת. מלינין סלקא דעתך (רש"י-), משמע דחובה היא להלין בה את המת" לא סגי דלאו הכי, אלא לסוף שילינו בו מת מצוה" (רש"י-), שימותו בעיר מתים שאין להן קוברין". במס' חולין (נט-), קרי רב עלה דשמואל כל רז לא אנס לך". נהרדעא היתה מהמקומות הגבוהים בבבל ומתחתיה היתה סורא בה היה רב [הר"ח במס' תענית (י.)] ואפשר דזו היתה אחת הסיבות שבחר שמואל בנהרדעא כי מקום זה היה הנוח ביותר בבבל לצפות בכוכבים.

תקצו

ראינו לעיל ר"ה (כ:)- ששמואל אמר שיכול לחשב את המולדות בלא עדים שראו את המולד וראינו לעיל בחולין (צה:) שהוא תיקן מולדות לששים שנה בא"י ושלחם לשם לרבי יוחנן. ר' יוחנן קרא לזה "חושבנא בעלמא", היינו, דאין לזה נפקא מינה לדינא, כי צריך עדים. אמנם דבר זה הוא מחלוקת גדולה בין רבינו חננאל לרמב"ם אם העדים זה תנאי בקידוש החודש או שזה עוד מצוה, אך גם בחשבון לבד החודש יהיה מקודש, בניגוד לשאר ההלכות שטעונות עדות, שללא עדות אי אפשר לדון, כמו שראינו במס' ר"ה (כא:)-, בקש קהלת לדון דינין שבלב שלא בעדים ושלא בהתראה יצתה בת קול ואמרה לו וכתוב יושר דברי אמת על פי שנים עדים...". ובריש "תרגום שני" על מגילת אסתר מובא שהיה שלמה המלך מכיר בבעלי דינין מי חייב ומי זכאי ואי אפשר היה לשקר בפניו ואפילו הכי אין לדון בלא עדים והתראה. ובמס' מכות (כג:)- אומרת שם הגמרא שמשפט שלמה והכרעתו בין ב' הנשים היה על פי רוח הקודש-,,אמר ר' אלעזר בג' מקומות הופיעה רוח הקודש...ובבית דינו של שלמה...דכתיב "ויען המלך ויאמר תנו לה את הילד החי והמת לא תמיתוהו (כי) היא אמו. מנא ידע דלמא איערומא מיערמא? יצאת בת קול ואמרה היא אמו...שלמה נמי, מדהא קא מרחמתא והא לא קא מרחמתא, אלא גמרא", היינו, פסקו היה על פי רוח"ק, שהיו כך מקובלים ולא שמוכח כן מהפסוק. המהרי"ץ חיות שם ד"ה שלמה מנא ידע, העיר על הרא"ש-,,עי' תשובת הרא"ש כלל ק"ו הביאו מרן הב"י טור חו"מ סי' סו, דהאריך. בזה סמך שלמה לדון ע"פ אומדנא והעלה לדינא כי הרשות לב"ד לדון על פי אומדנא, כמ"ש ב"ב ס"פ חזקת הבתים". ולא זכר מדברי הש"ס כאן", אך עי' ב"מאירי" עמ"ס יבמות (יז:)- ד"ה זה, שכתב-,,...והוא הענין שנאמר בהגדה על אותן שנים נשים זונות שבאו לדין לפני שלמה, שהרי כשצוה שלמה לגזור את הילד והשיבה האחת תנו לה את הילד החי והמת אל תמיתוהו. היה ראוי לאחרת להשיב את שלי היא נותנת לי וכשאמרה גם לי גם לך לא יהיה, סכלות היה ופתיות שלה ומה היה מכיר שלמה בדבר זה ומה תועלת היה רואה בדבריה, אלא ששתי נשים אלו כלה וחמותה היו ומתו בעליהן בלא בנים אחרים, אלא אלו השנים ומת ילד זה של הכלה וכל שמת תוך

שלושים נדון כנפל והרי היא זקוקה ליבום וכשמצאה עצמה צריכה להמתין לאותו ולד של חמותה ותתעגן י"ג שנים החליפה חי במת, כדי לומר שבנה הוא ותפטר משני צדדין, שהרי תאמר שיש לה בן ואין לה יבם. וכשאמר שלמה גזרו את הילד החי שמחה מפני שנוח היה לה בכך, כדי לינשא בהיתר והרגיש שלמה בענין זה והשאירו לחמותה. אמנם ל"מאירי" ניתן לומר שהרגשה והבחנה זו היתה ברוח הקודש וגם מה שאמר הרא"ש אין זה סותר לכך שהיה הפסק ע"פ ר"ה"ק, כי הגמרא אומרת דבאומדנא זו של שלמה ובפרט ע"פ דברי ה"מאירי", היה כאן חכמה גדולה שהצריכה ר"ה"ק. במנחות (לז.)-, „שאל פלימו מרבי מי שיש לו שני ראשים באיזה מהן מניח תפילין א"ל או קום קבל גלי או קבל עלך שמתא" וכתב שם התוס' ד"ה או-, „בעולם הזה ליכא אבל יש במדרש אשמדאי הוציא מתחת קרקע אדם א' שיש לו שני ראשים לפני שלמה המלך ונשא אשה והוליד בנים כיוצא בו בשני ראשים וכיוצא באשתו בראש אחד וכשבאו לחלוק בנכסי אביהם, מי שיש לו שני ראשים שאל שני חלקים ובאו לדין לפני שלמה. מ"ר" והוסיף שם ב"שיטה מקובצת אות יח-) „נ"א שלמה בחכמתו הרתיח מים וכסה אחד מן הראשים ושפך הרתחים על ראש השני. מחמת צער הרתחים צעק בשני ראשים. אמר שלמה ש"מ דתולדה אחת לשני הראשים ואין נידון אלא כאיש אחד". הגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל פסק על פי זה לגבי תאומים סיאמים מסוימים שהם אדם אחד.

לגבי מה שאמר שמואל "נהירין לי שבילי דשמיא", יש לדון אם הוא סובר שברקיע יש גם מושג של דרך, שכן פנו בזמנו לרוגאצ'ובר ושאלוהו אם הנוסע במטוס יש לו לומר תפלת הדרך והוכיח מהפסוק במשלי "דרך הנשר בשמים". מדברי שמואל אין להוכיח כי נראה שכוונתו לבטוי מושאל לדבר שאינו על הארץ, שכן חז"ל משתמשים בבטוי זה לדברים עלומים, כגון: „מסלות בלבבם, אלו שבילי אורייתא" [איכ"ר (ג,ט)] וכן בתנחומא/פר' עקב ג'- „והיה עקב...שבילי התורה". וכן שם ויקרא ח'- „ויקרא אל...שבילי ים סוף שעברו ישראל" ובאוצר המדרשים/מזלות/עמ' 282 ד"ה לא כהילוכו כשבילי חמה כשבילי לבנה. וזה מתאים לדברי שמואל על שבילי דרקיע. וראינו לעיל ששבילים הם דרך צרה לרמב"ם ולראב"ד יכול להיות שהם רחבים וכוון שכאן מדובר בשבילי רקיע שבהם עוברים גרמים שמימיים ודאי גם כאן מדובר בבטוי מושאל.

לעצם הקביעה אם הגרמים השמימיים מקיפים את הארץ או להפך ואם הארץ סובבת סביב צירה, הועתק מכתב ידו של ה"חת"ס" [הובא ב"ברכת החמה כהלכתה" לר' מ.מ. גערליץ/ הוצ' אורייתא/ירושלים תשמ"א/עמ' קסט/מהספר "עט סופר" לרבי אליעזר זוסמן סופר/ עמ' (רעב:)]-, „אם כן טוב לנו שניתן התנועה למתנועע, ממה שנייחס תנועה לבעל המנוחה, כי מתנועת ארץ לא שמענו, מכל מקום אין בידי לדחות קופרניקוס ולא צד שכנגדו, כי ראיותיהם עצומות משני צדדים".

כימה...זנב טלה.

עיי' במס' מנחות (פה.) תד"ה וזורעה, מה שהביא מכאן-, „...דכימה שהיא בזנב הטלה כדאמרינן בפרק הרואה (נח:) קיימא להדי רישייהו בראש כל אדם דהיינו באמצע הרקיע שנראה לכל אדם כאילו על ראשו הוא...". עי' שם את חשבון המזלות שמראה שם התוס' ומסיים התוס'- „ועל כן נראה דהיינו בשבט שמזל דלי מתחיל לעלות בבוקר ונמצא דקיימא כימה ארישייהו בסוף היום".

מאי כימה אמר שמואל כמאה ככבי.

כתב המהרש"א-,,דהיינו נוטריקון כי-מאה, כמ"ש במקום אחר [במס' מנחות (מג:)-,תניא היה רבי מאיר אומר חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום, שנאמר ועתה ישראל מה...]. אל תקרי מה אלא מאה".

המספר מאה משמש כמספר עם סגוליות ייחודית והוא מקוצר ל"מה". יסוד זו מופיע במספר מקומות בחז"ל ולעיתים מובא כמדרש ע"י בעלי התוס', בלא לציין שהמקור הוא מחז"ל. במס' סנהדרין (ז), מובא-,,ההוא דהוה קאמר ואזיל טוביה דשמע ואדיש, חלפיה בשתי' מאה אמר ליה שמואל לרב יהודה, קרא כתיב "פוטרי מים ראשית מדון" ריש מאה דינ" (רש"י-,,מדון נוטריקון מאה דינ', לישנא אחרינא מדון בגימטריא מאה"). וכן במסכת סנהדרין (צח), לגבי מאת הגוונים של חמור המשיה.

תקצו

"תלמוד ירושלמי"/מס' סנהדרין (יב)-,,שיר למעלות- למאה מעלות".

במשנה מס' פיאה (ד,ה) הובא-,,של בית נמר היו מלקטין על החבל ונותנין פאה מכל אומן ואומן". וב"תלמוד ירושלמי" על כך, הובא-,,מזכירין אותן לגנאי, שהיו נותנין פאה אחד ממאה".

ב"מדרש רבה"/פרשת בהעלותך (טו,ט)-,,גדול האור של מעלן שלא נתן ממנו לכל הבריות אלא א' ממאה, שנאמר ידע מה בחשוכא" (מתנות כהונה-,,קרי ביה מאה כמו שאחז"ל "מה ה' אלוקיך שואל"). מס' דמאי (הב)-,,ומאה חולין שיש כאן" [תוי"ט-,,ומאה חולין, פירש הרמב"ם חלק ממאה מכלל זה, וגירסת הר"ב והר"ש- "מהחולין"].

"דעת זקנים מבעלי התוס'"/דברים (יח,ד)-,,וגם לשון תרומה תרי ממאה".

"זהר"/ויקהל (ר)-,,מהו תרומה כמה דאוקימנא תרי ממאה".

נט.

כטרפא דטריף.

לתוך קרקעיתו אלא ניתן להנמיך את גובה דפנותיו ויהיה יותר מצומק ומכונס. כאן מדבר רש"י על דבר בצורת גוש שיש בו חור ומפשטים אותו ועל ידי כך החור נסתם וגוש זה נראה מכונס יותר על פחות נפח אך רחב יותר. כך מפרש גם הרא"ש את המושג "טרופ" במס' נדרים (כה). לגבי נחש שרחבו כקורת בית הבד שאמר שם שמואל בטרופ, אך ב"תלמוד ירושלמי" במס' נדרים (גב) הובא, שמואל אמר במרובע, היינו, שטוח, אך שם בנדרים (כה). פירש רש"י את המלה "טרופ"-,,מנומר" והר"ן פירש שם-,,בקעים בקעים", אף דב"ירושלמי" מבואר שהכוונה למרובע, היינו, שטוח וכן פירש הריטב"א על הרי"ף במס' נדרים-,,ופירש בעל ה"ערוך" בשם רב שרירא גאון ז"ל שהוא משהו ומרובע כקורת בית הבד שהיא שוה וכדתנן בפרק ב' דמכשירין משנה ד' הטרופ את גגו שפירש הטח בטיט להשוותו וכו', וכן אמר בירושלמי שם בהדיא אמר שמואל במרובע...". גם ה"נימוקי יוסף" פירש שם-,,בטרופ כלומר מרובע, ויש לו חבר בפרק הרואה (נט.) "מתחזיא כמאן דטריפא מיטרף", וכן בבכורות (מה). "פרסותיו רחבות כשל אוז" ואמר רב פפא עלה, "לא תימא דטרפא ולא סדיקא", ובגמרא מוקמי דהאי טרופ היינו בגבו (=של הנחש) וגבו מרובע אי אפשר בבריות". בפירוש רבינו אברהם מן ההר על מס' נדרים, פירש-,,טרופ, פירוש שאית ביה חידקי ואית דמפרשי, גבו טרופ שגבו מרובע". וכך פירש גם התוס' ד"ה בטרופ-,,פלט"ר בלע"ז", כמו שתירגם רש"י ביחזקאל (יג,יח) מספחות-,,פלטרי"ש בלע"ז", שהוא מיני שטיחים ופילטר"א מופיע במקומות שונים בש"ס לגבי מצע לבד [שבת (נז), יומא (סט.) נמטא, ביצה (טו.) נמטא, ב"מ (קיג:) לבד, זבחים (צה.) והרכין] ועיי"ש שהתוס' דחה את

הפירוש "מנומר". ה"תוספות יו"ט" על מס' שבועות (ג,ח) בד"ה נחש כקורת בית הבד, גם דוחה את הפירוש- "מנומר" וכותב-,,שכתב בגמרא בטרופ ופירש רש"י שיש בו חריצים כקורת בית הבד כך ראיתי נחש מנומר...והתוס' בנדרים פרק ז' הקשו מה ענין מנומר לקורת בית הבד ופירשו פל"א בלע"ז. וזה לשון הרא"ש בטרופ רחב ואינו עגול ע"כ, וכולהו טריפין היינו בבטנם. והר"ן כתב דבירושלמי קאמר במרובע ושמואל הוא מרא דמימרא דהכא ודירושלמי...". ועיין שם ב"תפא"י" אות מ"א ובחידושי הריטב"א, במס' שבועות (כט:): ד"ה בטרופ, שכתב-,,פירש רש"י ז"ל מנומר...ואינו נכון חדא שלא מצינו לשון טרופ על מנומר ועוד שאין הירושלמי מפרש כן. והנכון כמו שפירש רבינו חננאל ז"ל ובעל הערוך ז"ל, כי טרופ לשון השוייה, כמו הטורף את גגו, שפירש"י, המחליק והמשוה אותו. וגבו טרופ, פירוש, משווה ומרובע וכן אמרו בירושלמי- "לפי שאין מרובע בבריות".

שבשעה שהקב"ה בקש להביא מבול לעולם נטל שני כוכבים מכימה והביא מבול.

מאמר חז"ל זה הובא גם במס' ר"ה (יא:): ולא ציינו "מסורת הש"ס" ולא מהר"י ברלין ושם מוסיפה הגמרא-,,אותו היום י"ז באייר היה, יום שמזל כימה שוקע ביום ומעינות מתמעטין ומתוך ששינו מעשיהן שינה הקב"ה עליהם מעשה בראשית והעלה מזל כימה ביום ונטל שני כוכבים מכימה והביא מבול לעולם". מקורו של מאמר זה הוא ב"סדר עולם רבה" לר' יוסי בן חלפתא, כפי שמביא שם רש"י ומפרש את כל הענין באריכות.

מאי זוועות א"ר קטינא גוהא.

רש"י פירש-,,בלשונם קורין רעידת הארץ גוהא". הגאון הרהחיד"א פירש ב"ראשי אבות" (ה,ה)-,,ודע דבאבדר"נ פרק ל"ה אמרו לא היתה מפולת בירושלים מעולם. וזה שנים רבות ששמעתי בעיר הקדש ירושלים תוב"ב, כי מהריט"ן בספר "מגן אבות" כ"י פירש אבדר"נ, פירוש שלא היתה מפולת מרעש, עד כאן שמעתי. וכן ראינו בשנת ה' תק"ד שבעוונותינו הרבים בליל ט' חשון היה רעש בעיר הקדש צפת ת"ו ומתו ברעש כמה נפשות מישראל וכמדומה כמו קס"ה נפשות ובלילה עצמה היה רעש חזק בעיר ירושלים תובב"א והתמידו הרעשים כמעט כל החורף, וברוך ה' שלא אירע שום מפולת, אף שהיו רעשים רבים וחזקים ואיש לא נעדר, ברוך הא-ל המושיע". וכן בספר "כף החיים" סי' תקע"ו סעיף ד' אות כ"ו, כתב בשם "פרי האדמה", שבירושלים אין גוזרין תענית צבור על הרעש ומפולת, כי לא הזיק מפולת בירושלים, והזכיר את הנסים שבי"א תמוז תרפ"ז ברעש לא נפקד איש בירושלים ת"ו ורק בכפרים מתו כמה עכו"ם, וה' שמר ישראל".

אמר אביי גמירי דזעפא תרתי שעי לא קאי לקיים מה שנאמר לא תקום פעמים צרה.

על פי זה, פעם אחת, זה שעה, וכן הובא ב"תרומת הדשן" סימן קס"ז ששיעור מליחה הוא שעה-,,כדאשכחן בכהאי גוונא, שתפס התלמוד שיעור שעה בלא טעמא בפרק קמא דפסחים, יהבו ליה רבנן שעה אחת ללקט עצים, אף על גב דיש לוקט ברביעית שעה ויש צריך יותר משעה, מכל מקום תפשו חכמים שיעורה בשעה, לפי שהוא חלק מבורר בעיתותי לילה ויום וכן נוכל לומר בנידון דידן".

תקצח

בש"ת "יגל יעקב"/יו"ד סי' ע"ג, הסתפק לגבי מה שכתב "תרומת הדשן" בסימן רנ"ח-,,ונתייבשו על פני קרקעית המקוה כמו יום ולילה", אם הכוונה בדווקא, שהרי "תרומת הדשן" עצמו, לגבי לשון הגמרא, אומר בדוקא ותוס' ר"י לעיל ריש אין עומדין (ל:), כתב-,,ואע"פ שבהרבה מקומות כשאומר שעה אינו רוצה לומר שעה דוקא אלא זמן מועט, הכא אינו כן אלא שעה ממש וכן שעה אחת קודם תפילה...שעה אחת". לכן במקום אשר כתוב "שעה אחת" ולא סתם "שעה", הכוונה שעה בדיוק, לכן כתב "תרומת הדשן", כי במס' פסחים שם כתוב "שעה אחת", הכוונה בדוקא. ועיין מה שכתבנו לעיל (ל:) בד"ה יכול יתפלל אדם כל היום.

לא נבראו הרעמים אלא לפשט עקמומית שבלב.

כתב המהרש"א-,,משום דהרעם הוא דבר המחריד ביותר ואין ידוע בו תועלת לעולם משום הכי קאמר דלא נברא אלא לפשט...". וק"ל א. כדי לפשט עקמומיות שבלב, זה גם תועלת לעולם וי"ל, דהיא גופא כוונת המהרש"א, כי הרעם הוא התועלת לעולם, אך בנ"א אינם מבינים ויודעים שזו התועלת. ב. משמע מדבריו, שרק מה שאין תועלת טבעית, צריך לחפש תועלת רוחנית והרי באין ספור מקומות ראינו דברים שיש בהם תועלת טבעית ובאים חז"ל ומראים לנו שהסיבה היא רוחנית והרי לעיל אמרה הגמרא שכל העולם לא נברא, אלא כדי שיראו מלפניו ולכן באה כאן הגמרא ומסבירה שהרעם נברא לתועלת מסוימת המביאה ליראה ג. הרי חז"ל אומרים שדוד המלך הבין את התועלת לכל דבר מלבד עכביש ושגשגון משמע שגם לרעם ישנו תועלת טבעית מסוימת וי"ל דהמהרש"א כתב "ואין ידוע", אך לדוד המלך כן היה ידוע וכיוון שבזמנם לא היה ידועה סיבת במסורת אלא רק בסברא לכן אמרו מה שידוע במסורת. ד. והרי המהרש"א עצמו כתב תועלת טבעית לרעם בד"ה דברוק ברקא, שבא ממנו המטר-,,ר"ל דאנן חזינן שמתחילה בא הברק ואחר כך הרעם ואחר כך המטר והיינו משום דהברק, שהוא להב אש, בא מתחילה ושובר הגזיזי דברד והוא הרעם וע"י שבירה זו נולדו המים ואחית מטרא לארץ...". אמנם אפשר דסובר המהרש"א, דהרעם אינו מסייע לחיתוך הברד, רק הוא פועל יוצא מחיתוך הברד ע"י הברק, אף שאנו יודעים שהקול עצמו, כאשר הוא נוצר ומגיע כתוצאה מגוף שנע מהר יותר ממהירות הקול יכול לשבור, כמו שראינו במס' ב"ק (יח:) לגבי צניפת הסוס ונעירת החמור המשברת כלים והכנסה מהירה של מקור התרנגול לכוס זכוכית, שוברת את הכוס. ב"תלמוד ירושלמי/מס' יומא (ז,ב)(כ:) הובא-,,אית בעי מימר עלה העוקמנים" היינו, עקמני הלב.

אמר ריב"ל הרואה את הקשת בענן.

כתב ב"חיי אדם" (סג,ד) שאין להגיד לחבירו שיש קשת משום הוצאת דיבה. הקשת נראית לעיתים גם בלילה [צמח דוד/ח"ב ו' אלפים שנת ת"ל ו"שבילי אמונה" לנכד הרא"ש סוף נתיב ב', "שער השמים" (א,ז) לאבי הרלב"ג, מהרש"ם/ח"ב סי' קכד] ועי' ב"יערות דבש" ח"א דרוש י"א שהאריך לבאר את ב' מיני הקשת.

נט:

באורתא דתלת נגהי ארבע.

רש"י ד"ה נגהי-,,ליל כדאמר בפסחים בשמעתא קמייתא (ג.) דאיכא דוכתא דקרו לליליא נגהי". ועיי"ש ב(ב.) ב"מרומי שדה" לנצי"ב מוולוז'ין. ובאיכ"ר (ד,יא) ד"ה חשך משחור תארם, לחד מאן דאמר "נאגא" ופירש שם ה"פ"ע" לילה, אך רש"י והרד"ל שם פירש, צבע שחור.

ואמר רבא...בני מחוזא...האי דגיתורי משום דמשמשי ביממא והאי דניידי עינייהו משום דדיירו בבית אפל.
 ופירש רש"י-, ,והאי דגיתורי...לפיכך בניהן אדומין כאדומית היום רו"ש בלע"ז". נראה שיש קשר בין שני הדברים.
 כיוון שגרים בבית אפל לכן משמשים ביום. בבל, היינו פומבדיתא נקראת אתרא חשוכא (גי' רש"י) [פסחים (לד.),
 יומא (נז.), זבחים (ס:)]. רב חסדא אמר במס' נדה (יז.-), אסור לו לאדם שישמש מטתו ביום", אך חתנו רבא שהיה
 ממחוזא [כתובות (סה.), קידושין (עז.)], פרבר של פומבדיתא [כתובות (נד.)] אמר שם, ואם היה בית אפל מותר" וכך
 נפסק בשו"ע/או"ח (רמ"א). ולכן, כיוון שבמחוזא, שהיה מקום נמוך ובתיהם אפלים, כמו שראינו במס' כתובות (סה.),
 דן רבא בב"ד ביום, והיתה שם חומה, אשתו של אביי וגילתה את זרועה ואף שהיה ביום "נפל נהורא" בבי דינא והאיר
 את הבית, כיוון שהחדר בו היה בית הדין, היתה בו אפלולית, משום שהיה בנוי במחוזא, מקום אשר השמש האירה בו
 רק מעט. כיון שהשמש אדומה היא, כמו שאומרת הגמרא במס' בבא בתרא (פד.-), האי שימשא סומקתא היא", לכן
 ניצוצות השמש האדומות נכנסות לבתים במחוזא, אף על פי שהוא נקרא "בית אפל". ורואים זאת בזמן תשמיש ומשפיע
 הדבר עליהם והבנים גם כן אדומים, כמו אותו מלך ערבי שבניו יצאו לבנים וחשב כי אשתו זינתה והתברר שראתה
 צורות לבנות על הכתלים, בזמן התשמיש [במדבר"ר (ט, לג), תנחומא נשא ז']. במס' שבת (לא.), מזכיר שם המהרי"ץ
 חיות ענין זה, כהוכחה להבדלי צורות ואיברי האדם ע"י פעולות חיצוניות ואקלימים.

לפרקים עד כמה...עד שלושים יום.

"לפרקים" הוא זמן יחסי. כגון "שהגיע לפרקו", אומר על כך המאירי בסוטה (ב.), ש"בת פלוני לפלוני" היינו רק עד
 הזמן שהגיע לפרקו, אך לאחר מכן הכל לפי מעשיו. ועי' ברד"ל במס' סוטה (לח: ד"ה לפרקים- ,פרש"י כחגים
 ומועדים. ועי' שלהי ר"ה, לגבי לסדר תפלתו ובפרק הרואה דפרקים ל' יום, ואולי הה"נ". ובאבהע"ז (קיד, ט)-
 ,לפרקים זה שבת וזה שבת."

תקצט

רש"י ד"ה והאידנא דשנייה פרסאי- ,....שם מחוזא שהוא על הפרת."

וברש"י במס' קידושין (עב.). ד"ה מאיהי דקירא- ,מקום על נהר הפרת". זו אינה סתירה בדבריו, כמו שראינו לעיל,
 דלרש"י מקום משמעו לעיתים כפר או עיר ולעיתים אף חבל ארץ.

שינוי יין אין צריך לברך.

רש"י ד"ה שינוי יין-, ,שתה יין בסעודה והביאו לו אחר טוב מן הראשון, אין צריך לברך בורא פרי הגפן". במס' פסחים
 (קא.) פירש רש"י בד"ה אחד שינוי יין-, ,שהביאו לו יין מחבית אחרת" ויש לומר דכל חבית יש לו את הטעם שלו, על
 פי העץ שהוא מאוחסן בו ואורך הזמן שהוא נתון בו.

ס.

כח דהיתרא עדיף.

ה"צל"ח" תמה כאן-,,ולכאורה הדבר תמוה, דאיך מחשב כח דהיתרא מה שאין צריך לברך הלא גם בכל ספק ברכות הדין הוא להקל ואין צריך לברך, ואדרבא כחו דר"י דסובר צריך לברך הוא בהא דהיתרא שמותר לברך ולא חיישינן לברכה שאין צריך, כי המברך ברכה שאין צריך עובר על לא תשא". הצל"ח מתרץ שם, דכוון דברכת שהחיינו יש רשות לברך אפילו אם אינה חובה, על פי מה דאמרינן בעירובין (מ:)-,,אבעיא לן מהו לומר זמן בר"ה ויוה"כ...אמר ליה רשות לא קמבעיא לי, כי קמבעיא לי חובה...". אם כן אפילו דבר שאין חובה לומר עליו שהחיינו אף על פי כן הרשות למי שירצה לברך עליו שהחיינו ואינו נחשב כברכה שאינה צריכה. ועיין ב"ח"ס/או"ח סי' נ"ה וב"ישועות יעקב" סי' רכ"ה.

יסוד זה של ה"צל"ח" שנוי במחלוקת גדולה. עיין בב"ח סי' תל"ב לעניין שהחיינו על הבדיקה דראוי שלא להכנס בספק ברכה וכן כתב ה"פמ"ג/או"ח (רכה,ט) וה"פרי חדש"/יו"ד (כח,ב) ועיין ב"שדי חמד"/אסיפת דינים/מערכת ברכות א' ברכות ס"ק ה' בספק ברכות להקל, דהרבה מה"אחרונים" סוברים להפך מדברי ה"צל"ח". ועיין מה שכתב בשם "עמודי אש" (סימן ב' אות ב'), דשהחיינו על הנאת הגוף חמיר משהחיינו על המצוה ואפילו למאן דס"ל דעל הנאת מצוה אין לברך שהחיינו מספק, בהנאת הגוף שאני וכאן הוי הנאת הגוף גבי כלים חדשים ולפי זה, יש מקום לתרץ את הקושיא על ה"צל"ח" מבדיקה.

היתה אשתו מעוברת ואמר יהי רצון שתלד...הרי זו תפלת שוא.

והקשתה הגמרא, מלאה שנהפך הולד מבן לבת ותירצה הגמרא-,,אימא מעשה דלאה בתוך ארבעים יום הוה". בזה ניתן לתרץ מה שלכאורה קשה והרי,,אין הברכה מצויה אלא בדבר הסמוי מן העין" [תענית (ח:), ב"מ (מב.)], אך שם בהמשך כתוב-,,התחיל למוד אומר ברוך השולח ברכה בכרי הזה. מדד ואח"כ בירך הרי זו תפלת שוא לפי שאין הברכה מצויה לא בדבר השקול ולא בדבר המדוד ולא בדבר המנוי אלא בדבר הסמוי מן העין" ועי' במהרש"א בב"מ (מב:) דלאו דוקא לענין תרומות ומעשרות אלא בכל דבר. לכן אחרי ארבעים יום הולד מתחיל כבר להיות דבר בפני עצמו ואף אי נימא דא"א למנותו או לשקלו גם אחרי ארבעים יום ועוד דהתד"ה אלא במס' תענית (ח:) כתב לגבי השדים-,,אית להו רשות למישקל בסמוי", אפשר לומר דאין הכוונה למדידה ממש אלא גם מדידה ע"י אומד וכשהאשה מעוברת ניתן למדוד את התרחבותה ואם גם זה אינו נקרא מדידה, אפשר שיש כאן מניית החודשים, וגם מעוברת, שכבר ניתן לתאר את צורתו, כמו במס' נדה (לא.), אך בתוך ארבעים יום, הוא עדיין במצב נוזלי, לכן אז הברכה יכולה לחול ותפילתו אינה תפילת שווא.

אמר רב לאחר שדנה לאה בעצמה...מיד נהפכה לבת שנאמר ותקרא את שמה דינה. אין מזכירין מעשה ניסים.

קיימת לכאורה מחלוקת בחז"ל לגבי מה שקרה במציאות (כיוון שמדובר על מחלוקת במציאות מן העבר, אין זה נחשב מחלוקת על המציאות, כפי שכבר כתב מרן הגרי"י קניבסקי זצוק"ל ב"שיעורין של תורה"). מפשטות דברי גמרתנו משמע שהזכר במעיה של לאה הפך נקבה ונולדה דינה והנקבה שבמעיה של רחל הפך לזכר שנולד יוסף. אמנם יונתן בן-עוזיאל מסר לנו אחרת בספר בראשית (ל,כא), שהעובר במעי לאה הועבר לרחל והעובר שבמעי רחל הועבר ללאה בדרך נס, שכן כתב שם -,,ומן בתר כדון ילידת ברת וקרת ית שמה דינה ארום אמרת דין הוא מן קדם ה' דיהון מיני פלגות שבטיא. ברם מן רחל אחתי יפקון תרין שבטין היכמא דנפקו מן חדא מן אמהתא ושמיא מן קדם ה' צלותא דלאה ואיתחלפו עובריא במעיהן והיה יהיב יוסף במעיה דרחל ודינה במעיה דלאה". כך גם הובא בשם ה"פענח רזא"

על ידי המהרש"א [מס' נדה (לא)] - ,, ובשם ספר פענח רזא שמעתי לתרץ, הא דנהפכה דינה לבת, היינו, שהזכר שבבטן לאה ניתן בבטן רחל והנקבה שבבטן רחל ניתן בבטן לאה, דהשתא שפיר עיקר יצירתה של דינה נקבה". **אמנם, ניתן לפרש שאין כאן מחלוקת. א.** ניתן לומר שגמרתנו עוסקת לאחר העברת העובר ולכך הכוונה "מיד נהפכה לבת" [בכמה מקומות בחז"ל מופיעה המיידיות והוא כאשר התפילה או הבקשה נאמרת מתמצית נפשו של המתפלל או המבקש. כאן מדובר על בקשת לאה. ובמס' תמורה (טז) נאמרה המיידיות של הענות הבקשה של יעבץ מאת ה' וכן ב"קהלת רבה", (פי"א, בד"ה בבוקר זרע את זרעך) לגבי בקשת רבי עקיבא מחמשת תלמידיו שהם לא ינהגו כמו רבבות תלמידיו שנפטרו ושינהגו כבוד זה בזה - ,,מיד עמדו ומלאו כל ארץ ישראל תורה"]. **ב.** אמנם תירוץ זה מעט דחוק וניתן לתרץ שיונתן בן-עוזיאל וה"פענח רזא" סוברים כאיבעית אימא השני בגמרתנו, שמדובר לפני סוף ארבעים יום הראשונים של העיבור, שהעובר הוא עדיין במצב מימי ומה שהתחלף היה רק הנשמה של העוברים ולכך כוונתם. כך גם כותב בשו"ת "צור יעקב" בסימן כח - ,,לעניות דעתי, פשוט בלא סתירה, דבודאי... ואך הנפשות שלהן נתחלפו מבטן זה לזה. ויעוין ש"ס סנהדרין (צא:) דנשמה ניתנה באדם משעת פקידה (=היינו מתחילת ההריון) שנאמר "ופקודתם שמרה רוחי". כאשר מתחלפת רק הנשמה, אין זה נקרא נס, שהוא רק בעולם הגשמי אך בעולם הרוחני, כשם שאין אנו מייחסים לנתינת נשמה בגוף ערך של נס כי אין לנו כלל מושג בכך, כך גם החלפת נשמות אינה נחשבת אצלנו נס וזה הוא המחלוקת בין שני האבע"א בגמרתנו. יש לציין, שאף שמופיע ביב"ע שהעובר התחלף, כבר הרבה להוכיח על ידי ראיות רבות רס"ג "אמונות ודעות (ו,ה) שלעיתים הגוף נקרא נפש ולעיתים להפך הנפש נקראת גוף. במאת השנים האחרונות התחדשה תופעה מדאיגה של החלפת עוברים בין נשים, תופעה המתפתחת לכיוונים מדאיגים של איבוד צלם אנוש על ידי ילדי מבחנה ושעתוק גנטי של תאי זכר בתאי נקבה. כל גדולי הפוסקים בדורות האחרונים שללו בצורה נחרצת פעולות אלו. אמנם כבר היה לעולמים דבר כזה, אך בבע"ח ולא בבני אדם, כפי שמופיע במס' חולין (ע) לגבי הדבקת שני רחמי בהמות וביצוע זירוז של הוצאת עובר מבהמה זו לבהמה אחרת וגם שם פעולה זו הועלתה רק כאפשרות לא שכיחה [במס' ברכות (ד:), תד"ה עד] לגבי שאלת פדיון פטר חמור.

היו כאלה שרצו להביא ראיה מגמרתנו לגבי ההכרעה מי היא האמא האמיתית של העובר במצב של פונדקאות (היינו הוצאת עובר מאם אחת והעברתו לרחמה של אשה אחרת), האם זו שאצלה נעשתה ההפריה של העובר או זו שילדה בסופו של דבר את העובר.

הם רצו להביא ראיה מגמרתנו שהאשה המולידה היא זו שנחשבת לאם האמיתית, שהרי לאה ילדה את הנקבה שנוצרה במעי רחל ובכל זאת היא זאת שנחשבת כאם הנקבה – דינה וכן להפך רחל נחשבת אמו של יוסף שנוצר במעי לאה. על פי הדעה הראשונה אין זו ראיה כי העוברים התחלפו באותה אשה ולפי הדעה השנייה גם אין ראיה, על פי מה שביארנו שרק הנשמות התחלפו. אמנם, גם לפי הבנתם שהגוף ממש הוחלף, גם על פי הבנה זו דבריהם הופרכו. הגאון הגדול רבי משה שטרנבוך, דחה כל אפשרות להביא ראיה מגמרתנו לענין הוכחת האמהות של פונדקאית. הוא כותב ["תשובות והנהגות", חלק ב' סי' תרפ"ט] - ,, וראיתי מביאים ראיה מדינה בת יעקב, שמבואר בברכות (ס), שנהפכה ממעי רחל ללאה ויוסף מלאה לרחל. ואם כן, אף דיצירת יוסף היה במעי לאה, מכל מקום נקרא בן רחל, שעיקר העיבור ולידה היה אצל רחל. **ונראה לדחות הראיה ואין להוכיח ממעשה ניסים**, שיסוד הסברא הוא שבעלת הביצית היא נקראת האמא שיש לה חלק בוולד ובפרטים כמוה, אבל בדינה שבנס הועתק הוולד, הרי הכל הועתק עמו ואין זכר עוד לביצית לאה ולכן הוולד של רחל לבד, ואין להוכיח כלל ממעשה ניסים".

הגר"מ שטרנבוך הבין כפשטות דברי גמרתנו שהוולד עצמו הועתק ולא רק הנשמות, כפי שביארנו לעיל, אך מאידך ניתן לומר שכוונתו ב"הכל הועתק עמו ואין זכר עוד לביצית", שהביצית לא הועתקה וממילא גם הבשר, הגידים והעצמות לא הועתקו אלא רק הנשמה ושזאת כוונת גמרתנו שאין למידים ממעשה ניסים, שלא היתה כאן העתקת הוולד הגשמי **ודבר זה קשה לחלמו**, שהרי אם כל גם בנס קפיצת הדרך צריך לומר כך וזה אינו וכי כאשר נעשה קפיצת הדרך לאליעזר עבד אברהם וליעקב אבינו, שהם הועתקו ממקום אחד למקום שני וכי ניתן לומר שאחרי ההעתקה אליעזר ויעקב אבינו הם כבר אנשים שונים לחלוטין? **ועוד קשה**, דהא בכל מקום שנאמר בש"ס ש"אין מזכירין מעשה ניסים", הכוונה היא לכך שלא ניתן ללמוד ממצאות ניסית זו לשאר האנשים ולומר שיתכן שגם בהם התרחש נס זה, כמו בסוגיית "מים שאין להם סוף" במס' יבמות (קכא:), אך אין הכוונה שלא נעשה שינוי גשמי, אלא שרק בזמן הנס מי שנעשה לו הנס היה במצב רוחני ולא במצב גשמי של מגבלות מרחב וזמן.

וראינו שה"מושב זקנים" מבעלי התוספות על התורה [בראשית (מו,י)] לומד ממעשה נס זה הלכה, שכיוון,, שעיקר הריון של דינה בבטן רחל היה (=לכן דינה נחשבת אחות שמעון מהאב ולא מהאם – לאה) וזהו שייסד הפייט (יוצר יום א' של ראש השנה) "טבע בכלי יוצר העביר". וכן מובא ב"ספר התוספות השלם" על התורה [בראשית (מו,י)] בשם ריב"א. בכך מתרצים התוס' את קושייתם על רש"י, כיצד נשא שמעון את אחותו מן האם – דינה, הרי לבן נח אסור לשאת את אחותו מן האם.

על כל פנים אנו רואים שהתוס' לומדים את דברי גמרתנו בפשטות שהנס אכן היה, שהוולד הגשמי הועתק מרחל ללאה ובכך היו יוצרים מחלוקת בין התלמוד הבבלי ליב"ע ו"הפענח רזא" בעקבותיו. אמנם, גם לאחר תירוץ התוס' יהיה קשה לסוברים שרק בחז"ל חלו על האבות דיני בן-נח, אך בארץ ישראל כבר חלו עליהם דיני ישראל (ראה ב"פרשת דרכים" לבעל ה"משנה למלך") ולכן עדיין קשה, איך נשא שמעון את אחותו דינה הרי לישראל אסור לשאת את אחותו מן האב? לולא דברי התוס' ניתן היה לתרץ שרק האבות קיימו את התורה כישראל כפי שהובא בחז"ל, אך בשום מקום לא נאמר שצאצאיהם גם קיימו את התורה כישראל עד מתן תורה ואף אם נאמר שקיימו חלק מסוים, לא קיימוהו כדבר מחייב ותמיד.

אין למידין ומדברי אגדה – יש שרצו לדחות כל אפשרות של הבאת ראיה מדברי האגדה שבגמרתנו משום הכלל ש"אין למידין מדברי אגדה", כפי שכתב ה"נודע ביהודה" (מהדו"ת, חלק יו"ד, סי' קסא), שאין למידין גם כשאין האגדות סותרות את התלמוד. אמנם מצינו בדברי ה"ראשונים" שכתבו שכן ניתן ללמוד מהאגדה דברי הלכה וכפי שכבר כתב מרן הרב חיד"א ["מחזיק ברכה", או"ח, בקונטרס אחרון, סי' נא] - ,,וראיתי להעתיק מה שמצאתי לרבינו תם ב"ספר הישר", כ"י דף קצ בתשובותיו לרבינו משולם, זה לשונו – "וכל שאינו בקי בסדר רב עמרם ובהלכות גדולות ובמס' סופרים ובפרקי ר"א וברבה ובתלמודו ובשאר ספרי אגדה, **אין לו להרוס דברי קדמונים ומנהגם, כי עליהם יש לסמוך בדברים שאינם מכחישין תלמוד שלנו אלא מוסיפין**. והרבה מנהגים בידינו על פיהם וכו'". וכן מוכח בתד"ה ולית [מס' ברכות (מה)], הכותבים - ,,והיה אומר ר"ת דאין הלכה כן (=כפי שהובא בב"ר) לפי שחולק על הגמרא שלנו". עיין עוד ב"שדי חמד" (מערכת האלף ס"ק צה וס"ק קנ) שהוכיח מכמה "אחרונים" וראה עוד שם ב"פאתי השדה" (ס"ק ט"ל) מה שכתב - ,,אמנם עיינינו הרואות לרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות בסוף מצות עשה זי"ן נסתייע בסברתו מדברי האגדה שהביא שם והכי מסתברא דכל שאין סתירה לדברי אגדה מהש"ס למדין ולמדין".

המהר"י ענגל ["בית האוצר", ערך אב] כתב להוכיח מרש"י [מס' מגילה (יג.)] שאב נחשב מזמן העיבור, אך האם נחשבת רק מי שילדה את הולד וכן כתב המהר"ל ב"אור חדש" על מגילת אסתר (ב,ו) על פי דברי הגמרא שם על

הפסוק "כי אין לה אב ואם". יש מי שרוצה להוכיח מדברי רבי עקיבא איגר בחידושיו על יורה דעה (פז,סו), שאשה נחשבת לאם מזמן העיבור, אך לא ניתן להוכיח מכך הוכחה נחרצת, כי שם מדובר על בהמות ולא על בני אדם. גם בבהמות, אין הדין תמיד זהה, שהרי במס' חולין (ע.) נשאת הגמרא בתיקו, במקרה של הדבקת שני רחמי בהמות שיצא הולד מזו לזו, אם פטר מהבכורה את המעברת בלבד או גם את הבהמה שיוולדת בסופו של דבר את הולד לאויר העולם ויהיו נחשבות שתי הבהמות לענין הבכורה האמהות של אותו ולד. גם אין להוכיח מתכונות האב שמשפיעות על הילוד [מס' עדויות (ב,ט) ובפירוש הרמב"ם שם והפירוש הראשון של הרע"ב שם], כי השאלה היא מה פירוש "אמך". לכן גם לא ניתן להוכיח ממס' נדה (לא.) מכך ש"אמו מזרעת אדם..." , שאמו נחשבת מי שהיא בעלת הביצית. יש שרצו להוכיח שהלידה היא קובעת, ממס' יבמות (צז:) - , "ת"ש שני אחים תאומים גרים...היתה הורתן שלא בקדושה ולידתן בקדושה, לא חולצין ולא מייבמין, אבל חייבין משום אשת אח...". הוכחתם מבוססת על ההנחה שהמעוברת שנתגיירה אנו אומרים גם על מקרה זה "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" כמו בכל גיור, אך מרש"י שם בהמשך הסוגיה מוכח בבירור, שלאומרים את הכלל הזה, אין הכוונה בינה לבין עובריה והעוברים בינם לבין עצמם, שכן שם, (צח.) הובא - , "אמר רבא הא דאמור רבנן אין אב למצרי [רש"י - , "אפילו היכא דליכא למימר כקטן שנולד דמי, כגון הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה, דיש לו שאר אם כשאר ישראל גמור ואין לו שאר מן האב"]". לא תימא משום דשטופי בזימה נינהו דלא ידיע (ראה שם ברש"י), אלא אפילו ידיע נמי לא חיישנין, דהא שני אחים תאומים, דטיפה אחת היא ונחלקה לשנים, וקתני סיפא לא חולצין ולא מייבמין ש"מ אפקוריה אפקוריה רחמנא לזרעיה, דכתיב "בשר חמורים בשרם וזרמתם סוסים וזרמתם". חזינן דרש"י סובר גבי מעוברת שנתגיירה, שלא אמרינן דין זה שגר שנתגייר כקטן דמי וכן כתבו שם הריטב"א וה"נימוקי יוסף".

בספר "נשמת אברהם" [אבן העזר, דיני פריה ורביה, סימן א'] הוא מסכם את דברי גדולי הפוסקים, שלעשות דבר כזה כתב ה"שבט הלוי" [אה"ע, חלק ט', סימן רסד] שאסור מדין תורה וכן אמר מרן הגר"ש אלישיב שאין לעשות זאת משום שזה יגרום לערבוביה ויחשבו שכשם שיש היתר עם שתי נשים, כך מותר להשתמש בזרע אדם שאינו הבעל, וכשהדבר כבר נעשה, אין עדיין הכרעה, אך נראה שהיולדת היא האם ואם היא עכו"ם הילד יצטרך לעבור גיור ואיסור זה הוא בין מאשה זרה או קרובת משפחה. ב"ציץ אליעזר" (ח"ט, סי' מה) כתב שהבעל גם עובר על איסור הוצאת זרע לבטלה ויתכן שאינו מקיים מצות פריה ורביה ומעשים כאלו יכולים להביא לכך שאב ישא את בתו. הוא גם פסק שרק היולדת נחשבת לאמו. הגר"נ קרליץ אמר לי שזה אינו נחשב הוצאת זרע לבטלה. הגרש"ז אורבך אמר שאין שום ראיה מוכחת מי היא האם האמיתית.

רש"י שלא יהא סנדל, שלא תתעבר אשתו ולד אחר ויהיה פוחת צורתו של ראשון ודומה לדג של ים ששמו סנדל...".

לפי רש"י משמע, דאשה יכולה בהריון אחד לחזור ולהתעבר פעם שניה. הגאון הרה"חיד"א כתב [עין זוכר"] (מערכת א' אות צה), דהדבר שנוי במחלוקת, לגבי מה שהגמרא אומרת [מס' נדה (כג)] דאין אשה מתעברת וחוזרת ומתעברת - , "ושלש שיטות בדבר. לרבינו תם אינה חוזרת ומתעברת כלל בשום אופן. ולהרשב"ץ וסיעתו, אין חוזרת ומתעברת אלא סנדל ולמהר"ם מרוטנברג לדעת רש"י חוזרת ומתעברת נפלים...". בספרו "ברכי יוסף" (ח"ב/אבן העזר סי' ד' אות ח') האריך ובירר שיטות אלו וכן מה משקלו של המיעוט שכן חוזרות ומתעברות. לגבי שיטת רש"י, כתב שם ד"ה

ואנא-...., שבדברי רש"י שם על מה שאמר רש"י בברכות (ס.) וביבמות [(יב),(מב),(קו)] ובכתובות (לט), דמדבריו בכל הני דוכתי מוכח דחוזרת ונעשה הא' סנדל וגם שם בנדה (מה) כתב בסמוך משמשות במוך תקנתן הוא לשמש במוך שלא יתעברו, הרי דאתלת נשי הללו כתב, דאיכא למיחש שמא יתעברו ובכללן המעוברת. וגם מלשון סנדל, כשמתעברת תאומים...משמע דהשני עוברים אחד דוחק את חבירו, אינהו בדידהו ולא מחמת תשמיש, רק דהחששא במעוברת נמי שמא תתעבר וכדפריש בסמוך כנזכר. ומה שהכריח ממה שכתב רש"י [מס' נדה (כז)], קא סלקא דעתך שג' חודשים אין משום הכרח כלל והדברים פשוטים ומבוארים.

עוד דן שם הרהחיד"א, מה שנראה סתירה ב"ירושלמי", אם חוזרת ומתעברת וכתב שם בד"ה ואולם-,, לפום מאי דאמרן ניהא מפני שהכל יפה, דהירושלמי סבר [מס' יבמות/פרק החולץ הלכה ב] דחוזרת ומתעברת לנפלים כמדובר...והא דאמרי תרוויהו ירושלמי ובבלי פרק המפלת אינה חוזרת ומתעברת, היינו בן קיימא. וככל אשר דיברנו כנ"ל לפום ריהטא, שבתי וראיתי דבירושלמי פרק המפלת יש לפרש פירוש אחר והוא הפך האמור וצריך להתישב להבין הירושלמי על בוריו בכל המשך הסוגיא. ואין הפנאי מסכים עמי ואני אמרתי בחפזי.

תר

אמר רב יצחק בריה דרב אמי.

במס' נדה (לא.) הובא דרב אמי היה רבו של רבי יצחק ולא אביו-,,אמר רבי יצחק אמר רבי אמי,, אך שם ה"מלא הרועים" מתקן ע"פ גמרתנו וכותב-,,צריך לומר א"ר יצחק בר"א. וכן הוא לעיל (כח:) וכן הוא בברכות (ס.) ועי' בסמוך ע"ב ובספרי כנוס סופרים בכללים כלל יג הארכתי. ועיין שם עוד בהגהות מהר"י ברלין.

אשרי אדם מפחד תמיד אמר ליה ההוא בדברי תורה כתיב.

כתב רש"י בד"ה בדברי תורה כתיב-,,אשרי אדם מפחד תמיד שמא תשתכח ממני, שמתוך כך הוא מחזיר לשנותם תמיד. במס' שבת (לא.), הובא-...., פלפלת בחכמה הבנת דבר מתוך דבר ואפילו הכי אי "יראת ה' היא אוצרו" אין אי לא לא" ופירש שם רש"י לגבי פסוק זה בישעיה (לג,ו), בד"ה היא אוצרו-,,הוא עיקר החשוב בעיניו לאצור ולעשות סגולה לזכרון. לעיל (לג:) הובא פסוק זה של יראת שמים בלא קשר ללימוד תורה-,,אין לו לקב"ה בבית גנזיו אלא אוצר של יראת שמים שנאמר יראת ה' היא אוצרו. גם בישעיה פירש רש"י פסוק זה כמו לעיל (לג:). מסורת הש"ס והמהר"י ברלין, לא ציינו בברכות ובשבת מאחד לשני. ה"תולדות אהרון" על ס' ישעיה, ציין רק לעיל (לג:) ועי' לעיל (ה.)-,,פשפש ולא מצא יתלה בבטול תורה. ולעיל (לה.)-,,רשב"י...תורה מה תהא עליה" ובמנחות (צט.) אמר רשב"י אפילו קרא פסוק אחד יצא ידי חובה, אך הר"ן בנדרים (ח.) כתב, דחייב ללמוד בכל כוחו ובכל זמנו שנאמר "ושננתם לבניך" שיהיו מחודדים בפיך. וב"שנות אליהו" להגר"א, בריש מס' פיאה, כתב דתלמוד תורה אין לה שיעור לא למעלה ולא למטה, אך ביו"ד בהל' תלמוד תורה סי' רמ"ו, כתב ב"ביאור הגר"א", דשאר ה"ראשונים" חולקים על הר"ן, שאין ביטול מצות עשה כשמבטל כל רגע של תלמוד תורה. וה"אור שמח" בהל' תלמוד תורה כתב, שהיא מצות עשה שאין לה זמן וכן תפילין אין לה זמן מדאורייתא.

ממה שרש"י כתב כאן שהאדם משנן כל הזמן את "דברי תורה", כדי לא לשכוח משמע שהכוונה למשניות, אך מושג זה מופיע אצל רש"י בענינים שונים, לעיתים על דברי קבלה [מס' ר"ה (יט.), מס' שבת (פג:)] רש"י ד"ה דרבנן ולעיתים על "הלכה למשה מסיני" [מס' חגיגה (יג.) רש"י ד"ה נגנו, מס' שבת (פג:)] רש"י ד"ה דרבנן ושם לעיל (מח:)] ברש"י ד"ה דבר תורה ובמס' נדה (סז:)] ברש"י ד"ה דבר תורה]. במדרשים הכוונה הוא גם על המקרא [במדבר רבה (יג,טו), (יד,יב) - ,למה לא נתנו בכתב דברי סופרים כשם שנתנו דברי תורה". ועיין בתנא דבי אליהו רבה (יח,טו) (כב,ו) ובתנא דבי אליהו זוטא (ז,ב) ו(יד,א) מובא - ,ולדברי תורה שכתוב בה כי קרוב אליך הדבר מאד".].

הנכנס לבית המרחץ אומר יהי רצון מלפניך ה' אלוקי שתצילני מזה ומכיוצא בו...

ב"תלמוד ירושלמי" שם, הנוסח - ,שתצילני משרפת האש ומהיזק חמין ומן המצולה". מרן ה"ב"י" כתב - ,ואע"פ שבגמרא לא אמרי... ולכאורה משמע דסובר שמס' דרך ארץ אינו נחשב גמרא אלא ברייתא, שכן שם כן הובא נוסח הברכה על המרחץ.

ס:

הנכנס לבית הכסא אומר התכבדו מכובדים (רש"י - ,אל המלאכים המלואים אותו...)].

בשו"ע/או"ח (ג,א) כתב שעכשיו לא נהגו לאומרו וביאר שם ה"ט"ז" (א) - ,כי אין אנו מחזיקין ליראת שמים שמלאכים מלוין אותנו". רבי יעקב מעמדין הקשה ב"מור וקציעה" שם, דבכמה מקומות בגמרא משמע, שהמלאכים כן מלוין לאדם ולבסוף הוא כותב שנמנעו לאמרו, מפני שנתקן בימי הגמרא שהיו בתי כסאות בשדה והיו שכיחים שם מזיקין. וה"מגן אברהם" (סו,ז) כתב בשם ה"מטה משה", שאף כשמתפלל היחיד יאמר אחר עושה שלום ואמרו אמן - ,שאומר כן להמלאכים השומרים אותו".

כי שמע קול תרנגולא לימא ברוך אשר נתן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה.

ה"מעדני יו"ט" על הרא"ש במס' ברכות פרק ט' סימן כ"ג אות פ', הקשה - ,ויש לתמוה שכל הברכות בלשון בינוני חוץ מזו ו"שעשה לי כל צרכי". סידור "אוצר התפילות" כתב שם ב"תקון תפלה" שהסיבה לכך הוא משום שהוא לשון הכתוב בספר איוב.

לגבי הפירוש של המלה "שכוי", ישנו הבדל בין לשון הכתוב ולשון חכמים. בלשון התורה הכוונה ללב ובלשון חכמים הכוונה לתרנגול. באיוב (לח,לו) כתוב - ,מי שת בטוחות (=כליות) חכמה או מי נתן לשכוי בינה". הרד"ק כתב בספר "שרשים" ע' שכה - ,,"עברו משכיות לבב"...ולפיכך נקרא הלב שכוי...ועוד פירשו בו תרנגול". רש"י פירש שם באיוב - ,זה תרנגול לשון חכמים. ויש אומרים זה הלב, שהוא שוכה וצופה ומחשב את הנולדות". הר"א אבן עזרא כתב שם - ,הוא הלב כמו "עברו משכיות לבב" והענין צורות חקוקות כמו "ואבן משכית". והצורות הם המחשבות. ומביני סוד הרוח יודו בו". הרלב"ג פירש שם - ,הוא שם מענין ההשגחה וההשקפה. תרגום וישקף - ואסתכי. והוא השכל היוליאני". הרא"ש על מס' ברכות, פרק ט' סי' כג, כתב - ,הלב נקרא שכוי בלשון המקרא דכתיב "מי נתן לשכוי בינה", והלב הוא המבין ועל ידי הבינה, אדם מבחין בין יום ללילה ומפני שהתרנגול מבין גם כן ובערביא קורין לתרנגול שכוי, התקינו ברכה זו לומר בשעת שמיעת קול התרנגול". המקור לדברי הרא"ש, הוא ב"ויקרא רבה" פרשת קדושים (כה,ה) (קכג,ד) - ,בערבי (וב"תלמוד ירושלמי" כאן - ,ברומי"). צוחי לתרנגולים שכויא". במס' ר"ה (כו.) הובא - ,אמר ר'

שמעון בן לקיש, כשהלכתי לתחום קן נשרא היו קורין לכלה נינפי (ר"ח-), הוא לשון יוני". [ולתרנגול שכו". המלבי"ם כתב באיוב (שם)-, שהוא ללב השוכה וצופה נעלמים". הסיבה לומר ברכה על כך בבוקר, כתב ה"לבוש" (הובא ב"עץ יוסף"]

תרא

(בסידור)-, וגם יש בשמיעתו לאדם הנאה שיידע שהוא קרוב ליום והגיע עת לעמוד ממטתו. לפיכך תקנו ברכה זו בשמיעת קול תרנגול". מהי אותה בינה של התרנגול? בינתו היא להבחין במעבר בין היום ללילה, שאז כרבולתו מחוירה והוא הרגע שבו כועס הקב"ה על אומות העולם שקמים אז להשתחות לשמש, כמו שאומרת הגמרא [ברכות (ז), ע"ז (ד):] ובברכות (ט): מובא על מלכי אומות העולם שקמים אז להשתחות לשמש. [לבלעם היתה גם חכמה זו ובזה הוא היה עדיף מהמלך בלק שהיה גם מכשף כמו בלעם. למה ניתנה חוכמה זו לבלעם כמו לתרנגול, על כך עומד רבינו בחיי בספר במדבר (כד, ב) נאם הגבר-, המשיל עצמו לתרנגול היודע לכיון השעות ואין בעולם מי שיוכל לכיון שעת כעסו של הקב"ה, כי אם בלעם בבני אדם [ב"זהר"פ' בלק (רי, א)-, ר' יצחק אמר בלק חכים הוה בחרשין (=במכשפים) יתיר מבלעם בר דלא הוה מכיון שעתא ללטייא".] ותרגול בעופות ושניהם שוים בחכמה זו. אמרו: כי קורא שבע פעמים [מס' עירובין (נג:)-, ויעשו לי שני מגידי עלטה" (רש"י-), תרגולין המודיעין עונות הלילה".] בלילה, וכן בלעם מצינו וישא משלו שבע פעמים [שם להלן פסוקים ג, ז, טו, יח, כ, כא, כג] והתרנגול נואף מכל העופות [מס' ביצה (כה:)-, "שלשה עזין הן...תרנגול בעופות". וב"שמו"ר" (מד, ט)-, חציץ בעוף תרנגול".] ולכן לא הוכשרו התרנגולים [וכן כתב הרמב"ן בספר ויקרא פרק יד-, ולא בחר בתרנגול (=לקרבן) על זמת זנותם".] לגבי המזבח וכן בלעם היה נואף". תרנגול זה הוא תרנגול מיוחד מאחד הסוגים של תרנגולי הבר, אשר הוזכר במס' חולין (סב:)- "תרנגולא דאגמא". חז"ל הביאו ראיה לפירוש המילה "שכו" מערבית, שהיא אחרי ארמית, השפה הקרובה ביותר ללשון הקודש. בערבית, חבר קרוב ביותר עם כל הלב, נקרא שחבי ואולי לכן הביאו ראיה מערבית, בגלל הקשר שבין בינת הלב לבינת התרנגול ככנוי מושאל לבינת הלב של התרנגול.

לעיל ב(ז). אומרת הגמרא שרגע זה של זעמו של הקב"ה הוא בתחלת שלש השעות הראשונות של היום, אך מעט אחרי זה כתוב שהוא, בשעה שהחמה זורחת וכל מלכי מזרח ומערב מניחים כתריהם בראשיהם ומשתחווים לחמה מיד כועס הקב"ה". וכן במצרים מצוי מקום תיפלה לשמש, ששרד בו חור בתקרה, שבזמן זריחת החמה מיד קרני האור הראשונים נכנסים מזוית מסוימת לחור זה והוא עלות השחר. ויש להבין, הרי המלכים קמים אחרי שלש שעות של היום ולא בתחלתו, כמו שאומר רבי יהושע לעיל במשנה (ט:)-, "עד שלש שעות שכן דרך מלכים לעמוד בשלש שעות". וכמו שאמר דוד המלך [לעיל (ד:)-, "שכל מלכי מזרח ומערב ישנים עד שלש שעות". ועל כרחק שהם קמים בתחלת השלש שעות, כדי להשתחות והולכים שוב לישון עד סוף שלש שעות, כמו שמובא ב"מכילתא" המשל, שהמלך אומר לבנו הקטן להעירו בתחלת שלש שעות ולבנו הגדול להעירו אחר שלש שעות.

חסד ומשפט אשירה...אם חסד אשירה ואם משפט אשירה.

ביארו המפרשים דהכוונה היא דגם המשפט הוא רק טוב דכל מה שעושה ה' עמנו הוא חסדים מאתו יתברך. בילקוט "מעם לועז" (שופטים דף פא) הובא, כי הרמב"ן ציווה לתלמידו שבבואו לעולם העליון ישאל שאלות בנוגע לצרות

כלל ישראל. אחר פטירת התלמיד הוא התגלה לרמב"ן ואמר לו-כשרציתי לשאול את הקושיות שהכין לי מורי ורבי, היה נראה לי מיד שכל הקושיות אינן קיימות, כי שם זה עולם האמת והכל בצדק ובמשפט. רבי שמחה זיסל מקלם אמר שנאמר ל' עבר בפסוק,,בשובה ה' את שיבת ציון היינו כחולמים" ולא "נהיה כחולמים", כי כאשר יתגלה המשיח יהיה ברור ומוכן למפרע "שבעבר היינו כחולמים" ולא הבנו כלל את המציאות.

אתא שונרא אכליה לתרגולא אתא אריה אכליה לחמרא אמר כל דעביד רחמנא לטב עביד.

תרגול זה, מפרש רש"י שלקחו ר"ע להקיצו משנתו. ויש לומר שרש"י רצה כאן להדגיש, שלא לקחו כדי לשחטו ולאכול אותו כי מין הנקרא תרגולא דאגמא הוא טמא ורק המין הנקרא תרגולתא דאגמא הוא כשר כדאמרינן שם בחולין (סב:) ולכן לקחו רק כדי להקיצו משנתו.

ומה שאמר ר"ע כל דעביד רחמנא לטב עביד, נראה בפשטות כי כוונתו היתה, שאף שמצבו הורע, בכל זאת מתוך מידת בטחונו בה' הבין שהכל לטובה, אך ניתן לומר שכוונתו היתה לעוד ענין אחר. מה שקרה כאן, היה שינוי ממנהגו של עולם הטבעי והיה בבחינת נס שקרה לו וכאשר נעשה לאדם נס מנכים לו מזכויותיו ולכן אמר ר"ע שאף על פי כן בכל זאת זה לטובה, כי יצא הדבר מאת ה'.

ולמה היה כאן שינוי מגדרי הטבע?

מה שהחתול אכל את התרגול, אומרת הגמרא במס' ב"ק (טו:) שהוא משונה. מה שאכל האריה דוקא את החמור ולא את האדם- רבי עקיבא, הוא גם משונה, כי אריה כאשר הוא פוגש אדם וחמור, טבעו לטרוף את האדם, כגון בספר מלכים א' (יג,כד), האריה טרף את הנביא ולא את חמורו וכן זה מה שקרה על פי המסופר במס' מכות (יא.), גיטין (עג.) וע"ז (כו.). במס' ב"ק (קטז.) מסופר כי היתה שיירה אשר בתוכה היה רב ספרא אשר ליווה אותם בדרך ארי וכדי להינצל ממנו, זרקו לו כל פעם, אחד מבני השיירה לפי תורו את חמורו, אך שם זו היתה יוזמה של בני אדם ולא של האריה ועוד, כשהגיע תורו של רב ספרא לתת לו את חמורו, הוא לא טרף את חמורו, אם כן היה שם שינוי בטבע, ואין להביא משם ראיה. במס' שבת (קנא:) אומרת הגמרא, דארי,,אבי תרי לא נפיל", אך רבי עקיבא היה בודד ועל פי הטבע היה צריך להתנפל עליו דוקא ולטורפו.

טבעי התרגול והחמור שאותם לקח רבי עקיבא איתו, מזגם גם כן שונה זה מזה מן הקצה לקצה. התרגול חם מזג ופרוץ בזימה מכל שאר העופות, כפי שראינו לעיל ואילו החמור,,אפילו בתקופת תמוז קרירא ליה" [מס' שבת (נג.)]. התרגול יש לו בינה יתירה לכוון ולדעת את שעת הכעס של הקב"ה, אשר בלעם כינה ידיעה זו "יודע דעת עליון" ואילו החמור והאתון הטפשים שבבהמות [תנחומא/פרשת בלק ז'].

תרב

סא.

דרש רב נחמן בר רב חסדא מאי דכתיב וייצר ה' אלה-ים...שני יצרים ברא...מתקיף רנב"י אלא מעתה בהמה דלא כתיב וייצר לית לה יצרא והא קא חזינן דמזקא ונשכא ובעטא אלא כדר"ש בן פזי.

נראה מכאן שהגמרא דוחה את דרשת רנב"ח. רנב"ח סובר שהנזקים שהבהמה מזיקה אינם מצד יצר התוקף אותה, אלא משום טבעה ובעור המועד הטבע שלו משתנה והוא מתחיל לנגוח וכן דעת אדר"ן (טזג), „בוא וראה בגדי או בטלה, כיון שהוא רואה את הבאר, הוא חוזר לאחוריו, לפי שאין יצר הרע בבהמה אבל בתינוק, יצר הרע זורקו בבת ראש“. כיון שמסקנת הגמרא כאן דלבהמה יש כן יצר הרע וכן אומרת הגמרא כי אין לעמוד מול שור בימי ניסן שעולה מן האגם, שהשטן אז מרקד בין קרניו [פסחים (קיב:)], קשה אם כן מה שכתב הגר"מ גיפטר זצ"ל, ראש ישיבת טלוז, בהערה (6) בסוף "חידושי ר"א על נדה", דבשור המועד נשתנה כל טבע גופו מתם למועד, כי כאן ראינו שזה יצה"ר. ועוד דבדיני תורה לא שייך לדמות בסברא, כמו שהפריך ר"י את הק"ו של ר"מ בב"ק ריש (כב).

מאי אחר צרתני [תהילים (קלט,ה)]...אחור למעשה בראשית וקדם לפורענות.

וק"ל לגבי מה שכתב הגאון הרב החיד"א בספרו "דברים אחדים"/ח"ב/עמ' תקמ"ו-, „ופירש...מהר"ש סגיס, כי גוף האדם נברא אחר כל מעשה בראשית ונשמה נוצרה בראשית כל“, ומביא ראיה שה' התייעץ, עם נשמות הצדיקים לברוא את העולם. עי' בשו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן רפ"ה לגבי הנשמה שנוצרה ביום הראשון, וזה מוסכם לכו"ע בב"ר (ח,ו) ומחלוקת ר"א-ר"ש הוא רק ב"משמעות דורשין". אך עי' ב"מדרש דברי הימים לר"ש מסנות" [מקראות גדולות בשילוב עם המלבי"ם/הוצ' יעקב בוק/ירושלים, תשכ"ד/ ד"ה השני] אדם שת אנוש-, „ואמרו רבותינו (מדרש ר"ע על אותיות גדולות, בתי מדרשות ח"ב, עי"ש בהערה) אל"ף של אדם גדול מכל אלפין שבמקרא לפי שאדם הראשון בו התחיל הקב"ה לברוא את הכל, ובו גמר את הכל, ברא אותו והניחו גולם וביום השישי נפח בו רוח ונשמה וכן הוא אומר "אחור וקדם צרתני", "אחור" שם גמר הכל "וקדם" שם התחיל הכל“, אם כן אדם הראשון בו התחיל הכל ורק אחר כך ברא נשמות הצדיקים. ויש ליישב שמדרשות חלוקות הן. ועוד דהנשמה נבראה קודם ועדיין היתה ממש חלק אלה-, אך רק אחרי בריאת גולם האדם נופחה בו ועוד דיש "נשמה" הנקראת "חיה" ויש "נשמה" לנשמה, כדברי אוה"ח עה"ת/ויקרא (כב,יב). וכן אפשר לומר כדברי הרמב"ן שהנשמה נבראה ביום א' ונפש התנועה ביום ו'.

המרצה מעות ליד אשה.

כתב הרשב"א על מס' עירובין (יח:)- „פירש"י מונה ובבראשית (כה,כה) ויתרוצצו פירוש מלשון ריצה או מלשון מריבים על ב' עולמות. בחולין (קכו:) טומאה רצוצה, פירוש כל מקום שאין רוח נקרא רציצה“. הרשב"א בב"ב (מח:)- ד"ה ולא אמרן אלא דלא ארצי זווי, מביא ג' פירושים- א. למנות. כמו כאן ב. דקדוק במעות, כבמס' שבת (כב. ג. מלשון מידיות וכוונתו כמו ריצה.

אלא מעתה "וילך אחר אשתו".

עיין מה שכתבנו לעיל (נה:)- ד"ה מנין שכל החלומות. כמו כן עיין במהרי"ץ חיות על מס' שבת (נה:)- ד"ה מעבירים, מה שכתב-, „הרבה פעמים מצינו שהגמרא מביאים מקרא אשר לא נמצא בשום מקום. עיין תוס' [שבת (קכח.)], עירובין (ב.י. מגילה ג.י.) ועיין ברכות (סא.י.), עירובין (יח:)- אלא מעתה וילך אלקנה אחר אשתו. ופסוק זה לא נמצא בשום מקום. ועי' רש"י [זבחים (קיח:)], (קיט:)- ד"ה ולא תאוננו שילה. וכן רש"י ד"ה ויהי כנוח הארון וכתב רש"י חפשתיו ולא מצאתיו. ועיין תשובת הרשב"א סי' פ"ח לעניין גירסא מוטעת בש"ס פרק קמא דסוטה. ודברי הירושלמי אשר מובאים בתוס' כאן ד"ה מעבירים הם, פרק קמא דסוטה. ועיין יד מלאכי סי' רפ"ג שהאריך הרבה בענין חילופי

גירסאות במקרא אשר משונים במסורה מכפי אשר נמצא בש"ס שלנו". וכן עיין במהרי"ץ חיות במס' מו"ק (ה.) ובמס' נדה (פו:) ב"מסורת הש"ס" ועי' לעיל (מח.) במהרש"א ד"ה סלסלה, הדן אם הוא פסוק בבן סירא או במשלי ובירושלמי ברכות (נד.) הובא-,,שמעון בן שטח...א"ל בספרי דבן סירא כתיב סלסלה ותרוממך ובין נגידים תושבך". ועוד עיין בתד"ה בצר במס' עירובין (סה.), המביא פסוקים שאינם נמצאים ומייחסם לספר בן סירא ויש עמנו עוד כשלשים הערות של ה"ראשונים" וה"אחרונים" בענין זה ואין כאן מקומו.

א"ר יצה"ר דומה לזבוב ושמואל אמר כמין חטה.

הרמב"ן בספר ה"אמונה והבטחון" סוף פרק ט', מבאר את דברי שמואל-,,אך נראה לי שנשתבחה (=א"י) באלו המינים שהן ז' ועולים לעשרה. בחטה נכלל כוסמת ובשעורה נכללים שבולת ושיפון, הרי בין כולן י'. ועתה הבן אשר נכתב "והנחש ערום" [בראשית (ג,א)], כלומר כד מערמת חטים יותר מכל הבהמה ומכל חיה ולכך היה יכול להשיא. וזה שאמרו בפרק הרואה (סא)...ושמואל אמר כמין חטה הוא שנאמר לפתח חטאת רובץ [בראשית (ד,ז)], רצונו לומר חטאת מלשון חטה, בעבור שמצאו בתורה "חטת" חסר א', ושעיר עזים אחד לחטת [במדבר (טו,כד)], שהוא בסדר שלח לך, בעבור שהא' נחה בו. ומה שאמר רב דומה לזבוב, נראה לי כי לפי מה שאמרו בענין "ויבקעו המים" [שמות (יד,כא)], "כל מימות שבעולם נבקעו" (המכילתא שם). ועל כן יתכן לומר "נערמו מים" [שם (ו,ח)], ימין. "נצבו כמו נד" (שם) המשכת השמאל. קפאו- תהום עליון ותהום תחתון. כל זה היה "בלב ים", נמשכו ההמשכות להתפשט בנפרדים. ויהיה ערום ונערמו ב' הפכים בנושא א' [יובן ע"פ רבינו בחיי שם ב' בשלח-,,ועל דרך הקבלה נערמו מים כמו "ודשנו את המזבח" ויהיה הפך ההתחכמות, כאלו אמר אבדה החכמה מן המים. וביאור הענין- כי פסקה ההמשכה ממדת החסד שלא קבלה מלמעלה. ולכך לא לנאמר נערמו מי הים, אלא נערמו מים. כדי שתבין כפשוטו מים ממש. ותבין עוד בלשון מים כי ירמוז למדת החסד, וכאשר פסקה ההמשכה ממדת החסד ולא התפשטה למטה אל השולים

תרג

הנפרדים בקיום העולם כמנהגו וטבעו, ועל כן נקרא הים ונבקעו כל מימות שבעולם, כי שרו של ים מכלל הכוחות הנפרדים".) וזאת היתה קריעת ים סוף ולא פירש באיזה הים והוא הים האחרון". הרמב"ן מבאר, כי חטאת בכתיב חסר הוא "חטת" הרומז לחטה, אשר באמצעותו נכנס יצה"ר לאדם הראשון וצאצאיו ואף ש"חטת" לא כתוב כחטה, מראה הרמב"ן, עוד השוואה כזאת, שהנחש נקרא "ערום" וכן בחטה נאמר עם "ת" בסוף "מערמת" ולא "כד תערום". ועל פי רבינו בחיי מובנים יותר דברי הרמב"ן, לגבי "ערום" ו"נערמו", דהם ב' הפכים, כי "ערום" הוא פירוד בין המציאויות הטבעיות ו"נערמו" הוא חיבורם, הנחש הערום פיתה לאדה"ר וחזה להיות ערומים מהלבוש של בגדי האור הרוחני וגרם להפריד בינם לבין לבוש רוחני זה והוא שאמר שלמה במשלי "לתאוה יבקש נפרד". הדגן לכן גורם לסרחון צואתו של קטן מרגע שהוא מתחיל לאוכלו, אמנם בתוספתא במס' זו, מס' ברכות (ב,טז) מופיע-,,קטן שיכול לאכול כזית פורשים מצואתו", ולא דוקא דגן, אך בתוספתא במס' חגיגה, כן מופיע "כזית דגן" וכן בתלמודא דידן במס' סוכה (מב:)-,,יכול לאכול כזית דגן מרחיקין מצואתו...דכתיב ויוסף דעת יוסיף מכאוב" [רש"י-,,מסריח"), ורומז להוספת דעת, שפיתה בו הנחש את חזה לאכול מעץ הדעת, הוסיף מכאוב. הרומז לסירחון, היינו שגרם לאדם למות ע"י רקבון בקבר. אמנם דגן מינו רק חטים וכוסמת הנכללים בה, כדברי הרמב"ן לעיל, אך השעורה והנכללים בה. חלים עליהם גם תכונות אלו, כי קרובה השעורה לחטים ומתקיים בה הכלל או לרשע ואוי לשכנו. סרחון משמש גם לפירוד, כמו

במס' זבחים (מא:)-, למלך ב"ו שזעם על אוהבו ומיעט בסרחונו... שסרחה עליו מדינה", היינו מרדה בו ונפרדה ממנו. יצה"ר דומה לזבוב, כי הוא כל פעם אחר שגירשוהו חוזר לאדם חזרה, כמו יצה"ר ולכן הוא נשלח לאדם להזכיר לו זאת ולכן מי שהוא קדוש אין לו צורך בכך ולכן נאמר באלישע לעיל (י:)-, קדוש הוא, מנא ידעה... שלא ראתה זבוב עובר על שולחנו", וכן מסופר על רבי משה פיינשטיין זצ"ל.

