



העורכים:

אליהו ברוך שולמן אלחנן אשר אדלר

יוצא לאור ע"י

הכולל העליון ע"ש

ר' יוסף שאול וחיה גרוס

ישיבת רבינו יצחק אלחנן

© 1989

Gruss Kollel Elyon
Yeshiva Rabbi Isaac Elchanan
Theological Seminary
2540 Amsterdam Avenue
New York, NY 10033

Designed, Typeset and Printed by
TOVA PRESS, INC.
945 – 39th Street
Brooklyn, New York 11219

PRINTED IN U.S.A.

קובץ זה מוקדש לכבוד ראש הכולל,
איש חי רב פעלים, יר"א מרבים,
הג"ר אהרן כהן שליט"א.

המאציל מהרוח אשר עליו
לתלמידיו ולשומעי לקחו.
יה"ר שיזכה לרוב ימים ושנים
של עסק התורה מתוך הרחבת
הדעת, ויאותו רבים לאורו.

בית יוסף שאול

קובץ חידושי תורה

יוצא לאור על ידי
הכולל העליון ע"ש ר' יוסף שאול וחנה גרוס
ישיבת רבנו יצחק אלחנן

נוא יארק, חוברת ג' תשמ"ט

תוכן הענינים

8 דבר המערכת
	דרשות וחידושי אגדה
11 הגאון ר' יעקב מליסא בעל הנתה"מ זלה"ה
	הערות במס' סנהדרין
42 הגאון ר' יחזקאל סג"ל לנדא בעל הנוב"י זלה"ה
	בענין אין אדם משים עצמו רשע
44 הגאון ר' בנימין בישקא לאדזמאן זלה"ה
	בענין לאוסרה על בעלה באנו
49 הג"ר אליעזר שפירא זצ"ל
	כהנים לתחיית המתים
54 הג"ר אליעזר שפירא זצ"ל
	מומחה לרבים דן אפילו יחידי
55 הג"ר ניסן ליפא אלפערט זצ"ל

		תלמיד אל יורה
58	הג"ר ניסן ליפא אלפרט זצ"ל
		קיום מצוות ע"י גויים לפי הרמב"ם
63	הרב נחום לאם
		ביאה שלא כדרכה וביאה בהטיה
68	הרב זבולון חרל"פ
		יסוד סמכותם של ז' טובי העיר
79	הרב יהודה דוד בלייך
		הערות בפ"ק דסנהדרין
88	הרב מרדכי וויליג
		בן מהו שיעשה שליח לאביו להכותו ולקללו
110	הרב צבי שכטר
		בגדר דין לאו שבכללות
118	הרב צבי שכטר
		בענין טריפה שהרג
124	הרב שרגא פייוויל פארעצקי
		בענין פלגינן דיבורא ושבועת עד אחד
133	הרב אברהם יהודה בכרך
		בענין אבילות בהרוגי ב"ד
139	הרב אהרן סלבן
		בסוגיא דבעינן קרא כדכתיב
147	הרב אלחנן אשר אדלר
		בענין איסור ניחוש
160	הרב אלחנן אשר אדלר
		נטילת רשות מריש גלותא - שיטת רש"י
187	הרב אליהו ברוך שולמן
		מחיית עמלק והחרמת ז' עממים
197	הרב אליהו ברוך שולמן

	הערות במקרא בעניני ביזה
222 הרב אליהו ברוך שולמן
	בענין עדות שאי אתה יכול להזימה
227 הרב בן-ציון דוד יעקבסן
	בענין גואל הדם
234 הרב ברוך סיימאן
	מחילת כבוד כהן לעומת מחילת כבוד מלך
242 הרב דוד הלוי הורביץ
	בענין לאו שבכללות
252 הרב דוד הלוי הורביץ
	בענין ב"ד מכין ועונשין שלא מן התורה
256 הרב דניאל ארם
	בענין נגמר הדין אי אתה רשאי לבצוע
261 הרב חיים סולוביציק
	כל המומתין מתודין
265 הרב יהושע הפמן
	סנהדרין מבררים או מהוויים הלכה
269 הרב יצחק אברהם טברסקי
	לפתרון בעית שורש שני של ספר המצוות
277 הרב יצחק אברהם טברסקי
	ענין דיחוי
282 הרב ישראל דוד בנדלשטיין
	בענין בן נח שבירך את השם בכינויים
290 הרב קאפל פארעצקי
	הגדרת מצות ובחוקותיהם לא תלכו
299 הרב קלונימוס קלמן ישראל פוגל
	לקביעת החפצא דמצות ת"ת
305 הרב אהרן כהן

דבר המערכת

בשבח והודיה להשי"ת מציעים אנו לפני קהל הלומדים זה החוברת השלישית של קובץ „בית יוסף שאול“, פרי עמלם ורוחם של צוות ת"ח המנעימים זה לזה בהלכה חברי הכולל עליון ע"ש מר יוסף שאול גרוס נ"י ורעיתו המנוחה מרת חיה ע"ה.

למותר להאריך בפרשת צדקת פזרונו של מר גרוס נ"י אשר הוא אחד מיוחד בין נדיבי-עם במעשיו הכבירים לבנות הנהרסות בשדה החינוך התורני.

כמו בפעמים הקודמות, הרחבנו את הבמה לכלול גם חידו"ת מאת רבנן ראשי הכוללים השונים החוסים תחת קורת ישיבת ר' יצחק אלחנן, ומבוחרן הישיבה. וכאן המקום להביע להם תודתנו על אשר כבדו אותנו בדברי תורתם.

גם קבענו מקום לחידו"ת של נשיא הישיבה ושל מנהלה שליט"א, היגעים ללא לאות למען קיום הישיבה ושגשוגה. תהא משכורתם שלמה מן השמים.

ראינו שלאחרונה השתרש המנהג אצל כתבי-העת התורניים לקבוע מדור „שפתי ישנים“ לתורתם של רבותינו תקיפי קדמאי נ"ע. והנוהג הזה מצא חן בעינינו, מכמה טעמים, ומבינם שנראה לנו שיש במנהג זה מדעת זקנים, כדברי רש"י עה"פ „אלקי אבי וארוממנהו“: „לא אני תחילת הקדושה“. לכן שמנו פנינו לספרייה של ישיבה אוניברסיטה, ומצאנו שם חמדות גנוזות, קצת הערות עמ"ס סנהדרין מרבינו הנודע ביהודה זלה"ה, ומחברת של דרשות וחידושי אגדה מרבינו הגאון מליסא, בעל הנתה"מ זלה"ה. וכאשר ראינו שהרבה מהדברים טרם ראו אור הדפוס, לא חשכנו עמל להעתיקם ולהדרם במראה מקומות והערות כאשר יראה המעיין בפנים.

ועיין בצוואת הגאון מליסא (נדפס בכמה מספריו) שכותב שרצונו שידפיסו את כל חידושי הן בהלכה והן באגדה. ובכן בשעת עבודתינו בסידור דבריו והידורם, היתה לנו התרוממות מיוחדת מהתקוה שאנו

עושים נח"ר בעלמא דקשוט לאחד מגדולי דור דעה אשר כל בית ישראל נשען עליו.

רצוננו להביע כאן תודתינו למנהלת הספרייה, ד"ר פנינה ברגר, על עזרתה האדיבה בכל הקשור לאיתור הכת"י ולהעתקתם.

גם קבלנו מאה"ק העתקת כת"י של חידו"ת מאת הג"ר בנימין בישקא זלה"ה, אב"ד טרסטינה, שהיה גאון מפורסם בדורו, ואחיו של אריך בדרא ה"גדול" ממינסק זלה"ה. אנו תודה להג"ר חיים גדליה צימבליסט שליט"א, אב"ד בת"א ומח"ס עבודת עבודה, שהמציא לנו את ההעתקה.

ראינו גם לנכון לקבוע בחוברת מדברי תורתם של שני ראשי ישיבה בישיבתנו שנלקחו מאתנו בשנים האחרונות, הג"ר ניסן ליפא אלפרט זצ"ל והג"ר אליעזר שפירא זצ"ל. ואנו תודה למשפחת הג"ר אלפרט זצ"ל שהמציאה לנו חידו"ת מעזבונו, ולהרב אברהם בכרך נ"י ולהרב דוד הלוי הורביץ נ"י שכתבו ועיבדו ד"ת של הג"ר שפירא זצ"ל. וכבר אמרו חז"ל חמרא למרא וטיבותא לשקייה.

כמעט כל החידו"ת הבאים בקובץ זה סובבים הולכים על עניני מס' סנהדרין והמסתעף, זולת כמה דברים אשר אין הזמן גרמא להם, כגון החידושי אגדות מהגאון מליסא הנ"ל. ואולי גם עליהם ניתן להאמר שהם חידושי אגדה של „מסכת סנהדרין“, כי מובא בספר אגרות סופרים [עמוד 45] בשם הגה"צ הרב ר' בונם מפשיסחא זלה"ה שהתבטא על הגאון מליסא שהוא „גמרא סנהדרין“ (ז"א: מדת הדין).

תקותינו חזקה שדברינו ימצאו להם מסילות בלב המעיינים, ומינן ומינייהו תסתיים שמעתתא.

החותמים לכבוד התורה ולומדיה,

אליהו ברוך שולמן אלחנן אשר אדלר

רבינו יעקב מליסא זצלה"ה

בעל „נתיבות המשפט“

דרשות וחידושי אגדה

הדרשות המופיעות כאן הועתקו מתוך כת"י הנמצא בספריית גוטסמן של ישיבה אוניברסיטה (כת"י מספר 263). הכת"י מתחלק לשני חלקים. שניהם בכתב-יד דומה. ח"א הוא חידושים עה"ת, שלא כסדר הפרשיות. לא כתוב עליהם שם מחברם, אבל כולו להג"ר יעקב מליסא, כי כל הדברים הנמצאים בחלק זה מהכת"י נמצאים בשינויים קלים בלבד בספר נחלת יעקב עה"ת של הגאון הנ"ל.

ח"ב של הכת"י הוא דרשות וחידושי אגדות. בראש הדרשות כתוב במפורש שהם להג"ר מליסא. הדרשות לא נדפסו מעולם, אבל כמה מהרעיונות המשובצים בהן נמצאים במקומות שונים בספרי הגאון מליסא, בעיקר בספר נחלת יעקב עה"ת, נחלת יעקב על אגדות, ואמת ליעקב על אגדות. (צייננו למקבילות בפנים עד מקום שידינו מגעת). החידושי אגדות מסתבר שהם ג"כ להג"ר יעקב, שאין סיבה להוציאם מכלל דברי הכת"י שכולו חידושי הגאון הנ"ל, וגם כי חלק מהחידושי אגדות נמצאים כבר בספריו הנדפסים, אם כי לפעמים בצורה חלקית. ובכלל גושפנקא דמרייהו חתום עליהם.

אין אנו יודעים מי הוא רושם הדברים. מצד אחד לא נראה שהוא כתב-ידו של הג"ר יעקב עצמו, כי יש בו לפעמים שגיאות כתיב גסות (בדרך כלל נסינו לתקן אותם בפנים), וגם ניכר כמה פעמים שחסרים איזה תיבות, או שישנם תיבות שהם לא בהקשר הדברים. מלבד זה, בראש הדרשות כתוב שהן להג"ר יעקב אב"ד ליסא, לשון שלא יכול לצאת מתח"י הגאון עצמו. מאידך, לא נראה שנכתב ע"י מי ששמע את הדברים והעתיקם לעצמו, מפני שבמקומות שהכת"י מקביל לנדפס הלשון בשניהם דומה כמעט מילה במילה. מסתבר איפוא שיש כאן העתקת תלמיד שכתב תחת פיקוחו של הג"ר יעקב או העתיק מכתב-ידו.

מכיון שח"א מהכת"י כולו נכלל בספר נח"י עה"ת, לכן אנו מדפיסים כאן רק את ח"ב מהכת"י שהוא דרשות וחידושי אגדות, וגם מאלה השמטנו אותם הדברים המופיעים בשלימותם בספריו הנדפסים, וצייננו את החסר בפנים.

כל המופיע בתוך סוגריים מרובעים, וכן הערות השוליים, הם למערכת. הסימן „...[?]” מורה על תיבה שלא יכלנו לפענח אותה. הסימן „[?]” כשלעצמו מורה על תיבה שכתבנו אותה כפי שהיא כתובה בכת"י, אבל לא ידענו להלום אותה עם הקשר הדברים.