כליות יועצות.

בחז"ל וב"ראשונים" וה"אחרונים" מרבים לדבר על שני תפקידים עיקריים של הכליות על המחשבה המייעצת לאדם בלבד לטוב או למוטב ועל כושר ההולדה ומקור יצירת הזרע. לכן ישנה גם חשיבות למחשבת האדם בזמן יצירת ההריון. לכן קיים גם קשר בין הכליות למוח האדם.

נביא ראשית מקורות על תפקיד הכליות כיועצות וכמקור המחשבה.

ויק"ר (ד,ד)-, עשרה דברים משמשין את הנפש... המסס לטחון... והכליות מחשבות והלב גומר והנפש למעלה מכולם". ירמיה (יז,י)-, אני ה' חוקר לב בוחן כליות... "רד"ק-, זכר כליות כי הכליות יועצות והלב גומר". קוה"ר (ז,ג)-, כליות יועצות לב מבין ולשון גומר". ירמיה (יא,כ)-, וה' צבאות שפט צדק בחן כליות ולב... "רד"ק-, כי אתה בחנת לבם וכליותם והודעתני מחשבותם, כדי שאשמר מהם".

ירמיה (יב,ב)-, קרוב אתה בפיהם ורחוק מכליותיהם". תרגום-, ורחיקא דחלתך מכוליתיהון".

ירמיה (כ,יב)-, וה' צבאות בחן צדיק רואה כליות ולב".

ויקרא (ג,ט) רש"י ד"ה לעמת העצה-, למעלה מן הכליות היועצות" [מס' חולין (יא.)]. אונקלוס-, לקבל שדרתא". הרב המלבי"ם/ויקרא פ"ג סי' קפג-, והנה האליה כלה בסוף השדרה... והרד"ק בשרשים פירש העצה הוא השדרה שמסתעפת כעץ שורק, וכן ת"א לקבל שדרתא, אבל חז"ל בחולין (יא.) פירשו בעצה כליות מלשון עצה... שיקח האליה עם חלק השדרה שנגד הכליות. ובתוספתא (פ"ט דחולין)... מבואר מלשונם שמקום השדרה שמכוין נגד הכליות. ובתוספתא (פ"ט דחולין)... מבואר מלשונם שמקום השדרה שמכוון נגד הכליות אין שם פרק וחוליא...". ויקרא (ג,ט) רמב"ן ד"ה ועל-, כי שתי הכליות ויתרת הכבד אינן בכלל חלב כלל... הזכיר (ד,ט) החלב לבדו ושאר הקרבים לבדם...".

ויקרא (ט,ט)/(העמק דבר" ח' מילואים)-, וא"כ נקרא גם כליות והיותרת חלבים. ולזה כיון הרמב"ם הל' מאכלות אסורים (ז,ה) במה שכתב, כמו שיקראו חלבים כליות ויתרת הכבד לענין קרבן...". ועיין על כך ב"מיני תרגימא" לרבי ישעיה ברלין/ויקרא (א,ג) ד"ה ואכתוב.

תהילים (עג,כא)-, כי יתחמץ לבבי וכליותי אשתונן". תרגום-, וכליותי בערן באשא".

תהילים (כו,ב)-, בחנני ה' ונסני צרופה כליותי ולב". א"ע ד"ה בחנני-, ידוע, כי השם יודע הנסתרות והנה הטעם, כי אתה תדע לבבי כבוחן כסף". רד"ק-, תמצאם בכסף נקי. ואמר כליותי, כי הם היועצות ואמר לבי, כי הוא המבין ובעל המחשבות".

קהלת (י,ב)-, לב חכם לימינו ולב כסיל לשמאלו". תרגום-, ללבא דחכימא למקני אורייתא דאתיהיבת ביד ימינא דה' ולבא דשטיא למקני נכסין דכסף ודהב". א"ע-, לא יאמר על גוף הלב כי באמצע היא לחכם ולכסיל, אע"פ שראשו נטוי

לצד שמאל... כאילו לב חכם לימינו, כי לימין יותר כח מן השמאל ויותר מהירות, בעבור היות מבוע הדם שהוא הכבד לפאת ימין...".

מס' שבת (לג:)-, ת"ר כליות יועצות [רש"י-], את הלב עשה כן... [לב מבין רש"י-], מה יש לו לעשות אם ישמע לעצת הכליות אם לאו. ומנין שהכליות יועצות שנאמר (תהלים טז) אברך את ה' אשר יעצני אף לילות יסרוני כליותי... [לשון מחתך פה גומר] [רש"י-], הם השפתים, גומר ומוציא... **מהרש"א-**, דכ' לב חכם... דלא על הלב גופיה קאמר אלא על ב' יועצי הלב... דאין לאדם ב' לבבות...].

איוב (לא, כד) רש"י ד"ה כסלי-,, כמו אשר יקוט כסלו [ח, יד] **תרגום-**, די תזוח סבריה... תקוטי ומחשבתי ועל ידי שהכליות על הכסלים הם והכליות יועצות נקראת המחשבה כסלי... ועי' "לקוטי הערות על החת"ס"ח/חלק יו"ד סי' קעו/אות ז.

הגאון הרב החיד"א, מס' ברכות (סא) ת"ר כליות יועצות-,, אמרו חכמי הנתוח, כי במראה אשר חידשו הנקרא טי"ל איסקופ"ו, נראים ורידים דקים מאד קטנים הרבה מאד כחוט השערה ובהם רואים שיש קנים חלוקים דקים מאד מן הכליות למוח ובמוח בתים קטנים רבים ומהלב נשפע רוח חכמה לכליות ועולה למוח וז"ש כליות יועצות שמכינות **תרג'1-**

החכמה מהלב ועולה למוח וז"ש רז"ל גבי אברהם אבינו שהיו כליותיו נובעות חכמה, שהיה השפע הבא מן הלב נובע כנהר שאינו פוסק ועי' מה שפירש רש"י ז"ל....

"אורחות צדיקים", שער התורה -, מתוך שאדם עוסק בתורה לשמה וטרח ויגע לשם שמים, אז נעשו שתי כליותיו כשני מעיינות ומוציא טעם והלכות מעצמו מה שלא למד מעולם ומה שלא ניתן אפילו למשה בסיני, כאשר מצינו באברהם אבינו זכרוננו לברכה [בראשית רבה (צה, ג)], שלא למד מעולם בפני שום אדם, אך מעצמו היה יושב ומחשב אחר המצוות ולמד מלבו את כל התורה והמצוות... שאפילו עירובי תבשילין היה יודע... למד ארבע מאות פרקים ומי לימד לו כל זה? אלא נעשו שתי כליותיו כשני מעיינות ונובעות לו חכמה ותורה....

הכליות כמקור ההולדה

תהלים (טז, ז) א"ע-, וכליותי רמז לכוחי התולדה שהם בסתר כמו הכליות... **רד"ק/ק"ש"רשים" ע' כלה-**, ואת שתי הכליות [ויקרא (ג, ד)] והוא ידוע ויש אומרים כי נקראו כן בעבור שיש להם כח בתאות המשגל, מענין נכספה וגם כלתה נפשי [תהלים (פד, ג)]... **שמות (ג, ד) א"ע ד"ה על הכליות-**, ונקראו כליות בעבור כח תאות המשגל, והיא מגזרת נכספה גם כלתה נפשי [תהלים (פד, ג)]....

"פחד יצחק"/רבי יצחק למפרונטי (ע' כליות)-, דמן שתי כליות בא הזרע אל הביצים אשר הוא טוב הכרחי לקיום המין וזהו "אחת לטובה" וגם הוא מעורר תאוה הגשמית לעריות וזו היא "אחת לרעה"... ודרשו כן, מפני דכל האיברים הפנימיים אין בהם אלא אחד בגוף האדם חוץ משתי כליות...". כיום בחכמת הרפואה אין חושבים כן, מאידך שתי קבוצות מחקר נפרדות הגיעו למסקנה כי הזרע עובר דרך חוט השדרה ואחת הסיקה כי זה דרך הדם וממילא גם דרך הכליות והרמב"ן כתב, כי דרך חוט השדרה, כאשר המחשבה טובה זה עובר משם וכאשר המחשבה רעה עובר דרך הדם. כדברי ה"פחד יצחק" כן כתב "לקוטי מוהר"ן" שער ז' דף סה.

מס' חולין (מה): רש"י ד"ה שאינו מוליד-, תולדות האיש [ש"מ-, תולדות האבר]. מן המוח היא באה שגיד הנשה של הירך וגיד הגויה כולן מחוברין לחוט השדרה, שהוא מתפצל ויוצא מתחת השדרה ונעשה גיד אצל הירכים ונכנס לתוכו. בזמן הגמרא היו שני שבילים בגיד אולם כבר אמר מרן ה"חזו"א, כי כיום השתנו הטבעים וגיד הזרע והשתן הכל אחד וכיום יודעים שהתעוררות לתשמיש מגיע מתת הרמה של גזע המוח.

"ספורנו/כוונות התורה/עמ' שפ/ד"ה ובחטאת ובאשם...", והכליות שהם ראשית איברי הזרע.

עי' ב"מרומי שדה" לנצי"ב מוולוז'ין על מס' זבחים (מא): ד"ה ומיעט בסרחונו-, רצונו לומר דהבאת יותרת וכליות שהם בשר ולא חלב, ללמד שהכליות יועצות לחטא, משו"ה בא לכלל שגגה בחיוב כרת וכן יותרת הכבד שורש התאווה... ובפרשת משפטים (כג, כה), כתב הר"א אבן עזרא-, והנפש בכבד והיא המתאווה למאכל, אך לגבי הכליות כתב שם-, והנה אם היה הדבק בשם במולדו וכפי תולדתו שלא יוליד בנים, השם הנכבד, אם היה דבק בו, יאמץ כח **תולדות הכליות**, ויתקן עלילות הזרע עד שיוליד בנים... רבי יצחק זילברשטיין שליט"א רבה של רמת אלחנן בבני ברק פסק לכן לטובת אשה שדרשה מבעלה, לא לתרום כליה לאחיו, כי ימעט בכך את עונתה, אך אם כן הכליות יועצות לחטא בענין זה. ולכן אולי דימו חז"ל במס' כתובות (קיא): "חטים ככליות", בעקבות הפסוק [דברים (לב, יד)] "עם חלב כליות חטה", אמרו עתידה חטה שתהא כשתי כליות של שור הגדול, כשם שהחטה הביאה את האדה"ר ואת חוה לחטא בענין המשכב, הרי שראשית העצה לכך נתנו הכליות, עצה שהובילה למות האדם, כמו שור המועד שהשטן אווזו כמו שראינו לעיל והשטן מרקד בין קרניו ביומי דניסן [מס' פסחים (קיב:)].

כבד כועס מרה זורקת בו טיפה ומניחתו.

המרה מרגיעה את הכבד וכן מפורש במדרש תהילים (קג)-, "דברים משמשין את הנפש הכבד לחימה והמרה לקנאה" וביאר ה"מתנות כהונה" לבטל את הקנאה והכעס. היונה כיון שאין לה כעס לכן אין לה מרה כי אין צורך להרגיעה (מס' חולין ריש פ"ג). מנתח גדול מאטליה סיפר שלאחד החולים נמצאה קשיות במרה ולכן היה כעסן גדול ("פחד יצחק"/ ע' כליות יועצות לרבי יצחק למפרונטי).

סא:

לא אברי עלמא אלא לרשיעי גמירי או לצדיקים גמורים... לא אברי עלמא אלא לאחאב בן עמרי ולר' חנינא בן

דוסא.

אחאב בן עמרי משמש כסמל הרשע, שכן אנו רואים גם במס' סנהדרין (לט:)-, אמר ר' אחא בר חנינא "באבוד רשעים רנה", באבוד אחאב בן עמרי" וכן כתב שם ב"הגהות וחיידושים מהג"מ יוסף שליט"א בר רפאל" והוסיף לגבי אחאב בן עמרי-, "...ואפשר דמשו"ה קרי ליה על שם עמרי להודיע שאין שום זכות, עי' לקמן (קד). מפני מה לא מנו אחז".

הנה במס' חולין (ה), אנו רואים בהוה אמינא של הגמרא דיהושפט מלך יהודה שהיה צדיק, סמך על כשרות מטבחיו של אחאב, כמו שכתב שם רש"י ד"ה לא היה מפליג נפשיה מיניה-, לא היה יהושפט נזהר ונבדל ממנו משום חשד כלל, אלמא אף על גב דמומר לעבודת כוכבים היה (=אחאב) לא הוי מומר לכל התורה כולה. ושם בהמשך אומרת הגמרא-, "והעורבים מביאים לו לחם ובשר...מבי טבחי דאחאב". אמנם, הגמרא מתרצת שם, שאלהו לא סמך על אחאב, אלא "על פי הדיבור שאני", שאלוקים הודיע לו לאליהו שיכול לאכול את הבשר מבית אחאב, זאת אומרת שאחאב אכל עם כל הדורי הכשרות ואפילו הכי נחשב לסמל ושנינה של רשע גמור.

בא פפוס בן יהודה ומצאו לרבי עקיבא שהיה מקהיל קהלות ברבים ועוסק בתורה אמר ליה עקיבא אי אתה מתירא מפני מלכות...אמר לו אמשול לך משל...במקום חיותנו אנו מתיראים...".

במס' כלים (יז,ג) אמר רבי עקיבא-,,כל שבים טהור חוץ מכלב המים מפני שהוא בורח ליבשה", היינו, לכן הוא טמא, כי זה מוכיח שהמים אינם מקום חיותו. אם כן היכן שהוא מקום חיותו שם הוא ישאר אף בזמן סכנה. הרמב"ם בפהמ"ש שם פוסק כמותו, אך ב"יד החזקה" הוא חוזר בו ופוסק נגדו (תוי"ט שם).
במס' גיטין (צ.)-,,מדת פפוס בן יהודה שהיה נועל בפני אשתו ויוצא". מיהו אותו פפוס בן יהודה? בספרים שלטה הצנזורה ונציג את הדברים ללא צינזור.

תרד

במס' שבת (קד:)-,,ואין מביאין ראיה מן השוטים: בן סטדא בן פנדירא הוא. אמר רב חסדא בעל סטדא בועל פנדירא בעל פפוס בן יהודה הוא אמו סטדא אמו מרים מגדלא שיער נשיא היא כדאמר' בפומבדיתא סטת דא מבעלה". **רש"י ד"ה בעל-**, סטדא בועל פנדירא, ונקרא על שם בעל אמו אע"פ שהוא היה ממזר".
תד"ה בן סטדא-, אומר ר"ת, דאין זה יש"ו נוצרי, דהא בן סטדא אמרין הכא דהוה בימי פפוס בן יהודה דהוה בימי ר"ע כדמוכח בפרק בתרא דברכות ויש"ו היה בימי יהושע בן פרחיה שדחה ליש"ו נוצרי בשתי ידים ור' יהושע הוה קדים טובא לר"ע".

"סדר הדורות" ב"סדר תנאים ואמוראים" אות פ' ע' פפוס בן יהודה-,,,חכם גדול בברייתא והיה טוב לישראל בעבורו ובפרק חלק (סנהדרין פי"א), ב' דרשות בשמו [נחל עדן-,,לא מצאתי אותו בברייתא, וגם בפרק חלק ליתא. ואולי גירסת היוחסין היה בפרק חלק (צד.), פפוס בן יהודה ולא ר' פפייס (ועי' לעיל בערך ר' פפייס וצ"ע)]. בסוף ברכות (סא:), הובא שנתפס אחר שנתפס ר' עקיבא ואמר לר' עקיבא אשריך שנתפסת על דברי תורה וכו' וב"ירושלמי" פרק הספינה [ב"ב פרק ה' (טז:)], "רבן גמליאל ור' יהושע ראו אותו אמר רבן גמליאל לר' יהושע ראו אותו אמר רבן גמליאל לר' יהושע מי הוא זה א"ל פפוס בן יהודה, שכל מעשיו לשם שמים", אך שקר העיד, כי שם איתא יהודה בן פפוס (ע"ש). ובספרא בחוקותי ושברתי את גאון עוזכם, גאונם של ישראל, כגון פפוס בן יהודה ולולינוס אלכסנדר ובילקוט שם ואלכסנדר". ועי' שם עוד על פפוס ולולינוס וב"ירושלמי" יבמות (טו,ד) ועי' ב"מכילתא"/פ' בשלח/פרשה ו/עמ' 198 (בהוצ' החומש עם מלבי"ם), על שורה של מחלוקות בין פפוס לר"ע, כאשר ר"ע עונה כל פעם לפפוס "דייך פפוס". וב"ירושלמי"/מס' סנהדרין (טז.), הובא-,,כגון פפוס ולולינוס אחיו שנתנו להם מים בכלי זכוית צבועה ולא קיבלו מהן" וביאר שם ה"פני משה"-,,שם עכו"ם בתוכה".

קיימת מחלוקת גדולה בין ה"ראשונים", אם בן סטדא היה יש"ו הנוצרי וכמה יש"ו היו, אם היו ב' מרים מגדליא שיער נשיא והאם היו ב' פפוס בן יהודה. על השאלה מי היה יש"ו ישנן חמש שיטות ב"ראשונים" וב"אחרונים". מי שסיכם את כל הנ"ל בצורה השלמה ביותר עד כה, הוא הרב בנימין שלמה המבורגר בספרו "משיחי השקר ומתנגדיהם", בהוצ' מכון מורשת אשכנז, תשס"ט מעמ' 652 ואילך.

ר"ע...והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל.

במס' מנחות (כט:), הובא גם על משה רבינו-, „ראה ששוקלין בשרו במקולין“, היינו, היו מוכרים את בשרו בשוק לקצבים לאכילה וחלקי גופו היו תלויים על מתלים בחנות, אך במס' חולין (צב.) הובא-, „עולא אמר אלו שלשים מצות שקבלו עליהם בני נח ואין מקיימין אלא שלשה...ואחת שאין שוקלין בשר המת (רש"י-, „של אדם“) במקולין“ (רש"י-, „שאין אוכלין אותו בפרהסיא כל כך. ואני שמעתי בשר המת, בהמה שמתה מעצמה“). לפירוש הראשון ברש"י יש לומר, שדבר זה הוא על הרוב אך בזמן שמדובר על אדם כר"ע היו כן מוכרים, כי זה היה מעלה לדעת העכו"ם אם יאכלו אותו, כדי לזכות במעלותיו. מה שמסר ר"ע את נפשו על לימוד תורה, אף שאינו מג' עבירות, עליהן נאמר "יהרג ואל יעבור", עי' על כך במהרש"א מה שכתב והגר"א ביאר [”ביאור הגר"א/יו"ד (קנזג)“] שר"ע החמיר כשיטת ה"ראשונים" דסברי שאף בשאר מצוות רשאי להחמיר.

איכא בינייהו צדדין.

וכן במס' שבת (קנד:) בצדי צדדין קמיפלגי ועי' סוכה (לב:) וסוטה (לח:) ובזבחים (נה:) ומנחות (י.) ובדין צדדין עצמן (אי כגוף הדבר) ובמנחות (צג:).

שדיין ליה לבני.

וברש"י שם- „...שבבל במזרחת של ארץ ישראל עומדת“ ובגמרא במס' גיטין (ו:), „מנין שבבל בצפון ארץ ישראל קאי, שנאמר מצפון תפתח הרעה“. והתד"ה מטרא במס' בכורות (נה:) כתב- „...דבבל הוא בצפונית מזרחית של ארץ ישראל ולהכי קרי להו בני בבל לארץ ישראל מערבא ואמרינן בלא יחפור (ב"ב כה:)[דבבל בצפונית של א"י עומדת דכתיב מצפון תפתח הרעה...“.

סב.

תניא אמר ר"ע...תניא אמר בן עזאי.

בספר "גביעי גביע הכסף", כתב רבי בנימין ריבלין תלמיד הגר"א-, „יש לדקדק אימתי היה המעשה שנכנס בן עזאי אמר ר"ע...אם קודם שסיפר לו ר"ע שנכנס אחרי ר' יהושע קשה למה תמה על ר"ע עד כאן העזת...הלא הוא העיז גם כן פניו ברבו ואם אחר ששמע מר"ע שהעיז פניו ברבי יהושע למה היה לו ליכנס לבית הכסא הלא כבר למד ממנו ג' דברים. ונראה דודאי בן עזאי נכנס אחר ר"ע תחלה ולמד ממנו ג' דברים וכן עזאי תלמיד חבר היה לר"ע ור"ע תלמיד ממש היה לר' יהושע ועל כן תמה על ר"ע עד כאן העזת פניך ברבך ממש ור"י תמה עליו אפילו תלמיד חבר גם כן לא היה לו להעיז כנגד רבו. וכשבאתי והרציתי הדברים לפני אדמו"ר הגאון ז"ל שמח לדבר ואמר שבמסכת בבא בתרא בפירוש נמצא שכן עזאי לא היה לרבי עקיבא אלא תלמיד חבר“. ר"ע היה תלמיד ממש לר' יהושע עד הזמן שר"ע נהיה גדול מרבי יהושע (עיין ריש מס' כלה רבתי) כמו שהירבה להוכיח הרד"ל בהקדמתו לפירושו על "פדר"א" [קונטרס "אחד היה אליעזר" א' (ה.)] והוא שאמרו בכל מקום "ר"ע וחבריו" ור"י מכללם.

רש"י ד"ה טעמי תורה - „נגינות טעמי מקרא של תורה נביאים וכתובים בין בניקוד שבספר, בין בהגבהת הקול ובצלצול נעימות הנגינה של פשטא ודרגא ושופר ומהפך, מוליך ידו לפי טעם הנגינה, ראיתי בקוראים הבאים מארץ ישראל“.

רש"י מביא שני פירושים, אשר ניתן להבין אותם בכמה אפשרויות. **הפירוש הראשון הוא:** שביד ימין מראים על הטעמים הרשומים בספרי תורה, נביאים וכתובים. יש לציין שכתובת טעמים בנביאים וכתובים אינה פוסלת את הספרים, אך כתיבת טעמים בספר תורה כן פוסלת את ספר התורה. ("תשובות המיוחסות לרמב"ן" סימן רלח, "באר שבע" סי' מז, "מגלה עמוקות" אופן קפב). לכן, יש להניח שרש"י התכוון לכתיבת טעמים בספר תורה פסול כדי להתלמד, או שרש"י רק מציין שלמקרא יש גם נגינות טעמים, אך מה שכתב "בין בניקוד", כוונתו היא לכתיבת צורות הטעמים בספרי נביאים וכתובים.

הפירוש השני הוא: שהקורא בספרים הנ"ל מסמן באויר צורות הטעמים באמצעות ידו הימנית תוך כדי נגינתם בפיו. לפני שנציין את האפשרויות בהם ניתן להבין את פירושי רש"י, יש לברר ממתי ניתן הרשות לכתוב את התורה שבע"פ ומתי היא נכתבה בפועל ואיזה חלקים ממנה ניתנו להכתב והאם צורות טעמי המקרא ניתנו גם מסיני או שהתחדשו יותר מאוחר?

א. לדעת כולם ניגוני טעמי המקרא, הם הלכה למשה מסיני [כגון: "זהר" (ויקהל (רה), תלמיד רש"י – רבי שמחה מוטררי בפירושו למס' אבות (א,א) ובמחזור ויטרי קכ, "תשובות המיוחסות לרמב"ן" סי' רלח, "ספר חסידים" שב, "כוזרי (ג,ל-א) תוס', רא"ש, מאירי, ר"ן, ריטב"א וה"חתם סופר" עמ"ס נדרים על הריף (לז)].

ב. קיימת מחלוקת האם צורות טעמי המקרא הם גם הלכה למשה מסיני [שו"ת המהרי"ל קצב, "פרישה" וטור יו"ד (רע, ח), "מגלה עמוקות" אופן קפב] או שנתקנו מאוחר יותר ("מחזור ויטרי שם, "שם הגדולים" ערך טוב טעם).

ג. קיימת מחלוקת בין רש"י וסיעתו לבין הרמב"ם וסיעתו, האם כאשר ניתנה הרשות לכתוב את החלקים המרכזיים של התורה שבע"פ – המשנה ומאוחר יותר התלמוד, משום "עת לעשות לה" הפרו תורתך" [מס' גיטין (ס)], האם הם נכתבו מיד לאחר חתימת המשנה והתלמוד או מאוחר יותר בתקופת ה"גאונים". לרש"י [מס' ב"מ (לג.) ד"ה ומתניתא, מס' עירובין סוף (סב) ד"ה כגון, מס' שבועות (ד.) ד"ה ומשנה, שם (יח.) ד"ה פרישה] וסיעתו ("סמ"ג" בהקדמה ומ"ע סה בענין מכבה ומבעיר, שבולי הלקט על מס' שבת סי' קט"ו בשם ספר התרומה, הרא"ש המובא ב"שיטה מקובצת" עמ"ס כתובות (ב:) ואגרת רב שרידא גאון (הגירסה האשכנזית)], לא נכתבה המשנה והגמרא, אלא רק אחרי תקופת האמוראים בתקופת ה"גאונים". הרמב"ם בהקדמתו ל"יד החזקה" ד"ה כל וסיעתו [הריטב"א והרשב"א שהובאו ב"שיטה מקובצת" עמ"ס כתובות (ב:), התד"ה צנון עמ"ס ע"ז (יא.) המיוחס לרבינו פרץ, התוס' רי"ד עמ"ס גיטין (ס.) ואגרת רב שרידא גאון (הגירסה הספרדית)], סוברים שהמשנה נכתבה כבר על ידי רבי יהודה הנשיא כאשר הוא חתם את המשנה או שתלמידיו כתבה.

ד. גם סימני טעמי המקרא נאסרו לכותבם, אפילו לדעת אלו שצורות אלו נתקנו מאוחר יותר, כי הם חלק מהתושב"ע.

ה. משהותרו המשנה והגמרא להכתב כדי שלא ישתכחו, התירו מאותו הטעם לכתוב גם את צורות טעמי המקרא ("מחזור ויטרי" שם וראה גיטין שם).

ו. נמסר, שכאשר שאלו את הגר"א מדוע הוא כותב את דבריו בצורה כה מתומצתת עד שמקטע קטן שהוא כתב, כדי לפרשו יש לכתוב מספר דפים. הוא ענה, שאף שכיום התורה שבע"פ ניתנה להכתב, אין זאת אומרת שהתורה הרצויה, אלא שיש לצמצם מה שיותר את דבריה ולהשתדל לכותבם בשיא הקיצור האפשרי.

מכל הנ"ל ניתן לפרש את שני פירושי רש"י בד' אפשרויות:

א. אין כוונת רש"י לומר ששני הפירושים חולקים זה על זה, אלא שניתן לכתוב את צורות הטעמים בנביאים וכתובים או בס"ת פסול, כיון שצורות הטעמים נתקנו מאוחר יותר, כדברי תלמידו רבי שמחה מוטרסי, שצורות אלו אינם חלק מהתורה שבעל פה אלא רק כלי ללימוד הטעמים וזכרונם, כשם שציינו באותיות את קופות מחצית השקל במקדש. מאידך, גם נהגו לצייר צורות אלו באויר, כי לא תמיד יש ספר תורה פסול כדי להתלמד לקרוא על פי הטעמים. כיוון שזו נראית פעולה לא כל כך מסתברת, הביא רש"י ראיה שגם בזמנו היו נוהגים כך בארץ ישראל.

ב. רש"י סובר שצורות אלו הם כן נחשבות כחלק מהתורה שבעל פה והותרו להכתב כאשר המשנה והגמרא ניתנו להכתב, אך בכל מקרה היו כאלה שמשום מסורת אבותיהם המשיכו לצייר צורות אלו באויר, אפילו בזמנו של רש"י.

ג. רק המשנה והגמרא ניתנה להכתב אך לא צורות אלו. רש"י סובר כפירוש השני ומביא ראיה לכך.

ד. צורות אלו הם הלכה למשה מסיני. כיוון שרש"י לשיטתו סובר שאפילו המשנה והגמרא לא נכתבו בזמן חתימתם אלא רק בתקופת הגאונים, כל שכן שצורות אלו לא נכתבו בזמן הגמרא והוא מביא לכך ראיה שאף בזמנו נוהגים כך בארץ ישראל, אף שצורות אלו החלו להכתב בתקופת הגאונים, כשם שהמשנה והתלמוד כבר נכתבו אז. לכן, רש"י חולק על הפירוש הראשון שהביא שבזמנו כבר נכתבו צורות אלו.

לעולם ינהיג אדם עצמו שחרית וערבית כדי שלא יהא צריך להרחיק.

הרש"ש במס' כתובות (י:) ד"ה אין, מקשה שם ממה שנאמר כאן. שם אומרת הגמרא,, תמרים שחרית וערבית יפות [רש"י-,, כלל דמילתא, לאחר אכילה יפות. שחרית דרכן של בני אדם בפת שחרית כדאמר בהמקבל (קז:) ערבית לאחר אכילה".] במנחה רעות (רש"י-,, שהן קודם אכילה לאחר שינת הצהריים). בצהריים (רש"י-,, לאחר הסעודה שאכל ושבע). אין כמותן" (רש"י-,, וטובות יותר מבערבית, לפי שאינו מעוכב ביום מלילך לשדות לבית הכסא בכל עת שירצה, אבל בלילה טורח הוא לו"). על כך מקשה שם הרש"ש-,, קשיא לי דאדרבא דהא אמרינן בברכות (סב.) לעולם ינהיג אדם עצמו שחרית וערבית, כדי שלא יהא צריך להרחיק. ולפי מה שכתב המפרש בתמיד (כז:) בד"ה חשיך, דהיינו, בתחילת הלילה (ועי' "כסף משנה" הל' דעות (ה,ו)) יל"ק. ולולי פירושו, הנראה לפרש, לפי שבערבית אין דרך

תרה

לאכול הרבה וכפי אזהרת הרופאים". **דבריו אלו קשה להולמם**, דאזהרת הרופאים, הוא כשאוכל ג' סעודות ביום ואת הבשר הוא אוכל בסעודה השניה, אך בזמן חז"ל היו אוכלים אפילו העניים ב' סעודות בבוקר ובערב ובכל סעודה היו אוכלים בשר ועי' רש"י עירובין (כט.) ברש"י ד"ה חומץ כדי לטבל בו-,,בשר מזון ב' סעודות" ועי' עוד שם לענין הכמות של כל סעודה וכן היו שותים רביעית יין לפחות בכל סעודה, עי' שם ברש"י ד"ה בחמרא מבושל ועי' לקמן ד"ה עד דכפנת.

סב:

עד דכפנת אכול...עד דרתחא קדרך שפוך.

פירש"י ד"ה עד דרתחא-,,,כשאתה צריך לנקבין שפוך ואל תשהא אותם". וכן במס' תמיד (כז:)-,,חשיך תקין נפשך וקדים תקין נפשך, כי היכי דלא תדחק" (המפרש-,,כלומר למד עצמך שאפילו אינך צריך לנקבין חזק עצמך ליפנות בב' פרקים ולא תצטרך ליפנות ביום שבני אדם מצויים, אלא ביציאת היום בתחילת הלילה וגם קודם שתצא הלילה שבני אדם מצויין בבית ותוכל ליפנות סמוך לבית ומתוך שתלמוד את עצמך בשני פרקים אלו לא תצטרך ליפנות ביום בשעה שבני אדם מצויין בדרכים ולא תצטרך להתרחק מביתך, שבתי כסאות שלהם היו בשדות ואם תצטרך ליפנות ביום, פעמים שתצטרך להתרחק ותשהא נקבין ותסתכן"). והרש"ש שם מפנה לכאן.

רב ספרא על בית הכסא אתא רבי אבא נחר ליה אבבא (רש"י-,,לידע אם יש שם אדם. נחר-טושי"ר (=השתעל) בלע"ז). אמר ליה (=רב ספרא לרבי אבא) ליעול מר בתר דנפק אמר ליה (רש"י-,,....'ר' אבא לרב ספרא). עד השתא לא עיילת לשעיר (רש"י-,,שאינן צנועין בבית הכסא). וגמרת לך מילי דשעיר (רש"י-,,שאינך צנוע")....והוא סבר (רש"י-,,רב ספרא, שמהר לומר ליעול מר, סבר מסוכן הוא (=ר' אבא) בעמוד החוזר אם ישוב לאחריו ויחזור העמוד").

לכאורה קשה, דאם הגמרא מביאה, שדרך ארץ הוא ש"מצאו נעול בידוע שיש שם אדם", א"כ דוקא ר' אבא לא נהג צניעות, במה שהשתעל לידע אם יש שם אדם והרי מצאו נעול? וי"ל על פי דברי המפרש במס' תמיד (כז:): ד"ה רב ספרא-,,ולא הוה ביה בפתח דלת, אלא זה היה מנהגו אדם שרוצה ליכנס שם היה נוחר ואם היה שם אדם היה נוחר כנגדו וזה חוזר לאחריו...". אם כן כיון שלא היה דלת, ממילא לא היה סימן אלא ע"י השתעלות הדדית.

והמהרש"א שם במס' תמיד כתב-,,לפי פירש"י צריך להגיה א"ל ע"כ לא סליקת וכו' וכ"ה בפרק הרואה דהיינו ר' אבא כו' וקצת דחוק הוא מה שייך הכא מילי דשעיר, כיון שהיה מנהגם בדלת פתוחה ובנחירה ומה עשה רב ספרא, דבר שאינו צנוע כפרש"י וי"ל דלא הוי ליה לאמר בבהכ"ס ליעול מר אלא דהוה ליה לנחור נגדו" והנה תירוצו מפורש ברש"י כאן ובמפרש במס' תמיד וקשה דלכאורה לא חידש בתירוצו דבר. ממשיך המהרש"א לבאר-,,....ופתח נעול הוה הכא כי מתני' (כו). וכולי מלתא דרב ספרא הוא אמאי אלי בנחירה וכי לא ראית שהוא נעול (=היינו אי לא גרסינן "הכא א"ל ע"כ לא..."). וכי גמרת מילי דשעיר שאינם צנועים ואין נועלין פתח בהכ"ס שלהן גם לא היה לך לנחור עלי שאנחור כנגדך כדאמרינן בפרק הרואה קבלה דבית הכסא צניעותא ושתיקותא ומקשה תלמודא כיון דר' אבא לא שפיר עביד דנחר ורב ספרא אמאי הקדים לומר לא ליעול מר, דהא שתיקותא קבלה בבית הכסא ומשני דסבר דלמא מסוכן כו' ומספק נפשות עביד כן ומיהו האמת לא היה כן מדלא השיב רבי אבא כן. ופירוש "לשעיר", מפירוש רש"י נראה דרצונו לומר לשעיר שהוא אדום שאינן צנועין בבית הכסא כמו הפרסיים וכן פירש בפרק הרואה עיין שם. ואפשר דנקט האי לישנא דשעיר ולא אדום על שם שד שבבית הכסא שדומה לשעיר על שם "ושעירים ירקדו שם" כדאמרינן בפרק הרואה ולרביא ליה לבית הכסא גדיא שעיר בשעיר מיחלף עיין שם והיינו שאמר גמרת מילי דשעיר להסתכן מן השד של בית הכסא שדומה לשעיר שמזיק למי שאינו צנוע מלדבר בבית הכסא....".

ומה שכתב, שראה מפירוש רש"י, דכוונת רש"י ב"שעיר" לאדום, **אינו מובן**, כי רש"י אפילו אינו רומז על כך, אמנם מהגמרא ניתן אולי להבין כך, משום שמיד אחרי זה מדובר על אדום. מה שכתב המהרש"א "לשעיר שהוא אדום שאינן צנועין בבית הכסא כמו הפרסיים", **קשה** דזה נגד הגמרא לעיל (ח:)-,,תניא אמר ר"ג בשלשה דברים אוהב אני את הפרסיים הן צנועין באכילתן וצנועין בבית הכסא וצנועין בדבר אחר", אם כן הרי שהפרסיים מצוינים בצניעות ובפרט בצניעות בית הכסא, אם כן כיצד ניתן לייחס לרש"י דעה, דהפרסיים פרוצים בענין צניעות בית הכסא, אלא אם כן

כוונת המהרש"א שאדומים אינן צנועים כמו הפרסיים שהם כן צנועים. לענין עצם הגירסה בגמרתנו "פרסאה" גירסת התד"ה אלא במס' ב"ק (לח.) היא "רומאה", היינו אדומים וגם מה שהבאנו לעיל מ(ח:), מוכיח שהגירסה כן ולא "פרסאה" שהוא זה שהתנהג בצורה לא צנועה בבית הכסא.

לגבי חוסר הצניעות של האדומים, כתב רש"י בסוף מס' גיטין (צ:), ד"ה ופרומה משני צידיה-, „אצל אצילי ידיה כדרך אדומיות שבצרפת שבשרן נראה מצדיהן“. הנה שעירים הם גם עזים שחורות שהישמעאלים עושים את אוהליהם מנוצת העזים שלהם ולכן נקראים הישמעאלים שעירים.

עמוד החוזר מביא את האדם לידי הדרוקן (רש"י-, „כרסו צבה“). סילון החוזר מביא את האדם לידי ירקון.

משמע דהדרוקן אינו ירקון, וכן משמע מהתד"ה סימן לעבירה במס' יבמות (ס:), אך כתב שם-, „אבל קצת יש להדרוקן ירוקת פנים כדאמר דכל שפניה מוריקות“. ובמס' בכורות (מד:) בתד"ה לידי הדרוקן...לידי ירקון, כתב שהם ממש דבר אחד שכן כתב שם-, „משמע דהדרוקן וירקון תרי מילי נינהו ומיהו נראה שהם ענין אחד דאמרינן ביבמות (ס:) העבירוה לפני ציץ, כל שראויה לביאה פניה מוריקות דאמר סימן לעבירה הדרוקן“.

תרו

רש"י לעיל (כה.) כתב בד"ה הדרוקן-, „חולי המצבה את הכרס“ ובד"ה ירקון כתב-, „חולי ששמו גלניצ"ה“, היינו צהבת. ובמס' יומא פירש רש"י בד"ה ירקון-, „חולי שפניו מוריקות“. וכתב ה"מלא הרועים" בבכורות-, „...רש"י עירובין (מא) שכ' חולי הפה וכדברי רש"י ברכות (כה) משמע בשבת (לג) דקרי לה מכות חדרי בטן ודברי רש"י הכא תמוהין דבעירובין שם חשיב ז' מתים כשהן מספרים חולי מעיים וחייה והדרוקן אלמא דהדרוקן לאו ניהו חולי מעיים...“.

וי"ל דכרסו צבה אינו חולי מעים אלא חולי חלל הבטן המתנפח.

ואתן אדם תחתיו אל תקרי אדם אלא אדום.

לכאורה דרשה זו באה, כדי לא לסתור מה שהובא במס' יבמות (סא.)-, „ואתן צאני צאן מרעיתי אדם, אתם קרויין אדם ואין העובדי כוכבים קרויים אדם“. הגמרא מקשה על כך משני מקומות, דמשמע שגם העכו"ם קרויים אדם ותירצה שהוא כדי להבדיל מבהמה. התד"ה ואין, מקשה שם מעוד מקומות ומתרץ שגם יתכן שזה שנוי במחלוקת ור"ת מפרש שם-, „דיש חילוק בין אדם להאדם דעובדי כוכבים בכלל האדם נינהו [גליון הש"ס שם מפנה לירמיה (לב,כ) שם גם על העכו"ם כתוב "אדם"- "ובישראל ובאדם"]...וה"ר משולם היה אומר דגבי פורענות דוקא קאמר אתם קרוין אדם, דלא רצה לכתוב ישראל בהדיא גבי פורענות, אבל גבי האדם...והא דכתיב (תהלים קכד) בקום עלינו אדם, היינו לפי שהזכיר השם. וכן ואתה אדם ולא אל, גבי חירם (יחזקאל כח). והא דכתיב ואתן אדם תחתיו (ישעיה מז), הא דרשינן בברכות (סב:) אל תיקרי אדם כו' והא דכתיב והארץ נתן לבני אדם (תהילים קטז) ודרשינן מינה [גיטין מז:] דיש קנין לעובדי כוכבים, היינו בני אדם הראשון“. הראב"ן בסי' שיז מביא עוד מקומות בהם כתוב אדם על עכו"ם ומסביר זאת גם כיוצא מן הכלל, מתוך הסיבות שבכל פסוק. עוד דנו בכך התוס' בשש מקומות, כפי שציין מהר"י ברלין והרד"ק ב"שורשים" ע' אדם מרכז את המקומות בהם עכו"ם נקראו אדם.

כל המבזה את הבגדים סוף אינו נהנה מהם.

יש גם איסור לה"ר על עצים ואבנים [מס' ערכין (טו.)] וכ' השל"ה (שער האותיות ה) שלא יספר בגנות נבילה. מעשה בחסיד שהלך עם אנשים וראו נבילה ואמר אחד כמה מסריחה היא וענה החסיד שינייה יפות ויש לראות בכל דבר את שבחו. וכן אסרו חז"ל לבזות אוכלים ולא להשחית עצי פרי כי הם נותנים פירות ("יל"ש"/"פ' אמור רמז תרכ"ד) וכן אין להניף ברזל על אבני מזבח כי הם מטילים שלום בין ישראל לשמים ובתדב"א פ"כד מצינו, כי אפילו אבן שנכשל בה אדם יתן על כך האבן את הדין וכן ב"ב"ר" (כו,ו) אילנות סרק יתנו דין וחשבון על כך שלא נתנו פירות.

לך מנה את ישראל וכיון דמנינהו לא שקל מינייהו כופר.

דוד המלך טעה ומנה אותם בלא שקלים והיה בעם ישראל נגף [שמו"ב (כד, א-טו.)]. הרמב"ן על ספר שמות (ל,יב) מביא את גמרתנו. "לבוש האורה" שם תמה על שיטת הרמב"ן, לתלות טעות מכרעת שכזו בדוד, והרי הכתוב אומר ולא יהיה בהם נגף, משמע בפירוש שיש כאן חשש מנגף משום עין הרע של הפקידה והאיך יעלה על הדעת, שיחשוב דוד כי הפסוק בפ' כי תשא מדבר לשעה ולא לדורות (עי' שם ברמב"ן). הוא מיישב תמיהה זו ע"י חידוש, כי טעותו היתה רק במה שסבר שאחר שיקבל את סכום מנינם, אז יתנו את כופר נפשם ולא הבין מן הפסוק (כביאורו של רש"י), כי הכוונה היא- כשתחפוץ לקבל מנינם וכו', כי מיד יקפוץ עליהם עין הרע ועל ידי מעשה דוד ועונשו נתגלה לנו הפירוש, כי לפני שמונים את עם ישראל יתנו כל אחד את כופר נפשו. ה"אחרונים" הוסיפו להקשות על דברי הרמב"ן שם, ממה שכתב בספר במדבר (א,ג) ד"ה תפקדו- שדוד ידע את מספרם בפקידת הכופר-,,כי רחוק הוא אצלי, שלא יזהר דוד, במה שאמר הכתוב ולא יהיה בהם נגף, אבל כפי דעתי, היה הקצף בעבור שמנאם שלא לצורך, כי לא היה יוצא למלחמה, רק לשמח לבו שמלך על עם רב, ויתכן עוד שנפרש, כי דוד צוה למנות מבין שלש עשרה והכתוב לא הרשה למנות רק מבין עשרים וכו'". על כך כתב ה"כלי חמדה"-,,וצריך לומר שרבינו חזר שם בבמדבר (א,ג) ממה שכתב בשמות (ל,יב). ה"נמוקי שמואל" שם בבמדבר, מיישב דבספר שמות הוא על פי הגמרא כאן שטעה דוד ובספר במדבר הוא על דרך הפשט וכן כתב ה"כור זהב"."

אם היה שביל מעיקרו מותר.

היינו, דאז מותר לעשות קפנדריא. כתב מהר"י ענגיל ב"גליוני הש"ס" על מס' עבודה זרה (מד:): ד"ה היא באה בגבולי-,,יש להסביר דענייני איסורי עבודה זרה, הם כעין פנים וקדושה, בטעם זה לעומת זה עשה אלוקים וכנודע. ועל כן כמו דבבית הכנסת אף דאסור לעשותו קפנדריא, מכל מקום, מבואר בברכות (סב:), דאם היה שביל מעיקרו מותר, אלמא דכשהבית הכנסת בא בגבולי, אין מקדשו ואוסר ההליכה בו וכן להיפוך כו'".

כל הרוקק בהר הבית בזמן הזה, כאילו רוקק בבבת עינו, שנאמר "והיה עיני לבי שם כל הימים" [מלכים א'

(ט,ג)]

הרמב"ם העתיק דין זה של "מורא מקדש" בזמן הזה להלכה [הל' בית הבחירה (יז,ז)]-,,אע"פ שהמקדש היום חרב בעוונותינו, חייב אדם במוראו, כמו שהיה נוהג בבניינו, לא יכנס אדם אלא למקום שמותר להיכנס שם ולא ישב בעזרה ולא יקל ראשו כנגד שער המזרח...שאע"פ שחרב בקדושתו עומד".

וק"ל, מה שייך דין זה בזמן הזה, הא אנן טמאי מתים ואינו שייך לזמן הזה אפילו להיכנס לעזרה, אם כן מה שייך להורות דין שאין לישב בעזרה?

וי"ל, דהרמב"ם לא נחית לענין טומאה, אלא בא רק להורות את הדין של "מורא מקדש" הממשיך להתקיים בזמן הזה גם יהיה אפר פרה אדומה כדי להיטהר מטומאת מת. מה עוד, כי גם אחר החורבן, היה עדיין אפר פרה אדומה בתקופת האמוראים ויכלו להיטהר, ועל כך כותב הרמב"ם, כי מכל מקום אין לישב גם אז בעזרה מפני קדושת המקדש.

עוד ק"ל, מה שייך כאן דין של "מורא מקדש" אם ממילא קיים איסור כיבוד המקדש משום קדושת המקדש, דהא

תרז

הרמב"ם לשיטתו כתב דין זה שם בפרק ו' (כמו שכתב ה"מנחת חינוך" סוף מצוה רנד), דאע"פ דלרמב"ם קדושת הארץ הראשונה מזמן יהושע בטלה, קדושת ירושלים והמקדש אינה בטלה לעולם, כן כתב שם-,, מפני שקדושת ירושלים והמקדש מפני השכינה, ושכינה אינה בטלה והרי הוא אומר "והשימתי את מקדשיכם" ואמרו חכמים אע"פ ששוממים בקדושתם הם עומדים". הראב"ד שם חולק על הרמב"ם, וסובר דקדושת ירושלים והמקדש כן בטלה בזמן הזה, אך הוא אינו בהכרח חולק על הרמב"ם גם לגבי הדין של "מורא מקדש".

וי"ל, ע"פ מה שכתב ב"ערוך לנר" [מס' יבמות (ו:)], דלכאורה קשה, כיצד כתב הרמב"ם, כי השכינה עדיין קיימת שם, והרי השכינה הסתלקה משם, כמובא בגמרא במס' ר"ה (לא)-,, עשר מסעות נסעה שכינה עד שנסתלקה" ובמס' יומא (כא:), דבבית השני היו חסרים ה' דברים, בכללם-,, אש **שכינה** ורוח הקדש". ה"ערוך לנר" מתרץ ומבאר, דאף שהשכינה נסתלקה, מכל מקום לא נסתלקה הקדושה שבאה מכח השראת השכינה, שאשר היתה שם בעבר, דהא אמרו חז"ל [מס' ביצה (ה.)] דלולא שנאמר "במשוך היובל המה יעלו בהר" אחר מתן תורה, היו אסורים לעלות על הר סיני לעולם, אע"פ שנסתלקה משם שכינה לאחר מתן תורה, דהא הקדושה לא נסתלקה, והוא שנאמר "והשימתי את מקדשיכם", דמקום המקדש בקדושתו עומד.

אמנם לדעת הראב"ד רק במקום של השראת השכינה בפועל יש לנו לירא מן השכינה, אך בזמן הזה דאין במקדש שכינה, אלא קדושה הבאה מכח השראת השכינה בעבר בלבד, זו אינה סיבה לנהוג את דיני הכבוד שהיה בזמן המקדש, אך משום דין "מורא מקדש" יש לנו לנהוג בדינים אלו ולא משום קדושת המקדש. לכן כתב הרמב"ם את הדין של "מורא מקדש", אשר הוא מוסכם גם לשיטה אשר אינה סוברת דיש בזמן הזה דין של קדושת המקדש.

אמנם **ק"ל**, דהא הובא במספר מקומות דשכינה לא זזה מהכותל המערבי? **וי"ל**, דשם הכוונה לשכינה השרויה רק בכותל עצמו ולא בחלל העזרה והר הבית.

ה"צפנת פענח" [הל' כלאים (א,א)] ביאר בצורה אחרת את שיטת הראב"ד. ישנם ב' גדרים באיסור זה. **א.** שלא יבואו למקדש בטומאה. **ב.** שלא יהא במקדש בטומאה. איסור ביאה שייך רק כאשר יש את מחיצות בית המקדש, ולכן מצד זה בזמן הזה אינו נוהג האיסור משום חסרון מחיצות, אך איסור זה כן נוהג כשהוא נמצא במקום המקדש ואיסור כרת לא נאמר אלא על הבא למקדש בטומאה ולא על הנמצא שם בטומאה. ולכן לראב"ד על כל פנים, קדושה בזמן הזה במקדש קיימת רק מצד זה שהוא נמצא במקדש בטומאה, ובודאי משום דין "מורא מקדש".

מה מנעל בהר הבית אסור בבית הכנסת מותר.

בשו"ת "מנחת יצחק" ח"ג סימן יט אותיות ב-ד, מביא מגמרתנו קושיה על הרמב"ם ויש אולי להשיב על דבריו. הוא כותב שם ב-),,, ומש"כ כת"ה בשם גיסו הרב ברעוודא שליט"א שהעיר בדברי הרמב"ם על התורה [שמות (ג,ו)], עה"פ של נעליך מעל רגליך... אדמת קודש הוא, שכתב שם דמשום דכלו קדוש אסור בנעילת הסנדל, "וכן הכהנים לא שמשו

במקדש אלא יחפים", וקשה דהא דהכהנים שמשו יחפים הוא מטעם אחר, מטעם חציצה כמבואר בזבחים, אבל לא מטעם הנ"ל עכ"ל. ג) והנה הערה נשגבה, וי"ל כוונת הרמב"ן, דהנה גם הא דפוסל חציצה בין רגלי הכהנים להרצפה, יליף בגמרא [זבחים (כד.)], דהואיל ורצפה מקדשת וכלי שרת מקדשים וכו', הרי דגם עיקר דינא דחציצה שורשו בהא דמקומו קדוש. ואך צ"ע דיותר היה לו להרמב"ן, להביא מהא דאיתא במס' ברכות (ר"פ הרואה), דאף אסור לכנס להר הבית במנעלים שברגלו, ויליף שם (סב:), מהאי קרא ד"של נעליך" וגו', והי' דומה יותר למה שכתב שם הרמב"ן, דאף על פי שהיה משה רחוק מן הסנה, הזהירו בזה, כי נתקדש כל ההר וכו' עיי"ש. ודומה לזה הוי הר הבית, דנתקדש כל ההר, על ידי מקום המקדש, שהיה שם במקום אחד מן ההר, ובסברא זו, יש ליתן טעם לדברי התוס' [חגיגה (ד:)], דיליף שם איסור מנעל מ"כי תבאו וגו' רמוס חצרי", והקשו דהרי מפיק ליה מ"של נעליך", ותירצו דהתם עיקר, עיי"ש. ולמה ניחא להו יותר לומר דהלימוד מ"של נעליך" עיקר, ולהנ"ל יתכן דאי מ"רמוס חצרי", אפשר לומר דבעזרה דוקא, אבל מ"של נעליך" מוכח דכל ההר הוקדש כנ"ל. וגם קשה דאמאי נקט הרמב"ן כהנים דוקא, דהרי איסור זה דמנעל שייך גם בזרים הנכנסים להר הבית ועזרה, ואולי סבירא ליה להרמב"ן דכל זה הוי אסמכתא בעלמא מה שאין כן כהנים בעבודה הוי מדאורייתא, ומשה שם בדברו עם ה' היה בבחינת כהן בעבודה...".

הנה מה שכתב ב"מנח"י" לגבי מקום הסנה -,,ודומה לזה הוי הר הבית דנתקדש כל ההר" וזה קשה להולמו, כי אינו דומה זה לזה, דשם בסנה כל ההר היה קדוש בדרגת קדושה אחת, אך הר הבית היה שונה בכמה דרגות זה מזה ממקום עבודת הכהנים, כדאמרינן במס' כלים (א,ו) דהחיל מקודש מהר הבית ועזרת נשים מקודש מהר הבית ועזרת ישראל מקודש מעזרת נשים ועזרת כהנים מקודש מעזרת ישראל ולכן לא רצה הרמב"ן לדמות הקדושה שבסנה לקדושת הר הבית, דהר הבית אינו מקום עבודה, אך במעמד הסנה הוה משה בבחינת כהן עובד עבודה ולכן השווה הרמב"ן דוקא לעזרת כהנים שעובדים שם הכהנים עבודה ולא שייך לעשות קל וחומר או השוואה אחרת מהר הבית. גם מה שכתב בדעת התוס' בחגיגה (ד:), למאי "של נעליך" עיקר ולא "רמוס חצרי", לכאורה אין נראה ד"רמוס חצרי" אינו דוקא בעזרה, כמו שכתב, אלא זה כולל אף את הר הבית, אלא נראה פשוט, דהסיבה היא בפשטות המקרא ד"רמוס חצרי", לא הנעל היא הרומסת אלא כוונת האדם ורגלו, אך ב"של נעליך" מכוון הציווי ישירות לנעל בלבד. והרשב"א במס' יבמות (קב:) ד"ה הא, כתב -,,הא דאמרינן לפי שאין נכנסין לעזרה במנעל וסנדל, פירש רש"י ז"ל, משום דכתיב [ישעיה (א,יב)] "מי בקש זאת מידכם רמוס חצרי". ואינו מחוור, דההוא בשעה שאין ישראל עושין רצונו של מקום מיירי ואפילו בלא מנעל וסנדל. אלא עיקרא מדכתיב [שמות (ג,ה)] "של נעליך מעל רגלך" ומינה ילפינן לה בברכות פרק הרואה (סב:). הנה הרשב"א כתב מה שאנו כתבנו לעיל, עם נימוק יתר, ד"רמוס חצרי" הוא אפילו בלא מנעל וסנדל כי הוא בזמן שאין עושין רצונו של מקום. וה"מנחת יצחק" נשמט ממנו רשב"א זה ולו היה רואה ודאי לא היה כותב מה שכתב וממילא נשמט ממנו גם היסוד, למה שרצה ליתן טעם כדברי התוס' במס' חגיגה ולחזק את סברתו בכך, לענין העזרה והר הבית.

תרה

והנה במס' תענית (יט.), לגבי גשמים שהחלו לירד בזעף, אומרת הגמרא שהחלו שמה הצפות וכוון שהר הבית והמקדש היו במקום הכי גבוה נאמר שם,,עד שיצאו ישראל מירושלים להר הבית מפני הגשמים". וקשה דהר הבית

לעיתים נקרא מקדש. כגון במקום שמדינה מופיע לפני מקדש [יומא (ט.ט.)/"מצפה לאיתן"] ועוד דבמגילה (כח.). הובא-, ת"ר בתי כנסיות אין נוהגין בהן קלות ראש...ואין נכנסים בהם בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים". והרי כאן ראינו, דהר הבית חמור מבית הכנסת. בהר הבית אסור אף לשתול עצים (ספרי/ פר' שופטים סי' קמב) ולכן שלמה שתל שם רק עצי זהב ["רוקח"/שה"ש (ה,ט)], אם כן קשה, כיצד נכנסו ישראל להר הבית מפני הגשמים. אמנם יש חלק בהר הבית. דלא נתקדש (תוספתא דמס' מדות) ויתכן שלשם נכנסו, אך זה דחוק דלאותו חלק קטן, לא נראה שהיה מקום לכל אוכלוסי ירושלים, אך נראה דהתירוץ פשוט דכל הסיבה שאין להכנס הוא משום קלות ראש, אך שם זה היה משום פקוח נפש, הדוחה את הכל.

סג.

אמר רבא מה ביתו אקפנדריא קפיד איניש ארקיקה ואמנעל לא קפיד איניש אף בית הכנסת קפנדריא אסור ורקיקה ומנעל שרי.

במס' סוטה (מ.) התד"ה שמא תפסק רצועה בסנדלו (=של כהן בעלייתו לדוכן), מוכיח שמותר להכנס לבהכ"נ בסנדל ומנעל ומביא גם מכאן ראייה ממס' מגילה (כד:) מוכיח התוס' שאף לעבור לפני התיבה במנעל וסנדל שרי.

לפי שאין עונין אמן במקדש.

עי' מה שכתבנו לעיל ב(נד.) בד"ה כל חותמי הברכות.

עת לעשות לה' הפרו תורתך.

"מסורת הש"ס" והמהר"י ברלין, לא ציינו היכן ענין זה מופיע בשאר המקומות בש"ס, אך המהרי"ץ חיות במס' יומא (ט.ט.) הביא מס' מקורות לכך מלבד יומא (ט.ט.)-, עי' מנחות (צט:), פעמים שביטולה של תורה זו היא יסודה ועי' ברכות (סו.) [צ"ל (סג.)], תמורה (יד:) ורש"י כריתות (ח.) ד"ה המעון הזה.

רבא סובר, כי יש לדרוש פסוק זה מרישיה לסיפיה ומסיפיה לרישיה לשני דברים שונים. אמנם, לעיל (ס.) לגבי הפסוק "משמועה רעה וכו'", סובר רבא, כי בין אם נדרוש מהתחלה לסוף ובין אם נדרוש מהסוף להתחלה, נקבל את אותה המשמעות, וכן ביאר רש"י שם בד"ה כי היכי-, מדריש לחדא משמעות.

לגבי הפסוק "עת לעשות לה' הפרו תורתך", דורשו לעיל במשנה (נד.) רבי נתן מסיפיה לרישיה וביאר רש"י שם וכאן, כי לעתים יש להפר את התורה כדי לעשות לה'. שם ביאר רש"י, כי כדי לעשות שלום, ניתן אז להפסיק באותו זמן את הלימוד וכאן ביאר רש"י לענין הוראת השעה של אליהו בהר הכרמל, היינו, הקרבה בבמה בשעת איסור הבמות, כדי לעשות סייג וגדר בישראל לשמו של הקב"ה. מרישיה לסיפיה ביאר רש"י-, עתים הם לעשות משפט פורעניות בעוברי רצונו משום הפרו תורתך.

אמנם הרמב"ם, בסוף פירושו למשניות במס' ברכות מפרש את דברי ר' נתן הפוך מדברי רש"י. הרמב"ם מפרש את הפסוק מסיפיה לרישיה, כפי שביאר רש"י מרישיה לסיפיה. מרישיה לסיפיה מבאר שם הרמב"ם-, כי כשיבא העת להפרע מהם ולהנקם, יזדמנו סבות לבני אדם להפר התורה, כדי שיבא עליהם העונש במשפט. אכן, במשנה שבמשניות אינה מופיעה המילה "משום", אשר מופיעה במשנה שבגמרא, אשר היא מתאימה יותר לפירוש הרמב"ם. גם לעיל ב(ס.) מופיעה בגירסת כת"י פרמא רק "מסיפיה לרישיה". הנה, מה שמפרש הרמב"ם, כי ה' יזמן סיבות לבני אדם

להפר את התורה, הכוונה היא לכך, כי ה' יתערב בבחירה החופשית של האדם, כדי להענישו, לכן כתב מיד אחר כך הרמב"ם – „וזה הענין ארוך ורחוק מי ימצאנו, כי נצא ממנו לענין הדין הנגזר מהקב"ה על כל אדם. ועל כן אל תבקש ממני עתה בענין הזה אשר אני בו...". הרמב"ם מתכוון באומרו "בענין זה", למה שכתב בהרחבה ב"יד החזקה", בהקדמה למס' אבות פ"ח וב"מו"נ". ע"י מה שביררנו על כך בהרחבה במס' ברכות לעיל בפרק ה' (לג): בד"ה הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים.

באתר דאית גבר תמן לא תהוי גבר פשיטא לא נצרכה אלא כששניהם שוים.

מסופר על בעל ה"נתיבות", רבי יעקב מליסא ועל רבי עקיבא איגר, שהגיעו לעיר מסוימת והקהל מרוב הערכה, סילק את הסוסים מהעגלה ודחף לבד את העגלה ושני הגדולים הללו סברו דמן הסתם כבוד זה נעשה לגדול השני וכל אחד ירד ודחף את העגלה הריקה. דבר זה הובא כמופת לענוה שלהם ולכאורה כיון שכל אחד מהם היה גברא רבה ואף אחד לא סבר שהוא יותר מהשני ממילא הרגיש שמחויב לקיים את דברי הגמרא לעיל. ושכל אחד יחשוב שהוא קטן מהשני זה אולי ענווה, אבל שהוא שווה לו אינה ענוה ואפילו הכי צריכים היו לקיים מאמר זה של חז"ל.

בכל דרכיך דעהו.

כעין זה הובא כאן בתוספתא, ריש פרק ד' – „לא יטעום אדם כלום עד שיברך שנאמר (תהילים כד) לה' הארץ ומלואה". הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה, מעל עד שיתירו לו כל המצוות. לא ישתמש אדם בפניו ידיו ורגליו אלא לכבוד קונוהו שנאמר (משלי טז) "כל פעל ה' למענהו". אם כן בכל שימוש באבריו יכוון אדם לעשות זאת לכבוד בעל האיברים – ה', היינו, "בכל דרכיך דעהו". במס' שבת שבת (נו:) הובאה תוספתא זו במעט שינוי. שם נכתב צורת השימוש באיבריו – „רוחץ אדם פניו ידיו ורגליו בכל יום בשביל קונו משום שנאמר כל פעל ה' למענהו". רש"י מפרש ע"פ התוספתא את המילה "בשביל" – לכבוד וכותב – „לכבוד קונוהו, דכתיב (בראשית ט) כי בצלם אלהים עשה וגו' ועוד (נח:) דהרואה בריות נאות אומר ברוך שככה לו בעולמו" ובד"ה כל פעל ה' למענהו, כתב – „הכל ברא לכבודו". המהרי"ץ חיות שם מעיר על דברי רש"י – „...ולולי פירש"י כאן, היה נראה לדעתי פירוש אחר בדברי הש"ס. רוחץ אדם פניו ידיו ורגליו בשביל קונוהו, היינו, כמו שדורש בר קפרא [ברכות (סג.)] בכל דרכיך דעהו זו פרשה קטנה, שכל גופי תורה תלויים בה. וכן הוא ברמב"ם שיקוין האדם כל עשיותיו לשם שמים שאוכל בשביל שיהיה גופו שלם וישן כדי שתנוח דעתו עליו וינוח גופו כדי שלא יחלה, נמצא עובד את ה' תמיד, עיין שם סוף פרק ג' מהלכות דעות. וכן כוונת הגמרא כאן, שאם רחץ פניו ידיו ורגליו בכל יום בשביל קונוהו, למען ישמור עצמו מן רבוי הזוהמא ועל ידי זה ישמור גופו מחלאים ויכול להיות עובד ה' במעמד הבריאות אזי רשות ומצוה הוא לו".

תרט

מהמהרי"ץ חיות נשמט התוספתא ולכן פירש פירוש אחר, אך רש"י שידע את מקור הברייתא שהוא בתוספתא ורומז על כך בפירושו את המלה "בשביל" – לכבוד, כמו בתוספתא ומפרש את המאמר לענין ברכות ולא לענין הכוונה של עשיית הדברים לשם שמים ולא להנאת עצמו, שהוא דבר נכון כשלעצמו, וענין הברכות הוא לכבד את ה' ע"י נטילת רשות ממנו להשתמש באיברים, ע"י הכרה שהאיברים ויכולת השימוש בהם הם מאת ה' ולא משל עצמו. דברי הרמב"ם נסובים לא על עצם ההכרה והכבוד, אלא על כך, שלא ישתמש האדם במה שאלוקים נתן לו, לצרכים אחרים

ממה שיעד להם אלוקים. עיין לעיל (לה). מה שכתבנו בד"ה אסור לאדם שיהנה מהעולם הזה בלא ברכה ובד"ה סברא הוא.

ואיש את קודשיו לו יהיו...סוף שנצרך להן.

במס' תענית (ט.) אומרת הגמרא - אומרת הגמרא, ומאי "עשר תעשר" "א"ל עשר בשביל שתתעשר". בתד"ה עשר תעשר, כתבו שם מענין הגמרא אצלנו ממדרשים שונים המובאים ב"תנחומא" פרשת ראה וב"ילקוט שמעוני" רמז תתצ"ב ופלא שלא הזכירו שם מגמרתנו, אף שמדרשים אלו גם מביאים את הפסוק "ואיש את קדשיו לו יהיו".

כשירד חנינא אחי רבי יהושע לגולה.

הבאנו כבר לעיל את מה ששואלת ועונה הגמרא במס' ר"ה (כג:) - „מאי גולה אמר רב יוסף זו פומבדיתא“. במס' סוכה (כ:) מובא - „תניא א"ר חנינא (רש"י - „בן אחי רבי יהושע“), כשירדתי לגולה“ (רש"י - „כשירד לגולה לעבר כדאמרינן בברכות בהרואה (סג.)“). ה"מלא הרועים" שם חולק על רש"י וכותב, כי מדובר על ב' זמנים שונים וכאן מדובר על זמן מאוחר יותר - „לענ"ד אי אפשר לומר, דירידה זו היא הירידה המוזכר בברכות לעבר השנה, דשם מוזכר שהשיב שלא הניח כמותו בחו"ל (=כנראה טעות דפוס צ"ל "בא"י") ובהך דהכא מבואר שהיה עדיין ר' יהושע קיים (=„וכשבאתי אצל ר' יהושע אחי אבא“) ור"א הגדול קיים, שר"א נפטר קודם ר"י ועוד שהשיב להם והרי ר"ע עיבר שנה בחו"ל והשיבו לו, שר"ע לא הניח כמותו בחו"ל (=גם כאן צ"ל "א"י") ואי סלקא דעתך, דזה היה בזמן הירידה שבכאן, הרי ר"י ור"א קיימים והם היו רבותיו של ר"ע, ואיך אמרו שר"ע לא הניח כמותו בא"י הלא היו שם רבותיו, אלא ברור דהך ירידה דברכות, היה זמן רב אחרי ירידה זו המוזכר כאן ואז כבר נסתלקו ר"א ור"י ואף ר"ע צריך לומר שכבר נסתלק, שהרי השיבו לו שר"ע לא הניח כמותו בא"י. אם כן צריך לומר דר"ע היה גדול ממנו דאם לא כן, הרי נשאר הוא בארץ ישראל, דכבר כתבתי דהך דר"ע, על כרחך הוה אחר פטירת ר"א ור' יהושע, אם כן כבר היה הוא בעולם וצריך לומר דהוה ר"ע גדול ממנו ועל כן אמר דלא הניח כמותו בא"י ואם כן היאך השיב הוא להם, "אף אני לא הנחתי כמותי בא"י" והרי נשאר ר"ע שהיה גדול ממנו, אלא על כרחך דזה היה מעשה אחר פטירת ר"ע. מחד ניתן היה לתרץ את רש"י, דמה שאמר "אף אני לא הנחתי כמותי בא"י", דהיה בזמן שר"א, ר"י ור"ע נסעו לבטל גזירות ברומי לזמן מרובה, כמו שראינו שהם נסעו בספינה במסכת קידושין (כז.). אמנם, אין מוזכר שם ר"א ואפשר כי כבר נפטר, אך קשה לומר כן ממה שאמרו כאן "גדיים שהנחת נעשו תיישים" א"כ מדובר בפרק זמן ארוך מאד. אך קשה דה"מלוא הרועים" סותר עצמו מיניה וביה, כי כתב "ור"א הגדול קיים, שר"א נפטר קודם ר"י". אם כן מחד כתב שקיים ומאידך כותב מיד שנפטר, אך נראה שגם כאן יש טעות דפוס וצ"ל "ור"א הגדול לא היה קיים", אך קשה, כי כתב לאחר מכן, דלא יתכן שיאמרו שר"ע לא הניח כמותו, כי רבותיו של ר"ע - ר"א ור"י קיימים. הרי כבר הוכיח הרד"ל בפירושו לפרקי דר"א, בהקדמתו "אחד היה אליעזר" א' (ה.), דאף שהם היו רבותיו, הגיע זמן שהוא - ר"ע התעלה עליהם והיה ראש החבורה וגדול מהם, כמוכח מכמה מקומות בש"ס, עיין שם.

אמנם יש לתרץ בפשטות, דמשמע מכאן שחנניה ירד לתקופה ממושכת לפומבדיתא ומה שמובא שם "כשבאתי אצל ר' יהושע אחי אבא", נראה שר' יהושע היה באותו זמן בבבל ולאחר מספר שנים כשנפטרו ר"א ור"י ור"ע, או שהיה באותה שנה כשלושתם לא היו בארץ, כמו שאמרנו לעיל, אז עיבר את השנה ולא ידע שגם מלבדם כבר תלמידיהם

גדלו והיו לגדולי הדור, כגון ר"מ תלמיד ר"ע, שהוא עצמו עיבר את השנה בעסיא [מס' מגילה (יח:)]. ובאמת רש"י לא כתב שזה היה ממש באותו זמן כאן ובמס' סוכה, אלא שזה היה באותה ירידה, שירד חנניה לגולה. ועל כרחק צריך לומר כן, שזה לא היה אחר פטירת ר"ע, כי המעבר שנים חייב נדוי רק כשבהמ"ק קיים, כמו שכתב הש"ך ביו"ד (שלד, מז) אות עט-, ונראה דהינו כשמחשב וקובע על פי שהיו רגילים לקבוע בארץ ישראל, בזמן שהיה בית המקדש קיים, אבל לחשב בתקופות ומזלות כמו שנהגו האידנא, אדרבה מצוה היא, כדאמרינן [שבת (עה:)] כל היודע לחשוב תקופות ומזלות ואינו חושב עליו הכתוב אומר ואת פועל ה' לא יביטו וגו'. ואילו ר"ע נהרג עשרות שנים לאחר חורבן בהמ"ק, אחרי מרד ביתר בראשות בר כוזיבא. ובמס' יבמות (קכב.), אומרת המשנה-, „אמר רבי עקיבא כשירדתי לנהרדעא לעבר השנה...“ וכתב התד"ה אמר, שם ב(קטו.)-, „בסוף ברכות (סג.) אמרינן דרבי עקיבא לא הניח כמותו בארץ ישראל ולכך היה יכול לעבר שנים בחוצה לארץ. וכן צריך לומר בפרק שני דמגילה (יח:) גבי רבי מאיר שהלך לעבר את השנה בעסיא, שלא הניח כמותו בארץ, דעסיא חוצה לארץ היא כדאמרינן בחזקת הבתים (נו.) קיני קניזי וקדמוני ועסיא...ומה שלא עיברו בארץ ישראל, יש לומר דשום אונס היה, כן יש בירושלמי [סנהדרין (א,ב)(ה:)] ירמיה עיבר בחוצה לארץ וכן יחזקאל וברוך בן נריה. ומיהו קשיא לר"י דבפרק זה בורר [סנהדרין (כו.)] אמרינן ר' חייא בן זרנוקי ור' שמעון בן יהוצדק...ושם היה רבי יוחנן גדול מהם מדריש לקיש היה קורא אותם רועי בקר. ויש לומר דלעבר דקאמר התם לאו דוקא אלא חישוב בעלמא עשו אם השנה צריכה להתעבר, דהא שנת שביעית היתה כדמוכח התם דקאמר כהן וחריש ובפרק קמא דסנהדרין (יב.) אמר דאין מעברין שנה שביעית ושום אונס היה שלא חישבו בארץ ישראל כדפרישית לעיל". וק"ל דבשלמא עיבור ממש שצריך עסק גדול של חקירת עדים ועוד, שייך אונס, אך שאדם אחד יחשב לעצמו, איזה אונס שייך שלא יחשב בא"י אלא דוקא בחו"ל, ועל כרחק צריך לומר שכונת התוס' רק על עיבור ולא חישוב.

לפי שיטת התוס' יוצא, שלחישוב החודשים בחו"ל, אף שהניח כמותו בא"י מותר.

לכאורה הרמב"ם חולק על התוס' והשו"ע גם פוסק כרמב"ם, שכן כתב הרמב"ם בהל' קידוש החודש (א,ח) וכן בהל' תלמוד תורה (ו,יד) אות יז, לגבי עשרים וארבע דברים שמנדים את האדם-, „המחשב שנים וקובע חדשים בחוצה לארץ“. ויתכן לומר, דאין מחלוקת בין הרמב"ם והתוס', דגם לרמב"ם אפשר לחשב, אלא כיון דבכל עיבור יש גם חישובים, נקט את שניהם יחד.

במס' סנהדרין (יא:) מקשה התד"ה אין, אמאי שם לומדים את האיסור מ"לשכנו תדרשו" ואצלנו מהפסוק "כי מציון תצא תורה"? ואולי כיון דציון הוא גם שם של א"י ולא רק של ירושלים ולכן כיון דבמס' סנהדרין מדובר דאף בגליל אין לעבר, לכן נזקקו לפסוק "לשכנו תדרשו".

תרי

במס' יבמות (טז:), כתב המהרי"ץ חיות בד"ה אשריך שזכית לשם ועדיין לא הגעת (=ר"ע) לרועי בקר-, „שמעתי לפרש דהנה הדין מי שמעבר שנים בחו"ל הוי בנידוי, רמב"ם פ"ו מהל' ת"ת מש"ס [ברכות (סג.)]. ושם אמרי דר"ע עיבר שנים בחו"ל. והנה בש"ס [סנהדרין (יח:)] אמרו דעברו השנים על ידי ג' רועי בקר ועיין פרקי דרבי אליעזר פ"ח וזה לשונו "מכאן אמרו אפילו צדיקים וחכמים בחו"ל ורועי צאן ובקר בארץ אין מעברין את השנה אלא ע"י רועי בקר וצאן". וזה רמז כאן ר"י בן הורקנוס לר"ע דאף על פי דשמו הולך מסוף העולם ועד סופו בכל זאת עדיין לא הגיע

לרועי בקר, דאע"ג דמעברין על ידי רועי בקר בכל זאת אסור היה לר"ע לעבר השנים בחו"ל. ולי יש להוסיף מה שהשיב ר"ע "אפילו לרועי צאן" כוונתו דרועי צאן המה מגדלי בהמה דקה ואסור משום גזל [ב"ק (עט:)] ופסולים לעדות עי' [סנהדרין (כה:)] ועל זה כוון ר"ע בענוותנותו דאפילו לרועי צאן, דגרועי מרועי בקר דהוה גם כן גזל, גם למעלתם לא הגיע וכן יש לפרש [סנהדרין (כו:)] ואי קרו לכו רועי צאן מה אמינא ליה". וקשה דשם במס' סנהדרין (יח:), אמרה הגמרא דרבנן על חשבונם סמכו ולגבי רועי הבקר הסתמכו רק על ידיעתם במזג האויר.