דרשה לשבת הגדול מהגאון אב"ד מוה"ר יעקב שי, ר"מ פה ליסא

במדרש מגילת אסתר¹ חמשה הוא לטובה וה' לרעה וה' לטובה הוא אברהם וכו' הוא אהרן הוא הקטן הוא יחזקיהו הוא עזרא ר' ברכיה אמר לו אית לן חד דטב מכולה הוא ד' אלדינו כו'. והענין כי מצינו ה' ב"א [בני אדם] קמו עמדו לנתוש ולהאביד ולהרוס ה' עיקרים גדולים אשר קיום ישראל והעולם תלוי בהם והם תלויים בו. והם: א' אמונת מציאותו יתברך; ב' ברית מילה; ג' ארץ ישראל, תלויים בה עיקר המצות והשפע לקיום ישראל כנודע; ד' תורה; ה' בית המקדש. ושיעור הענין, כי בראשונה יכיר האדם שיש מלך ומושל עליו ואח"כ ידבנו לבו להיות עבד חתום בחותמו, ואח"כ יקח למושב בחצרו ולשאת את מלכו, ואח"כ ילמד סדר עבודת המלך ומשפט שירותו וישכיל לדעת במה יתרצה אל אדוניו שיהיה לבבו שלם עמו. ואח"כ להיות כי לא יבצר ממנו שגגה בעבודת מלכו וישנאהו ע"כ יחקור וידרוש באיזה הדרך יתפייס המלך וישוב ויאהבנו כאשר בתחילה. והם ה' דברים בין המלך מלכו של עולם ובין האדם כי ראשונה יכיר האדם מציאותו יתברך ואח"כ . . . [?] בחותמו לעבד לו הוא חותם אות ברית קודש. אח"כ ילך אל ארץ חמדה כי שם ביתו כמ"ש חז"ל² אם אתם מקבלים את המילה וכו' והוא כי בחר ד' לעבדו שם כל הקרובים אל השם [נראה שהמעתיק החסיר כאן כמה תיבות] כי היא התורה כי בה ידע האיש מה יעבוד את ד' ועל כי אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא ע"כ צריך ה"ה [?] הוא בית המקדש לכפר כל אשר יחטא.

והנה נמרוד המריד את כל העולם מן הקב"ה ולשכח את מציאותו יתברך. ועשו התחיל לבטל את ברית מילה מזרע אברהם. ודתן ואבירם מאסו בארץ חמדה. ואמרו רז"ל דבמיתת אהרן הקימו דתן לראש [?]. אחשורש ביטל עבודת בהמ"ק. וחושב

1. פרשה א' פיסקא ב': הוא, חמשה לרעה וחמשה לטובה. חמשה לרעה. הוא היה גבור ציד, הוא עשו אבי אדם, הוא דתן ואבירם, הוא המלך אחז, הוא אחשורוש. חמשה לטובה: אברהם הוא אברהם, הוא משה ואהרן, הוא אהרן ומשה, ודוד הוא הקטן, הוא יחזקיה, הוא עזרא עלה מבבל. ר' ברכיה בשם רבנן דתמן אית לן חד דטב מכולן, הוא ה' אלוקינו בכל הארץ משפטיו שמידת רחמיו לעולם.
2. בראשית רבה פרשה מ"ו פיסקא ז': אם מקיימין בניך את המילה הן נכנסים לארץ ואם לאו אין נכנסים לארץ.

מחשבות לבלתי ידחו עמו ישראל התקיץ לעומתם ומתקן [?] עונותם, ה' לטובה נגד ה' הרעה. נגד נמרוד שהמריד כל העולם בהקב"ה בא אברהם והקריא בפי כל העולם כולו שמו של הקב"ה. ולעומת עשו שהתחיל לבטל המילה ומשך בערלתו בא משה ואהרן ותיקנו אותם שהיה משה מל ואהרן פורע. ונגד דתן ואבירם שמאסו בארץ חמדה הקים הקב"ה את דוד שחיבב את הארץ עד שאמר³ כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ד' לאמור לך [עבוד] אלהים אחרים. ונגד אחז שאחז בבתי כנסיות ובתי מדרשות לבל יעסקו בתורה בא חזקיה ותלה חרב ואמר, כל מי שלא יעסוק בתורה ידקר בחרב. ולעומת אחשורש שביטל עבודת בית המקדש, עמד עזרא ובנה ב"ה בזכותו. אמנם בגלות החל הוזה שאין לנו גודר ועומד בפרץ מה תהיה עלינו כשעומדים לבטל ממנו תורה ומצות, אמר ר' ברכיה אית לנו חד דטב מכולהון הוא ד' אלקינו שהוא יעמוד לנו בעת צרה. ועתה באנו לפרש קצת מאמרים תמוהים בש"ס אשר בעו"ה כשרואים איזה מאמר תמוה בש"ס שוחקים עלינו. ונאמר קצת חקירות לברר שמשה אמת ותורתו אמת.

בסוף מכות⁴ היו עולים לירושלים כיון שהגיעו להר הבית ראו שועל שיצא מבית קדשי הקדשים. התחילו הן בוכין ור"ע מצחק. א"ל למה אתה מצחק? א"ל מפני מה אתם בוכים? א"ל מקום שכתוב בו והזר הקרב יומת עכשיו שועלים הלכו בו ולא נבכה? א"ל לכך אני מצחק דכתיב ואעידה לי עדים נאמנים את אוריה הכהן ואת זכריה בן ברכיהו. וכי מה ענין אוריה אצל זכריהו אוריה במקדש ראשון וזכריה במקדש שני? אלא תלה הכתוב נבואתו של זכריה בנבואתו של אוריה. באוריה כתיב: לכן בגללכם ציון שדה תחרש. ובזכריה כתוב: עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים. עד שלא נתקיימה נבואה של אוריה הייתי מתירא שלא תתקיים נבואה של זכריה. עכשיו שנתקיימה נבואה של אוריה, בידוע שתתקיים נבואה של זכריה. בלשון זה אמרו לו: עקיבא נחמתנו. שהוא תמוה. שהרי הן היו עומדין אחר בית שני, והרי כבר ראו שנתקיימה אחר בית ראשון. ועוד, דמה"ת הו"ל לחוש שלא תתקיים נבואת זכריה. ועוד מה ראייה יש מהא דנתקיימה [נבואת] אוריה שתתקיים ג"כ נבואת זכריה.

קודם שנפרש מאמר זה נקדים לפרש מאמר אחד של רבב"ח על דרך המליצה מהא דאמרינן בב"ב⁵ וז"ל אמר לי האי טייעא תא אחוי לך בלועי דקרח חזאי תרי

3. שמואל א' פרק כ"ו פסוק י"ט.

4. כד: והשוה מש"כ רבינו בביאור מאמר זה בס' נח"י על אגדות בפ"ק דברכות בגמרא כל דיבור שיצא מפי הקב"ה אפילו על תנאי אינו חוזר, בתוך הדברים שם.

5. עד. כל ביאור זה של רבינו נמצא בספרו אמת ליעקב שם, ובספרו גחלת יעקב עה"ח פ' קרח עה"פ וחבלע אותם ואת בחיהם.

ביזעי והו קא מפקי קוטרא שקלי גבבא דעמרא ואמשינה במיא ודעציתה בראשה דרומחא ועייליה התם וכי אפיק הוי איחרך איחרוכי אמר לי אציח מאי שמעת ושמעית דהו אמרין משה ותורתו אמת והן בדאין אמר לי כל תלתין יומי מהדרא להו גיהנם להכא כבשר בקלחת ואמרי הכי משה ותורתו אמת והן בדאין, ע"ש. והוא תמוה. ונראה הכוונה דע"כ קרח לא היה חולק על משה ע"פ דעת ההמונים כדעת שוטים בלי דעה והשכל רק מעומק התפלספותו וטעה בהתפלספו כמו שאר אפיקורסים והפילוסופים שהולכים אחר שכלם הרע להכחיש את התורה. כי השכל לוטה מלהשיג האמתיות על נכון. ולזה פרשתי הקאפיטל ט"ז בתהלים⁶ שמרני אל כי חסיתי בך. פי' ביקש מהקב"ה שלא יפול בכת האפיקורסים. אמרתי לד' וגו' מדבר להמתנגד. כי אמרתי לשון נוכח, כי הנה האפיקורסים כופרים בהש"י משני טעמים: א' כי לגודל רוממותו אינו משגיח בשפלים; וב' מחמת שרואין רוע הסדר: רשע וטוב לו. לזה מדבר להמתנגד אמרתי לד' ד' אתה. כלומר, לגודל רוממותו, טובתי בל עליך כלומר, הטוב שנעשה לו אינו מיוחס אליו רק לקדושים אשר בארץ המה השכליים הנבדלים הנקראים קדושים. והם רואים משטרים בארץ, ואדירי, הם הגלגלים והמזלות, כל חפצי בם, כלומר, כל חפצם מתנהג ע"י אשר מחמת זה הם מנסכים נסכים. אני איני עושה כן, רק ד' מנת חלקי וגו'. חבלים נפלו לי בנעימים: אמר נגד רוע הסידור. היינו: שצדיק ורע לו. כיון שרואים הטובות שעושה הקב"ה עם העולם ראוי להודות לו אפילו על הרעות. ולזה אמרו חבלים נפלו לי בנעימים. כלומר, כיון שרואים חבילות חבילות שנפלו לו בנעימים, אף נחלת שפרה עלי וגו': נחלה הוא לשון יסורים. כמו נחלה עבר על נפשינו עיי"ש רש"י ולזה אמר אף נחלת, אפילו יסורין הן טובים לי, ומברך אני על הרעה כמו על הטובה. אברך את ד', אני בעצמי הריני שנתן לי עצה בשכלי. אף לילות יסרוני, כלומר, אף אם מחשבותי וקושייתי על רוע הסידור מייסרין אותי. כי לילות הוא לשון מחשבה. עם כל זה שויתי ד' לנגדי תמיד, שלא אסור, כי מימיני בל אמוט. כלומר, שאין אני נוטה מדרך התורה משום קושיא המייסרת אותי. ולכן שמח לבי ויגל כי לא תעזוב. כי מי שמחזיק בעיקר אמיתתו ובתורתו אפילו אם יעזוב ח"ו פעם אחת, לא יעזוב אותו לשאול ולשחת. ולזה מבקש מהקב"ה שיודיענו אורח חיים שישבעו לנצח בנעימים.

6. להכנת דברי רבינו נציג כאן דברי הכתובים: מכתם לדוד שמרני קל כי חסיתי בך אמרתי לה' אד' אתה טובתי בל עליך. ירבו עצמותי אחר מהרו בל אסיך נסכיהם מדם ובל אשא את שמותם על שפתי. ה' מנת חלקי וכוסי אתה חומך גורלי. חבלים נפלו בנעימים אף נחלת שפרה עלי. אברך את ה' אשר יעצני אף לילות יסרוני כליותי. שויתי ה' לנגדי תמיד כי מימיני בל אמוט. לכן שמח לבי ויגל כבודי אף בשרי ישכן לבטח. כי לא תעזוב נפשי לשאול לא חתן חסידך לראות שחת. חודיעני אורח חיים שבע שמתות את פניך נעימות כימינך נצח.

7. תהלים קכ"ד, ד', ופרש"י שם נחלה לשון חולי.

נחזור למאמר שפתחנו תא ואחוי לך בלועי דקרח. כלומר, שהראה לו כל פלפולו וטעותו שעל ידם נבלע קורח בארץ וחזאי תרי בזעי, כי הבעל עקידה⁸ כתב שקרח כפר בנבואת משה רבינו ע"ה ובתורה מן השמים. וזה הוא שאמר דחזא תרי ביזעי. כלומר, תרי בקעים שמבקע אמונות התורה והנבואה. ונפיק קוטרא מביניהון. כלומר, כמו שהעשן מסמא כמו כן הפלפול של הפילוסופים הכופרים מסמא את העינים. שקלי גבבא דעמרי הן הקדמות המושכל הנקיים מסיג כמ"ש הפייטן רישיה כעמר נקי. ואמשינהו במיא. כלומר, וצרפתי לה הקדמות התורה הנקרא מים. ודעציתה בראשה דרומחא. פי' כי את העוסקים בפלפול ובניצוח קורא אותם הזוהר בעלי רומחין. ואמר שרצה לסתור סברתו בניצוח ופלפול של מהירות. וכל דבר שנעשה במהירות אותו השכל שופט על ב"ד [?]. ודבר שיוצא מפיו אי אפשר לכלכל דבריו בצדק. ולכך וכי אפיק איחרך, כלומר, שהראיות שהביא היו נחרכים, כמו מן עשן האש, מעומק ראיות הפילוסופיא שהביאו המכחישים. כלומר שהיה מזיק לו שראו בעצמם שא"י לסבור בטוב סברתו מהירות הניצוח. ואמר אצית מה אמרי. כלומר, התיישב בנחת ושמע אמריהם בנחת, ולא במהירות הניצוח. ושמע דהוי אמרי: משה אמת ותורתו אמת. כלומר, כששמעת דבריהם בנחת ולא בניצוח ראית הראיות עצמם שהביאו אומרים שמה אמת והן בדאין.