וכן קשה מה שכתב המהרי"ץ חיות דר"ע אמר שאפילו לרועי צאן לא הגיע שהם גזלנים והרי "אין אדם משים עצמו רשע" [יבמות (כה:)] וכן "חציף לי מאן דמפריש חטאיה" [ברכות (לד:)], אלא צריך לומר דר"י בן הרכינס אמר לו, שאפילו לידיעת רועי בקר לא הגיע כידיעת מזג האויר ואמר לו ר"ע שאפילו לידיעת רועי הצאן במזג אויר לא הגיע, שהרי בפרקי ר"א כרכו בחדא מחתא, לענין עבור, רועי בקר ורועי צאן. ורועי בקר כנראה אמורים להבין יותר מרועי צאן במזג אויר, כמו שראינו במס' פסחים (קיב:), שהשור נראה עליו זחיחות דעת ביומי דניסן שהעשב מתחיל לצמוח, אם כן בניגוד לצאן, ניתן לדעת יותר על מזג האויר והתקופות ממזגי הבהמה גסה. ב"תלמוד ירושלמי" מס' כתובות (ב,ו) (יג.) הובא, כי בחטאו של חנניה מתו ב' בנותיו של שמואל וק"ל על ה"יפ"ע" כאן שכתב ששם כתוב שחנניה עצמו מת בחטאו, ואולי כך היתה גרסתו ב"ירושלמי" שלו.

גדיים שהנחת נעשו תיישים בעלי קרנים.

נראה דיש ב' טעמים למה בחרו להמשיל את גדולי ת"ח כמי שהיו תחלה גדיים ולבסוף נעשו תיישים. א. משום שמי שבקטנותו מתבטל לרבותיו וסופג ע"י שמיעתו את תלמודו מרבו, נהיה בסוף ת"ח גדול והגדי גם כן מצטיין באוזניים ארוכות, כדאמרינן במס' בכורות (לה.) "גדיא באודניה" ופירש"י -,,גדי אוזניו ארוכות וקודם שיצא כל ראשו נראין אוזניו". וכן במס' תמורה (כד:) מובא -,,דלמא נפיק רוב ראשו" ופירש"י -,,שהגדי יוצא דרך צדעיו ונראות האוזניים תחלה...".

ב. כיוון שכאן מדובר על ידיעת המולד, ולכן יש עוד סיבה להמשיל ת"ח בגדי שאוזניו נראות ראשונות בשעת לידתו וכן את הירח וצורתו במילואו, גם המשילו לאוזניו של הגדי, כדאמרינן במס' ר"ה -,,ואוזניו דומין לגדי". ומה שהמשילו את ת"ח הגדולים לתיישים בעלי קרנים, הוא על שם חריפותם וגדלותם שמנגחים זה את זה במלחמתה של תורה, דהוא על פי הנאמר לעיל (נו:)-,,נגחו הויין ליה בנים שמנגחים בתורה". אמנם שם נאמר הדבר על השור, אך גם תיישים מנגחים זה לזה בקרניהם. וכן עיין בתוספתא סוף מס' מקואות שהמשילו את ר"ע לאיל בעל קרנים וכן עי' עוד במס' סנהדרין (כד.) ותקו"ז (מח.) ובספרי/חקת (יט,ט) ובשו"ת "חות יאיר" סי' קנב. ע"י משל זה יכלו לשכנעו שכעת ישנם בא"י ת"ח גדולים. כי הרי כשהוא היה בארץ ישראל הוא ראה שהתלמידים היו בגדר של "גדיים", היינו, בדרגה של "מקבלים" שהם כלי קיבול גדול של חכמה ולכן על כרחך ודאי שכאשר יגדלו יהיו גדולי הדור המנגחים זה את זה במלחמתה של תורה. כמו שנאמר "בלב כל חכם לב נתתי חכמה", [שמות (לא,ו)], היינו, מי שהוא בעל לב חכם רק לו ניתן לתת את החכמה. ה"חזון איש" נחשב לאדם גדול גם בכמה דורות שלפניו. פעם שאלוהו בזכות מה זכה לכך. הוא ענה- בזכות כיבוד ויראת הורים. היינו, מי שמקטנותו מכבד וירא מהוריו ושומע להם ולמה שמדריכים אותו, זהו תנאי, כדי להגיע לפסגות גבוהות בתורה, מידות ויראת שמים. יש לציין, כי אף שגמרתנו אומרת שחנניה בזמן שעיבר כבר היו כמותו בארץ ישראל והרי ספר ה"חינוך" במצוה ד' כולל את חנניה עם ר"ע שגם כשעיבר לא הניח כמותו בארץ ישראל.

עיין במס' כריתות במשניות פרק ו', בפירוש ה"תפארת ישראל" בבוועז סוף (ב), לגבי מה שמברר למה נידו דוקא את ר"א ולא את עקביא בן מהללאל. וכתב שאצל עקביא בן מהללאל, לא היה מעשה רק מורה להלכה אך לא למעשה ואילו אצל ר"א הוא עשה גם מעשים של אותות ומופתים, לכן חששו שיהיו רבים שיגררו אחריו ולכן נידוהו. ה"תפא"י" שם מביא את הגמרא שלנו כאן, גם כהוכחה, דכיון שחנניה בן אחי ר' יהושע עשה כבר מעשה ועיבר לכן חששו, שיגררו אחריו רבים ולכן הזהירוהו שינדהו.

אפשר שהזהירוהו משום עוד סיבה, כי חנניה היה בן אחי יהושע ורבי יהושע גם כן הורה הלכה נגד רבן גמליאל וגם כן בענין של הלכות קידוש החודש ושם כאשר רבן גמליאל הוכיחו ואמר לו לבוא בתרמילו ביום שחל לפי חשבוננו של רבי יהושע יום הכיפורים, נכנע לו רבי יהושע ועשה כדבריו. לכן לא נידוהו מיד ושלחו אליו ב' ת"ח גדולים כדי שיזהירוהו, מתוך הבנה שאחרי כן הוא יחזור בו ואולי משום כך נקט ר' אבהו ביחוס שמו את שם דודו-חנניה בן אחי ר' יהושע ולא את שם אביו כמקובל, כדי לרמוז על ענין זה. עי' בסה"ד/תנו"א/ע' יהושע בן חנניה, שהביא רביה מרש"י במס' נזיר (נו:) שסתם ר' יהושע הוא ר' יהושע בן חנניה והרי שם אינו מרש"י, אלא מבעלי התוס' וכאן ב(סג:) כתב זאת רש"י במפורש בד"ה ינגן בכינור-....לפי שחנניה לוי היה, כדתנן במסכת ערכין (יא:)-"מעשה בר' יהושע בן חנניה שהלך לסייע את ר' יוחנן בן גודגדא בהגפת דלתות אמר לו חזור כך שאתה מן המשוררים ואני מן השוערים". ובמס' סוכה (נג.), כתב רש"י בד"ה רבי יהושע בן חנניה-,,מן הלויים המשוערים (מהר"י ברלין תיקן- "המשוררים"). היה כדאמר בערכין (יא:) וכבר הלך ר"י בן גודגדא לסייע את ר' יהושע בן חנניה בהגפת דלתות". על כך כבר העיר שם מהר"י ברלין-,,בערכין (יא:) איתא להפך- מעשה בר"י בן חנניה שהלך לסייע בהגפת דלתות אצל ר' יוחנן בן גודגדא וכו' עי' רש"י קדושין (כז.) ד"ה נתון ליהושע (=שם כתב רש"י כמופיע בערכין וכמו שפירש כאן וכן הביא, מהספרי בפרשת קרח, את אותו הדבר.) וכן ברש"י ב"מ (יא.) העתיקו על נכון ועוד עי' רש"י ברכות (סג:) ד"ה יודע נגן".

תריא

סג:

אחיה יבנה מזבח חנניה ינגן בכנור.

פירש רש"י בד"ה אחיה יבנה מזבח-,,אדם גדול היה וראש לבני הגולה". במס' מו"ק (כ.), אומרת שם הגמרא-,,וכשמת בנו של רבי אחיה בגולה ישב עליו שבעה ושלושים...ר' אחיה לחוד" והעיר על כך שם המהרי"ץ חיות-,,עיין ברכות (סג:) אחיה ינגן, היינו ר' אחיה שהיה ביחד עם רבי חנינא בן אחי רבי יהושע בגולה, עיין שם וזה גם כן בגולה היה".

תנו רבנן כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה...פתחו כולם בכבוד אכסניא ודרשו פתח רבי יהודה ראש המדברים בכל מקום.

המהר"י ברלין מפנה למנחות (כג.) ושם אינו מוזכר על כך, אלא סתם רבי יהודה, אך במס' שבת (לג:) מבארת הגמרא למה נקרא כך-,,ואמאי קרו ליה ראש המדברים בכל מקום, דיתבי רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון ויתבי יהודה בן

גרים גבייהו. פתח ר' יהודה ואמר כמה נאים מעשיהן של אומה זו (רש"י-,,רומיים"), תקנו שווקים תקנו גשרים תקנו מרחצאות. ר' יוסי שתק. נענה רשב"י ואמר כל מה שתקנו לא תקנו אלא לצורך עצמן תקנו שווקין להושיב בהן זונות מרחצאות לעדן בהן עצמן גשרים ליטל מהן מכס. הלך יהודה בן גרים וסיפר דבריהם ונשמעו למלכות. אמרי, יהודה שעילה יתעלה, יוסי ששתק יגלה לציפורי, שמעון שגינה יהרג. יתכן כי חז"ל רצו לרמוז לנו בייחוסו של יהודה "בן גרים", על מה שאמרו במס' יבמות (קט:)-,,קשים גרים לישראל כספחת".

במס' גיטין (סז.) הובא-,,איסי בן יהודה היה מונה שבחן של חכמים רבי מאיר חכם וסופר ר' יהודה חכם לכשירצה" ופירש"י-,,כשהיה רוצה להיות מתון ומתיישב בדבריו היה חכם", אך ה"ערוך" פירש בע' חכם-,,שכשפותח שפתיו הוא ראש המדברים". במס' מנחות (קד.) אומרת הגמרא-,,אמר רב יוסף רבי יהודה מוריינא דבי נשיאה הוי". פירש רש"י, בד"ה רב יהודה בר אילעאי מוריינא דבי נשיאה הוה-,,והיה להם לבית רבי מורה הוראות ועל פיו היו עושין כל דבריהם והוא צוה להם לשערה". והתוס' כתב בד"ה מוריינא דבי נשיאה-,,של בית רבי ואפשר שהיה בימיו דאפילו רבי מאיר דנפטר קודם רבי יהודה כדמוכח בפרק שני דקידושין (נב:) היה קיים עדיין בהלולא דרבי שמעון בר רבי, כדמוכח בירושלמי דביצה, דעבר קמי פתחא ושמע שהיו מטפחין ואמר מחללין את השבת ואף בימי רב היה כדמשמע בפרק קמא דעירובין (יג:) דאמר רב "האי דמחדנא מחבריא דחמיתה לרבי מאיר מאחוריה" ויש גורסין שם רבי משום עובדא דירושלמי".

במס' נדרים (מט:) כשאמרו לו "פניך צהובין" ענה שהוא משום "חכמת אדם תאיר פניו" [קהלת (ח,א)]. ושם בקוה"ר על פסוק זה, הובא-,,בשעה שהוא נשאל ומשיב" והוא מה שאומרת הגמרא במנחות (קד.) שהיה מורה הוראות של בית רבי להשיב להם על שאלותיהם וספקותיהם.

הסכת ושמע...הסכת עשו (רש"י-,,דריש הס כמו עשו"). כתות כתות ועסקו בתורה.

וכן בחגיגה (ג:)-,,דברי חכמים כדרבנות וכמסמרות נטועים בעלי אסופות- אלו תלמידי חכמים שיושבין אסופות אסופות ועוסקין בתורה הללו מטמאין והללו מטהרין הללו אוסרין והללו מתירין הללו פוסלין והללו מכשירין". וכן במס' קידושין (ל:), נעשים אויבים זה לזה עד שנעשים אוהבים זה לזה. במס' תענית (ז.) הובא-,,מאי דכתיב ברזל בברזל יחד, לומר לך מה ברזל זה אחד מחדד את חברו, אף שני תלמידי חכמים מחדדין זה את זה בהלכה...מה אש אינו דולק יחידי אף דברי תורה אין מתקיימין ביחידי...מאי דכתיב "חרב על הבדים ונואלו" חרב על שונאיהן של תלמידי חכמים שעוסקים בד בבד בתורה ולא עוד אלא שמטפשינן שנאמר "ונואלו" ולא עוד אלא שחוטאין...מה עץ קטן מדליק את הגדול אף תלמידי חכמים קטנים מחדדים את הגדולים..." וכן במס' שבת (סג.)-,,שני תלמידי חכמים הנוחים זה לזה...המחדדין זה לזה...המדגילים זה לזה...".

וב"תנא דבי אליהו זוטא" (כד,ג), מובא לא אסופות אלא "אגודות אגודות".

הנה כל זה מדובר על רוב תלמידי חכמים, כמו שכתב הרמב"ן בהקדמתו לפירושו על התורה וברא"ה בספר ה"חינוך" מ"ע לא, גם כתב כי חז"ל ידברו רק על הרוב, אך יחידים ראינו שלמדו רוב הזמן לחוד והיו מגדולי ישראל כמו ה"חזון איש".

חרב על הבדים.

הרש"ש במס' נדרים (פא.), מביא את דברי הרא"ש ד"ה הזהירו בחבורה. ,,אבל הלמד יחיד חרב על הבדים ונואלו" וכתב על כך שם הרש"ש- ,,יכוין להא דאיתא בברכות (סג:). בס' "עורות אילים" לבעל ה"פלא יועץ", כתב שדין זה לא נאמר כיום, כי יש הרבה ספרים שהן החברות, אך סיים- ,,אבל בכל זאת הלב מהסס ויר"ש יוצא ידי כולם...". ואכן מדברי הריב"ש (ס' תמ"ה) משמע, כי אין היתר לכך גם כשיש ספרים. הגר"א ביאר (הובא ב"קהילת יצחק"/ פ' יתרו) כי מחד לימוד ביחידות יש לו מעלה כי אין מי שיבטלו אך מאידך קיים חסרון שאין מי שיעמידו על האמת, אך כשלומדים לחוד זה ליד זה יכולים גם לבטל זה את זה ועל זה הכוונה "בד בבד..." ולא עוד אלא שחוטאין "שפוסקין מדברי תורה ומדברים דברים בטלים" ואז אין שום מעלה.

הסכת ושמע ישראל הס ואחר כך כתת.

פירש"י בד"ה הס- ,,שתוק כמו "ויהס כלב" (במדבר יג). שתוק והאזן לשמועתך עד שתהא שגורה בפיו. ואף על פי דאינה מיושבת לך ואחר כך כתתנה והקשה עליה מה שיש לך להקשות ותריך תרוצין עד שתתיישב לך". ממשיכה שם הגמרא- ,,כדבא [ע"ז (יט.)] דאמר רבא לעולם ילמוד אדם תורה ואחר כך יהגה" (רש"י- ,,יעיין"). רבא כמובן נהג כך בעצמו, כמובא במס' סוכה ריש (כט) (ע"פ גירסת ר"ח) וכן ר"מ [סוטה (כ.)] גרס קודם אצל ר"ש ואח"כ סבר אצל ר"ע. במס' ע"ז (יט.), שם מובאים שוב דברי רבא, מפרש שם רש"י יותר בהרחבה בד"ה ילמד אדם- ,,מרבו עד שתהא גירסת התלמוד ופירושו שגורה לו בפיו". ואחר כך יהגה- ,,יעיין בתלמוד לדמות מילתא למילתא להקשות ולתריך ובראשונה לא יעשה כן שמא יבטל והרב לא ימצא לו כל שעה ועוד לאחר ששנה הרבה הוא מתיישב בתלמודו ומתריך לעצמו דבר הקשה והכי נמי אמרינן בהרואה (סג:) "הסכת הס ואחר כך כתת" ומייתנין להא דרבא התם". מיד אחר כך מוסיף רבא- ,,ואמר רבא לעולם ליגריס איניש ואף על גב דמשכח ואף על גב דלא ידע מאי קאמר, שנאמר (תהילים קיט) גרסה נפשי לתאבה [רש"י- ,,לשון "גרש וכרמל" (ויקרא ב) שלא היה טוחן הדק אלא כריחים של גרוסות והמחלקין חיטה לשנים או לארבע לצורך מאכל". ובשם ה"חזון איש" הובא, כי צריך הרבה לחזור ולגרוס אף שזה כמו לגרוס חצץ. גרסה נפשי לתאבה- ,,מרוב תאוותי לתורה הייתי שובר לפי היכולת, אע"פ שאיני טוחנה הדק ליכנס בעומקה". גרסה כתיב ולא כתיב טחנה. רבא רמי [סנהדרין (לח.)] כתיב על גפי (רש"י- ,,בתורה משתעי, "שלחה נערויה תקרא"- תלמידים העוסקין בה. "על גפי" משמע, כעל כנפים מושב שאינו קבוע"). וכתיב [רש"י- ,,קרא אחרינא, על כסא, מקום כבוד קבוע, כמו "רק הכסא אגדל ממך" (בראשית מא). לישנא אחרינא- בתחילה על גבי יחידי, בלא תלמידים כמו "אם בגפו יבא".] על כסא. בתחילה על גפי ולבסוף על כסא...אמר רבא [עירובין (נד:)] אמר רב סחורה אמר רב הונא מאי דכתיב "הון מהבל ימעט וקובץ על יד ירבה". אם עושה אדם תורתו חבילות [רש"י- ,,הגורס הרבה יחד אינו יכול לחזור עליו פעמים רבות ומשכח".] מתמעט ואם קובץ על יד (רש"י- ,,מעט") ירבה. אמר רבא ידעי רבנן להא מילתא ועברי עלה. אמר רב נחמן בר יצחק אנא עבידתה וקיים בידי. אמר רב שיזבי משמיה דר"א בן עזריה מאי דכתיב לא יחרוך [רש"י- ,,נוטריקון יחיה ויארץ".] רמיה צידו. לא יחיה ולא יארץ ימים צייד הרמאי [רש"י- ,,שמרמה אנשים להראות כמה אני חכם להעמיד גירסות הרבה והוא משכח ומקצר ימיו, דכתיב (דברים ט) כי הוא חייך ואורך ימך". רש"י בעירובין (נד:) ד"ה צייד הרמאי ביאר- ,,שמרבה בגירסא ואינו מחזר עליה".] ורב ששת אמר צייד הרמאי יחרוך [רש"י- ,,בלשון [מס' שבת (נ:)]-"אחרוכי יאחרוך" כלומר יש לו עופות לחרוך ולאכול, כל מי שלומד וגורס מעט מעט ומחזר עליו פעמים הרבה עד ששגור בפיו ואחר כך חוזר ולומד תלמודו מתקיים וקרא אתמוהי מתמה וכי לא יחרוך מי שצידו רמייה". רש"י בעירובין שם כתב, בד"ה ורב ששת אמר- ,,אין זה

רמאי אלא שוטה והקובץ על יד הוא הרמאי וערום בדבר והוא יחרוך, כלומר, יתקיים בידו כצייד הרמאי שמשבר גף ראשון ראשון כשהוא לוכדו שלא יברח, הוא חורך עופות ואוכלן וקרא אתמוהי מתמה לא יחרוך, לא יצלה ויאכל". [כי אתא רב דימי אמר משל לאדם שצד צפרין, אם משבר כנפיה של ראשונה [רש"י-], שלא תברח".] כולם מתקיימות בידו ואם לאו אין מתקיימות בידו... לעולם ישלש אדם שנותיו שלישי במקרא שלישי במשנה שלישי בתלמוד. מי ידע איניש כמה חיי, כי קאמרינן ביומי" [תד"ה ישלש-], פירוש הקונטרס ב' ימים מקרא ב' ימים משנה ב' ימים תלמוד ולשון ליומי דחקו לפרש כן. מיהו אכתי איכא לאקשווי מי ידע כמה חי. לכך נראה "ליומי" בכל יום ולכך תקנו פסוקי התמיד ומשנת איזהו מקומן ובריינתא דרבי ישמעאל ונראה לר"ת דאלו שעוסקין בתלמוד בבלי דיינו, כי הוא בלול במקרא במשנה ובתלמוד, כדאמרינן בסנהדרין (כד.) בבל בלולה במקרא בלולה במשנה בלולה בתלמוד". [וק"ל וכי אדם כשקם בבוקר, יודע אם הוא יסיים את היום כאדם חי. וי"ל דאולי דוקא לכן תקנו פרקים אלו בתחלת היום, משום שאינו יודע אם יסיים יומו ולכן הוא משלש לימודים אלו, סמוך לקומו בתחלת היום ובכך יוצא ידי חובתו לאותו יום וסובר רש"י שכן צריך לעשות בכל ימות השבוע וכדי שלא יהיה מצב שימות בתוך השבוע ולא שילש, תיקנו לשלש בבוקר. הרמב"ם נראה שסובר כשיטת התוס' וכתב [מדע/הל' תלמוד תורה (א, יא-ב)]: יא.-, וחייב לשלש את זמן למידתו, שלישי בתורה שבכתב ושלישי בתורה שבעל פה ושלישי ביין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר ויבין במדות שהתורה נדרשת בהן עד שידע היאך הוא עיקר המידות והיאך יוציא האסור והמותר וכיוצא בהן מדברים שלמד מפי השמועה. וענין זה הוא הנקרא גמרא.

יב. כיצד, היה בעל אומנות והיה עוסק במלאכתו שלש שעות ביום ובתורה תשע. אותן התשע קורא בשלש מהן בתורה שבכתב ובשלש בתורה שבעל פה ובשלש אחרות מתבונן בדעתו להבין דבר מדבר. ודברי קבלה בכלל תורה שבכתב הן ופירושן בכלל תורה שבעל פה. והענינים הנקראים פרדס בכלל הגמרא הן. במה דברים אמורים בתחילת תלמודו (**כסף משנה** -), זה דבר פשוט דלגמרא צריך זמן רב מה שאין צריך להמקרא ולמשנה ואהא סומכין העולם שאין משלישין".) של אדם, אבל כשיגדיל בחכמה ולא יהא צריך לא לתלמוד תורה שבכתב ולא לעסוק תמיד (**הגהות מיימוניות** -), בסוף פרק אלו מציאות תנו רבנן העוסקין במקרא מדה ואינה מדה כו' ע"ש. ובמסכת סופרים פרק י"ד גרסינן כשם שאי אפשר לעולם בלא מלח בלא פלפלין בלא בשמים, כך אי אפשר לעולם בלא מקרא ומשנה ותלמוד, אבל אשרי אדם שעמלו בתלמוד ולא שיהא דולג ממקרא ומשנה ויבא לידי תלמוד, אלא על מנת שילמד מקרא ומשנה ויבא לתלמוד ועל זה נאמר "הון עשיר קרית עוזו וכחומה נשגבה במשכיותיו" וע"ש. ובפרק היה נוטל אמר "שנה וקרא ולא שמש תלמידי חכמים, הרי זה בור" וע"ש".) בתורה שבעל פה יקרא בעתים מזומנים תורה שבכתב ודברי השמועה, כדי שלא ישכח דבר מדברי דיני תורה ויפנה כל ימיו לגמרא בלבד לפי רוחב שיש בלבו וישוב דעתו". וכתב ה"לחם משנה" על סעיף י"ב, ד"ה בד"א בתחלת תלמודו של אדם - , זה כתב רבינו לתת סמך שאין אנו נוהגים אלא בתלמוד, לזה אמר מסברא דנפשיה בד"א בתחלת למודו וכו' ורבינו תם תירץ בענין אחר דאנן סמכינן אהא דאמרינן בתלמוד בבלי בלול במקרא ובמשנה ובתלמוד". **ובתוס' הרא"ש**, שם במס' קידושין, מסיים את דברי רבינו תם - "ובזה יצאנו ידי חובתינו". בסעיף י"א כתב ה"לחם משנה" - ,...ופירש רבינו כדברי ר"ת דבכל יום ויום ישלש וזהו שכתב כיצד היה בעל אומנות". **וק"ל טובא** מה שהשווה ה"לח"מ" שיטת הרמב"ם לשיטת ר"ת, דבמס' קידושין כתב ר"ת, שלומדים כל היום גמרא ומניין לומר שמפרש "ליומי" כדברי הרמב"ם, אולי סובר הוא כרש"י. במס' ע"ז אומר ר"ת שתיקנו בבוקר לומר פ' תמיד וכו' ובזה יוצאים ידי השילוש ולא ג' שעות לכל דבר במשך היום כהרמב"ם. ב"ספר קובץ" לרבי נחום טריבטש זלה"ה, כתב על דברי הרמב"ם בסעיף י"א "והענינים הנקראים פרדס בכלל גמרא הן" - , ויש גורסין התלמוד והיא היא

וכתב "דרישה" (על ה"טור" סי' רמ"ו אות ע') ודבריו תמוהים, כי לענ"ד פרדס הנזכר רצונו לומר חכמות הטבעיות ואיך כללו בכלל גמרא ותלמוד. וצריך לומר שפרדס רצונו לומר על דרך אמרם ד' נכנסו לפרדס ובא להשיג מה למעלה. והיא חקירה עיונית אלהית ואפילו על זה כתב הרמב"ם, שאע"פ שבכלל הגמרא הוא מכל מקום לא ילמדנו כי אם אחר שמלא כרסו ממקרא משנה ותלמוד.

ה"שולחן ערוך"/יו"ד (רמ"ד) פסק כדברי הרמב"ם וחלק עליו שם הרמ"א ועי' מה שכתב עליו אות ו' בארוכה. **שיטת המהר"ל** היא כדברי התנא במס' אבות (ה,כא) בן חמש למקרא ובן עשר למשנה וכן סבר גדול תלמידיו ה"תוי"ט". בספריו מתייחס המהר"ל מס' פעמים לשיטתו. הוא הדגיש, כי גם בימינו יש ללמוד בצורה זו, כגון ב"דרוש על התורה" כתב-,,שיקנה תחילה המשנה...אבל אנחנו, בעלי העורון השכל, רצין לקנות התורה ועוזבין המשנה, מפני שבטבע האדם יחפץ בתלמוד יותר שהוא חדוד הפלפול...בחשבו כי לא יקרא חכם, רק על ידי התלמוד, שהוא פלפול ומשא ומתן ולב האדם נמשך אל זו, חי ה' צבקות שאין תורה ואין מעשים בישראל...".

על הפיכת הפלפול לעיקר בשיטת ה"חילוקים", כתב השל"ה (ריש שבועות) בחריפות רבה-,,והנה יש כת משוגעים האומרים החילוק מחדד, האומר כן ראוי לנזיפה...ומבלה ימיו בדבר הזה...ואיך נעשו ר"ת ור"י וכל בעלי התוס' מחודדים, רק על ידי לימוד תורת אמת ובקיאיות מסכתות בהתמדה וחוזרים תמיד...והא דמשמע בדברי רז"ל שנוסף על לימוד התלמוד צריך להיות מפולפל...הוא החידוד שתלמידי חכמים מחודדים זה לזה...אבל כל זה נאמר על פלפול של אמת, ויכול אדם לחדש פלאי פלאים בכל הלכה והלכה...". גם ה"פלא יועץ" (ע' גרסא) וכתב כן-,,הנה כי אין ראוי לת"ח שיוציא כל ימיו בעיון ופלפול וחידוד...".

אם כן ראינו שכמה מאות שנים אחרי חתימת התלמוד בזמן הגאונים, רש"י ומאוחר יותר בזמן התוס', לא למדו כבר כמו שכתוב בחז"ל. ה"יש נוחלין" (אחי השל"ה, מודפס בסוף ספר השל"ה) כתב בדעת ר"ת כמו ה"לח"מ" בדעת הרמב"ם, שלשלש את הלימוד הוא רק עד שנעשה תלמיד חכם. במאות השנים האחרונות, התקבלה שיטת הלימוד בישיבות, החצויה בין עיון ובקיאיות, כמו שכתב הגאון רבי משה שמואל שפירא, ראש ישיבת "באר יעקב" (במכתב הסכמה לקונטרס "שלום ירושלים")-,,גם אני שמעתי מכבוד מוריני ורבינו הגאון רבי אלחנן וסרמן זצ"ל, ששמע מה"חפץ חיים" זצ"ל, שאמר בשם רבי ישראל סלנטר, שהדרך הנכון הוא, לקבוע שני סדרים אחד לעיון ואחד לבקיאיות. אמנם מכבוד רבינו הרב דבריסק זצ"ל שמעתי, שהדרך הוא הכל בעיון, אבל בעיון קל, להבין הדברים במקומם ולא לחפש פלפולים ורוב מפרשים, והלא רש"י ותוס' ורא"ש מצויים על הגמרא". אפשר שכוונת הגרי"ז זצ"ל, היתה, כי מאחר שהוכח בדורות האחרונים ובפרט בדורנו ששיטה זו כבר אינה לפי כוחות הדור והפסדה מרובה משכרה.

לגבי סיבת שנוי הלימוד מתקופת חז"ל, מובא בספר האיגרות "קריינא דאיגרתא" למרן ה"קהילות יעקב"-,,לפני כמה חודשים קבלתי מכתב...ששואל, למה אין דרך הלימוד בישיבות, כפי המבואר בגמרא [מס' שבת (סג.)], "ליגמר איניש ואחר כך למיסבר". ואכתוב בקצרה, כי באמת סדר הלימוד השתנה בדורינו הרבה מכפי שהיה בימי חז"ל, כי בימי חז"ל היו לומדים בעל פה והגמרא לא היתה כתובה והעיקר של תלמיד חכם היה בקיאותו בשמועות הבריות והשמעתות, והיו צריכים לחזור כל דבר מאה פעמים ואחד, שיקבע בזכרונו עולמית-ובזמנינו, מאחר שהותרה לכתוב הגמרא ויש לנו "ראשונים" ו"אחרונים", המורים לנו ומאירים לנו דברי הש"ס, נתמעט ענין החזרה ונתרבה ענין העיון, אבל אמת הוא שמכל מקום צריך כל דבר חזרה כמה וכמה פעמים, שאם לא כן, אינו מבין עצם הדברים, אף על פי שנדמה לו שמבין". כך גם כתב מרן ב"בנין עולם" [פ"ז אות ו'], וכן בספר תיקון חצות/רבי יהושע צבי מיכל

מירושלים-,,ואולי יש חילוק בין זמן התלמוד ושהתורה היתה בעל פה וחששו שלא ישתכחו ההלכות חס וחלילה, על כן הוכרח מתחילה לגרוס וכן"ל, אמנם אחר שהותר לכתוב, עיקר מצות תלמוד תורה, שיוכל להוציא מדבריה הקדושים דברים מסודרים וברורים, בין בדיני תורתנו הקדושה, בין משא ומתן של הלכה, בהבנת דבר רבותינו הקדושים ז"ל".

ה"פלא יועץ" בע' גירסא, גם כתב על סוג הלימוד הכפול כל יום-,,וקבע עיתים בכל יום ללמוד בעיון כפי כוחו...ושאר היום יפנה עצמו ללמוד בקיאות".

כן כתב רבי שמעון פירסט (בספר "תנו כבוד לתורה"), ששמע מפי עד ששמע מהגאון מבראד זצ"ל, שמרן רבי חיים מבריסק אמר לו-,,מי שאומר לפני פלפול לפני שזוכר את כל הש"ס עם רש"י, אז זה אצלי פלפול הבל". כן כתב גם ה"חזו"א" ("אגרות החזו"א/ח"א/ס' לז)-,,צריך זהירות יתירה לעשות את העיקר לעיקר והוא בבירור הכללים והפרטים בכל סוגיא, שיהיה המשא ומתן שגור ושנון, לזכור את ה"לכאורה" ואת המסקנא, את ההלכות הודאות ואת אלה שנותנים מקום לדיון וכו' ויש לזהר מלהאריך בהסברת סברא ולעומת זה להאריך בגמרא בעיון הפשט ובירור מסקנותיו". אם כן יש קודם היטב לגרוס את כללי ופרטי הסוגיא, את ההוה אמינא והמסקנות שהגמרא כותבת בפירוש להלכה ומה שנשאר בספק ורק אחר כך להתחיל להעמיק בעיון בקיאותי של הפשט.

ראינו לעיל מה שאמר רבא, כי יש לגרוס ואחר כך לסבור וכן יש ללמוד ואחר כך להגות **יש להבין** למה שינה רבא בב' המימרות את לשונו. **ויש לומר**, דמימרא שניה באה ללמד על הדבר הכללי, דיש קודם לצבור ידיעות ואחר כך להתעמק בהם ואילו המימרא הראשונה באה ללמד שגם אחרי שכבר צבר אדם את ידיעותיו לפני שהוא מתחיל להתעמק הוא צריך לשנן שוב לעצמו את טעמי המשנה ופרטים הרמוזים במשנה שהם שמועות האמוראים בסוגיא, לפני שהוא בא להעמיק בהם ועל כך שייך לשון "סברא" שהוא על סוגיא מסוימת ו"יהגה" מדובר על ההעמקה בכלל התורה, כדי להבין את הסוגיא לעומקה, כמו שנאמר "ובתורתו יהגה".

ניתן להביא ראייה לכך ממה שהבאנו לעיל, ממס' סוכה (כט.) ששם מדובר על סוגיא מסוימת לגבי רבא ושם מדובר על שינון סברות. אומרת שם הגמרא ב(כח:)-,,ומשנן בסוכה (**רש"י**)-,,סובר למודו ומחתכו על בוריו לעמוד עליו, דהיינו שמעתא דאמוראי וסברא של טעמי משנה וברייתא, מה טעם זה חייב וזה פטור זה אסור וזה מותר". איני והאמר רבא מקרא ומתנא (**רש"י**)-,,לקרות שבכתב ולשנות משניות הערוכות ושגורות בפה". במטללתא (**רש"י**)-,,בסוכה" ותנוי (**רש"י**)-,,הש"ס דהוא סברא לטרוח ולשנן וכן שמעתא דאמוראי, שאינן באות, אלא מכלל דקדוקי, שהן למדין מתוך דברי משנה דמדמו מלתא למלתא". **תד"ה ומשנן בסוכה**-,,לבאר טעם המשניות והיינו הש"ס. ופריך והא תנוי לבר ממטללתא, לפי שצריך מחשבה ורוחב אויר...". בר מטללתא (**רש"י**)-,,אם ירצה דמצטער הוא ומצטער פטור מן הסוכה והאויר יפה לו להרחיב דעתו. קא סלקא דעתיה, תנויי היינו משנן". לא קשיא הא במגרס (**רש"י**)-,,כלומר תרי גווני שינון הוו למיגרס גמרא הברורה לו כבר והיינו שמעתא צריך סוכה והיינו משנן". **תד"ה ומשנן**-,,...ומשני דבגמרא נמי יש עיון כגון דבר פלוני אסור ומותר...". הא בעיוני (**רש"י**)-,,בר מטללתא". **תד"ה משנן**-,,...אבל לעיוני בטעמים בר מסוכה". כי הא (**רש"י**)-,,דבשמעתא איכא נמי ריהטא בלא טרחה ואיכא עיון בטרחה". דרבא ורמי בר חמא, כי הוו קיימי מקמי דרב חסדא (**רש"י**)-,,בתר דאגמרינהו שמעתתא". מרהטי בגמרא בהדי הדדי (**רש"י**)-,,מה ששמעו מפיו דבר פלוני אסור דבר פלוני מותר". והדר מעייני בסברא" (**רש"י**)-,,מה טעמו של דבר ואם יש להשיב כלום".

במס' סוטה (כ.), הובא לגבי רבי מאיר, שתחילה בא ללמוד לפני ר"ע והסביר לו משניות שהיה נראה שמטמאים והראה לו שניתן לומר עליהם בכמה פנים טהור ולא הבין והלך קודם לרבי ישמעאל ואח"כ חזר לרבי עקיבא-,,מעיקרא אתא

לקמיה דר' עקיבא, כיון דלא מצי קם אליביה (רש"י-), על עיקרי טעמיה, שהיה אומר (=ר"ע) על טמא טהור ומראה לו פנים ועל טהור טמא ומראה לו פנים). אתא לקמיה דרבי ישמעאל וגמר גמרא (רש"י-), המשניות סתומות כמו שהן כדגמיר מרבו ורבו מרבו. הדר אתא לקמיה דרבי עקיבא סבר סברא (רש"י-), לעמוד על עיקר טעמי המשנה מפני מה זה טמא וזה טהור זה אסור וזה מותר ועל מה כל דבר נסמך ועל איזה מקרא וזה תלמוד שהיה בימי התנאים ולהבין דבר מתוך דבר, כשהיה דבר חדש נשאל בבית המדרש מהיכן ילמדוהו ולא יזה משנה ידמוהו. היינו, מדרשי ההלכה מאיזה פסוקים נלמדים הלכות המשנה ודברים שלא הופיעו מפורש במשנה לאיזה משנה אחרת ניתן לדמות דין חדש כדי לברר מה הדין בדבר חדש זה. ובסופו של דבר ידע ר"מ על כל משנה לומר מ"ט פנים טמא ומ"ט פנים טהור עד שחכמי דורו לא יכלו לעמוד על עומק סברותיו וחילוקיו, כדברי הגמרא במס' עירובין (יג:)-, אמר ר' אחא בר חנינא, גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שאין בדורו של רבי מאיר כמותו ומפני מה לא קבעו הלכה כמותו שלא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו (רש"י-), לא יכלו להבין באיזה דבריו נכונים ובאיזה אין דבריו נכונים, שהיה נותן דעת מיושב והגון על אין הלכה כהלכה. שהוא אומר על טמא טהור ומראה לו פנים על טהור טמא ומראה לו פנים. תנא לא רבי מאיר שמו אלא רבי נהוראי שמו ולמה נקרא שמו רבי מאיר, שהוא מאיר עיני חכמים בהלכה... אמר רבי [גירסת התלמוד] מורינא, במס' מנחות (קד.-ר"ב) [האי דמחדנא מחבריא דחזיתיה לר' מאיר מאחוריה ואילו חזיתיה מקמיה הוה מחדנא טפי, דכתיב והיו עיניך רואות את מוריך. אמר ר' אבהו אמר רבי יוחנן תלמיד היה לו לרבי מאיר וסומכוס שמו שהיה אומר על כל דבר ודבר של טומאה ארבעים ושמונה טעמי טומאה ועל כל דבר ודבר של טהרה ארבעים ושמונה טעמי טהרה]

ועיין שם לקמן (נג:)-, רבי הושעיא בריבי בדורו כר' מאיר בדורו מה רבי מאיר בדורו לא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו, אף רבי הושעיא לא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו.

נמצאנו לומדים דיש ג' דרגות של ידיעת התורה ושינונם, בזמן חז"ל, לפני שמתחילים להגות ולעייין, כדברי רש"י במס' סוכה בד"ה והדר מעייני בסברא-,, מה טעמו של דבר ואם יש להשיב כלום, היינו להתעמק בסברא ששמעו מרבים. לפני ההתעמקות. סברא זו היא עדיין בגדר בקיאות וכאשר זו כבר שגורה בפה, אז העיון משמעו הוא לנסות להעמיק בסברא זו ואם ניתן לסתור אותה.

והדרגות הבקיאות, כאמור, הם ג': דרגה א. ידיעת המשניות והברייתות של הסוגיא הנלמדת בצורה סתומה ואת שמועות האמוראים. דרגה ב. הבנת טעמי המשנה והברייתות והבנת טעמי שמועות האמוראים בסוגיא כיצד הן..., באות מכלל דקדוקי, שהן למדין מתוך דברי משנה דמדמי מילתא למלתא. ב' דרגות אלו של ידיעה ושינונם, כך למדו תמיד רבנן בפני גדולי האמוראים ולשם כך לא היה צריך לדעת מראש את כל המשניות והברייתות בכל התורה כולה, אלא במה שקשור לסוגיא הנלמדת.

דרגה ג. שינון ידיעת כל המשניות והברייתות תחלה. ידיעה מקיפה זו ושינונם היה צריך לגבי מי שרצה להיות תלמיד ר"ע, כי ר"ע כחלק מידיעת התורה לימד גם כן מ"ט פנים טמא ומ"ט פנים טהור בכל סוגיא, היינו כיצד לקחת דבר שדינו טמא ולדעת את מ"ט פנים טמא וכיצד ניתן להבין בו רק את ה"לכאורה" של מ"ט פנים טהור וכן להפך. רבי מאיר לא ידע תחילה, את השגות גדלותו של ר"ע ובא לפניו ללמוד, מתוך הבנה שמספיק ללמוד את ב' הדרגות הראשונות, כמו שאר רבנן בזמן התנאים והאמוראים ואז כשלימדו ר"ע גם את הפנים של טמא שהוא טהור ולהפך לא הבין דבר, כי לשם כך צריך לדעת לפני כן את כל המשניות והברייתות והשמועות בכל התורה כולה. לכן חזר הוא לרבי ישמעאל ולמד את כל המשניות הסתומות ואז חזר לר"ע ולמד ממנו את טעמי המשניות לפי רמת השגות הלימוד

של ר"ע. ולכן כמו שר"ע היה גדול התנאים גם רבי מאיר למד בהעמקה כזו וכן תלמידו סומכוס, שכל חכמי דורו לא יכלו לרדת לעומק השגות הבנתו. אם כן "למגרס" הם המשניות הסתומות, שיש לחזור עליהם ורק אחר כך "למסבר"- לחזור ולשנן את שמועות האמוראים שהם השמעות, כמו שאומר רש"י בד"ה לא בפסחים (ד.), לגבי מה שאומר אביי-,,צורבא מרבנן לא לפתח בעידנא דאורתא...דלמא משכא שמעתא". ופירש רש"י-,,לא יתחיל בגירסא. אם קבע עת לתורה בלילות [=שהוא הזמן לשנן "דברי תורה"- מס' עירובין (יח:)] ולעסוק בתורה- מס' תמיד (לב:)] לא יתחיל להתעסק בשמעתתא", היינו להגות בשמועה.

בגדר תלמוד התורה ישנם ב' חלקים, כמו שכתב מרן הגר"י סלנטר זצ"ל בספרו ("אור ישראל" אות כז)-,,במצות תלמוד תורה יש בזה ב' חלקים. אחד לימוד התורה...כמו שכתב הרמב"ם והגית בו וגו'. והנה למצוה זו של לימוד התורה, כל מה שלומד מקיים מצוות עשה, אולם הגדר השני במצוות תלמוד תורה, הוא ידיעת התורה, והוא מה שאמרו חז"ל [קדושין (ל.)] ושננתם שיהו דברי תורה מחודדים בפיו, שאם ישאל לך אדם דבר, אל תגמגם ותאמר לו, אלא אמור לו מיד. ופירש רש"י יהו מחודדים בפיו- חזור עליהם ובדוק בעומקם וכו' עיי"ש. יסוד המצוה הזאת כולל שני פרטים אחד היגיעה לרכוש לו הבקיות בכל חלקי התורה, שיהיה תלמודו שגור בפיו, שני הוא תכלית המצוה של ידיעת התורה, הוא לידע דיני התורה ומשפטיה על בורין, שיהיה לו הלכה ברורה בכל מקום, איך לשמור ולקיים את כל התורה והמצוה. ועיין ברמב"ם ובטוש"ע בהלכות תלמוד תורה, וזה לשונו "וחייב אדם לשלש את זמן למידתו שליש בתורה שבכתב...". סדר לימוד הסוגיות צריך להיות לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, ואם אדם לא למד כך ודאי שהוא צריך לקבוע לו לעיתים לדעת את ההלכה בכל ד' חלקי השו"ע לפי הסדר של תדיר תדיר קודם ולהתחיל מחלק או"ח בשו"ע, כמו שכתב בשו"ת "חות יאיר" סי' קכד ובהקדמה ל"משנה ברורה". ראינו לעיל [עירובין (נד.)], ע"ז (יט.)], כי הגמרא אומרת, שאין ללמוד בבת אחת את כל המשניות והברייתות ורק אז להתחיל לשננם, כי אז הוא לא יצליח לחזור שוב ושוב על הכל בבת אחת, אלא ילמד חלק מהמשניות והברייתות ורק אז להתחיל לשננם, וישנן אותם פעמים רבות, עד שירגיש שהם "כמנח בכיסתיה" ואחר כך שוב ילמד חלק מהמשניות הסתומות והברייתות ושוב יחזור ועל כך אמר רבא שלא ילמד, גם אם הוא לומד חלק וחוזר- כמו שצריך- גם את המשניות וגם את שמועות האמוראים, אלא קודם יגרוס את המשניות הסתומות, ששייכים לסוגיא הנלמדת אצל רבו ואחר כך ישנן את שמועות האמוראים שלימדו רבו- "למסבר". וכל זה נקרא בכלל לימוד ואחרי זה יהגה ויעיין בשמועות האמורא היצאות מדברי המשנה וטעמי המשנה ורק אז יעיין לראות אם יש לו קושיות על כך ותירוצם. רבי מאיר, כאמור, לא נהג כך, אלא קודם למד את כל המשניות הסתומות בכל התורה כולה ומן הסתם למדם חלקים חלקים וחזר עליהם ורק אז חזר לר"ע ולמד ממנו את טעמי המשניות, כפי השגותיו של ר"ע. שלשם כך יש לדעת את משניות כל התורה, כדי להבין בכל סוגיא מ"ט פנים טמא ומ"ט פנים טהור ור"מ עשה כך, שהרי מעצם זה שר"ע החל ללמדו בצורה זו, הרי שר"ע הניח שהוא יודע כבר את כל המשניות. על פי זה יובנו דברי הרמב"ם דלעיל, ד,,בתחילת לימודו ישלש לימודו שליש בתורה שבכתב ושליש בתורה שבע"פ ודברי קבלה בכלל תורה שבכתב הן ופירושן בכלל תורה שבעל פה. והענינים הנקראים פרדס בכלל הגמרא הן". אחרי שהוא משנן את כל מה שקשור לסוגיה שלומד, יעיין בהם-,,ושליש יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר וידמה דבר לדבר ויבין במדות שהתורה נדרשת בהן (=י"ג המדות דרבי ישמעאל) עד שידע היאך הוא עיקר המדות והיאך יוציא האיסור והמותר וכיוצא בהן מדברים שלמד מפי השמועה (=דברי האמוראים) וענין זה נקרא גמרא".

ודברים אלו הם למעשה, סיכום דברי הגמרא מכל המקומות שהבאנו לעיל עם פירוש רש"י לגבי דברי רבא. שיש תחלה לגרוס-לשנן את המשניות שבהם גם כלולים דברי קבלה, כגון פרק איזהו מקומן במס' זבחים. ואחר כך לשנן את שמועות האמוראים שהוא "למסבר" וזהו הלימוד ואז אחרי שילמד- יהגה שהוא העיון בעומק.

כבר מתחילת תקופת ה"ראשונים" (כמו שהבאנו לעיל את דברי ר"ת וכן כתב שם על הרמב"ם ה"כסף משנה"), כיון שלגמרא היה צריך הרבה יותר זמן, מלימוד המקרא והמשנה ובפרט שהם כבר כלולים בתלמוד הבבלי, הפסיקו לשלש את הלימוד והיו עוסקים בעיקר בגמרא.

בישיבת וולוז'ין היו לומדים יום שלם את הגמרא בבקאות ואחר כך בעיון כדף עד ב' דפים ליום. ואחר שגמרו פעם ראשונה את הש"ס, בפעמים הבאות, היו כבר לומדים את הש"ס יותר מהר ומספיקים לעשות מספר סיומי ש"ס, כיון שהיו מתחתנים מאוחר לערך בגיל 35. גם אחרי סגירת הישיבה כשנפתחו ישיבות בליטא, העיד לנו רבינו משה טיקוצינסקי זצ"ל, המשגיח דישיבת סלבודקא בבני ברק, שהיו הבחורים הולכים ברחוב ומשננים את הש"ס בעל פה ולא היה כמעט שום בחור טוב, שלא הספיק לעבור, כל הזמן שהותו בישיבה, לפחות שמונה פעמים על הש"ס. והסדרים בישיבות היו, כפי שציטטנו לעיל את ה"קה"י והגר"י סלנטר זצ"ל, סדר בוקר בעיון וסדר אחה"צ בקיאות.

אחרי מלחמת העולם השנייה, בעקבות חורבן מרכזי התורה שבחו"ל, כשהוקמו הישיבות בארץ ישראל מחדש, התרחשה ירידת הדורות עצומה. רק מעט בחורים עברו על כל הש"ס בזמן לימודם בישיבה (=בפרט שגיל הנישואין ירד לעשרים ושתיים בערך) ומעט מן המעט ראו צורך לעצמם לשנן את הש"ס ולצאת מן הישיבה, כאשר כל הש"ס ערוך ומונח בראשם. מרן הגרי"ז ומרן הגרא"מ שך זצוק"ל, התריעו על כך בכל הזדמנות ותבעו לחזור לסדר הלימוד בישיבת וולוז'ין של לימוד לפחות דף ליום בבקאות ובעיון קל בזמן הלימוד בישיבה ופסלו את לימוד העיון בבוקר כאשר מתעכבים על כעשר דפים בעיון במשך זמן החורף וכן פסלו את הסדר הבקאות של אחה"צ, שהוא לימוד שטחי ביותר וגם אין חוזרים על כך, על מנת לדעת את הדפים בעל פה וממילא שוכחים את הכל וזה בזבוז זמן שאין לו כל ערך. נביא להלן את דבריהם. „מרן הגרי"ז זצוק"ל היה אומר [”כבא השמש” עמ' פ"ח-ה הספדו של רבי מ.ש. שפירא שליט"א על הגר"ש רוזובסקי זצ"ל], תמיד על מה ששמע מאביו הגר"ח זצוק"ל, שבן תורה צריך ללמוד בכל חודש מינימום ארבעים דף, באופן ברור, ובפחות מזה לא שייך שידע ללמוד...ומרן הרב זצ"ל אמר שהוא מוריד חצי, להרב היה כח לזה וצריך ללמוד עשרים דף לחודש ובפחות מזה בוודאי שבילתי אפשרי שיצא תלמיד חכם. עוד אמר בשם הגר"ח, שצריך ללמוד ”שנעל און לייכט“ (=מהר וקל) ושאלו תינח ”קל“, אפשר שלא להתעכב מדי הרבה מובן, דהיינו שלא יילחץ המה, אלא ילמד בקל, אבל מהר כיצד אפשר והרי עדיין אינו מבין? וענהו, מתוך שהרגלת עצמך להבין לאט לכן אינך יכול ללמוד מהר. לו תלמד מהר תבין מהר“.

מובא על מרן הגר"ש שקאפ זצוק"ל [”תורה יבקשו מפיהו” עמ' 141]- „פעם לקראת סוף זמן חורף נכנס רבינו להיכל בית מדרש דפק על הבימה שברצונו לדבר...יש לי שאלה, הנה אווזים אנו עתה בישיבה במסכת יבמות (סט:) ובתוס' ד"ה ונשאת, מקשה קושיה עצומה ונשאר ב"צריך עיון” ובתוס' הבא ממשיך הלאה, כאילו כלום לא אירע, איך יתכן שימשיך הלאה, הרי היתה לו קושיה עצומה, אלא מכאן אנו לומדים, שהן אמנם תפקידנו ללמוד ולהבין כל דבר על בוריו, כשלומדים מתעוררת הערה, קושיא יש ליישבה, אם יש תירוץ, מצוין. אמנם, אם אין תירוץ, ממשיכים הלאה ונשארים ב"צריך עיון“. איני מצליח להבין אמר, מדוע מתעכבים כל כך מדוע הספיקו בישיבה רק שבעים דף, האם כך אפשר לגדול“.

מרן הגר"א וסרמן זצוק"ל הי"ד, גדול תלמידיו של ה"חפץ חיים", כתב בספרו "קובץ שיעורים" (מס' קידושין סימן פ"ד) -,, "מוחזקני בכך שאתה בקי בחדרי תורה לדרוש, בקל וחומר אי אתה יודע". לכאורה, מה ענין קל וחומר לבקיאות בחדרי תורה? ואמר כבוד מורנו ורבינו הגר"ח הלוי זצ"ל, כי לדרוש קל וחומר אין צריך לבקיאות, אבל לידע שהקל וחומר הוא של קיימא ואין עליו שום פירכא, לזה צריך להיות בקי בחדרי תורה, כי אפשר שהקל וחומר הוא בהלכות שבת ויש עליו פירכא מדיני טומאה וכיוצא בזה". מרן ה"חזון איש" זצוק"ל ענה לבחור ("מעשה איש" ח"ג עמ' פ"ח) -,, "כשאתה לומד הסוגיה, אל תלמד יותר משנים או שלושה 'ראשונים', כדי שלא תתבלבל...". הבחור ראה שהוא עת רצון והמשיך לשאול ומה עם הלימוד בספרי ה"אחרונים", השיב רבינו "אחרונים באקראי בעלמא".

מרן הגר"א קוטלר זצ"ל, היה ממריץ מאד על לימוד מהיר ופעם התבטא על השנוי הזה בין הדורות הקודמים לדורנו, דאין זה בגדר "ירידת הדורות", אלא "נפילת הדורות", נביא את דבריו כפי שכתב במספר מקומות בספריו. הוא כותב ("משנת רבי אהרון" ח"ג עמ' כו) -,, ומעידני ברור ששום גדול בדורנו לא למד בדרך זה", היינו לימוד עיוני עצמי, לפני ששימש כל צרכו את רבותיו בשיעוריהם. עוד כתב שם -,, וביותר מטעה אותו היצר בדרכי לימוד לא נכונים לדייק יותר מדאי ובוזה שתי רעות. חדא, שלומדים מעט מזער והרי החיוב הוא ללמוד את כל התורה" ("משנת אהרון" ח"ג עמ' כו) בח"א שם עמ' נה כתב -,, וגם מצד חיוב "ושננתם", צריך לדעת כל התורה, דההכרה הנכונה בהיסודות ואופני ההוכחות והצורפים ויסוד הסברא הנכונה תלוי גם כן בידעה, וכל מה שלומד יותר מכיר יותר דרכי הסברא של התורה שאינה בהשערת שכל בעל הבית, אף שכל כגון זה מטבעו הוא ישר כמובן וידוע... ואי אפשר לדקדק יותר מדאי בדברים קלושים ואף בדברים שאינם נחוצים כל כך ליסודות הדברים וההלכה, ובאמת על ידי ברור העניינים ורבוי דיוקים, אין יוצא הענין מחוור". וכן כתב שם בח"ג עמ' כו -,, והנה הלימוד בדרך הדיוק יותר מדאי, אשר לא משיגים הרבה בכמות, באמת מפסידין גם במה שלומדים, כי נמשכים נגד יסודות אמיתיים בתורה, וחוקרים בדרך הגיון, ומעמיד על שכל עצמי, שזה ממש היפך התורה ומפסידים מאד ביכולת הלימוד וטועה שרוצה לירד לעומק ההלכה ובאמת אין הדברים מתבררים אצלו כלל, ורוצה להעמיד על שכלו המלא הקדמות מוטעות וחסרון ידיעה בתורה ובדרכי התורה... ומלבד... כמה פעמים משתבשים על ידי זה". [כמו שאמר הגר"ש רוזובסקי זצ"ל -,, על שלשה דברים שם אני דגש בהכנת השיעור, מה לומר ויותר מכך איך לומר ולמעלה מהכל מה לא לומר ("משל אבות" ח"ו/ימ' ר"ז)]. שם בח"ג עמ' נה מתייחס מרן הגר"א קוטלר לצורת החזרה והשינון -,, גם צריך לדקדק מאד בחזרה, על מה שלומד, כי השוכח דבר אחד ממשנתו עובר בלאו או בג' לאווין ולכמה פוסקים הוא דאורייתא ממש (=היינו, לא לאוין מדרבנן אלא מדאורייתא) וישנן בזה כמה פרטים ותנאים אבל לכולי עלמא אם אינו חוזר ועומד לשכוח במשך זמן קצר, עובר בזה חס וחלילה".

נביא להלן את דברי מרן הגראמ"מ ש"ך זצוק"ל לגבי חורבן הלימוד וההבנה בלימוד האיטי ובצורת לימוד העיון ובצורך בלימוד מהיר.

,,ודאי צריך ללמוד ולהתעמק, אבל לכל יש זמן וגבול ומידה" ("מחשבת מוסר" עמ' רס"ו). ,,ואפילו כשלומדים בעיון גם כן צריכין ללמוד כמה דפים בכל שבוע" ("מכתבים ומאמרים" ח"א עמ' צח). ,,והנה כבר מזמן הודעתי דעתי, שאין דרך העליה בלימוד על ידי הלימוד המעט מאד, אלא אדרבה, על ידי רכישת יותר ידיעות יותר טוב ואין זה סתירה להלימוד בעמקות ובהבנה ישרה, לעמוד על עומק הפשט של רש"י ותוס' ויתר הראשונים" ("הדרכה לבן ישיבה" עמ' כא). ,,וגם מה ששאל, איך ללמוד מהר יותר או לאט, ודאי שאין כלל אחד לכולם, אלא כל אחד ואחד לפי הכשרונות שלו ולמה שהוא נמשך יותר יש לו ללמוד כפי הנטייה שלו, אבל אין לעמוד על קטע אחד הרבה זמן" ("הדרכה לבן

ישיבה" עמ' ל). ,ובאמת יש לזעוק על זה מרה, כי זה איבוד לדעת ממש וזה מוכרח שיבוא לבטלה, כי לא מרגישים שום סיפוק וח"ו יפרוש לגמרי מהלימוד" ("מכתבים ומאמרים" ח"א עמ' צז). ,ומחמת חוסר ידיעות, נוטין מדרך הישרה בסברות אשר בדו להם" ("מכתבים ומאמרים" ח"א עמ' צז). ,אומרים שר' חיים היה גדול, במה, בזה שידע ש"ס, רבי איצ'לה מפונוביז' צ"ל היה גדול, כיון שידע ש"ס, וכך רבי מאיר שמחה (=מדוינסק) וכל הגדולים, זו היתה גדלות, אחרי שידעים ש"ס יכולים לחדש, אבל לפני כן אי אפשר לחדש ולומר שום דבר" ("מחשבת מוסר" עמ' תק"ב). ,זקנתי מכם ויודע אני, שמעולם לא היה למדן, שלא ידע ש"ס" (הספד למרן הגר"ש רוזובסקי צ"ל). ,יש לגמור המסכתא ב"זמן" ואז יש סיפוק- ידיעת המסכתא, וכך גדלים למדנים, נעשים גאונים, כי ממילא מתחדשים חידושים. "דברי תורה עניים במקום זה ועשירים במקום אחר". כשיש ידיעה במסכתות הקושיות עולות מאליהן, סברות מכאן לכאן והענין מיושב" (מתוך הספד על הגר"ש רוזובסקי צ"ל).

חשיבות השינון והחזרה-

,גם אני הייתי פעם צעיר ואני יודע איך למדו, יכולים לחזור על המסכת ה' ו' פעמים, ויש מסכת ביד ואז מאושרים, אינכם יודעים איזו הנאה זו, אינני יודע אם טעמתם פעם הנאה כזו, שיושבים בסדר עם מסכת של שמונים דף, זה טעים ומנהג- "גישמאק" ("מחשבת מוסר" עמ' רנ"ח). ,ידע שיש לו את המסכתא בסוף הזמן, או איזה תענוג הוא זה, אני מקנא בו, איני יודע אם שייך תענוג גדול יותר מזה, עולם הבא אינו כלום כנגד תענוג זה" ("מחשבת מוסר" עמ' תר"ו). ,ולחזור על הלימוד, כל אחד כפי שקובע לעצמו, אם אחר כל פרק או אחר גמר המסכת ובזה ימצא סיפוק אחרי שעבר זמן ויודע מסכת ובזמן השני יודע עוד מסכת וכן הלאה, עד שיהיה בקי בסדר או שני סדרים, וזה יתן לו עידוד להמשיך עוד ועוד" ("מכתבים ומאמרים" ח"א/עמ' צג).

סדר הלימוד- ,ולהתחבר עם הבחורים שלומדים יותר מהר" ("הדרכה לבן ישיבה" עמוד כ"ה). ,כך גדלים למדנים, נעשים גאונים בלא זה נשארים עמי ארצות" (בהספד על מרן הגר"ש רוזובסקי צ"ל). ,ומה שנוגע לסדר הלימוד, אם צריך להמשיך ללמוד הלאה כסדר, אך גם לחזור מפני שלימוד פעם אחת, אינו שווה כלום, כלום וכל בחור שלמד בישיבה כמה זמנים, כבר היה צריך לדעת כמה מסכתות ואם יחזור על זה יזכור את זה ואז יהיה למדן וכל בחור שהוא בן תשע עשרה או עשרים, כבר יכול להיות למדן, אבל כשאינו חוזר וגם נשאר עומד בדפים הראשונים, מה טעם יש לזה, והרי הוא בגדר מאבד עצמו לדעת" ("מכתבים ומאמרים" ח"ו עמוד י'). ,כמובן שצריכים ללמוד בהבנה להבין את התוס' ואם לא מובן, יש להסתכל בהר"ן ובהרשב"א ועוד ראשונים, אולי הם מסבירים בלשון אחרת שיהיה מובן יותר, ואם אי אפשר להבין לא להתעכב בזה ובפעם השניה, בחזרה, יבינו יותר" ("מכתבים ומאמרים" ח"א/עמ' צ"ו). ,וגם בצעירותי היה כך, מה שלא ידעתי בלימוד פעם הראשונה לא עיכב אותי מללמוד הלאה ושוב חזרתי ונתברר לי בפעם השניה וכך למדנו עוד ועוד" [(שם) ח"ה/עמ' ה'].

,כך היה דרך הלימוד מאז ומעולם למדו הגמרא ורש"י ותוס' והראשונים המפורסמים הרמב"ן והרשב"א והר"ן, עיינו בהם כאשר הי' קשה להבין, ראו איך הם מפרשים" ("הדרכה לבן ישיבה" עמ' י"ג). ,ואנוכי לא ידעתי מה זה עיון ומה זה בקיאות וכי מחדשים מערכות של חידושי תורה והרי גם בעיון וגם בבקיאות, צריכין ללמוד גמרא רש"י ותוס' ולהסביר ולהבין ואם לא מובן מסתכלים בה"ראשונים" ובה"אחרונים" המפורסמים, כמו ב"פני יהושע" והגאון רבי עקיבא איגר וכיוצא בהם ובמיוחד תועלת גדולה היא ללמוד ספר "קצות החושן", אבל דרך לימוד כמו שלומדים עכשיו, חס וחלילה תשתכח תורה מישראל והעיקר הוא לרכוש יותר ידיעה בגמרא ולחזור כמה פעמים" [(שם) עמ']

י"ד]. „אבל לא כל ספרי האחרונים והמחברות למיניהם וכיוצא בהם. ובמקום להסתכל בהם יש ללמוד גמרא רש"י ותוס', שהם הבשרא דתורא" [שם] עמ' כ"ז).

„וחוץ מזה החיוב הוא לדעת התורה כולה, כל מה שאפשר וזה בכלל מצות לימוד התורה שהיא חיובית ואין להפטר מזה ועל זה נאמר ושננתם לבניך שיהיה דברי תורה מחודדים בפיוך שאם ישאלך אדם דבר אל תגמגם ותאמר לו, אלא אמור לו מיד והשוכח דבר אחד ממשנתו, כאילו מתחייב בנפשו" [מכתבים ומאמרים/ח"ה עמ' ז].

חשיבות שיעורי הישיבה – „יש להתחזק בשמיעת השיעורים, יש שנמנעים בתירוצים שונים, "אני חלש קשה לי להבין" וגורמים רפיון במשך הזמן ואין אלו אלא תירוצים, עליך להכנס ולהתייגע ותבין ואם לא תבין את כל השיעור תבין את חלקו ועל דעת כן באת לישיבה" [מחשבת מוסר עמ' תק"ד]. מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א התייחס לגבי כמות וסדר הלימוד וכתב שבדאי שהספק בלימוד צריך שיהיה כל אחד לפי כשרונותיו ולפי מה שהוא, אבל להספיק רק דף לשבוע זה בודאי אינו ראוי (על פי כתבי תלמידים). הוא ביאר את הגמרא במס' חגיגה (ה:), „תנו רבנן שלשה הקב"ה בוכה עליהן בכל יום, על שאפשר לעסוק בתורה ואינו עוסק ועל שאי אפשר לעסוק בתורה ועוסק..." הביאור על פי מה שכתב ה"ט"ז (או"ח סי' מז) בביאור הנוסח בברכת התורה "לעסוק בדברי תורה", דעסק היינו "דרך עמל ויגיעה שעוסק בפלפול ומשא ומתן של תורה". והיינו שהקב"ה בוכה "על מי שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק", דהיינו, שיכול להתייגע ולעמול בהבנת התורה ואינו עוסק בה בעמל אלא לומד במהירות ושטחיות. וזהו ביטול תורה אצלו. "ועל שאי אפשר לו לעסוק בתורה ועוסק", היינו, שעדיין אין לו את יסודות הלימוד ואינו יודע את דרכי הבנת התורה ופלפולה. ואם כן אי אפשר לו לעסוק בתורה, כלומר אי אפשר לו לעסוק בפלפול ומשא ומתן, שאינו ראוי לכך. "ועוסק" – היינו, שמפלפל בלי שראוי לכך. וזהו גם כן ביטול תורה, דכיון שאין לו את יסודות הלימוד, הרי הפלפול הבל וזהו ביטול תורה" ("מתוך" שיעורים על מס' חגיגה).

גם הגאון הגדול הגר"ל שטיינמן שליט"א התבטא ואמר – „ובודאי צריך ללמוד בעיון, מכל מקום, אפילו יש איזה קושי צריך להמשיך הלאה, דוכי אפשר לתרץ את כל הקושיות. ואין זה תכלית להתעכב כל הזמן רק על סברות, צריך ללמוד גמרא רש"י תוס' שזהו היסוד ולחזור הרבה. ומי שירצה להתחזק, הקב"ה יעזור לו, כי זה הרי לא מגיע מחמת חסרון רצון למוד" ("מפקודך אתבונן" עמ' ס"ב).

המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו על אחת כמה וכמה.

צורות רבות של נתינת צדקה נאמרו לגבי עני- כסף, לקט, שכחה, פאה וספוק צרכי עשיר שהפך לעני, כמו בזמן היותו עשיר, אך מתנות למי שאינו עני ולא משום עוניו נאמרו רק על ב' קבוצות- כהנים ולויים- שבט לוי ותלמידי חכמים, אך האם מתנות לכהנים ניתנו דוקא משום ייחודו כבן לשבט לוי?

נראה להלן, שאין כן פני הדברים. נראה שרק למי שהוא תלמיד חכם ותורתו אומנותו הוא עיקר החיוב לתת מתנות וזהו קנה המידה היחיד. כהן שאינו תלמיד חכם ואינו בן תורה, רק בדיעבד מותר לתת לו את מתנות הכהונה שציוותה התורה ליתן לו. התורה אוסרת את הדבר, כאשר יש כהן חבר ליתן לכהן עם הארץ ויש אומרים, דאין ליתן לכהן ע"ה, אף במקום שאין כהן חבר. ראינו בגמרא [סנהדרין (צ:), חולין (קל:)] מה שנאמר שם – „אמר רב שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, מנין שאין נותנין מתנה לכהן עם הארץ, שנאמר [דברי הימים ב' (לא,ד)] "ויאמר לעם יושבי ירושלים לתת מנת לכהנים והלויים למען יחזקו בתורת ה'", כל המחזיק בתורת ה' יש לו מנת ושאינו מחזיק בתורת ה' אין לו מנת".

ה"כנסת הגדולה" (יורה דעה סימן ס"א), כתב דכהן הנושא נשים בעבירה ומטמא למתים, אין נותנים לו מתנות כהונה ואפילו ליכא שם כהן אחר. הובא בשו"ת הרשב"א (חלק ה' סימן רל"ט), דכהן שעבר עבירה ונתייחד עם עריות אין נותנים לו מתנות כהונה. במס' מנחות (יח:) נאמר - ,רבי שמעון אומר כל כהן שאינו מודה בעבודה, אין לו חלק בכהונה" והקשה שם התד"ה מודה - ,דהא בחולין (קל:) אמרינן דאין נותנים מתנות כהונה לעם הארץ שנאמר שם "לתת מנת למחזיקים בתורת ה'" ולא קאמר לכהן שאינו מודה בעבודה? ". בהגהות "רחמים לחיים" על שו"ת הרשב"א (חלק ה' סימן רמ"א) כתב לתרץ, דמה דכתיב "למען יחזקו בתורת ה'", ולומדים מכך ד"המחזיק בתורת ה' יש לו מנת", היינו שהוא לומד תורה לשמה, במובן של לומד על מנת לקיים, כדברי הגמרא במס' יומא (ד:)- ,זכה נעשית לו סם חיים" (רש"י - ,זכה ללמוד לשמה ולקיימה"). ראייה לכך נראה ממס' סנהדרין (צט:)- ,אמר רבי אלכסנדר , כל העוסק בתורה לשמה משים שלום בפמליא של מעלה ומטה דכתיב [ישעיה כז,ה)] "אז יחזק במעוזי יעשה שלום לי שלום יעשה לי". הרי דהמחזיק בתורת ה' אינו אלא, אם עוסק לשמה על מנת לקיים".

גם המהרי"ט אלגאזי (הלכות בכורות פרק ד') כתב, שזו מטרת מתנות הכהונה - ,והנה חילוק זה שהולידו הרבה פוסקים, דכשארין שם כהן חבר יכול ליתן מתנות כהונה לכהן עם הארץ, יש ללמוד זה מהא דאמרינן [חולין (קלב.)] "דבי רבי ישמעאל תנא כהן ולא כהנת הוי מיעוט אחר מיעוט ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות". ואם איתא דבדין זה אם אין כהן חבר צריך לעכבם עד שיבוא כהן חבר או שישלח אותם למקום החבר, אם כן קשה דהא כיון דעיקר סברא זאת דצריך ליתן לכהן חבר הוא משום דכתיב "למען יחזקו בתורת ה'", וזה לא שייך אלא באנשים דמצווים על תלמוד תורה והזהיר הכתוב לתת להם מנת, כדי שיתחזקו בתורה וכמו שכתב רש"י בדברי הימים וז"ל - "למען יחזקו בתורת ה' יותר ברצון ועוד בעוד שיהיה להן פרנסה מזומנת, יוכלו לעסוק בתורת ה' לפי "שלא ניתנה תורה אלא לאוכלי המן ושניים להם אוכלי תרומה", אבל הנשים כיון דאינן מצוות על תלמוד תורה, אם כן לא שייך דבר זה אפילו באשה כהנת שלמדה תורה, כיון דלא מיפקדא אתלמוד תורה, ליכא מצוה להחזיק בידה, אבל אי אמרינן, דכל שאין כהן חבר נותנין לכהן עם הארץ אתי שפיר, דמאי דאמרינן ואפילו כהנת הוא דוקא, בשארין שם כהן חבר דכהן עם הארץ וכהנת שווים... ", אך בספר "באר שבע" [מס' סנהדרין (צ)], כתב לחלק דתרומה אין נותנין לכהן עם הארץ בשום פנים, אפילו אי ליכא כהן חבר אלא עם הארץ, חייב להמתין עד שיזדמן לו כהן חבר, מה שאין כן בשאר מתנות כהונה (ועי' ב"צפנת פענח" להגאון הרוגאצ'ובר מה שהעיר בהל' מתנות עניים פרק א'). במדרש תנחומא בתחלת פרשת תרומה, נאמר במפורש - ,תרומת כהנים על מנת שיהיו בני תורה... אמר רבי יצחק בשם רבי יוחנן ראה מה כתיב יחזקאל (כב,כו) "כהניה חמסו תורתי ויחללו קדשי, בין קדש לחל לא הבדילו (רש"י ד"ה חמסו תורתי- ,עליהם היה להוכיח ולהורות ולהודיע חק ומשפט ולא עשו הרי זה חמס שחמסוה מן הצריכין ללמוד)". ובין הטמא לטהור לא הודיעו ומשבתותי העלימו עיניהם ואחל בתוכם", כיון שאינו בן תורה, אינו יודע להבדיל בין קדש לחול ובין הטמא והטהור, ואומר שם "קדשי בזית ואת שבתותי חללת", למה מבזה את הקדשים, שאינו יודע לשמור שבת, ראה כמה חביבה תרומת כהנים שנתנה לכהנים בני תורה...".

מתוך הדין של "למען יחזקו בתורת ה'" משתמע, כי יש לתת מתנות למי שתורתם אומנותם

במס' כתובות (קה:) הובא - ,דתניא "ואיש בא מבעל שלישה ויבא לאיש האלהים לחם בכורים עשרים לחם שעורים וכרמל בצקלוננו" [מלכים ב' (ד,מב)] וכי אלישע אוכל בכורים הוה, אלא לומר לך כל המביא דורון לתלמיד חכם, כאילו מקריב בכורים". וכתבו שם התד"ה וכי - ,...והכי איתא בהדיא בסדר אליהו זוטא (פ"ב) דתלמידי חכמים כפרה

להם לישראל בכל מקום מושבותיהם, שנאמר "תקריב מנחת בכורים" [ויקרא (ב,יד)] ואומר "ואיש בא מבעל שלישה..." וכי אלישע אוכל בכורים היה והלא אין שם מקדש ולא מזבח ולא כהן גדול, אלא אלישע ותלמידיו יושבין לפניו מכאן אמרו, כל הנזקק אל תלמיד חכם ותלמידיהם ומפרנס אותם, מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב בכורים ועשה רצון אביו שבשמים". וכן במס' נדרים (סב.)-, ,,שרי ליה לצורבא מדרבנן למימר צורבא מדרבנן אנא, שרו ליה תיגרא ברישא [רש"י-,,הקדימו דיני לשל אחרים בשל כבוד תורתך". ר"ן-,,התירו תגר (עיסקה) שלי כלומר פסקו לי דיני תחלה".] דכתיב [שמואל ב' (ח,יח)] "ובני דוד כהנים היו" [ר"ן-,,שהיו חכמים והיה דינם ככהנים".] וכי כהנים היו אלא מה כהן נוטל בראש אף תלמיד חכם נוטל בראש...אמר רבא שרי ליה צורבא מרבנן למימר לא יהיבנא אכרגא...". ועי' ב"שיטה מקובצת" (נ) בשם הרב המעילי. גם במס' חולין (קלב:) מצינו את ההשוואה בין תלמידי חכמים גדולים לכהן גדול, לענין נתינת מתנות להם-,,ההוא שקא דדינרי (רש"י-,,דינרי זהב ששלחו ממקום אחר לבני הישיבה)". דאיתא לבי מדרשא, קדים רבי אמי וזכה בהן. והיכי עביד הכי והא כתיב ונתן ולא שיטול מעצמו? ...אדם חשוב שאני (רש"י-,,כגון ממונה ראש ישיבה יכול לקדם ולזכות שהרי עליו לגדלו ולהעשירו אפילו משלו וכל שכן ממה דאיתא ליה מעלמא"). דתניא "והכהן הגדול מאחיו" [ויקרא (כא,י)]...מנין שאם אין לו, שאחיו הכהנים מגדלין אותו תלמוד לומר "והכהן הגדול מאחיו", גדלהו משל אחיו".