וכמו שהמוכיח צריך להוכיח בנחת כמו כן השומעים צריכים לשמוע בנחת ושלא בדרך ניצוח. ומטעם זה פירשו המפרשים מה שאמרו חז"ל⁹ גדול השלום שאפילו ישראל עובדי ע"ז כאנוש והקב"ה מוחל להן. והוא מטעם זה. דכשכל אחד שומע לחבירו יתברר האמת, משא"כ כששומעים בניצוח ורוצים לנצח דברי המוכיח כמ"ש ירמיה קפיטל ח'¹⁰, מדוע שובבה העם הזה ירושלים משובה נצחת וגו' היושבים ואשמע לא כן ידברו. ונראה פירוש בפסוק, דהנה יש שני מיני חטאים: א', שמורה היתר לעצמו ואומר שדבר זה מותר הוא. והב', מחמת שנאת המוכיח כמו שנאמר¹¹ שנאו בשער מוכיח, ומחמת נצחון מתכוין לסתור דברי המוכיח ועושה רע. וזה כוונת הכתוב מאנו לשוב, פי' אף שידוע להם שהוא תרמית מ"מ

8. שער פ"ז כתב שם שכפרו כג' דברים: בנבואה בכלל, בהשגחת הש"י, ובמעלת נבואת משה רבינו שהוא כופר בכל התורה כולה. ובירושלמי פ' חלק ה"א אי' שכפרו בתורה מן השמים ובנבואת משה ע"ש.

9. ב"ר ל"ח ו'.

10. להבנת דברי רבינו נציג כאן דברי הכתובים: מדוע שובבה העם הזה ירושלים משובה נצחת החזיקו בתרמית מאנו לשוב. הקשבתי ואשמע לא כן ידברו. אין איש נחם על רעתו לאמר מה עשיתי ע"כ. פירוש פסוק זה לרבינו כתוב גם בספר מילי באגדתא (מונקאטש תרס"ד) דף י"ב שהוא חידושי אגדה של רבינו מכת"י, ושם יש הוספה אחת שמשוובה נצחת פי' שחוטאים ע"י תאוות הניצוח לסתור דברי המוכיח.

11. עמוס ה', י'.

מאנו לשוב בשביל הניצוח להכעים, הקשבתי ואשמע לא כן ידברו, ופי' הקב"ה אומר שמעתי שהם אומרים בעצמם שלא יכון דרכם לפני. וזה שאמר לא כן ידברו, ופי' רש"י שכן הוא מלשון נכון. וזה אומרו שהעם בעצמו אומר שלא נכון הדבר, ואעפ"כ אין איש נחם על רעתו.

וזאת הנני מעורר אתכם בדבר אחד שהיא עבירה גדולה מאוד, ואינני חושד ח"ו את ישראל אילו ידעו שהיא עבירה חמורה מאוד, שבודאי לא היו עושין כן, רק מחמת חסרון ידיעה עושים כן. והוא מה שהלכו לבית תפילתם לשמוע מוסר מהכומרים. ואין לנו עבירה גדולה מזו שהיא ע"ז ממש. והנה הכתוב צווח ואמר¹² היעשה [לו] אדם אלוקים והמה לא אלוקים. ורמוז הוא. ונראה כוונת הכתוב, ונקדים לזה משל. פעם אחת בא כפרי אחד אל העומד על פתח של מלך וביקש ממנו שיזכיר למלך שרוצה לדבר עמו ושאלו העומד על הפתח מי אתה ואיזה שם אזכיר, אם אזכיר אותך בשם כפרי? ואמר אני גבוה הרבה מזה. שאל לו אם אתה משרי האלפים או משרי המאות ועשרות? ואמר אני למעלה מהם. ואמר אם אתה מלך? והשיב אני למעלה ממנו. ושאל לו אם הוא קיסר? ואמר למעלה ממנו. אמר אולי אתה אלוקים? אמר אני למעלה מזה. אמר לו ומה אתה עושה? ואמר אני עושה אלוקים לכל מי שירצה, הנקרא בלשון אשכנז בילד הוי"ע. וכיון שאני עושה אלוקים בודאי אני גבוה ממנו. וזה הוא שמתמיה הכתוב היעשה לו אדם אלוקים והמה לא אלוקים. כלומר, כיון שהם עצמם לא אלוקים המה, איך יכולין לעשות אלוקים. וכן אנחנו נאמר: האיך הולכים לשמוע מוסר מאותן שהן בעצמם עוברים על כל מצות התורה, והאיך יכולין להטיב לאחרים. ואין כסילות גדולה מזאת. ואם יאמרו שהולכים לשמוע מצות שכליות, אל תאמינו. כי אותן המאמינים חוקי התורה בודאי מאמינים ג"כ במצות השכליות. ועל דרך מליצה אומרין העולם במה שאמר הכתוב¹³ מה לך לספר חוקי ותשא בריתי עלי פיך. כלומר, מה לך לספר חוקי התורה בעבור לגנותם. הלא כל כונתו הוא רק לעבור אפילו על מצוות שכליות. שהרי ראיתם גנב ותירץ עמו ועם מנאפים חלקיך. וכל ההולכים לבית ע"ז עוברים על בחוקותיהם לא תלכו, ופירש רש"י שהולכים לבתי טיטראות שלהם ומיקרי שם אלילים. כ"ש כי לא כצורינו צורם ואויבינו פלילים¹⁴ ומחשיב האומות.

ואמר הכתוב עובדיה א' [ב' -] ג' הנה קטן נתתיך בגויים בזוי אתה מאד ודון לבך השיאך. שמעתי מהמגיד מדובנא ז"ל משל לזה: משל לבן מלך שחלה חולי שנעשה

12. ירמיה ט"ז, כ'.

13. תהלים נ', ט"ז.

14. עפ"י רש"י שמות כ"א, א'.

מוכה שחין, וקבצו כל הרופאים ואמרו שא"א לרפא אותו רק בחיתוך בשר, וא"א לעשותו רק ע"י אכזר גדול והוא רוע לב ועז פנים, ואין אימת מלך וכן מלך עליו, ובקשו בכל עיר מלוכה עד שבקשו ומצאו איש רע מעללים ואכזר גדול אשר אין דוגמתו בעולם. ובאו אליו שרי המלך ואמרו לו המלך צריך לך לרפאות בנו. כיון שראה אכזר הלזה שיש בו צורך למלך, נשאו לבו שיעשרנו המלך עושר גדול וילבשנו במלבוש מלכות, ולנשאו מעל השרים, ומחמת הכרחו עשה לו כל הנ"ל. וכשראה אותו איש אכזר בכבוד גדול כזה נתגאה ונשתחף על לבו ע"כ [על כל] מי שרצה לקרב עצמו אליו. והרבה שוטים נתקרבו עצמם אליו מחמת שראו שנעשה מהמלך כבוד גדול. אמנם הפיקח אמר לו תן לבך ודעתך למה נשא אותך המלך על כל השרים, מחמת שאתה רע מעללים אשר אין דוגמתך בעולם, ומאיש כזה ראוי לרחק ולא לקרב. והנמשל הוא ישראל הם נקראים בנים לד', וכשחטאו והוצרך לייסרם לרפאותם הוצרך להעמיד עליהם מלך כהמן לייסרם. ולזה צריך אכזר ורוע לבב שלא יהא אימת הקב"ה עליו, ואחר החיפוש נמצא אדום, שהוא היותר גרוע והיותר רע מעללים. ומחמת זה הוצרך לנשאו על כל האומות, כמ"ש חז"ל [גיטין נו:]: כל המיצר לישראל נעשה ראש, וע"ז נשתחף ונתגאה מאד. ומה שאמר הכתוב הנה קטן נתתיך בגויים בזוי אתה מאד זדון לבך השיאך. כלומר, מחמת זדון לבך ושפלותך, מדבר זה השיאך.

אבל לא כן אנחנו עושים היום, רק כל חשק נפשינו הוא להתקרב אל האומות עד שמחמת ההתקרבות להם מקבלים . . . [?] ולמה לא נעשה כמו שעשו אבותינו, שרחקו עצמם בכל היכולת. הלא אנחנו מעולם היינו יותר חשובים מכל האומות, כמ"ש בעזרא קאפיטל ד' י"ט בקרא והשתכחא דמאדו קרתא דין מן יומא עלמא מהנשא¹⁵.

וגם הכי נעשה נסים ונפלאות לכל האומות כמו שנעשה לנו כמ"ש בישעיה מ' כ"א¹⁶ הלא תדעו הלא תשמעו הלא הוגד מראש לכם הלא הבינותם מוסדות הארץ: הכוונה, שהמחקרים כתבו שיש ארבעה ענינים להביא מהן ראיות. והן: המוחשות

15. לשון הפסוק שם: ומני שים טעם ובקרו והשכחו די קריתא דך מן יומא עלמא על מלכין מתנשאה ומרד ואשתדור מתעבד בה.

16. להבנת דברי רבינו נציג כאן דברי הכתובים: הלא תדעו הלא תשמעו הלא הוגד מראש לכם הלא הבינותם מוסדות הארץ. היושב על חוג הארץ ויושביה כחגבים הנוטה כדק שמים וימתחם כאהל לשבת . . . שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה המוציא במספר צבאם לכלם בשם יקרא מרב אונים ואמץ כח איש לא נעדר. למה תאמר יעקב ותדבר ישראל נסתרה דרכי מה' ומאלוקי משפטי יעבור, ע"כ. דברי רבינו בביאור פסוקים אלה נמצא גם בספרו נח"י עה"ת פ' האזינו עה"פ שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך.

ומקובלות ומפורסמות והמושכלות. וזהו כוונת הכתוב שה' אלקי ישראל הוא נודע ע"י הד' דברים הנ"ל. וזהו שאמר הלא תדעו, הוא מן המוחשות שכל אדם יכול לידע זה בחוש הנסים שעושה לו הקב"ה בכל עת. והלא תשמעון, הוא מן המפורסמות ששומע מן כל אדם. הלא הוגד מראש, הוא מן הקבלות. הלא הבינותם מוסדות הארץ, הוא מן המושכלות¹⁷. כי הנסים שנעשו יש מהן שהוא מן המוחשות, ויש מהן שמקובל לאבותינו, ויש מהן מפורסמות בכל העולם, כמו יציאת מצרים, ויש מהן מושכלות, היינו מוסדות הארץ. כי דבר זה הוא מושכל במושכלות ראשונות, שעולם גדול כזה לא נברא על מגן שילך בתהו ויאבד, וע"כ לא נברא רק בשביל האדם שהוא מבחר היצורים. ואם נאמר שגם לאדם ליכא תכלית אחר רק תאות עוה"ז, א"כ הוא והבריאה טובע [?] ועל מגן נברא עולם גדול כזה, כיון שגם האדם יעלה בתהו ויאבד. וזהו שאמר [שם פסוק כ"ב], „הנוטה כדוק שמים וימתחם כאהל לשבת“, להגן על בני אדם, וברא המאורות הגדולים לשמש בני אדם. „שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה“, ועל כן „למה תאמר יעקב ותדבר ישראל נסתרה דרכי מד' וגו'“. וע"כ כיון שנברא האדם וניתן לו שכל להכיר בוראו ולעבדו והוא מובן מעצמו, שבודאי שכשהקב"ה רוצה שנעבדהו במה ידע האדם לעבדו, אם לא שיתן לו תורה ומצוה האיך לעבדו. ולא שמענו תורה אחרת חוץ מזו. ובודאי היא תורה הזאת. שהרי אפילו כל האומות מודים בתורה זו רק שאומרים שנשתנה וזה מובן בשכל ראשון השקר. וכיון שזו היא התורה האמיתית בודאי שאנחנו חייבים לשמרה בכל עוז.

וידע נא כי [?] שדברים [?] אינם מתקבלים. כי זה כמה פעמים שצווחתי ככרוכיא אודות המקוה ואודות הכנסת אורחים ולא הועילו דברי עד עכשיו שנתעוררו לקולי. ות"ל דדברי עושה פרי, ויהי חלקי עמהם. וכללא הוא, שהעולם אינו שומע לרב. אבל, אם אחד אומר לחבירו אחי אין נכון לעשות כן, נירא נא את ד' אלקינו שהוא נתן לנו את כל הכבוד הזה ובידו שישלם ממנו [?]. ובעיני ראייתי עשירים מופלגים יורדים מנכסיהם. וכן לענין חילול שבת אין אני חושד ישראל שאם ידעו שעבירה חמורה היא למאוד, שאין עבירה חמורה בכל התורה יותר מזו. לכן העיקר שבעה"ב אחד יאמר לחבירו כן, וערב אנכי שישמע לחבירו ולא יעבור על דברי תורה.

והעולם חושבים כי כאשר יש להם הן צדק ולא צדק בזה הן חשובים יותר מכל העולם, וזה שקר. כי אפילו מצות שכליות כששומרים אותן בעבור שהשכל מחייב כן, לא נחשב למאומה. והכתוב צווח¹⁸ ממשפטיך לא סרתי כי אתה הורתני. הורתני

17. השוה מלבי"ם שם.

18. תהלים קי"ט, ק"ב.

לעשות כן ולא בשביל שהשכל מחייבו. כי זה נמצא הרבה, אפילו בין האומות¹⁹.

ועל דרך המליצה אומר במ"ש במשלי²⁰ לך אל נמלה עצל ראה דרכיה וחכם תכין בקיץ לחמה אוגר מאכלה: אומר שאין לשבח עצמו במה שהוא איש ישר ולא גזל מעולם משום אדם. כל שאינך עושה משום מצות רחמנא, רק בשביל שטבע שכלך מחייב, הרי אתה [אינך] טוב יותר מן הנמלים. כי הלא הנמלים ג"כ נוהרין מאוד מגזל. ומעולם לא שמענו שיהיה אחד משבת את הנמלים שהן צדיקים וחסידים, שאין גוזלים מאומה משל חבריהם. כי באמת שטות גדול מי שמשבת בזה, כי טבע מוטבע בהם, וכמוכרחים הן לכך, וההכרח לא ישובח. ומכ"ש האדם, שמלבד הכרח הטבע, שלפעמים יש אנשים שהם מוטבעים בטבע כך, מתנהגים ביושר משום שיהיו מפורסמים בכל העולם לנאמנים ויהיו אהובים אצל העולם לעשות מו"מ רק עמהם. וא"כ הן גרועים מנמלים שאין להם רק הכרח הטבע, ואלו יש להם גם כן הכרח אחר.

וגם בזה הדמיון לנמלים, כי הנמלה אינה גוזלת מחבירתה, אבל באמת כל מאכלה גזל. לקיטתה גזל. וכן מי שאינו עושה עפ"י התורה אפשר שכל ממונו גזול בדינה של תורה. כי הכל של הקב"ה ומי שנוטל עפ"י שכל ולא ע"פ ד"ת גזול להקב"ה. וזהו שאמר שלמה לך אל נמלה עצל ראה דרכיה. כלומר, שתחכם לעשות הכל ע"פ התורה והמצוה.

כי אדם א"א שלא יגיע לו לפעמים הרהורי יראה ותשובה. ויראה שיחזיק בה ולא ישוב ממנה, דאם ישוב ממנה הוא חמה גדולה מאוד. ואמרו בב"ב²¹ אמר רבה בב"ח לדידי חזי לי הורמין בר לילית כי קא רהיט אקופי' דשורא דמחוזא ורהיט פרשא כי רחיב סוסיא מתתאי' ולא יכיל ליה זימנא חדא הוי מסרגאן ליה תרתי כודנייתי וקימן אתרי גישרי דדונג ושואר מהאי להאי ומהאי להאי ונקיט תרי כסי דחמרא בידיה ומוריק מהאי להאי ומהאי להאי ולא נטפא ניטופתא לארעא ואותו היום ירדו תהומות הוה עד דשמעו בי מלכותא וקטלוהו. והכוונה, ונקדים לזה משל שבמקובלים מבואר, אפילו רשע חוזר בתשובה שלמה וחוזר לסורו מפני שכחות הטומאה יהיו יונקים ממנו השפעות קדושה. וידוע כשם שב' מלאכי קודש מלוין לצדיק בכל יום, כן לרשע מלוין ב' כחות הטומאה. והנה היערות דבש [דרוש א'] כתב בכוונת הפיוט צאנך מיד גוזזים, הרצון עפ"י דברי המקובלים, שאנו רואים

19. ראה בדרשת רבינו לשבת שובה לקמן, שמרחיב הביאור בענין זה.

20. משלי ו', ו'.

21. עג. ביאור זה של רבינו נמצא בספרו אמת ליעקב על גמרא זו.

לפעמים, שאדם רשע חוזר בתשובה בצום ובכי וכהנה שאר דברים טובים ואח"כ חוזר לסורו במעשים מקולקלים ונשכח ימי השובע. וסיבה זו כמו צאן שמבקשים לגוז ובצמרו יעשה כל חפץ המגדל את הצמר וכשיגדל הצמר יגזו. וכך הם יונקים מן הישראל העובר שפעת קדושה, ולכן סביב רשעים יתהלכו²², ואין לחלוחית קדושה עוד כי ד' סר מעליו. ומעשיו רעים נותנין ללבו לשוב אל ה' ולעשות טוב עד אשר ידושן נפשו ממצוות ד' ואז כאשר רואים שנפשו מלא טוב אז ימנעו אותו מליך במצות ד' ויונקים ממנו כל השפעת קדושה ובעו"ה נותן חלקו לזרים. וזהו הבקשה שיציל ה' אותנו מהם.

וזהו שאמרו כל ל' יום מהדר להן גיהנם. הכוונה, שאי אפשר שלא יבוא להם, על כל פנים, הרהור תשובה בכל יום, עד שאמרו משה אמת והן בדאין. וכל זה עושין כדי שינקו מהם הנצוצות הקדושות וירשו גיהנם²³.

כמו שאמר המליץ: העולם ים זועף והזמן גשר רעוע. ולכן נקרא הזמן של העוה"ז גשר דדונג, שהוא נמס כדונג, ופירש הערוך שהוא שכר יום, שאדם בעוה"ז הוא כפועל יקוה שכרו. ומכנהו בשם תרי גשרי, כי העוה"ז הוא תרי גשרי. שהוא גשר לעוה"ב כמאמרם ז"ל, שהוא כפרוזדור בפני העוה"ב והוא ג"כ גשר לגיהנם כמאמרם ז"ל²⁴ יש לפני ב' דרכים. וכבר הקדמנו שכוחות הטומאה מניחין להרשע לעשות טוב כדי שינקו ממנו כל כחות הקדושה ולכך הם מרשים לו לשוב אל ה' ולעשות טוב עד אשר ידושן נפשו ואז כאשר רואים שנפשם מלא טוב ימנעו. וזהו שאמר ושואר מהאי להאי. כלומר, מגשר שהוא דרך טוב לגשר שהוא דרך רע. כלומר, שלפעמים עשה טובה ולפעמים עשה רע. והוי נקט תרי כסי דחמרא בידיו. וידוע שהפרעניות והשכר מכונה בשם כוס, כדכתיב²⁵ כי כוס ביד ד'. וכבר אמר על זה הכתוב²⁶ כי יתן בכוס עינו יתהלך במישרים. ודרשו ז"ל²⁷ כל הנותן בכוס עינו, כל העולם דומה עליו כמישור. וזהו שאמר כאן שנקט תרי כסי בידיו. דהיינו: שהיה תמיד כוס הפורעניות וכוס של שכר למראה עיניו, כענין שאמר דוד בתהלים²⁸ ואחריהם בפיהם ירצו סלה. וקא מוריק מהאי להאי. היינו: ע"ד שהקדמנו למעלה

22. על פי תהלים י"ב, ט'.

23. נראה שרכינו מפרש „מהדר להן“ מלשון להדורי בתשובה, ששרו של גיהנם מחזיר אותם בהרהורי תשובה כדי לשאוב ולינוק מהם כל הניצוצות הקדושה בשביל שירשו גיהנם.

24. ברכות כח:.

25. תהלים ע"ה, ט'.

26. משלי כ"ג, ל"א.

27. יומא עד:

28. מ"ט, י"ד.

שלפעמים נוטל זה, דהיינו: כוס הפורעניות לחזור למוטב ולפעמים להיפך. ולא נטפא לארעא. כלומר, שיונקים ממנו כל הנצוצות קדושות עד שלא נשאר אצלו שום קדושה. עד דשמעו בי מלכותא וקטלוהו. כלומר, היינו: שבאותו יום שראו כחות הטומאה שעלו לשמים חוזרים ומורידים אותו לתהום. כלומר, שמשמיעין דבריו בשמים לפני צד של מעלה וקוטלין אותו. ולכן מי שנגע יראת ד' אל לבו ותשובה בלבו לקיים. והעיקר שלא יתן מקום לעילוי יראתם. והם אין מקרבין לאדם אלא בשעת הנאתן, וכל שהוא יותר מתעלה על ידו יותר יתגאה עלינו ולהם יאות לראות במפלתינו ח"ו.

זהו כוונת עובדיה א' ג' שכני בחגוי סלע מרום שבתו אמר בלבו מי יורדני ארץ. והכוונה: כי יש בעל חי שנתהוה בעיפושים וקלקולים. ודבר זה מצוי ובנקל נתהוה. אבל אם יצוייר בעל חי שלא יהיה לו חיות רק מעיפוש וקלקול של אבן וסלע, האיך חיותו בדבר שאינו מצוי כלל, ואין לו תקוה כלל על חיותו. כי אין תקוה על קלקול אבן וסלע. והנה ידוע שעשו לא הי' לו תקוה רק אם יחטא יעקב, כענין שאמר²⁹ והיה כאשר תריד ופרקת עולו. והיא תקוה קשה מאוד, כמו שיקוה על תקוה סלע שיחיה ממנו. והיום בעו"ה הדורות נתקלקלו כל כך עד שיאמר מי יורדני ארץ. ולזה אמר הכתוב³⁰ משם אורידך. כי כל דבר קודם מפלתו יתחזק. ועיקר הגבהתו אנחנו מגביהים אותו. וזהו בשפלנו זכר לנו³¹. ועיקר נחמתינו שיותר שרואין בשפלות הדור יש תקוה לביאת משיח כמ"ש³² אם ראית דור שמתמעט [והולך] חכה לו. ולזה כשראה ביהמ"ק שהגיע זמן ששועל יוצא מבית קדשים קדשים, אמר: שהיה ירא שנבואת אוריה לא נתקיימה וכאשר ראה שנתקיימה בבית שני, וראה שכבר ירדה שכינה עד לעפר בודאי יש תקוה במהרה יתקיים נבואת זכריה [עוד] ישבו זקנים וזקינות בירושלים אמן.

* * *

29. בראשית כ"ז, מ'.

30. שם פסוק ד': „אם תגביה כנשר ואם בין כוכבים שים קניך משם אורידך נאום ה'”.

31. תהלים קל"ט, כ"ג.

32. סנהדרין צח.

[כאן מופיע בכת"י ביאור ע"ד הגמרא ר"ה דף ל"ד, נדפס כולו בספר אמת ליעקב שם ע"ש].

בב"ק דף נ"ד: שאל ר' חנינא ב"ד [צ"ל בן עגיל] את ר' חייא בר אבא מפני מה בדברות הראשונות לא נאמר בהם טוב ובדברות האחרונות נאמר בהם טוב? אמר לו: עד שאתה שואלני למה נאמר בהם טוב שאלני אם נאמר בהן טוב אם לאו? שאיני יודע אם נאמר בהן טוב אם לאו. כלך אצל ר' תנחום בר חנילאי שהיה רגיל אצל ריב"ל שהיה בקי בהגדה. אזיל לגביה. א"ל ממנו לא שמעתי. אלא כך א"ל שמואל בר נחום כו', הואיל וסופן להשתבר. וכי סופן להשתבר מאי הוי? א"ר אשי ח"ו פסקה טובה מישראל, ע"ש¹.

והוא תמוה מאד. א' איך אפשר לומר שר' חייא לא ידע. ב' דקאמר מש"ה לא קאמר טוב, שלא תפסוק ח"ו טובה מישראל, א"כ למה נכתב אריכות ימים, שחלילה לא תפסק ח"ו אריכות ימים. ועוד מהיכ"ת תפסק טובה, הלא כשישובו ייטב להם. ועוד למה שינה הלשון ואמר למה נאמר טוב? היה לו לשאול למה נאמר למען ייטב לך.

ולתריך זה נראה, דהנה בספ"ק דקדושין² פליגי רבנן ור' יעקב, דרבנן סברי למען ייטב לך בעוה"ז ולמען יאריכון ימיך בעוה"ב, ר' יעקב אמר אין לך כל מצוה שבתורה שאין תחייית המתים תלוי בה, שנאמר למען ייטב לך ולמען יאריכון ימיך הרי שעלה לבירה ונפל ומת היכן אריכות ימים וכו' אלא למען ייטב לך לעולם שכולו ארוך. ובע"ז דף ה' ר' יוסי אומר לא קבלו ישראל את התורה אלא כדי שלא יהא מלאך המות שולט בהם, שנאמר אני אמרתי אלוקים אתם וכו'. וחד אמר שלא יהא אומה ולשון שולטת בהן, אבל מיתה הוי. ופריך הגמרא לר' יוסי הא כתיב למען ייטב להם ולבניהם עד עולם, טובה הוא דהוי הא מיתה איכא, ומשני כיון דליכא מיתה אין לך טובה גדולה מזו.

ולפ"ז אתי שפיר דלרבנן דס"ל בקדושין למען ייטב לך בעוה"ז ולמען יאריכון ימיך בעוה"ב, ולהך תנא דס"ל בע"ז דלמען ייטב להם ולבניהם עד עולם, היינו דע"י קבלת התורה לא יהיה להם מיתה, לא קשה מירי מ"ט לא נאמר טוב בדברות הראשונות בדברות הראשונות, כיון דלא הי' בהם מיתה מקרא דלמען ייטב להם, ואילו היה כתוב למען ייטב לך, הוי משמע טובה הוא דהוי, אבל מיתה איכא. ובאמת לא היה מיתה. וכאן לא היה אפשר לשנויי דאין לך טובה גדולה מזו, והכוונה הצלת מיתה, דהא שכר זה כבר ניתן מחמת קבלת התורה, דכתיב למען ייטב להם. לאפוקי בדברות האחרונות דכבר הוי מיתה כתוב למען ייטב לך, טובה הוא

דהוי הא מיתה איכא. שלאחר שכבר נשתברו הלוחות נתבטל למען ייטב לך ונגזר עליהם מיתה.