כבר כתב הרמב"ם [הל' שמיטה ויובל (יג, יב-ג)]-, ,,ולמה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובביזתה, מפני שהובדל את ה' ולשרתו. ולא שבט לוי בלבד, אלא מי שנדבה אותו רוחו...הרי זה נתקדש קדש קדשים ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולמי עולמים ויזכה לו בעולם הזה, דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים וללויים". וכן כתב ב"מורה נבוכים" (ג,לט)-,,טעם להבאת ביכורים, כדי שירגיל אדם לכבוש תאותו, משום דעובדי אדמה משתוקקים לאחר רוב טרדותיהם ויגיעותיהם אשר יגע וטרח שיצמח ויאכל ויהנה ממעשה ידיו. ורצה אדם בקב משלו מט' קבין של חבירו. וצוה ה' כי יכבוש יצרו וחשקו וראשית פרי האדמה אשר יצמח לו, אשר אליו כל כך השתוקק, יביאהו לכהן כמהנה תלמיד חכם ויעשה בהם מצוה". ועוד עי' בשו"ת "חתם סופר"/אורח חיים סי' ר"ח ובספר "ברכת שמואל", לגדול תלמידיו של מרן הגר"ח סולובייצ'ק מבריסק, רבי ברוך בער ליבוביץ במס' קידושין סימן כז אות ז).

וק"ל טובא דדבריו אלו של הרמב"ם, לכאורה, עומדים בסתירה למה שכתב הוא בעצמו בהל' תלמוד תורה (ג,י)-,,וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וסוף אדם זה שיהא מלסטם הבריות" ושו"ר ב"מעשה רוקח" שם על הרמב"ם שהעיר על כך.

בשו"ע או"ח (קנו,א) כתב-, ,,אחר כך ילך לעסקיו, דכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עון, כי העוני יעבירונו על דעת קונו. ומכל מקום לא יעשה מלאכתו עקר אלא עראי ותורתו קבע וזה יתקין בידו". והוא ברוח הדברים כשכתב הרמב"ם בהל' תלמוד תורה דלעיל. ה"ביאור הלכה" מתייחס שם לדברי השו"ע וכותב-, ,,כתבו הספרים, שזהו נאמר לכלל העולם שאין כלם יכולים לזכות למדרגה רמה זו, להיות עסקם רק בתורה לבדה, אבל אנשים יחידים יוכל להמצא בכל עת באופן זה [וזהו שאמרו בברכות (לו:)-,,הרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידן", רוצה לומר דוקא הרבה] והקדוש ברוך הוא בודאי ימציא להם פרנסתם. וכעין זה כתב הרמב"ם פרק יג מהלכות שמטה ויובלות-"ולא שבט לוי בלבד...", עיין שם ובפרט אם כבר נמצאו אנשים שרוצים להספיק לו צרכיו כדי שיעסוק בתורה בודאי לא שייך זה. ויששכר וזבולון יוכיח".

הנה מכלל דבריו של ה"ביאור הלכה", עולה תירוץ גם על הסתירה לכאורה ברמב"ם, דבהלכות תלמוד תורה, מדבר הרמב"ם על הרוב ואילו בהל' שמיטה ויובל מדבר הרמב"ם על המיעוט והוא מה שסיים ה"חפץ חיים" ב"ביה"ל"

שמצוה היא, בפרט אם יש מי שרוצה לקיים את התלמיד חכם בהסכם שותפות של יששכר וזבולון. על כל פנים משמע מדבריו שהסכם שותפות זה הוא רק על מי שנדבה רוחו לכך ורוצה לעשות כך, משמע שאין עליו חיוב לכך, אך זה ודאי שאם אינו עושה כן הוא שוטה, כי אין בידו זכות לימוד התורה שהוא מצות עשה ובפרט שיש בידו אמצעים לכך ואינו עושה כן.

אמנם בספר "החיים" לאחיו של המהר"ל מפרג הובא, שזה חיוב גמור על כל אחד, שכן כתב שם-,,מזונותיהם של תלמידי חכמים מוטלת על כלל ישראל ואינה בכלל הצדקה, רק היא מתנת שכרם חלף עבודתם, עבודת תלמוד המוטלת על הכל לעשותו וכן בשלל שהביאו ממלחמת מדין, נצטוו לתת את תרומת ה' לאלעזר הכהן וללויים שומרי משמרת ה' וכיון שהקב"ה השווה מורא תלמיד חכם למוראו, ואמרו חז"ל "את ה' אלוהיך תירא" – לרבות תלמידי חכמים, נמצא שהקב"ה והתלמיד חכם הינם שותפים. וכיון שכן כשם שהאדם חייב להביא קרבנות לפני הקב"ה, להורות שהכל משלו ומשלו אנו נותנים לו, כך חייב ליזון התלמיד חכם שהם שותפים, ואינו דרך צדקה, משום דמשלהם אנו נותנים להם ומה גם שבסיבתם העולם קיים, כדכתיב "אם לא בריתי יומם ולילה...", הרי שהכל שלהם כיון שבשבילם יש מציאות העולם הכל אשר יש בו, לכן מי שחננו ה' דעת וחלק לו חכמה, ישים בדעתו דהממון שבידו של התלמיד חכם הוא וילמוד את מדת הוותרנות מתלמיד חכם עצמו, שהרי ממנו בידך ואינו מקפיד ואינו קורא תגר על שותפו, שיהא הקב"ה שיקחה ממנו ויתננו לו. לכן החוק לתת לו מהונך, פן יחרה אפו שותפו ממך...".

תריט

לגבי מה שכתב בספר "החיים", לגבי מזונות של ת"ח, ד"אינה בכלל הצדקה, רק היא מתנת שכרם חלף עבודתם" והשווה את זה לכהנים והלויים. ועוד כתב שלת"ח יש דין שותפות עם הקב"ה וכמו שיש להביא קרבן לה' כן יש להביא את הכסף לת"ח. ב"שו"ע" חלק "חושן משפט", סימן רמ"ג סעיף טו פסק הרמ"א לגבי קטן-,,ודוקא כשיש דעת אחרת מקנה לו "זוכה במתנה...". ב"קצות החושן" שם אות ד' ד"ה אמנם, דן בכך וכותב-,,אבל במתנות כהנים דלא כתיב בהו "עזיבה", הוי ליה ממון כהנים ממש, ומשום הכי שוטה נמי זוכה בדבר שיש לו ומתנות כהונה כעין שכירות לכהנים חלף עבודה ואפילו כהנים שפסולין לעבודה נמי יש להם זכיה". על פי זה תלמידי חכמים שעל פי אונס שכחו תלמודם או שאינם יכולים ללמוד משום אונסם נמי יש להם עדיין זכיה, אך עי' ב"יד אפרים" (יו"ד סי' ס"א) שהקשה על ה"קצות", דכיון דגם כהנים פסולים לעבוד יש להם זכיה מוכח דלאו משום חלף עבודתם הוא. ולכן ביאר זאת אחרת, דמה שהקטנים זוכין במתנות כהונה, משום דכיון דקטן הוא בכלל כהנים ורחמנא זיכה להכהנים בתרומות ומעשרות ומשולחן גבוה זכו (והביא משו"ת הרשב"א סוף סימן י"ח, דאין מברכין על מתנות כהונה, משום דמשולחן גבוה קא זכו) והבעל הבית יש לו רק טובת הנאה, אבל אין צריך להקנאותו כלל דממילא יש לכל הכהנים זכיה בזה.

מה שכתב ה"קצות" דבכהנים הוי שכר פעולה חלף עבודתם, הקשה על כך ה"בית יצחק" (יו"ד ח"ב סי' ע"א), דאם כן הרי זה מהני גם גם בדבר שלא בא לעולם, כמו שכתב ה"קצות" עצמו בסי' של"ב, דשכר פעולה חייב גם בדשלב"ל, אך יש מי שתירץ דכוונת "שכר פעולה" הוא רק לענין זה דהוי ממון כהנים, דסגי בזה זכיה דממילא, שגם קטן יקנה, אבל לענין דשלב"ל לא מהני. ושם הירבה להוכיח ב"קצות" דמתנה זו בכהנים היא גם בעל כרחו. והקשה עליו שם ב"נתיבות" סק"ח, דלא נהירא דדוקא כשחייב למלוה מיוחד, בזה פרעון בעל כרחו שמיה פרעון, אבל במתנות כהונה, דרחמנא קריא מתנה, אין מזכין לו בעל כרחו וכשאינו רוצה זה עובר לשאר אחיו הכהנים, אך עי' בפירוש "אור גדול" במשניות עמ"ס בכורות (ח,ח), דהוכיח כ"קצות" ולא כ"נתיבות", ממה שכתב רש"י במס' בכורות (נא:), בהא דקתני

שם נתנו ליה כהנים בבת אחת יצא, בזאח"ז יצא ופירש"י בבת אחת שהניח לפני כולן ה' סלעים והלך לו. ומוכח דדמי לפרעון חוב. גם ב"ביאור הגר"א" [יו"ד סי' ש"ה ס"ק י"ז] כתב, שהוא כפרעון חוב, אך ה"חמדת שלמה" (יו"ד (לא, כ)) ורבי שמעון שקופ (מס' קידושין סי' טז) כתבו דפדיון הבן לכהן, אינו רק פרעון חוב, אלא יש בו גם דין פדיון להפקיע קדושת בכור וכל זמן שלא זכה הכהן לא נעשה עדיין הפדיון, א"כ לא מהני להקנות לכהן בעל כרחו, אך ה"אמרי בינה", דיני פדה"ב סי' ב' הוכיח גם משו"ת הרשב"א סי' י"ח, דמהני פדה"ב בע"כ של כהן.

לגבי מה שכתב הרמב"ם בהל' ת"ת בפרק ג' ריש סעיף י'-, כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה, הרי זה חלל את השם...", הרמב"ם כתב מאידך בהל' שקלים (ד, ד)-, ותלמידי חכמים המלמדים הלכות שחיטה לכהנים והמלמדים להם הלכות קמיצה... כולן נוטלין שכרן מתרומת הלשכה וכמה הוא שכרן כמו שיפסקו להן בית דין". וכן "הדיינין שדנין את הגזלנין בירושלים" שם סעי' ז'.

וב"טור"/יו"ד (רמז, ה) ב"פרישה" (יא), כתב בד"ה אבל תורה שבע"פ אסור ללמד בשכר-, במס' בכורות (כט.) תנן "הנוטל שכר לדון דיניו בטלים". ובגמרא "מנא הני מילי, אמר רב יהודה אמר רב אמר קרא ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים כאשר צוני ה' מה אני בחנם אף אתם בחנם. תניא נמי הכי... [ופירש הרא"ש שם (סי' ה') וכתב זה לשונו כאשר צוני ולמדני בחנם אף אתם למדתם ממני בחנם ולא קבלתי מכם שכר.] ומנין שאם לא מצא בחנם שילמוד בשכר, פירוש ולא יאמר שמשה רבינו עליו השלום לא צוני ללמוד תורה כי אם בחנם, תלמוד לומר [משלי (כז, כב)] 'אמת קנה' ומנין שלא יאמר אדם כשם שלמדתי בשכר כן אלמדנה בשכר תלמוד לומר 'אמת קנה ואל תמכור'. עד כאן לשון הגמרא. והעתקתי פירוש זה (רצונו לומר פירוש הרא"ש הנ"ל) ללמד ממנו שהעולם טועין שמפרשין מה אני למדתי אתכם בחנם אף אתם תלמדו אחרים בחנם וזה אינו, דאם כן כאשר צוני ה' לא אתי שפיר דהשם יתברך לא צוה ללמד בחנם ודו"ק" וכן כתב ה"פרישה" ב"חושן משפט" סי' ט' אות ט' וסיים שם-, שאין זה במשמעות הפסוק דהיכן נזכר בפסוק שלמד בחנם וק"ל". עוד כתב ב"דרישה" ביו"ד סי' רמ"ו אות י', בד"ה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מהצדקה, הרי זה חלל השם ובוזה את התורה-, וזה לשון ב"י הרמב"ם בפרק ד' ממסכת אבות, קרא שם תגר על ההספקות שנותנין להתלמידים והרבנים ואף על פי שמשמע שם מדבריו, שרוב חכמי הדור הגדולים שבזמנו היו עושים, לא נמנע מלהשיב עליהם כמה תשובות. ובאמת לא נהגו חכמי הדורות כמותו והראיות שהביא לדבריו יש לדחותם ואדרבה יש להביא ראיות להחזיק ביד הנותנים והמקבלים וכן ראוי לעשות, דאם לא כן היתה התורה בטלה חס וחלילה וכבר כתב והאריך הרב ר' שמעון בר צמח לסתור כל ראיות הרמב"ם ולהחזיק ביד בחכמים והתלמידים הנוטלים פרס מהציבור ובודאי מי שאפשר להתפרנס ממעשה ידיו ולעסוק בתורה ודאי מדת חסידות הוא ומתת אלוהים היא, אבל אין זו מדת כל אדם... וכן כתב הרמ"א בשלחן ערוך סעיף כ"א והאריך ונתן טעם כדי שלא יצטרך הרב לעשות מלאכה בפני הבריות ויתבזה התורה בפני ההמון... וכן כתב בעל "נחלת אבות" [אבות (ד, ה)] עיי"ש שהאריך. ולפי זה צריך לומר הא דכתב רבינו בריש סימן רנ"ה, זה לשונו "לעולם ירחיק אדם עצמו מהצדקה... שיעסוק באומנות ואפילו באומנות מגוולת", שאני התם דאיירי מצדקה וכאן מהספקה ונותנין לו דרך כבוד. אי נמי הכא מיירי ברב הממונה על הציבור, דאם יעסוק לפניו במלאכה, אזי לא יהיו דבריו מקובלין על הבריות". ה"ביאור הלכה" כתב בסימן רל"א ד"ה בכל דרכיך דעה-, ככתב בתשובת דבר שמואל סי' קלח: שאלה- "אי זו היא דרך ישרה שיבור לו האדם? אם לעסוק בתורה ולהרבות גבולו בתלמידים כל ימי השבוע ולהנות מאחרים, או להנות מיגיע כפיו ומלאכה נקיה כל ימי השבוע ולעסוק בתורה לבד כל יום השבת [ואין כונתו שלא ילמד כלל כל ימי השבוע, דהא פשיטא דמחויב האדם על כל פנים לקבוע עתים לתורה בכל יום, כמבואר בסימן קנ"ה ובסימן רל"ח וביו"ד סי' רמ"ו, אלא

כונתו על יתר העת שביום איך יתנהג. וגם שאלתו הוא דוקא אם העסק שלו הוא נקי מתערובת גזל ורביית והונאה, דאי לאו הכי, אין זה ספק כלל: אחד, דעסקים כאלו שוב אין נקרא נהנה מיגיע כפו אלא מיגיעת אחרים. ועוד דמוטב להתבייש בעולם הזה ולקבל מאה מתנות ולא לעבור פעם אחד על לאו דאורייתא של "לא תגזול". [ואעתיק בקצרה עקר תשובתו לשואלו: הלא ראתה עינו הבדולה מה שכתוב בטור יורה דעה סימן רמ"ו, ב"בית-יוסף" וב"ב"ח" וב"ט"ז" וב"ש"ך" בשם ספר "ים של שלמה" ומכלם האריך למענתו מהר"י קארו בספרו "כסף משנה" הלכות תלמוד תורה פרק ה' וכו'.

תרכ

אך הנראה לעניות דעתי, שאפילו הרמב"ם ז"ל יסכים בנידון דידן להחזיר, דאין דנין אפשר משאי אפשר. וכיון שכפי צורך השעה והמקום, אי אפשר לזה האיש החפץ בחיים להתקיים תלמודו בידו לזכות בו את הרבים, כי אם בספוק צרכיו על ידי אחרים, הרי הוא ככל המון הדיינים והחכמים שהיו מקבלים שכר מתרומת הלשכה, כדגרסינן בכתובות פרק שני דייני גזילות. והרמב"ם ז"ל פסק כן בהלכות שקלים פ"ד וזה לשונו "מגיהי ספרים...ודיינים...נוטלין שכרן...ואם לא הספיקו להם אע"פ שלא רצו מוסיפין להם כדי צרכן להם ונשיהם ובניהם ובני ביתם" ואיך יעלה על הדעת שיוורה בכגון זה הרב ז"ל, שיותר טוב לאדם לאחוז בסכלות וחסרון החכמה כל ימיו, אשר הוא גרמא לכמה נזקין ומכשלות, תלמוד המביא לידי מעשה ולמנוע טוב מבעליו, מפני היותו נהנה מאת אחיו. ועיין שם עוד מה שהאריך בענין זה ולפלא על ה"באר היטב", שלא העתיק רק השאלה ולא התשובה. בפירושו של הרמב"ם למס' אבות, כפי שראינו, כתב הרמב"ם בצורה חריפה וללא סייגים נגד נתינת כספים למי שלומד וה"ביאור הלכה" ביאר דהרמב"ם לא התכוון בדבריו שבכל מקרה דבריו אמורים, אך גם אם נאמר דהרמב"ם כן התכוון לדבריו ללא סייגים, הרי ראינו מה"יד החזקה", סייגים שונים לדבריו בפירושו למס' אבות. גם במה שכתב בהלכות ת"ת ישנם סייגים שונים במקומות שונים ב"יד החזקה" עצמו, כפי שראינו. וכן בהל' סנהדרין (כה, ד) כתב דפרנס אסור בעשיית מלאכה בפני ג', והקשה על כך כבר ה"מנחת יצחק" ח"ד סי' ע"ח אות ד'. גם כל מה שכתב בפירושו למס' אבות, ידוע דכיון שכתב את פירושו למשנה בצעירותו, מוסכם כמעט על ידי כל הפוסקים, דכאשר ישנה סתירה בין פירושו במשנה לחיבורו ההלכתי, אין זו סתירה אלא חזרה מדבריו בפירוש המשנה וממילא כלל זה נוהג גם לגבי מה שכתב בפירושו למס' אבות, מה שאין כן "ספר המצוות" מול ה"יד החזקה" קיימת מחלוקת בין ה"אחרונים" (הנצי"ב מוולוז'ין והגאון הרב החיד"א), אם מה שכתב בה"יד", נחשב כחזרה מדבריו בספר המצוות או סתירה שיש ליישבה.

השל"ה [מס' שבועות (לב:)] כתב לבאר את הרמב"ם, דכוונתו רק במי שלכתחילה לומד לשם ממון וכבוד, אבל הלומד לשם שמים מותר לו להתפרנס מן הצדקה.

עוד כתבו ה"אחרונים" [כגון ה"ראשון לציון"/יו"ד (רמו, כא), "נשמת כל חי"/יו"ד סי' נ"ו ועוד] דמה שכתב הרמב"ם, שלא יתפרנס מן הצדקה, הוא דוקא כשמטיל עצמו על הציבור, אבל אם מקבלים עליהם להחזיקו שרי.

ב"קהלת רבה" (יא,א), הובא-, ,אם בקשת לעשות צדקה, עשה עם עמלי תורה. כתב ב"משנת משה" על הרמב"ם דאולי יתרץ הרמב"ם דהוא רק בענין אכילה ושתייה, אך זה דחוק כי צדקה בפשטות מדובר תמיד על הכסף ואף אם לא רק כסף, הרי שיכול להיות בכל ענין. בשו"ת התשב"ץ חלק א' מסימן קמ"ב עד סימן קמ"ח, מבאר באריכות כל הענינים הקשורים לנושא הנ"ל וכתב שם בין היתר-, ,וכן חייבין הציבור לייחד תיבה לתלמידים העוסקים בתורה

בתלמוד, כדי להרבות בישיבה". ובפרט בדורותינו מחויבים בכל עיר ליחד קופה לתלמוד תורה להגדיל תורה ולהאדירה.

גם אם נותנים ללומדים כסף לא מצד חוב, אלא מצד מתנה, אין לחשוש מצד "שונא מתנות יחיה", כמו שהובא במס' מגילה (כח.)-, ר' אלעזר כי הווי משדרי ליה מתנות מבי נשיאה לא הוה שקיל...אמר להו ניהא לכו דאחיה דכתיב (משלי טו) "שונא מתנות יחיה", וכן הוא במס' קידושין (נט) ונפסק ב"חושן משפט" (רמט,ה)-, מדת חסידות שלא לקבל מתנה, אלא לבטוח בהשם שיתן לו די מחסורו שנאמר "שונא מתנות יחיה". וכן נפסק שם (קעה,י). הרשב"ם במס' ב"ב (קלח) כתב שלכן אינו קונה בצווח מעיקרא שאינו רוצה לזכות, כי אין מזכין לאדם בעל כורחו דבר שחוב הוא לו דכתיב "שונא מתנות יחיה" [ועי' בסמ"ע בחור"מ (קעה,א) וב"קצות החושן" שם], אמנם לפי מה שכתב בספר ה"חיים" כי זה רק פקדון שהיה ביד הנותן לת"ח, זו אינה מתנה, כמו במתנות עניים, כפי שרואים בב"מ (כא:) ובשו"ע/יו"ד סי' רמ"ז. ובפרט מי שתומך בלומדי תורה יש לו חלק בלימודם, א"כ זה כבר אינו מתנת חנם.

סד.

וכל הנדחה מפני השעה שעה נדחה מפניו.

במס' פסחים (קיא:) הובא-, אביי הוה שקיל ואזיל ואזיל רב פפא לימיניה...אמר ליה את שעתא קיימת לך" [תד"ה ואזיל רב פפא לימיניה-, מצדד איצדודי הוה, דאמר (יומא לז.) המהלך לימין רבו הרי זה בור". רש"י ד"ה קיימת לך-,,עשיר אתה ויש לך מזל טוב ולא תיזוק"]. ולעיל (נז.), הובא-, רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע [=תלמידי אביי, ועיין במס' פסחים (קיא:)] חזו חלמא. רב פפא דעייל לאגמא נעשה ראש ישיבה ר"ה בריה דרב יהושע דעייל ליער נעשה ראש לבני כלה". שם במס' פסחים, העדיף אביי את ר"פ שילך לימינו, כי מזלו יותר טוב ממזל תלמידו השני ר"ה בריה דרב יהושע. גם כאן מדובר על מזל, לגבי מי יהיה ראש ישיבה, רבה או רב יוסף. במס' הוריות (יד.) הובא גם על אביי רבו של רב פפא, שנעשה ראש ישיבה על ידי מעשה ואמר לו רבה (בדפו"י-רבא)-, נחמני פתח" (רש"י-י-,,ואמור דרשא, דמשמיא פסקו ליה רבותא..."). לכאורה כוונת רש"י ב"דמשמיא פסקו ליה", לא על המזל, אלא ב"ד של מעלה פסקו. שם במס' הוריות הובא על רבה ורב יוסף. ועי' שם ב"מלוא הרועים"-,,ולי נראה עוד לפרש משום דעיקר מעשה זה הובא סוף ברכות, להוכיח דכל הנדחה מפני שעה, שעה עומדת לו".

ואמר רבי אבין הלוי הנפטר מחבירו אל יאמר לו לך בשלום אלא לך לשלום.

במס' תענית (ט:), הובא -,,כי הווי מיפטרי מיניה אמר להו ליזלו רבנן בשלמא" וה"עין יעקב" שם מחק זאת וגרס "לשלמא", אך המהרש"א שם ב"חידושי אגדות" בד"ה ואכחיד, כתב-, נראה דודאי כן הוא, שהראו לו בחלום שרוצין לענשן משמים, על דמכספי ליה כפירוש רש"י ולמחר כי הווי מפטרי ליה כדרך התלמיד הנפטר מרב, אמר להם שילכו מכאן למקומם לשלום וכדי שיתקיים החלום בזה להכחידם בעונש מיתה כמשמעות הכתוב. ב"תלמוד ירושלמי", מס' שביעית (א.א.) (יז.) אמר ר"י לר' יוסי לגבי רצונו לצאת לחו"ל - "תבוא בשלום". יתכן שהוא מח' בבלי-ירושלמי או טעות בגירסה או שיש הבדל אם אומרים "לך" או "תבוא", אך גם ב"תלמוד ירושלמי", מס' נזיר (ז,א.) (לד.), הובא -

"גמרת לצאת תבוא בשלום". לכן, נראה שאין לומר שמדובר בטעות דפוס, אלא במחלוקת בין התלמודים הבבלי והירושלמי ותימה על ה"יפה עינים" כאן שלא ציין את המקורות מהירושלמי שהבאנו.

תרכא

היוצא מבית הכנסת ונכנס לבית המדרש ועוסק בתורה זוכה ומקבל פני שכינה.

דהנה בבית הכנסת, כשיש מנין שהוא צבור, יש השראת השכינה והלומד בתורה לשמה, גם כן זוכה להשראת השכינה [סוטה (יא), (מט), אבות (ג,ו)] וכיון שיצא מבית הכנסת ומיד הלך לבית המדרש, יש לו סייעתא דשמיא יותר גדולה לכיון בבית המדרש לאמיתה של תורה, שהרי בתפלה מתגלית מהות האדם וכיון שהלך מיד לשם, ודאי שעוררה אותו לכך התפלה, בה ביקש על הלימוד שיהיה לשמה וממילא זוכה ומקבל פני השכינה. ועי' בדברי הגאון הרב החיד"א ["ראש דוד" (סט:)] על המחלוקת בין הרע"ב והרמב"ם בענין זה. לגבי עשיית מצוה כאשר הוא צריך לעזוב ולא לקבל פני השכינה, מביא הרב החיד"א את המאמר הנ"ל וכותב-...ואם כן בהשכמת בית המדרש דזוכה לקבל שכינה אקרי מקודש ומי שדרכו להכניס אורחים, הוי תדיר ובאנו למחלוקת הרמב"ם ורבינו עובדיא, דהרמב"ם סבר איזה שירצה יקדים ורבינו עובדיא סבר תדיר קודם" ועי"ש המשך דבריו.

תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא.

ה"נימוקי יוסף" ביאר בסוף מס' מו"ק, דאף לאחר מיתתן הם עוסקים בתורה בישיבה של מעלה והגר"א כתב [משלי (לא,ל)] כי כאשר האדם בא לעוה"ב נותנים לו ק"פ ימים לדרוש ברבים את התורה שלמד בעוה"ז וכל הצדיקים שומעים דבריו ועי" זה יתהלל, אבל במעשים אינו כן, אלא אחרים מספרים את מעשיו בעומדו בשער כדי להיכנס לג"ע וזה שאמר "ויהללוהו בשערים מעשיה".

אל תקרא בניך אלא בוניך.

אנו מוצאים קשרים שונים בין "בניך" לבנין. בתנחומא בראשית נאמר-...למה נקרא שמו של זכר "בן"- שהוא בונה את העולם. ובבראשית (טז,ב)-...אולי אבנה ממנה, היינו, ויהיה לי בן. ובר"א אבן עזרא שם כתב-...מגזרת בן (אבן עזר-...כי שרשו בנה...). ועוד יתכן שהבן הוא כדמות בנין והאב כמו היסוד, ובן חסר ה"א...". וכן בפרשת ויצא (ל,ג)-...ואבנה גם אני ממנה. ובב"ר (מה, ב)-...לימד על מי שאין לו בנים שאינו בנוי אלא הרוס. במס' נדה (מ)-...וילדה זכר...ובמלאת ימי טהרה לבן, לרבות טומטום ואנדרוגינוס. מכאן רואים שזכר ודאי ממעט טומטום ואנדרוגינוס, כי זכר מורה על המין המיוחד, אך "בן" שיש לו הוראות אחרות, כגון בנין, יכול להתקיים בטומטום ואנדרוגינוס. ובמס' שבת (קיד), מובא ענין הבנין לגבי תלמידי חכמים-...מאי בנאין אמר רב יוחנן אלו תלמידי חכמים שעוסקין בבנינו של עולם כל ימיהם. כיצד למשל בונים את העולם ע"י התורה, עי' שם במס' שבת (פח.)-, מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר להם אם ישראל מקבלים התורה אתם מתקיימין ואם לאו אני מחזיר אתכם

לתוהו ובוהו". אם כן, העולם שכל רגע ורגע נשאר בנוי ברצונו המחודש של הבורא, תלוי בקיום התורה וקיום התורה תלוי בתלמידי חכמים, ע"י לימודם ואשר על ידם ניתן לדעת כיצד לקיים את מצוות התורה.

ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום.

ה"עוז" שהשם יתן לעמו היא התורה, כמו שאמר בלעם למלכי אומות העולם בשעת מתן התורה [מס' זבחים (קטז.)]-
 ,,אמר להם חמדה טובה יש לו בבית גנזיו שהיתה גנוזה אצלו תתקע"ד דורות קודם שנברא העולם וביקש ליתנה לבניו
 שנאמר "ה' עוז [רש"י]-,,התורה שהיא מעוזן של ישראל". [לעמו יתן", מיד פתחו כולם ואמרו "ה' יברך את עמו
 בשלום". מלכי העכו"ם הבינו שלימוד התורה מקיים את העולם, לכן הם ביקשו שה' יברך את עמו בשלום, כדי
 שיוכלו ישראל לעסוק בה.

מס' סנהדרין-פרק י"א

צ.

כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא שנאמר...ירשו ארץ-האם הכוונה לארץ גשמית או רוחנית

שלשה מלכים...אין להם חלק לעוה"ב...אחאב-וקשה, הרי אחאב חזר בתשובה.

צ:

מניין לתחיית המתים מן התורה שנאמר ונתתם ממנו את תרומת ה'-הרי יש פסוק על כך לפני כן.

שאלה קליאופטרא מלכתא-כמה קליאופטרות היו ועל איזו מהן מדובר כאן.

א"ל קיסר לר"ג אמריתו דשכבי חיי הא הוו עפרא...מי קא חיי-לשם מה ענו לו ע"י משלים, הרי ניתן להוכיח

מהתנאים עצמם.

צא.

בני אפריקיא- מי הם.

צב.

אוכלא דקצרי- איזה כלי הוא.

צב:

רש"י ד"ה הומק סורו- האם נעשה נס או נס בתוך נס.

צג.

גדולים צדיקים יותר ממלאכי השרת-ביאור המחלוקת ב"ראשונים" וב"אחרונים" לגבי השאלה האם האדם גדול

יותר ממלאך.

ב"ח (א) ד"ה גמרא תלתא הוו ואנן תריין- תירוצ על קושייתו.

רש"י ד"ה וכי דרכו של בועז ליתן שש שיבולים- מה היה גודלן של החטים אז.

צג:

רש"י ד"ה רבי חנניה אומר-מהו תהליך איבוד הע"ז מהעולם.

מכדי כל מילי דעזרא נחמיה בן חכליה אמרינהו-מי כתב את ספר עזרא.

ונחמיה בן חכליה מ"ט לא איקרי סיפרא על שמיה אמר רבי ירמיה בר אבא מפני שהחזיק טובה לעצמו-וקשה,

הרי גם חזקיה, לכאורה, החזיק טובה לעצמו.

צד.

צביונו עשה לצדיק-קשה על המהרש"א בפירושו של "ארץ הצבי".

גיורא עד עשרה דורי לא תבזה ארמאי קמיה-האם רק עשרה דורות, האם יתרו הוא ממדין וגם ממצרים.

צד:

חזקיה...נעץ חרב על פתח בית המדרש- לענין כניסה לבית המדרש עם כלי זין.

צה.

בסתרקי-מה פירושו לשיטת רש"י בש"ס.

צה:

רש"י ד"ה שגלונות-מלכות-מהו "שגל" ו"שגלונות".

מהרש"א ד"ה נטושה ועומדת מששת ימי בראשית-מהו היחס בין ניסי מפלת סנחריב ליצ"מ.

אמר לו הקב"ה לגבריאֵל...כשאתה יוצא לבשל פירות הזקק להם-כיצד מלאך עושה בבת אחת שתי פעולות.

רש"י ד"ה גבריאֵל-,,ממונה על בישול פירות" – למה גבריאֵל דוקא, שהוא מלאך האש.

צו.

כי הוה כתיב הוה כתיב שמיה ושמיה דאבוה...בן יכבד אב-האם פסוק זה נאמר על בלאדן או יותם.

צו:

והכתיב ויעלו אותו אל מלך בבל רבלתה...אנטוכיא- היכן הן אנטוכיא, רבלתה וחמת.

רש"י ד"ה גר תושב-מהו גר תושב לשיטת רש"י.

מבני בניו של סיסרא למדו תורה בירושלים-האם הכוונה לרבי עקיבא.

קברות שלהם מעולין מפלטירין שלך-האם קברות בית דוד היו בתוך ירושלים או מחוצה לה.

צו.

ואומר "כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול כי יעבור"-האם המספר "אלף" אשר מובא בחז"ל הוא בדוקא.

צו:

לא פחות עלמא מתלתין ושייתא צדיקי- סיכום השיטות של מספר צדיקי העולם בכל דור.

צח.

מהרש"א ד"ה אין בן דוד בא עד שיתבקש דג לחולה ולא ימצא-האם הדגים גלו לבבל כדברי המהרש"א או גם

לשאר ארצות.

מהרש"א ד"ה עד שתכלה מלכות הזלה מישראל-קשה על המהרש"א, לגבי מה שכתב, כי ארם הוא העם שנאמר

עליו "בזוי אתה מאד".

סוסיא ברקא-האם הוא סוס לבן שבהכלאתו מקבלים פרדה לבנה.

רש"י ד"ה בר חיוור גווני- למה מבאר רש"י ש"חיוור" אינו לבן אלא פירושו "מאה".

צח:

מהרש"א ד"ה שילה שמו- על למעלה מעשרה (מלבד המשיח) שנכנסו חיים לגן עדן ועל חלקם שיצאו או הוצאו

משם, והמחלוקת אם קודם יבנה המקדש או קודם יבוא המשיח.

צט.

ימות המשיח...רבי דוסא אומר ד' מאות שנה-יתכן שהוא ר' דוסא בן הרכינס. לר' דוסא ד' מאות שנה או יותר.

"כי דבר ה' בזה" זה האומר אין תורה מן השמים ואפילו אמר כל התורה כולה מן השמים חוץ מפסוק זה שלא

אמרו הקב"ה אלא משה אמרו, זהו "כי דבר ה' בזה"-בירור דברי רבי אברהם אבן עזרא, לגבי מה שכתב על

פסוקים מסויימים, כי לא יצאו מאת ה' אלא משה אמרם.

הלומד תורה ואינו מלמדה

צט:

מאי דודאים-ה"חשק שלמה" בהקדמתו לספר "רב פעלים" לר"א בן הגר"א ביאר את כל השיטות מה הם דודאים.

ק.

דיתיב רבי יוחנן וקא דריש עתיד הקב"ה להביא אבנים טובות ומרגליות שהן שלושים על שלושים...ומעמידן בשערי ירושלים...לגלג עליו אותו תלמיד... יהב ביה עיניה ועשאו גל עצמות-למה במס' שבת לא הקפיד ר"ג על תלמיד, שלגלג כמו כאן.

ק:

אשה רעה צרעת לבעלה מאי תקנתיה יגרשנה מביתו ויתרפא מצרעתו-למה דוקא צרעת?
כל ימי עני רעים זה מי שיש לו אשה רעה וטוב לב משתה תמיד זה שיש לו אשה טובה-למה ההשוואה דוקא לעניים האלה?

קא.

כל ימי עני רעים...שינוי וסת תחלת חולי מעים- האם רק שנוי בהרגל אכילה והאם רק חולי מעיים.
ת"ר הקורא פסוק של שיר השירים ועושה אותו כמין זמר-האם מותר בשבת לזמר יותר מהזמירות הכתובות בסידור.

קא:

שראו איצטגניני פרעה וטעו ראו שמושיען של ישראל במים הוא לוקה. אמר "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו" והן לא ידעו שעל עסקי מי מריבה לוקה-האם השווה הראב"ד את ידיעת ה' לידיעת האיצטגנינים?
ומאי "וזה אשר הרים יד במלך" אמר רב נחמן שחליץ תפיליו בפניו-חליצת תפילין בפני המלך הוא כהתפשטות בגד בפני המלך.

קב:

התורה שנתנה בכ"ב אותיות.

רש"י ד"ה סבי דבהתא-כמה סוגי זקנים יש.

קג.

בקש הקב"ה להחזיר את העולם כולו לתוהו ובוהו בשביל דורו של צדקיה. נסתכל בצדקיה ונתקרה דעתו.
בצדקיה נמי כתיב "ויעש הרע בעיני ה'" שהיה בידו למחות ולא מיחה-לפי דברי רש"י, בזמן צדקיה המלך, כבר לא היו צדיקים בארץ ישראל, אף שחז"ל כתבו שבזמן החורבן כן היו צדיקים.

קד:

אחז התיר את הערוה מנשה בא על אחותו אמון בא על אמו-כל איסורי עריות אלו, אף בן נח מוזהר עליהם.

קד.

חזיתא דביתו, סברא הא דאיתתא קמייתא הוה דהא לא קא מנשי לה-האם שייך שאשתו הראשונה תשתכח ממנו.
כל המזמן עובד כוכבים לתוך ביתו ומשמש עליו גורם לגלות לבניו"...יקחו והיו סריסים בהיכל מלך בבל"-מדוע מי שמשמש עכו"ם הוא כה חמור ומדוע מענישים אותו בגלות בניו.

קד:

מכאן לקובלנא מן התורה-כאן ובמס' שבת הראיות לכך שונות.

קה.

הוא בעור הוא כושן רשעתים- פלא על פליאתו של ר"י מעמדין כיצד יתכן שחיו מאות שנים.

קי.

זקנה מבחוצ'...הלא יהודי אני-יהודי הוא מלשון יהודי וכיצד.

קו:

אמר רב שקיימו בו ארבע מיתות ב"ד סקילה...הרג-סתירה בין דברי רב ליב"ע לגבי צורת הריגת בלעם.
ואנן קא מתנינן טובא בעוקצין...אשה שכובשת ירק בקדירה ואמרי לה זיתים שכבשן בטרפיהן טהורים- מה
כתוב בעוקצין ומה במס' טהרות.

קז.

רבש"ע מפני מה האומרים אלהי אברהם...ואין אומרים אלהי דוד- לכאורה, כיצד דוד שאל שאלה כזו.
דלא לימרו עבדא זכי למריה-והרי הקב"ה עצמו אמר נצחוני בני נצחוני.
ראויה היתה בת שבע בת אליעם לדוד מששת ימי בראשית אלא שבא אליו במכאוב-מה הקשר בין מושג
ה"מכאוב" לחטאו של דוד.

ביקש דוד לעבוד ע"ז...ואין ראש אלא ע"ז-ולכן המיצר לישראל נעשה לראש.
נסתלקה הימנו שכינה דכתיב "השיבה לי ששון ישעך"-בירור כיצד דוקא "ששון ישעך" מיוחד להשראת השכינה.
קח.

עדת קרח אינה עתידה לעלות-יש החולקים על כך אצלנו וכן חולקים האם עדת קורח נבלעה או נשרפה.
מהרש"א ד"ה פרידה-כיצד יתכן שדור המבול שקע בכזה שגעון גדלות מול הקב"ה.

קח:

צוהר תעשה לתיבה. אמר ר' יוחנן, אמר לו הקב"ה לנח, קבע בה אבנים טובות ומרגליות, כדי שיהיו מאירות
לכם כצהרים

השיבו עורב לנח אמר לו רבך שונאני...אמר לו רשע-כיצד העורב יכול לדבר, הרי רק אתונו של בלעם דיברה.
ת"ר שלשה שמשו בתיבה וכולם לקו כלב ועורב וחם-כיצד בעלי החיים היו צריכים לדעת, כי אין לשמש בזמן
המבול?
א"ל יהא רעוא דלא תמות-יצירת חי מן הדומם.

קט.

וזו שאומרת נעלה ונעשה מלחמה נעשו קופים ורוחות ושדים ולילין-מדוע נענשו בכך והאם עונש זה הוטל עליהם
מיד או רק אחר מותם.

קט:

אבירם שאיבר [רש"י-,,חזק לבבו כמו (ישעיהו מו) "אבירי לב""] מעשות תשובה-מה הפירוש של "אבירי לב".
קי.

וסתרתיה למזייה-האם מזייה הכוונה לשערו או שערה או לקלעי שערה.

איתתיה דקרח אמרה ליה...משה איהו הוה מלכא-מקורות על כך שמשה ונחשון נחשבו למלכים.
בכבודי לא מחיתם- מסורת הש"ס מפנה למקור שאינו קיים.

קי:

מהרש"א ד"ה שבקיה- קורח הוא בכלל מתי מדבר שיש להם חלק לעולם הבא

קיא.

אמר ר"ל שלישי של שם-האם הכוונה גם לעגלא תלתא.

נכנסתי לאלכסנדריא של מצרים... בא ואראך מה עשו אבותי לאבותיך-הרי סנחריב בלבל את העמים.

אמרתי ליעקב... ולא הרהר אחר מדותי-והרי, לכאורה, יעקב כן הרהר.

קיא:

רש"י ד"ה רחובה – „...רחוב, סרטיא גדולה”-האם רחוב הוא מקום אשר עוברים דרכו או ככר אשר מתאספים בו.

רש"י ד"ה מכאן אמרו הקדשות שבתוכה יפדו,, כלומר, אין נשרפין...”-האם גם אחרי הדיון בגמרא, ההקדשות אינן נשרפין.

לא דנפלה ליה בירושה [רש"י-„...דנפלה למדיחיה בירושה מקצת העיר על ידי בת יורשת נחלה”]-לכאורה מיותר לומר "ומאותו השבט".

קיב.

מפני מה אמרה תורה נכסי צדיקים שבתוכה יאבדו מי גרם להם שידורו בתוכה ממונם לפיכך ממונם אבד- מנין שהצדיקים באו לדור בעיר זו משום ממון?

רש"י ד"ה לכהן שבעיר אחרת-„כלומר לכהן שלא הודח עמהן”-האם מדובר בכהן מעיר אחרת או כהן מעיר זו.

בהמה חציה של עיר הנדחת וחציה של עיר אחרת אסורה...מאי טעמא בהמה כמאן דלא פליגא דמיא

- גדר "כתותי מיכתת שעוריה" ו"כמנחתא בדיקולא".

קיג.

כל עיר שיש בה אפילו מזוזה אחת אינה נעשית עיר הנדחת-בירור שיטת הרוגאצ'ובר.

רש"י ד"ה כלל בעשה ופרט בלא תעשה-תירוץ על קושיית המהרש"א בדברי רש"י.

שלוש מפתחות לא נמסרו לשליח של חיה ושל גשמים ושל תחיית המתים-כולם מפתחות של חיים.

רש"י ד"ה דבי טמיא.

קיג:

"ולא ידבק בידך מאומה מן החרם", כל זמן שרשעים בעולם חרון אף בעולם...מאן רשעים אמר רב יוסף גנבי-

מדוע יש להזהיר דוקא על גנבים שלא ידבק בהם מאומה מן החרם.

צדיק בא לעולם טובה באה לעולם שנאמר "זה ינחמנו ממעשינו ומעצבון ידינו"- מדוע מסתיימת המסכת בנחמה?

צ.

כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא שנאמר ועמך כולם צדיקים לעולם ירשו ארץ

יש לברר, מהי משמעותו של המושג "ארץ" אשר אותה יירשו בני ישראל בעולם הבא. בתוספתא של מס' בבא בתרא בסוף פרק שני, הובא-,,כל המתאבלין עליה בעולם הזה שמחין עמה לעולם הבא שנאמר [ישעיה (סו,י)] "שמחו את ירושלים וגילו בה כל אוהביה שישו אתה משוש כל המתאבליים עליה". ופירש שם ה"חזון יחזקאל"-,,אלה שהיו להם געגועים לקדושתה, אלו ירגישו בשמחת בנינה בעוה"ב. האי עוה"ז וה"עוה"ב" הוא כמו דאיתא בגמרא (קכב.) (=לענין חלוקה וירושה בארץ ישראל) "ולא כחלוקה של העוה"ז (=בא"י) חלוקה של העולם הבא (=בא"י)".

בתוספתא של מס' סנהדרין (יג,א) (שם (נה.))-, דור המבול אין להם חלק לעוה"ב ואין חיין לעוה"ב". וכן הובא שם לגבי אנשי מגדל בבל. ולעיל בתחילת הפרק-,,בני רשעי ישראל אין להם חלק לעוה"ב ולא חיין לעוה"ב (בכ"י אינו מופיע)...א"ל ר' יהושע הא יש צדיקים בעובדי כוכבים". ושם לגבי דור המבול,, "וימחו מן הארץ"-לעולם הבא". בסוף הפרק, שם הובא לגבי עשרת השבטים-,, "וישליכם אל ארץ אחרת"-לעולם הבא". ה"חזון יחזקאל" שם מביא את דברי הרמב"ם [הל' תשובה (ג,ו)], "ד"ארץ" הוא משל, כלומר "ארץ החיים" והוא העולם הבא.

עדיין יש בכלל דברי הרמב"ם, את אותה משמעות של "ארץ החיים"-ארץ שיחיו בה המתים ושזו תהיה א"י. אך א"י זו היא ארץ רוחנית, שהרי אמרו חז"ל ב"שיר השירים רבה" על הפסוק בשיר השירים (ז,ה) שירושלים תתפשט עד דמשק וארץ ישראל תתפשט על כל העולם וזה יתכן רק כאשר א"י הופכת לרוחנית ולא א"י העפרית והגשמית של ימינו, אלא ארץ שהחומר המרכיב אותה הוא זך ביותר שביכולתו להתפשט. ארץ זו תהיה ארץ חדשה לחלוטין שאינה מוכרת לנו, כמו שכתב ה"רוקח" בפירושו על קהלת (א,ב), לגבי הארץ לעולם עומדת-,, "ד"א ארץ חדשה לעתיד...וגם לעתיד לבוא ככלות כל הארץ, לא תכלה א"י...ד"א לעולם הבא בתחיית המתים, תעמוד הארץ הם המתים...יעלו המתים...ארבע מאות פרסה א"י היא תעמוד לעולם".

בסוף מס' תענית (ל:), מובא בגמרא-,, כל האוכל בשר ושותה יין בט' באב, עליו הכתוב אומר [יחזקאל (לב,כז)] "ותהי עוונותם על עצמותם". הריטב"א מבאר שם-,, פירוש שאין לעצמותיו תחיה בתחיית המתים [עיין בספר ה"אשכול" ח"ב עמ' 15 מהל' תשעה באב-,, "ותהי עוונותם על עצמותם"-אף לאחר שנעשו עצמות עדיין עון עליהם, כעין כרת יוה"כ".] העתיד להיות בבנין בית המקדש, לאותן שמתו בגלות וחיכו לישועה, עליהם אומר הכתוב [דניאל (יב,יב)]-"אשרי המחכה ויגיע לימים אלף שלש מאות ושלשים וחמישה", אבל עדיין, אפשר שיש לזה תחיה ביום הדין שהוא אחר ימות המשיח". הרדב"ז כתב [ח"ג סימן אלף סט]-,, עד שראיתי דברי הריטב"א ז"ל בשם רבותיו נ"כ, דאיכא תרי תחיות, אחת פרטית לצדיקים שמתו בגלות והיא סמוכה לביאת המשיח ויזכו לכל ימות המשיח בגוף ונפש ויראו בטובתן של ישראל ובבנין הבית וישמחו בשמחת חלף עבודתם וכו' וא' כללית היא סמוכה להכנסת שבת, כאשר קבלתי והוא הנקרא עולם התחיה ועליה נאמר "ורבים מישני עפר יקיצו וכו'" (ד. ב.-לפנינו בריטב"א הנוסח שונה) שוב ראיתי שזה מוסכם, דשתי תחיות יש ועל התחיה הראשונה נאמר בנבואת זכריה בן ברכיהו "עוד ישבו זקנים וזקנות בשערי ירושלים" וילפינן בגזרה שוה "משענותם" ובאלישע "משענת", מה התם תחיית המתים, אף הכא תחיית המתים. והכי איתא בפסח שני [מס' פסחים (סח.)] ומייתי לה בתוד"ה באוריה כתיב, סוף מס' מכות (כד:), ולמדו מכאן שנבואה זו לעת"ל אחר הגאולה, מדקאמר קרא "עוד ישבו זקנים וזקנות...מרוב ימים", משמע, שעל התחייה הראשונה הוא מדבר, דאלו על האחרונה, אין שם לא זקנה ולא רוב ימים, כי מיד יכנס השבת (ד. ב. -האלף השביעי) שהוא מנוחה לחיי העולמים ועולם שכולו שבת....".

בספר "שבלי הלקט" [סדר תענית, סי' רעד (עמ' 266)], כתב-, וכל המתאבל עליה זוכה ורואה... וכתב אחי ר' בנימין זצ"ל, כן הוא פירושו של דבר-המתאבל עליה ראוי הוא לראות בנחמתה ואם יהיה בעקבי הקץ והרי הוא נכתב בכת הצדיקים, על כל הכתוב לחיים בירושלים הראויין לגאולה וכל שאינו מתאבל... ואפילו אם יהיה בעקב הגאולה והרי הוא נכתב כת רשעים, שאינן מאמינים ואין ראויין לגאולה, כמו במצרים שמתו בג' ימי האפלה...". ה"רוקח" כתב בפירושו על קהלת (ג,ד) על משיח בן יוסף-, כשיחיהו משיח בן דוד.

הרד"ק ביאר ביחזקאל (לז,א), דהכוונה שם בפסוק לדברי רבי יהודה [מס' סנהדרין (צב:)] שהוא, על דרך משל או שהראה לו זה להראות שעתיד להחיות מתי ישראל בעת הישועה, כדי שיראו גם הם בישועה... ונראה, שכך גם סוברת הגמרא שם. וכן פירש את הפסוק בישעיה (כו,יט) "יחיו מתיך נבלתי יקומון... כי טל אורות טלך"-, אמר אז בעת הישועה יחיו מתיך, כי עתיד הקב"ה להחיות מתים בעת הישועה וכן אמר בנבואת דניאל "ורבים משיני אדמת עפר יקיצו" וכבר כתבנו בתחילת פרשה זו, שהיא ביום ההוא יושר השיר הזה בארץ יהודה... ר"ל הצדיקים שהם לאל, כמו שאמרו רבותינו ז"ל, כי תחיית המתים לצדיקים ולא לרשעים...". בצפניה (ג,יח) כתב הרד"ק יותר מפורש, על אלו שיקומו לתחיה הראשונה, כי הכוונה על אלו אשר התאבלו על החורבן-, ..., אמר כנגד ציון וירושלים בנים שהיו נוגים ממועד הגאולה שארך כל כך, הנה אספתי אותם אליך, כי ממך היו ויצאו בגלות ועתה אספתי אותם אליך והטעם על בניהם ויש לומר גם הם עצמם ורמז לתחיית המתים...". על פסוק זה בצפניה, המובא במס' ברכות (כח.) כתבו תלמידי רבינו יונה [(יט.) מדפי הרי"ף ד"ה עליו]-, ..., ופשטיה דקרא לשבח הוא כלומר, כי בשעת קיבוץ גלויות יאמר הקב"ה לירושלים, אותם שהיו נאנחים ונוגים, בעבור שלא היו עולין לרגל במועד, כבר אספתי אותם במועד, כבר אספתי אותם בתוכך ולא תחשב, כי אספתי עם אחר, אלא אלו שאספתי ממך היו וראויים היו לכך, כי נשאו עליך חרפה וסוף הפסוק הוא דברי הנביא.

ב"תנא דבי אליהו" (ג,ג), מובא-, לעתיד יהא הקב"ה מחייה מתים בין לימות בן דוד בין לעולם הבא, ושם לעיל-, וכן לעתיד יהא לצדיקים חייהם שלא בצער ושלא ביצר הרע לימות בן דוד ובעולם הבא. שם, ב(ד,ד)-, חיים שלא בצער ושלא ביצר הרע לימות בן דוד ולעולם הבא. כיצד, עתיד הרקב"ה לישב בבית המדרש שלו וצדיקי עולם יושבין לפניו, והקדוש ברוך הוא נותן להם, לנשיהם ובניהם ובנותיהם, עבדיהם ואמהותיהם צרך בתייהם ורוח הקדש שורה עליהם...".

שם ב(ה,ה)-, תחיית המתים להקב"ה בעולם הזה (=כמו שהחיה יחזקאל) כדי לקדש שמו הגדול וכן תחיית המתים להקב"ה לימות בן דוד, כדי ליתן שכר לאוהביו ויראייו וכן תחיית המתים להקב"ה הוא לעולם הבא, כדי ליתן דין וחשבון, שנאמר "יחיו מתיך נבלתי יקומון". לעיל ראינו, שפסוק זה [ישעיה (כו,יט)], פירש הרד"ק על התחיה הראשונה.

גם במס' סנהדרין (צב.), מובא מה"תנא דבי אליהו"-, תנא דבי אליהו, צדיקים שעתיד הקדוש ברוך להחיות [רש"י-לימות המשיח]. אינן חוזרין לעפרן [רש"י-לימות המשיח ולעולם הבא]. אלא הבשר מתקיים עליהם עד שישבו ויחיו לעתיד לבוא] שנאמר "והיה הנשאר בציון והנותר בירושלים קדוש יאמר לו כל הכתוב לחיים בירושלים", מה קדוש לעולם קיים, אף הן לעולם קיימין.

הנה ראינו כי דברי חז"ל וה"ראשונים" ברור מללו, דב' תחיות יהיו, אמנם בדברי הרמב"ם לא ראינו רמז על תחיה ראשונה זו כשיבוא המשיח. גם ראינו, שמושגי "עוה"ז", "עוה"ב", "עת"ל", אינם נראים ע"פ הבנתנו שווים בכל המקורות שהבאנו, אולם כבר ידועים דברי מרן הגרי"ז מבריסק זצוק"ל, שכדי להבין את כל המושגים האלו וכיצד הם

מתיישבים עם כל המימרות השונות בחז"ל, לא נוכל להבין ע"פ קוצר השגתנו. וכשיבוא משיח צדקנו במהרה בימינו ילמדנו בינה ונבין הכל בצורה ברורה. על כל פנים, לגבי מושג ה"ארץ" ודאי שבזמני הנסים הגדולים שיתרחשו מרגע תחלת הגאולה והשראת השכינה, לא תהיה ארץ ישראל בצורה המגושמת כפי שאנו מכירים אותה כיום, אלא בצורה רוחנית בלתי נתפסת לפי הבנתנו, יתכן, הואיל ויהיו בני אדם עם בשר ועצמות, אך לא על פי מושגינו, אלא בשר זך כימי אדם הראשון וכן ארץ ישראל תהיה בהתאם, ויצר הרע המוכר ישחט בידי הקב"ה וישאר רק יצר הרע כפי שהיה לפני החטא, היינו, יצר רע מחוץ לאדם ולא יצר רע המרוכב עם יצר טוב בלב באדם כבימינו.

שלשה מלכים... אין להם חלק לעולם הבא... אחאב

לכאורה קשה, שהרי נאמר על אחאב, דהיה מענה נפשו, להודיעך כח התשובה [י"לקוט שמעוני"/מלכים א' רמז רכב, אות א'] ועיין ב"שערי תשובה" לרבינו יונה מגירונדי/שער א' אות רט. ואם חזר בתשובה הרי יש לו חלק לעוה"ב. וי"ל א. אפשר שתשובתו היתה רק כדי להינצל ממדרגות של עונש קשה, אך לא כדי שיהיה לו חלק בעוה"ב, אך זה קשה, דתשובה היא גדר של "ושבת עד ה' אלוקיך" היינו, עד שיעיד עליו יודע תעלומות ואמר לנו הגאון הגדול רבי חיים קנייבסקי שליט"א, דאחר כך שב לסורו ולא חזר יותר בתשובה.

צ:

מניין לתחיית המתים מן התורה שנאמר ונתתם ממנו את תרומת ה' לאהרון הכהן [במדבר (יח, כח)] וכי אהרן לעולם קיים, והלא לא נכנס לא"י שנותנין לו תרומה, אלא מלמד שעתידי לחיות וק"ל, למה לא הביא מפסוק מוקדם יותר, מפסוק ח'--ו, ואני נתתי לך את משמרת תרומתי? וי"ל דמפסוק זה אינו משמע כל כך מפשט הכתוב, שיתנו אז ממש לאהרן, אלא משמע שיתנו לפחות גם לזרעו של אהרן, אך מפסוק כ"ח משמע שיתנו ממש לאהרן ועיין כאן ב"ערוך לנר".

שאלה קליאופטרא מלכתא את רבי מאיר אמרה ידענא דחיי שכבי דכתיב ויציצו מעיר...

עיין בהערותינו למס' מגילה (ט:), דהיו שבע קליאופטרות, וקליאופטרה האחרונה, היתה כשלושים שנה לפני ר"ע והרי ר"מ היה תלמידו של ר"ע, ויתכן על פי זה, שהיה זקן יותר מר"ע ובכל זאת תלמידו.

א"ל קיסר לר"ג אמריתו דשכבי חיי הא הו עפרא ועפרא מי קא חיי

ב(צא), שאל את אותה שאלה מין את ר' אמי וגם לקיסר וגם למין ענו על ידי משלים וקל וחומר. וק"ל, לשם מה צריך במשלים וקל וחומר, הרי התנאים היו יוצרים על ידי ספר היצירה בעלי חיים כדלעיל (סה:), שם יצרו רבי חנינא ורבי אושעיא עגלא תלתא ויכלו להראות להם מיד. וי"ל, דאכתי על ידי ספר יצירה אפשר לברוא בעלי חיים וכן אדם [כמו שמסופר שעשה המהר"ל מפראג, אך למעשה עשה זאת תלמידו מהרא"ל, היינו רבי אליהו בעל שם (שו"ת "חכם צבי" סימן צ"ג)]. אולי בגלל דמיון ראשי תיבות של שמותיהם התחלף שמו בשם המהר"ל, וכן משום שהמהר"ל כתב בעצמו ("באר הגולה"/הבאר השני), שההיתר לכך פשוט, כמו שמותר להתפלל להעביר גזירה. [אך נשמה לתת בו זה ניתן לעשות רק על ידי הקדוש ברוך הוא. אך אכתי קשה, דחזינן דהתנאים היו מחיי מתים כדאמר אנטונינוס קיסר במס' ע"ז (י.-), דעיתו דזוטרתי מניכו מחייה מתים". וי"ל, דאנטונינוס, שהיה מקורב לרבי ונתגייר לבסוף, ידע שאף הקטן

שבתנאים יכול להחיות מתים, אך לא שאר הגויים והמינים והיה חשש שאם היו מראים להם כיצד הם בעצמם מחיים מתים, היו הגויים מתחילים לאלץ את התנאים להחיות מתים על פי צרכיהם ואחרת היו הורגים אותם. לכן לא רצו לגלות להם זאת.

צא.

בני אפריקא

כתב המהרש"א-,,הם הם הגרגשי שאמרו לקמן בפרקין פנה ונתן להם הקב"ה ארץ כארץ ישראל ולא כמו שכתב ב"בראשית רבה" (לז,א), גומר ומגוג זו אפריקא, דאם כן היה בני אפריקא מבני יפת והכא קאמר בני אפריקא וכנען אבוהון דהנהו אינשי הוו".

במס' יומא (י.) ובירושלמי [מגילה (א,ט)] נאמר, גומר הוא גרממא שהיא גרמניה ע"פ הגר"א שם. במס' יומא (ביוסיפון פ"א-פרנקיס", היינו צרפת). רש"י כתב בד"ה ארץ דגן ותירוש [מלכים ב' (יח,לב)]-,,זו אפריקא". המהרש"א כתב, כי בב"ר "גומר ומגוג זו אפריקא" אך כאן במדרש לפנינו, מגוג הוא גרמניה ובירושלמי "גיתיא" (הגותים) וב"בבלי" – "קנדיא".

גם לשיטת המהרש"א, הרי במדרש מוזכר "אפריקה" והגרגשי כתוב בכל מקום שגלו לאפריקה, אך אפשר, דב' מקומות הן ואצלנו בגמרא מוזכר "אפריקא". ועוד קשה, על המהרש"א, דאם הם הגרגשי שגלו מכנען לאפריקא, למה הגמרא אינה אומרת בפירוש "גרגשי".

צב.

אוכלא דקצרי

פירש כאן רש"י-,,כלי של כובסין שהוא מנוקב ומזלפין בו מים על הבגדים". ה"ערוך" גרס "אובלא" בע' אבל ד' ופירש-,,כלי של ברזל הוא וברייטו כעציץ של קנקן ושיעורו חצי קנקן של יין ומנוקב נקבין דקין וכשמתגפרין הכלים כופין אותו ומניחים תחתיו גפרית של גחלים ופורסין על אותו אובלא הבגדים ומתגפרין ומתלבנין. פירוש אחר של ר"ח ז"ל אבן גדולה שטח הכובס עליה הבגדים והיריעה שרוצה ללבנה והיא שרויה במים ומכה עליה במזור מכה ומהפך ומכה ועוד שורה ומכה ואחר שישלים שוטחה ומייבשה ועוד חוזר ושורה ומייבש פעם אחר פעם עד שתתלבן היטב. פירוש אחר ערבה של כובסין שהיא מנוקבת ויוצאין המים ומשיירים הבגדים כמו שעושות הנשים שלנו שמכבסות הבגדים. ויש אומרים כלי של כובסים שהוא מנוקב ומזלפין בו מים על הבגדים ומסתברא דמנוקב הוא כמפורש בריש חלק מנקבין אותו כבר אמר אביי כי אובלא דקצרי ובית קיבול יש לו מדגרסין בענין אחז [סנהדרין (קד.)] אובלא דקצרי סחוף על רישיה". השנוי בין הגרסאות בין אותיות ב' ו-כ' נראה שהוא משום ששתיהן מאותן אותיות המוצא – בכל"ם.

בערוך ערך ארבל א' כתב-,,ומארבל [ב"מ (כו.)] בגמרא דמצא בגל. כאשר ינוע בכברה [עמוס ט'] תרגם כמו דמחזורין בארבלא", שפירושו ברומית-כברה.

בספר ה"המערך" ע' ארבלא כתב-,,פירוש מכבר בלשון מכבר, גרביל בערבית, קריזול"ו או קריו"א בלע"ז". בע' רבל, כתב ה"ערוך"-,,[חולין (מט.)] מירבל הוא דרבלה ביה כבר פירשנו בערך ארבל". בגירסת גמרתנו שם-,,מירבל הוא דרביל".

צב:**רש"י ד"ה הומק סורו**

רש"י מפרש ג' פירושים, ובפירוש השלישי שם פירש-... אבל מורי גרס הומק סידו סיד הכבשן נמסה מרוב חמימות כך שמעתי והיתה מושכת למרחוק ומהבל של אותו הסיד נשרפו אותן אלה שהשליכו חנניה מישאל ועזריה לתוך כבשן האש".

במס' יומא (כא:) הובא, מבין ו' סוגי אש, סוג של אש-,,אש דוחה אש דגבריאלי", ופירש שם רש"י בד"ה דגבריאלי-,,שירד להציל חנניה מישאל ועזריה, שצינן את הכבשן מבפנים והקדיח מבחוץ לשרוף את זורקיהן לתוכו בערבי פסחים (קיה.)".

בפסחים (קיה.)-,,אמר לו גבריאלי (=ליוורקמי שר של ברד) אין גבורתו של הקב"ה בכך שאתה שר של ברד והכל יודעין שהמים מכבין את האש, אלא אני שר של אש ארד ואקרר מבפנים ואקדיח מבחוץ ואעשה נס בתוך נס...". והנה לפי מה שפירש רש"י, היה רק נס אחד, שחום הסיד הובל למרחוק שלא כדרך הטבע והגיע עד אלו שזרקו את חנניה מישאל ועזריה ושרפום, אך זה שהסיד נמס בתוך הכבשן הוא דבר טבעי ואם כן, היה נס אחד ולא נס בתוך נס. גם לא מובא, כי גבריאלי צינן את האש בפנים, אלא רק דחף את כל החום החוצה לכיוון הזורקים ולכן ממילא הצטנן המקום. ולפי הגמרות שהבאנו, משמע שהחום לא נדחף לבחוץ, אלא בפנים גבריאלי צינן את האש ובחוץ הוא חימם חום גדול.

צג.**גדולים צדיקים יותר ממלאכי השרת**

לגבי השאלה, אם האדם יכול להגיע לדרגה של מלאך ואף גבוה ממנו, ראינו על כך מחלוקת ב"ראשונים" [מס' סנהדרין (לט.)]. עי' בספרו של רבי מרדכי יפה (בעל ה"לבושים")/"לבוש פנת יקרת" על ה"מורה נבוכים"/"הוצ" וזכרון אהרן"/"יד:), המבאר את שיטת הרמב"ם, ב"מורה נבוכים" (א, מט) לגבי מהותם של המלאכים. וכן עי' שם בביאורו (לד:), על דברי הרמב"ם (שם) (ב,ב-), ובוחרים ומנהיגים אבל לא כבחירתנו", שיש ב' סוגי בחירה, ובמה נבדלת בחירת המלאכים מבחירת האדם].

"ותחסרהו מעט מאלוהים" [תהלים (ח,ו)], מפרש רבינו חננאל [מס' ר"ה (כא:)] והתרגום על פסוק זה וכן מפרשי ספר תהילים מפרשים את "אלוהים"- "מלאכים", ומסביר שם הרד"ק-,,הם המלאכים, בעבור כי נשמת האדם מתכונת המלאכים, שאיננה גוף, כמו שהם אינם גופות והחסרון לפי שהוא בגוף".

הראב"ע מסביר שם-,,המלאכים, והכלל כאשר אמר דניאל [דניאל (ב,יא)] 'אלוהיהו די מידרהו (=אשר משכנם) עם בשרא, לא איתוהי' (=אינם שוכנים עם בני אדם). ושם בדניאל, מפרט יותר הראב"ע ומסביר-,,הם המלאכים העליונים, שהם צורת אמת אינם בגופות והנשמות נגזרות מהן כאור היוצא מהשמש והנשמות הם בגופות על כן אינן יודעות הנסתרות, רק מעט במראות הלילה, (שאז) שאין הנשמות מתעסקות בצרכי הגוף. והיודע בסוד הנשמה יעיד על

דברי". קיימת מחלוקת, אם נשים יכולות להידמות למלאכים ("מטה אפרים") [משנ"ב (תרי"ד), (טז) בשעה"צ (יא)] לא ("מג"א") [משנ"ב סי' תרי"ט ס"ק י"ג בשעה"צ ס"ק י"ט].

ע"פ המקורות הללו, משרע"ה, כיוון שלא הגיע לדרגת מלאך, לא היה לו את שער הנ' שיש למלאכים. וקשה, שכל אותם מפרשים, אינם מביאים ממקורות חז"ל את יחס גדלותו של משרע"ה ביחס למלאכים. ראשית, נאמר עליו [תנחומא פ' בשלח כד], משה אין דתו כמדת בשר ודם, וכן [פס"ר (כ,לד)], כיוון ששמע הדריאל כך אמר, לא ידעתי שברשותך, עכשיו אני אעשה לו שליח ואהלך לפני **כתלמיד לפני רבו**, וכאשר השמיע משה את אותיות השם הקדוש הזדעזע הדריאל ממשה ["זהר" פ' בשלח (נח)]. וכן ["ילקוט מכירי"/משלי (כא,כב)], כשראו מלאכ"ש שנתן הקב"ה תורה למשה אף הם נתנו לו אגרות ופתקים של רפואות לבנ"א. אך בצורה ברורה יותר נוכל לראות את היחס בין משה למלאכים להלן. למשל ["פסיקתא זוטר"א/פ' עקב (מ,יח)], משה היה בלא מאכל ומשתה מאה ועשרים יום רצופין וכן ["זהר"ח/א (קכ): "שוחר טוב" (צ,ח)], "איש אלהים" ["שוחר טוב" (צ,ה), דברים (לג,א)] בשעה שעמד לפני פרעה היה כאלהים ובשעה שברח מפני פרעה היה איש, כשעלה למרום, שאין אוכלין ושותין, נקרא אלהים, וכשירד נקרא איש, ממחציתו ולמעלה נקרא אלהים וממחציתו ולמטה נקרא איש, יועץ החצר נקרא משה שנאמר 'בכל ביתי נאמן הוא' [במדבר (יב,ז)], וכן [תנחומא/ויקרא א], משה ואהרן נקראו מלאכים. ועוד מובא שזה תלוי בעם ישראל, אפילו מיכאל אפילו גבריאל היו מתיירים ממשה, כיוון שחטאו (=ישראל), בקטני המלאכים לא היה משה יכול להסתכל [במדבר"ר (יא,ג)], אך לפני כן [תנחומא/פ' כי תשא ל"ב], משה נכנס למקום שאין מלאך ושרף יכול להכנס. ויש ליישב, שכוונת המפרשים לדרגתו התמידית של משה.

יתכן, שלדעת רב ושמואל, היה למשה רבינו, בזמן שעלה במעמד הר סיני לקבל את התורה, השגות של מלאך ואף היה במצב של מלאך, היינו, התפשטות החומר, כפי שכותב הרי"ף גיאת ["שיטה מקובצת" נדרים (לח). ד"ה בתחלה]-, שהיתה מעלתו גדולה ממעלת כל **בריה והפשיט צורתו מן החומר**, והשיג השגה גדולה שאין למעלה הימנה, אך יתכן שלשיטתם מלבד מעמד הר סיני הוא לא היה במצב של הפשטה של הצורה מן החומר, א"כ אותם "ראשונים", שסוברים שהיה למשה את שער הנ' וניטל ממנו, יכולים להסביר את דברי הגמרא, הסוברת שלמשרע"ה היו רק מ"ט שערי בינה, בכך שכוונת הגמרא היא שאחרי מעשה העגל או אחר שנתגאה, ניטל ממנו שער הנ', ותקופה זו בה היה לו את שער הנ', היה זמן קצר בחייו של משה, ולכן אין הדבר נחשב ששער הנ' היה חלק מהווייתו ההשגתית של משה רבינו.

ובבראשית (א,א) ד"ה אלה-ים, מביא הראב"ע את דברי רס"ג, שהאדם גדול ממלאך, אך הוא חולק עליו ומפרט את השגותיו על רס"ג בספרו "יסוד ומורא" [וכן סוברים כדברי הראב"ע התוס' (ע"פ השל"ה ח"א/עמ' 62 - 60/הוצ' יוזעפאף) והרמב"ם בהל' יסודי התורה פ"ב-ג וב"מורה נבוכים", אך בהל' ת"ת (ד,א) פסק ע"פ חז"ל, שהרב המלמד תורה צריך להיות דומה למלאך]. הרמב"ן מבטל את דברי הראב"ע וקובע, שדברי רס"ג אמת הם. וכן כתב המהר"ל בספר "תפארת ישראל" פ"כד, והרמח"ל, בהקדמת פרי עץ חיים" לספרו "קל"ח פתחי חכמה". ועי' ברבינו בחי/בראשית (יח,ח), שהיו אנשים ממש.

האדם הראשון תחילה נברא במדת הדין והיה בבחינת "שכל פועל", עד שמלאכי השרת טעו בו ורצו להגיד לפניו שירה וחשבוהו לקדוש [ב"ר (ח,ט). רש"י (שם)-"שכינה"] ובגן עדן הם היו המשרתים שלו [מס' סנהדרין (נט:), אדר"ן (א,ח)], ולכן גם הוא היה חי באותה הויה של "בתחילה עלה במחשבה", "בתחלה", היינו, בהויה העדיפה והראשונה במעלה, בהויית הדין, אשר אין בה את י"ג המידות שאלוקים מתגלה בהן בעוה"ז, של מושגי חסד ורחמים וכו',

השייכים רק לעולם בו שולט יצה"ר וצריך לשתף עם הדין את הרחמים, וממילא היה ברור לו ולא היה צריך כלל לשאול "זו תורה וזו שכרה", והבין שיש איזה סרך קטן ביותר, שלתועלתו של ר"ע כדאי למרק אותו כאן בעולם הזה, ומתי סרך זה היה? האר"י זצ"ל אמר למהרח"ו זצ"ל [הרהחיד"א/"ראש דוד" עמ' (תנח):], "רקנאטי" (קכו:). ועי' בגמרא מה שאמר רבו ר"א עליו במס' פסחים (סט:)-, בשחיטה תהי מיתתך. ובמס' סנהדרין (סח:), וב"צוואות ר"א הגדול" המובאות בסוף פדר"א אות א, (הוצ' אשכול, ירושלים, תשל"ג):, תמה אני אם ימותו מיתת עצמן. ועי' במס' שמחות פ"ח וב"תלמוד הירושלמי" במס' סוטה (ה,ז). - ,שרבי עקיבא, בהיותו רועה צאן כלבא שבוע, היה לו איזה סרך חטא ויתכן שזה כונת ראב"ע, היינו מה שאמר ראב"ע לר"ע-,,מה לך אצל אגדה...ולך אצל נגעים ואהלות" [מס' חגיגה (יד)]. הרהחיד"א כותב שם שהסיבה שראב"ע שולח את ר"ע לעסוק בטהרות היא על פי ,מה שכתבו גורי האר"י זצ"ל...טהרות הוא תקון לפגם קודש", ועיין לקמן ["מנחת יצחק" ח"ג סי' לח].

הסברו של בעל שו"ת "מנחת יצחק" בכוונתו של ראב"ע. ה"רקנאטי" כתב [הרהחיד"א/"ראש דוד" עמ' (תנח):], "רקנאטי" (קכו:). ועי' בגמרא מה שאמר רבו ר"א עליו במס' פסחים (סט:)-, בשחיטה תהי מיתתך. ובמס' סנהדרין (סח:), וב"צוואות ר"א הגדול" המובאות בסוף פדר"א אות א, (הוצ' אשכול, ירושלים, תשל"ג):, תמה אני אם ימותו מיתת עצמן. ועי' במס' שמחות פ"ח וב"תלמוד הירושלמי" במס' סוטה (ה,ז). ,שמיתה זו הגיעה לו משום שאמר-,,מי יתן לי ת"ח ואנשכנו כחמור" [פסחים (מט:)]. המלאכים חשבו, שר"ע נמצא בהויה השניה, ולכן אמר להם הקב"ה שחלקו של ר"ע בחיי הנצח השייכים להויה הראשונה של מידת הדין. ומה שדוקא למשה רבינו אמר הקב"ה "שתוק" ולא למלאכי השרת, הוא משום שמשה רבינו ע"י תפילתו יכול לפעול לשנות את צורת מותו של ר"ע ולכן אמר לו הקב"ה "שתוק", שהרי משה רבינו הוא מבחינת ה"מהלכים" [עיין זכריה (ג,ז)], אשר יכולים לשנות דברים, בבחינת "צדיק גוזר והקב"ה מקיים" [עיין מס' שבת (נט:)], משא"כ המלאכים [כעין תירוץ זה שתירצנו, מובא בשם המהרי"ל דיסקין ב"קוב"ש"/מס' קידושין אות קלב.]. שהם בבחינת "עומדים", שהם אינם זזים ממדרגתם וגם אינם יכולים לשנות דבר ולכן לא אמר להם הקב"ה "שתקו". מה שטעו המלאכים לחשוב כך, הוא כיוון, שהם נמצאים בהויה גבולית בין שתי הוויות אלו. לכן הם טועים לפעמים, כמו שכתב בשו"ת "בעלי התוס" [נספח א'/סעיף 19/ד"ה מורי וחמי, וכן במס' מכות (יב.) הובא, שלעת"ל סמא"ל יטעה בין העיר בצר לבצרה. ועי' ב"אור יקרות"- פירוש על ה"רקנאטי" (מבעל ה"לבושים")/עמ' לח ד"ה במסכת, ועי' שם עמ' נה-ו/הוצאת "זכרון אהרן", תש"ס, המביא גרסה ב"רקנאטי", לגבי זכר ונקבה.

וכן עי' שם (של:), שהוא ע"פ סוד הגלגול. - ,ומלאך הממונה על ההריון...ולפעמים **טועה** ומשים נשמה שראויה להיות גוי במעי יהודיה ואותו נעשה משומד ולפעמים משים נשמה שראויה להיות יהודי במעי גויה ואותו נעשה גר". "טעות" זו היא רק לגבי אותו מלאך הממונה על ההריון, אך "טעות" זו מכוונת היא מראש, מגבוה מעל גבוה, כעונש ומידה כנגד מידה, לגבי מי שנכשל בעוון עריות, כפי שכתב המקובל האלוקי רבי אליעזר אזיקרי זצ"ל [ס' "חרדים"/מצוות ל"ת/פ"ז/עמ' 121]-, כל עון עריות חמור מאד וגדול מנשוא. כתיב 'לי נקם ושילם לעת תמוט רגלם', היינו, אחרי מות החוטא הפושע בדיוקן מלכו של עולם שבראו בדמותו בצלמו וציווהו 'קדושים תהיו כי קדוש אני'...שמיד שנקבר הרשע...משליכין אותו שם ונדון בשפטים גדולים. הוא צועק בקול יללה, כמבואר במדרשי רז"ל, גם כתבו רשב"י ע"ה ופיתגורס הודה בזה. ואחרי היותו בגיהנם זמן קצוב לפי חטאו, מחזיר השי"ת נפשו בגלגול לעוה"ז **בגלגול עכו"ם** דנחשב כבהמה, או בבהמה או חיה או עוף...וכן נמצא כתוב למקובלים...הבא על הנדה יתגלגל **בגוף** אשה **עכו"ם**...". ועי' ב"רקנאטי" על פ' בראשית (עם פירוש "אור יקרות") שכתב, שמה שאומרים ברכת "שלא

עשני גוי", הוא ברכה על שלא נתחלפו הנשמות. לפעמים ישנן נשמות גבוהות הנמצאות בגופם של גויים, והן אותן נשמות שנשבו ביד הסט"א בזמן חטא אדה"ר, וגם גויים אלו סופם להתגייר [זהר חדש/פ' בלק נג]. ובפס"ר (מד, ד) הובא-, כל גרים המתגיירים בעולם...מן חלב שינקו מן חלב של שרה". ה"ח"ח" אמר בשם הגר הגרף פוטוצקי, כי הגרים באים מהמיעוט בכל אומה שכן רצו להתגייר בזמן מתן תורה ומאלו אשר אמרו "נעשה ונשמע" בפיהם אך בלא כוונה אמיתית, מהם באים המשומדים ["החפץ חיים"/הרב מ. ישר/ח"א פל"ז עמ' רצב. וכן הובא ב"חידושי רע"א" עה"ת/דברים (לג, ב) ומקורו ב"תורת יעקב" עה"ת שם (של חתן המהר"ם שיק) וכן ב"עין זוכר" ע' גירות ו"פתח עינים"/מס' יבמות (מז) להגאון רב חיד"א.] ועי' במס' ע"ז (ה.) תד"ה אין. במלאכים שייך גם שיהיה בהם קנאה [בראשית (א, כו) ברש"י ד"ה נעשה וב"שפתי חכמים". ועי' שם ב"גור אריה" ע"פ ה"מורה נבוכים", מה שכתב שזה גם מסתרי תורה. וכן עי' במס' ברכות (ג.) תד"ה וענין.], **אך לא כמו בבני אדם**, כדברי הגמרא [מס' שבת (פט.)]-, כלום קנאה יש ביניכם". כמו כן **שייך בהם** גאוה [ב"ר (נ, ט), ועי' ברכות (יז.) ברש"י ד"ה שתשים] כמו שאמרו-, כי משחיתים אנחנו" [בראשית (יט, יג). על עונשם עי' שם ביב"ע (כח, יב)], ויש להם גם בחירה ["לבוש פנת יקרת" (לד:) על "מו"נ" (ב, ב)], והם, יענשו על השוגג ועל שנוי כלשהו" ["אוה"ח" עה"ת/בראשית (יח, י) ד"ה ושרה, (א, א) ד"ה ולא]. גם מט"ט נענש על כך [מס' חגיגה (טו.)] וכן אליהו [מס' ב"מ (פה:)]. וכן היה שייך שאדה"ר ימיריד אותם בה' [ב"ר (כז, ד)], כיוון שהם גם טעו בו בשוגג וחשבוהו לאלוהים. ועי' ב"רקאנטי" (רצז), שהמלאכים אינם יכולים לשנות דבר, אך משה יכול לשנות, ולכן אמר לו הקב"ה "שתוק" כי אין העבד יכול לשנות יותר מרבו, ועי"ש. ועי' ב"אוה"ח" עה"ת ויקרא (כב, יב) ובמדבר (כז, ט)-, שעם בני מדרגתם למעלה מדרגת המלאכים". ועי' ב"נפש חיים" (א, י) להגר"ח מוולוז'ין על עדיפותו של האדם על פני מלאך. ועי' לעיל על מח' ה"ראשונים" בענין זה. ה"חסד לאברהם" (מעין ד' עין יעקב) כתב, שמבחינת היסודות תכונת המלאך גדולה ממעלת האדם, אך באדם, מלבד האור המאיר ע"י קבוץ חלקי יסודותיו, יתלבשו בו רוח ונשמה עליונה חלק אלוה ממעל, ובזה גדול הוא ממלאך ועי' ב"מכתב מאליהו"/ח"ד/עמ' 153. ה"אברבנאל", בפירושו לספר בראשית בעמ' סה-ע ופ"ב עמ' צא וכן בספר "נשמת חיים" (א, א) ו(ב, א-יח) לרבי מנשה בן ישראל, האריכו לבאר מהי נשמת האדם ואת רום גדולתה.

ראינו שהמלאכים אמרו להקב"ה על משה רבינו, מה **לילוד אשה** בינינו" [מס' שבת (פה:)]. המלאכים טענו, שעם כל הזדככותו של משה רבינו עדיין אינו מגיע לדרגת מלאך, אך באמת ראינו שאדם יכול להגיע למעלה גבוהה יותר ממלאך [תהלים (ח, ו), מס' ר"ה (כא:)]. המהר"ל מבאר, כי ישנן ב' בחינות **א**. בחינה שבה משרע"ה מדרגתו ומעלתו היא למעלה מן המלאכים-..., לפיכך אמר הקב"ה אחוז בכסא כבודי והחזר להם תשובה. רצה לומר, כי יש לאדם מדרגה בין העליונים, מיוחדת לעצמו, בפרט בכסא הכבוד, שכשם שהמלאכים הם סובבים כסא כבודו יתברך לשרת לפני ה' יתברך, אשר הוא יושב על הכסא, כך יש לאדם תחת כסא הכבוד בעצמו...שכתוב (יחזקאל א') 'ועל הכסא דמות כמראה אדם וגו'', ולכך שייך אל הכסא עצמו דמות אדם וישראל בפרט שנקראו אדם, שנאמר (שם לד) 'ואתנה צאני צאן מרעיתי אדם אתם', - 'אתם קרויים אדם' וכו', ומפני כך מדרגת האדם תחת הכסא, **ומדרגה הזאת היא למעלה מן המלאכים** ובזה הם נבדלים מן ה' יתברך, אך האדם, מצד אשר נברא בצלם אלקים מה שאין למלאכים, הוא תחת כסא הכבוד...וכאשר האדם בעל חומר אז החומר מפסיק בינו ובין הכסא, אבל **מדרגת משה** כאשר בא לקבל התורה והיה **מסולק מאיתו הגשמות**, היה מגיע עד שאחז בכסא...". **ב**. המהר"ל רואה בחינה אחרת בה שייך האדם לדרגה של מלאך, וכן הוא כותב-, ובמדרש ביארו [שמו"ר (כח, א)]. ועי' ב"של"ה"/ח"א/עמ' 62 - 60 /הוצ' יוזעפאף. ועי' ב"רקאנטי" (רפח) שכתב, שמעלת הצדיקים היא למעלה מכל מלאך ואף משרף.]-'כשעלה משה

למרומם בקשו מלאכים לדחותו מה עשה הקב"ה, צר קלסתר פניו של משה כדמות אברהם אמר להם... וכי לא זה הוא שאכלתם בביתו... כי העליונים הם הטוב ורחוקים מן הרע, ומידת אברהם, שהיה גומל חסד, היה בו ביותר מידת הטוב... למי שיש בו מידה זאת יש לו פנים מיוחדים והוא פני הטוב... ולכך אמר שנעשה פניו כדמות פניו של אברהם... וכך היה למשה... בשביל גודל מדרגת הטוב שהיה באברהם כדוגמתם עד שהמלאכים באו לביתו והיו נמשכים אחרי מדרגת אברהם, ולכך אמר כי משה נתלבש עתה במידת אברהם אביו ויש לבן כוח אביו כאשר היה צריך לו משה ומזה הצד היה בא משה במחיצת המלאכים.

המהר"ל ["חידושי אגדות"/מס' סנהדרין (קב: ד"ה דפרע) כתב, כי ברוח (נבות היזרעאלי) לא שייכת קנאה, אלא הכוונה היא כי – מצד הדין היה ראוי... הדין והנקמה".

המהר"ל מחד, מצביע על בחינה שווה בין האדם למלאך בתכונת הטוב, אך מאידך רומז המהר"ל על כך שלא רק האדם גבוה ממלאך אלא שהמלאך יונק את חיותו מהצדיק, מקורו של המהר"ל הוא בדברי ה"זהר", כפי שהרחיב על כך בספר ה"פרד"ס" כפי שהובא בספר השל"ה. וכן במדרש [מס' סנהדרין (צג:)], גדולים צדיקים יותר ממלה"ש, וכן – ישראל יושבין לפני הקב"ה... ומלאכי השרת רואין אותן ושואלין אותן מה הורה לכם הקב"ה לפי שאין יכולין ליכנס במחיצתו" [במדבר"ר (כ, כ) וכן

עיין ב"אוצר הכבוד"/סוטה (לג.) וחולין (צא.) וב"ברכי יוסף"/או"ה סי' תכ"ג מענין "כתר יתנו לך" שישראל הם העיקר ושול"ת מהרשד"ם/ח"מ סוס"י קנד ובס' "יריעות שלמה"/ח"א/ל"ב וח"ב יריעה א' ו"קול אליהו" אות צה בשם הגר"א ובמלבי"ם ויקרא אות לב].

ה"של"ה" חולק שם בצורה נחרצת על דברי התוס' והרמב"ם בהל' יסודי התורה וב"מורה נבוכים", הסוברים כי המלאך מדרגתו גבוהה יותר ממדרגת האדם.

אנו רואים בחז"ל, שלא רק לגבי משה נאמר שהגיע לדרגה זו של מלאך, וראינו שם שאכן המלאכים הסכימו לכך ואף נתנו לו מתנות. גם לגבי תנאים ואמוראים נאמרו הדברים. ר' יוחנן אמר על חזקיה, לית דין בר אינש [רש"י, אלא מלאך]. איכא דאמרי דין בר אינש [רש"י, גברא בכולא]. אמר ר' זירא... אם ראשונים בני מלאכים אנו בני אנשים ואם ראשונים בני אנשים אנו כחמורים ולא כחמורו של ר' חנינא בן דוסא ושל רפב"י אלא כשאר חמורים [מס' שבת (קיב:)].

מין הגר"ז מבריסק וצ"ל הסביר חז"ל זה, שכוונתם לגבי התייחסותנו לראשונים, אם אנו יודעים שהראשונים מלאכים, אנו בני אדם, אך אם נדמה לנו שהראשונים היו אנשים, אזי אנו בדרגה של חמורים פשוטים. רבי יוחנן אמר זאת גם על רבי [מס' עירובין (כד:)], ורבי אמר זאת על רבי חנינא בר חמאי [מס' ע"ז (י.)], ושמואל קרא על רב יהודה – אין זה ילוד אשה [מס' נדה (יג:)].

ב"ח (א) ד"ה גמרא תלתא הוו ואנן תרין

הב"ח מקשה – וקשה מיד הכא הוה ליה לאקשוויי, והא אברהם יחיד הוה, כמו שהקשה בתר הכי ליהושע כהן גדול... ונראה לענ"ד לתרין, דלכאורה, אינו קשה כלל, כי הוא הרי ידע שהם רשעים, כפי שכבר הקדים ואמר לבתו "אלוהיהם של אלו שונא זמה", אלא שנקט בדרך של "ענה כסיל כאיוולתו" ולא התווכח איתם, רק ענה להם שהוא

רוצה לבדוק אם הם אכן שווים לחנניה מישאל ועזריה, כטענתם, אך יהושע הכהן הגדול, שידע עליו שהוא צדיק וממנו רצה לדעת את האמת ולכן הקשה לו קושיה אמיתית

רש"י ד"ה וכי דרכו של בועז ליתן שש שבילים

ופירש"י--והא תנן [מס' פאה (ח,ה)]--"אין פוחתין לעני בגורן פחות מחצי קב שעורים". ובד"ה שש סאין, כתב--
 ,,דשש קבין או שש לוגין. ליכא למימר דלא מייית בגורן מדה פחותה מסאה". וק"ל והרי מצינו שאף בזמן התנאים
 היו חטים מאד גדולות כפי שרואים שם גם לגבי שאר הירקות והפירות, כמובא בסוף מס' כתובות (קיא:), כל שכן
 בזמן בועז, שאז עשו רצונו של מקום. ושו"ר, דהמהרש"א דן בכך.

צג:

רש"י ד"ה ר' חנניה אומר

פירש רש"י--שנסתרסה ע"ז בימיהם שבימיהם נודע לכל שאין ממש בע"ז". בעמוד הקודם הובא כיצד נסתרסה הע"ז,
 שאומות העולם ירקו על עובדי הצלם מישראל ואמרו להם כיצד אתם עוזבים אלוקים אדירים כאלו שיש לכם.
 לשון "נסתרסה", משמעו שלע"ז כבר לא היתה כזו השפעה למשוך עוד אנשים אליה, אך אלו שהיו דבוקים בה, רבים
 מהם עדיין נשארו בטעותם, ורק בזמן אנשי כנה"ג הרגו לגמרי את יצר הע"ז כדלעיל (סד.).
 רש"י גורס ר' חנניה, אך גירסת גמרתנו היא "ר' חנינא" ולעיל מופיעה הגירסה "אמר ר' חמא בר חנינא" כגירסת
 רש"י. "מסורת הש"ס" תיקן ל"בר' חנינא". כגירסת רש"י גם מובא ב"הגדות התלמוד" ולעיל מופיע שם רק "ר' חמא"
 בלא "בר חנינא". ונראה, דגירסת רש"י יש לה סימוכין, כיוון שמדובר על חנניה (מישאל ועזריה) ומצינו במקומות
 שונים בגמרא שמובא בעל המימרא בשם הדומה לנאמר על ידו, כגון לקמן (צח:)--דבי רבי **שילא** אמרי **שילה** שמו--
 וכן במס' ב"מ (כה:)--אמר ר' יצחק **מגדלאה** והוא שעשויין כמגדלין ועיין שם במהרי"ץ חיות המציין יחס זה.

מכדי כל מילי דעזרא נחמיה בן חכליה אמרינהו

כדברי הגמרא כתב המלבי"ם בפירושו "לחם הפכה" בריש נחמיה (א,א), אך שם ב(יא,ד) כתב--שספר עזרא הוא
 השלמת ספר דברי הימים ועזרא הסופר חבר ספר עזרא לספר דברי הימים שכתב קודם לו ונחמיה השלים את ספר
 עזרא.

מבואר מדבריו, דעזרא כתב את חלקו הגדול של ספר עזרא והוא בניגוד לדברי הגמרא כאן ד"כל מילי דעזרא נחמיה
 אמרינהו", דבר שהמלבי"ם עצמו הביא ב(א,א), אלא שבב"ב (טו.) כתוב, שעזרא כתב ספרו ונחמיה השלים את דברי
 הימים ולא את ספר עזרא, אך ניתן לומר שזה לא סותר את דבריו, כי נחמיה סידר את כל ספר עזרא אך נחמיה ועזרא
 כתבוהו.

ונחמיה בן חכליה מ"ט לא איקרי סיפרא על שמיה אמר רבי ירמיה בר אבא מפני שהחזיק טובה לעצמו שנאמר
"זכרה לי אלהי לטובה"

הגמרא ממשיכה ואומרת שדוד, אף שאמר "זכרני ה' ברצון עמך פקדני בישועתך", זה אינו דומה, כי דוד "רחמי הוא דקבעי" ורב יוסף אמר מפני שסיפר בגנותן של ראשונים. משמע מכך, כי בשעת רחמים דוד ביקש רחמים, אך לתלות בזכות עצמו אף בשעת רחמים אסור, שהרי הקב"ה "הן בקדושיו לא יאמין". במס' ברכות (י:) הובא על חזקיה שגם תלה בזכות עצמו ולכן תלו לו בזכות אחרים והוא כעין מה שנעשה עם ספרו של נחמיה, שנקרא על שם אחרים, היינו שבזכותם נחשב הספר כאחד מכ"ד כתבי הקודש.

צד.

צביונו עשה לצדיק זה

פירש המהרש"א-ר"ל שהארץ א"י נקראת ארץ צבי, על שם זה שהיא עושה צביונו של מקום. וק"ל, ד"ארץ הצבי" אינו מלשון צביון אלא שא"י מתפשטת כעור צבי כמובא במס' גיטין (נז.). ובמס' כתובות (קיב.) נמשל עורו לענין שארץ ישראל אינה מחזיקה פירותיה ובר"ה (יג.) לענין שממהרת לתת פירותיה כרגלי הצבי, עכ"פ לא לענין אנשים. וי"ל, שיש ב"פסיקתא זוטרותא" שמות (ט,ח), דמוי גם לאנשים, שהיא טובה לחיים וטובה למתים ונקראת ארץ הצבי. וכן אינה מקיימת עוברי עבירה [תנחומא, בובער (כ,כב)].

גיורא עד עשרה דורי לא תבזה ארמאי קמיה

"גליון הש"ס" מפנה לדברי רבינו בחיי, שכתב שם בפרשת יתרו-,,ובמדרש "ויחד יתרו" נעשה בשרו חידודין חידודין והיינו דאמרי אינשי גיורא עד עשרה דורות...וביאור עד עשרה דרי כי יתרו היה עשירי למצרים בנו של חם והיו המצרים אנשי בריתו וקרוביו, ואף בני מצרים ובני מדין קרובים היו שהרי מדין בנו של אברהם היה מקטורה ואברהם יצא משם בנו של נח ומצרים בנו של חם שנאמר [בראשית (י,ו)] "ובני חם כוש ומצרים". וכשם שהיו עשרה דורות מנח ועד אברהם, כך תמצא עשרה דורות מחם בן נח עד מדין בן אברהם ועשרה דורות ממצרים בן חם עד יתרו שהוא מבני מדין. ועל כן דרשו עד עשרה דרי, שהרי יתרו, אע"פ שנתגייר ונבדל לגמרי מהם, מכל מקום בשרו יכאב עליו בפורענותם אף בדור עשירי". לגבי מה שכתב רבינו בחיי, כי יתרו מבני מדין בן אברהם ומדין מצד אשת אברהם-קטורה מתייחס למצרים בן חם ולא לכוש בן חם, אך ר"א אבן עזרא כתב בד"ה ותדבר מרים [במדבר (יב,א)]-שצפורה בת יתרו-וממילא גם יתרו- הם מזרע ישמעאל בן אברהם, שכן כתב שם-...והישר בעיני שזו הכוונה היא צפורה, כי היא מדינית ומדינים הם ישמעאלים והם דרים באהלים, וכן כתוב "ירגזון יריעות ארץ מדין" [חבקוק (ג,ז)], ובעבור חם השמש אין להם לבן כלל, וצפורה היתה שחורה ודומה לכושית".

הגרעק"א נראה שסובר כרבינו בחיי, שממצרים עד יתרו עשרה דורות וכתב על כך "כן תמצא", היינו, בפסוקים עצמם, לפי ההבנה כי מדין הוא בנו של אברהם, אך אין על כך ראיה מחז"ל וכל זה מסתמך על כך שגר עד עשרה דורות, אין לבזות בפניו גוי, היינו, ע"פ חשבון זה של רבינו בחיי, אך מצינו בחז"ל דעות נוספות, כגון ב"פסיקתא רבתי" (כב,ה) פסקא תנייתא דעשרת הדברות, הסובר לגבי גר, לא לבזות בפניו גוי עד עשרים ושנים דורות ועיין שם במפרשי הפסיקתא שם מובאות עוד דעות של ט"ז דורות וכ"ד דורות וז' דורות.

צד:

חזקיה...נעץ חרב על פתח בית המדרש ואמר כל מי שאינו עוסק בתורה ידקר בחרב זו

ולעיל (פב.) הובא "ויקם מתוך העדה ויקח רומח בידו", מכאן שאין נכנסין בכלי זין לבית המדרש". לכאורה, לכן נעץ חזקיה את החרב דוקא על פתח בית המדרש ולא בבית המדרש עצמו, אך אם כן יהיה קשה, למה לא הביאו ראיה מחזקיה שהוא יותר מובן כראיה, אלא שבאמת אין זו ראיה כלל כי בבית המדרש עצמו אין צורך לכך, שהרי שם כבר יושבים ולומדים, אלא הדבר היה נחוץ לאלו שעוברים על פתח בית המדרש ואינם נכנסים ללמוד ועוד, שראיית הגמרא היא מפסוק שהוא ראיה יותר חזקה מאשר מה שמקובל על ידי חז"ל.

צה.

ביסתרקי

רש"י פירש בד"ה ביסתרקי-,,תחתיו טפי"ט (=צ"ל "טפי"ד") בלע"ז...", היינו שטיח. וכן פירש רש"י במס' יבמות (סג.) ובמס' ב"ק (ק"ז.) ובמס' ב"ב (יג:), אך במס' ע"ז (לב.) בד"ה שטיחין, תרגם רש"י- "בשטיל"ש", שפירושו אוכפים, אך יש לומר, שפירש שם כן, משום שמדובר שם על חתיכות עור

העשויות מנוד עור שנקרע ומניחין אותן על גבי החמור כדי לרכוב עליו, הרי שיש למילה זו משמעות כפולה, כיוון שאינו עשוי ממש לאוכף אך משמש לאוכף ונראה כשטיח לכן תרגם שם רש"י בצורה שונה ובמס' נדה (נה.) מובא בגמרא-,,שטיחין לחמור". במס' בכורות (ח:), פירש רש"י בד"ה ביסתרקי-,,כסאות". א"כ, יוצא לפירוש רש"י, שביסתרקי הוא כל דבר ניח שעשוי רק לשבת עליו בין שהוא מוגבה ככסא בין שהוא על הארץ כשטיח. התד"ה זבין במס' יבמות (סג.) חלקו על רש"י ופירשו-,,ונראה לרבינו תם כפירוש רבינו חננאל, דתיזול ענין אריגה, כמו סתר זוללי בשוקא [חולין (ס.)-בגירסא שלפנינו- "דוללא" וכן גורס ה"ערוך"] כלומר, קנה בגדים ולא תארוג, כי יותר תרויח בקנין מבאריגה, אבל גלימא טוב לארוג דאימור לא מיתרמי ליה כרצונו". היינו, גלימא צריכה להיות מותאמת ממש לפי אורכו של האדם ורוחבו, אך במס' ב"מ (כח.) אומרת הגמרא-,,עדי אריגה ועדי נפילה, תנתן לעדי נפילה דאמרינן זבוניה זבנה ומאיניש אחרינא נפל". אמנם, אפשר שהתוס' שם יסביר, ששם מדובר על שמלת איש, אך אין מדובר על גלימא.

במס' תענית (כא:) פירש "רש"י" בד"ה ביסתרקי-,,קופל תחתיהן תכשיטי צמר טפיד"ו בלע"ז לישן בהן". במס' ב"ב (יג:) גם הזכיר רש"י לע"ז זה בפירוש המילה "תכשיט"-,,תכשיטי ספסלים שקורין טפי"ד". אם כן, משמעו של ביסתרקי לפי רש"י דבר המשמש לישיבה, בין כסא בין שטיח בתנאי שיהיה מפואר, ועל חמור כשמניח חתיכת עור ולא אוכף זה גם נחשב לדבר יותר מכובד מאשר סתם אוכף. ה"ערוך" פירש בע' ביסתרקי, שהם מצעות וכאן בסנהדרין פירש שהם כרים וכסתות.

צה:

רש"י ד"ה שגלונות-,,מלכות"

רש"י בחר כאן לפרש כדעה השניה המובאת בחז"ל במס' ר"ה (ד.)-,,ויאמר לי המלך והשגל יושבת אצלו" [נחמיה (ב,ו)]. [רש"י-,,אשתו המלכה שנאמר (דניאל ה) "שגלתיה ולחנתיה", שכן נוהג המקרא לכתוב המלכה אצל הפלגש,

נשיו ופלגשיו כמו "מלכות ופלגשים" [מאי "שגל", אמר רבה בר לימא משמיה דרב כלבתא [רש"י-], למשכב, ובני נח הוזהרו על כך, שנאמר (בראשית ב) והיו לבשר אחד יצאו בהמה חיה ועוף שאינן נעשין בשר אחד שאין יולדין מן האדם. אמנם, לגבי דגים, במס' בכורות (ח.), פירש רש"י בד"ה הכי גרסינן הדולפנין פרים ורבים מבני אדם-,,שאם בא אדם עליהם מתעברות הימנו" והתוס' מחזק את גירסתו של רש"י, שם בד"ה הדולפנין-,,כן גירסת הקונטרס וכן מוכח בתוספתא (פ"א) דקתני ויולדין ומגדלין מבני אדם. ועוד כתב רש"י שם בד"ה בני ימא-,,דגים יש בים שחציין צורת אדם וחציין צורת דג ובלעז שירניי"א", היינו, סירנה המתוארת בסיפורי העמים כבתולת ים יפה.]. אלא מעתה הא דכתיב "על מרא שמיא התרוממת ולמאניא די ביתיה היתיו קדמך ואנת ורברבניך שגלתך ולחנתך חמרא שתין בהון" [דניאל (ה, כג)] ואי שגל כלבתא היא כלבתא בת משתיא חמרא היא הא לא קשיא דמלפא לה ושתייא אלא מעתה דכתיב [תהלים (מה, י)] "בנות מלכים ביקרותיך [רש"י-], מייקרות אותך לעתיד לבוא". נצבה שגל לימינך בכתם אופיר" [רש"י פירש בתהלים ד"ה שגל-,,מלכה, כמו והשגל יושבת אצלו (נחמיה ב) ואשתיו בהון שגלתיה ולחנתיה (דניאל ה) אשתך תתיצב לימינך". הרד"ק ד"ה נצבה-,,אע"פ שבנות מלכים מנשיך, מכל מקום המלכה שהיא מישראל תהיה יושבת לימינך והיא נקראת שגל, לפי שהיא מיוחדת תמיד למשכב והאחרות באות לעתים כשתיקראנה ונקראת שגל מן ישגלנה.]. ואי שגל כלבתא היא מאי מבשר להו נביא לישראל. הכי קאמר בשכר שחביבה תורה לישראל כשגל לעובדי כוכבים זכיתם לכתם אופיר. ואי בעית אימא לעולם שגל מלכתא [רש"י-], דעלמא מלכתא היא.]. ורבה בר לימא [רש"י-], להאי שגל דהכא גמרא גמר לה מרביה דכלבתא הואי.]. גמרא גמיר ואמאי קרי לה שגל שהיתה חביבה עליו כשגל אי נמי שהושיבה במקום שגל.

לסיכום, רש"י פירש, כי מסקנת הגמרא היתה, ששגל פירושה מלכה וכן פירש בכל מקום. וכן פירש רבינו חננאל שזו מסקנת הגמרא, שם במס' ר"ה-,,ואסיקנא לעולם שגל מלכתא היא. הרמב"ם במו"נ (ג, ח) מוכיח באריכות, שניתן להשתמש רק במושג של שם עצם-שגל, שהיא נערה המיועדת ע"י אדם לצורך תשמיש, אך בצורת פועל-ישגלנה". יש לציין, שכפועל זה מופיע בתנ"ך, כגון [דברים (כח, ל)] וכן [זכריה (יד, ב)] אך רק בכתיב ולא בקריא, לכן אולי אין קושיה מזה על הרמב"ם.

מהרש"א ד"ה נטושה ועומדת מששת ימי בראשית

כתב המהרש"א-,,כבר כתבנו [לעיל (צד:)] ד"ה וראויין] כי זה הנס היה נס נגלה כמו יציאת מצרים וקריעת ים סוף, ושם בד"ה וראויין, כתב-,,שזה הנס שהמלאך שרף קפ"ו אלף מחילו של סנחריב, היה נס מפורסם כמו קריעת ים סוף וירדן ולכך היה גם בליל פסח, היינו, לא רק שהיה נס גלוי כיציאת מצרים, קריעת ים סוף והירדן, אלא גם התפרסם בין הגויים כמותם.

אמר לו הקב"ה לגבריא...כשאתה יוצא לבשל פירות הזקק להם

וק"ל, הא מלאך אחד אינו עושה שתי שליחויות. וי"ל שהוא שאמר רב פפא אגב אורחין [רש"י-], כשתלך לדרךך לפי תומך.]. שזה אינו נקרא עושה שתי שליחויות, אלא כשצריך ללכת לשני מקומות מנוגדים זה לזה או שצריך להטריד עצמו בשליחות אחת על חשבון חברתה.

רש"י ד"ה גבריאאל- "ממונה על בישול פירות"

לרש"י היה קשה, הרי גבריאאל הוא עושה כל דבר השייך לאש, אם כן, בישול פירות, שנעשה ע"י השמש שהוא אש נעשה באופן עקיף ע"י חימום ובסנחריב זה יותר שייך אליו, שגם עשה בהן דין, מצד מידת הרחמים על ישראל, שהוא ממונה על זה, לכן פירש, שעל בישול פירות הוא גם ממונה ולכן נתן לו הקב"ה את התפקיד שהוא בו קבוע ותדיר.

צו.

כי הוה כתיב, הוה כתיב שמיא ושמיא דאבוה בלאדן מלכא היינו דכתיב בן יכבד אב

אמנם, רש"י ד"ה יותם בן עוזיהו [מס' סוכה (מה:)] כתב, שפסוק זה עליו נאמר-,,צדיק היה ועניו יותר משאר מלכים וזכה בכיבוד אביו ועליו נאמר "בן יכבד אב" (מלאכי א), שכל הימים שהיה אביו מצורע והוא היה שופט עם הארץ...לא נטל עליו כתר מלכות בחייו וכל דינן שהיה דן אומרן בשם אביו". ויש לומר דלרש"י, אין הכוונה רק על אדם אחד אלא הכוונה היא שגם עליו נאמר פסוק זה.

צו:

והכתיב ויעלו אותו אל מלך בבל רבלתה ואמר ר' אבהו זו אנטוכיא

פירש רש"י בד"ה זו אנטוכיא-,,ואנטוכיא קיימא לן [גיטין (מד:)] דאינה מארץ ישראל". בתחילת "מגילת בני חשמונאי" נכתב-,,וקרא ליה אנטוכיא על שמיא" וכן בב"ר (כגא) וב"מדרש תהלים" ט' הובא, שנקרא שמה על שם אנטיוכוס. וב"גליון כת"י" הובא-,,פירוש היא חמת", וכן כתב רש"י במדבר (לד,ח), ובפירוש כת"י עתיק עמ"ס גיטין (מד:) פירש, שכך הוא דרך המלכים לבנות מקום ולקוראו על שמם.

ברש"י ד"ה ומעי, בשיר השירים (ה,ד), כתב-,,בא חזקיהו...כמו שמפורש בחלק (צד:)-"בדקו מדן ועד באר שבע ולא מצאו עם הארץ מגבת ועד אנטוכיא ולא מצאו איש ואשה שאין בקיאים בהלכות טומאה וטהרה". בגמרתנו מופיע כאן בסוף (צד:)-,,מגבת ועד אנטופרס ולא מצאו תינוק ותינוקת איש ואשה...". ובמס' גיטין (עו.), מסביר רש"י בד"ה אנטופרס ביהודה-,,בראש יהודה...". גבת היא בקצה השני של שבט יהודה בדרום על גבול המדבר ומשם היו משלחים את צפורי המצורע, כמובא במס' קידושין (נז:).

במס' שקלים (יז), נאמר-,,בשעה שעלה נבוכדנצר לכאן בא וישב לו בדופני של אנטוכיא ויצאה סנהדרין גדולה לקראתו ואמרה לו, הגיע זמן הבית הזה ליחרב, אמר להן אותו שהמלכתי עליכם תנוהו לי ואני הולך באו ואמרו ליהויכין מלך יהודה נבוכדנצר בעי לך...כיוון שראו כל חורי יהודה כן עלו לראש גגותיהן ונפלו ומתו הוא הדא דכתיב "משא גיא חזיון...". ופירש שם ה"תקלין חדתין", שהמליך את יהויכין במקום יהויקים ויעצוהו שריו לסלק את יהויכין. במגילת איכה (ב,י), על הפסוק "ישבו לארץ ידמו זקני בת ציון", פירש רש"י-,,כמשמעו ומדרש אגדה, נ"נ הושיבם לארץ כשמרד בו צדקיהו ועבר על שבועתו, בא וישב לו בדופנה של אנטוכיא (פירש ה"ערוך" בע' דפני שהכוונה היא לרבלה) ושלח בשביל סנהדרין ובאו לקראתו...אמר להם סדרו לי תורתכם פרשה ופרשה ותרגמוה לי, כיוון שהגיעו לפרשת נדרים אמר להם אם הוא רוצה לחזור יכול הוא לחזור? אמרו לו ילך אצל חכם ויתיר לו. אמר להם אתם התרתם לצדקיהו את שבועתו צוה ושמטום והושיבם לארץ, וקשרו שערות ראשם בזנבות סוסים וגררום". במס' נדרים (סו.), הובא הדבר במעט שנויים-,,שמטו כרים מתחתיהם" ולא שצוה נ"נ לשמטם ולהושיבם לארץ

מקתדראות של זהב שהושיבם עליהם, כמו שמופיע מדרש זה ברש"י שם באיכה, ועיין ב"אמרי יהושע" [ח"א עמ' קפח] לרה"ג ר' יהושע דומב. וק"ל א. דיש בכלל מנה מאתיים, דאם מגבת ועד אנטוכיא היו בקיאים כל כך כולם בהלכות, בודאי שמגבת ששם מתחיל הישוב אחר המדבר, עד דן לא היו עמי הארץ. ב. והרי מאנטיפרס עד דן וכל שכן אנטוכיא, שאינה ממלכות יהודה אלא ממלכות ישראל, הרי שם אינם נשמעים לחזקיה מלך יהודה. וי"ל, דאין הכי נמי, דמכח פקודתו ידעו כולם במלכותו אפילו הלכות טומאה וטהרה ולכן זה השפיע על כלל ישראל עד דן ואנטוכיא, לפחות שלא יהיו שם עמי ארצות.. ויש עוד לומר, שמה שנאמר מאנטוכיא, או שהכוונה היא עד לשם ולא עד בכלל, או שהכוונה היא שזה השפיע גם על יהודי אנטוכיא. עיין ב"חוג הארץ" לרבי שלמה מחעלמא בעל מרכבת המשנה" על הרמב"ם, אשר כתב, כי יש ב' אנטופרס, אחת בין שבט מנשה לשבט אפרים והשניה נמצאת דרומית מזרחית לאשקלון ביהודה. ועי' עוד מה שכתב בע' גבת ולא הזכיר את הגמרא במסכת קידושין (נז:), אשר שם הובא, כי משם שילחו את ציפורי המצורע ובע' אנטופרס כותב הוא גם על אנטוכיא.

רש"י ד"ה גר תושב

פירש כאן רש"י-,,ובמס' גיטין (נז:): שלא קבל עליו שאר מצוות וקבל עליו שלא לעבוד עבודת כוכבים". אך במס' יבמות (מח:), פירש רש"י בד"ה גר תושב-,,שקבל עליו שלא לעבוד עבודת כוכבים ואוכל נבלות והזהירו הכתוב על השבת דמחלל את השבת כעובד עבודת כוכבים". משמע, שגם שבת מצווה הוא לשמור, שהוא לא כמו שפירש כאן. במס' ע"ז (סד:): שנוי הדבר במחלוקת תנאים-,,איזהו גר תושב, כל שקיבל עליו בפני ג' חברים שלא לעבוד עבודת כוכבים (=והוא מה שפירש רש"י כאן) דברי ר"מ וחכ"א כל שקיבל עליו שבע מצוות שקבלו עליהם בני נח. אחרים אומרים (תד"ה אחרים-,,לאו היינו ר"מ"). אלו לא באו לכלל גר תושב [רש"י-,,שיהו בני ישראל מצווים להחיותן, שהרי אף עובדי כוכבים גמורין נצטוו על עבודת כוכבים ועל שאר המצוות".] אלא איזהו גר תושב זה גר אוכל נבלות שקבל עליו לקיים כל מצוות האמורות בתורה חוץ מאיסור נבילות". ובמס' ע"ז (כ.), כתב רש"י בד"ה לגר אשר בשעריך-,,גר תושב, שקיבל עליו שבע מצוות שנצטוו בני נח ונבילה מותרת לו ואתה מצווה להחיותו דכתיב בגר תושב (ויקרא כה) וחי עמך". כך גם פירש רש"י שם ב(כד:): בד"ה גר תושב-,,שקיבל שבע מצוות בני נח והרי רביעה בכלל". אם כן, רש"י פירש בג' מקומות בכל מקום בצורה שונה, כאן פירש כדעת ר"מ ובמס' ע"ז (כ.), (כד:): [[פירש כדעת חכמים, אך למה שפירש במס' יבמות (מח:): לא מצאנו לו חבר ועיין בשו"ת "ושב הכהן" סימנים לז-ח שדן שם בכך באריכות.

מבני בניו של סיסרא למדו תורה בירושלים

במס' גיטין (נז:): הובא בשנוי לשון-,,מבני בניו של סיסרא לימדו תינוקות בירושלים". המהר"ם שיף שם מביא מספר "עשרה מאמרות" לרמ"ע מפאנו, האומר שר"ע הוא צאצא של מי שנולד מסיסרא ויעל אשת חבר הקיני (והרהייד"א שם מביא בשם גורי האר"י צוק"ל, ששידה היתה לו בין רגליו ולא יעל). המהר"ם שיף חולק על כך שהכוונה לר"ע, כי א. הגמרא היתה צריכה לומר זאת כאן בפירוש. ב. ר"ע לא לימד רק תינוקות, אלא העמיד תלמידים שהעבירו את תורתו לדורות. והנה, דברי המהר"ם שיף מופרכים מיסודם, כי בזמנו עדיין לא התפרסם חיבורו של ר"נ גאון על הש"ס, המאיר את עיני ישראל בגירסאותיו וגורס גם כאן וגם שם בגיטין המשך לגירסתנו-,,ומאן אינון-ר"ע", אך גם

ללא זאת, לא זכיתי להבין עומק דבריו, הרי רב שמואל בר שילת היה גם מלמד תינוקות והיה אדם גדול [ב"ב (כא.)] וכן ר' חייא [ב"מ (פה:)].

לגבי ר"ע עצמו קיימת מחלוקת, האם ר"ע עצמו היה גר [רמב"ם/הקדמה ל"יד החזקה"], או שאביו היה גר צדק [אברבנאל בפירושו על מסכת אבות].

ר"ע היה ממוצא גרים, חזינון על כך במס' ברכות (כח:), שכן אמרו שם-,,דלית ליה זכות אבות" ור"נ גאון מוכיח שם זאת, ממה שמובא כאן ובמס' גיטין, על פי גירסתו, שר"ע מוצאו מסיסרא, אך ב"תוספתא"/מס' סוטה פ"ז וב"ספרי"/במדבר/פ' בהעלותך/עמ' 148 על פי הוצאת החומש עם פירוש המלבי"ם, הובא-,,אמר לו ר"ט אשריך אברהם אבינו שיצא עקיבא מחלצין". אם כן, מוכח שלא היה גר. לשון זו מובאת גם על ר"א הגדול ב"פרקי דרבי אליעזר" והרד"ל שם בפירושו על פדר"א [פ"ב אות (יז) ובהגהות [ב]] גם שואל על פי זה, כיצד יתכן שר"ע היה גר, אם ייחסו ר"ט לאברהם אבינו, ותיירץ, שיתכן שזה נאמר ע"י ר"ט רק בלשון מליצה, שראוי הוא לצאת מאברהם אבינו. ושם, ב"ספרי", הובא על הקיני, שי"א דמבנותיהן היו נשואות לכהנים והיו מבני בניהם מקריבים על גבי מזבח. ועי' עוד מה שכתבנו על כך בפרק הראשון של מס' ברכות בנושא "יחסי ההשגות בין ר"ע ומשה רבינו".

מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק

ב"מנורת המאור" גרס, לימדו בבני ברק, ומאן נינהו רב שמואל בר שילת" (נר חמישי כלל ג' ב' ג' ועיין "מדבר קדמות").

באחרונים תמהו: איך נתגיירו, והרי נכתב במכילתא שאין מקבלין גרים מעמלק. ורבו התירוצים, נביא מקצתם (מתוך "נר לשולחן שבת", גליון 237):

בספר "מנות הלוי" לרבי שלמה אלקבץ כתב שנתגיירו מעצמם, וכפי שנכתב במגילה "ורבים מעמי הארץ מתייהדים" (ג,ח). הכוונה לבני בתו. בתו של המן נישאה לאחד מאומות העולם וילדיהם מתייחסים לאב (שו"ת מהרש"ם ח"ג רע"ב "תפארת שלמה").

דוקא בשעת מלחמה עם עמלק אין מקבלים אותם. ואת בני המן גיירו שלא בשעת מלחמה. ואותו גר עמלקי שדוד הרגו היה בזמן מלחמה, ושלא כדין קבלוהו, ואף בדיעבד גרות כזאת לא חלה (חזו"א יו"ד קנ"ז ה').

דין זה, שאין מקבלים גרים מעמלק אינו אלא לכתחילה, משום מצות מחיית עמלק, אך בדיעבד אם קיבלו אותם חלה גירותם. כשבאו בני המן להתגייר לא ידעו בתחילה שהם מזרע עמלק, ולכן קיבלום. ודוד לא האמין לנער שאביו אכן נתגייר ולכן דנו כבן נח, והרגו על פי הודאת עצמו. ("עמק ברכה" עמ' קכ"ו).

„אל שני קצותיו" [שמות (כח,ז)].

כתב בעל הטורים: בעלי נאמר, וזה לך האות אשר יבוא אל שני בניך, ובנעמך נאמר, ויתן אל שני נעיריו.

בני עלי היו מבזים את הכהונה, לכן נענשו ונהרגו אבל נעמן היה מכבדה, שביקש לקחת אדמה למזבח, נתקרב תחת כנפי השכינה, ובניו היו מלמדים תורה ברבים! (הביאו הגאון הרב חיד"א ב"מדבר קדמות").

העיר ה"חזון איש: ולא איתפרש מקורו, שהרי בסנהדרין וגיטין לא משמע כן, שהרי לא אמרו אלא שנעמן גר תושב היה, ואחר כך הביאה הגמרא את כל אלו שמבני בניהם למדו תורה ולא הזכירו ביניהם את נעמן. ולא מסתבר שהיתה

גירסה של נעמן תחת המן, שהרי הדבר הוזכר בגמרא פעמיים וכן ברש"י. ועוד, בהמן הוזכר בני ברק ובעל הטורים כתב ברבים (יו"ד קנ"ז ה').

ויש לומר, דבעל הטורים, היתה לו גירסה כזו, כפי שראינו, שלרב נסים גאון היתה גירסה שונה בגמרתנו בענין זה. **דעת הרמב"ם**, ששבע אומות ועמלק אם השלימו מקבלים אותם-,,היינו שמקבלים על עצמם שבע מצוות בני נח, מסיים ושעבוד (הל' מלכים פ"ו ד') ודוד שהרג את העמלקי, הוראת שעה היתה, או דין מלכות (סנהדרין פ"יח ו'). הרלב"ג כתב שהיה מארץ עמלק, אך היה יהודי).

במכילתא נאמר: „נשבע המקום בכסא הכבוד שלו שאם יבוא מכל האומות להתגייר שיקבלוהו, ולעמלק ולביתו לא יקבלוהו...ויאמר דוד אל הנער המגיד לו: "אי מזה אתה"? ויאמר "בן איש גר עמלקי אנכי". נזכר דוד מה שנאמר למשה, ומבית עמלק לא יקבלוהו. ויאמר לו: "דמך בראשך"... (סוף פרשת בשלח).

הגאון הרב חיד"א וה"אבני נזר" עמדו על סתירת הדברים וביאורם:

כתב הרב חיד"א: הרמב"ם חולק על המכילתא וסובר שהנער העמלקי היה גר גמור, וכדברי הגמרא "מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק" דמשמע שמקבלין גרים מעמלק, ולכן סבר הרמב"ם, שמה שהרג דוד את הנער הוראת שעה היתה.

אלא שאפשר היה לחלק: אם עמלקי קיבל על עצמו שבע מצוות בני נח, הרי הוא כבני נח הכשרים ואינו עמלק, ואם ירצה להתגייר מקבלים אותו, וזו כוונת הרמב"ם. ואילו דברי המכילתא הינם כשבא עמלקי להתגייר, שאין מקבלים אותו. ובסוף דבריו דחה החיד"א חידושו זה. וכתב שהמכילתא והבבלי נחלקים, ולכן כתב המכילתא בלשון שבועה "נשבע הקב"ה-להורות שמעמלק לא יקבלו גרים בשום אופן, אף אם שומרים שבע מצוות ("עין זוכר", מערכת ג' ועיין שם עוד).

וה"אבני נזר" תמה: מילא ז' אומות מצינו בגמרא בסוטה להתירם, אך לגבי עמלק מניין לנו שמועילה השלמה ותשובה?

אלא שיש חילוק בין ז' אומות לעמלק. כשז' אומות חוטאים ועושים כל תועבות, חידוש הוא שתועיל להם תשובה, שאינם כחיבי מיתות בית דין שאין נפטרים מחיובם על ידי תשובה. ואילו זרע עמלק נענשים בעוון אביהם עמלק ולא על חטאיהם. ולכאורה תמוה: הרי כתוב "ובנים לא יומתו על אבות"? אלא שגלוי וידוע לפני ה' שהם בעצמם שונאים את ישראל, שנאתם טמונה בליבם-צא וראה מעשה המן האגגי-ואוחזין במעשה אבותיהם בידיהם, ועל זה נאמר "פוקד עוון אבות על בנים". אבל אם אכן יעשו העמלקים תשובה ויקבלו שבע מצוות, הרי שאין אוחזין מעשה אבותיהם וממילא לא יענשו בעוון אביהם.

אמנם במכילתא נכתב לכאורה שלא כרמב"ם, שאין מקבלים גרים מעמלק, וכ"ש קבלת שבע מצוות לבד.

ויש לבאר: שורש חטא עמלק שאינו רוצה להיות נכנע לישראל, לפיכך יש לחלק בין עמלק שבא להתגייר לבין מקבל שבע מצוות לבד: כשמתגייר אין זו הוכחה שרוצה בהכנעה, שהרי נעשה ישראל בעצמו ואינו צריך להיות נכנע וטפל, ולכן אין מקבלים ממנו גרים. אבל בעת כיבוש, שצריך לקבל על עצמו מיסים ושיעבוד ולא להרים ראש בישראל, שוב אינו אוחז מעשה אבותיו בידו (שו"ת אבני נזר ח"ב תק"ח ועיין צי"א י"ג ע"א).

קברות שלהם מעולין מפלטירין שלך

ופירש רש"י-, מערות שלהן סביב ירושלים, משמע, דקברות בית דוד היו מחוץ לירושלים, אך ב"אבות דרבי נתן" פ"ל, משמע שקברותיהם היו בתוך ירושלים, שכן כתוב שם-, אין ירושלים... ואין מקיימין בה קברות חוץ מקברי בית דוד וחולדה הנביאה, שהיו שם מימות נביאים ראשונים. חולדה הנביאה היתה בזמן ירמיה, כמובא במס' מגילה (יד:)-, ובמקום דקאי ירמיה היכי מתנבא חולדה" וכן ב"תלמוד ירושלמי" מס' ברכות ריש פרק אין עומדין (לו:)- נחשב ירמיה ב"נביאים ראשונים", כמו שנאמר שם-, שכן מצינו בנביאים הראשונים שהיו חותמין את דבריהם בדברי שבח ונחמות אמר ר' אלעזר חוץ מירמיהו שחתם בדברי תוכחות. במס' סוטה (ט, יג) (מה.), מתייחס ה"ירושלמי" למה שמובא במשנה "משמתו נביאים הראשונים פסקו אורים ותומים" -, ר' שמואל בר נחמן בשם ר' יונתן זה שמואל ודוד ר' בא בר כהנא בשם רב זה גד ונתן, רבי ירמיה רבי שמואל בר יצחק בשם רב זה ירמיה וברוך".

ב"תלמוד הבבלי" במס' ברכות (לא.) גם מובא "מצינו בנביאים הראשונים שסיימו דבריהם בשבח ותנחומים" אך לא הוזכרה שם דעת ר"א לגבי ירמיה הנביא והתד"ה שכן, מביא שם את ה"ירושלמי" וכותב-לשיטת ה"ירושלמי"-,, מהנך קראי דסוף תרי עשר וקהלת לא פריך". משמע, דלדברי התוס', דגם נביאי תרי עשר מנביאים ראשונים. וק"ל, הא שם הובאו נבואות חגי זכריה ומלאכי, דהם לכו"ע נביאים אחרונים, כמובא שם ב"ירושלמי". במס' סוטה (מח:)- מובאת גם המחלוקת מי הם ה"נביאים הראשונים" -, מאן נביאים הראשונים, אמר רב הונא זה שמואל ודוד ושלמה... אלא אמר רב נחמן בר יצחק מאן נביאים ראשונים לאפוקי חגי זכריה ומלאכי דאחרונים ניהו". כדעת רב נחמן בר יצחק נראה שהיא מסקנת הגמרא.

נראה ליישב, דכוונת "אדר"ן-"מימות נביאים ראשונים", קאי על קברות בית דוד ושיטת אדר"ן כאחת מב' הדעות הראשונות במס' סוטה ב"ירושלמי" וכדעה הראשונה במס' סוטה בבבלי ולכן קברות בית דוד הכוונה רק למלכים הראשונים של מלכות בית דוד, אך שאר מלכי בית דוד נקברו בסביבות ירושלים ומחוצה לה, כדברי רש"י. לכן יש לומר, שרש"י סובר, דשיטת עולא, בעל השמועה הזו, על קברות בית דוד, גם אינה סוברת כמסקנת גמרתנו, וחיבים לומר כן, כי נבוכדנצר שואל היכן יוכל הוא לשהות במשך המצור על ירושלים, כשהוא נמצא עם חיילותיו מחוץ לירושלים. לכן, אם שלחו לנבוכדנצר, שיוכל לשהות בקברות בית דוד, על כרחך מדובר על קברות שהם מחוץ לירושלים.

צז.

ואומר "כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול כי יעבור".

הרמ"א ["תורת העולה" (ג,פב)] כתב, כי במקום שהוזכר בחז"ל "אלף", אין הכוונה תמיד בדוקא, אלא גם יותר. ראייתו ממס' ביצה (ג:)-, וכל דבר שיש לו מתירים אפילו באלף לא בטיל, שם ודאי אין הכוונה בדוקא, שהרי גם באלף ואחד לא בטיל. על פי זה כותב הרמ"א, גם כאן, שאין הכוונה לכך כי יומו של הקב"ה הוא אלף שנה, שהרי לא שייך קיצבת זמן על מי שאין קיצבה לשנותיו והן בלתי בעלי תכלית ואין הבדל בין אם נאמר שיום אחד הוא כרגע לפי מושגינו, או שהוא מורה על אלף שנה, כי מכל מקום לסוף יכלה הזמן, אלא בהכרח שאין זה דוקא.

צז:

לא פחות עלמא מתלתין ושייתא צדיקי דמקבלי אפי שכינתא בכל דרא

"גליון הש"ס" מפנה לב"ר (לה,ב), שם נאמר-,ר' חזקיה בשם ר' ירמיה אמר כך אמר רשב"י, אין העולם יכול לעמוד בפחות משלושים צדיקים כאברהם אבינו". וכן הוא מפנה ל"במדבר רבה" (ג,א)-, "צדיק כתמר יפרח" (תהלים צב) מה תמרה זו אינה עושה פירות פחות משלושה אנבונין, כך אין ישראל חסרים מג' צדיקים בעולם כאברהם יצחק ויעקב, חנניה מישאל ועזריה". כדברי המדרש ב"ב"ר", הובא שם גם ב(מט,יג) וב"תנחומא"פ' מקץ ו', פ' וירא יג' ו"שוחר טוב" פ"ה וב"זהר"וירא (קה:), ונרמז בבראשית (יח,יח), "ואברהם היו יהיה", "יהיה" בגימטריא שלושים. בגמרתנו הובא במס' סוכה (מה:), ובמס' חולין (צב.) מובא-, אלו מ"ה צדיקים שהעולם מתקיים בהם. ב"תקוני הזהר" [תכא, ב], הובא-, ע"ב צדיקים יש בכל דור כמנין הסנהדרין ומשה על גביהם".

ה"יפה תאר" מסביר, מדוע אין כל סתירה בין מאמרים אלו. ה"ידי משה" שם בב"ר ביאר, שרשב"י בדורו אמר שאף עשרה צדיקים יספיקו להגין על הדור אך לא בשאר הדורות. רבינו אפרים בפירושו על התורה [פ' וירא, עמ' עב (יח)] נוקט גם כן ל' צדיקים, וכותב-, אין לך דור שאין בו ל' צדיקים כאברהם" וכן הובא ב"תלמוד ירושלמי" במס' ע"ז (ב,א).

צח.

מהרש"א ד"ה אין בן דוד בא עד שיתבקש דג לחולה ולא ימצא

וביאר המהרש"א-,..., ולפי שכבר גלו כל הדגים מא"י לחו"ל כדאיתא במדרשות אמר בעת הגאולה שיהיה מפלה למצרים, יבקשו שם דג לחולה ולא ימצאו שם, לפי שיחזרו הדגים לארץ ישראל". דבר זה הובא במדרש בסוף הפתיחה של "איכה רבה"-, אמר רבי חנינא ברבי אבהו שבע מאות מיני דגים טהורים ושמונה מאות מיני חגבים טהורים ועופות לאין מספר וכולן גלו עם ישראל לבבל וכשחזרו [עי' "ביאור הגר"א" /שו"ע/יו"ד/סי' כא אות ו', על חוקרי טבע שראו שגם דגים הגדלים בבורות הגיעו לנהרות] חזרו עמהם חוץ מדג אחד ששמו שיבוטא [וכן הוא ב"ירושלמי" סוף פ"ד דתענית, אך במס' שבת (קמה:)-, חוץ מקוליים האספנין] ודגים היאך גלו? רבי הונא בשם רבי יוסי אמר דרך תהום גלו ודרך תהום חזרו... ולעתיד לבוא הכל חוזר הדא הוא דכתיב [יחזקאל (לו, לד)] "והארץ הנשמה תעבד תחת אשר היתה שממה לעיני כל עובר".

במס' חולין (סג:), הובא-, ז' מאות דגים, אך אין מצוין שם אם טמאים או טהורים, אך התד"ה כל, שם לקמן (סו:), לכאורה גורס "דגים טמאים". אמנם, בתוס' הרא"ש הושמטה מילת "טמאים" אך גם ממנו משמע שם, שמדובר בדגים טמאים ולא כדברי המדרש באיכ"ר.

אמנם, בימי המשיח, הארץ תחזור לתיקונה כמו שהיתה לפני חטא אכילת עץ הדעת [עי' ב"ר (י, ד), תו"כ בחקתי (א, ד)- (ה)]. במס' שבת (קמה:), נאמר-, מפני מה עופות שבבבל שמנים אמר לו כלך למדבר עזה [רש"י-, שהיא מא"י] ואראך שמנים מהן (=כי חזרו לפלשתים ובבית ראשון לא ישבו בה יהודים, ולכן, כשגלו עופות א"י עם יושביה שם העופות לא גלו כי יושבי ארץ זו לא גלו)... דתניא רבי יהודה אומר נ"ב שנה לא עבר איש ביהודה... מעוף השמים ועד בהמה נדדו הלכו. בהמ"ה בגימטריא חמשין ותרתינן הוו. א"ר יוחנן כולן חזרו, חוץ מקוליים האספנין". בעירק, אמנם ידוע עד היום דג השיבוטא ששדרתו רכה, ולכן לא חזר חזרה ועלה לא"י ויכל רק לרדת. אמנם, עי' בתד"ה וסימניך [ע"ז (לט.)], דשיבוטא הוא עז הים, דעליו שואלת הגמרא [ב"ק נה.], הנהיג בעיזא ושיבוטא" וטעם מוחו כטעם החזיר [חולין (קט:)].

מה שמובא לגבי ימות המשיח מדובר שיחזור המצב לזמנו הראשוני בבריאה ועוד, גם כשגלו מארץ ישראל, גלו רק שבע מאות מיני דגים טהורים וכי דגים ממינים אחרים אין במצרים בין טמאים בין טהורים, והלא לישראל רק חזרו הדגים שגלו ולא אלו שהיו מעולם ולפני כן למצרים, ולכאורה יכל המהרש"א לומר בפשטות, כמו שישראל כשגלו הדגים גם גלו, כן מצרים במפלתה יפוצו יושביה ועימם הדגים ולאילו מתי מעט שישארו, לא יהיה להם לחולה דג.

מהרש"א ד"ה עד שתכלה מלכות הזלה מישראל

ביאר המהרש"א-,,היא מלכות ארם כמו שכתוב "קטן בגויים נתתיך בזוי אתה מאד".... וק"ל, דהא פסוק זה הובא במס' ע"ז (י). ונדרש על מלכות אדום ואולי זו ט"ד, ו"אדם" במקום "ארם" צריך היה להיות כתוב.

סוסיא ברקא

רש"י כאן פירש-,,סוס מסורק ומצויין ונאה שיש לי...לישנא אחרינא סוסיא ברקא-סוס בדוק לרוץ". במס' ע"ז (ל): פירש רש"י בד"ה בארג-,,....בארג לשון פרס משובח כמו סוסיא בארג בחלק (צח)...". בספר "הערוך" ע' ברקא, כתב-,,....פירוש סוס משובח. ספרים אחרים-בארג. לישנא אחרינא-סוסיא ברקא רצונו לומר סוס בדוק לרוץ". נראה, שרש"י רצה לבאר במס' ע"ז את פירוש המילה "בארג" ולכן ציין גירסה שונה ממה שהוא בעצמו גורס כאן וזאת, כדי לחזק ולהביא ראיה לפירוש המילה "בארג". מה שרש"י לא טרח לציין במס' ע"ז, שהוא עצמו אינו גורס "בארג" אצלנו לא קשה, כמו שלא קשה לגבי אלפי מילים שרש"י מפרש אותן אחרת במקומות שונים בש"ס ובתנ"ך, כי הן דו משמעיות או תלת משמעיות ומי שידוע כלל זה אינו קשה לו הדבר לגבי הגירסא "ברקא" או "בארג" ואינו נשאר ב"צ"ע" (עי' שם במס' ע"ז בהגהת מהר"י פיק ברלין).

רש"י ד"ה בר חזיר גווני

רש"י מפרש-,,כלום יש לך סוס בר מאה גוונין שחמור שלו (=של המשיח) כן הוא, במילתא דעלמא דחייה". בד"ה חזיר, מדגיש שוב רש"י-,,מאה בלשון פרס". לכאורה קשה, שאנו הרי יודעים ש"חזיר" פירושו לבן, אך יש לומר דכמו שהצבע השחור בולע את כל הגוונים, כן הלבן פולט את כל הצבעים, כמו שכתב ר"י הישראלי, ולכן, כשכל הגוונים מגיעים לעינינו אנו רואים את הצבעים כצבע אחד לבן. יתכן, שכיוון שסוס לבן המופיע כאן הוא הסוס המשובח ביותר ואין במציאות חמור לבן, לכן החזיק רבי באורוותיו פרדות לבנות [חולין (ז):], ירושלמי, מס' כלאים (לח:), אף שהן מאד מסוכנות, כי הן מאד משובחות, כי הן הכלאה של סוס לבן עם חמור

צח:

מהרש"א ד"ה שילח שמו-,,....בשעת החורבן, שאז נולד משיח ונתרחק מבני אדם לג"ע כדאיתא במדרשים". במדרש איכה רבתי (א,נא) הובא, שנולד ביום שחרב בית המקדש ושמו מנחם בן חזקיה ובאו רוחות סערה ונשאוהו וכן הוא ב"ירושלמי" [מס' ברכות (ב,ד)]. במס' דרך ארץ זוטא פרק א' הובא-,,תשעה נכנסו בחייהם לגן עדן-חנוך בן ירד, אליהו, משיח, אליעזר עבד אברהם, חירם מלך צור, עבד מלך הכושי, יעב"ץ בנו של רבי יהודה הנשיא, בתיה בת פרעה, שרח בת אשר ויש אומרים אף רבי יהושע בן לוי".

על רבי יהושע בן לוי הובא גם במס' כתובות (עז:), ובבא מציעא (קיד:), שנכנס ואח"כ יצא משם, וכן היונה מתיבת נח נכנסה ויצאה משם [ב"ר (לג,ו)] וכן חירם מלך צור נכנס חי לגן עדן כי עשה את המשכן (מס' כלה) והוא הוצא משם כי נתגאה על כך ["מדרש תלפיות", ענף חירם, בשם מדרש בן סירא] ובמסכת בבא בתרא (עה:), הובא שאמר הקב"ה ,,בך נסתכלתי וקנסתי מיתה על אדם הראשון".

ישי גם נכנס חי לגן עדן, כפי שכתב הרמב"ם [שו"ת "פאר הדור" (לה:)], אך רש"י כתב [שמואל א' (כב,ד)], שנהרג על ידי מלך מואב. חנוך היה דור שביעי לאדם הראשון וכיוון שהקדוש ברוך הוא אוהב שביעיות לכן לקחו חי לגן עדן ("דעת זקנים לבעלי התוס'") [בפרשת בראשית], אך התוס' [מס' יבמות (טז:)], כתבו שיש על כך מדרשות חלוקות. ה"תשב"ץ" (סימן תמז) כתב, שמלאך לקח את שם בן נח לגן עדן ולמדו את כל הרפואות שבעולם.

בתייה זכתה להיכנס חיה לגן עדן כי הביאה ישועה לעם ישראל, שעל ידי משה שמשטה אותו מן היאור, יצאו ישראל ממצרים (מס' כלה).

אליעזר עבד אברהם זכה להיכנס חי לגן עדן בגלל החסד שעשה לאברהם ויצחק,,ונתן לו שכרו בעולם הזה והקימו למלך והוא עוג מלך הבשן ["פרקי דרבי אליעזר", פרק טז] הקשו על כך בעלי התוס' (פרשת חיי שרה), כיצד יתכן שנכנס אליעזר חי לגן עדן, והלא משה רבינו הרגו? ויתכן לכן לומר, שהם מדרשות חלוקות, ועיין במס' בבא בתרא (נח:), שר' בנאה מצא את אליעזר עבד אברהם על פתח קברו של אברהם אבינו.

שרח בת אשר זכתה להיכנס חיה לגן עדן כי בישרה ליעקב ש"עוד יוסף חי" [יונתן בן עוזיאל/בראשית (מו,יז)], ועי' בתוס' במס' בבא בתרא (קכא:).

ידועים דברי הרמב"ם [הלכות מלכים (יא,א)], שמלך המשיח יבוא ויבנה את בית המקדש וכן מזכירים האשכנזים בתפלה ב"יעלה ויבוא" קודם "זכרון משיח בן דוד" ואחר כך "זכרון ירושלים עירך", אך ב"תלמוד ירושלמי" [מס' מעשר שני (ה,ב)] מופיע בנין בית המקדש ורק אחר כך בוא המשיח וכן מזכירים הספרדים בתפלתם קודם "זכרון ירושלים עירך" ואחר כך "זכרון משיח בן דוד". בתפלת י"ח עצמה מופיע קודם הקטע "ולירושלים עירך...ובנה אותה" ורק אח"כ הקטע "את צמח דוד עבדך" וכן בברהמ"ז-ז-רחם...ועל ירושלים...ועל מלכות בית דוד משיחך ועל הבית הגדול..., "א"כ, קודם בניית ירושלים ואח"כ משיח, מאידך רק אח"כ בית המקדש, כדברי הרמב"ם. ב"הדרן" אחרי כל מסכת אין המשיח מוזכר ושם הסדר הוא-חידוש העולם, תחיית המתים, בנין ירושלים, בנין ביהמ"ק, עקירת ע"ז והשבת עבודת ביהמ"ק. בי"ג העיקרים לרמב"ם מובא בעיקר י"ב משיח ותחיית המתים.

צט.

ימות המשיח...רבי דוסא אומר ד' מאות שנה

עי' ב"פסיקתא רבתי" בפסקא א' ז'-, וכמה הם ימות המשיח ר"ע אומר מ' שנה רא"א ד' מאות שנה ר' דוסא הגדול אומר שש מאות שנה...רא"א בר"י הגלילי אומר אלף שנים...רי"א באלפים שנה...ור' אבהו אומר שבעת אלפים...שס"ה אלפי שנים...".

יתכן שר' דוסא הוא ר' דוסא בן הרכינס [מס' יבמות (טז:)] שאמר על ר"א בן עזריה (ירושלמי (א,ו) (ח:)), מכירו אני שהוא דור עשירי לעזרא ועיניו דמיין לדידה". ראב"ע היה בזמן חורבן הבית ד' מאות שנים אחרי עזרא ויש לכן יחס לכך שר' דוסא אומר שימות המשיח הם ד' מאות שנים ולכן יתכן שהפסיקתא מכנה אותו ר' דוסא הגדול.

"כי דבר ה' בזה" זה האומר אין תורה מן השמים ואפילו אמר כל התורה כולה מן השמים חוץ מפסוק זה שלא אמרו הקב"ה אלא משה אמרו, זהו "כי דבר ה' בזה"

רבי אברהם אבן עזרא כתב, כי הפסוק "הר האלהים חורבה" [שמות (ג,א)] והפסוק "וירא ה' כי סר לראות..." [שם (ד)], אלו הם דברי משה ולא נאמרו מפי ה'. על כך כתב מפרשו של ראב"ע-ה"אבי עזר"-, ברוב מקומות שהוזכרו בדברי הרב "אלה דברי משה" הוא נגד דעת חז"ל... גם מתנגדים דברי הרב נגד כמה מקומות בזוהר הקדוש. גם ראה פרק חלק (צט.) ("כי דבר ה' בזה"). ואם תלמיד טועה כתבם בשמו לחיי. ואם כתב הרב, שגגה הוא לפניו וה' יסלח לו". אמנם, בתחילת פירושו כתב ה"אבי עזר" [בראשית (א,א)] בצורה נחרצת שודאי המקור הוא מתלמיד טועה-..., אולם בדברים הסותרים לדברי חכמינו ז"ל וגם בשאר ענינים שונים אשר לא כדת, אומר אני שתלמיד טועה וחשוד כתבם למען טמא את דברי קדשו... כי כל מגמת הלצים להראות סרה מאיש טוב למען יאמנו דבריהם אצל ההמון, כי דברי הרב מלאים ביראה וחכמה ובמוסר השכל". לפני כן הוא כתב שם-,, כי רבים וכן שלמים אשר גזרו אומר על כמה דברים הכתובים בספר שאינם מפיו רק באו זרים וחללוהו ותלמידים טועים כתבו בשמו למען חלל את דברי קדשו".

הלומד תורה ואינו מלמדה

אמנם, מי שכותב חידושים וביאורים, אף שאינו מוסר שיעורים, מעלתו לעתים גדולה לאין ערוך, כי רבים יאותו לאורו וילמדו את הבנת התורה. אמנם, יש ערך מיוחד בפני עצמו גם למסירת שיעורים, כי "גדול שימושה יותר מלימודה" ומשום "והיו עיניך רואות את מוריך" ועוד.

צט:

מאי דודאים

הגאון הגדול רבי שלמה כהן זצ"ל, בעל ה"חשק שלמה" ביאר בהקדמת הספר "רב פעלים" לרבי אברהם בן הגר"א עמוד ז', מה הם הדודאים -,, באות ג' ד"ה "מדרש הגלוי" הביא שם את הגאון המחבר מספר צרור המור בפרשת ויצא שכתב שם בשם מדרש הגלוי דבר נפלא מאד, שראובן יצא לרעות חמורו של אביו וקשרו בשרש אחד של דודאים והלך לו וכשחזר מצא החמור מת מפני שעקר שרש הדודאים שהעוקרם מת ולקח הדודאים והביאם לאמו וזהו יששכר חמור גרם עכ"ל המדרש ועוד נמצא שמה שהדודאים הם רפואה מפוארה לכאב ושלבת עינים עכ"ל הגאון המחבר זצ"ל שם. וראיתי להוסיף על דבריו, כי לכאורה מדברי המדרש הנ"ל הוא סתירה לדברי הרמב"ן בפי' החומש בפ' ויצא שהביא שם מפירוש הרב אבן עזרא כי הדודאים יש להם ריח טוב וכן כתוב הדודאים נתנו ריח והן על צורת בן אדם כי יש להם דמות ראש וידיים, וי"א כי יועילו להריון, ואנכי לא ידעתי כי בעבור שתולדתם קרה אלו דבריו. והנכון כי רצתה בהן ולהשתעשע ולהתענג בריחן, כי בתפלה נפקדה רחל לא בדרך הרפואות, וראובן הביא ענפי הדודאים הוא הפרי והוא כדמות תפוחים ולהן הריח הטוב אבל השרש והוא העשוי בצורת ראש וידיים לא הביא, והשרש הוא שאומרים עליו האנשים שיועיל להריון, ואם הדבר אמת הוא בסגולה בהן ולא בטבע, אבל לא ראיתי כן באחד מספרי הרפואות המדברים בהם עכ"ל הרמב"ן ז"ל שם. ובאמת לפי דברי המדרש הנ"ל לקח ראובן גם השרשים, ואולי דראובן כוון בהבאתו לדודאים לשתי פעולות, דהשרשים לקח בשביל תועלת ההריון והפרי לקח בשביל ריח טוב. ואגב דאירי בדברי הרמב"ן ז"ל ראיתי להעתיק בכאן מה שכתבתי על גליון הרמב"ן שלי בעז"ה וז"ל שם, מש"כ רבינו על מש"כ רש"י דודאים היינו סיגלי ובלשון ישמעאל יסמין, דאינו כן כי יסמין בלשון ערבי כך שמו מדברי רבותינו

כדאמרינן בפרק במה טומנין וכו', והראוי לקבל בדודאים דעת אונקלוס שתרגם בהם יברוחין וכן הוא במדרש רבה וכו', ואני תמה דהא פירש רש"י דדודאים היינו סיגלי וכן מפורש בסנהדרין (דף צט ע"ב) לדעת לוי דאמרינן שם מאי דודאים אמר רב יברוחי לוי אמר סיגלי ר' יונתן אמר סביסקי, ורש"י לקח לו פירוש שפירש לוי [=במס' ברכות (מג:)] תירגם רש"י את "הני סיגלי"-ויול"ש, היינו, סיגליות ובמס' שבת (נ:)] מופיע ברש"י בד"ה סגלי-"ויאול"א". וגם מה שהביא מדברי התרגום והמד"ר הן הן דברי רב בש"ס דילן ומה הוצרך להביא זה מדברי המדרש, וגם מה שהביא בשם הראב"ע דיש להם דמות ראש וידים נראה דחסר כאן וצ"ל ידים ורגלים וכ"ה בפ"ה התורה לרבינו הטור ז"ל, ואולי דגם בדברי הראב"ע כתוב כן, וכן ראיתי בעצמי אותן הדודאים שהביא איש אחד מיפו לפה ווילנא וראיתי שהם כתמונת ראש אדם ממש בפה ומצח וחוטם ופרצוף פנים ממש וידים ורגלים מחוברין לו וגם ירכים ומאחוריהם יש להם כתף ועגבות כמו אדם ממש ועל הלב מלפניו גדל עוד פרצוף פנים עם החוטם וידים ורגלים ואותו פרצוף פנים הוא קטן כדמות צורה של תינוק והוא מנפלאות הבורא שנתן טבע בארץ לגדל צמחים כאלו שיש להם דמות אדם ממש. וראיתי זה אור ליום ה' ח"י שבט שנת תרנ"ד לפ"ק-ע"כ לשוני על הגליון שם".

ק.

דיתב רבי יוחנן וקא דריש עתיד הקב"ה להביא אבנים טובות ומרגליות שהן שלושים על שלושים...ומעמידן בשערי ירושלים...לגלג עליו אותו תלמיד... יתב ביה עיניה ועשאו גל עצמות

ב"קהלת רבה" (ד:) (דפוס וילנא), שלחה מלכות רומי לרבותינו וביקשו לשלוח להם חכם כדי שישאלו אותו שאלות ושלחו את רבי מאיר. אמר להם-,,עתיד זאב להיות גזוז מילתן **(מת"כ-,,כלי מילת)** והכלב גל בטינון **(מת"כ-,,אומן במלאכת פתוחי חותם)**.. אמרו לו דיין רבי מאיר ואין כל חדש תחת השמש".

במס' שבת (ל:) הובא מקרה דומה למה שכתוב כאן-,,יתב רבן גמליאל וקא דריש עתידין אילנות שמוציאין פירות בכל יום. לגלג עליו אותו תלמיד אמר והכתיב אין כל חדש תחת השמש אמר לו בא ואראך דוגמתם בעולם הזה...". במקרה שלנו, מכיוון שהתלמיד לא ראה בעיניו לכן לא האמין למה שנדרש על פי המידות שהתורה נדרשת בהן, לכן הקפיד עליו רבי יוחנן, כי תלמיד זה היה אפיקורס, אך במס' שבת לא הקפיד עליו רבן גמליאל, כי התלמיד הקשה מתוך פסוק אחר בתנ"ך.

המהרש"א כתב במס' בבא בתרא (עה.) בד"ה ושומר שנעשה גל של עצמות-,,פירש רש"י פרק ב"מ [=מס' שבת (לד.)-,,נתן בו עיניו ועשהו גל עצמות" ורש"י גרס שם-בד"ה גל **מעצמות**, ונראה שהיא טעות דפוס. [כמת שנרקב בשרו ונפל מזמן רב והוא כענין שאמרו בראש פרק מי שמתו (מס' ברכות) "הרשעים בחייהם קרויים מתים שנאמר 'ימות המת' חי הוא אלא מת הוא דמעיקרא" ועל כן נרקב בשרו מיד כאילו מת כבר בחייו וק"ל".

וכן במס' ברכות (נח.) גם נאמר שם-,,נתן עיניו בו ונעשה גל עצמות" וכן שם ב(נח:) נאמר, ,,יהבי ביה עיניהו ושכיב". מושג זה של נתינת עינים ע"י חכמים, מובא גם במובן אחר, כגון - ,,יהבו ביה עיניהו" [חגיגה (כה:)], ,,יהבו ביה רבנן עיניהו בר' יצחק בר אמי [תענית (טו.)], ,,נתנו חכמים את עיניהם בהלל הזקן" [סנהדרין (יא.)], ,,יהבו ביה עיניהו בר' עולא בר אבא" [(שם) (פח:)], ,,יהבו ביה רבנן עיניהו ברבא בריה דרבה" [מכות (י.)], ,,יהבו רבנן עיניהו ברבנא עוקבא" [חולין (לב.)], ונתנו חכמין עיניהם בר' חייא ובניו" [(שם)(פו.)].

מן הסוג של מיתה ע"י נתינת עינים, אנו מוצאים במס' יבמות (מה.) ,,יהיב ביה עיניה ושכיב" וכן שם (קו.) ,,אמר ליה אבוק היכא א"ל במתא אימך היכא א"ל במתא יהיב בהו עיניה ושכיב". במס' ב"ב (יד.) הובא-,,רב הונא כתב שבעין

ספרי דאורייתא ולא איתרמי ליה (=שארכו יהיה כהיקפו) אלא חד. רב אחא בר יעקב כתב חד אמשיה דעיגלי ואיתרמי ליה. יהבו ביה רבנן עינייהו ונח נפשיה.