נמצא שקושיית ר' חנינא לא קשה רק לר' יעקב, דס"ל דלמען ייטב לך הוא לעולם שכולו טוב, שהוא עוה"ב, ולמען יאריכון ימיך הוא יום שכולו ארוך, דהיינו אחר תחיית המתים, וכיון דקרא דלמען ייטב לך קאי אטוב עוה"ב ולכך נקיט לישנא דטוב. כי טוב לא נאמר רק אטובות עוה"ב. להורות למען ייטב לך הנאמר בדברות האחרונות קאי על טובות עוה"ב כר' יעקב, ושפיר מקשה מ"ט לא נאמר בדברות ראשונות שכר טובות עוה"ב.

ולזה השיב ר' חייא לא ידעתי אם נאמר טוב. כלומר, דלמא כרבנן וקאי אטובות עוה"ז, דלא יהיה מיתה, ושוב א"א לכתוב בדברות הראשונות³.

הלך אצל ר' תנחום והשיב לו ר' תנחום דאפילו לר' יעקב דס"ל דקאי אטובות עוה"ב, אפ"ה לא היה יכול לכתוב טוב בדברות הראשונות כיון שסופן להשתבר, והיא מרמזת על פיסוק השכר, שיפסק השכר הכתוב בהן. והנה תחיית המתים נתחדש בנתינת התורה כאשר הביאו לתחיית המתים מהרבה כתובים בתורה⁴, משא"כ טובת העוה"ב הוא אפילו קודם נתינת התורה, שהרי אברהם יצחק ויעקב היה להם עוה"ב. ולפ"ז א"ש, דבשלמא קרא דלמען יאריכו ימיך, דקאי על יום שכולו ארוך, דהיינו תחיית המתים, שפיר היה יכול לכתוב בדברות הראשונות, אף שהיה עתיד להשתבר, דכשחטאו באמת נתבטל השכר דתחיית המתים, עד שעשו תשובה וחזרו וקבלו הדברות השניות, ונתחדש להם השכר דלמען יאריכון ימיך, משא"כ טובות עוה"ב אף שחטאו ונתחייבו כלייה, מ"מ לא נתחייבו שלא יהא להם חלק לעולם הבא. ולזה לא היה אפשר לכתוב כי טוב, שא"כ הא כיון שחטאו נפסק טובות עוה"ב מחמת שבירת הלוחות ואתי שפיר הכל בעז"ה.

* * *

1. עיין דברי רבינו בספרו אמת ליעקב שביאר דברי הגמרא הזאת באופן אחר. וכן בספר מילי דאגדתא דף י'.
2. לט:.
3. פירוש, דקאי אטוב עוה"ז וע"כ שיהיה מיתה, דטוב הוא דאיכא הא מיתה איכא, ושוב אי אפשר למכתב כן בדברות ראשונות.
4. ר"פ חלק.

בשבת פרק במה מדליקין¹ אמר ר' יצחק [בריה דר"י] לעולם יבקש [אדם] רחמים שלא יחלה שאם יחלה אומרים לו הבא זכות והפטר. אמר מר עוקבא מאי קרא כי יפול הנופל ממנו, ממנו להביא ראיה. והוא תמוה א' קשה דלמה תלה הטעם באם יחלה, הא אפילו בלאו האי טעמא יש לבקש שלא יחלה, כי החולי הוא דבר רע ומר למאוד, אפילו שבודאי יתרפא ראוי לבקש רחמים שלא יחלה ולא יצטרך לרופא. ב', דאמר שאם יחלה אמרינן ל' הבא זכות, הא ודאי דלא חשיד קוב"ה דעביד דינא בלא דינא, ובודאי אף אם עדיין לא חלה אמרינן ליה הבא זכות והפטר. ג', דלמה לו להביא ראיה, דלכאורה אי"צ קרא לזה.

ולזה נקדים הא דאמר בר"ה² הכל נידונים בר"ה, וגזר דין שלהם נחתם ביוה"כ דברי ר"מ, ר' יוסי אומר, אדם נידון בכל יום, שנאמר ותפקדנו לבקרים. ר' נתן אומר אדם נידון בכל שעה, שנאמר ולרגעים תבחננו. אמר ר' יוסף כמאן מצלינן האידינא אקצירי ואמריעי? כמאן כר' יוסי. ורבנן הא כתיב ולרגעים תבחננו, האי לעיונא בעלמא³. בתוס' ד"ה כמאן מצלינן וא"ת לרבנן מי לא מצלינן רפאינו וברכת השנים. ועוד ר"מ דאמר אדם נידון בר"ה, הא אמר הנכנס לבקר את החולה אומר המקום ירחם עליך ועל חולי ישראל? ואומר ר"ת דשלא יחלה לא מצלינן אלא לר"י, אבל שיתרפא מצלינן לכו"ע. דמתי יחלה נגזר, מתי יתרפא לא נגזר. ואמר[ינן] בנדריים, דמריעי היינו רבנן, והיינו שלא יחלה.

ודבריהם נראין קצת דוחק, דודאי כשנגזר החולי נגזר בכמות ובאיכות⁴. ועוד קשה, הא דאמר הש"ס האי לעיוני בעלמא. דלמה ל' לעיין המוקדם, הא בר"ה הכל נסקרין בסקירה אחת, והוא צופה ומביט עד סוף כל הדורות בצפי' אחת. ועוד קשה הא בד' חלוקי כפרה שעבר על ל"ת, דתשובה תולה להגן מיסורין, ויוה"כ מכפר. מאיזה יסורין הוא תולה, אם מיסורין שנגזר ביוה"כ אפילו תשובה אינו מועיל. ואם מיסורין שאחר יוה"כ, הא אחר יוה"כ לא נגזר כלל. ועוד קשה לר"י מאי צורך ליום ר"ה הא נידון בכל יום.

1. לב. מאמר זה כולו מופיע בספר נחלת יעקב על החזרה, פרשת כי תצא, אבל כיון שיש שם כמה שיבושים גדולים בהחלפת שורות שלימות החלטנו להכניסו פה כפי שהוא כתוב בכת"י, ובפרט מאחר שבא כאן בחוטפת ציונים ומראי מקומות.
2. טז.
3. ע"ש בגמרא שליחא לשון זה ממש. רק הגמרא מקשה לר' יוסי הא כתיב ולרגעים תבחננו? ומתוך לעיוני בעלמא. וס"ל לרבינו כמו"כ צ"ל לחכמים.
4. בנדפס מביא ראיה לזה מע"ז נה. חליים רעים ונאמנים. רעים בשליחותן ונאמנים בשכועתן.

ולכן נראה דהנה יש שני מיני יסורים, יסורי עונשין ויסורין של אהבה כמבואר בברכות פ"ק⁵, בהא דאמר ר"י נגעים ובנים אינם יסורין של אהבה. עי"ש בהכותב בשם הרמב"ן⁶, שדחק עצמו בטיב יסורין של אהבה, וכתב דהבאין על השוגג מחמת שלא נזהר הוי יסורין של אהבה. ונלפענ"ד דיש שני מיני יסורין א' כענין תשב אנוש עד דכה ותאמר שובו בני אדם⁷, והיינו שבאין לעוררו בתשובה. וזה דומה לאיש שנתעלף שמכין אותו למען יתרפא. וזהו בודאי יסורין של אהבה, כיון שבאין על להבא. ויש ג"כ יסורין, עונשין. כמלך שמעניש על חטא שחטא נגדו. עד שלפעמים יש יסורין שאפילו תשובה אינה מועלת, כמו שאמרו:⁸ עבר על כריתות ומיתות בי"ד תשובה ויוה"כ תולין ויסורין ממרקין, שנאמר ופקדתי בשבט פשעם (ועיין בפירושי לאיכה אקרא דאני הגבר⁹). זה כוונת הש"ס במה שאמרו האי לעיונא בעלמא. כי בר"ה ויוה"כ נגזר הדין מהיסורין העונשיים. וזה בכלל משפט כמלך שמייסר ועושה משפט למי שחטא נגדו, משא"כ בשאר ימות השנה, אין דנין דין משפט עונש כלל. כי השי"ת ברחמיו קבע ימים אלו לעשות משפט בהן להיותן ימי רצון. כמו האב שממתין מלהעניש לבן עד שתהי' האם ג"כ אצלו, למען לא תניחהו האם לכעוס הרבה. כמו כן ממתין הקב"ה עם דין העונש עד שיהי' ימי רצון. משא"כ יסורין הבאין לעוררו בתשובה ולא לעשות דין, רק כמו שמכין לאיש שנתעלף, נקרא עיונא בעלמא. כדרך שהרופא משגיח על איש שלא יחלה, ואם רואה שעולה בו איזה אבעבועים חותכן תיכף. או אם רואה שאכל אכילה גסה נותן לו תיכף דבר המוריק אותו המאכל, וזה א"א להמתין עד יוה"כ כמו שא"א להמתין לאיש שנתעלף רק תיכף צריך הכאה לעוררו בתשובה כדי לרפאותו.

ולפ"ז א"ש גם קושיית התוספות, דודאי לא שייך תפילות אחרים רק ביסורים עונשיים, כדרך שהתפלל משה על העונש שרצה הקב"ה להעניש לישראל. אבל מה שמייסרין לאיש בכדי להזכירו לשוב, הדומה למכה לאיש שנתעלף לא שייך תפילת אחרים עליו. כיון שאי אפשר להתפלל רפאינו בלי תשובה, שא"א לרפואה בלי תשובה. וכיון שלא שייך לבקש להמכה איש שנתעלף שתשב רוחו אליו שלא להכותו, כיון שההכאות הם לטובתו. וגם לא שייך לבקש שהשי"ת יתן לו לב לשוב, כי כבר לימדנו זה הרב מהרש"א בח"א¹⁰ שלא שייך להתפלל על התשובה רק

5. ה.:

6. שער הגמול.

7. תהלים צ. ג.

8. יומא פו.

9. איכה ג. א.

10. ברכות ו.

האדם על עצמו כמאמרם ז"ל¹¹ הבא לטהר מסייעין לו. ואם אתה פותח פתח כמחט סדקית אני אפתח לכם כפתחו של אולם.¹² אבל האדם על חבירו אין שייך להתפלל בענין תשובה. ולפ"ז מקשה הש"ס שפיר כמאן מצלינן אקצירי ואמריעי. דהיינו: שיועיל תפילת אחרים באמצע השנה. בשלמא מה שמתפלל רפאינו בלשון המדבר בעדו א"ש, כמו שמתפללין השיבנו שרבים המתחילים בתשובה מתפללים השיבנו כמו שמתפללין רפאינו, משא"כ להתפלל על אחרים ודאי לא מצלינן באמצע השנה, רק אליבא דר"י. וזה ג"כ הכוונה מה שאומרים תשובה תולה ויסורין ויוה"כ מכפר. היינו: שהתשובה מגנת מהיסורין, שאלולי התשובה הי' באים עליו יסורין כדי לעוררו לתשובה, משא"כ יסורין עונשיים אין נידונין רק בר"ה ויוה"כ לרבנן ולר"י אפילו יסורין עונשיים בכל יום.

והקושיא שקשה¹³ לר"י, דא"כ מה תוספת יש לר"ה משאר ימים? וקרא כתיב בר"ה¹⁴ כי חוק לישראל הוא משפט לאלקי יעקב. נראה דהנה בר"ה אמרו¹⁵ וכל העולם יעברו לפניך כבני מרון. מאי כבני מרון? כבני אימרנא (כבשים שמונין אותן לעשרין). ר"י אמר כמעלת בית חורון (שהדרך קצר ואין שנים יכולים לצאת). ר"י אמר שמואל כחיילות של בית דוד (כך היו מונין אותן זה אחר זה בצאתם למלחמות בית דוד), שאין לזה פירוש מה ענין שלשה משלים האלו.

ולתרץ נראה דהצדיקים אינן עומדים ביחד למשפט עם הרשעים כדכתיב¹⁶ על כן לא יקומו רשעים במשפט וחטאים בעדת צדיקים, כי יודע ד' דרך צדיקים, פי' ידיעה מלשון חיבה וקורבה, כמו מודע לאשה¹⁷. ובודאי הצדיקים נידונין תחילה.

והנה הרמב"ם כ'18 דמתחילה נידונין כל אחד בפרטות ואח"כ נידונין כל העיר והמדינה והעולם. ולזה רמזו אלו משלים. דמתחילה כשבוררין הצדיקים מן הרשעים לתת להם שכר ולדונם לחיים כשמעבירים בני העולם, ומעבירין אחד אחד בלי שום דין על רשעתו עד שמגיעין לצדיק ליתן לו שכרו. ולזה המשילו כמו שמעבירין את

11. יומא לח:

12. שה"ש רבה ה, ג. שם איתא: בני פתחו לי פתח אחד של תשובה כחודה של מחט ואני פותח לכם פתחים שיהיו עגלית וקרניות נכנסות בו.

13. לעיל בדברי רבינו.

14. תהלים פא, ה.

15. יח.

16. תהלים א', ה'ו.

17. רות ב, א.

18. ה' תשובה, פ"ג.