בש"ת "הלכות קטנות" סי' ר"י כתב שכאן ב(נח:): הענישוהו משום שהיה "מורה הלכה לפני רבו". הרמב"ן כתב ב"אמונה ובטחון" ("כתבי הרמב"ן" ח"ב/עמ' שפח ד"ה ועוד אמרו/הוצ' שוועל)-, ומצאתי בתשובת שאלה של גאון, כי עין הרע רובו נמצא בתלמידי חכמים ואינו ברצונם. וזהו שאמרו "כל מקום שנתנו חכמים עיניהם מיד נשרף" [במס' שבת (לג:)] נאמר שם בקשר לר' שמעון ובנו-,, כל מקום שנתנו בו עיניהם מיד נשרף". ראה מאמר הזה, איך הוא מסכים עם מה שכתבתי. ועוד אמרו כל מקום שנתנו חכמים עיניהם או מיתה או עוני [מו"ק (יז:)]. ועין רע זה של תלמיד חכם, רובו נמצא בשביל חלישת הדעת שהחכמה פוגעת באיש ההוא שמצער אותו ומחליש דעתו ומפסיק מן החכמה שהוא עוסק בה ומחשב אותה בליבו, כענין מה שאמר הכתוב "בוקע עצים יסכן במ" [קהלת (יט)], כן החכמה הבוקע יסתכן בעצמו מפני כח החכמה שרואה אותו וחלש דעתו. וראיה גדולה לזה הענין, מה שאמרו במדרש שיר השירים [שהש"ר (א,כח)] "הביאני המלך חדריו", תמן תנינן ד' נכנסו לפרדס ואלו הן בן עזאי ובן זומא ואלישע בן אבויה ור"ע, בן עזאי הציץ ונפגע ועליו הכתוב אומר "דבש מצאת אכול דיך" [משלי (כה,טז)] בן זומא הציץ ומת ועליו הכתוב אומר "יקר בעיני ה' המותה לחסידיו" [תהילים (קמז,טו)]. דכל זה ראייה למה שכתבתי...". על רב ששת נאמר "נתן בו עיניו", אף שהיה סומא וביאר המהרש"א דקיללו בכך שיעשה גל עצמות. הרמב"ן (שם) בח"א בדרשת "תורת ה' תמימה" עמ' קסא, כתב בד"ה ועוד יש-..., ור' ישמעאל הוא שקבל סתרים הללו וקרו ליה ר' ישמעאל דהיכלות והכרת פנים, וענין ידיעה זו רמזו בתלמוד דאמר במס' ברכות (נח:). "הרואה אוכלוסי ישראל אומר ברוך חכם הרזים, לפי שאין פרטותיהן (פרצופיהן) שוות ולא דעותיהן שוות... ואיתימא ר' פלוני ור' פלוני אשכחו לר' פלוני, א"ל בהדי דחזינך ברכינך תרתי, שחלק מחכמתו ליראיו ומחיה המתים", שהיה חכם ולאחר י"ב חודש- "א"ל חכימת כולי האי, יהבו ביה עיניהו נח נפשיה". וזה ענין נפלא ועמוק. אין תגמול לעברה, אלא כך פירוש הענין הזה. כי הדעת תלויה בפרצוף, כחכמתו של ר' ישמעאל, ואף חכמי הגויים הכירו בהם מעט מזער מן הטבעים הגסיים כמנהגם... ולפיכך אמרו חכימת כולי האי, להיות יודע משנתו של ר' ישמעאל בצורות הפנים, יהבו ביה עיניהו ונח נפשיה, לפי שחלשה דעתם עליו שהם לא בקיאים בחכמה זו, וסדרי שרטוטין שאמר הגאון ז"ל שאמור בפסוק, זכר ונקבה בראם הוא חכמת הכף והשרטוטין...". המהרש"א במס' ברכות (נח:): כתב שקיללו בפה, אם כן כוונת נתינת העיניים היא, שנתן את עיני שכלו בו לקללו. "הגהות יעב"ץ" שם במס' ברכות (נח:), גם כתב כן-,, עיני מחשבתו", כי שם היה זה רב ששת שהיה עיור, אם כן ודאי שהכוונה ע"י שכלו ולא עיניו וכן לעיל ביבמות (קו:), שלא היו לפניו. ה"חזו"א/ח"מ החדש/ליקוטים לב"ב סי' כא לדף (יד). [עי' רנ"ה טור א'], כתב-,, מסודות הבריא, כי האדם במחשבתו הוא מניע גורמים נסתרים בעולם המעשה ומחשבתו הקלה תוכל לשמש גורם להרס ולחורבן של גשמים מוצקים... ובשעה שבנ"א מתפעלים על מציאות מוצלחת, מעמידים את מציאות זו בסכנה, ומ"מ הכל בידי שמים... אבל כשנגזר הדבר לאבד מתגלגל הדבר לפעמים ע"י שימת עין תמהון על הדבר... וכן הוא עובדא דר"מ בריה דר"א [ברכות (נח:)] ויתכן דכל שהאדם במעלה יתירה כל סגולותיו ומעלותיו יתירות ועינו יותר פועלת...". "אוה"ח עה"ת [שמות (יא,ה)] האריך לדמות ענין זה למכת בכורות וכתב לגבי מכה זו, כי מעצם גילוי ותוספת קדושת השם, נשאבו אליו כל חלקי הקדושה המחיים את הבכורות, ולכן הם מתו.

לפי זה הוא מסביר את המושג של "נתן עיניו בו והפכו גל עצמות". לפי זה ניתן גם להסביר, שכאשר נגלה ה' על ישראל במעמד הר סיני, מעוצם קדושתו נשאבו כל חלקי קדושת נשמתם של ישראל ולכן יצאה נשמתו. כך גם יצאו

נפשם של חיל סנחריב, כאשר שמעו את שירת המלאכים [לעיל (צה:)]. כך גם ניתן להסביר את דברי דוד המלך בתהלים (קד,כט)-"תוסף רוחם יגועון". את המילה "תוסף", ניתן להסביר מלשון תוספת ולא מלשון "אסיפה", היינו, כאשר הקב"ה מעצים את הקדושה על מי שאינו בדרגת קדושה זו, הוא גווע. לכן ניתן גם להבין לגבי צדיקים, אשר נשמתן יצאה, כאשר חכמים נתנו את עיניהם בהם מתוך התפעלות, היות שהם ריכזו בעיניהם דרך מחשבתם קדושה בדרגה גבוהה, לכן כאשר הם הביטו באחד מחבריהם, תוספת קדושה עצומה זו שאבה ממנו את חלקי קדושתו והוא גווע.

קא.

כל ימי עני רעים והאיכא שבתות וימים טובים כדשמואל דאמר שמואל שינוי וסת תחלת חולי מעיים

רש"י פירש כאן בד"ה שנוי-,,משנה וסת ואוכל יותר שאינו רגיל לאכול, היינו, תחילת חולי מעיים, לפיכך, אפילו שבתות וימים טובים רעים לו". דברי שמואל הובאו גם במס' כתובות (ק:) ושם פירש רש"י בד"ה שנוי-,,אפילו לטובה". בנדרים (לז:), גם הובאו דבריו כלשונו בגמרתנו, אך במס' ב"ב (קמו.), הובאו דברי שמואל יותר בקצרה-,,שנוי וסת תחלת חולי", ללא התוספת של "מעיים". הרשב"ם שם בד"ה שנוי, כתב שהיא מחלוקת בגירסה-,,וכמו עני שכל ימות החול אוכל פת חרבה ובשבת אוכל בשר. הכי גרסין "תחילת חולי" מתוך כך מתחיל לחלות ואית דגרסי חולי מעיים". זה שהעני אוכל ביום חול פת, הוא על פי הברייתא במס' ברכות (ב:)-,,מאימתי קורין את שמע בערבין משהעני נכנס לאכול פתו במלח...".

אמנם, שנוי קצוני מביא לחולי, לא רק על ידי אוכל ולא רק חולי מעיים וזוהי כנראה הסיבה למחלוקת הגירסאות. במס' בבא מציעא (עז.) הובא-,,כי קאמר רבא באכלושי דמחוזא דא לא עבדי חלשי" ופירש שם רש"י בד"ה אכלושי-,,במחוזא, שהוא עירו של רבא, היו בני אדם הרגילים לשאת משאות תמיד וכשיושבים בטלים קשה להן".

תנו רבנן הקורא פסוק של שיר השירים ועושה אותו כמין זמר

פירש רש"י בד"ה הקורא-,,שקורא בנגינה אחרת שאינו נקוד בה ועושה אותה כמין שיר, אף על פי שמשיר השירים הוא ועיקרו שיר, אסור לעשותו כמין שיר אלא בקריאתו".

ממשיכה שם הגמרא-,,והקורא פסוק בבית משתאות בלא זמנו [רש"י-,,במיסב על יינו, עושה שחיקותיו בדברי תורה וקורא פסוקים בקול רם לשחק בהם בני המשתה, אבל אם אומרו בזמנו על המשתה, כגון שהוא יום טוב, ונוטל כוס בידו ואומר עליו דברי הגדה ופסוקים מענינו של יום, מביא טובה לעולם".] מביא רעה לעולם, מפני שהתורה חוגרת שק ועומדת לפני הקב"ה ואומרת לפניו, רבונו של עולם, עשאוני בניך ככנור שמנגנין בו לצים, אמר לה בתי, בשעה שאוכלים ושותים במה יתעסקו? אמרה לפניו רבונו של עולם, אם בעלי מקרא יעסקו הן בתורה ובנביאים ובכתובים, אם בעלי משנה הן יעסקו בהלכות ובהגדות ואם בעלי תלמוד הן יעסקו בהלכות פסח בפסח...העיד רבי שמעון בן אלעזר משום רבי שמעון בן חנניא כל הקורא פסוק בזמנו מביא טובה לעולם".

ב"שולחן ערוך"/או"ח סי' תק"ס הלכה ג', פסק-,,...וכבר נהגו כל ישראל לומר דברי תשבחות או שיר של הודאות וזכרון חסדי הקב"ה על היין. הג"ה וכן לצורך מצוה כגון בבית חתן וכלה הכל שרי".

וכתב על כך שם ה"משנה ברורה" (יד) ד"ה דברי תשבחות-,,כתב בליקוטי מהרי"ל שלא כדין הוא שמשוררים במשתה "אודך כי עניתני" וכהאי גוונא לשמחת מרעות, כי אז התורה חוגרת שק ואומרת עשאוני בניך כמין זמר [סנהדרין

(קא.), אך בבית הכנסת לרגלים מצוה לזמר. ועל כן מסיק ה"מגן אברהם", דלא שרי בשבת לזמר אלא אותן שירים שנתקנו על הסעודה, אבל פיוטים אחרים אסור. ושם ב(טו) כתב המ"ב בד"ה זכרון חסדי הקב"ה, ובאיזה סעודות נוהגים לשורר קדיש, דהיינו "יתגדל", וזהו בודאי חטא גדול, דלא התירו אלא זכרון חסדי ה' וכל שכן במה שלוקחין בסעודה ליצן אחד ועושה שחוק בפסוקים או בתיבות קדושות וזהו עוון פלילי (ט"ז)."

לענין שבת ניתן להסיק על כך מה"משנה ברורה" בסימן ש"ז הלכה א', לגבי מה שכתב הרמ"א, ובני אדם שסיפור שמועות ודברי חידושים הוא עונג להם, מותר לספרם בשבת...". כתב על כך שם ה"משנה ברורה" באות ד' בד"ה מותר-, ומכל מקום יזהר מלהמשיך הרבה בזה, דאף בדבר שהוא עונג גמור כמו אכילה ושתיה ושינה מבואר בסימן ר"צ ובב"י ובסימן רפ"ח, דאין להמשיך הרבה, דלאו שאינם עוסקים בתורה בימות החול, ניתן שבת עיקרו לדברי תורה ואפילו לתלמידי חכמים היגעים בתורה כל ימות השבוע, גם כן איתא ב"אחרונים" שלא ירבו יותר מדאי משום בטול תורה.

הנה, כיוון שזמירות בשבת מזמרים משום עונג ואין בשו"ע הלכה שיש לשיר זמירות בשבת, אלא זה רק חומרא לענג את השבת גם בכך, אסור לכן להרבות בכך מעבר למה שנתקן, כדי שלא יהיה "חומרא דאתי לידי קולא". עיין בחידושי החת"ס על הש"ס במסכת גיטין (ס.), לענין אי תורה חתומה נתנה או מגלה נתנה, שכתב שם לגבי המחלוקת בין רש"י לרמב"ם מהי שירה, דלרש"י כל דבר שבנוי בצורה שלמה נקרא שירה, לכן רק כל חמשה חומשי תורה יחד נקראים שירה ולרמב"ם גם מגילה אחת לחוד נקראת שירה ולכן פרשת האזינו לבד גם כן נקראת שירה.

קא:

שראו איצטגניני פרעה וטעו ראו שמושיען של ישראל במים הוא לוקה. אמר "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו" והן לא ידעו שעל עסקי מי מריבה לוקה

הראב"ד השיג על הרמב"ם בהלכות תשובה (הה) וכתב על הקב"ה-...אין ידיעתו גזירה אבל היא כידיעת אצטגנינים, שיודעים מכח אחר מה יהיו דרכיו של זה...אלא שנתן בו השכל להיותו מחזקו לצאת מתחת המזל והוא הכח הנתון באדם להיותו טוב או רע...".

הנה הראב"ד העמיד את ידיעת הבורא כידיעת האצטגנינים, כאשר מדבריו משתמע, כי הם יודעים בודאות, על פי מצבי המזלות מה יתרחש עם האדם בעתיד, אלא שהוא יכול לבחור אחרת. אמנם, מגמתו חזינן, כי לא כן הוא, כי הם טעו אפילו בדבר אשר אצל האדם אינו כלל בגדר הכרעה שכלית, היינו, ביום לידתו. משה רבינו הרי לא חשב כלל אחרי יום מילתו לגבי מה שיעשה עמו. אם כן, טעותם היתה גם בדבר מציאותי, היינו, בדבר שאינו נתון כלל לבחירתו של האדם. הם חשבו, כי הוא ילקה במים, היינו שימות מספר ימים אחרי לידתו, וזה לא מה שקרה. אם כן, כיצד השווה הראב"ד את ידיעת הבורא לרמת ידיעה שכזו? וי"ל, דכוונת הראב"ד היתה רק להשוות אליהם את ידיעת הבורא לא מבחינת ידיעות שונות שהם חושבים שהם יודעים, אלא מבחינת עצם הידיעה שלהם, אשר הוא-, שיודעים מכח אחר.

ומאי "וזה אשר הרים יד במלך" אמר רב נחמן שחלץ תפיליו בפניו

עי' במהרש"א, המבאר מה היתה המרידה בכך שחלץ ירבעם את תפיליו בפני המלך שלמה. הוא מביא פירוש האומר, כי ירבעם הראה בכך, כי אינו עושה מלאכות של עבד. **נלע"ד**, כי הוא פירוש רחוק ונראה כי אפשר להסביר פשוט יותר את סיבת המרידה. התפילין הם גם לבוש של היהודי ולבוש יקר כדברי הגמ' במס' מגילה (טז:)-, "ויקר"-אלו

תפילין. וכן הוא אומר "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך [דברים (כח,י)] ותניא רבי אליעזר הגדול אומר אלו תפילין **שבראש**" וכן הוא לבוש מפואר כדברי הנביא "לתת להם פאר תחת אפר [ישעיה (סא,ג)]". אם כן, ירבעם היה לבוש גם בתפילין, לבוש אשר היו לבושים בו כל הזמן, אך כל שכן כאשר היו עומדים מול המלך, אשר אז לובשים את הבגדים המפוארים ביותר, ומראים בכך את ההערכה כלפי המלך. כאשר ירבעם חליץ את תפיליו בפני שלמה המלך, הרי שזו היתה הוכחה, שהוא מורד בו ואינו מחשיבו למלך, כי אין יותר ביזוי מהתפשטות מהבגדים, ועוד מבגדי פאר בפני המלך.

על דברי גמרא אלו "אלו תפילין שבראש". מסופר גם על ה"שאגת אריה", כי נסע פעם בעגלה וכאשר הגיע זמן הנחת תפילין, הניחו הוא והעגלון תפילין. לפתע הגיחו מולם שודדים והעגלון פתח בצעקות. ה"שאגת אריה" הוציא את ראשו כדי לראות על מה הצעקות. כאשר ראו השודדים את ראשו מעוטר תפילין הם מיד ברחו. שאל העגלון את ה"שאגת אריה", מדוע הם לא ברחו כאשר הם ראו את התפילין שלו עצמו על הראש. שאלו ה"שאגת אריה"–, על מה חשבת כאשר התפילין היו עליך? ענהו העגלון–על המספוא אשר הוא צריך לתת לסוסים ומתי יגיעו. ענהו ה"שאגת אריה", כי לכן הגמרא אומרת, כי כדי שיתקיים ש"עמי הארץ...ויראו ממך" צריכים להתקיים גם דברי הגמרא "אלו תפילין **שבראש**" ולא "על הראש". אצלי, אמר לו ה"שאגת אריה", התפילין לא היו רק על הראש אלא גם בתוך הראש, היינו, חשבתי אז על תוכן פרשיות התפילין, אך אתה היית רק מעוטר עם התפילין על הראש, אך בתוך הראש חשבת רק על המספוא ועל הסוסים ולכן לא היו לתפילין כל השפעה על השודדים.

קב:

התורה שניתנה בכ"ב אותיות

ע"ה הערותינו לברכות (נד.) בסוגיית שימור חתן וכלה בסוף הספר על הפרק הראשון של מסכת ברכות.

רש"י ד"ה סבי דבהתא

פירש רש"י–, זקנים שפלים שהיו רשעים כמו שמצינו באבשלום, דקרי לסבי דבהתא זקנים". כוונת רש"י היא להבהיר, דאף דחזינו ד"אין זקן אלא חכם" [מס' קידושין (לב:) ועיין שם בתוס'] היינו, דוקא כשהתורה רוצה לשבח את האדם, אך בלא זה גם הדיוט הוא זקן, כלעיל (יג:–), יכול זקני השוק" וכן כתב שם התוס'.

קג.

בקש הקב"ה להחזיר את העולם כולו לתוהו ובוהו בשביל דורו של צדקיה. נסתכל בצדקיה ונתקרה דעתו. בצדקיה נמי כתיב "ויעש הרע בעיני ה'" שהיה בידו למחות ולא מיחה

כתב רש"י בד"ה דורו של צדקיהו–, היו רשעים **שכל הצדיקים** הגלו כבר עם יהויכין". וק"ל, הא לא גלו כל הצדיקים, גם בזמן החורבן היו צדיקים, כדאמרינן במס' שבת (נה.)–, דכתיב "ויאמר ה' אלי עבור בתוך העיר בתוך ירושלים והתוית תיו על מצחות האנשים הנאנחים והנאנקים על כל התועבות הנעשות בתוכה" [יחזקאל (ט,ד)] א"ל לגבריאלי לך ורשום על מצחן של **צדיקים** תיו של דיו שלא ישלטו בהם מלאכי חבלה...הללו **צדיקים גמורים**...אמרה לפניו (=מידת הדין) רבש"ע, היה בידם למחות ולא מיחו...אלו בני אדם שקיימו את התורה כולה מאלף ועד תיו".

לולא דברי רש"י, לא היה קשה, כי אף שכתוב "דורו של צדקיה", אפשר לומר כי מדובר על כלליות הדור ולא על מעט הצדיקים אשר היו שם, בפרט ש"דורו" לכאורה כולל את כל היהודים והרי היו הרבה צדיקים גם בבבל-החרש והמסגר אשר גלו בזמן יהויכין, אלא ודאי כי הכוונה לכלליות הדור.

אמנם לדברינו לכאורה קשה, אמאי לא אמרו בגמרא "נסתכל בצדקיה וצדיקי הדור"? וי"ל, דמיעוט הצדיקים מתבטלים ביחס לכלל הדור ובפרט שלא מיחו בדורם, אך מלך עומד כנגד כל העם ונחשב כסמל של כל העם, לכן זה נחשב מבחינה מסוימת לגבי כלליות הדור, כי יש להם זכות.

קג:

אחז התיר את הערוה מנשה בא על אחותו אמון בא על אמו

נראה כי הגמרא באה לרמוז, כי שלושתם עברו על איסורים, אשר אפילו בן נח מוזהר עליהם, כי בן נח אסור בשלוש נשים-אשת איש ואשת אב, שהן סתם ערוה ועל אחותו מאמו ואמו [רמב"ם, הל' מלכים (ט,ה)] ואילו הם עברו אפילו על איסורי בן נח אלו. לשון "התיר" את הערוה לגבי אחז, מתאים לכך, כי הוא הראשון, אשר הכניס פסל לבית המקדש (בעליה) והוא מה שאמרו חז"ל [לעיל (סג:)]-, "יודעין היו ישראל בעבודת כוכבים שאין בה ממש ולא עבדו עבודת כוכבים אלא **להתיר** להם עריות בפרהסיא [רש"י ד"ה אלא-,, אבל על עכו"ם לא תקפן".... בתר דאביקו ביה" [רש"י-,, אחר שנתקשרו בו מעצמן תקפה חיבתן עליהן"....] אם כן תחלה, עבד אחז עכו"ם, כדי שיוכל להתיר בפרהסיא את הערוה ואחר כך נדבק בע"ז כל כך, עד ששם פסל בבית המקדש.

קד:

חזיתא דביתוהו, סברא הא דאיתתא קמייא הוה דהא לא קא מנשי לה

במס' מו"ק (כג.) הובא-,, כל שלושים יום לנישואין מתה אשתו אסור לישא אשה אחרת עד שיעברו עליו שלושה רגלים". וכן נפסק להלכה [יו"ד (שצב,ב)] וביאר שם הט"ז (ב)-,, לאו משום תוספת אבילות, אלא כדי שתשתכח הראשונה מדעתו בשעה שיהיה עם השניה ועל ידי שמחת רגלים הוא שוכח ראשונה". התד"ה עד ביאר שם במס' מו"ק-,, עד שיהיה שלושה רגלים בלא שמחה ולא ישכח אהבת אשתו. אי נמי בשעה שיהיה אשה אחרת ולא יהא זכור מן הראשונה (שלא) יהא ב' דעות במטה ועוד פן יזכרנה אהבת אשתו לקנטרה....". "באר הגולה" שם בשו"ע אות ו', הובאה רק הדעה השניה בתוס'. ונראה, דשתי הדעות (הראשונה והשלישית) והדעה האמצעית בתוס', תלויים בשתי הדעות אשר הובאו במס' פסחים (קיב.)-,, לא תבשל בקדרה שבישל בה חבירך. מאי ניהו? גרושה בחיי בעלה. דאמר מר, גרוש שנשא גרושה ארבע דעות במטה [רשב"ם-,, בשעת תשמיש זה לבו לאשתו ראשונה וזאת לבעלה הראשון. ותניא לא ישמש אדם עם אשתו ויתן עיניו באשה אחרת ויהיו בניו קרובין לממזירין ונקראין בני גרושת הלב במס' נדרים (כ:)] ואי בעית אימא, אפילו באלמנה, לפי שאין כל האצבעות שוות [רשב"ם-,, אבר תשמיש, שאין תשמישו של זה נוח לה כשל ראשון ותשנא אותו"....].

אם כן לכן, הדעה האמצעית סוברת כאיבעית אימא, כי גם באלמנה שייך הענין של ב' הדעות במטה, משום דאין כל האצבעות שוות, ואילו שאר הדעות בתוס' סוברות כדעה הראשונה ודבר זה שייך רק בגרוש וגרושה.

על כל פנים על פי האיבעית אימא, אין הבדל בין איש לאשה, אך מאידך שם בשו"ע כתב הש"ך אות ב' בשם המרדכי, כי באשה זה שונה-,,... וכתב המרדכי הטעם, שאין האשה צריכה להמתין ג' רגלים, משום דאשה בכל דהו נוחא לה

ושוכחת אהבת הראשון לאחר ל' יום" (ה"באר היטב" שם הביא דעה המחלקת בין מי שאשתו היתה חולנית זמן רב או שהיתה לו כלפיה איבה, לבין מי שחלתה כדרך העולם ומתה, אשר לגביה אהבתו תקועה בלב, אך ה"באר היטב" פסק, כי אין לחלק). אם כן נראה, כי יש כן חילוק בין איש לאשה, וכן הביא התד"ה כי במס' קידושין (פ:) בשם רבינו חננאל, על אשה אשר קוננה על בעלה על קברו בבית הקברות, וניגש אליה שם שומר מטעם המלך על גופה תלויה במצות המלך, וכאשר חזר ממעשה העבירה איתה, ראה כי נגנבה הגופה, ואז הציעה לו האשה לקחת את גופת בעלה מתוך הקבר ולתלותו.

בנידון שלפנינו נראה, כי אשת זקנו של רבי פרידא חששה כי אהבת הראשונה תקועה בליבו ואינה משתכחת ממנו על אף שעברו ג' רגלים בגלל הגולגולת, שהיא חשבה שהיא של אשתו הראשונה.

כל המזמן עובד כוכבים לתוך ביתו ומשמש עליו גורם לגלות לבניו "...ויקחו והיו סריסים בהיכל מלך בבל"

יש להבין א. מה נסיבות הפסול של זימון עכו"ם לתוך ביתו. **ב.** מדוע אם הוא משמש עליו, המעשה חמור יותר. **ג.** מדוע העונש – מידה כנגד מידה – הוא גלות בניו. **ד.** מדוע העונש היה, שבניו יהיו סריסים בהיכל מלך בבל? וי"ל, כי האדם צריך לקדש את ביתו עד שיהיה מקדש מעט ומקום השראת שכינה. לכן גם שולחנו של אדם דומה למזבח ולכן שמים מלח על השולחן כמו שהיה על המזבח בבית המקדש.

כאשר אדם מזמין לביתו עכו"ם אשר כל דעתו היא פירוד מהקב"ה ועבודת כוחות אליליים עם פסלים כנציגיהם או בלעדיהם אשר לדעתו יש להם כוחות עצמיים ללא קשר כלל או קשר ישיר לקב"ה, המזמינו גורם לגלות השכינה משולחנו ומביתו. ישראל, כאשר עושים רצונו של מקום נקראים בניו של ה' וכאשר הוא עומד משמש על העכו"ם במקום שהוא ייחדו למזבח לקב"ה, הרי הוא כנעשה כמקריב קרבן לאליל, לכן, כיוון שגורם לגלות השכינה והפסקת הקשר בינו לבין ה' כבן והפיכת עצמו רק לעבד ה', לכן גם בניו יגלו מעל שולחן אביהם ויפסיקו להיות בניו ויהיו רק עבדים למלך עובד כוכבים בהיכלו וישמשוהו כפי שעשה אביהם ויתנתקו ממקור שורשם, כפי שאביהם ניתק את עצמו ממקור שורשו ובכך הפך את עצמו לעץ עקר מנותק ממקור חיותו הרוחני, שהרי נשמתו היא חלק אלו-ה ממעל. לכן ינתקו את בניו בגופם (סריסים) כמקור חיות הממשיך שפע לעולם על ידי בנים ובני בנים. גלות השכינה מעל שולחנו, היא משום מה שנאמר בגמרא בעמוד הקודם – „מאי" כי קצר המצע מהשתרע"? אמר רבי שמואל בר נחמני "קצר המצע" זה מלהשתרע עליו שני רעים כאחד.

לכן הגמרא כאן ממשיכה מיד אחרי זה לתאר את גלות השכינה מבית המקדש והעונשים שעם ישראל קיבל על כך, כפי שהובא במגילת איכה, משום דדרך הגמרא לחרוז ענין אחד הדומה לענין הבא אחריו במיוחד כאשר מדובר בדברי אגדה.

קד:

מכאן לקובלנא מן התורה

ופירש רש"י בד"ה מכאן – „כשאדם מודיע צערו לאחר צריך שיאמר לו, לא תבא זאת לך כמו שבאה אלי, כי קשה הוא לשמוע, שפעמים חוזרת עליו והמקפיד על כך אין בו משום ניהוש. לישנא אחרינא – לקובלנא, כשיש לו צרה יודיענה לרבים, קובלנא – צעקה...". אמנם, במס' שבת (סז.), כשמדובר שהוא מרמז – „כי היכי דליחזיה אינשי וליבעי עליה רחמים", מביאים ראיה מפסוק אחר – „כדתניא "וטמא טמא יקרא", וצריך להודיע צערו לרבים".

קה.

הוא בעור הוא כושן רשעים

הקשה היעב"ץ, כי לא יתכן שחי שנים כה רבות. וק"ל, הרי יש על כך מחלוקות בחז"ל, ב"זוהר" ויב"ע ריש פ' מטות וכן ה"ירושלמי" כתב שמיכה חי יותר מז' מאות שנה ורש"י במנחות (סד.) סובר שמרדכי חי למעלה משש מאות שנים ורבי פרידא ארבע מאות שנה.

קו.

זקינה מבחור...הלא יהודי אני

במס' מגילה (יג.) הובא, שכל הכופר בע"ז נקרא יהודי, ולכן אמר לה, שאינו רוצה לעבוד ע"ז. "יהודי" בחילוף אותיות הוא "יחודי", המייחד את אלוקים, שאין עוד מלבדו והוא על פי מה שאומרת הגמרא ב"תלמוד ירושלמי" במס' מעשר שני (הב.), לא מתמנעין רבנין למיחלפי "ה" ב"ח". ועיין עוד מקורות על כך, כפי שכתבנו בספרנו "כדבר אהרן" עמ"ס ברכות בתחילת (לה.).

קו:

אמר רב שקיימו בו ארבע מיתות סקילה ושריפה הרג וחנק

פירש רש"י בד"ה הרגו אל חלליהם,, מיתות הרבה משמע, שתלאוהו והציתו אש תחת הצליבה וחתכו ראשו ונפל לתוך האש. תלוהו היינו חנק, חתיכת הראש הרג, כשנפל לארץ סקילה, כשנפל לאור היינו שריפה". ועוד כתב רש"י בד"ה כד קטיל יתיה פנחס ליסטאה,, שר צבא, ואפילו קטליה אחר כל המלחמה נקראת על שמו". כוונת רש"י היא, דאף דפנחס עצמו לא הרגו, כיוון שהוא היה שר הצבא שנשלח להלחם במדין ונהרג שם בלעם, נקרא הדבר על שם שר הצבא של כל המלחמה, היינו פנחס. אמנם ה"פירוש יונתן" [במדבר (לא,ח)] כתב שם בד"ה וכיוון דמחמא בלעם,, כל זה בסנהדרין פרק חלק (קו.) ושם משמע שפנחס הרגו ". **ותימה**, כי כל הסיפור המובא ב"תרגום יונתן", אינו מובא כאן וגם לא משמע מגמרתנו שפנחס עצמו הרגו ומרש"י כאן משמע שישאל הרגוהו, ועוד משמע מרש"י, שהוא נהרג בצורה שונה לחלוטין ממה שהובא שם ב"תרגום יונתן בן עוזיאל", שכן נאמר שם (בתרגום לעברית), ויהי כאשר ראה בלעם החוטא את פנחס רודף אחריו עשה דבר כישוף ופרח באויר השמים, מיד הזכיר פנחס השם הגדול והקדוש ופרח אחריו ואחזו בראשו והורידו. שלף חרב ורצה להרגו. פתח פיו בתחנונים ואמר לפנחס, אם תקיים את נפשי נשבע אני לך שכל הימים שאני קיים אין אני מקלל את עמך. ענה ואמר לו והלא אתה הוא לבן הארמי, שרצית להכרית את יעקב אבינו ירדת למצרים לאבד זרעו ואחר שיצאו ממצרים גירית בהם את עמלק הרשע ועתה התגרית לקלל אותם וכיוון שראית שלא הועילו מעשיך ולא קבל מאמר ה' ממך, יעצת עצה רעה את בלק להעמיד את בנותיו בפרשת דרכים, להזנות אותם ונפלו בגלל זה מהם עשרים וארבעה אלף. בגלל זה אין יכולת שוב לקיים את נפשך ומיד שלף חרבו מנרתיקה והרגו". וקשה, דשיטת רב חולקת על שיטת יונתן בן עוזיאל, ואין לרב תנא דמסייע לו מול גדול תלמידי הלל-יונתן בן עוזיאל. ושאלנו את הגאון הגדול רבי חיים קנייבסקי על דברים שונים בש"ס שהם נגד שיטת יב"ע בנ"ך וענה, דאפשר שהם לא ראו את דבריו, אולם כאן בתורה יש הרבה המפקפקים ואומרים, שאין תרגום זה של יונתן בן עוזיאל אלא מתנא או אמורא אחר.

ואנן קא מתנינן טובא בעוקצין וכי הוה מטי רבי יהודה אשה שכוּבשת ירק בקדירה ואמרי לה זיתים שכבשן בטרפיהן טהורים

על הסיפא בד"ה זיתים שכבשן, כתב רש"י-,,איתא במס' עוקצין (ב,א), אך לא על הרישא. במס' ברכות (כ.), כתב רש"י בד"ה אשה שכוּבשת ירק או זיתים שכבשן בטרפיהן-,,משנה היא במס' עוקצין", אך כאן בד"ה האשה, כתב רש"י-,,לא אשכחתי במס' עוקצין", ואכן כאן מביא מסורת הש"ס-,,נוסחא אחרינא-"בשיתא סידרי", ו"רש"י" במס' תענית מציין לגבי החלק הראשון כמקור-מס' טהרות (ד,א), ועי' הערותינו לברכות (כ.).

א"ר יוחנן שלשה מלאכי חבלה נזדמנו לו לדואג אחד ששכח תלמודו ואחד ששרף נשמתו

המלאך מהותו היא אש, כדברי רבינו חננאל [מס' יומא (כא:)] בד"ה אש אוכלת אש דשכינה-,,...פירוש המלאכים שהם אש". נשמת אדם היא גם אש, כיוון שהיא חלק אל-ה ממעל ואף השכינה היא אש כמובא שם במס' יומא (כא:)-,,ויש אש אוכלת אש-דשכינה, דאמר מר הושיט אצבעו ביניהם ושרפן" [לעיל (לה:)]. וק"ל, דשם במס' יומא (כא:), חזינו דמלאך אינו יכול לשרוף אש רוחנית, דבר המיוחס רק ליכולת השכינה, אלא שהוא יכול רק לדחות את האש שלנו וכן לצננה, כן נאמר שם על גבריא-,,יש אש דוחה אש-דגבריא" [רש"י-,,שירד להציל חנניה מישאל ועזריה שצינן את הכבשן מבפנים והקדיח מבחוץ לשרוף את זורקיהן לתוכו כדאמרינן בערבי פסחים (קיה.)].

וי"ל, דשכינה עצמה הרי אינה האלוקות בעצמה, דהא לית בה תפיסא כלל, אלא היא גם סוג של מלאך, כדברי הרמב"ן ב"תורת אדם". לכן נראה, דמלאך החבלה אשר שרף את נשמתו היה סוג גבוה יותר מגבריא"ל שהוא מלאך השרת שתפקידו הוא לפעול על פי מידת הרחמים, אף שלפעמים הוא יוצא ממדתו כדברי "בעל הטורים"/במדבר (כב,לב) בד"ה אנכי יצאתי לשטן-,,יצאתי ממדתי, ממדת הרחמים, שמלאך רחמים היה [במדבר"ר (כ,ג)]. הוא ממשיך וכותב בד"ה מלאך י-ה-ו-ה בדרך-,,בגימטריא גבריא"ל המלאך".

שאלנו את הגאון הגדול ר' חיים קניבסקי שליט"א, למ"ד, כי הקב"ה היכה בעצמו את הבכורות במצרים [שמו"ר (יז,ה)] וכן סובר יב"ע [שמות (יב,ב)] וכותב, שהיתה בכך השראת השכינה. ושאלנו, הרי השראת השכינה משמעה, שפע של ברכה ואילו כאן היתה עשיית דין במכת בכורות, אם כן, האם ניתן לומר, כי בעצם עשיית דין במצרים היתה בכך השפעת ברכה על עם ישראל? והוא הסכים עימנו. אם כן, על פי זה נוכל לומר, כי גם כאן לא היתה יציאה ממידתו של גבריא"ל, אלא בעצם עצירתו את בלעם, היה כאן גילוי של מידת הרחמים כלפי עם ישראל, כדי למונעו מלקלל את ישראל. וכן ניתן לומר, לגבי מה שהיכה גבריא"ל את מחנה סנחריב, שהיה בכך מידת הרחמים, לשם הצלת עם ישראל. ונראה, דהמלאך ששרף את נשמתו של דואג הוא סוג של מלאך של שכינה, דגם בשכינה ישנן דרגות שונות לאין ספור, כפי שהעיר כבר על כך "אוה"ח" עה"ת, דהא יש גם השראת שכינה על כל לומד תורה כדאמרינן במס' אבות. לכן יש לומר, כי אחד מסוגי המלאכים של השכינה הוא זה ששרף את נשמתו של דואג.

קז.

רש"י ד"ה אוכל לחמי-,,לומד תורת"י

נראה, דרש"י למד דלחם הוא משל לתורה, ממה שנאמר על הפסוק "לכו לחמו בלחמי" [משלי (ט,ה)]. ואמרו על כך חז"ל [מס' חגיגה (יד.)]-,,כל משען לחם"-אלו בעלי תלמוד שנאמר "לכו לחמו בלחמי".

בבראשית (לט,ו) הובא-,,ולא ידע אתו מאומה כי אם הלחם אשר הוא אוכל" ופירש שם רש"י, ע"פ ב"ר (פו,ו)-,,היא אשתו, אלא שדבר בלשון נקיה".

ויש להבין, אמאי נמשלו התורה והאשה ללחם מה הקשר ביניהם?

הנה כאן מדובר על אחיתופל, שהיה תלמידו של דוד ועל רב שיש ללמוד ממנו תורה נאמר [מלאכי (ב,ז)] "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו פיהו כי מלאך ה' צבא-ות הוא". ועל כך אמר ר' יוחנן [מו"ק (יז.)]-,,אם דומה הרב למלאך ה' יבקשו תורה מפיהו", היינו, מי שהתורה היא כבר חלק ממנו כמו שהאשה היא פלג גופו של הבעל ומי שהתורה כבר הפכה לחלק ממנו הוא כבר נהיה בעלים על התורה אשר על לימודה נאמר [משלי (ה,יט)] "באהבתה תשגה תמיד", כמו אהבת אשתו אשר נאמר על כך "אוהבה כגופו" [מס' יבמות (סב:)] ולחם הוא הדבר היחיד אשר אינו נמאס, גם כאשר אוכלים אותו הרבה זמן, כך גם נאמר על התורה [מס' עירובין (נד:)]-,,כל זמן שאדם הוגה בהן מוצא בהן טעם...מאי דכתיב (שם) "אילת אהבים ויעלת חן"...למה נמשלו דברי תורה לאילת לומר לך מה אילה רחמה צר וחביבה על בעלה כל שעה ושעה כשעה ראשונה אף דברי תורה חביבין על לומדיהן כל שעה ושעה כשעה ראשונה. "באהבתה תשגה תמיד", כגון רבי אלעזר בן פדת...שהיה יושב ועוסק בתורה בשוק התחתון של ציפורי וסדינו מוטל בשוק העליון של ציפורי". התורה נקראת ארוסתנו-,, "תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב" אל תקרי "מורשה" אלא מאורשה. הבא על אחותו יצפה לחכמה שנאמר "אמור לחכמה אחותי את" [מס' ברכות (נו.)]. מכל מה שהבאנו לעיל חזינו, כי התורה ואשה וכן לחם, ישנם הרבה דברים משותפים ביניהם.

רבש"ע מפני מה אומרים אלוהי אברהם אלוהי יצחק ואלוהי יעקב ואין אומרים אלוהי דוד

ויק"ל, הא אין הקב"ה מיוחד שמו על הצדיקים בחייהם, כמו שראינו בבראשית (כו,כד), שאמר ה' ליצחק "אלוקי אברהם" ולא "אלוקי יצחק". אמנם, כאשר שם לקמן (כח,יג) אמר ה' ליעקב-"ואלוהי יצחק", אכן תמהים על כך חז"ל [תנחומא/פ' תולדות ז'] ושואלים על כך ועונים-,,אך על פי שאין הקב"ה מיוחד שמו על הצדיקים בחייהם, משום שנאמר "הן בקדושי לא יאמין" [איוב (טו,טו)], כאן יחד שמו על יצחק, לפי שכהו עיניו וכלוא בבית והרי הוא כמת ויצר הרע פסק ממנו" [רש"י שם].

ויש לומר, דזה היה לו לדוד בהשגה נבואית, דגם אחר מותו לא יאמרו בתפלה "אלהי דוד" (ושו"ר דכן כתב המהרש"א כאן), אך מאידך, נעלם ממנו דבר זה, שאין הקב"ה מיוחד שמו על הצדיקים מלבד על האבות, לכן שאל, אם כבר ייחדו על יצחק, הרי גם עליו אפשר. **אך קשה**, למה הקב"ה ענה לו שיצחק הוא יוצא מן הכלל, כי כבר היה סומא? **ועוד קשה**, למה ענה לו שאותם הוא ניסה, הרי אף על פי כן לא נקרא שמו עליהם. וי"ל, שאמר לו הקב"ה אותך אפילו לא ניסיתי כמוהם.

דלא לימרו עבדא זכי למריה

פירש רש"י בד"ה למריה-,,העבד ניצח לאדוניו בתוכחתו". ויק"ל, וכי מה בושה יש בכך, הא הקב"ה בעצמו מתפאר בכך-,,נצחוני בני נצחוני" [ב"מ (נט:)]. וי"ל, דעבד לאדוניו גנאי הוא לעבד, כמו שהובא לעיל (לט.)-,,כל דזכי למלכא לשדיוה לביבר", וכן במס' ע"ז (י.)-,,כל דזכי למלכא לשדי לקמוניא חלילא", מיהו שונה הדבר בין אב לבנו, כי, בכל אדם מתקנא חוץ מבנו ותלמידו [לעיל (קה:)], לכן אמר הקב"ה נצחוני בני, אך לא כן היחס בין עבד לאדוניו, כי,,מלכותא דרקיעא כעין מלכותא דארעא" [ברכות (נח.)], וזהו גדר של מלך ועבד.

ראויה היתה בת שבע בת אליעם לדוד מששת ימי בראשית אלא שבא אליו במכאוב...אלא שאכלה פגה

ויש להבין, למה נקט דוד המלך את ה"מכאוב", כדבר המסביר ביותר את כשלונו. ויש לומר, דמחד, ענין התשמיש נקרא "דעת", כפי שרואים כבר באדם הראשון ש"וידע אדם את חוה" ועל כך יש פסוק המקשר בין שני ענינים אלו- „יוסיף דעת יוסיף מכאוב“ [קהלת (א,יח)]. ושם מבאר רש"י על פי חז"ל, שהכוונה להתפתות אחר נשים, ובמס' סוכה (מב:), שם מובא פסוק זה. מפרש רש"י בד"ה מכאוב- "סרחון", אף ששם מדובר בסרחון ממש של חיטה, אך חיטה היא גם עץ הדעת לחד מ"ד שאדם הראשון חטא בו ואדם הראשון במס' ע"ז (ח.) מתאר את חטאו כך- „בשביל שסרחתי חשך עולם בעדי“ וכן כאן אומר דוד המלך לקמן- „ונקיתי מפשע רב“, שלא יכתב סרחוני. במס' יומא (פו:), לשם מפנה המהר"י ברלין-אומרת הגמרא שיש ראיה מפסוק אחר על כך- „דוד אמר אל יכתב סרחוני שנאמר "אשרי נשוי פשע כסוי חטאה" (=היינו, רק "נשוי פשע" ולא "נקיתי מפשע") משל דמשה ודוד (=שוב בענין נשים) למה הדבר דומה לשתי נשים שלקו בבית דין אחת קלקלה ואחת אכלה פגי שביעית...“ דוד נמשל כאן לאשה שקלקלה. לכן, מסכם ענין זה דוד המלך תחת השם "מכאוב", ולא בשם "כאב", "שברון לב" או "עבירה".

הסיבה שנקטו חז"ל דוקא לשון "פגה" של תאנה ולא של פרי אחר. י"ל, דהוא משום, שפגה, היינו, התאנה היא זו שנכשל בה אדה"ר בסוף ששת ימי בראשית, אשר כתוצאה ממנה נכנס בו מאז יצר הרע ובפרט אותו יצר, אשר בו נכשל דוד המלך וכידוע, קיים קשר בין אדה"ר ודוד המלך, שהרי אדה"ר נתן שבעים משנותיו כדי שדוד המלך יוכל להיוולד. סיבה נוספת לכך, שחז"ל נקטו דוקא כמשל את פרי התאנה, הוא משום שחז"ל בדרך כלל מכנים את התאנה בשם אחר "בנות שבע" (כגון בתחילת מס' שביעית) שהוא דומה בדיוק לבת שבע אשת דוד (כך הובא על ידי האר"י ז"ל). כמו כן יש לציין, כי "פגה" הוא אחד משלושת המדורים באישה, אשר בה נעשתה העבירה- „משל משלו חכמים באשה פגה, בחל וצמל. פגה, עודה תינוקת. בחל, אלו ימי נעוריה. בזו ובזו, אביה זכאי במציאתה ובמעשי ידיה ובהפרת נדריה. צמל, כיוון שבגרה שוב אין לאביה רשות בה“ [מס' נדה (מז:)].

ויש להבין, אמאי נקטו חז"ל לגבי זיווגו של דוד, כי הוא נקבע מששת ימי בראשית, הרי במס' סוטה (ב.) הובא, כי הזיווג נקבע מ' יום קודם יצירת הולד. ונראה, כי ישנם זיווגים, אשר נקבעו כבר מששת ימי בראשית לאדם, היות שזאת היתה המטרה, אשר לשמה ירד האדם לעולם. במקרה זה, לא ניתן לשנות זיווג זה, כמובא ב"מכתב מאלהו" ("קונטרס הבחירה", ח"ד, עמ' 98-109) ורק ברוב המקרים נקבע זיווגו הראשון של האדם מ' יום קודם יצירת הולד, אך לא זיווגו השני. לגבי משמעותו של הזיווג השני, ראה מה שהרחבנו על כך בחיבורנו "כדבר אהרן" עמ"ס ברכות (נד:) ד"ה אמר רב יהודה שלושה צריכין שימור.

עוד יש לציין, כי מקור זה במס' סוטה (ב.) הוא דעת יחיד, כפי שכבר העיר על כך הגה"ק רבי אלחנן וסרמן הי"ד. הגה"ק רבי אלחנן וסרמן הי"ד מציין ("קובץ מאמרים", עמ' מ', הוצאת בנו-רבי א. ש. וסרמן, ירושלים תשכ"ג), כי רבי אילעאי אינו סובר, כי הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים ולכן הוא אמר [מס' קידושין (מ.)]- „אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו ילך למקום שאין מכירין אותו...“ משום שלהתגבר על היצר אין הדבר נתון לבחירתו. הרי"ף והרא"ש בפרק ג' של מס' מו"ק כתבו, כי דבריו של רבי אילעאי אינם להלכה. על פי זה ניתן גם להבין את מה שכתב הרמב"ם באיגרתו המפורסמת לרבי עובדיה הגר, כי זיווגו של אדם, נתון לבחירתו החופשית, אף על פי שהגמרא במס' סוטה (ב.) אומרת "מ' יום קודם יצירת הולד בת קול יוצאה ומכרזת בת פלוני לפלוני". הרמב"ם אינו פוסק כך, משום

שלדעתו מקור זה הוא אליבא דרבי אילעאי, אשר אין הלכה כמותו. וראה שם עוד ב"קובץ מאמרים" בעמ' מ"ז לגבי מאמר חז"ל "הכל בידי שמים חוץ מצנים ופחים".

ואמר רב יהודה אמר רב בקש דוד לעבוד ע"ז שנאמר "ויהי דוד בא עד הראש אשר ישתחוה שם לאלהים" ואין ראש אלא ע"ז שנאמר "והוא צלמא רישיה..." מוטב יעבוד ע"ז ואל יתחלל שם שמים בפרהסיא
כיוון ד"ישראל וקב"ה ואורייתא חד הם", ו"ישראל אקרונ אחים ורעים לקב"ה" ["זהר" ב' (נח:)] ו"ישראל ארוסתו של הקב"ה", [רש"י פ' כי תשא (לד,א)] וכמו שאנו אומרים בהנחת תפילין "וארשתיך לי לעולם", כך אומר הקב"ה לישראל. וכן "ישראל הן תקרתו של עולם" [שמו"ר (א,ו)], לכן, כדי להצר לישראל, חייבים גם הם להפך לראש, כמו שאמר טיטוס לבן אחותו אונקלוס בן קלוניקוס-,,זיל איגרי בהו בההוא עלמא והוית רישא דכתיב "היו צריה לראש" כל המיצר לישראל נעשה ראש [גיטין (נו:), סנהדרין (קד:)], והסיבה לכך היא,,,שלא יאמרו ביד אומה שפלה מסר את בניו" [תד"ה שלא, במס' חגיגה (יג:)], אך על פי דברינו, הוא משום שישראל מתייחסים להקב"ה כארוסתו ואחיו ולא רק בניו. מבחינת המציאות, לא שייך שמי שהוא "תקרתו של עולם", שיצר לו מי שאינו נחשב גם כן ראש בעולם.

נסתלקה הימנו שכינה דכתיב "השיבה לי ששון ישעך"

מנין ש"ששון" הוא הדרך להשראת שכינה על האדם. הסיבה אכן היא, כי כל הנביאים זכו למדרגה זו משמחת בית השואבה, שמשם שאבו את רוח הקדש בששון, כמובא במס' סוכה (נ:)-,, "ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה", שמשם שואבין רוח הקדש", לכן "ששון ישעך" הוא על ידי "בששון ממעיני הישועה".

קח.

עדת קרח אינה עתידה לעלות שנאמר "ותכס עליהם הארץ" בעולם הזה "ויאבדו מתוך הקהל" לעוה"ב, דברי ר"ע. ר"א אומר עליהם הוא אומר "ה' ממית ומחיה מוריד שאול ויעל"
לדברי ר"א, עדת קרח כן תעלה ולקמן (קט:): מובא מהתוספתא בפ"ג, שלא ר"א אלא ר"י בן בתירה חולק על ר"ע וסובר שהם כן יעלו-,,הרי הן כאבידה המתבקשת" [כמו במס' מכות (כד:)], ופירש שם רגמ"ה-,, "לאחר זמן", והיינו לעתיד לבוא. אמנם קרח נבלע, אך האם גם עדתו נבלעה? מהמקורות שמביא רבינו אפרים בפירושו על התורה בספר במדבר (יז,ד) מסתבר שעדתו לא נבלעה, שכן כתב שם בד"ה וירקעום צפוי למזבח-,, כדי לזכותם כדי להכניסם לעולם הבא כי המזבח מכפר". בפסוק (ה) כתב שם בד"ה ולא יהיה כקרח-,, שנבלע" וכעדתו-,, שנשרפו". זכרון-,,אותיות ר"ן זכו, כלומר ר"ן איש זכו להיכנס במחיצת הצדיקים כי מיתתן היתה כפרתן".

מהרש"א ד"ה פרידה

כתב המהרש"א-...אם מבול של אש מה יועיל לך התיבה, אבל לנו יש דבר אחד ועליתה שמה. אפשר שהוא סלמנדרא על שם שעולה מן הכבשן אחר ז' שנים ואמרו אם של מים הוא מביא, אם מן הארץ הוא מביא יש לנו עששיות של ברזל שאנו...דריש ליה מלשון "עששות שאנן" דבקרא. ואמר אם מן השמים הוא מביא יש לנו דבר ועקב שמו...פירש ב"ערוך" מלשון ספוג ששמו עקב ועוד יש לומר...שהגבורים מהם אחד היה נותן את עקב רגלו על התהום...וזה שאמר יש לנו דבר והוא העקב לסתום התהום ובו במדה נפרעו שהביאו המבול עליהם מבין רגליהם...".

הנה יש להתבונן, כיצד אנשים אלו הגיעו לטפשות שכזו ולכאלו פטפוטי סרק, הרי בורא עולם שיכל לבוא אינסוף עולמות במאמר אחד, יכל במאמר אחד בפחות מכל זמן שאדם יכול למדוד או לתפוס להביא למצב שלא יהיה עוד כלום וריק מוחלט מבחינת תפיסת האדם. **ויש לומר**, שבגלל אותה טובה שהשפיע עליהם ה', הם לגמרי הסתנוורו, כמו שמובא שאיינשטיין חשב, שאם כל זאת שהוא רק תינוק המציץ בכל הבריאה, הרי שה"אלוהים" שהוא צייר בדמיונו המעוות הוא דבר מוגבל "שאינו משחק בקוביות" אך יכול לעתים לטעות ושהוא אינשטיין תפס במשהו דבר שה"אלוהים" שלו לא קלט ולכן טעה והוא זה שידע יותר טוב מה היה צריך לעשות. שגוען גדלות זה של אינשטיין נבע מכך, שהשכל שלו, לדעתו, חזק יותר מהשכל של ה"אלוהים" שהוא ברא לעצמו בשכלו המעוות, ומה שהוא רואה בעיניו כתינוק זה מה שקיים מבחינת החוקים, אף שקיימים עצמים רבים שהוא עדיין אינו מכיר (וניתן להוכיח למעשה, כי את רוב העצמים והמציאות כלל לא ניתן להכיר).

באותו שגוען גדלות לקה דור המבול. כיוון שמעולם הם לא היו חולים והיו להם כוחות גוף אדירים והכל התנהל בעולם על פי סדר מופתי ללא סטיות, והחיים היו נוחים ביותר וקלים, הם הסתנוורו וחשבו שהעולם הוא קדמון ולא נברא ושישנו אדם מסויים עם כוחות גדולים מחוץ לכדור הארץ שהוא שופך אחת לארבעים שנה גשם על הארץ ובכמות מוגבלת ולאותו אדם אין יותר מים ממה שהוא שופך בכל פעם וביכולתו לשפוך מים רק במקום אחד במקום בתפזורת, לכן הם מדדו את כל כמות המים שירדו ומצאו, שאם הם יבנו מטריה ענקית במקום מושבם ויניחו מין חומר ספוגי על המטריה שיוכל לקלוט ולאצור את כל כמות הגשם, לא יהיה שטפון. לאותו אדם יש, לדעתם, כוחות שמפעם לפעם גורמים להתפרצויות געשיות אשר כתוצאה מהן פורצים זרמי מים עזים ואז יש גיבורים שעם כף רגלם יכולים לעצור התפרצות זו וכן יעשו אם יקרה שוב דבר כזה. מעבר לכך לא קרה שוב דבר אחר, ולכן הם מוגנים, לדעתם.

ה"ערוך" גרס "אליתא" במקום "עליתה" וכתב-,,מין אחד ואליתא שמו", משמע אולי שהוא מין חיה. מה שכתב המהרש"א, שסלמנדרא היא חיה היוצאת מן הכבשן אחת לז' שנים, מקורו הוא ברש"י מס' חגיגה (כז). ברש"י ד"ה סלמנדרא-,,חיה הנבראת מן האור כשבוערין אש במקום אחד שבע שנים תמיד בלי הפסק", אך מלשון שכתב "מן הכבשן", נראה שכוונתו דוקא מרש"י כאן במסכת סנהדרין (סג:), שכתב רש"י בד"ה סלמנדרא-,,חיה קטנה **שיוצאה** מתנור שהאש בוערת בו שבע שנים והסך מדמה אין האור שולט בו ובאחז מצינו כתוב [מלכים ב' (טז,ג)] גם את בנו העביר למולך באש ולא מצינו לו בן אלא חזקיהו". מקורו של רש"י הוא מ"מדרש תנחומא", פרשת וישב ג', שם נאמר-,,הזגגין העושין את זכוכית, כשהן מסיקין את הכבשן שבעה ימים ושבעה לילות רצופין, מכובד האור יוצא משם בריה הדומה לעכביש (נוסחת ספרים אחרים-עכבר) והבריות קורין אותה סלמנדרא". מדרש זה הובא גם ב"מדרש הגדול", סוף פרשת תצוה, אך בלא הזכרת הקטע של "שבעה ימים ושבעה לילות רצופין", אך מכל מקום נראה, כי מדרש זה אינו המקור של דברי רש"י, כיון שרש"י כותב על שבע שנים ולא על שבעה ימים.

נראה, שנתעלם מהמהרש"א לשעה רש"י במס' חולין (קכז). בד"ה סלמנדרא, שכתב-,,שרץ (=ולא חיה) הנוצר מן האור מעצי הדס, על ידי כשפים, והסך מדמו אין האור שולט בו וקים לרבי עקיבא דמינא דצב הוא".

קח:

צוהר תעשה לתיבה. אמר ר' יוחנן, אמר לו הקב"ה לנח, קבע בה אבנים טובות ומרגליות, כדי שיהיו מאירות לכם כצהרים

דבריו של ר' יוחנן, דצהר אינו חלון שנויים במחלוקת וענין זה מובא בעוד ששה מקומות בחז"ל ויש על כך שלוש שיטות ותלוי הדבר בעוד מחלוקת אי שימשו המזלות בזמן המבול או לא שמשו.

נביא ראשית את דברי חז"ל בכל המקומות בהם הוזכר ענין זה:

א. "תלמוד ירושלמי" במס' פסחים (א,א) (א:)

„ותייא כיי דמר רבי אחיאי בר זעירא, נח בכניסתו לתיבה הכניס עמו אבנים טובות ומרגליות, בשעה שהיו כהות, היה יודע שהוא יום, ובשעה שהיו מבהיקות היה יודע שהוא לילה, למה, יש חיה אוכלת ביום ויש חיה אוכלת בלילה. והא כתיב [בראשית (ו,טז)] צוהר תעשה לתיבה? כמאן דאמר לא שימשו המזלות בשנת המבול“.

המפרשים שם מסכימים לגבי הבנת קושיית הגמרא-„והא כתיב "צוהר תעשה לתיבה"“, אך חולקים בהבנת התשובה של הגמרא שם-„כמאן דאמר לא שימשו המזלות בשנת המבול“.

הם מסכימים על כך, כי הקושיא בנויה על ההבנה, ש"צוהר" פירושו חלון, כפי שכותב שם "קרבן העדה"-„והיה יכול לראות מתוכו היום והלילה, והאבנים טובות למה ליה“? וכן הבין שם ה"פני משה" את יסוד הבנת הקושיא-„ויכול לראות דרך החלון“. אמנם, הם כאמור חלוקים בהבנת התירוץ. לשיטת "קרבן העדה", גם לפי התרצן, "צוהר" הכוונה היא לחלון, אך-„לא היה מהני לו הצוהר לידע בו מתי יום ומתי לילה“, לכן היה חייב להכניס לתיבה את האבנים הטובות ואת המרגליות. מאידך, ה"פני משה" הבין אחרת את התירוץ-„ומשני כמאן דאמר, שלא שמשו המזלות בשנת המבול ולדידיה האי "צוהר תעשה" שתכניס עמך דבר המצהיר ומנהיר“, היינו, דלדעת רבי אחיאי בר זעירא, "צוהר" אינו חלון, אלא אבן טובה, המצהירה את פנים התיבה כדי לדעת מתי הוא יום ומתי הוא לילה.

"קרבן העדה" בהרחבת פירושו "שיירי הקרבן", מקשה שם על התירוץ "כמאן דאמר לא שימשו המזלות בשנת המבול"-„וקשה, אם כן מנא ליה שלקח אבנים טובות לידע מתי יום ולילה, דלמא להאיר להם, דהא לא שמשו המזלות. ועוד קשה, אם כן דלא האירו המזלות, אם כן לא היה אורן של האבנים הטובות כהה כבלילה, שעיקרן שהן כהות, היינו, מטעם שניצוצי היום מכהים אורן, אפילו הן באפילה. וכיון שלא שמשו המזלות, ודאי שלא הוכחה מאורן. הוא מתרץ-„ויש לומר שלא שימשו המזלות, היינו שלא שימשו כסדרן, אלא כולם שמשו כאחת והיה אור החמה והלבנה והכוכבים בין ביום ובין בלילה“.

ב. בראשית רבה (לא,יא)

„צוהר תעשה לתיבה...רבי אבא בר כהנא אמר חלון. ר' לוי אמר מרגלית. רבי פנחס משום רבי לוי אמר כל י"ב חודש שהיה נח בתיבה, לא צריך לא לאור החמה ביום ולא לאור הלבנה בלילה, אלא מרגלית היתה לו והיה תולה אותה, ובשעה שהיא כהה היה יודע שהוא יום ובשעה שהיתה מבהקת היה יודע שהוא לילה“.

ג. בראשית רבה (לג,ה)

„ויהי מקץ ארבעים יום ויפתח נח" (=את חלון התיבה). הדא מסייעא להווא דאמר ר' אבא בר כהנא חלון [מהרז"ו-„ולא מצינו שצוהר הקב"ה לעשות חלון אלא צוהר, אלא מה שכתוב "צוהר" פירושו חלון שממנו בא האור והזוהר“].

ד. פרקי דרבי אליעזר פרק כג

„ר' מנא אומר כיוון שנכנסו כל הבריות אל התיבה, סגר וחתם הקב"ה בידו שער התיבה שנאמר "ויסגור ה' בעדו" [בראשית (ז,טז)] ומרגלית אחת היתה תלויה בתיבה ומאירה לכל הבריות, כנר שהוא מאיר בגבורתו, שנאמר "צוהר תעשה לתיבה"."

ה. ילקוט שמעוני רמז נז

„ויסגור ה' בעדו", סגר הקב"ה חמה ולבנה ולא היו מאירים כל י"ב חודש שנאמר [איוב (טז,ז)] "האומר לחרס ולא יזרח". והאיך היה נח משמש, זימן לו הקב"ה אבן טובה ונשתמש לאורה."

ו. בראשית רבה (כה,ב)

„אמר ר' יוחנן לא שימשו המזלות כל אותן י"ב חודש. אמר לו ר' יונתן שמשו, אלא שלא היה רישומן ניכר."

ז. איוב (טז,ז)-האומר לחרס ולא יזרח ובעד כוכבים יחתם

תרגום-„דאמר לשמשא ולא ידנח ואמטול כוכביא יחתום בענני".

רש"י ד"ה האומר לחרס-„לשמש דום והוא שמר אמרת מלך ולא יזרח". ד"ה ובעד-„וכנגד הכוכבים יסגור מחיצה ולא יאירו".

רלב"ג ד"ה יחתום-„יסגור עד שלא יראו הכוכבים ההם וזה בעמוד קצתם תחת קצתם ויהיה שב אל כוכבי הלכת לבד, או שיסותרו באור השמש ויהיה שב אל כל הכוכבים, או יהיה הרצון באומרו "ובעד כוכבים יחתם", רצונו לומר, כל כך יעדר אור השמש בעת הלקיה עד שיראו הכוכבים".

המלבי"ם-„שגם אם יעלה על הדעת שה' יאמר לחרס שלא יזרח עוד, ויחתום בעד הכוכבים ההולכים סביב השמש, בענין שיעדר השמש וכל המון כוכביו...".

ח. איוב (ג,ג) רש"י ד"ה צוהר-„אורה, ומתרגמינן ניהור".

ט. בראשית (ו,טז)-צוהר תעשה לתיבה-תרגום אונקלוס-„נהור תעבד לתבותא".

יונתן בו עוזיאל-„אזל לפישון וסב מתמן יוהרא (פירוש יונתן-„פירוש אבן טובה. ועיין ב"כור זהב"). ותשונה בתבותא לאנהרא לכוין".

רש"י ד"ה צוהר-„יש אומרים חלון ויש אומרים אבן טובה המאירה להם".

אבן עזרא ד"ה צוהר-„מקום שנכנס ממנו האור, והוא מגזרת צהרים, והוא נעשה למעלה במשפט...".

בעל הטורים ד"ה צוהר-„בגימטריא לאור האבן".

י. מס' סנהדרין (קח:)/המהרש"א/חידושי אגדות/ד"ה צוהר תעשה-„אמר לו הקב"ה לנח קבע בה אבנים טובות"-„דעל כרחק לא חלון כמשמעו היה, דהא לא שמשו המזלות בשנת המבול...ובירושלמי בפרק קמא דפסחים קצת ראייה לזה".

יא. נחלת יעקב-„פלוגתייהו (אבן או חלון) תליא אם מזלות שמשו במבול או לא ונחלקו בזה (=ב"ר) פ"כה".

על פי מה שהובא לעיל חזינו, דר' יוחנן, שאמר כאן שצהר היא אבן טובה אזיל לשיטתיה בב"ר (כה,ב), דלא שמשו המזלות כל אותן י"ב חודש ור' יונתן שסבר שם ששימשו, אלא שלא היה רשומן ניכר, נראה שסובר כר' יוחנן, שבתובה האירה להם רק האבן, כי אור המזלות לא הגיע לתיבה, ונראה שכוונתו לכך שהסיבה היתה משום העננים העבים שהסתירו את אור השמש ועיקר השימוש של המזלות הוא לא כדי להאיר, אלא לשם מטרות רבות נוספות, לכן, גריעת תפקיד זה של הארה, עדיין לא גורע מכך שהם שימשו. ואותו מאן דאמר, הסובר של שימשו לחלוטין, המופיע ב"ירושלמי", הכוונה לר' יוחנן, מסדר וחותם ה"ירושלמי". במדרש אינו מובא מה ענה רבי יוחנן לרבי יונתן. ונראה בדעת ר' יוחנן, דלכאורה קשה, לשם מה יש צורך במרגלית ועוד ללכת לנהר הפישון למצוא אותה, כדברי יב"ע, כדי לדעת את זמני היום והלילה ואז לדעת מתי מגיע זמן האכלת החיות, ובפרט שבודאי לא כל חיה אוכלת באותה שעה, ביום או בלילה, והרי אפשר היה להכניס לתיבה שעונים שאינם תלויים בכוח המים או האור והצל של השמש כדי לציין בצורה מדויקת מתי זמן אכילתה של כל חיה, למשל ע"י שעון חול.

אמנם, כדי ששעון חול או שאר השעונים יוכלו לפעול, צריכים כל גרמי השמים לשמש, כפי שחקק להם הבורא בתחילת מעשה בראשית, אך אם הם אינם משמשים, לא ניתן להפעיל שום שעון, כי כל מה שנעשה כאן בארץ תלוי במכלול החוקים של גרמי השמים המשפיעים עלינו כאן בארץ, לכן, למשל, כדי ששעון החול יפעל כתיקנו, זה בתנאי שחוק המשיכה יפעל כאן כתיקנו, אך כשהמזלות אינם משמשים, גם חוק זה אינו פועל כמקודם ולכן החול בשעון לא יפול מחלקו העליון לתחתון בחוקיות המסודרת. לכן חולק ר' יוחנן על ר' יונתן וסובר, שהמזלות לא שימשו כלל, ונראה שכן סבר מי שאמר, שמערכת הכוכבים כימה [כ-מאה במס' ברכות (נח:)], נטל הקב"ה ב' כוכבים ממנה והניחם במקום אחר [מס' ר"ה (יא:)], דבר שהפר את כל האיזון בחוקיות הטבע. יתר על כן, שיטת ר' יוחנן מתאימה למובא במס' פסחים (ב.), שמושגי השמש והירח, יום ולילה, האור והחושך, הינם מושגים נפרדים, שאלוקים ציוות אותם יחד-,, קרייה רחמנא לנהורא [רש"י-,,האי "ויקרא" לאו קריאת שם הוא, דתימא שקרא את שם האור יום, ולא קרא לבריאה המאירה שברא מהוד מעטה לבושו.]. ופקדיה אמצותא דיממא [רש"י-,,ציווהו לשמש ביום ולחושך ציוה לשמש בלילה. קרא כמלך שקרא לעבדו שיבוא לפניו.]. וקרייה רחמנא לחשוכא ופקדיה אמצותא דלילה".

אם כן, קודם ברא את הבריאה המאירה-אור ואת הבריאה יום ולילה ואחר כך אמר לאור לשמש ביום להאיר ואת הבריאה המחשיכה-חושך לשמש בלילה ואחר כך ביום הרביעי תלה את המאורות בשמים וציוות את האור עם כוכב החמה ועם אבן יקרה מסוימת, שגם בהעדר השמש, היא תאיר מכח עצמה. בזה מתורצת קושיית "שיירי הקרבן", כיצד תיתכן הארה מתוך האבן, אם אין את ניצוצות אור השמש. גם בנסוי בימינו שערכו תאמו התוצאות את דברי חז"ל במס' פסחים. לקחו בעלי חיים ועקרו מהם את כל מערכת הראיה וקליטת האור ושמו אותם במקום חשוך לחלוטין, ובכל זאת נמצא שבע"ח אלו מבחינים מתי המעבר בין יום ללילה. אמנם "אין מביאין ראיה מן השוטים" [מס' נדה (ל:)] ויתכן שקרנים אולטרא סגוליות או קרניים אחרות של השמש משפיעות עליהם, אך יתכן, שקרני האור אינן משפיעות עליהם, אלא רק דרך מערכת הראיה. מעתה גם מובנים דברי ה"פדר"א-,,לא צריך לאור חמה ביום", היינו, שהחמה עצמה אינה יוצרת את מושג היום, אלא יום הוא מושג בפני עצמו.

מעתה, ישנם כמה סוגי מחלוקות:

א. האם "צהר" הכוונה לחלון או לאבן יקרה המאירה מעצמה-לפי שיטות ה"ירושלמי" ורבי לוי ורבי פנחס ב"ב"ר" (לא,יא) ו"פדר"א" וה"ילק"ש" ור' יוחנן בסנהדרין (קח:) ו"ב"ר" (כה,ב), "צהר" אינו חלון, אלא אבן מאירה. לפי ר' אבא בר כהנא ב"ב"ר" [(לא,יא), (לג,ה)] הכוונה לחלון.

ב. מה היתה מטרת הכנסת האבן המאירה-לפי רבי אחיאי בר זעירא ב"ירושלמי" ור' לוי ורבי פנחס ב"ב"ר" (לא,יא), המטרה העיקרית היתה כדי לדעת להבחין בין היום והלילה וגם להאיר. לפי ה"פרקי דרבי אליעזר" ויב"ע- ולכאורה גם אונקלוס, בבראשית (ו,טז), "ילק"ש" ור' יוחנן בסנהדרין (קח:), המטרה העיקרית היתה להאיר.

ג. האם שימשו המזלות בזמן המבול-לפי ר' יוחנן בסנהדרין (קח:) וב"ב"ר" (כה,ב) לא שימשו המזלות כל עיקר. לפי רבי יונתן ב"ב"ר" (כה,ב) המזלות כן שימשו, אך רישומן לא היה ניכר ויתכן שגם רבי אבא בר כהנא ב"ב"ר" [(לא,יא), (לג,ה)] סובר כך.

אמנם, דברי "קרבן העדה" נראים לכאורה מופרכים, כי חזינן דה"ירושלמי" סובר כשיטת רבי יוחנן, שהיתה אבן ולא חלון, כי המזלות לא שימשו. את קושייתו תירצנו לעיל, אך מה שכתב שפירוש שלא שימשו, הכא שימשו כולם יחד תמוה, דאם שימשו כולם יחד היתה כמות אור גדולה מכרגיל וממילא המרגלית לא היתה כהה במשך כל שנות המבול. לעצם הענין של תיבת נח, ודאי שקיומם של נח ובני ביתו ובעלי החיים היה תלוי בהרבה נסים, שהרי אם התיבה סגורה, הרי אין אויר לנשום לכמות כזו של בעלי חיים בתוך שטח קטן יחסית של התיבה, הרי מרגע שנאטמה התיבה, תוך שעות ספורות האויר היה צריך להיגמר והיו כולם צריכים למות מחנק ומרתיחת המים על אף הזפת שהתיבה היתה מצופה בו, הרי הזפת היה צריך להתמוסס ולבעור והתיבה היתה צריכה להישרף, אלא שכל קיום התיבה בנס היתה עומדת ולכן לא היה צורך בזפת ולא באבן מאירה, אלא ההנהגה האלוקית היא כך, כי כל מה שאפשר לעשות בדרך ההשתדלות יש לעשות ומה שמעבר לזה הקב"ה משגיח ברוב רחמיו ומחולל את הנסים הנצרכים לקיים בראיו. תיבת נח נמשלה בידי גדולי תורת המוסר לד' אמות של ההלכה הנלמדת בישיבות ובבתי מדרשות, אשר כל הנמלטים אליה זוכים להימלט ממשברי הים העכורים והגועשים שמסביב המאיימים להטביעה, לולא חסד ה' וניסיו המצילים אותה מידי אלו מבחוזן, אשר ברוב קנאתם מבקשים תמיד לחסלה.

השיבו עורב לנח אמר לו רבך שונאני...אמר לו רשע

חזינן הכא דו-שיח בין עורב לנח וקשה דרק באתון היתה בריאה כזו של פתיחת פי האתון, אך לא בשאר חיות? **המהרש"א** ביאר דלא היה כאן דו-שיח, אלא שנח הבין ממעשי העורב מה הוא חושב ומה היה רוצה לומר לנח ועל דרך זה השיב לו. **תימה** ולא זכיתי להבין למה ליה למהרש"א להדחק לפירוש זה נגד המפורש בגמרא דהעורב ממש אמר לנח ונח השיבו, הא ניתן לתרץ בפשטות, כי נח הבין את שפת החיות כמו ריב"ז וע"פ הבנה זו גם דיבר עם העורב.

ת"ר שלשה שמשו בתיבה וכולם לקו ועורב וחם

וק"ל מניין בעלי החיים היו צריכים לדעת דגם הם נאסרו בתשמיש וי"ל א. כפי שתירצנו לעיל כיון דנח ידע שפת החיות לכן הוא מסר להם על כך ואף דחזינן שם לקמן כי בריה בשם זקיתא לא ידע נח מהו מאכלה ולכאורה אם ידע את שפת החיות אמאי לא שאל אותה מה מאכלה וי"ל דאף שידע את שפתם לא ידע את שפת כל החיות. אי נמי נח כן ידע את שפת כל החיות והעופות, אך בריה זו- זקיתא, לרוב פחיתותה אין לה כלל שפה.

ב. יתכן ובעלי החיים חשו בגלל שהותם ליד אדם צדיק כנח שהוא מקדש את עצמו במותר ואינו משמש מטתו כמו חמורו של רבי פנחס בן יאיר [מס' חולין (ז.)] אשר ידע לחוש באוכל שאינו מעושר ולא אכלו ולכן נענשו חיות אלו, דאף שחשו בכך שזה מקרה אשר אינו טהור לשמש בתיבה ואת חומרת איסורו ובכל זאת שימשו ובכך היתה השחתה

גדולה ולכן נענשו ומה שנאמר העונש לגבי כלב- "כלב נקשר" זו הכוונה של "קשורה בו ככלב", כפי שנאמר במס' סוטה (ג:)-, "ר"א אומר קשורה בו ככלב, שנאמר "ולא שמע אליה...להיות עמה לעולם הבא". והכוונה היא דעונש זה קשה מאד לכלב שבתשמישו כאשר הוא נקשר גם אם יטילו בו אבנים ורוצה להימלט אינו יכול, כדברי ה"בן יהודע" כאן וכן מי שעובר עבירה בענין זה טומאה זו נדבקה בו ואינו יכול להפרד ממנה גם אם ירצה. לכן גם מידה כנגד מידה כיון שהיה כל כך להוט ולא יכל הכלב להפרד מהנקבה לכן נענש שהוא יקשר אליה ולא יוכל להיפרד ממנה בזמן התשמיש גם אם ירצה. העורב נענש על כך שהוא רק את הזרע מפיו להורות על פחיתותו. הסיבה שנאסרו בתשמיש, הוא משום שכאשר כל העולם שרוי בצער יש לאדם להשתתף בצער העולם ולא לשמוח, כמובא במס' תענית (יא.) דיוסף שימש דוקא לפני בוא הרעב כדי שבשעת הרעב ישתתף בצערן של הבריות ולא ישמש. אמנם, הרא"ם הקשה [בראשית (מא,נ)] כיצד לוי שימש בשעת הרעבון ותירץ דיש לומר דחשוכי בנים מותר להם לשמש מיטתן אפילו בשנת הרעבון, אך קשה דגם חם היה בזמן זה חשוך בנים? וי"ל דרעב שאני, דיכול להתארך שנים רבות, אך המבול ידוע היה שמדובר בזמן קצוב עד שיכלה העולם ולכן נדחה ענין זה בפני צערן של הבריות.