הצאן עד שמגיע להעשירי שיהי' קודש, וה"נ מעבירין כל אנשי העולם עד שמגיע לאיש צדיק ופוסקים לו שכרו. ואח"כ חוזרים ומונים רשע ורשע לדונו בפרטות, ואין דנין שנים כאחד. רק דנין כל אחד ואחד כדי שלא יזיק חרון אף של האחד להשני. וממשיל לזה כמעביר שוורים אחד אחד בבית חורון שלא ירחוף אחד את חברו. ואח"כ כשדנין את הכלל בדברים שנוגעים להכלל וכל המשותפים להחטאים במה שאחד יש לו עונש גם על עון חברו, כגון שלא הוכיחו או מחמת שהגביר כח הטומאה, ועי"ז גרם חטא לחבירו¹⁹, נשקלין ביחד. ומי שאין לו שום שותפות בחטא חברו אינו נשקל יחד. ונשקלין חבורות חבורות. וממשיל זה לחיילות של בית דוד שכל חיל וחיל מושגח בפני עצמו מה שצריכים לעשות להם.

ולפי"ז א"ש, דאף ר' יוסי לא אמר נידון בכל יום רק האדם בפרטות. אבל הדין של ציבור נשקלין העולם ביחד, האיך להתנהג עם העולם בכלל, הן לדבר רע ח"ו, הן הטוב שצריך לכלל העולם, זה לא נידון רק בר"ה.

ולפי"ז א"ש הא דלעולם יבקש רחמים שלא יחלה. והיינו: דאפילו לרבנן דלא מצלינן רחמי אקצירי ואמריעי, אבל הוא על עצמו יכול לבקש רחמים תמיד. דכשהוא מתעורר בעצמו לבקש מטו מהקב"ה או הקב"ה עוזרו ואין הקב"ה צריך שוב לייסרו לעוררו לתשובה, כיון שהוא מתעורר בעצמו. ועי"ז²⁰ אמר שאם יחלה אומרים לו הבא זכות והפטר, קמ"ל בזה לעוררו לבקשת רחמים לעולם. כי מלבד שבקשת הרחמים נצרך שלא יחלה, הוא ג"כ בסכנה עצומה שאם יחלה אומרים לו הבא זכות והפטר. דהיינו: אף שעדיין לא הגיע הזמן.

דהנה בש"ס חגיגה פ"ק²¹ אמרו ר"י כי מטי להאי קרא בכי, ויש נספה בלא משפט²², ומי איכא דאזיל בלא זמניה? אין. ומביא מעשה דמרים מגדל שער נשייא שאמר היכי יכלת לי קא שגרא תנורא שקלא אותבתי' אכרעא קדחא אתרע מזלא ואייתיתי'. דלכאורה תמוה האיך אתרמי לי' הא מילתא, הא אין אדם נוקב אצבעו מלמטה עד שמכריזין עליו מלמעלה²³.

19. השוה למש"כ רבינו בספרו נח"י עה"ת פ' וירא עה"פ האף תספה צדיק עם רשע. והשוה עוד בית הלוי עה"ת פ' נח ובדרשות בית הלוי דרוש טו באריכות.

20. אף שהדברים כתובים כהמשך אחד, קצת נראה מתוך הדברים שמכאן מתחיל ביאור חדש בדברי הגמ' שבת. ועיין לקמן הערה 26.

21. ד:

22. משלי יג, כג.

23. חולין ז:

ולפמש"כ א"ש, דיש להסביר ג"כ דברי התוס' דמתי יחלה נגזר, ומתי יתרפא לא נגזר. והיינו: דהא דאמרינן²⁴ דאחר גזר דין אינו מועיל תשובה לעקור הגזירה מכל וכל, אבל מ"מ מועיל מה ואפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם לא ימנע עצמו מן הרחמים ומן התשובה²⁵. ולכך אם הוא מאותן שמונעים מהם דרכי התשובה דנין עליו מיתה, אבל אם הוא מאותן שאין מונעין מהם דרכי התשובה אין גוזרין עליו רק שיחלה ואז מועיל תשובה וזכות ובקשה, ובזכותן יכול להנצל. ואם אין לו זכות אינו ניצל מהחולי.

ולזה א"ש ויש נספה בלא משפט. כלומר, כי לפעמים כשלא נתחייב עונש מיתה, המיתה לא נגזר עליו בר"ה ויוה"כ רק החולי, וכיון שלא שב מחמת החולי הוא מת מעצמו. וזה הוא ענין מרים, שנחלית בגזירת השי"ת, וכיון שלא שבה בתשובה ממילא הי' יכול להמיתה. ולזה אמר שאם יחלה אומרים לו הבא זכות והפטר²⁶.

והא שהקשה תוס' מהא דאמר ר"י הנכנס לבקר החולה וכו'. יש לתרץ, דהנה בר"ה דף י"ז אמר אילפא רמי כתיב ורב חסד וכתיב ואמת. בתחילה ואמת, ולבסוף ורב חסד. ועיין מהרש"א שהקשה דהי' לו לכתוב בהיפך ואמת ורב חסד?

ולתרץ נראה דבמדרש אמרו משל למלך שנשבע בכעסו להשליך אבן על בנו ואח"כ ניחם ויעץ עם יועציו האיך יעשה. אם ישליך האבן בראשו ימיתו, ואם לא ישליך יעבור על שבועתו. ויעצוהו יועציו שיפוצץ האבן לחתיכות קטנות וישליך אחד אחד בראש בנו, ויקיים שבועתו ואח"כ ישאר בחיים. וכן הוא בש"ס פ"ק דע"ז²⁷, אם בפידו להן שוע, לישראל אני נפרע מהן מעט מעט [כפיד של תרנגולת].

ולפי"ז א"ש מעיקרא ואמת, דהיינו שחותכין הדין הצרה [?] [אצ"ל: הצדק] המגיע לו באמת. אך המגיע לו כפי האמת נוהג אותו ברב חסד, שנפרע במעט מעט כפיד של תרנגולת. ולזה בש"ס אמרו מעיקרא באמת ולבסוף ורב חסד, ובקרא כתוב להיפך. דבדין של מעלה ודאי נחרץ מעיקרא כפי האמת, ולבסוף כשנעשה העונש במעט מעט נגמר האמת.

24. ר"ה טז.

25. ברכות י.

26. לכאורה נראה דכאן מפרש רבינו גמרא זו באופן אחר מאשר לעיל.

27. ד.

ובזה יש לפרש בפסוקים (ישעי' כ"ח) את מי יורה דעה ואת מי יבין שמועה גמולי מחלב עתיקי משדים. כי צו לצו [צו לצו] קו לקו [קו לקו] זעיר שם זעיר שם. כי בלעגי שפה ובלשון אחרת ידבר אל העם הזה אשר אמר אליהם זאת המנוחה הניחו לעיף חאת המרגעה ולא אבו שמוע. והיה להם דבר ה' צו לצו [צו לצו] קו לקו [קו לקו] זעיר שם זעיר שם, למען ילכו וכשלו אחור ונשברו ונוקשו ונלכדו. ומסיים ושמתי משפט לקו וצדקה למשקולת.

והכוונה, כי הקב"ה עשה משמרת למשמרת למצותיו למען לא יבוא ח"ו לעבור על גוף האיסור. ומה שאמר בכפל הוא על ריבוי הסייגים. א"כ [אצ"ל: א"נ] כי יש שני מיני מצות. מצות עשה ומצות לא תעשה.

קו לקו היינו, כשעוברים אני נפרע מהם מדה כנגד מדה בכדי שידעו ויזכרו וישובו, כדכתיב²⁸ כדרכיך עליך אתן וגו' וידעתם כי אני ה'.

מכה [?] זעיר שם זעיר שם. כלומר, שהמדה כנגד מידה לא נפרע בשיקול גמור, בפעם אחת, כי ח"ו אם ימצה עומק הדין מי יקום. ולא נפרע מהם רק מעט מעט כפייד של תרנגולת, והיינו זעיר שם זעיר שם.

והנה לנער המבין, ברמיזה או בדחיפה אחת הוא מבין מה שמרמזין לו, משא"כ הכסיל ובער יותר ממה שממעטין בעונש סבור כי ע"ד שחוק הוא, כמ"ש שלמה המלך²⁹, תחת גערה במבין מהכות כסיל מאה. וכן אם מוכיחין הכסיל בלשון אחרת ודאי שלא יתן על לב. כן העם הזה.

אשר אמר אלהם וגו'. כלומר את האמירה אשר אני אמרתי להם זאת המנוחה הניחו לעיף, חאת המרגעה, כלומר, מלשון רגע הים³⁰. כלומר, הרעש שמרעיש אליכם, הסיבה הוא מה שלא אבו שמוע, והי' דבר ד' צו לצו למען ילכו וכשלו אחור. כלומר, מה שמרבין באזהרה, ומה שממעטין בעונש, ומה שמכוונין שיהיה קצת מידה כנגד מידה, זהו אצלם לילך ולכשול אחור מחמת קנאה. ונראה כחולקין על תוכחת המוכיח עד שתוהין על הראשונות עד שנשברו ונלכדו³¹.

28. יחזקאל ז, ט.

29. משלי יז, י.

30. איוב כו, יב.

31. לשון הכתוב ישעיהו שם.

ולכן שמעו דבר ה' בו' משלי העם הזה³². כי ידוע שהנביאים מכנים אותן המחלוצצים על המוכיחים ואומרים עליהם דברי לצנות מושלים, ככתוב בסוף פסוק [?] יחזקאל³³, לא יאמר עוד משל הזה. וכמו כן אומרים למשל כרתנו ברית את מות, כי שמנו כזב מבטחינו³⁴. כלומר, שהם חוסים עצמם במה שמכחישין לכל דברי המוכיחין ועושיין כל זכריהם לשקר וכזב.

לכן כה אמר ד' הנני יסד בציון וכו'³⁵. כלומר, קודם שרוצים להגדיל עונשם. כה אמר ד' בעל הרחמים המקדים רפואה למכה. הנני יסד בציון צדיקים גדולים. המאמין לא יחיש³⁶, כלומר, לא ימהר, כי הנני מבטיחו שבודאי יהי' וצדקה למשקולת³⁷, אף שמדתי הוא לרחם, אבל עתה בעת תגבורת הדין לא אעשה צדקה רק לראויים לה בקו המשקולת.

32. שם פסוק יד.

33. לא מצאנו פסוק כזה ביחזקאל, ונראה שיש כאן חסרון הניכר, ולא ידענו להשלימו.

34. שם פסוק ט"ו, בשינויים.

35. שם פסוק טז.

36. שם.

37. שם.

דרוש אגדתא מהגאב"ד מליסא שבת הגדול

וארא אל אברהם וגו' ושמי ד' לא נודעתי וגו' וגם הקימותי את בריתי וגו' וגם אני שמעתי וגו'. והנה ראוי לשום לב: א' למה ליה לומר הרבה טעמים. ב' מ"ש רש"י שלא נכרתי במידת אמיתות שלי, שהרי הבטחתי ולא קיימתי. והוא תמוה, דממנ"פ אם כבר הגיע הזמן וכי צריך הקב"ה ליחן טעם לקיים הבטחתו הא בלא"ה ההוא אמר ולא יעשה. ואם עדיין לא הגיע הזמן אי"צ לקיים הבטחתו. ועוד כמה פעמים הבטיח הקב"ה לאברהם ושרה שיולידו וקיים, והרי כבר הוכר במידת אמיתות שלו. ג' המדרש תמוה במה שאמר חבל על דאבדין ולא משתכחין הא משה היה הנבחר מכל נולד. ועוד מה חטא הוא במה ששאל שמו ולא נחשב בשום מקום לחטא.

ולתרץ זה נראה, דהנה עיקר יצירת הישראל היה כענין שאמר¹ עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו. והיינו: שע"י יהיה ניכר לעולם השגחתו. וידוע ששם הוי"ה ב"ה מורה על רחמים. והנה האבות בזרוע באו ובכח מעשיהם כענין שאמר הפייטן הם בזרוע באו עדיך. וידוע שיש שלש תקוות: תקות הכבוד תקות הבטחה ותקות החסד. וממדת הקב"ה להודיע ממידת טובו בעולם וזהו כבודו יתברך. וזה כוונת אומרו וארא אל האבות בא"ל שדי ושמי ד' לא נודעתי. כלומר, ששם מידת רחמים לא ניכרתי לצרכם. כי תיבת להם נאמר ג"כ על לצרכם, כמ"ש רש"י² כל לי ולו ולהם הנאמר אצל דיבור כו' ע"ש. ואף שעשיתי להם חסדים רבים כגון להצילם מהבאים להרגם, מ"מ לא היו צריכים רחמים רק בשם שדי המשדד המזלות ובשם א"ל שהוא מורה על שהוא תקיף ובעל היכולת. ולכן עתה הגיע הזמן להודיע תקות הבטחה³, לזה אמר וגם הקימותי את בריתי. וגם יש תקות החסד כמו שאמר וגם שמעתי את נאקת בני ישראל. וכ"ז השיב למשה שאמר מה זכות יש לישראל להגאל. וזהו כוונת המדרש חבל על דאבדין ולא משתכחין שלא שאלו מה שמו⁴.

כי הנה הרמב"ם⁵ הקשה, מה היה ענין לשאלת שמו שחש משה שישאלו על

1. ישעיהו מ"ג, כ"א.
2. בראשית כ"ד, ז ובכ"מ.
3. יש כאן חסרון הניכר, שהקדים לעיל שיש גם תקות הכבוד ולא ביאר כאן ממנו כלום, ובנדפס מבואר שכנגד תקות הכבוד אמר ששמי ד' לא נודעתי, ועכשיו יודיעו, וזהו כבודו יתברך.
4. ע"כ מופיע, בשינויים, בספר נח"י עה"ת פ' וארא.
5. מו"נ ח"א פ' ס"ג.

שמו. דממ"נ אם ידעו [איזה] ראייה ממה שיאמר משה איזה שם, ודלמא אומר בשקר איזה שם. וגם מה שאמר מקודם אקי' אשר אקי' ואח"כ אמר אקי' ואח"כ חזר ד' שלחני אליכם. וגם מה ענין שמושה עיכב השליחות שבעה ימים נגד הקב"ה.

לזה נראה כי ענין שאלת שמו הוא היות כי משה שאל מה זכות יש לישראל ליגאל. וגם הישראל אמרו: היאך אפשר שיבוא הגאולה, הלא כל מצרים מלאה מגלולים שלנו. שכל השמות הן מדות הקב"ה וכולם הן ממוזגין מדין ורחמים, רק שבזה הרחמים ממוזג יותר מבאחר, רק שם אקי' הוא כוללם, לכן אין דין בו. ולזה שאל להקב"ה כשיאמרו לו מה שמו? כלומר, באיזה מדה בא לגואלם, שכשיש קצת דין א"א שיהיה גאולה שלמה. וידוע שהמדות מכונים בשם ימים. ולזה משה עיכב שבעה ימים. כי הקב"ה מתאוה לתפילתן של צדיקים. ולכן ע"פ בקשתו נתרצה פעם אחר פעם למדה שיש רחמים יותר. ומשה עיכב עד שהבטיח לו הקב"ה, ואמר לו אקי' שהיא כולו לבן [?] שאין בו שום דין, ואז קיבל על עצמו שליחות זו. ולזה אמר הקב"ה ואמר לו מקודם אקי' אשר אקי', ופרש"י אהיה עמהם בצרה א' וכו'. דלכאורה קשה הא דאמר בלשון עתיד אהיה בצרה זו, כיון שכבר הוא שעת הגאולה. והיה לו לומר אהיה אשר אהיה [אצ"ל: הייתי]. ולפי הנ"ל א"ש, הבטיח לו ששתי הגאולות היינו: גאולת מצרים וגאולה העתידה תהיה גאולה שלימה. ואמר לו משה למה לי להזכיר להם גלות השני ואמר לו הקב"ה שלפני [?] אני תמיד במידה ממוזגת, רק הגאולה א"א להיות רק במידה שכולה רחמים⁶.

וזה שאמרו במדרש שאמר הקב"ה חבל על דאבדין. כלומר, שהם לא היו צריכים לשום מידה של רחמים, ולישראל עתה צריך לשאול באיזה שם שיוכל לגאול אותן.

וזה שכתב רש"י שמודקד [?] לו למה הרעות וגו'. יש בדבריו הרבה כפל. שאמר למה הרעות למה שלחתי. וגם מה שאמר: ומאז באתי אל פרעה הרע לעם הזה והצל לא הצלת. שאם הרע ממילא לא הציל. וגם בתשובת הקב"ה יש כפל. שאמר ביד חזקה ישלחם וביד חזקה יגרשם. ונראה בכוונתם, כי בעת בא נסים על האנשים אז נתגלה רעתם כי מקציפים ויקלל במלכיו ובאלקיו. כענין שאמר (איכה ד') תם עונך בת ציון לא יוסיף להגלותך פקד עונך בת אדם גילה על חטאתיך. וכן אמר גם עליך תעבור כוס תשכרי ותתערי. וכן היה בשעת יציאת מצרים שהיו ביניהן רשעים והרעו מעשיהם ביותר, כמו שאמרו דתן ואבירם ירא ד' וישפוט. וזה שאמר משה למה הרעות. כי רע לא נאמר רק על רע כענין שאמר אליהו⁷ אתה הסיבות לבם

6. כע"ז בנח"י שמות עה"פ ואמרו לי מה שמו.

7. מלכים א' י"ח, ל"ז.

אחורנית. ולהצדיקים קורא הקב"ה עמו, וזה שאמר הצל לא הצלת את עמך. היינו: הצדיקים. ולזה הקשה לו למה זה שלתני כיון שאין השליחות עושה שום פעולה לא בצדיקים ולא ברשעים. והיתה תשובת הקב"ה: עתה תראה. כלומר, תיכף תראה מה שעדיין יהיה, ביד חזקה ישלחם וביד חזקה יגרשם. כי יש שילוח, יאמר על שילוח חירות, עד שהקנה לחירות, וגירושין על גירוש למי שאינו רוצה. ולזה אמר ביד חזקה ישלחם על הצדיקים הרוצים לצאת, ויגרשם נאמר על הרשעים⁸.

זה שאמר ג"כ וידבר אליו אלוקים ויאמר אני ד'. כלומר שבמידת הדין שאתה רואה הוא עצמו מדת הרחמים. כי א"א לטוב לבוא כי אם ע"י יסורין, כעין לידת אשה כשיבוא חבל לה והמליטה זכר⁹. וע"ד זה אמר¹⁰ והיה ביום ההוא יאמר זה ד' אלוקיני נגילה ונשמחה בישועתנו. אמר כשהיה המדת הדין ושולט קצת היסורין וקוינו לו שיושיענו עתה אנו רואין שזה היה מידת הרחמים ונגילה ונשמחה בישועתו.

וזהו ג"כ כוונת הכתוב¹¹ שוש אשיש בד' תגיל נפשי באלוקי כי הלבישני וכו' שהוא תמוה. מה שאמר כחתן יכהן פאר, אין לו שייכות למעלה. וכן מה שאמר כי כארץ כו', אין לו פירוש. וגם כפל דברים הרבה במילים שונות. לכן נראה לפענ"ד שכוונת הכתוב הוא שוש, היינו: כשיש שמחה לפני, אשיש רק בד' מידעי שהקב"ה מרחם עלי לטובתי. ותגל נפשי באלוקי. כלומר, אפילו כשמתנהג עמי במידת הדין שמכונה בשם אלוקים מ"מ תגל נפשי. ולזה אמר מקודם הטעם על השמחה מה שאינו [צ"ל: שאמר] שישמח עצמו רק בד', ואמר ומספר טובת ואהבת השי"ת כי הלבישני בגדי ישע ומעיל צדקה יעטני. היות כי אם האדון נותן לעבדו שכירתו אין כאן שבח גדול אבל כשנותן לו מתנת חינם תמיד יש לו שבח גדול. וזהו אמרו כי כשהוא מלבישני בגדי ישע, מעיל צדקה הוא. כי מי הקדימני ואשלם¹². ועוד אמר כי יש שני מיני מלבושים: א' בגדים שעושים לכסות בו, והשני, המעיל שעשוי ללבושו רק לכבוד לפני אנשים. וכאשר הקב"ה עשה ניסים לישראל מלבד שהוא

8. כע"ז בנח"י שמות עה"פ למה הרעותה לעם הזה. והשוה ג"כ למש"כ רבינו בנח"י בתחלת פרשת יתרו.

9. עפ"י ישעיהו ס"ו, ז'.

10. ישעיהו כ"ה, ט' בזה"ל: ואמר ביום ההוא הנה אלוקיני זה קוינו לו ויושיענו זה ה' קוינו לו נגילה ונשמחה בישועתו.

11. ישעיהו ס"א, י'. ולהבנת דברי רבינו נציג כאן הפסוקים הנוגעים לדבריו: שוש אשיש בה' תגל נפשי באלקי כי הלבישני בגדי ישע ומעיל צדקה יעטני כחתן יכהן פאר וככלה תעדה כליה. כי כארץ תוציא צמחה וכגנה זרועיה תצמיח כן ה' א' יצמיח צדקה ותהלה נגד כל הארץ.

12. עפ"י איוב מ"א, ג'.

מושיעם מהצרה עושה פרסום ניסיו שידעו הכל כי ד' נלחם להם. כאשר אמרו מצרים: ד' נלחם להם במצרים¹³. וזה שאמר כי הלבישני וגו'. כלומר, כאשר הלבישני בגדי ישע עושה אותי ג"כ במעיל של כבוד לפני האומות. ואח"כ אמר הטעם למה אינו שמח ג"כ בגוף הטוב רק בד', ולזה אמר משל לזה, כי כאשר חתן יכהן פאר וככלה וגו'. כלומר, כי תכשיטי הכלה והחתן אינו רק שימצאו חן זה בעיני זה, ואינן נהנין כלל מגוף המלבושים והתכשיטין רק מנשיאת החן. כן הקב"ה וישראל אינן נהנין רק מנשיאת החן שיש לזה אצל זה. ואח"כ אמר הטעם על מה שתגל נפשי באלקי, שהוא מדת הדין, דהיינו כשהיסורין באין עליו. והטעם לזה כי א"א לבוא אל הטוב כ"א ע"י יסורין כמו שאמרו¹⁴ שלש מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל, וכולן ע"י יסורין. וזהו אמרו כאן כי כארץ תוציא צמחה וכו'. והוא כעין משל. כי יש הפרש בין זרעוני גינה לירקות הארץ הגדילין בלא זריעה, שא"א לטוב לבוא אם לא שנתעכל קודם הזרעים שנוזעו, כן א"א לטוב לבוא מבלי יסורין קודם, וכשהטוב בא ע"י יסורין אז הדבר טוב, שאח"כ יהיה לשם ולתהלה. וזהו שאמר כן יצמח וגו' ע"י צדקה. כי כשאנו עושין צדקה, הקב"ה עושה עמנו צדקה.

ותמה אני על העיר הגדולה לאלוקים כעיר זו שתהיה בה מניעת הצדקה כ"כ, שאינן מחזיקין שוכו לומדי תורה ואפילו בחורים אין עירות מחזיקין יותר מפה [?] והוא בזיון גדול לעיר כזו לשמים ולבריות. ובפרט מה שצריך להחזקת תורה מה שרואים בכל יום ויום מתמעט התורה.

ובפרק ראשון דאבות אמרו משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים. ותמהו ע"ז המפרשים, דבמשה אמר קיבל ואח"כ אמר לשון מסירה. ואצל הנשארם חזר ואמר לשון קבלה. ונראה לפרש כי באחד שנתן לחבירו לא שייך לשון מסירה רק לשון נתינה וקבלה. הן שהוא מתנה או פקדון. כיון שהוא תחת ידי המקבל, כמו שנתנה לו. ולשון מסירה לא שייך בדרך משל, כמו שהמלך מוסר אנשי חיל ת"י [= תחת ידי] שר אחד להנהיגם כפי רצונו ושכלו. וכן באחד שמוסר בנו ללמדו להדריכו כפי שכלו שייך לומר לשון מסירה, שמסרו תחת ידו לעשות עמו כפי שכלו. ולזאת אחר משה שמסרו התורה לחכמים להתנהג עמה כפי שכלם, שהרי כשנשתכח ג' אלפי הלכות בימי יהושע אמרו לא בשמים היא. וכן בדורות הבאים. משא"כ משה לא נמסרה לו התורה להתנהג בה לפי שכלו רק מה שנסתפק

13. שמות י"ד, כ"ה.

14. ברכות ה.

לו ישאל להקב"ה¹⁵, כמו שנאמר עמדו ואשמעה, אף במקום שהיה עפ"י שכל אנושי כענין שהיה בטמאים לנפש אדם ובכנות צלפחד, וא"כ הוא הדבר ממש כמו שקבל. לכך לא נאמר בו לשון מסירה. משא"כ משה ליהושע שמסר לו התורה לדון בו כפי שכלו, כענין שאמרו אפילו מוטעים. ואמר בו לשון מסירה. משמע שמסר כולה. ובאנשי כנסת הגדולה כולה ענין מסירה. שעד אנשי כנה"ג שהיה שכלם רחב מאוד היה אפשר למסור הכל מאחד לחבירו, משא"כ אחר אנשי כנה"ג נתמעטו הלבבות ולא היה אחד מקבל מחבירו רק מעט דמעט כמו שאמר¹⁶ הרבה למדתי מרבותי ולא החסרתי מהן רק ככלב המלקק מן הים. ולכך באנשי כנה"ג אמר מסרוהו. לומר: שאצלם יהיה מסירת כולה, שלא יהיה אפשר שוב לכל אחד מהנשארים למסור כולה לחבירו, רק כל אחד מסר מעט לחבירו. וידוע שכל שלא ניכר הדבר שכמעט נתבטל בו הענין, לא נקרא הדבר על שם זה כלל, וכיון שבדורות אחרונים נתמעטו הלבבות ולא קבלו מאבותיהם רק מעט מזעיר, שאצל הנוחן לא היה ניכר הנתינה ואצל המקבל ניכר קבלה, לכן אמר לשון קיבל.