א"ל יהא רעוא דלא תמות

וביאר המהרש"א דכל אלף שנים איבריה נושרים ואז היא שוב מתחדשת. א"כ משמע דהיא הופכת לדומם ושוב חיה והוא בריאה של חי מהדומם ואנשי החוכמות כיום אחרי שלוש מאות שנות מחלוקת הגיעו למסקנה כי אינם יכולים לברר או לאמת דבר זה, האם חי נוצר מהדומם. וכן לעיל (צא.) חזינן דבר זה בעכבר מסוים ועי' בתפא"י [מס' חולין (ח,ו), מס' כלאים (ט,ו)] שעכבר כזה חי כיום במצרים.

קט.

וזו שאומרת נעלה ונעשה מלחמה נעשו קופים ורוחות שדים ולילין

ויש להבין, למה קיבלו רשעים אלו דוקא עונש כזה? וי"ל, כי כיוון שהם רצו לשלוט על כל הבריאה, כדי שאי אפשר יהיה להעניש אותם על פשעיהם וכך יהיה להם תמיד את כל סיפוקם כדי למלאות את תאוותם, לכן מידה כנגד מידה, הפך אותם ה' ליצורים הנ"ל, כדי שיצטרכו לסבול בצורתם החדשה ויהיו תמיד במחסור ובמצוק. וכן יש לומר, דאין הכוונה לכך, שהם נהפכו מיד לשדים וכו', אלא שזה מה שנעשה איתם לאחר מותם. כל האמור לעיל הובא על פי דברי ה"ספורנו" בהקדמת חיבורו לתורה ב"כוונות התורה" ונביא דבריו להלן-, **ובכן** ראוי להתבונן איך בטומאה ובכל טמא יתחברו השדים שהם מדיחים את האדם מן הדרך כפי האפשר אצלם ומשרים עליו רוח הטומאה במקומות הטומאה אשר שם רב משכנם כמו שהזכירו רז"ל פ' ד' מיתות הלן בבית הקברות כדי שתשרה עליו רוח הטומאה. **ונראה**, שהשדים הן נשמות רשעי ארץ נבדלות זו מזו לרוע כפי מה שהי' רב רשעם בעולם הזה. ולזה אמרו רז"ל בעירובין פ"ב [= (יח:)] וראה בב"ר (כ,כח) כל ק"ל שנה, שהיה אדם הראשון בנדוי הוליד שדין רוחין ולילין. ולזה נטו קצת קדמוני האומות.

ושהם לבושים גוף מורכב מאש ואויר כדברי הרמב"ן ז"ל בפרשת אמור [ויקרא (יז,ז)] וזה לזמן קצוב להם בגזרת האל יתברך כפי מדרגת רשעם, למען ישאו את עוונם ברעב ובצמא וכאב ושבר רוח כאמרו [ישעיה (סה,ג)] הנה עבדי יאכלו ואתם תרעבו וכו' ואתם תצעקו מכאב לב וכו'.

ושבהיותם מורכבים משני יסודות הם מתים בהפרד הרכבתם או בהתכת קצתם ובהיות אותם היסודות דקים וקלים ובלתי סובלים שום אחד מהמראות הם בלתי נראים ושטין באויר, כדברי רז"ל פ"ק דחגיגה (טז:) ובהיות החלק האוירי בהם נתך מן החלק האששי בהם, הם בהכרח אוכלים ושותים תמורת הנתך כדאיתא התם.

ואחר ליחות המין האנושי יבחר בליחות כל בהמה וחייה ומיני השרצים אשר בהם דם, והם השמונה שרצים הכתובים בתורה כאשר בארו הם ז"ל [מס' שבת, פרק שמונה שרצים (קז:)] אמנם יבחרו יותר כנבלת בהמה וחייה שהם רבות הדם והעיפוש גם בחייהם ובכך מטמאות במגע ובמשא בלבד לא במדרס:

ולזה נראה שהם מתחברים לכל טמא ליהנות ברוח טומאתו ויותר לטמא לנפש אשר טומאתו יותר נבחרת אצלם ובכך הם משרים רוח הטומאה על הלך בבית הקברות להודיעו איזה דרך נודע אצלם להשיג מותרות לחיי שעה ולפתותו כשה לאבדו. וזה בעוד רשעם במ ואין אצלם דרך תשובה.

קט:

אבירם שאיבר [רש"י]--חזק לבבו כמו (ישעיהו מז) "אבירי לב" [מעשית תשובה]

בישעיה (מו, יב) פירש רש"י בד"ה אבירי לב --, אשר אמצתם לבבכם בין העכו"ם ונדבקתם ב"י, היינו, הכוונה הדבקות בעכו"ם בכל חזק הלב, אך כאן פירש לגבי אבירם כי הוא אימץ את לבבו, על אף שראה שמשה אמת ותורתו אמת ובכל זאת לא חזר בתשובה. נראה כי מקורו של רש"י לאימוץ לב מסוג זה, הוא במסכת ברכות (יז:), בני מתא מחסיא אבירי לב נינהו, דקא חזו יקרא דאורייתא תרי זמני בשתא ולא קמגייר גיורא מיניהו.

קי.

וסתרתה למזייה

פירש רש"י בד"ה סתרה למזייה--שערה וישבה על פתח הבית, כל מי שהיה בא לקרוא רואה ראשה פרוע וחוזר. אך לעיל (מה) פירש רש"י בד"ה סותר את שערה--קלעי שערה. במס' יומא (מז.) אמרה קמחית, שהיתה מופלגת ברוב צניעותה--שלא ראו קורות ביתי קלעי ראשי וב"תלמוד ירושלמי" שם (א,א)--, שערות ראשי. "גליוני הש"ס" מקשה שם במס' יומא לגבי מה שמובא במס' נדרים (נ.) על ר"ע--הוא קא מנקיט ליה תיבנא מן מזייה. ונשאר ב"צע"ק על הר"ן שם, שפירש בד"ה מן מזייה--היה מלקט התבן משערותיה ומפנה שם לרש"י, שפירש בד"ה קא מנקיט ליה תיבניה מן מזייה--היה מלקט התבן משערו.

אמנם, מדברי רש"י כאן ולעיל, רואים, שאינו קשה, ד"מזייה" הוא שערה ולא שער ורש"י בר"ן אינו ממש מרש"י ורואים מפירוש רש"י שאין לדקדק, כי ודאי דאשתו של און בן פלת סתרה את קלעי שערה וזו כוונת רש"י באומרו "שערה", היינו, שערה הקלוע, וסמך רש"י על מה שפירש לעיל "קלעי שערה".

איתתיה דקרת אמרה ליה חזי מאי קעביד משה איהו הוה מלכא

דבר זה, שמשה היה מלך, הובא בכמה מקומות, כגון "סדר עולם רבה" פ"ז [על פי מקור זה הובא מדרש זה בשינוי גרסאות. לעתים הובא ה' "שמחות" או ה' "כתרים" ולעתים "ד' שמחות". המקורות הם-מס' זבחים (קב.), ויק"ר (כ,ה)--ה' "כתרים ביום אחד", תנחומא/פ' שמיני סי' ב', (שם) פ' אחרי מות סי' א', פסיקתא דרב כהנא/פיסקא כז,

שהש"ר (ג,ו), קוה"ר (ב,ב), מדרש משלי סוף פרק לא, ילק"ש/ויקרא רמז תקכד]-ה, שמחות שמחה באותה שעה אחיה מלך... וב"שמות רבה" פ' ויקהל (מח,ד), יוכבד... משה מלך שנאמר "ויהי בישורון מלך".

וכן ב"שמו"ר" (ב,ו), אף על פי כן זה משה לשתיהן, כהונה... מלכות דכתיב "ויהי בישורון מלך" [דברים (לג,ה)] וכן שם [מח,ד], [נב,א] וכן הובא בויק"ר (לא,ד), רב נחמן אמר מלך זה משה דכתיב "ויהי בישורון מלך" [=אמנם במס' ר"ה (לב:)] נאמר הפסוק על הקב"ה, אמר הקב"ה למשה מיניתיך מלך על ישראל. דרכו של מלך להיות גוזר ואחרים מקיימים, כך תהא גוזר וישראל מקיימין. וב"במדבר"ר" (טו,יג), אמר לו הקב"ה למשה למלך עשיתיך שנאמר ויהי בישורון מלך, מה מלך כשהוא יוצא תוקעין לפניו אף אתה עשה לך שתי חצוצרות כסף. כשתכניס את ישראל יהיו תוקעין בהם והן מתכנסין, שנאמר "ותקעו בהן ונועדו אליך", אך שם (יח) וב"ספרי" פ' וזאת הברכה (שמ"ו) נדרש פסוק זה על הקב"ה וכן כתב שם רש"י, על פסוק זה, כי הכוונה היא לקב"ה, אך בבמדבר (יב) פירש רש"י בד"ה עשה לך-, שיהיו תוקעין לפניך כמלך כמו שנאמר "ויהי בישורון מלך...". בבמדבר"ר (טו,יד) הובא-, אלא אפילו משה שנתירא מן הקב"ה נעשה מלך... שיהיו תוקעין לפניך כמלך...". וכן [שם (טו)]-, ואין אחר משתמש בהן תדע לך שהרי יהושע תלמידו של משה לא נשתמש בהן אלא בשופרות... שעד שהוא חי בעצמו נגנזו... שנאמר [קהלת (ח,ח)] "ואין שלטון ביום המות". וכן [שם (טז)]-, "עשה לך" אתה משתמש בהן כשאתה מלך ואין אחר משתמש בהן אלא דוד המלך" [=ואפילו לא יהושע והשופטים אחריו שאינם מלכים].

בשהש"ר (א, פס' יב), הובא-, "עד שהמלך במסבו" [שה"ש (א,יב)]... רבי מאיר אומר "עד שהמלך" מלכי המלכים... רבי ברכיה אומר עד שמושה במסבו ברקיע, שנקרא מלך, שנאמר "ויהי בישורון מלך...". כבר "וידבר אלה-ים את כל הדברים האלה לאמר" [שמות (כ,א)]... אמר רב טביומי עד שיעקב אבינו מסב במטתו... אמר רבי יהודה עד שחזקיהו וסיעתו... אמר רבי אבהו עד שמושה וישראל מסבין ואוכלין פסחיהם במצרים. בשמו"ר (ב,ד), הובא [וכן בשהש"ר (ג,ו), (ח,ה), תנחומא שמות יד, תנחומא ישן (שם) יב, שוח"ט קכ, ילק"ש שמות רמז קסט ושה"ש (שם) רמז תקפן]-, מלכות מן המדבר, שנאמר [שמות (יט,ו)] "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים".

"אוה"ח" עה"ת/שמות (כז,כ) ד"ה עוד ירמוז, מפרש גם כן פסוק זה על משה רבינו וכותב-, בבר' ה' למשה המלכות והמליכו על ישראל והוא אמרו "תצוה את בני ישראל" על דרך אמרו [שמוא"א (יג,יד)] "ויצוהו ה' לגיד וגו'", והגם שבארץ מצרים אמר הכתוב [לעיל (ו,יג)] "ויצוה אל בני ישראל", ופרשנו שם שעשאם מושלים בעם, כאן יחד משה למלכות ישראל ואהרן הכהן ואולי כי לזה נתכוון מה שאמר הכתוב [לעיל (טו,ו)] "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש". "ממלכת" חוזר אל משה, "כהנים וגוי קדוש". "כהנים" אהרן ובניו ו"גוי קדוש" אלו הלוויים. אם כן, לפי פירושו, משה רבינו מונה למלך, כאשר ה' מצוהו לבנות את המשכן. ותימה שנשמטו ממנו המדרשים דלעיל לגבי הדעות מתי מונה משה למלך וכן לגבי הפסוק שהביא בסוף, אותו הוא מפרשו כמסתפק, קשה, כי ראינו שיש לכך מקור גם במדרש. גם ה"חת"ס" כתב ("תורת משה"פ' תצוה ד"ה ואתה... יל"ד), כי "תצוה" משמעו צווי יחודי משל עצמו-, ואתה תצוה, משמע מדעתך תצוה כן, לא פקודה מיוחדת מהקב"ה.

"אור החיים" שם בד"ה "ובדרך רמז", כתב לגבי הגלות האחרונה-, והד' תלוי בזכות משה ולזה נתארך הגלות, כי כל עוד שאין עוסקים בתורה ובמצוות, אין משה חפץ לגאול עם בטלנים מן התורה... כי הוא ימלוך עלינו לעתיד. ואף שידוע, כי מלך המשיח ימלוך עלינו, כבר הובא ב"תרגום ירושלמי" [שמות (יב,מב)], כי גם משה רבינו וגם מלך המשיח ינהיגו יחד את עם ישראל לעתיד לבוא.

על פסוק זה נביא את מה שתרגמו המתרגמים:

תרגום אונקלוס-, ואתון תהון קדמי מלכין כהנין...". **תרגום יב"ע**-, ואתון תהון קדמי מלכין קטירי כלילא וכהנין משמשין...". **פירוש יהונתן**-, פירוש שתהיו אחר קבלת התורה מוכתרין בקשר כתר תורה...". **תרגום ירושלמי**-, ואתון תהון לשמי מלכין כהנין ואומא קדישא...".

רש"י ורשב"ם-, שרים, כמה דאת אמר "ובני דוד כהנים היו" [ש"ב (ח, יח)]...". **בעל הטורים**-, ואילו זכו ישראל היו כולם כהנים גדולים...".

, ויהי בישורון מלך" [דברים (לג, ה)]:

תרגום אונקלוס-, והוה בישראל מלכא באתכנשות רישי עמא...". וכן פירש בתרגום יב"ע. ומשמע, כי הכוונה היא למלך ישראל ולא הקב"ה, אך בפ"י **יהונתן** כתב-, משמע דקאי על הקב"ה, דסבירא ליה כלישנא קמא דספריי. הוא לא פירש כיצד יצאה לו משמעות זו, הרי לכל היותר ניתן לפרשו בצורה זו משמעות ובפרט שה"ת **תרגום ירושלמי**, אשר הוא בדרך כלל מתאים לתרגומו של יב"ע, כתב מפורשות, שהכוונה היא למלך ישראל-, ויקום מלך מדבית יעקב בכנישות ראשי עמא, כחזא ישתמעון ליה שבטיא דבני ישראל".

הדבר הובא גם ב"ראשונים". רבי אברהם אבן עזרא כתב [בראשית (לו, לא)]-, ..., משה מלך ישראל וכן כתוב "ויהי בישורון מלך". ב"רוקח"/איכה (ב, ז) הובא-, מלך זה משה וכהן זה ירמיה. לכאורה מהרמב"ן מבואר, כי משה זכה למלכות משום מידה כנגד מידה. שכן כתב [שמות (ד, יג)]-, והנכון בעיני 'שלח נא ביד (כל אשר) תשלח', כי אין אדם בעולם שלא יהיה הגון יותר ממני לשליחות, והסבה למשה בכל הסרבנות הזאת, ענותו הגדולה מכל האדם אשר על פני האדמה, שלא היה מוצא את לבו להתגדל ולדבר אל המלך ושיתפאר לומר ה' שלחני, ולא על ישראל להוציאם ולהיות עליהם מלך". והנה זו מעלה גדולה למשה, זכה בה בענותותו שהיה בוש לדבר בערלת שפתיו, וכן אמר [(שם) (יא, ג)] 'גם האיש משה גדול מאד בארץ מצרים בעיני עבדי פרעה ובעיני העם', מדה כנגד מדה, שהיה ירא שלא יהיה נבזה בעיניהם" [(שם) (ו, יג) ברמב"ן], אך הרמב"ן בפירושו עה"ת [דברים (לג, ה)] מביא על הפסוק "ויהי בישורון מלך" את ב' הפירושים ונוטה לומר, כי הכוונה היא לקב"ה ומביא לכך ראיה מכך, שפסוק זה מוזכר בפסוקי מלכויות.

הרלב"ג כתב [שמות, פ' יתרו, פ' יח, סוף התועלת הרביעי]-, כי משה היה **במדרגת** מלך וראוי לעם שינהגו כבוד בקרובי המלך לכבודו".

ב"פירוש המשניות" לרמב"ם/מס' שבועות (ב, ב) הובא-, וכבר ידעת כי משה מלך ומכלל מלכים מנאוהו". וכן פסק הרמב"ם [עבודה, הל' בית הבחירה (ו, יא)] וכתב-, אין מוסיפין על העיר או על העזרות אלא על פי מלך ועל פי נביא ובאורים ותומים ועל פי סנהדרין של שבעים ואחד זקנים שנאמר "ככל אשר אני מראה אותך"... וכן תעשו לדורות [מס' שבועות (יד.)] ומשה מלך היה. הרש"ש [שמו"ר (מח, ד)] כתב, כי לכן תקנו מסדרי התפלה לומר מלבד ג' פסוקי מלכויות ומלבד הפסוק "שמע ישראל" הנאמר בסוף, את הפסוק "וידעת היום והשבות אל לבבך..." (אשר הוא פסוק מפסוקי המלכויות כדעת ר' יוסי במס' ר"ה), כדי לצאת ידי הסוברים, כי הפסוק "ויהי בישורון מלך" נאמר על משה. הרז"ו [במדבר"ר (יג, יח)] כתב, כי אין סתירה בין מה שדרשו על פסוק זה, כי הכוונה על הקב"ה ובין מה שדרשו פסוק זה גם על משה, כי מלוכת משה, היתה באופן כזה, שהיא באמת מלוכת השי"ת.

יהושע היה מלך כדמשמע מהרמב"ם בהלכות מלכים (א, ג) וכן הובא במס' יומא (עג:)-, ואין שואלין אלא למלך (=באורים ותומים), מנה"מ, דאמר קרא "ולפני אלעזר הכהן יעמוד ושאל לו במשפט האורים", "הוא-זה מלך" [רש"י-], דהא ביהושע משתעי קרא...". וכן ב"ספרי זוטא" (פ' פנחס פ"כא) הובא-, "ולפני אלעזר הכהן יעמוד", פסק

לו הקב"ה גדולה לאלעזר שאפילו מלך עומד מלפניו". בספר "אמבואה דספרי" הירבה להביא עוד מקורות לכך, שיהושע היה לו דין מלך. הוא חולק על דברי ה"חמדת ישראל", אשר כתב, דיהושע לא היה מלך. גם לגבי הפסוק "כל איש אשר ימרה את פך..." [יהושע (א,יח)] משתמע בפשטות [מס' סנהדרין (מט.) רמב"ם הל' מלכים (ג,ח)] שיהושע היה מלך. וב"ב"ר" (נטו) הובא-, יהושע ראש למלכות משבט אפרים... דוד ראש למלכות משבט יהודה". וכן ב"אוצר המדרשים" 21, הובא-, קומת יהושע חמש אמות וכתר מלכות בראשו ושם ה' חקוק עליו".

נשיא-הנשיא בתורה נחשב בדיניו למלך, לענין חיובי קורבן ומחלוקת קיימת לגביו במשנה במס' הוריות (ח:)-, והנשיא כיוצא בהם, דברי רבי יוסי הגלילי. רבי עקיבא אומר הנשיא חייב בכולן חוץ משמיעת קול, שהמלך לא דן ולא דנין אותו לא מעיד ולא מעידין אותו". וכתב ה"תיו"ט" שם (ב,ה) דהרע"ב והרמב"ם לא פסקו כרבי עקיבא כי הוא הביא ראייתו ממלכי ישראל ולא ממלכי יהודה, עיי"ש.

ב"ספרי"/נשא אות קנב (מז), נאמר על נחשון כי היה מלך-, "נשיא אחד ליום", לפי שהיה נחשון מלך והוא הקריב תחלה... וב"עמק הנצי"ב" אות מ"ח פירש על נחשון-, ראש לנשיאים... כמלך", אך ב"במדבר"ר" (יג,יז) נאמר-, בכל הנשיאים כתוב שם נשיא ונחשון אינו קרוי נשיא, לפי שהקריב תחילה. אם בא להתגאות על הנשיאים האחרים לומר, אני מלך עליכם שהקרבתי תחלה. הם יאמרו לו אין אתה אלא הדיוט, שכולם קרוים נשיא ואתה אינך נקרא נשיא". גם על בועז, אשר היה שופט ונשיא נאמר [רו"ר (ז,ב)]-, "וכי דרכו של מלך לישא ולקדש לו אשה בשש שעורים".

התנאים הנדרשים לכינון המלוכה- בספר דברים (כז,ט) נאמר-, "היום הזה נהיית לעם" וב"פרקי דרבי אליעזר" בפרק יא הובא-, אין המלך ממליך את עצמו, אם אין העם ממליכין אותו" וכן כתב רבינו בחיי ("כד הקמח" ע' "ראש השנה" ב' ד"ה ועוד)-, אין מלך בלא עם". וכן-, אין המלך נכנס כהדיוט" [מכילתא, פ' משפטים (יז,יד), ספרי, פ' פנחס (כז,יב)] והוא כי, אין מלך בלא כבוד" (פירוש ספר היצירה, קפט). וכן-, אין המלך-רק מי שימלוך בלבבות" [בה"מ (ל,צו), ב' 189 ועיין ב"מאירי" בפירושו על משלי (יד,כט)].

מרן הגרי"ז מבריסק מברר ["בית הלוי", "הגרי"ז עה"ת", ירושלים, פ' וילך (לא,ז)] את בחירתו וסמכויותיו של יהושע למלך, תוך כדי תירוץ על סתירה לכאורה בפסוקים-, "ויקרא משה ליהושע ויאמר אליו... כי אתה תבוא את העם הזה..." [רש"י-, "אר"י את תיעול עם עמא הדין, משה אמר לו ליהושע, זקנים שבדור יהיו עמך. הכל לפי דעתן ועצתן, אבל הקב"ה אמר ליהושע, "כי אתה תביא את בני ישראל אל הארץ אשר נשבעתי להם". תביא על כרחם, הכל תלוי בך, טול מקל והך על קדקדם, דבר אחד לדור ולא שני דברים לדור"]. וצריך ביאור וכי משה מה שאמר מדעתו אמר? הרי מפי הגבורה אמר ותורה היא. וכפי הנראה הרי סותרין דברי הקב"ה למה שאמר משה וזה אי אפשר לומר כן. ועוד צריך ביאור מה הלשון "טול מקל והך על קדקדן". והנראה בזה, דהנה מצינו דמשה היה "מלך", כמו דאיתא ברמב"ם בפ"ו מהלכות בית הבחירה הי"א, והיה גם כן ראש הסנהדרין, כמו שאיתא ברמב"ם פ"א מהלכות סנהדרין ה"ג, וכמו כן מצינו דיהושע היה מלך וכדכתיב בקרא "כל איש אשר ימרה את פך... ומת" (יהושע א), שאין שייך דין זה אלא במיוחד למלך וכמו שאיתא ברמב"ם פ"א מהלכות מלכים ה"ג, והיה גם כן ראש הסנהדרין. והנה, מהחילוקים שבין מלך וראש הסנהדרין הם:

א. שראש סנהדרין הוא כאשר הוא יחד עם הסנהדרין, שלעצמו לבדו אין לו שום כח לדון, או ענינין אחרים שעל

הסנהדרין לעשותם, אבל המלך לו לבדו הכח והשררה לעשות את אשר מדין המלכות.

ב. סנהדרין דנה הכל לפי התורה כמשפטה הכתוב בה, אבל המלך דן ורודה בעם כפי אשר יראו

עיניו.

וזהו דין המלכות, ובזה יתבאר היטב פירוש רש"י הנ"ל. והנה, מינוי המלך צריך להיות על פי נביא, ועל פ"א מהלכות מלכים ה"ג, אבל מינוי ראש הסנהדרין, אין שום דינים בזה ורק הגדול בחכמה שבכולן מושיבין אותו ראש עליהן, עי' פ"א מהלכות סנהדרין ה"ג. ולפי זה נראה, דמה שאמר משה ליהושע "כי אתה תבוא את העם הזה" "עם עמא" זקנים שבדור יהיו עמך, הכל לפי דעתן ועצתם, היינו, שאמר משה ליהושע שאתה תהיה "ראש הסנהדרין" ולזה הזקנים שבדור הסנהדרין יהיו עמך שבלעדיהם אין לראש הסנהדרין שום כח, כמש"כ. וזה אמר משה מדעתו, שהרי אין צריך למנוי הזה שום דינים, כמו על פי נביא כמש"כ, אבל הקב"ה אמר ליהושע אתה תביא על כורחם, הכל תלוי בך, והיינו, מינוי יהושע למלך, ולכן הצטרך לומר הקב"ה, דאין מעמידים מלך אלא על פי נביא והצטרך לנבואה למנויו, וכיוון שהוא מלך "הכל תלוי בך", דמלך לבדו דן ורודה, ואינו צריך להימלך במישהו, ולכך גם אמר "טול מקל והך על קדקדן", דמלך אין לו משפטים ודינים שעל פיהם ידון, אלא כפי שיראה לנכון, וזהו דין המלכות. [וזהו קרא ד"לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו" (ויחי מ"ט י') דקאמר בגמרא (סנהדרין ח') "שבט מיהודה", אלו ראשי גלויות שבבבל במקום מלך הם עומדים... ומחוקק מבין רגליו' אלו בני בניו של הלל, שמלמדים תורה ברבים, היינו ראשי סנהדראות"].

מינויו של משה רבינו, נדון בהרחבה ב"אחרונים". עיקר הקושי אשר נדון ב"אחרונים" הוא, כי מחד משה רבינו נחשב כמלך, אם כן חלים עליו כל דיני מלך המבוארים בתורה ובחז"ל, אך מאידך, במקומות שונים נראה, כי משה רבינו לא נהג על פי דיני המלך.

לגבי הזמן בו מונה משה למלך על ידי ה', כתב על כך ה"מצפה איתן" [מס' קידושין (לג:)], תוך כדי תירוץ על אחת הקושיות אשר הקשו ה"אחרונים". במס' קידושין (לב:) הובא, כי מלך אשר מחל על כבודו אין כבודו מחול. הקשו על כך ה"אחרונים" (ה"מקנה", "משך חכמה" בתחילת פ' יתרו ועוד "אחרונים") הרי ב"מכילתא" הובא, כי משה היה עומד ומשמש לפני יתרו וזקני ישראל. וקשה, כיצד מחל על כבודו, הרי הוא היה מלך? במס' קידושין שם (ב"לג:), הובא,,נשיא עובר עומד מלפניו מלוא עיניו ואינו יושב, עד שישב במקומו שנאמר "והביטו אחרי משה [רש"י]-, ומשה נשיא היה". [עד בואו האהלה"]. על כך הקשו ה"אחרונים", הרי משה רבינו אין להביא ראיה, כי משה רבינו היה הרי גם מלך ולכן עמדו מפניו מדין מלך, אם כן, כיצד הגמרא מביאה ראיה ממנו לגבי נשיא?

ה"מצפה איתן" תירץ שם, כי משמע מה"תנחומא" פ' עקב, כי משה רבינו לא נקרא מלך, אלא רק אחרי מתן הלוחות השניים ואילו מעשה זה של נטיית האהל (אשר עליו נאמר "והביטו אחר משה עד בואו האהלה") היה לפני הלוחות השניים בארבעים יום האמצעיים. ב"תנחומא" (פ' עקב סוס"י ט'), נאמר,,דבר אחר "פסל לך", חייך שאני עושה אותך למלך, ואתה פוסל לכל מי שתרצה ומקרב לכל מי שתרצה". אם כן "פסל לך" נאמר רק לאחר שהסכים הקב"ה לתת לו את הלוחות השניים בסוף מ' הימים האמצעיים, ולכן עד אז, לא היה מלך. יש אמנם להעיר, כי ה"מצפה איתן" מפרש אחרת מרש"י [שמות (לג,יא)], אשר כתב שם לגבי נטיית האהל, כי היה מיום כיפור אחרי מינויו למלך,,והדבר הזה נהג משה מיום הכפורים עד שהוקם המשכן ולא יותר".

נביא להלן קושיות שונות אשר הקשו בענין הנ"ל ה"אחרונים" ואז נתרץ תירוץ כולל מה שנראה לענ"ד. הרמב"ן כתב בפרשת אלדד ומידד [במדבר (יא,כח)]-,ומשה אמר (=ליהושע) כי הוא הרב ומחל על כבודו ומתאוה ושמח בכך". הקשה על כך בשו"ת "דברי מלכיא"ל" [ח"ב סי' ע"ב] ועוד "אחרונים"-הרי משה היה מלך ולא יכל למחול על כבודו?

ההלכה היא, כי מלך אינו יושב בסנהדרין [מס' סנהדרין (יח:), רמב"ם הל' סנהדרין (ב,ד)]. **קשה על כך**, הרי משה רבינו היה נשיא סנהדרין [משנה בתחילת מס' סנהדרין, רמב"ם הל' סנהדרין (א,ג)]. אם כן, כיצד ישב בסנהדרין, הרי מלך אינו יושב בסנהדרין (עי' "תורה שלמה" פר' יתרו עמ' קכד).

מכח קושיה זו ועוד, נקטו מספר "אחרונים" ובכללם בעל "ערוך השולחן העתיד" [הל' מלכים (עא, י)], כי מה שנאמר על משה רבינו ויהושע, שהיו מלכים, אין הכוונה, כי דיניהם שוו למלך בכל ענין.

יש אשר נקטו להלכה, כי לא היה להם כלל דין של מלך, כגון הגאון הגדול רבי משה פיינשטיין, אשר כתב ("דברות משה" עמ"ס קידושין סי' נ' הערה נז) כי,,ענין מלכותו היתה מצד המציאות שהוא רבן של כל ישראל, שזהו בהכרח מלך ו"מאן מלכי רבנן" (=אשר קיים בכל התקופות)...איכא הרבה ת"ח שהם מלכים...ומצד זה אף רבי שהיה בדורו החכם הגדול מכל ישראל, אולי לא ידעו אינשי מזה, אבל משה, שהיה ידוע לכל ישראל הגדולים והקטנים, שהוא היה רבן של כל ישראל היה בדין מלך על כל ישראל".

הוא מוסיף וכותב ב"אגרות משה" (או"ח ח"ה, ס' לח)-,,...וסובר הכ"מ, אף שמשנה רבינו ע"ה היה גם נשיא ממש וגם עוד יותר שהיה מלך, אבל למעשה לא נמצא שהיה חיוב לכל ישראל להתנהג במשה בדין מלך לשום דבר, אף לא לעונשין דהמראה על ציווי המלך, ולא לענייני ממון, לכן ודאי לעניני כבוד לא נתחייבו מצד המלכות". וק"ל, הרי לקמן הבאנו, כי לגבי יהושע כן היה דין של המראה על ציווי המלך?

לכאורה, קשה לקבל את דבריו, שכן מצינו, כי היה לו כן דין של מלך להלכה [מס' שבועות (יד:-)], רמב"ם הל' בית הבחירה (ו,יא)]-,,,אין מוסיפין על העיר או על העזרות אלא על פי המלך ועל פי נביא...שנאמר "ככל אשר אני מראה אותך" וכן תעשו לדורות (=ומוסיף הרמב"ם) ומשה רבינו מלך היה". ה"אחרונים" [צוינו במפתח על הרמב"ם (הוצ' הרב שבתי פרנקל)-הל' מלכים (א,א)] מקשים על עוד ענין, הרי מצות מינוי המלך היא מג' מצוות אשר נצטוו ישראל בכניסתן לארץ כפי שנאמר בפרשה-,,,כי תבוא אל הארץ...שום תשים עליך מלך" [מס' סנהדרין (כ:)] וב"תוספתא" שם (ד,ו), הובא-,,,אין מעמידין מלך ישראל בחו"ל", כי מלך תלוי בארץ ישראל, שהרי כתוב "כי תבואו" כפי שהעיר כבר שם ה"מנחת ביכורים". אם כן, כיצד משה רבינו ויהושע מונו למלכים כבר בחו"ל?

דין המורד במלכות נלמד מדברי עם ישראל ליהושע [יהושע (א,יח)]-,,,כל איש אשר ימרה את פיך ולא ישמע את דברך לכל אשר תצוונו יומת" [מס' סנהדרין (ט,ט)], רמב"ם הל' מלכים (ג,ח)]. **לכאורה תמוה**, כי הרי ממה שאמרו בני ישראל ליהושע "ויענו את יהושע לאמר כל אשר צויתנו נעשה...ככל אשר שמענו אל משה כן נשמע אליך...כל איש אשר ימרה את פיך..." (שם בפסוק טו) **קשה**, כי אם אכן מורד חייב מיתה מדין מלך, וכי צריך לקבל על כך את קבלתם של בני ישראל על עצמם, הרי לדורות לא מצאנו דין כזה שבני ישראל צריכים לקבל על עצמם שהעובר על דברי המלך חייב מיתה. **ועוד קשה**, כי על פי זה משמע, שעד עתה הם לא קיבלו על עצמם דבר זה, משמע, שעד עכשיו לא היה דין זה קיים, והרי יהושע נעשה מלך עוד קודם לזה בחייו של משה, אשר מינהו למלך, כפי שהובא ברמב"ם [הל' מלכים (א,ג)]-,,,אין מעמידין מלך בתחילה, אלא על פי בית דין של שבעים זקנים, כיהושע שמנהו משה רבינו ובית דינו". אם כך, הרי היו כבר ליהושע את כל דיני המלך, ובכללם דין המורד במלכות שהוא במיתה. אם כן, לשם מה אמרו לו זמן ניכר אחרי זה בני ישראל כי הם מקבלים על עצמם את דין מורד במלכות- במלכותו של יהושע? ה"חתם סופר" (שו"ת, או"ח סי' רח) מניח בפשטות, כי עיקר דין זה של מורד במלכות שדינו מיתה, התחדש רק כאשר עם ישראל אמר זאת ליהושע ולכן הוא מקשה-,,,יש לתמוה כי בתורת מרע"ה לא מצינו כלל שיהיה רשות למלך יהודה וישראל להמית איש, רק בני ישראל אמרו ליהושע כל איש אשר ימרה את פיך יומת, רק חזק ואמץ. והרי כתבו

יהושע בספרו על פי ה' יתברך...ואם כן הדין דין אמת, אך הקושיא אין הנביא רשאי לחדש, זהו קושיא שצריך עיון גדול. ולא מצאתי לה פתר, כי אם מה שכתב רמב"ן בפרשת בחקותי...דהא דכתיב "כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה מות יומת"

אין בו פירוש על פי פשוטו אלא כל נשיא בישראל ומכל שכן כל ישראל, שמסכימים להחרים דבר העובר על חרמם חייב מיתה...על כל פנים בהא נחתינן, כל שישאל ונשיאי העדה או אפילו א' משני אלו מסכימים ומחרימים, הרי זה מוחרם מן התורה. ועל כרחק אחר שהסכימו ישראל ואמר ליהושע והוא הדין לכל מלך, "כל איש אשר ימרה את פיו לכל אשר תצוונו יומת", הרי החרמו כל עובר על מצות מלך ישראל...היוצא מדברינו דמרידה במלכות מטעם חרמן של ישראל בימי יהושע, והמורדים על משה רבינו ע"ה במדבר לא נתחייבו מיתה אע"פ דהיה בישורון מלך מכל מקום עדיין לא קבלו עליהם ישראל בחרם להמית המורד במלכות".

יש להעיר, כי על עצם מצות מינוי המלך חולקים התנאים [מס' סנהדרין (כ:)], האם מצוה זו היא רשות או חובה. רבי נהוראי אמר-, לא נאמרה פרשה זו אלא כנגד תרעומתן שנאמר "ואמרת אשימה עלי מלך..." , אך לדעת רבי יהודה שם, אשר הלכה כמותו, מצוה זו להעמיד להם מלך היא מצוה ככל המצוות. אמנם יש לבאר, אם כך, מדוע זה תלוי באמירתן של ישראל, דבר אשר לא מצאנו כמותו בשום מצוה ממצוות התורה.

ה"מנחת חינוך" [בהגותיו לרמב"ם בהלכות מלכים (א,ג)] מקשה לגבי יהושע, אם הוא התמנה למלך על ידי משה רבינו ובית דינו, כיצד לא מצינו שנמשח בשמן המשחה, הרי פסק הרמב"ם [(שם) (א,ז)], כי כאשר מעמידים מלך מושחים אותו בשמן המשחה. משיחה זו נראה כי מטרתה להחיל את השררה והגדולה על המלך, על פי מה שכתב רש"י [שמות (כט,כט)] על הפסוק "ובגדי הקדש אשר לאהרן יהיו לבניו אחריה למשחה בהם", להתגדל בהם, שיש משיחה שהיא לשון שררה". אכן, כתב הגאון רבי דן פלוזקי ["כלי חמדה" עה"ת, שמות (כט,כט)],-אמנם, הענין נראה דהנה בענין אימת המלכות, יש שני ענינים: א. ענין המשיחה בשמן המשחה-וזה קדושת גבוהה. ב. מפני כבוד ישראל שקיבלו אותו למלך עליהם וכבודו הוא כבוד כל ישראל".

לכאורה, נראה על פניו, כי קיימת מחלוקת בין סוגיות הגמרא, ממתי החלה מצות מנוי המלך. במס' סנהדרין (כ:) משתמע, לכאורה, כי מצות מנוי המלך חלה מייד עם כניסתם לארץ של בני ישראל וכן פסק הרמב"ם בתחילת הלכות מלכים, אך במס' קידושין (לז:) משמע, כי החיוב הוא רק לאחר ירושה וישיבה, אך נראה שאין זו מחלוקת, כי כבר העירו על דברי הרמב"ם (כגון רבינו בחיי בספרו "כד הקמח" ערך "רשות" ג' ד"ה שום), כי גירסתו של הרמב"ם במס' קידושין מתלכדת עם דברי הגמרא במס' סנהדרין-, ג' מצוות נצטוו ישראל...בכניסתן לארץ מיד". רבינו בחיי כתב שם-, "...ומצוה זו לדעתם של ישראל הוא שישאלוהו, הוא שכתוב (שם) "ואמרת אשימה עלי מלך", לא לדעתו של הקב"ה...והם רצו שיהיו כשאר העמים להיות להם מלך, וזה נחשב להם לחטא". ב"ספרי" (דברים קנ"ו) הובא, כי יש לקיים מצוה זו עוד בטרם הכניסה לארץ-, "כי תבוא אל הארץ" עשה מצוה זו האמורה בענין (=מינוי מלך) שבשכרה תיכנס לארץ". לכאורה, מדרש זה חולק על דברי הש"ס אשר הובאו לעיל, אך נראה שאין זו מחלוקת, כפי שכבר כתב הגאון הגדול המלבי"ם [שופטים (יז,יד)],-, "כי תבוא אל הארץ וירשתה"-עיקר הכוונה ללמד שלא נתחייבו בזה עד אחר ירושה וישיבה כמ"ש בקידושין ודברי הספרי הם דברי אגדה שהגם שאין מצוה זו נוהגת עד אחר ירושה וישיבה, בכל זאת גדול כח המצוה שיקדים שחרם קודם העת להתחייבות המצוה ויעזור להם לבוא אל הארץ ושבשכר הביאה יכבשו וישבו ויוכלו לקיים מצוה זו".

הרמב"ם [הל' מלכים (א,ב)] מתייחס לדעתו של רבי נהוראי, אשר הובאה לעיל, כי מינוי המלך היה רק נגד תרעומתן של ישראל, כפי שפירש שם רש"י-,,לא נאמרה פרשה זו ד"שום תשים עליך מלך" אלא כנגד תרעומתן, שגלוי וידוע לפניו שעתידים להתרעם על כך ולומר "והיינו גם אנחנו ככל הגויים..." וכן בשמואל א' (ח,ז) נאמר-,,ויאמר ה' אל שמואל שמע בקול העם לכל אשר יאמרו אליך כי לא אותך מאסו, כי אותי מאסו ממלך עליהם" על כך ביאר הרמב"ם, כי גם למאן דאמר כי מינוי מלך הוא חובה, החטא היה לא בעצם בקשתם למינוי מלך, אלא הם חטאו בכך ששאלו את הדבר בתרעומת ולא כדי לקיים את המצוה. בפרט ששמואל הנביא, אשר מינה את שאול למלך היה כבר בעצמו מלך מקודם, כפי שמבואר במס' זבחים (ק"ב:).

סיכום שיטת מהר"י אברבנאל וביאורו [דברים (יז,יד)] במצות מינוי המלך וקיומה-האברבנאל מונה ד' דעות לחז"ל ולמפרשים במה חטאו ישראל במצוה זו-א. שיטת ה"ספרי"-,,לא בקשו ישראל מלך אלא להעבידם לעכו"ם". ב. שיטת התוספתא במס' סנהדרין-,,זקנים שבדור כהוגן שאלו, שנאמר "שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגויים". ועמי הארץ שבהן קלקלו שנאמר "והיינו גם אנחנו ככל הגויים". מורה שלא חטאו בעצם השאלה, כי אם באופן הדברים אשר שאלו וידמה שלזה כיוון הרמב"ם בספר שופטים הל' מלכים פ"א, באמרו, שהיה חטאם לפי ששאלוהו בתרעומת שלא לשם מצוה, כי אם מפני שקצו בהנהגת שמואל...". ג. שיטת הרמב"ן [בראשית (מט,י)]-,,שהיה החטא במה ששאלוהו בימי שמואל והיה בזה אליו קלון וחרפה רבה והיותו שופט ונביא השם יתברך והיו מואסים בהנהגתו ובוחרים בהנהגת אחר בחייו".

ד. שיטת הר"ן ע"פ הרלב"ג-,,...דבר המשפט התמידי מסור לשופטים וענין המלחמות מסור למלכים, שישראל חטאו במה ששאלו מלך לשפוט, כי אלו שאלוהו סתם או להלחם, לא היה רע בעיני ה', גם בעיני שמואל". האברבנאל שולל את כל הדעות הנ"ל ונימוקיו עמו. הוא מבאר:

א. כי לגבי השאלה האם מוסד המלוכה בעם הוא הכרחי או מיותר, סברו הפילוסופים [=אין כוונת האברבנאל דוקא לפילוסופי אומות העולם, אלא לחיבורים פילוסופיים אשר נכתבו על ידי בני עמנו, אשר נמשכו בקצת מדעותיהם אחרי פילוסופיהם, כגון בן דורו מגולי ספרד ר' יצחק עראמה בספרו "עקידת יצחק"/"ח"ה/שער נ"ט/דפים סא-ב, המבאר את תפקיד המלך בדיוק כאותם פילוסופים, כפי שכאן מתואר. "העקידה" מסביר גם את חטאם של ישראל בבקשם מלך כשיטת הר"ן והרלב"ג.] כי הוא הכרחי כיחס חיוניותו של הלב לגוף. הם סוברים, כי המלוכה גם זקוקה לג' תנאים-רבון יחיד, שלטון לכל החיים וסמכות מוחלטת. האברבנאל שולל דעה זו מכל וכל ומוכיח, כי תנאים אלו רעים ומסוכנים לעם וכי מאידך הוכח, כי שלטון של קבוצת נבחרים, השיג את כל המטרות החיוביות. גם לגבי מה שהמשילו את המלך ללב, כבר אמר ראש הפילוסופים שלהם, כי לגבי הלב זה נכון, בהולדת הרוח, אבל לא יכחישו הנהגת הגוף בכחות הנפשיות היותו מהמוח והטבעיות מהכבד".

ב. ,,שאף שנודה היות המלך, דבר מועיל והכרחי בעם לתקן הקבוץ המדיני ושמירתו, מה שהוא, הנה בעם ישראל איננו כן, כי אינו צריך ולא הכרחי להם". הוא מבאר, כי בשלושת הענינים אשר המלך אמור לעסוק, עם ישראל אינו זקוק להם. קיום מלחמות והנצחון בהן-הרי ישראל נושע בה' והוא הנלחם להם. לגבי קביעת חוקים וסדרים חברתיים-לשופטים לא היה צורך בכך, כי כבר הכל כתוב בתורה ולמלך אסור לחדש או לגרוע דבר בתורה. וכן לא היה צורך מלך כדי להכות ולהעניש לפעמים לצורך השעה-כי זה,,מסרו הקב"ה לב"ד הגדול מהם הסנהדרין, כמו שפירש בפ' כי יפליא, ומלבד זה הודיענו הש"י, שאם השופט כפי המשפט, הצודק והמסודר יפטור אדם רשע, שהוא יתברך יעניש את הרשע בדינו הגדול...ולכן היה הש"י מלכם ולא היה להם צורך למלך לשום דבר...כל שכן, שכבר הורה הנסיון בענין

מלכי ישראל ומלכי יהודה שהמה היו מורדי אור...עד שבסבתה גלתה יהודה מעוני, לא כן אנחנו רואים בשופטי ישראל ונביאיהם, כולם אנשים אנשי חיל יראי אלוקים...והנהגת המלכים היתה רעה ומזקת ומסוכנת מאד...וזה אמרו "אשר אמרת תנה לי מלך ושרים", כי לא נדרתי לך מלך להיותו הכרחי ולא מועיל, כי אם בעבור הפצר שאלתך...".

ג. מינוי המלך-, אין בזה מצוה כלל, כי לא ציוה הש"י שיאמרו זה וישאלו מלך, אבל הנה הוא הגדת העתיד...ואחרי החילוק...אני ידעתי שתהיו כפויים טובה כשתאמרו מעצמכם "אשימה עלי מלך". לא מפני ההכרח להלחם עם העממים ולכבוש את הארץ, כי כבר היא נכבשת לפניכם, כי אם להשתוות עם האומות הממליכים עליהם מלכים...**ולפי זה יהיה ענין המלך מצות עשה תלויה בדבר הרשות**, כאומר כאשר תרצה לעשות כן, עם היותו בלתי ראוי, אל תעשה אותו כי אם בזה האופן. והוא דומה לפרשת... "וראית בשביה" שאינו מצוה שיחשוק בה...ומפעל היצר הרע, והמצוה היא אחרי הבעילה הראשונה ההיא".

האברבנאל מוכיח זאת בה' הוכחות. **האברבנאל מסכם וכותב-**, שהיה הדבר דבר הרשות...לפי שדברה התורה בזה כנגד יצר הרע, והוא כענין היפת תואר...ככה היה ענין המלך, ששאלתו אינה מצוה ואיננה גם כן עבירה נאסרת בתורה".

האברבנאל מוסיף ומבאר ג' סיבות, מדוע יש לבחור מלך רק על פי ה', ומדוע,, לא ראה הש"י למסור בחירת המלכים בימיהם ביד ההמון" עי"ש.

לפי האברבנאל, מה שכתב, כי מצות רשות זו של מינוי מלך, היא עצת יצר הרע וטוב לה לו לא באה כלל לעולם, **אם כן קשה**, לשם איזה צורך היה חשוב לקב"ה, כי משה ויהושע יהיו מלכים. **וי"ל**, כי לשיטתו כוונת הקב"ה היתה, שלמשה ויהושע יהיו רק את סמכויות המלך ואת כבודו, כדי שיוכלו להוציא לפועל את קיום מצוות התורה והשלטתן בעם.

אוה"ח עה"ת [דברים יז, יד]] כתב, כי למינוי המלך יש שני גדרים-, **א.** שיהיה המבטח בו להנהיג המלחמות בעוצם חכמתו, לצאת כגיבור ביום קרב כסדר מלכי האומות, וזהו דבר שנאוי בעיני ה', כי סדר מלכי האומות לא ילכו בהם אחרי כשרון המעשה, אלא אחרי תועלויות החושיות, הגם שלא ימצא בו דבר טוב מהמושכל, גם ישימו כסלם ותקותם ומן ה' יסור לבבם.

וגדר ב', הוא לכבוד ולתפארת ישראל, וכדי שה' יעשה בזכותו, כדרך שהיה ה' מושיע ישראל ביד השופטים וביד מלכי ישראל הכשרים, וצא ולמד כי דוד המלך וכו', ודבר זה הוא חן ושכל טוב בעיני אלוהים ואדם".

סיכום-ראינו, כי ישנן ארבע דעות, מה היה חטאם של ישראל בכך שביקשו משמואל למנות להם מלך. ראינו גם, כי ישנן שלוש דעות מרכזיות ביחס למעמדו של משה רבינו כמלך. ישנם הסוברים, כי מעמדו כמלך כלל את כלל דיני התורה האמורים לגבי מלך על פי כל דיני התורה וכן ליהושע. וה"מקנה" [מס' קידושין (לב:)] מבאר, כי רק אחרי הכיבוש והחלוקה, הפך יהושע למלך על פי כל דיני התורה.

יש סוברים, כי לא חלו על משה כלל דיני המלך ויתכן שכן סבר הרלב"ג, אשר הובא לעיל, כי הוא כתב, כי משה רבינו היה רק **במדרגת** מלך וכי רק היה **ראוי** לנהוג בו כבוד של מלך, היינו, "ראוי" ולא "חובה" ויש סוברים שעל משה רבינו חלו רק חלק מדיני המלך.

הרמב"ן [בראשית (מט, י)], בבואו להסביר מדוע זרע החשמונאים נכרת מן העולם, כתב שתי סיבות **א.** משום שאחרי הנצחון היתה לכך הצדקה למנות מלך מתוך החשמונאים, משום הוראת שעה, אך אחריו היו צריכים למסור את המלוכה לשבט יהודה. **ב.** משום שהם היו כהנים, ולכהנים אסור לשמש במלוכה. **לכאורה קשה**, הרי לחד מ"ד משה

רבינו [מס' זבחים (קא:)] היה כהן ושימש בכהונה גדולה עד סוף ימיו. אם כן, כיצד היה משה רבינו גם מלך. וי"ל, כי לפי הרמב"ן, על משה רבינו לא חלו דיני מלך, או לפחות לפי אותו מאן דאמר.

אמנם, עוד קשה לכאורה, מדוע הרמב"ן אינו מעלה עוד סיבה לכך, שמלכות החשמונאים נכרתה, משום שהמלכים אז מונו לא על פי נביא, כפי שמתבקש הדבר מהלכות מינוי מלך.

ראינו לעיל, כי הרמב"ם כתב בפיהמ"ש, על מס' שבועות (ב,ב), כי „משה מלך ומכלל מלכים מנאוהו“. ויש להבין ניסוח זה, מדוע לא הסתפק הרמב"ם בכך, לגבי מה שכתב כי „משה מלך“. ועוד, היכן מובא כי חז"ל מונים את כל המלכים או חלקם, כאשר ביניהם מצוי גם משה רבינו?

מכל המקורות אשר הבאנו לעיל, מצאנו רק מקור אחד, אשר בו הובאו מספר מלכים ומשה רבינו ביניהם, היינו, בשהש"ר (א, פס' יב)–„...שהמלך מלכי המלכים...עד שמשו במסבו ברקיע, שנקרא מלך...שיעקב אבינו...עד שחזקהו... עד שמשו וישראל מסבין ואוכלין פסחיהם במצרים“. הנה, אכן שם, מוזכרים מספר מלכים, אך שם גם מוזכר יעקב אבינו כמלך, אשר לכל הדעות לא חלו עליו דיני מלך. אם כן, לכאורה, מה שהרמב"ם רומז בדבריו הא, כ משה רבינו לא היה לו ממש דין של מלך, אך רק

נקרא מלך ואין דיני המלך חלים עליו מצד דין תורה. אמנם, ראינו לעיל, כי הרמב"ם מזכיר את מלכותו של משה רבינו להלכה בספרו ה"יד החזקה". ברם, ניתן לומר ב' אפשרויות:

א. כיוון שחיבר את פירוש המשניות בצעירותו, חזר בו ב"יד החזקה", וכאשר קיימת סתירה בין פירוש המשניות ל"יד החזקה", על פי כללי הפסיקה, ההלכה היא כ"יד החזקה".

ב. ניתן לומר, כי זו אינה סתירה, מכיוון שגם ב"יד החזקה" אין הרמב"ם מתכוון לומר, כי על משה רבינו חלו דיני מלך, דבר שהתחייבו בו ישראל רק בארץ ישראל לאחר הכיבוש והחלוקה. כוונת הרמב"ם היא, כי מגיוני המלכות והשררה אשר נהג בהם משרע"ה ניתן ללמוד דיני מלך, אף כי משה רבינו לא היה מחוייב מצד דין תורה בהלכות אשר מחוייב בהן המלך, כשם שנלמדות הלכות שונות ממעשיהם של אישים שונים אף קודם מתן תורה, אף שהם עצמם לא היו מחוייבים לקיימם מדין תורה.

ראינו לעיל, כי באותו הזמן שימשו ג' מלכים-משה, יהושע, וגם נחשון. לכאורה קשה, הרי כבר נאמר [מס' חולין (ס:)]–„אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד?“. או כגרסת רש"י [בראשית (א,טז)]–„אי אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד“, אם כן, כיצד מלכו ג' מלכים בכתר אחד?

אמנם, לגבי נחשון, ראינו לעיל מדרשים חלוקים ביחס למלכותו, אך לגבי משה ויהושע, ראינו לעיל, כי כל המקורות בחז"ל מסכימים לכך, כי הם היו מלכים. אמנם, ראינו, כי לפי מדרש אחד הובא [במדבר"ר (טו,טז-טז)], כי החצוצרות השתמש בהן רק משה ולא יהושע, אך הסיבה לכך היתה, כי הן נעשו רק על ידו ולשימושו בלבד ועוד בחייו הן נגנזו, כך שגם מלך אחר, אפילו מבית דוד, לא יכול היה להשתמש בהן. זאת אומרת, כי חצוצרות אלו שימשו ככלי המלך ולא רק ככלי מלכות. גם ראינו לעיל, כי את משה מינה למלך הקב"ה בכבודו ובעצמו ולא נביא אחר, אשר אלוקים התגלה אליו. והרי הדין הוא, כי מלך מתמנה רק על פי נביא, ואם משה רבינו היה מחוייב בדיני מלך, יקוב הדין את ההר ויתמנה רק על פי נביא. עוד ראינו לעיל במדרש, [במדבר"ר (טו,יג)], כי חז"ל נוקטים לגבי המלכת משה למלך על ידי הקב"ה גם בלשון "עשייה" ולא בלשון מינוי–„אמר לו הקב"ה למשה מלך **עשיתיך**, שנאמר "ויהי בישורון מלך" וגם בלשון "מינוי" בויק"ר (לא,ד)–„אמר הקב"ה למשה **מיניתיך** למלך“. כמו כן, ראינו לעיל, מה שתירגם יב"ע [שמות (יט)], כי יתכן שכל עם ישראל יוכלו להיות מלכים בבת אחת, כאשר כתרי מלכות קשורים לראשיהם.

כמו כן ראינו לעיל את מה שכתב הרמב"ן [בראשית (מט,י)], כי ניתן למנות מלך, אשר אינו ראוי למלוך על פי דיני התורה, בתורת הוראת שעה.

לכן, מכל מה שהובא לעיל חזינו, דמשה רבינו נקרא מלך והיה מלך, אך חוייב רק באותם גינוני מלכות, אשר אלוקים ציווהו בפירוש, אך לא בכל דיני המלך המנויים במצות מינוי מלך. לכן משה רבינו, מעבר למה שהקב"ה ציווהו בפירוש, הוא ברוב ענוותנותו, לא נטל לעצמו שום סמכויות או גינונים אחרים, המצויים אצל כל מלך אחר וכן היה הדבר אצל יהושע. ולכן לא ניתן כלל להקשות עליו או על יהושע, מדוע חלק מגינוני המלכות וסמכויות שונות של מלך מחד חלו עליהם ומאידך דינים מסויימים הקשורים למינוי המלך לא חלו עליהם.

יסוד זה הדגיש גם הר"ן ("דרשות הר"ן", דרשה י"א), אבל כאשר לא יהיה מלך בישראל, השופט יכול שני הכוחות, כח השופט וכח המלך...הנה שנתנו בכאן ליהושע כח מלכות, אף שלא היה מלך. וכן דרשו רז"ל "ויהי בישורון מלך", ירמוז למשה".

לסיום נביא את ביאורו של מרן ה"חזון איש", מתוך מכתב שכתב לשר נכרי, לגבי הדרך בה נבחר המלך הראשון בישראל ומהו תפקידו האמיתי של מלך בישראל ["קובץ אגרות" של מרן ה"חזון איש", ח"ב, עמ' קסב, כה-ו, יוצא לאור על ידי הרב ש. גריינמן, בני ברק, תשט"ז.], ענין המלך על פי התורה הוא שיהיה מפקח על העם כי לא ילוז דרכיו ולא יטה מדרך החכמה, להרבות הדעת ביהודה ותורה בציון, כי יהיה עם חכם ונבון הגוי כלו. זאת היא תעודת המלך וחותם תכניתו. ונתחייב המלך לכתוב שני ספרי תורה, אחת שהיא יוצאה ונכנסת עמו, ואחת שמונחת לו בבית גנזיו. אותה שיוצאה ונכנסת עמו עושה אותה כמין קמיע ותולה בזרוע [מס' סנהדרין (כא:)]. ונאמר באזהרתו והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו את התורה והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו למען ילמד לשמור את כל דברי התורה הזאת ואת החקים האלה לעשותם לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל. ונאסר בהרבות כסף וזהב [דברים (יז,יז-כ)].

וכאשר שאל העם לשום עליו מלך ככל הגוים [שמואל א' (ח,ה)] אשר משפט המלך להם לרשת ארצות לנתוש ולערוץ (לשון רש"י שם, שאמרו לשפטנו ככל הגוים סביב ארץ ישראל אשר היו להם "חקים" ו"משפטים" בלתי מיוסדים על "אמונה" ו"אהבת אדם") להרע ולהרשע. ומהם אמרו והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמתנו, הרע הדבר לשמואל ויאמר להם דעו וראו כי רעתכם רבה אשר עשיתם לשאול לכם מלך [שם (יב,יז)] ונכתם חטאתם בתורת ישראל לדור אחרון כי שאלו שלא כהוגן. ולנס מלכים ולסמל מושלים יצג התלמוד את חזקיהו המלך אשר הפליא לקלוע המטרה להבין פקודת המלכות ויקר מטרתה, ויפץ את הדעת בקרב כל מחנות ישראל, וינעץ חרב על פתח בית המדרש ויאמר כל מי שאינו עוסק בתורה ידקר בחרב זו. בדקו מדן ועד באר שבע ולא מצאו עם הארץ, מגבת ועד אנטיפרס ולא מצאו תינוק ותינוקת איש ואשה שלא היו בקיאים בהלכות טומאה וטהרה [מס' סנהדרין (צד:)]. חזון בלתי נפרץ היה בימים ההם כי נשארו כרמים בלתי עבודים מאפס עובדים, כי כלם אל בית המדרש הלכו, ואת גפניהם לשמיר ושית עזבו (שם). על דור ההוא ולתהלתו יאמר התלמוד שקר החן זה דורו של משה, והבל היופי זה דורו של יהושע, יראת...היא תתהלל זה דורו של חזקיה [שם (כ.)]....

בכבודי לא מחיתם

"מסורת הש"ס" ציין לעיל (קג.) ושם אין דבר כזה, מלבד מה שמובא שם, שצדקיהו לא מזה באנשי דורו. ואולי כוונתו ל(קה:), שהקב"ה כועס,, בשעה שרואה המלכים משתחווים לחמה בשעה שמניחין כתריהם בראשם" כדלקמן (רש"י ד"ה בתלת) ומקורו במס' ברכות (ז:).

ק"י:

מהרש"א ד"ה שבקיה

המהרש"א כאן כתב-, ומסתמא על מתי מדבר בעון מרגלים קאמר הכי לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה...". אך עיין במהרש"א [מס' ב"ב (עג:)] ד"ה דהוה שקיל] המדבר באריכות על כך. הוא כתב שהטייעא שם-, משל לרבי יוחנן רביה ובשיטתיה...כדעת ר"י דשבקיה ר"ע לחסידותיה...שאינם נדונים על מעשיהם...וכלפי שאמרו עוד שם עדת קרח אין עתידין לעלות...ובזה לא פסק ר"י רבו הלכה דהלכה כר"א בדור המדבר ומסתמא הלכה כר"ע דאין להם חלק לעוה"ב ובקרח גופיה אמר ר"י...שהוא סובר שאף שעדתו אין להם חלק לעוה"ב כר"ע קרח גופיה מכלל דור המדבר הוה ויש לו חלק לעוה"ב".

ק"א.

אמר ר"ל שלישי של שם

וק"ל, דרש"י לא ציין את הקשר לאחד מהפירושים של עגלא תלתא-, שלישי לבטן".

אמר רבי אלעזר ברבי יוסי פעם אחת נכנסתי לאלכסנדריא של מצרים מצאתי זקן אחד ואמר לי בא ואראך מה עשו אבותי לאבותיך

אמנם סנחריב בלבל את האומות, אך נראה, כי הוא סובר דאח"כ חזרו.

אמרתי ליעקב...ולא הרהר אחר מידותי

אמנם יעקב אמר "מעט ורעים היו ימי שני חיי" ולכן מיעטו את שנותיו, כמנין האותיות של מילים אלו שאמר יעקב.

ק"א:

רש"י ד"ה רחובה – ...,רחוב, סרטיא גדולה

הרע"ב חולק על רש"י ומפרש במשנה (י,ו) בד"ה רחוב-, פלטיא גדולה". במס' ב"מ (כד.) הובא-, בסרטיא ופלטיא גדולה" וב"ערוך" ע' פלטיא ציין את תרגום יונתן על הפסוק [בראשית (י, יא)], ויבן את נינוה ואת רחובות עיר-- "פלטיאותא" וכן ב"שיר השירים" (ג,ב) על הפסוק, בעיר בשוקים וברחובות" תרגם המתרגם -, בקרוין ובפלטיאותא ובפאתון". אם כן בבראשית תורגם רחוב – פלטיא ובשה"ש תורגם שווקים – פלטיא. ביוונית משמעו של פלטיא הוא רחוב ובאיטלקית פיאצה תרגומו – רחבה, ככר, שוק. סרטיא תרגומו ביוונית ורומית – רחוב, כביש.

בדברים (יג,ז) על הפסוק „וְאֵת כָּל שְׁלָלָהּ תִּקְבֹּץ אֶל כָּל רַחְבָּהּ...“, תרגם אונקלוס – „לגו פתיה“ כפי שתרגם המתרגם בשה"ש (לעיל) את המילה "וברחובות" ואילו יב"ע תרגם מילה זו כפי שתרגם בבראשית לעיל "פלטיתא". לכן נראה שמחלוקת רש"י ורע"ב יסודה במחלוקת התרגומים הנ"ל במשמעות המילה "רחוב" בגמרתנו והוא משום שנאמר בפסוק "שללה תקבוצ אל תוך רחבה" ומשום שנאמר במשנה – „אם אין לה רחוב עושין לה רחוב היתה רחבה חוצה לה כונסין אותה לתוכה“. הרי ודאי שאם "רחוב" הכוונה לדרך רגילה בעיר בין הבתים או המבואות, לא יתכן שבעיר לא קיים רחוב, אלא ודאי שמדובר במקום רחב מאוד המשמש כלשון רש"י שם "מקום קבוצ בני העיר". לרש"י מקום כזה אינו מצריך רחבה או ככר גדולה בפני עצמה, אלא זה יכול להיות רחוב רחב מאוד המשמש גם למעבר וגם להתכנסות בני אדם כפי שמובא במס' תענית (טו.) – „מוציאין את התיבה לרחובה של עיר“ ופירש רש"י במס' מגילה (כה:) את דברי המשנה, בני העיר שמכרו רחובה של עיר – „יש בו קדושה כדמפרש בגמרא הואיל ומתפללין בו בתעניות ובמעמדות“. כיון שמדובר ברחוב גדול מאד לכן פירש רש"י "סרטיא גדולה", אך לרע"ב פירושו של רחוב הוא רחבה או ככר גדול בפני עצמו ולכן כינהו פלטיא.

יש עוד לציין, כי בדברי המשנה באותו משפט נאמר "רחובה" וגם בכתוב חסר "רחבה" – „אין לה רחוב עושין לה רחוב היתה רחבה חוצה לה כונסין אותה לתוכה“, אך אפשר שהכוונה היא לרחבה, שהרי מחוץ לחומה אין רחובות. במשנה במס' נדרים (מח.) הובא – „ואיזהו דבר של אותה עיר כגון הרחבה והמרחץ ובית הכנסת...“. במס' ביכורים (ג,ב) הובא במשנה – „כל העיירות שבמעמד מתכנסות לעירו של מעמד ולנים ברחובה של עיר“. לכאורה, אם היו לנים ברחוב צר המשמש למעבר בין הבתים, היו חוסמים אותו לגמרי ולכן נראה שוב, כי מדובר ברחבה של העיר, שהיא רחבה גדולה בה מתכנסים למעמדות ותעניות. ברחבה זו נעשה אחד מעשרה נסים [מס' אבות (ה,ז)] – „מעולם לא אמר אדם לחברו צר לי המקום שאלין בירושלים“. נראה, שקדושת רחבה זו היתה שווה לקדושת בית הכנסת כי בתעניות היו מוציאים לשם את הס"ת בארון הקודש. לכן גם מובנת שאלת ה"ירושלמי" [מס' ביכורים (ג,ב)] אמאי לא לנו בבתי הכנסיות וענתה הגמרא מפני הטומאה, היינו, שעקב הקירוי של בהכ"נ קיבל בהכ"נ דין של אהל לענין טומאה.

רש"י ד"ה מכאן אמרו הקדשות שבתוכה יפדו – „כלומר, אין נשרפין...“.

נראה דלרש"י הן אינן נשרפות כלל גם אחרי הפדיון והוא כדעת הראב"ד [הל' ע"ז (ד,ג)], אך הרמב"ם פסק שם דאחר הפדיה הן נשרפין.

לא דנפלה ליה בירושא [רש"י – „...דנפלה למדיחיה בירושא מקצת העיר על ידי בת יורשת נחלה“].
 וק"ל אם מקצת העיר הם המדיחים, אם כן זה מיותר להזכיר זאת במשנה "ומאותו השבט", שהרי אם המדיחים הם מיעוט הרי כבר נאמר במשנה שאינה נעשית עיר הנדחת? וי"ל, דאף שהם מיעוט, מכל מקום יכולים הם להצטרף לחמרת וגמלת ששהו אנשיה בעיר ל' יום וגם הם נהיו מדיחים ויחד אתם הם יכולים להפך לרוב מדיחים.

ק.יב.

מפני מה אמרה תורה נכסי צדיקים שבתוכה יאבדו מי גרם להם שידורו בתוכה ממונם לפיכך ממונם אבד

יש להבין מניין לומר, כי זו הסיבה שבאו לדור שם? וי"ל, שער זו, שרובה רשעים, זאת הוא ידע עוד לפני שהתרו בכל אחד והעידו ב' עדים, אם כן, לשם מה הוא נשאר שם? ועוד, שאם היתה עיר שכולה סופרים, לא היה שייך שידחו את רובם, אלא ודאי משום סיבות גשמיות וממוניות הגיע לשם כשם שלוט הגיע לסדום מסיבה זו והמשיך לגור שם אף שידע שזו עיר שרובה רשעים, כמו שאמר בעצמו למלאכים [ב"ר (נ,ה), רש"י בראשית (יט,ד)]. מאידך, אם לא הממון היה העיקר אלא יראת שמים, הצדיק היה מעדיף עיר שכולה חכמים וסופרים, כמו שהיה המעשה עם רבי יוסי בן קסמא [מס' אבות (ו,ט)]-, פעם אחת הייתי מהלך בדרך ופגע בי אדם אחד ונתן לי שלום...אמר לי רבי מאיזה מקום אתה. אמרתי לו מעיר גדולה של חכמים ושל סופרים אני. אמר לי רצונך שתדור עמנו במקומנו ואני אתן לך אלף אלפים דנרי זהב ואבנים טובות ומרגליות. אמרתי לו, אם אתה נותן לי כל כסף וזהב ואבנים טובות ומרגליות שבעולם אין אני דר אלא במקום תורה".

במס' כריתות (כד.), הובא, דאמר ר"ל בר איתי אמר ריש לקיש, עיר הנדחת שהוזמו עדיה כל המחזיק בה זכה בה. עיר הנדחת דרבים נינהו וכל חד (=מהצדיקים) אמר בדעתיה, אנא לא חטאי, אחרינא חטא ומפקיר ממוניה". הרגמ"ה ביאר וכן רש"י שם ד"ה אחריני חטאו-, אמרינן בחלק [מס' סנהדרין (קיא:)] צדיקים שבעיר הנדחת יוצאין ממנה ערומים וממונם אבד".

ויק"ל, הא משעה שנאסרו נכסיו בהנאה, הוי דינם ככתותי מכתת שיעוריה ואבד שמם של נכסיו מגדר ממון ואינם שוים פרוטה, אם כן, אין לו מה להפקיר. ועוד, דמשעה שנאסרו, הרי הוא כבר אינו בעלים ואינן עוין במצב דיני שיוכל להפקיר את נכסיו?

וי"ל, דרק נכסי הרשעים דינם כן, אך נכסי הצדיקים נאסר ממונם לא מדין עבודה זרה, אלא משום הסיבה של "אוי לרשע ואוי לשכנו", כדאמר ר"ש (ק"ב)., מי גרם להם שידורו בתוכה-ממונם, לפיכך ממונם אבד", ועד לזמן השריפה אינן נידונין כדין כתות מכתת שיעוריה, לכן לענין יכולת להפקיר, עדיין יש לו דין של בעלים.

בהמה חציה של עיר הנדחת וחציה של עיר אחרת אסורה...מאי טעמא בהמה כמאן דלא פליגא דמיא

עי' ב"חידושי רבינו חיים הלוי" בהל' שבת (יז, יב), שכתב-, דבכל מה שצריך שיעור פסול בשל אשירה משום דכתותי מיכתת שיעוריה", אמנם כאן יש לברר דכיון דברור לנו דחצי אינו אסור, אם כן החצי האסור הוא כתותי מכתת שיעוריה, כמאן דליתא דמי או נימא דכיון דלא ברירא לן מהו החצי האסור לא אמרינן דהוא כמאן דליתא ובפרט אם בהמה זו בשותפות, הרי בכל כזית מעורב איסור והיתר. וזה אינו כדברי רש"י בד"ה כמאן דכתב..., דכי שחט לסימן דעיר הנדחת אינו שוחט אלא ממיתו", משמע דשייך ברירה בבהמה זו. עוד יש לברר על פי מס' חולין (לג.) מה שכתב רש"י בד"ה מדריש לקיש-, דאמר כיון שנחתך קנה הוי ריאה כמנחתא בדיקולא".

ק"ב:

רש"י ד"ה לכהן שבעיר אחרת-, כלומר לכהן שלא הודח עמהן".

מפשטות דברי רש"י משמע, שמדובר בכהן צדיק מעיר אחרת ולא כהן רשע מעיר אחרת. לכאורה נראה, שחסרות כמה מלים בדברי רש"י **כי קשה**, כי הרי כהן מעיר אחרת שהודח אינו נחשב שהודח דוקא עמהן. ואם כן הודח עמהן, האם

היה לו דין של עיר הנדחת? והאם היו הורגים אותו בסיף? וכי הוא יכול להצטרף לרוב של עיר הנדחת, הרי זה לא נאמר בשום מקום. והרי הובא לעיל, שאם הוא רק מיושבי העיר, דינו כדין עיר הנדחת.

לכן נראה, כי כוונת רש"י היא לכהן צדיק בעיר הנדחת עצמה, ואת התרומה מפקידים על שמו בעיר אחרת, כי אם התרומה תישאר בתוכה, הרי היא תוחרם, שהרי אף את נכסי הצדיקים שבתוך העיר מחרימים. לכאורה נראה, כי גם אם התרומה תמצא במקום שניתן לקבץ את נכסי העיר אשר מחוצה לה באותו היום אל תוך העיר, גם אין מחרימין נכסים אלו, כי בגמרא נאמר שרק נכסי רשעים מקבצים אותם מעיר אחרת. וכן נפסק ברמב"ם [הל' ע"ז (ד,)]. ה"חזון יחזקאל" על התוספתא עמ"ס סנהדרין פרק יד, הבין לכאורה, כי גם נכסי צדיקים נקבצים לתוכה.

שו"ר שכיוונתי לדעת ה"פרי חדש", אשר כתב על רש"י-, פירוש לפירושו, דלאו דוקא לכהן של עיר אחרת, אלא אף לכהנים צדיקים שבתוכה. וטעמא דמילתא, דכיון דבשעת גמר דין הוי שלל שמים ואינו נכסי צדיקים שבתוכה, אף אם אחר גמר דין, קודם שריפת שלל העיר, זכו בנכסים, אינו בכלל של העיר וניצולין. אמנם מדבריו משמע, שלרש"י אין צורך כלל להוציא את התרומה מהעיר.

וק"ל טובא, דאם כן, הרי חייבים שריפה? **ושו"ר** דהקשה עליו בספר "ארבעה טורי אבן" כמה קושיות. ועוד קשה, דאם כן, אמאי כתוב בגמרא "שבעיר אחרת", אלא ודאי הכוונה שמפקידים על שמו של הכהן הצדיק שבעיר את התרומה שבעיר אחרת. עי' עוד ב"חלקת יואב" (חו"מ סי' כ"ג) שכתב, שאף אם טובת הנאה ממון הוא, כיון שאין לבעלים (מפרישי התרומה) זכות בגוף התרומה, היא אינה נאסרת.

ק"ג.

דתניא ר"א אומר כל עיר שיש בה אפילו מזוזה אחת אינה נעשית עיר הנדחת שנא' "ושרפת באש את העיר ואת כל שללה כליל" והיכא דאיכא מזוזה לא אפשר

בשו"ת "צפנת פענח" ח"ב סי' קנה, הוא דן אם מהני שאלה על קדושת השם ואת"ל דמהני, האם יש בזה משום "לא תעשון כן". והקשה ב"טוב הארץ", דאם נאמר דמהני שאלה על קדושת השם הא יכולין להשאל על השמות שבמזוזה? וי"ל, דאם יש מזוזה אין לה דין עיר הנדחת וממילא אין שום סיבה להשאל.

ק"ג.

רש"י ד"ה כלל בעשה ופרט בלא תעשה

רש"י פירש-...ודרשין ליה לדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד וכו' ולא תבנה עוד דמשמע בנין בתים. אשמעין לאו בבנין בתים וגנות ופרדסים (ד)איסור עשה הוא דאיכא. כך שמעת"י.

המהרש"א שם כתב על רש"י-, דבריו אינן מובנים לי, דאם נאמר יצא בנין בתים מן הכלל ללמד על הכלל כולו, שהוא יישוב בני אדם, אם כן, גנות ופרדסים הוה נמי בלאו ואם נימא בלא הוה בגנות ופרדסים רק איסור עשה "והיתה תל עולם", אם כן למה ליה לומר דיצא בנין בתים מן הכלל ללמד כו' דהא איכא למימר דלא בא רק ללמד על עצמו שהוא בלאו "דלא תבנה", אבל גנות ופרדסים לא הוה רק בעשה ד"והיתה תל עולם"...

ולא זכיתי להבין מה קשה למהרש"א, כי נראה דכוונת רש"י היא ל"והיתה תל עולם", משמע אפילו גנות ופרדסים ואכן לכן כל שכן בתים וכוונת מדה זו היא לומר, שבנין הבתים בלאו, זאת רק דוגמא של בנין. ומרש"י משמע, שאם

היה כתוב רק העשה, היינו חושבים שרק גנות ופרדסים אין לבנות, שכן כתב „מילי מילי קאמר "והיתה תל עולם" לגנות ופרדסים". ומה שהמהרש"א מקשה על רש"י, שגם בלאו נכלל לשיטתו גנות ופרדסים, זה היה נכון, אם חז"ל לא היו רואים כאן כלל ופרט, אלא רק תוספת של לאו חוץ מהעשה, כי התורה רצתה לתת גם עוד עונש של לאו על הבונה, לכן כתבה גם את הלאו של "לא תבנה עוד". וכן חזינן רבות בתורה, שלהבנת האיסור לעתים מספיק העשה בלבד ואז עוד לאו הוא מיותר, אך התורה רצתה להעניש את העובר על עוד איסור בגלל חומרתו ולכן כתבה היא את שני איסורים-עשה ולא. אך כאן הרי מדובר ע"פ חז"ל בכלל ופרט.

שלוש מפתחות לא נמסרו לשליח של חיה ושל גשמים ושל תחיית המתים

נראה ש"חיה" הכוונה להולדת ילדים וגשמים, היינו, פרנסה ומזונות וזה מתאים לדברי רבא במס' מו"ק (כח.) "בני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא אלא במזלא", ד"בני" מתאים ל"חיה", "חיי" לתחיית המתים, שאם נגזרה על אדם מיתה ונחשב כבר כמת בזמן שנגזר עליו כדגים הנאחזים במצודה אין מועיל לו זכויותיו להיות מפתח בידו להצילו מכך או להציל אחרים מכך וכן "גשמים", היינו, מזוני, דבלא גשם אין מזונות כי הכל גווע הן הצומח והן בעלי החיים. המשותף לשלושת אלו הוא –החיים, כי בנים פירושו יצירת חיים ותחיית המתים היא גם יצירת חיים למי שכבר מת או נחשב כמת ומזוני הוא יצירת היכולת לחיות.

רש"י ד"ה דבי טמיא

ע"י מה שהארכנו בכך לעיל (ו:).

ק"ג:

"ולא ידבק בידך מאומה מן החרם", כל זמן שרשעים בעולם חרון אף בעולם...מאן רשעים אמר רב יוסף גנבי ונראה דרב יוסף נקט דוקא גנבי, כי עליהם שייך ביותר להזהיר "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם" ושיש חרון אף בכל העולם, כי גנבים גורמים לכך שציבור גדול מחפה עליהם וממילא הם נהיים גנבים בעצמם והכוונה למשפחה של הגנב, שהיא מספר גדול של אנשים יותר מעיר, כפי שהוזכר לעיל (ק"א). בפסוק [ירמיה (ג,יד)] "אחד מעיר ושנים ממשפחה", כמו שהובא במס' שבועות (לט.)-, ותניא אמר ר"ש אם הוא חטא משפחתו מה חטאת, לומר לך אין לך משפחה שיש בה מוכס שאין כולה מוכסין ושיש בה ליסטים שאין כולה לסטים מפני שמחפין עליו". באדר"ן (ל,ג) הובא-, רבי עקיבא אומר כל המדבק בעוברי עבירה אף על פי שלא עשה כמעשיהם, הרי זה מקבל פורענות כיוצא בהם". ובמס' גיטין (מה.) הובא המשל-, לא עכברא גנב אלא חורא גנב" וב"ויקרא רבה" (ו,ב) הובא הנמשל-,...שאין הכל אלא מן הקבלנין".

צדיק בא לעולם טובה באה לעולם שנאמר "זה ינחמנו ממעשינו ומעצבון ידינו"

רבינא ורב אשי סידרו את סוף המסכת בדברי נחמה, כדי לסיים בדבר טוב, כמו שכתב התד"ה תנא [מס' נדה (עג:)] -
 „וכן נראה דאידי דאיירי לעיל בהלכתא מייתי לה לסיים בדבר טוב ואיתא נמי כן במגילה פרק בתרא (כח:) והכי נמי
 אמרינן באין עומדין (לא.) שכן מצינו בנביאים הראשונים שסיימו דבריהן בדברי שבח ותנחומין“.

ההדרן של ר' בן דוד הי"ו:

נשאלה שאלה בבית המדרש: בפדיון הבן מברך "על פדיון הבן" אבי הבן. "ברוך...שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה", כהן מברך או אבי הבן מברך.

הגמרא שואלת: האם הכהן מברך, כיוון שבאה לידו הנאה, או אבי הבן מברך כי זו שבאה לידו?

שואל ה"בן יהודע"-

למה הוצרכו להזכיר, בשאלת הגמרא, ברכת "על פדיון הבן", הא פשיטא להם שאבי הבן מברך והיו צריכים לשאול רק על ברכת "שהחיינו"? כמו כן אנו יודעים שצריך לברך שתי ברכות, א"כ מה מחדשת לנו הגמרא, באומרה שיש לברך שתי ברכות?

מתרץ ה"בן יהודע"-

ידועה מחלוקת ה"אחרונים", לגבי לובש טלית חדש, אם מברך "שהחיינו" קודם "להתעטף בציצית" או יברך "להתעטף" קודם "שהחיינו", כך גם במקרה הזה, השאלה היתה מה קודם למה? בבית המדרש רצו לומר, שאם הכהן יברך "שהחיינו", אזי לא יהיה יותר ספק, ולכן אמרו שהכהן יש לו הנאה ועליו לברך. והתשובה בגמרא, שאבי הבן מברך שתים, כלומר, אע"ג שיש שתי ברכות, שיש בזה מבוכה של קדימה, אבי הבן מברך.

שואל ה"בן יהודע"-

למה הגמרא שואלת מי מברך ברכת "ברוך...שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה", קשה למה האריך למנקט כל הברכה. היה יכול לכתוב "שהחיינו"-כהן מברך או אבי הבן מברך?
מתרץ ה"בן יהודע"-בתוס' מס' סוכה (מו.) בד"ה העושה סוכה כתבו בשם רב שרירא גאון, שלא מברכים "שהחיינו" על כלים חדשים, משום דבעינן "שהחיינו", מידי לאתי מזמן לזמן. וכתבו התוספות דקשה על זה מפדיון הבן שמברכים "שהחיינו". ותירץ הר"ן ז"ל בביאורו על הרי"ף, דפדיון הבן אע"ג דלאו מזמן לזמן אתי, אפ"ה היא הרי מצוה התלויה בזמן, כי תינוק רק אז הוא מוצא מכלל נפל, ונכנס לכלל בן קיימא, כאשר מלאו לו שלושים יום.

לסיום:

בסוף המסכת הגמרא דנה בפדיון הבן ומסכת זו נקראת "פסחים", על שם שפסח ה' והציל את אבותינו ופדה אותם ממצרים, שגם ענין זה הנקרא פדיון הבן, דחביבין ישראל שנקראו בנים למקום, שנאמר "בנים אתם לה' אלוהיכם".

ההדרן של הרב דב ברקוביץ שליט"א

בראשית, ברצוני להודות, לאכסניא זו של תורה-שיעור ה"דף היומי", אשר בזכותה, נתאפשר לי לערוך בה את סיום הש"ס, ובמיוחד לעומד בראשה של אכסניא זו, הרב אליהו מונק שליט"א, אשר מאז מסרנו לידי האמונות את ניהול שיעור הדף היומי ואמירתו, ממשיך השיעור לעלות ולפרוח באשר הוא נאמר, בשפה השווה לכל נפש ובחן מיוחד.

כמו כן ברצוני להביע את רגשות שמחתי הכפולה, לא רק בסיום הש"ס שלי, אלא גם בסיום הש"ס של המשתתף הראשון בשיעור, מר אלי בן דוד הי"ו, אשר שמחתו היא גם שמחתי.

בבואנו לומר את ההדרן על הש"ס, אנו נתקלים בקושי מסוים, לומר הדרן ממש מקורי, היות שמאז יסודו של מפעל ה"דף היומי" העולמי, ע"י ראש ישיבת חכמי לובלין, רבי מאיר שפירא זצ"ל, והחדרתו בכל תפוצות ישראל, נוסדו אלפי שיעורי "דף יומי" בכל העולם, וממילא נאמרו אלפי סיומי ש"ס והדרנים על מסכת נדה.

אך אקווה, שבזכות הנסיבות, של צירוף סיום הש"ס במסכת נדה וסיום מסכת פסחים, ע"י השעור היום, וחג החנוכה בו אנו שרויים כעת ומאמץ אישי שלנו, נוכל גם הפעם לומר הדרן מקורי. ואם יהיה רעיון כלשהו, אשר נשמיע אותו וכבר נשמע באחד מאלפי ההדרנים שנאמרו עד כה, הרי שעל זה כבר נאמר "ברוך שכוונתי".

חז"ל מסיימים את הש"ס בהלכות נדה, בבירור מקורות פירוט דיני זבה, מתוך פסוקי התורה. הגמרא מבארת, שאשה הרואה בתחילת זמן נידתה, סופרת שבעה ימים ואז היא נטהרת. אם היא רואה בטווח של 11 יום שלאחר זמן טהרתה, היא נקראת זבה. ישנם שני מצבי זבה:

א. אם היא רואה-בטווח ימים אלו-שלושה ימים רצופים, היא נקראת "זבה גדולה", וסופרת שבעה ימים-כמו הנדה-ואז היא נטהרת. **ב.** אם היא רואה רק יום אחד, או יומיים רצופים, היא נקראת "זבה קטנה", וסופרת לטהרתה רק יום אחד.

חז"ל בחרו לסיים את הפרט האחרון בדיני זבה, בעניין בירור המקור של הדין, לגבי זבה הרואה בלילה, בשאלה, מנין שחלים עליה אז דיני הזבה, אולי חלים עליה דיני הזבה, רק כאשר היא רואה ביום. „א"ל ר' שמעיה לר' אבא, אימא ביממא תהוי זבה, בליליא תהוי נדה (=היינו, שאם ראתה בטווח של 11 יום, בלילה ואפילו פעם אחת תצטרך לספור שבעה ימים כמו נדה, לא רק יום אחד, כנגד ראייתה החד פעמית). א"ל, עלך אמר קרא "על נדתה" [ויקרא (טו,כה)], סמוך לנדתה. סמוך לנדתה אימת הוי? בליליא, וקא קרי ליה זבה". זאת אומרת, "סמוך לנדתה" היינו, עם תום שבעת ימי הנדה, המסתיימים בתחילת הלילה השמיני. אם ראתה אז, בלילה, היא כבר נקראת זבה. אם כן, רואים שזבה, אפילו שרואה בלילה חלים עליה דיני זבה ולא דיני נידה.

לסיום סופו של הש"ס, בחרו מסדרי הש"ס לסיים בדברי אגדה. „תנא דבי אליהו כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן העולם הבא, שנאמר [חבקוק (ג,1)] "הליכות עולם לו" אל תקרי הליכות אלא הלכות". התוס' כאן בד"ה תנא מסביר, שהסיבה שהש"ס מסיים דוקא בדברי אגדה אלו הוא משום "שבח וניחומים".

אנו רואים, שהש"ס בחר לסיים את דיוניו ההלכתיים, דוקא בבירור מקור דיני נדה וזבה בלילה ואילו את המלים האחרונות בש"ס סיימו א. בנושא ההלכות. ב. בחשיבות לימודן בכל "יום" שהוא הפך מן הלילה, ג. בעניין העולם הבא.

אין ספק שלחז"ל הקדושים היתה כוונה מיוחדת בשיבוצו של כל פרט, זה בסמוך לזה, כי כידוע, העניינים בש"ס מובאים בסמיכות, משום הקשרם זה לזה^{א*}. ובודאי ש, מסדרי התלמוד היה להם בכל עת טעם וסיבה לסמיכת המאמרים זה לזה^{א**}.

בהדרג זה נבאר היטב את כל הקשרי הסמיכויות שהצגנו לעיל, אך ראשית, נברר מדוע נושא הנדה והזבה הוא עניין כה חמור ומעציב, שיש צורך לנחם אותנו ע"י התנא דבי אליהו.

ונראה, שכל ענין הנדה, הוא למעשה שנוי מטבע הבריאה, שינוי אשר התרחש כידוע, בעטיו של חטא אדם הראשון וחוה. שינוי זה של טבע הנדה, אינו קיים אצל בעלי חיים, אלא רק במין האנושי. למעשה, חוה נתקללה בעשר קללות^{א*}, אשר רובן שייכות בצורה כלשהי, לנושא הנדה. קללה, כמובן, היא דבר רע, אך מובא שלעת"ל, יחזור הדבר לקדמותו, ו, ולעת"ל אין מיתה כל עיקר^{א**}, „הקב"ה מתיר את הנדה^{א*}“, ו, הכל מתרפאים חוץ מנחש וגבעונים^{א*}, וכיוון שענין הנידה והלידה קשורים זה בזה, הרי שבעולם הבא לא יהיה גם פריה ורביה^{א*}, וכיוון שהש"ס מסיים בדבר רע, היינו במצב קיומי מקולל של הנדה, לכן יש צורך לסיים בשבח ותנחומין, שהרי סוף טוב הכל טוב.

א* מס' ב"מ (פו.), תוס' ד"ה ר"ש ב. קהלת רבה (א,ז) ה. מס' ברכות (יז).

א** מהרי"ץ חיות על מס' גיטין (ז), ד"ה גמרא ג. מדרש תהלים (קמו,ד)

א. מס' עירובין (ק:) ד. ב"ר (כ,י) ותנחומא פ' מצורע ב'

לכאורה, בסיומו של התנא דבי אליהו, אין אנו רואים כל קשר בין דבריו לבין ענייני הנדה והלילה. וכן מדברי תוס' הרא"ש כאן משמע, שאין קשר ישיר בין הניחום של התנא דבי אליהו לבין ההלכות האחרונות שנדונו בסיום הש"ס, וכל הקשר מתבטא בכך, שהתנא דבי אליהו מדבר על הלכות, ובכך יש קשר מסוים לעמוד הקודם של סוף הש"ס, שגם שם מדובר על הלכות, היינו, הלכות 11 יום שבין נדה לנדה שהן הלכה למשה מסיני. אך מסיים התוס' רא"ש ואומר- „לא שייך כל כך הכא טפי (=כאן יותר) מבשאר דוכתי (=מקומות) דלא מייתי (מביא) לה אגב גררא זו, אלא משום דניחא ליה לסיים בדבר שהוא טוב שכן מצינו בנביאים ראשונים שסיימו בדברי שבח וניחומין“. אם כן, נמצאנו למדין מתוס' הרא"ש, שעד עתה עסקנו בדבר שאינו טוב, ולכן ראו מסדרי הש"ס צורך לסיים בדבר שהוא טוב, ובכך זה יהיה, ניחומים ושבח, על מה שעסקנו בו קודם, היינו על במצב הקיומי המקולל של המין האנושי, של ענייני הנדה והזבה, שהוא דבר שאינו טוב. ועוד דבר אומר תוס' הרא"ש, שניחומים אלו אינם קשורים בקשר ישיר לדבר שעסק בו הש"ס קודם, אלא שהם ניחומים רק באופן כללי למין האנושי.

והנה, נשתדל אנו בכל זאת לראות גם קשר ישיר בין דברי הניחומים לבין עצם ענין הנדה והלילה, בו מסיים הש"ס את דינו וכן על מהות הרע והמיתה, ובין מכלול קשרים מושגי זה והעוה"ב, ואת שינון ההלכות כחוליה המקשרת ביניהן. אז גם נוכל להבין היטב, במה מנחם אותנו התנא דבי אליהו.

הנה, ראשית יש להבין, מדוע התנא דבי אליהו אומר "כל השונה הלכות בכל יום". אם כוונתו רק לומר שיש לשנות ולגרוס הלכות כל יום בתדירות ובלי הפסק, יכול היה לומר "כל השונה הלכות כל יום", ואז היתה לזה אותה משמעות. ועוד, יש להבין בכלל, מה כוונת המילה "יום". יתכן שהכוונה היא ליום ולא ללילה ויתכן שהכוונה היא מעת לעת ואפשר לפרש שהכוונה היא ליום ולא ללילה, אלא שיום זה כולל גם חלק מן הלילה, או ליום במובן רחב ביותר ככנוי לעולם הבא או למהות הטוב בכלל.

ונראה, שכוונת מסדרי הש"ס היתה להביא מאמר שמשמעותו תכלול את כל המושגים גם יחד ולכן מנוסחים הדברים "בכל יום", היינו, בכל מובני מושג היום.

נצביע על מספר מקורות, אשר ימחישו את כוונת דברינו. פעמים מדובר ש,,ליליא הוא והא דקרי ליה יום דאיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא"י. (=שישנם אנשים שערים גם בשעות אלו של הלילה), וכן להיפך. וכן לעתים, במובן רחב יותר,,,עוה"ב שהוא דומה ליום, עכשיו העולם הזה שדומה ללילה"י. ו,,כל העוסק בתורה בעוה"ז, שהוא דומה ללילה, הקב"ה מושך עליו חוט של חסד לעוה"ב"י. וזה מתאים שם לכוונת הגמרא-,,כל העוסק בתורה בלילה, הקב"ה מושך עליו חוט של חסד ביום", היינו, היום מקביל למושג העוה"ב, ולימוד התורה, הכוונה, ללימוד ברצף בין ביום ובין בלילה בעולם הזה, הנקרא לילה. וכמו שלמדנו ,,איזהו בן העוה"ב...וגריס באורייתא תדירא"י. ואפילו כבר גרס את התורה מאה פעמים מוטלת עליו החובה להמשיך ולשננה, כי ,,אינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחד"י.

אך מאידך, ישנם מאמרי חז"ל המצביעים על כך, שעיקר עסק התורה ושינונה הוא דוקא בלילה, במובן הפשוט, וכן בפרט לגבי תלמידי חכמים-,,שינה לצדיקים רע להם ורע לעולם"י. ו,,ת"ח העוסקים בתורה בלילה, מעלה עליהן הכתוב כאילו עוסקין בעבודה"י. (=של הקרבנות). וכן לגבי כל אדם-,,תנא רבי חייא כל העוסק בתורה בלילה שכינה כנגדו, שנאמר ,,קומי רוני בלילה"י ואומר שם על פסוק זה"י בתרגום יוסף-,,עסוקי במשנה בליליא". א"כ רואים אנו, שעסק התורה בלילה, הכוונה לגריסת המשניות ושינון. וכן ,,כל בית שאין דברי תורה נשמעין בו בלילה אש אוכלתו"י. ו"כל בית שנשמעין בו דברי תורה בלילה שוב אינו נחרב"י. וכן ,,אדם בא מן השדה בערב ונכנס לבהכ"נ, אם רגיל לקרות קורא ואם רגיל לשנות שונה, וקורא קריאת שמע ומתפלל ואוכל פתו ומברך"י.

ו.	מס' ברכות סוף (ח)	י.	מס' חגיגה (ט:)
יד.	איכה (ב,יט)	יא.	מס' סנהדרין (פח:)
ז.	מס' פסחים (ב:)		טו.
	מס' סנהדרין (צב.)		

ח.	מס' חגיגה (יב:)	יב.	מס' מנחות (ק.)	טז.
	מס' עירובין (יח:)			
ט.	סנהדרין (פח:)	יג.	מס' תמיד (לב:)	
	יז.		מס' ברכות (ד:)	

אך לכאורה ישנה מחלוקת, מתי הלימוד הטוב ביותר, ביום או בלילה במסכת עירובין^{י"ח}—, אמר רב יהודה לא איברי ליליא אלא לשינתא. א"ר שמעון בן לקיש, לא איברי סיהרא אלא לגירסא. אמרי ליה לר' זירא מחדדן שמעתך (=שמועותיך מחודדות) אמר להם כי דיממי נינהו (=כי שיננתי אותן ביום). בתו של רב חסדא שאלה את אביה וכי מר אינו רוצה לנמנם מעט? אמר לה בתי, יבואו ימים ארוכים בקבר ואז אי אפשר לעסוק בתורה ובמצוות ואז אני אנמנם. אמר רנב"י אנחנו פועלי יום" (=אנחנו לומדים ביום כמו שפועלים עובדים ביום). „רבי אליעזר בן יעקב יזיף ופרע" (רש"י—, „היה קובע לו לשנות כך וכך פרקים ביום...ופעמים היה טרוד...ופורע בקביעות עתו בלילה"). א"כ ראינו, שמלבד ריש לקיש הגמרא מראה שכל האמוראים שיננו לימודם דוקא ביום. והנה אמנם במדרשים^{י"ט}, רבי יוחנן הוא זה שאומר אין רנה של תורה אלא בלילה, שנאמר "קומי רוני בלילה". ובשמו"ר^י, אומרים זאת רבנן, ודוקא ריש לקיש הוא זה שסובר שהשינון ביום וגם בלילה. אך משיטת התלמוד הבבלי משמע, שריש לקיש סובר שיעיקר השינון הוא בזמן הלילה, שכן מצינו בשני מקומות שריש לקיש מדגיש את נושא הלימוד תוך שכיבה, שהוא אופייני לערב וללילה, „דתני בערבית ברישא...דכתיב בשכבך^{כ"א}. המקום הראשון הוא מס' זבחים^{כ"ב}. ריש לקיש רמי אמצוהו ומקשי (רש"י—, „שוכב על בטנו פניו כלפי הקרקע"). המקום השני הוא במס' גיטין^{כ"ג}, שם שואלת בתו של ריש לקיש את אביה, האם אינך צריך משהו כדי לשכב עליו? ענה לה ריש לקיש „בתי כריסי כריי" (רש"י—, „בטני ושומן שבמעי הוא לי כר וכסת"). [רש"י כאן מפרש לשיטתו, שכר אינו בהכרח מזרון, כשיטת התוס'^{כ"ד} והערוך ע' כסת. וכן כתב רש"י במס' ברכות^{כ"ה}—, „הכר שבמראשותיו". ואף שהתוס'^{כ"ה}, מביא ראיה מוכחת לדבריו ממס' כלים, נראה, לכאורה, שגם לרש"י ניתן למצוא ראיה מוכחת מהמכילתא^{כ"ז}—, כאדם שמציע את הכר על ראש המטה וכאדם שהוא מדבר מעל הכר. ועי' בגיטין^{כ"ח} לגבי בן ציצית הכסת.].

ואמנם התוס'^{כ"ט} כתב—, דרכן היה לשכב על בטנם, כדאמרינן בזבחים (ה.), ריש לקיש רמי אמצוהו ומקשה“, אך לא זכינו להבין מה ראייתו, מריש לקיש על ריש לקיש, שכך היה גם דרכן של שאר האמוראים. ועוד שלא מצינו, שכן היה דרכן, בשום מקום אחר בגמ' ובמדרשים. ולהפך מצינו^ל, שעד ר"ג היו לומדים בעמידה ומזמן ר"ג ירדה חולשה לעולם והיו לומדים בישיבה, אך לא בשכיבה, ובפרט לא שכיבה על הבטן שיש איסור בכך^{לא}. אמנם, קושי אחרון זה אינו

קשה על התוס' כי הם סוברים שרק שכיבה על הגב אסורה-ל', אך באמת, אין כאן קושיה כלל על התוס' אלא טעות דפוס או טעות בכתב יד, כי בתוס' הרא"ש מצוטט התוס' "דרכו" ולא "דרכן" כבתוס' שלפנינו.

והנה, מה שריש לקיש דרכו היה לשכב וללמוד, נראה שהוא רצה להביע בכך את שיטתו, שעיקר עסק התורה, היינו חזרה ושינון המשניות וההלכות, הוא דוקא בלילה, ולכן הדגיש זאת עי שכיבה שהיא בלילה כפי שראינו מקודם. וכן אנו רואים שם במס' גיטין-ל', שהוא היה מדגיש את שיטתו בחיים ע"י מעשים בולטים-,,כי נח נפשיה שבק קבא דמוריקא (=כשנפטר הותיר אחריו רק צמח כרכום אחד) קרא אנפשיה "ועזבו לאחרים חילם"-ל'. ריש לקיש רצה להביע בכך את שיטת חייו באמונה ובטחון, שאין צורך להבטיח את עתידם הכלכלי של צאצאיו לאחר מותו, כי אלוקים, הוא מפרנס ודואג למי שנולד, כמו שכתב רש"י-ל', -,,כלומר גם כשהן גדילין גדלה פרנסתן ועושרן עמהן ואינך צריך להדאג עליהן". ולמעשה מפורש כך בגמרא-ל', -,, בא זכר לעולם בא ככרו בידו, זכר-זה כר". והנה, ריש לקיש יכול היה לדגול בשיטת חיים זו ובכל זאת להשאיר לעצמו יותר מקבא דמוריקא מכל עושרו, אלא כפי שאמרנו, ריש לקיש רצה, ע"י מעשים בולטים להדגיש את שיטתו, וכן לענייננו כאן, רצה ריש לקיש להדגיש את שיטת לימודו בשינון התורה דוקא בלילה, ע"י שכיבה.

והנה, באמת נראה שריש לקיש שאמר, שהירח נברא לשם גירסא ושינון, אינו חולק עם האמורא המובא לפניו-רב יהודה, שאומר שלא נברא הלילה אלא לשינה, שהרי כשנברא הלילה עדיין לא שימש בן הירח,אלא השמש והירח שמשו, בו זמנית, ביום, ורק ביום הרביעי החל הירח להאיר בלילה, ועליו מדבר ריש לקיש. אך על עצם הלילה, יודה ריש לקיש שנברא לצורך השינה.

ב"ביאור הגר"א" על משלי (לא,ד), משתלבים הלימוד והשינה יחד, שכן כתב שם-,,וזה שאמרו "לא איברי לילה אלא לשינתא", רצה לומר, חצי לילה ראשון שהיא (=הנשמה) מביאה את כל המעשים למעלה ולומדת שם חכמה עליונה". על פי גרסת המשנה ברורה, מתפרש הדבר, שהנשמה שם גורסת את ידיעות החכמה העליונה שוב ממה שהיא למדה בזמן היותה בשלב של עיבור [נדה (ל.)].

יח.	(סה.)	כד.	מס' ע"ז (סה.)
ט.	ויקרא רבה פרק	ל.	מס' מגילה (כא.), ועי' לב.
	תד"ה פרקדן במס'		
	ד"ה ה"ג		
	מס' חולין (פד.) רש"י		
	פסחים (קח.)		
	ט, "אגדת שמואל"	כה.	(נו.) ד"ה אודרא
			ד"ה אמר
	ובמס' נדה (יד.)		

כו. שם במס' ע"ז	(ה,ט)	
לא. מס' ברכות (יג:).		
	לג. (מז.)	
כז. פ' יתרו (יט,כ)	כ. (מז,ה)	
שו"ע (סג,א),		
	לד. תהלים (מט,יא)	
	כח. (נו.)	כא. מס' ברכות (ב:)
ועיין ב"משנה		
	לה. מס' עירובין (נד,רש"י)	
כט. מס' גיטין (מז.)	ה. (ה.)	כב.
ברורה" סי'		
	ד"ה הללו נוצצין	
תד"ה כריסי כרי	מז. (מז.)	כג.
רלט אות ו'		
	לו. מס' נדה (לא:)	

עם זאת, על פי המציין של מקורות ההלכה בש"ס^ל, נראה שהוא ראה בכך מחלוקת (ר"י-ר"ל), ומציין את דעת ריש לקיש כמי שנפסקה הלכה כמותו ב"שולחן ערוך"^ל, ששם נאמר,, צריך להזהר בלימוד הלילה יותר מבשל יום והמבטלו עונשו מרובה". אולם, מציין מקורות הש"ס בשו"ע שם^ל, חולק על מציין מקורות השו"ע בש"ס, וסובר שמקור הלכה זו הוא אמנם במס' עירובין, אך ב(יה:), שם מייצעת הגמרא, ש,, כל בית שנשמעין בו דברי תורה בלילה שוב אינו נחרב". ואכן, השו"ע אינו נוקט עמדה לגבי מה יותר חשוב-למוד יום או למוד לילה-אלא רק כותב, שהמבטל לימודו בלילה עונשו מרובה, שביתו נחרב, ולכן צריך להזהר ביותר בלימוד הלילה, כי ישנה סגוליות יחודית המחייבת את עסק התורה של דברי תורה גם בלילה, ולכך מספיק פרק זמן קצוב. וכן היא כותרתו של הסימן (רלח) בשו"ע-,, לקבוע עתים לתורה בלילה".

והנה, לא זכיתי להבין מדוע ה"משנה ברורה" אות א' שם בסימן רל"ח מצטט את הגמרא בעירובין^מ, ,,לא איברי ליליא אלא לגירסא". והרי ר"ל אומר ,,לא איברי סיהרא אלא לגירסא" ורב יהודה אומר ,,לא איברי לילא אלא לשינתא", ואילו ה"משנה ברורה" משלב שני עניינים לענין אחד וכותב שכן כתוב שם-"כדאמרינן". יתכן שהוא גרס בגמרא ע"פ כת"י מינכן "ליליא" במקום "סיהרא", או שזו אשגרת לשון, או שכוונתו לרמז, שמבחינה מעשית-הלכתית, יש לשני המאמרים האלו מובן אחד, כפי שכתבנו לעיל בשם הגר"א.

ראינו במקורות שלעיל, שלימוד התורה בלילה כונה "עסק התורה" וכפי שראינו, הכוונה לשינון משניות ו"דברי תורה". מה הם "דברי תורה" אלו? בש"ס הכוונה היא לדברי קבלה^{מא}. והלכה למשה מסיני^{מב}. במדרשים^{מג}, הכוונה היא גם למקרא. רש"י בסוף הש"ס מפרש שהשונה הלכות הכוונה ל"משנה ברייתא והלכה למשה בסיני", שבילילה יש

לגרוס רק משניות והלכה למשה מסיני ולא ברייתות. אם כן, כוונת התנא דבי אליהו ב"כל השונה הלכות בכל יום", היינו, לשינון ביום שכולל גם ברייתות, שאז מובטח לו שהוא בן העוה"ב, כי הוא גורס את שמועות כל התורה כולה, לא רק משניות והלכה למשה מסיני שאותן גורסים בלילה, אלא גם ברייתות.

הנה ראינו, שחז"ל לומדים^{מ"ד} על חשיבות שינון המשנה בלילה מהפסוק "קומי רוני בלילה..."^{מ"ה} ויש להבין כיצד לומדים זאת מהפסוק הזה שמדבר על שירה? לכאורה, ניתן ללמוד מזה על מזמורי תהלים בלילה, כמו שאמר רב אשי^{מ"ו} על דוד המלך-,,עד חצות הלילה היה עוסק בדברי תורה מכאן ואילך בשירות ותשבחות", והפסוק אכן מדבר על זמן חצות^{מ"ז}, כי המשך הפסוק,,לראש אשמורות שפכי כמים לבך נוכח פני ה'". ונראה, שהסיבה היא משום שבזמן חז"ל היו משננים את המשניות ע"י זמרה ואף לכל משנה היתה מנגינה משלה^{מ"ח}, כמו שכתב רש"י^{מ"ט},,מי שנותן זמירות של תורה בלילה". וכן אומרים חז"ל^נ,,ושונה בלא זמרה עליו הכתוב אומר גם אני נתתי להם חוקים לא טובים". ואומר שם התוס'^{נא} שהיו רגילין לשנות המשניות בזמרה לפי שהיו שונים אותן על פה, ועל ידי כך היו נזכרין יותר".

והנה, אמנם יש מחלוקת גדולה ב"ראשונים", עד מתי היו לומדים את התורה בע"פ, כי לפי רש"י^{נב} וסיעתו, הלא הם הסמ"ג^נ, שבולי הלקט בשם ספר התרומה^{נד}, הרא"ש^{נז} ואגרת רב שרירא גאון^{נח},

לז.	"עין משפט-נר מצוה",	מא.	מס' ר"ה (יט.), מס'
	אליך הדבר מאד",	נא.	תד"ה והשונה
	רבי יהושע בועז, בעל		שבת (פג:) ד"ה דרבנן
	(ג,ב).		מס' ב"מ נב.
	(לג.) ד"ה		
	"שלטי גיבורים" על	מב.	מס' חגיגה (יג.) רש"י ד"ה מד.
	מס' תמיד (לב):		ואינה מידה. (פה:) ד"ה
	הרי"ף.		נגנז,
	מס' נדה (סז:) רש"י	מה.	איכה (ב,יט)
	ומתניתא. מס' עירובין		
לח.	חלק אורח חיים		ד"ה דבר תורה, שבת (פג:) מו.
	מס' ברכות (ג):		סוף (סב) ד"ה כגון.
	(רלח,א)		רש"י ד"ה דרבנן
ו(מח:)	מז.	ב"משנה ברורה"	מס' שבועות (ד.) ד"ה
לט.	"באר הגולה", רבי		רש"י ד"ה דבר תורה.
	סי' א' אות ט'		ומשנה. (יח.)
	ד"ה		

משה רבקש, אבי סבו	מג.	במדב"ר (יד,יב), "למה לא	מח. מס' ערכין (ד,א)
פרישה.			
של הגאון מוילנה ("הגה		נתנו בכתב ד"ס כשם שנתנו	
ב"תפארת ישראל"	נג.	בהקדמה ומ"ע ס"ה	
מנחם ציון" על "שם		דברי תורה", (שם) (יג,טו)	בועז
(א).		בענין מכבה ומבעיר.	
גדולים" להחיד"א ע'		תדב"א רבה (יח,טו), (כב,ו)	
מט. מס' עירובין (יח:)		מס' שבת סי' קט"ו	נד.
הרב משה רבקש.		תדב"א זוטא (יד,א) "ולדברי	
רש"י ד"ה ולא		"שיטה מקובצת",	נה.
מ. (סה.)		תורה	
שכתוב בה כי קרוב	נ.	מס' מגילה (לב).	כתובות
(ב:)			

לא נכתבה המשנה, הגמרא, תפילות וצורות טעמי המקרא² אלא רק אחרי תקופת האמוראים, בתקופת רבנן סבוראי או בתקופת הגאונים. לעומת זאת הרמב"ם³ וסיעתו, הלא הם הריטב"א, הרשב"א⁴, התוס'ס, התוס' רי"ד⁵ ואגרת רב שרירא גאון⁶, סוברים, שכבר המשנה נכתבה ע"י רבי יהודה הנשיא בעצמו או תלמידיו. בכל זאת נראה, שגם הרמב"ם וסיעתו מודים, שאפילו אחרי שנכתבה המשנה עדיין היו משננים את המשנה ע"י זמירות ומגינות. זה גם הטעם של מה שהגמרא מתרצת מפעם לפעם את המשנה ב"חסורי מחסרא"ס⁷, וכן אומרת הגמרא,,גמרא גמור זמורתא תהא"⁸.

והנה, המהרש"א מקשה⁹, הרי דוד נענש משום שקרא ל"דברי תורה"- "זמירות"סי, שאמר-,,זמירות היו לי חוקיך"¹⁰סי, נראה, שהסיבה היא משום שקרא לעצם "דברי תורה"- "זמירות", ולא משום ששינן את המשניות על ידי מנגינה כדי לזכורן.

הנה רואים אנו, שהתנא דבי אליהו לומד בסיום הש"ס את דרשתו מהפסוק "שחו גבעות עולם הליכות עולם לו"ס^ה. - "אל תקרי הליכות אלא הלכות". והנה, הפסוק שם מדבר על דור המבול שברוב גאותם הם חשבו שיכולים לחטוא ולעשות ככל העולה על רוחם, והקב"ה הביא עליהם מבול וכן דור הפלגה. והוכיח להם הקב"ה, שכל מעשיהם מונחים ע"י הקב"ה ובסופו של דבר, הכל הולך לפי רצון ה' והליכותיו. אם כן, יש להבין מה הקשר להלכות? ויש לומר, שגם הלכות פירושן הוא, שכל ההלכות מוליכות את האדם אל ה', וכן כותב המהר"ל^ט—ויתכן שזה מקורו—, כי ההלכה היא הדרך הישר, שאינו סר מן היושר, והוא הולך אל ה' יתברך לגמרי ולכן נקרא דבר זה הלכה^ה.

הזכרנו כבר בתחילת ההדרן, שמציאות הנדה היא כתוצאה מהחטא הקדמון, אשר כתוצאה ממנו נכנס באדם יצה"ר וכיוון ש,ראה אדה"ר יום מתמעט והולך אמר לי שמא בשביל שסרחתי עולם חשוך בעדי וחוזר לתוהו ובוהו וזו מיתה שנקנסה עלי מן השמים^ע—א"כ רואים אנו, שאדה"ר, מרגע שחטא ועשה את הרע ע"י יצה"ר שנכנס בו, מבחין במצב חדש שהתרחש, בו ה"עולם", אותו עולם של גן עדן שכולו רוחני, שהרי כל העולם הגשמי הוא למעשה רוחני (על פי "סוד הצמצום"), "חשוך בעדי", או למעשה "חשוך בעדי", היינו, נחסם בפניו אותו עולם, אחרי שגורש ממנו, והוא כעת שרוי בעולם מגושם ו"חשוך", כי "העולם הזה דומה ללילה"^{עא}, עולם בו שולט הרע, עולם שמשמעותו "מיתה שנקנסה עלי". א"כ רואים אנו שבמשפט אחד מתמצת אדה"ר את המצב החדש ורואה בחושך-רע-לילה-מיתה, מהות אחת, ולא ישויות נפרדות. מכאן גם מובן מדוע מסיים הש"ס את נושא הנדה בקשר למושג הלילה-חושך, כיוון שזו למעשה מהות אחת.

מבין כל המושגים האלו נראה, שמושג החושך, הוא המושג המוחשי-הנתפס יותר בשכלנו. אך כפי שנראה מיד, אין הדבר פשוט כל כך, ולמעשה מאז אדה"ר מעסיק מושג זה את המין האנושי, בנסיון להגדירו ולאשש את משמעותו.

כת "המדברים" (מתעטז'לה) סברו^{עב}, שמושג החושך הוא ממשות עצמאית וקנינית. הרמב"ם יוצא נגד דעה זו ואומר^{עג}, שהחושך הוא "העדר האור", והרמב"ן מצטטו בפירושו על התורה^{עד}, אך מאידך, במקום אחר אומר הרמב"ם^{עה}, שהחושך הוא האש היסודית והוא,, החושך אשר על פני תהום^{עז}, ורבינו חסדאי אבן קרשקש מקשה^{עח}, א"כ, כיצד תיתכן אש שהיא על התהום שהוא יסוד המים. ועל כך עונה בעל פירוש "שם טוב"^{עט}. וה"ספורנו"^ע, שלא נאמר "חושך על תהום" אלא "חושך על פני תהום". היינו, שהאש איננה ממש על המים אלא מרחפת מעליה. אמנם, גם ללא תירוצם, אינו קשה כלל, שהרי אנו רואים ברקים היוצאים מתוך עננים מלאים מים, ועל כך כבר נאמר—"עושה שלום במרומיו".

נו.	הגירסה האשכנזית	סב.	הגירסה הספרדית
נז.	הראשון, סוף עמ' כ.	עז.	"מורה נבוכים" (ב,ל)
נז.	רש"י במס' ברכות (סב.)	סג.	מס' ביצה (כד.)
(ח.)	עח.	(שם)	ע.
			מס' ע"ז

נח.	הקדמת היד החזקה	סד.	מס' שבת (קיג).	עא.	מס'
פסחים (ב:)	עט.	בראשית (א,ב)			
ד"ה כל				סה.	עירובין
(יח:)	עב.	"מורה נבוכים" (א,ע)			
נט.	ש"מ כתובות (ב:)	סו.	מס' סוטה (לה).	עג.	"מורה נבוכים" (ג,י)
ס.	מס' ע"ז (יא.),	סז.	תהלים (קלט,כז)		
עד.	שמות (ד,יא)				
תד"ה צנון				סח.	חבקוק (ג,ו)
		עה.	"מורה נבוכים (ב,ל)		
סא.	מס' גיטין (ס).	סט.	באר הגולה, הבאר		
עו.	בראשית (א,ב)				

הרמב"ן, בפירושו על ספר בראשית^פ, אומר שיש שני סוגי חושך-האש היסודית והעדר אור.

רבי יוסף רזין (מרוגאצ'וב) רואה^{פא} בהלכה ובאגדה את שני מובני החושך האלה לפעמים כשתי דעות, אולם אפשר לומר, כיוון שההלכה ניתנה כדי לצרף את האדם ולזכותו ו"ההלכה היא הדרך הישר...ההולך אל השם יתברך לגמרי"^{פב}. לכן, פעמים חולקים חכמים מהי הדרך הטובה לאדם שילך בה, ואיזה מובן יותר יתפס בשכל האדם כדי לקרבו אל אלוקיו. למשל, רבי יוחנן וריש לקיש מסבירים, הדא הוא דכתיב "ויקרא אלוקים לאור יום", לאור אמר לו היום יהא תחומך ולחושך אמר לו הלילה יהא תחומך^{פג}. יוצא, ע"פ דבריהם, שהחושך היא מציאות בפני עצמה וכן האור. החושך והאור שווים מבחינת הממשות שלם בדרגה שווה. וכן לגבי המחלוקת^{פד}, מתי נחשב התחלת היום, האם בעלות השחר או עם הנץ החמה, וכן לגבי תחילת הלילה, האם תחילתו בשקיעת החמה או עם צאת הכוכבים. ומבאר הרוגאצ'ובר^{פה}, שאלו הסוברים שחושך הוא העדר האור, מבחינה הלכתית, סוברים שכל עוד ששולט האור, אין לילה כי עדיין לא נעדר מן האור. ולכן הם סוברים, שתחילת הלילה הוא

עם צאת הכוכבים, ולא עם שקיעת החמה, שאז האור עדיין קיים, ולעומתם הסוברים, שמבחינה הלכתית, החושך הוא מציאות בפני עצמה, ושלטונו בא לאחר היום, סוברים ששליטת היום מסתיימת עם שקיעת החמה. וממילא מיד כששקעה החמה, מתחיל הלילה. וכן לגבי סוף זמנו של הלילה, הסוברים שהחושך אינו אלא העדר האור, סוברים שמיד עם עלות השחר מתחיל היום, שאז מתחיל האור להאיר, אך הסוברים שהחושך אינו העדר, אלא שולט כמו האור, וכל עוד שלא התחיל שלטון היום, שהוא עם הנץ החמה, לא הסתיים עדיין שלטון הלילה.

וכן, „אמר אביי גולל אור מפני חושך וחושך מפני אור“^{פ.א.}. אם החושך אינו מציאות בפני עצמה, אלא רק העדר, הרי בסילוק האור ממילא נהיה חושך. לשם מה צריך לגלול אותו מפני החושך? אלא ודאי שהלילה וחושך הם מציאות עצמית כמו היום והאור.

וכן, „מיתיבי ויקרא אלוקים לאור יום“, אלמא אור יממא הוא, הכי קאמר למאיר ובא וקרא יום, אלא מעתה "ולחושך קרא לילה", למחשיך ובא קראו לילה והא קיימא לן דעד צאת הכוכבים יממא הוא? אלא הכי קאמר, קרייה רחמנא לנהורא ופקדא אמצוותא דיממא וקרייה רחמנא לחשוכא ופקדיה אמצוותא דלילה“^{פ.א.}. אם כן משמע, שהלילה והחושך משמשים תפקיד ואינם העדר וחסרון פעולה, שהרי אין קוראים ומזמינים להיעדר, דבר המתגלה מאליו, עם סילוק החיוב. אך קשה, כי כאן רואים שאם סוברים שהחושך יש לו קיום בפני עצמו, אז תחילת הלילה הוא עם צאת הכוכבים, ואילו לגבי המקורות שהובאו לעיל הסביר הרוגאצ'ובר, שאלו הסוברים שהחושך יש לו קיום בפני עצמו סוברים שתחילת הלילה הוא בשקיעת החמה?

כמו כן הדבר לגבי מושג המיתה-, „תנן דגים מאימתי מקבלים טומאה, ב"ש אומרים משיצודו וב"ה אומרים משימותו“^{פ.א.}. גם כאן ניתן לראות את אותם יסודי המחלוקת. ב"ש סוברים שהמוות הוא שלילת החיים, העדר, ע"כ משיצודו, כיוון שפסק מקור החיות ואין להם שוב את תנאי החיים, הרי הם כמתים. ואילו ב"ה סוברים, שהמוות הוא מציאות מחודשת, וממילא אף למציאות זו יש תנאים משלה, וכיוון שלא נשלמו תנאיה ועדיין הם חיים, אינם חשובים כמתים.

וכן בענין הרע, יתכן אף את שני המובנים בנושא אחד. „אמרו ויחר אף ה' במ וילך“^{פ.א.}, יש בו את שני העניינים יחד, כלומר עניין הסתלק ההשגחה, המכונה בהליכה, ועניין התפשט הדבר והתגלותו והראותו, כלומר חרון אף, הוא אשר הלך ונמשך אליהם, ולזה שבה מצורעת כשלג“^{פ.א.}. היינו, רע העדרי הבא מתוך הסתלקות ההשגחה והרע המופיע בדמות מציאות, היינו החרון אף שהיה במרים.

פ. (א,ב)

הבאר הראשון, סוף

עמ' כ.

פא. שו"ת "צפנת פענח"

סימן כט (נ"י) ו"מפענח	פג.	תלמוד ירושלמי, מס' ברכות (א,א)
צפונות" עמ' קמד	פד.	(שם)
פב. מהר"ל, באר הגולה,	פה.	צ"פ (שם)

בנושא זה של החושך נשאלו גם זקני הנגב^א. -,,שאל אלכסנדרוס מוקדון את זקני הנגב...שמים נבראו תחלה או הארץ? אמרו לו שמים נבראו תחילה שנאמר^ב. "בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ". אמר להן אור נברא תחילה או חושך? אמרו מילתא דא אין לה פתר. ונימרו ליה חושך נברא תחילה, דכתיב "והארץ היתה תהו ובוהו וחשך" והדר "ויאמר אלקים יהי אור ויהי אור"^ג? סברי דלמא אתי לשיולי מה למעלה ומה למטה מה לפנים ומה לאחור". הנה יש לדון הרבה בקטע זה כדי להבינו,

ובדברי ר"י מעמדין והמגיה עליו שם ב"השלמת הש"ס". אך נתרכז רק בנקודה מפליאה אחת בדברי המהרש"א^ד, שרואה בדעת אלכסנדר מוקדון דעת מינות-...,כדעת המינים שהחושך אינו אלא העדר אור ולא היה צריך בריאה קודם האור. אבל אנחנו עדת המאמינים כי הש"י ברא שניהם יש מאין ואין לנו לשאול מה לפנים...כדעת המינים דהחושך אינו בריאה אלא העדר אור". וקשה **א**. הרי אלכסנדר בפירוש סובר שהחושך הוא כן בריאה ורק שאל מה נברא קודם, האור או החושך. **ב**. המהרש"א מבין, שמי שסובר שהחושך הוא העדר אור ממילא סובר, שהחושך אינו בריאה שנבראת. והרי הרמב"ם והרמב"ן סוברים שהחושך הוא העדר אור, אלא שסוברים שיש גם חשך, שהוא אש יסודי, שאינו מאיר, אך כן נברא. [והמהרי"ץ חיות מביא^ה את הרמב"ן אשר מצטט את הרמב"ם לגבי העדר האור ומעיר שהרמב"ם כתב במו"נ (ב,ל) שהוא האש היסודית ולא הבחין, משום מה, שהרמב"ן עצמו בפרשת בראשית כותב שיש שני סוגי חושך.]. אך הרמב"ם עצמו מדגיש^ו, שאף שהחושך שהוא העדר אור הוא דבר נברא ומסתמך על הפסוק "יוצר אור ובורא חושך". א"כ יוצא, שלכאורה הוא משייך-בלי כוונה-את הרמב"ם והרמב"ן לכת המינים?

אלא נראה, שיש שלושה מובנים לחושך-א. חושך מוחשי, כפי שהיה במצרים, שיכלו למשש את החושך ותופעה זו היתה חד פעמית בתולדות הבריאה. ב. חושך ממשי-היינו-האש היסודית שהיא אינה מוחשית ואינה מאירה ונראית, אך יש לה קיום ממשי. ג. חושך מציאותי-והוא "העדר האור"-שאינו לו ממשות, אך הוא קיים במציאות והוא בריאה שנבראת ובלתי נתפסת כלל בשכל האנושי. והמהרש"א אכן ידע מדברי הרמב"ם והרמב"ן, אך הוא יוצא נגד הפילוסופיה בתקופתו, שסברה שחושך, רע מיתה ואפסות, נמצאים במוחו של המין האנושי רק לצרכי הגדרה, אך במציאות אינם קיימים כלל, בעוד שהתורה הק' גילתה לנו שגם העדר הוא דבר שנברא ולולא שנברא, האדם לא היה יכול אפילו להתייחס אליו מבחינה שכלית.

אמנם, אחרי תקופתו של המהרש"א החלה מלחמה גדולה בין הפילוסופים בשאלה זו, והיא נמשכת עד ימינו, וחלק רציני מהם סובר, שההעדר על כל גווניו, הוא אכן מציאות קיימת.

מרב הגרי"ז הלוי מבריסק זצ"ל, מובא משמו בהגדה של פסח "מבית הלוי", שהחושך הוא גם בריאה בפני עצמה, אלא שהגר"א כתב שיש הבדל בין חושך מוגבל לחושך בלתי מוגבל. הוא מתייחס לפיוט של "ויהי בחצי הלילה"- "קרב יום אשר הוא לא יום ולא לילה. רם הודע כי לך יום אף הלילה". מרב הגרי"ז אמר בקשר לפיוט זה-,, ביאור הדברים, דהנה יש שחקרו שחושך הוא בריאה בפני עצמה או דהוי רק העדר יום? והגר"א ז"ל (בקול אליהו) כתב דהוא בריאה, דמה דמקצת מן האור דוחה הרבה מן החושך הוא משום דכך הוא ברייתו של החושך ונברא עם הגבלות, ויש כוח לאור לדחותו, אבל לעולם דהוי בריאה. אמנם חושך מצרים היה בלתי מוגבל ועל כן, לא היה אפשר לאור לדחותו, וזה הביאור של מה שכתוב בתהלים (קח, כח) "שלח חושך ויחשיך", דהיינו דחושך מצרים היה חושך בלתי מוגבל, והחשיך את האור, וזהו גם הביאור של מה שכתוב בשמות (י, כא)- "וימש חושך". וזהו הביאור כאן: קרב יום... רם הודע... דאיך אפשר לברר ספק זה ולהוכיח דחושך הוי בריאה? רק כשיבוא זמן שהוא לא יום ולא לילה (עי' זכריה פרק י"ד ולא יום ולא לילה הוא ימות המשיח), אז יודע שאף לך הלילה, היינו דגם חושך הוא בריאה, ואי הוי רק העדר יום, לא שייך מציאות לא של יום ולא של לילה, דהא אם אין אור מוכרח שיהיה לילה".

פו. מס' ברכות (יא:)

צא. מס' תמיד (לא:)

פז. מס' פסחים (ב.)

צב. בראשית (א, א)

פח. מס' חולין (קכא:)

צג. מס' תמיד (לב.)

פט. במדבר (יב, ט)

צד. מס' חגיגה (יב:)

צ. "מורה נבוכים" (א,כד)

צה. "מורה נבוכים" (ג,י)

הגאון הקדוש רבי אלחנן וסרמן הי"ד חוקר^צ לגבי צאת הכוכבים, כיוון שהלילה מתחיל מצאת הכוכבים, האם הכוכבים עצמן הן הלילה, או שמא אין הכוכבים אלא סימן וראיה שהוא לילה? הוא כותב שם נפקא מינא לדין, הוא על פי מה שכתב ה"שיטה מקובצת"^צ לגבי שתי כיתות עדים, המעידות כל אחת על שעה אחת, עדותם נקראת עדות על "חצי דבר" (ואין עדותם מתקבלת, כיוון שצריך שיהיה "על פי שנים עדים יקום דבר" - "דבר ולא חצי דבר"), משום שהשערות עצמן הן הן הגדלות. השערות אינן סימן והוכחה על הגדלות, אלא הן עצמן גדלות, לא כן בשתי כיתות עדים המעידות כל אחת על שנה אחת מתוך ג' שנים, שיחדיו יש למחזיק בקרקע חזקת ג' שנים, שעדותם מועילה, מאחר שהחזקה אינה אלא הוכחה וראיה שהיא שלו, ואין כאן "חצי דבר". לפי זה, אם באו שלשה כיתות עדים, שכל אחת מהן מעידה על כוכב אחד, האם עדותם נקראת "חצי דבר"? שאם הכוכבים עצמן הן לילה, יהיה כאן חסרון של "חצי דבר". ואם אינם אלא סימן והוכחה ללילה, אין זה נחשב ל"חצי דבר". והוא מוכיח-,,ויש להביא ראיה ממעשה בראשית, שהכוכבים נבראו ביום רביעי, וכתוב- "ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד", אלמא דאפשר להיות לילה בלא כוכבים כלל".

הגאון הקדוש רבי אלחנן הי"ד, כותב דברים אלו גם במכתבו להג"ר שלמה היימן זצ"ל. הוא משיב לו במכתבו^צ, כי אף שבדאי מסתבר שצאת הכוכבים אינו אלא סימן ללילה, אך לדעתו צאת הכוכבים לענין עדות נחשב ונקרא "חצי דבר".

עיי' ב"תורה שלמה" על פרשת בראשית (עמודים נד-נו, סג-סד, עז-פז) המביא עוד ממקורות חז"ל, "ראשונים" ו"אחרונים", לגבי סוגי החושך ומהותו.

בעל "אור החיים" על התורה^צ כותב בפירוש-,,ביום הראשון הכין והבדיל האור מן החושך וקנה החושך מקומו והאור מקומו". ולכאורה, כוונתו, שביום הראשון הבדיל, אמנם בתחילה רק בכח (הכין), את האור מן החושך וכך נברא ("קנה") החושך, בפועל, כי,,סוף כל סוף כל זמן שהיה חסר התיקון כאילו אין כאן בריאה^ק. בעל אוה"ח אינו קורא למובן השני של החושך "אש יסודית", אלא,,...וחושך שהוא יצר הרע הנקרא בדברי קדשם^{קא}. "דמחשיך אנפי ברייתא" (=מחשיך פני הבריות), "על פני תהום"-וקרא להגוף תהום להיותו כתהום בולע תמיד. ומצד היצר שהוא החושך".

אם כן, לסיכום, אנו רואים שלכל דבר יש שני מובנים. מובן אחד הוא ממשי המכלה והמאפס וזהי מהות אחת, אשר מתגלה בצורות שונות. ואילו המובן השני הוא רק מציאותי והוא ההעדר והאפסות, המתגלים בצורות שונות, אך העדר זה, הוא, כמובן, מציאות נבראת, אך מהות אחת.

על צורותיה של המהות הראשונה, הממשית, אומרים חז"ל, „הוא שטן הוא יצה"ר הוא מלאך המוות“^{קב}, כפי שראינו, הוא גם החושך במובן הממשי. ואילו המהות השניה היא ההעדר. שצורותיה הן המיתה, החושך, הרע וכן כל דבר שבמהותו הוא העדרי. וכשם שחז"ל, כשאומרים חושך, מתכוונים למובן הממשי ברובם של המקרים, הרי כשאומרים רע מתכוונים ליצר הרע-, ואין רע אלא יצה"ר^{קד}, אך קיומו של יצה"ר בעולם לא רק שהוא טוב, אלא אפילו טוב מאד- "וירא אלוקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד"^{קד}, זה יצה"ר, שאלמלא יצה"ר לא היה אדם נושא אשה ולא בונה בית^{קד}. וכן תרנגולת לא היתה מטילה את ביצתה^{קד}; אלא שבבחירתו של האדם להשתמש בו לחיוב או לשלילה. ולעת"ל רואים הרשעים שבקלות יכלו לגבור עליו מלהסיתם לרע, וכל גודלו כחוט השערה^{קד}. וגדולי תורת המוסר למדונו, שהרע בעצמו כשמנסים לנגוע בו, רואים שאין בו ממשות.

צו. "קובץ שיעורים/	צט.(א,א,ו)	קג.מס' חגיגה (טז.) מס' פסחים סימן ב'
ק.	בתחילת פירוש,	קד. בראשית (א,לא)
צז. מס' ב"ב (נו:)		ד"ה והן
		קה. מדרש תהלים-מזמור ט.
צה. "חידושי רבי שלמה"/כתבים	קא. זהר ח"א ס"ג	
קו. מס' יומא (סט:), סנהדרין (סד.)		
ותשובות סימן י"ט	קב. מס' ב"ב (טז.)	
קז. מס' סוכה (נב.)		

והמהר"ל מפראג השריש לנו בכל ספריו, שהרע והשקר הם העדר, כגון בספר "תפארת ישראל"^{ק"ח}, שם הוא מסביר, מדוע עונשם של בני עדת קורח היה בליעתם באדמה, ולכאורה יש להבין, מדוע הגיע להם עונש כזה, עד שהיה צריך בריאה מיוחדת של פי הארץ כדי לבלוע את הרשעים^{ק"ט}. אחרי שהוא

מסביר שם בקיצור נמרץ את עיקרי תורת ההגיון, אומר המהר"ל, שתורת משרע"ה היא לא רק תורת אמת, אלא תורת האמת המוחלטת. מי שחולק על תורת האמת המוחלטת, למעשה מהווה את השקר המוחלט. השקר המוחלט הוא, למעשה, העדר וחדלון, ולכן, כדי לתת עונש שיהווה מידה כנגד מידה לעדת קורח, הומחש הדבר ע"י כך, שעכשיו ישנה עדה שלמה, שנבלעת כאילו לא היתה מעולם, כמין העדר וחדלון פתאומי.

ישנה סמליות מסוימת בסיום מס' נדה בחג החנוכה, בו החשיכו היוונים את עיניהם של ישראל בגזרותיהם, תוך נסיון לנתק את העם מלימוד התורה שבע"פ, שהיא מזוהה תמיד עם האור. לכן מסיים התנא דבי אליהו את הש"ס ואת מסכת נדה, בעצה, כיצד להתגבר על החושך והלילה של העוה"ז, ע"י שינון התושבע"פ, שהיא אור. או אז, לא רק שהוא זוכה לחיי העוה"ב ויהיה לו חלק לעוה"ב בעתיד, אלא שכבר בעוה"ז, החומרי והחשוך, אדם המתמיד בשינון התושבע"פ, הוא "בן העוה"ב". יחס הבן לאב, הוא יחס של דבר שבמהותו הוא חלק הנלקח מתמצית הדבר הכולל. כמו שקוראים חז"ל, לציר בן, ביחס לדג, שממנו מתמצה הציר-, כוורא...אכליה בבריה"^{ק"י}. ממילא, המשנן תושבע"פ בעוה"ז, הופך להיות חלק מן האור ומן היום שנקרא עוה"ב וכבר כעת הוא למעשה נמצא בעולם האושר של העוה"ב. גם אתם, לומדי ה"דף היומי", אינכם נמצאים-במשך היום-במהות של יום, ובלילה-כאשר אתם מגיעים לשיעור ה"דף היומי"-במהות של לילה אלא להיפך, ולימוד זה תוך כדי קביעת עתים לתורה נותן לכם את האור גם במשך היום, שהוא דומה ללילה, ואתם זוכים להרגיש, גם במשך היום במובן הפשוט, את אור התורה ע"י למודה.

ק.י. מס' מועד קטן (יא).

קח. פרק יח.

קט. מס' פסחים (נד).

ההדרן של הרב אליהו מונק שליט"א

הרב ברקוביץ זיכה אותנו בחנוכה בסיום הש"ס. הוא היה החלוץ של שיעורי הדף היומי באזור המרכז. הוא היה הראשון שחזה את הפוטנציאל העצום, את הצמאון למים. אין מים אלא תורה. הוא פשוט יצא ותפס אנשים, ואנשים פשוט לא האמינו שהם יכולים ללמוד גמרא. ואנשים באו והוכיחו שיש צמאון, יותר ממה שהפרה רוצה להניק העגל רוצה לינוק. וב"ה אנחנו רואים שאחרי תקופה של שנים, החזון גדל וצמח ועשה פרי, וב"ה יש שפע רב. ומכאן יראו וכן יעשו מקומות אחרים, ועל זה התודה הכי גדולה שיש לנו. הרב ברקוביץ לימד אותנו לקשר את הדברים אחד אל השני. מס' נדה הוא גמר בחנוכה, ובחנוכה גזרו היוונים על טהרת המשפחה. אנחנו סיימנו כעת את מס' פסחים. מהו הקשר בין מס' פסחים למס' שקלים? הרשב"ם מסביר, מדוע מסיימת מס' פסחים במעשר של פדיון הבן? היות שדברנו רגע קודם, על הזבח והפסח ביחד, עכשיו מדברים על פדיון הבן וברכת

שהחיינו המופיעים בפדיון הבן בבת אחת. לכאורה, יש קשר פשוט בין מס' פסחים למס' שקלים, מס' פסחים נגמרת בפדיון הבן שזה בכסף שקלים ומיד אחרי זה מתחילים את מס' שקלים.

מה הקשר של המסכתות האלו לחנוכה? שני הדברים האלה, גם פדיון הבן וגם פסח וגם תרומת השקלים, התחילו קודם לפני התרומה.

חודש לפני א' ניסן שלחו שליחים בכל עם ישראל, כדי שבא' ניסן הכל יהיה מוכן, חודש קודם מראש. לקראת הפסח גם מתחילים להכין מראש את שני הדברים האלו, כי האדם אינו יכול לבוא אליהם ללא הכנה מוקדמת. לא יתכן, שאדם יבוא לליל הסדר וישאל, מה צריך לליל הסדר, מצות? בואו נלך לאפות, צריך מרור, וכו'. לא שייך במציאות לקיים את הפסח בלי הכנה. לא שייך לעשות שקלים אם לא מתחילים חודש קודם, אחרת לא נגיע למצב שכל עם ישראל יביא שקלים. א"כ, רואים אנו ששני הדברים האלו-גם פסח וגם שקלים-הם דברים המצריכים הרבה הכנה.

חנוכה, הנצחון של המכבים, נתפס אצלנו כאילו שהם היו אנשים גיבורים, שישבו ולמדו, אבל הם היו מקצוענים, כך לנו נדמה, שכך הם יצאו למלחמה, חשמונאים נגד היוונים. זה נראה לנו אמנם נס גדול, אבל נראה כמהלך הגיוני של קבוצת קומנדו קטנה שהצליחה להפחיד את כל היוונים. רבותי, האמת הפשוטה היא, שהמכבים היו בחורי ישיבה, שאסור היה להם ללמוד נהיגה. הם לא ידעו לאחוז בנשק ובודאי לא להפעיל טכנולוגיה משוכללת של מטוסים והם לא למדו את הטכניקות שיש בהרג וחיסול, הם היו אנשים צדיקים, הם אלו ששרדו על אף כל גזירותיהם של היוונים.

מה היוונים רצו מעם ישראל? היוונים היו אנשים רעים, שבאו עם "תותחים" להכריח את עם ישראל. מבואר בחז"ל, שהיוונים ניסו קודם כל בדרכי נועם ופיתוי למשוך את עם ישראל לתרבותם. התרבות שלהם היתה תרבות העל, בין האומות שבזמנם והם ניסו "לתרבות" אותנו, רצו שנלך לעבוד, "מה לכם שתשבו בישיבות ולא תפרנסו את עצמכם", כך צעקו היוונים, לפני יותר מ-200 שנה, הילדים שלכם רעבים ללחם. הם רצו "לקדם" אותנו להיות בחירי העמים, "אתם מתנוונים בישיבות", הם התריסו כלפי המכבים.

אותם "קשי עורף" הם אלו שזכו לראות מה קורה למי שמתחצף לתרבות ה"מתוקה" הזו, למי שהעז להמרות את מתק השפתים של אלו, כביכול, שרוצים בטובתנו. אז באו גזירות. הם זרקו תינוקות מגובה של מאות מטרים, מעל החומה, רצחו אנשים ונשים אחרי לידה, עשו דברים הכי מתועבים שיש בעולם הכל כדי "להציל" את עם ישראל, כדי שיהיה "מתורבת". הכל לשם התועלתניות. הם אלו שהצליחו לעמוד בכל הנסיונות ובכל הפתויים היומיומיים, כמו שלנו יש נסיונות, כל אחד עם הנסיון שלו. לדבר באמצע התפילה/לא לדבר באמצע התפילה, לברך יותר טוב, כן לשון הרע/לא לשון הרע, לדאוג יותר לנקיון כפיים, ספק גזל ספק רשעות. כל חיי היום יום הקשים שיש לנו, ההתמודדויות הקטנות שיש לנו היו מנת חלקם של אלה ששרדו, כי היוונים פיתו ופיתו.

מי עמד בנסיונות? עמדו בהם אלו שהצליחו לעמוד בנסיונות הקטנים, אלו שנשארו למערכה האחרונה היו אלו הצדיקים, אלו שבכלל לא הצליחו לכפות או לפתות אותם עם כל הטובות ואלו יצאו למלחמה, עם כל הטובות. כדי לתת מושג מה פירוש שהם ילחמו, זה כמו שהצדיק הזה יוצא חזיתית מול בולדוזר. זאת היתה פשוט בדיחה, הם היו בלי כושר, וה' הראה שלא בכח יגבר איש.

איך אפשר באמת לעמוד בנסיונות כ"כ קשים? חז"ל למדונו-בנסיון, א"א לעמוד ברגע של נסיון! אף אחד לא מזכיר את היצר הטוב, בנסיון אתה לבד! „באידנא דיצר הרע לית דמזכר יצר הטוב“, רק ההכנה המוקדמת יכולה להעמיד אותנו בנסיון. את זה לומדים גם ממס' שקלים וגם ממס' פסחים. אם אין הכנה, לא נוכל לקיים את המצוה כהלכתה וכן גם בחיי היום יום, אם לא נהיה מוכנים, אם לא ניצוק לתוכנו יום ויום את כל הטוב שיש לנו, אם לא נשקיע בו את כל

כוחנו, לא נוכל לעמוד בנסיונות של חיי היום יום. לכן, זה הזמן בחנוכה להגיע מתוך מחשבה של התעוררות, להתחזק במה שיש לנו כבר. יש לנו שיעור, תפילות, נתחזק בהם כדי שנוכל לעמוד בחיי היום יום, בדברים הקטנים, שהיוונים ניסו לפתות ולהסית את עם ישראל.

ולסיום, נקודה קטנה. בשעורים האחרונים הזכרנו את הספור של דוד המלך, איך שכולם חשבו שהוא פסול. הבעיה התחילה, כשישי אבי דוד חשש, שמא מואבית-ולא רק מואב-אסורה לבוא בקהל. רות היתה מואבית, ויתכן שישי-הנכד שלה-אסור לבוא בקהל. מזה התחילו כל הבעיות. ונראה קטע קטן בגמרא, ביבמות ונבין, שלפעמים יכולים להיות אנשים גדולי תורה, כביכול, ואני מדבר על דואג האדומי, שהיה ראש הסנהדרין-אין לנו בדור שלנו מי שדומה לדואג לא ברשעות שלו ולא בחכמה שלו. יש כאלו המתהדרים שיודעים ללמוד, וללמד דף יומי, אך נראה שהם שותפים של היוונים ואתה תמה, ת"ח פלוני, נכבד-בצמרת המדינה, ומוריד לך את הרצון להיאבק נגד מי שרוצה להסיר אותך מדרך התורה.

אז אומרים חז"ל, שהיה רגע נורא ואיום במלכות בית דוד, דוד יצא ללחום את מלחמתו עם גלית, הוא היה לבוש מעיל רועים. אמרו לו, בוא תלבש בגדי צבא. נתנו לו את הבגדים של שאול המלך והם התאימו לו! שאול המלך היה גבוה מכל העם, וראשו היה ראש אחד מעל כולם. ודוד כשלבש את בגדיו הם התאימו לו. נבהל שאול ואמר, הוא מזרע יהודה, והרי ליהודה מגיעה המלכות, אולי הוא יהיה מלך? הוא שאל בן מי הנער? תבררו לי, אם הוא מזרעו של פרץ או מזרעו של זרח. אם הוא בא מזרח הוא סתם חשוב, אם הוא בא מפרץ-מלך פורץ גדר! תבררו אם ראוי הוא להיות מלך. עמד שם דואג-גאון עולם-ואומר, עד שאתה שואל אם ראוי הוא להיות מלך, תבררו אם ראוי הוא בכלל לבוא בקהל ה'. סבתא שלו היתה מואבית. המהרש"א מסביר, שלבועז היא היתה מותרת-פלפול שלם. אומרת הגמרא, יתרא הישמעאלי, ישראלי או ישמעאלי? ישראל היה, אלא שחגר חרבו כישמעאל ונכנס עם חרב לבית המדרש ואמר, כך מקובלני מבית דינו של שמואל הרמתי! עמוני ולא עמונית, מואבית ולא מואבית, וכל מי שיפצה את פיו אחרת מזה, יהרג בחרב! החרב הכריעה את ההלכה! כך אומרת הגמרא. הגמרא שואלת, איך סמכו עליו? הרי כמובן שלא פחדו מהחרב? החרב היתה נגד החצופים! אז איך אפשר לסמוך על הלכה שנפסקה מפי עדותו של חכם? פסקו את ההלכה משום שהוא העיד? שמואל פסק! איך פסקו את ההלכה? כי שמואל אמר! אך ישנה בעיה, חכם שבא והורה לאחר מעשה אין שומעים לו? למה שמעו לו כאן? כי שמואל חי ובית דינו קיים! אומר התוס', יתרא זה, הגיס של דוד. הוא התחתן עם אחותו של דוד, אשר בא אל אביגיל בת נחש, זה ישי שבא בעטיו של נחש, ואם הוא התחתן עם פסולת קהל, כי מואבית אסורה, אז הוא היה נוגע בדבר! והוא זה שהוציא את החרב וצעק מי שיעז... אז איך אפשר להאמין לו? עונה הגמרא-אפשר להאמין לו כי שמואל חי ובית דינו קיים. אתם לא מאמינים, לכו תשאלו את שמואל.

ומסביר המהרש"א, דואג הולך להכריז, שמשפחת ישי פסולי קהל. ואז את כל המשפחה הזו, דואג רוצה למחוק מהמפה. הרגע הנורא הזה מתקרב, ופתאום נכנס אדם לבית המדרש, שולף חרב, נעמד ליד דואג ואומר מקובלני מבית דינו של שמואל שהם כשרים ומי שיגיד אחרת שיבוא להתווכח! אמרו חכמים, הוא צודק! ומי שלא מאמין לו, שילך לבית דינו של שמואל.

אז איפה היה עד עכשיו שמואל ? האם דואג עושה פה מה שהוא רוצה? מדוע צריך פה חרבות? המהרש"א אומר לנו את הסוד! דואג לא האמין בהלכה למשה מסיני! יש שמואל הרמתי, יש בית דינו, אבל יש דואג. לדואג זה לא מקובל, אז הוא עם הכשרון שלו מראה, שמואביות אסורות לבוא בקהל ואף אחד לא יכול היה להתחזף ולהגיד-אני הולך לשאול את שמואל !

על אף שהיתה הלכה ברורה היה יכול אדם אחד לבוא ולקחת לנו את דוד משיח ה' כי הוא לא מאמין בזקני הדור, הוא לא הלך בכלל לשאול אותם, יש לו דעה נפרדת משל זקני הדור.

וזה המצב שאנו נמצאים בחנוכה. חנוכה מסמל מצב של מאבק. בכל דור נלחמים בנו וזה משתנה, אבל העקרון נשאר. כשרוסיה התחילה עם המלחמה שלה נגד הדת, פנה ה"חפץ חיים" לרב משה לנדינסקי, ראש הישיבה שם בראדין, שהיתה לו יד בנסתרות, ואמר-בוא נקח אתה ואני ועוד חמישים איש ונצא נלחם ברוסיה. חייך רבי משה ואמר-"הרי יעצרו אותנו בגבול" הוא התכוון להגיד לו, מה אתה יוצא להלחם נגד בולדוזר (כמו שאמרנו), איך תלחם ברוסיה, הרי יעצרו אותך בגבול. ה"ח"ח הבין את הרמז וצעק-"מה אתה חושב שני לא יודע מה זה להלחם ברוסיה? יהרגו אנשים, אבל אנחנו נשבור את הקליפה, כמו כל אלו שמסרו את נפשם בחנוכה". מסירות הנפש היא ששברה לבסוף את היוונים. החשמונאים נצחו את היוונים. החשמונאים נכנסו אמנם לכביש סלול שסללו קודמיהם, אך גם סללו לבאים אחריהם את הדרך למסור את נפשם על קדושת ה', וכל הכללים נשארו כמו היום. גם היום יש יוונים, פעם הם רוסים, פעם הם מתוקים מדבש ופעם רוצים לתת לנו כסף ופעם רוצים לקחת לנו כסף. כל פעם הנסיון הוא אחר.

הרב של טבריה-הרב משה קלירס-בא אליו חיים ויצמן, הנשיא הראשון והציע לו כסף, ואמר לו-,,אני לא אגיד לך מילה אחת מה לעשות, רק קח כמה שאתה רוצה, אני צריך תקציב גם בשביל יהודים חרדיים, תעשה לי טובה, אני לא אגיד לך מילה אחת מה לעשות". אנחנו היינו רצים על ארבע לקחת, ענה לו רבי משה קלירס-,,אם אתה תתן אז אני ארוץ אחר כך לשאול מה אתה רוצה שאני אעשה".

פעם הנסיון לקחת, פעם הנסיון לא לקחת. רבותי, מי הם אלו שרוצים לדאוג לנו ומדוע? האם בגלל שישבו בלילה עוד שעותיים על הגמרא ולכן הם קמו בבוקר לדאוג לנו, הם התפללו אתמול מעריב, יותר מדי בכוונה, ולכן הם קמו בבוקר לדאוג לנו? הם לא קראו ק"ש על המטה בהתלהבות מרובה והחליטו שחייבים לדאוג לעם ישראל? יש להם ראש אחר. מה יש להם? אני לא יודע ואני לא רוצה לדעת! אך כל הרעיונות שלהם לא באו מבית המדרש, ואם זה לא בא מבית המדרש, אז אנחנו יושבי בית המדרש צריכים לדעת שזה "לא לנו ה' לא לנו", זה לא בשבילנו. אנחנו את האמת נדע, רק אם נפתח את הגמרא והסדור-שם נמצא את כל האמת, נשתדל בחיי היום יום שלנו להתחזק ברוחניות שיש לנו, כדי שבעזרת ה' במהרה נזכה לביאת גואל צדק במהרה בימינו ברחמים. רבי אליהו אומר "ותחזינה עינינו בשובך לציון ברחמים"-למה ברחמים? אלא תחזינה עינינו כדי שאנחנו נזכה, בשביל זה צריך רחמים, אמן כן יהי רצון.

אנו רוצים להודות לכל מי שטרח-ויטרח עוד מעט בסילוק כל מה שהוא טרח, עד עכשיו, לנדיב האלמוני, שגם אחרי שהוא ידוע לכולם הוא אלמוני וגם לנדיב הבא, שהודיע שיתרום את מס' שקלים וכמובן לכל מי שמשתתף עמנו בשמחה זו ובשיעור ועוזר לנו להיות צבור גדול יותר.