שמעון הצדיק היה משיירי כנה"ג הוא היה אומר על ג' דברים העולם עומד וכו'. ובמדרש אמרו מקודם היה העולם עומד על עמוד אחד שהוא התורה. והכוונה אחר שראה שהעולם חוטאים ואמר שאף מקודם היה העולם עומד על התורה לבד, והוא, משום שקיימו כל התורה. אבל עכשיו שהעולם חוטאים צריך עבודה לכפרת השוגגים וגם עבודה אין מספיק לקיום העולם, כי עבודות הקרבנות אינו מועיל רק לכפרת השוגגים, וכיון שחוטאים במזיד, צריך חסד גדול לקיום העולם, ואי אפשר לעשות חסד למעלה רק כשעושים חסד מלמטה, ולזה אמר על גמילות חסדים. אנטיגנוס איש סוכו וכו'.

15. השוה דברי רבינו בנח"י עה"ת פ' יתרו עה"פ כי יהיה להם דבר בא אלי כו'. ויש לעיק מדברי הרמב"ם בסה"מ שרש שני לענין הדקדוקי סופרים שנשתכחו בימי אבלו של משה ע"ש.

16. סנהדרין סח.

[כאן מופיע ביאור בילקוט פ' וילך נדפס כולו בנח"י עה"ת פ' וילך ע"ש].

דרשה לשבת תשובה

עקביא בן מהללאל אומר הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה: מאין באת מטיפה סרוחה ולאן אתה הולך למקום עפר רמה ותולעה. רימה היינו, הרמה המורם מן בשר המת עצמו כענין וירם תולעים¹. ותולעה היא בעפר. ודע לפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון². מבואר בספרי מוסר שבשעת הדין מסדרין לפני האדם ושואלין אותו: מי שעשה כך וכך דינו במה? ופוסק הדין בעצמו. ואח"כ מחשבין עמו ומראין אותו כזאת וכזאת עשית ודנין אותו עפ"י פסקו. וזהו דין וחשבון שנותן בעצמו. ולכאורה יקשה דבעתיד ליתן דין וחשבון לחוד סגי שלא יבוא לידי עבירה, ואינך דחשיב הן למותר. וכמאמר הכתוב האותי לא תיראו [נאום ה'] ואם מפני לא תחילו³, פירושו כי יש יראת הרוממות ויראת העונש. ויראתי היא יראת הרוממות וחיל הוא יראת העונש, אשר חיל ורעדה יאחזנו מפחד העונש. וזהו אמרו האותי, לפי גודל הרוממות לא תיראו, ואם מפני, הוא כינוי לכעס כאמרו ונתתי פני באיש⁴, שהוא לשון כעס, וכאילו אמר אפילו מכעס שלי לא תחילו, היינו: לא תאחו אתכם חיל ורעדה. ואמרינן בחגיגה⁵ דבי רבה בר שילא שמע לינוקי דקרי כי הנה יוצר הרים ובורא רוח ומגיד לאדם מה שיחו⁶, כלום תקנה יש לו? מאי מה שיחו, אפילו שיחה קלה⁷ שבין איש לאשתו מגידין לאדם בשעת הדין⁸, דלכאורה קשה במה שאמר על מקרא זה דוקא כלום תקנה יש לו. וכי בלא קרא זה דמשמע לינוקא לא הי' יודע דהקב"ה עיז רואה ואוזן שומעת, ומה ענין תקנה יש לו לאדם.

ונראה כי לשון המקרא ג"כ קשה למה תפס על הקב"ה שהוא יוצר הרים ולא אמר בורא שמים וארץ? רק הכוונה, כי לפעמים יש לאדם התנצלות, כמאמר דוד הן בעון חוללתי ובחטא יחמתני אמי⁹, וכמו שכתב הרמב"ם¹⁰, כי לפעמים מחמת

1. שמות ט"ז, כ'.
2. אבות פ"ג מ"א. כל ביאור רבינו כאן מצאנו שנדפס בספר מילי באגדתא שיצא לאור פעם אחת במונקאטש (תרס"ד) וכיון שאינו בנמצא החלטנו שלא להשמיטו כאן.
3. ירמיהו ה', כ"ב.
4. ויקרא כ', ג'. והשוה משך חכמה תולדות כ"ז, ל', רמב"ן ויקרא י', ב', ורש"י מגילה כד: ד"ה מפני שקוראין ע"ה. וע"ע רש"י בראשית ל"ב, כ"ב בשם המדרש. וע"ע אבן עזרא דברים ד', ל"ז.
5. ה: רבי אילא הוה סליק בדרגא דבי רבה בר שילא . . . ביאור רבינו לגמרא זו נמצא גם בספרו נח"י עה"ת פ' ויקרא עה"פ נפש כי תחטא.
6. עמוס ד', י"ג.
7. בגמ' איתא שיחה יתירה.
8. בגמ' איתא בשעת מיחה.
9. תהלים נ"א, ו'.
10. מו"נ ח"ג, פרק ל"ג.

התגברות היסודות הוא עלול לחטוא, ולפום צערא אגרא, כי אל דעות ד'. וכמו שפי' בעל העקידה¹¹ בטעם הגורל ביוה"כ כי הוא כעין התנצלות על החטא ומראין שכך עלה בגורלו.

והנה הב"ע פי' במקום אחר בפ' ברכה כי הרים כינוי ליסוד עפר ורוח ליסוד אויר אשר האדם הורכב מהם. וזהו אומרו כי הנה יוצר הרים ובורא רוח פי' שהוא ברא היסודות ויודע עד היכן כח הכרחתן מהיסודות מגיע ועד היכן כח יכולת הבחירה מגעת, והוא מגיד לאדם אפילו שיחה קלה. פי' שזה וזה הוא בפשיעתך ויכולת הי' בידך לעצור תאותך. ולזה אמר עבד שרבו מגיד לאדם מה שיחו, כלום תקנה יש לו? פי' מה התנצלות יש לו ליתן שמחולל בעון ומוכרח הוא, הלא הוא יודע והעד שבבחירתו עשה זאת. ולפ"ז סגי בהסתכלות הדין וחשבון לבד ולא בלבד גוף הדין. וכך אמרו: אוי לנו מיום הדין. וכזה ודאי ינצל מכל חטא, כי האיך יחטא וחושב כי הקב"ה רואה במעשיו. וכענין המבואר בשו"ע: ע"ד לנגדי תמיד, הוא כלל גדול וכו'. גם אין תועלת כלל בהנך דמאין באת ולאן אתה הולך להנצל מחטא. כי מחמת שבא מטיפה סרוחה מכח זה יכול לעשות כל החטאים.

ולזה נראה שהן נגד מה שאמר ר' אליעזר הקפ"ר¹³ הקנאה והתאוה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם. והיינו, כי שלשה אלה הם סיבת כל החטאים. כי יש מצות האברים שבין אדם למקום שהן כל מצות המעשיות. ומצות שבין אדם לחבירו, כמו שחשבם בעל חובת הלבבות¹⁴ לא תקום ולא תטור ולא תשנא, ושרשם הוא ואהבת לרעך כמוך. ושמירת כולם הן שמיעת דברי חכמים כמבואר בתורה, לא תסור מדבריהם אפילו יאמרו לך על ימין שהוא שמאל¹⁵. וע"י תאוה בא לעבור על כל מצות האיברים שבין אדם למקום. ושבין אדם לחבירו גרמתו הוא הקנאה. ומניעת שמיעת דברי חכמים הוא הכבוד. ונגד אלו השלשה אמר עקביא שיסתכל בג' דברים אלו וינצל מהן. ומאין באת הוא סיבה להנצל מהכבוד, כמאמר בעל חובת הלבבות: תמה אני האיך יתגאה מי שעבר במעבר השתן והדם שני פעמים. ונגד הקנאה אמר למקום עפר רמה והוא כענין אמרו: אל תירא כי יעשיר איש כי ירבה כבוד ביתו כי לא במוחו יקח הכל. כי הקנאה היא מה שמתחרה מה שחבירו יש לו.

11. ויקרא שער ל"ו.

12. או"ח סי' א'.

13. אבות פ"ד, מכ"א.

14. בהקדמה.

15. דברים י"ז, י"א, וספרי שם.

16. שער הכניעה פ"ה.

17. תהלים מ"ט, יז.

אף שהוא ג"כ עשיר. וכשחושב זה אין לו קנאה על חבירו, כי מה תועלת בהעושר, כי לאן הוא הולך, ולא במותו יקח. ועוד נראה בכוונתו דבשבת¹⁸ גבי הני קפלאי דאשכחי לר' אחאי בר יאשי' ואמר רקב עצמות קנאה. וזהו מאמרו כאן שיזכור לאן הוא הולך ומחמת קנאה יעשה רמה ותולעה. ונגד תאוה אמר לפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון שמחמת זה יפרוש מן העבירה.

והא דלא אמר בכולן האי דדין וחשבון, הוא משום דאמרינן בברכות¹⁹ לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע. אי אזיל מוטב, ואי לא אזיל, יעסוק בתורה. ואי לא, יקרא ק"ש. ואי לא אזיל, יזכיר לו יום המיתה. שהוא תמוה. שהי' לו להזכיר תיכף יום המיתה. גם מה ענין לשון ירגיז. ונראה דהנה הרמב"ם פי' המשניות דאבות²⁰ הקשה אהא דאמרו בש"ס²¹ אל יאמר אדם אי אפשרי בבשר חזיר אלא אפשרי ומה אעשה שאבי שבשמים גזר עלי, דהא כתיב במשלי²² נפש רשע אותה רע. ומחלק הרמב"ם בין מצות שכליות ובין מצות שמעיות. ומה שנ"ל בישוב סתירת הרמב"ם, אפשר שהרמב"ם כיון לזה, שיש מצות חוקיות אשר נתן לנו הבורא יתברך לחק עולם, ואילו לא נתנה תורה לא היינו יודעים שזה עבירה הוא כלל, ויש מצות השכליות התלויות במידותיו של אדם כגון שנאה קנאה גאווה, ומי שמידותיו רעים ע"ז נאמר נפש רשע אותה רע. ונגד המצות שחקק הבורא יתברך אין לפרוש מהן רק מיראת השי"ת.

דהנה רמב"ם מחולק עם המקובלים. כי הרמב"ם אומר שהיצר טוב והיצר הרע הן שני כחות שהטביע הקב"ה באדם, היינו כח השכלי וכח התאוה. והמקובלים סוברים שיש מלאכים ממונים נקראים יצ"ט ויצה"ר. ולאמת שניהם דברי אלקים חיים, כי באמת יש כח התאוה באדם. אמנם יש ג"כ מלאך ממונה ע"ז הנקרא יצה"ר שנתמנה לפתות בני אדם²³. וזהו אמרם כאן לעולם ירגיז אדם יצ"ט על יצה"ר. הכוונה דודאי יכול אדם בבחירתו למאוס בעיניו כל תאוות העוה"ז וכענין אמרם²⁴ איזהו עשיר כל שיש לו בית הכסא סמוך לשולחנו. הכוונה, שאיזה עשיר

18. קנב: הנהו קפואלי דהוו קפלי בארעא דר"ג נחר בהו ר' אחאי בר יאשיהו אתו ואמרו לי' לר"ג נחר בן גברא אתא וא"ל מאן ניהו מר א"ל אנא אחאי בר יאשיה. א"ל ולאן אמר רב מרי עתידי צדיקי דהוו עפרא . . . א"ל דאקריין קהלת לא אקריין משלי דכתיב ורקב עצמו קנאה (משלי יד). כל מי שיש לו קנאה בלבו עצמותיו מרקיבים. כל שאין לו קנאה בלבו אין עצמותיו מרקיבין.

19. ה.

20. פ"ו משמונה פרקים.

21. תו"כ ויקרא כ', כ"ו.

22. כ"א, י'.

23. השוה אגרת המוטר לקדוש ישראל הגר"י סלנטר זצ"ל.

24. שבת כה:

בדעת למאוס כל תאוותיו, כי כל התאות שבאדם סופן מאוס בתכלית המיאוס כי המאכל תיכף בנוטלו לתוך פיו נמאס, ולזה אמר שעשיר בדעת הוא שלא ימלא תאותו אפילו במאכל המוכרח ולחשוב מה שמתהווה ממאכלו, ולזה אמר כל שיש לו ביהכ"ס סמוך לשולחנו. אך בבוא עבירה לידו אין זה גדר יראת הש"ת למאסו תיכף, כי העיקר שהפרישה מעבירה תהי' רק מיראת השי"ת.

וזהו כוונתם במה שאמרו בב"ב²⁵ גדול מה שנאמר באיוב יותר ממה שנאמר באברהם. דאילו באברהם נאמר, עתה ידעתי כי ירא אלוקים אתה, ובאיוב נאמר איש תם וישר ירא אלוקים וסר מרע. וזה תימא שנאמר ח"ו שאיוב הי' גדול מאברהם, והכתוב אומר כי אחד קראתיו²⁶, ובכל יום הזכרת זכות אברהם בפינו. ובאיוב אמרו²⁷ שביקש להפוך קערה על פיה. ולזה נראה דכללא הוא בתורתנו הקדושה, דכל המוסיף גורע, ולזה אמרו והנה טוב מאוד זה מלאך המות²⁸, שאין לו פירוש. ולזה נראה כי נחזי אנן, שכשהכתוב רוצה להפליג בטוב אמר טוב מאוד ועל א"י נאמר²⁹ טובה הארץ מאד מאד. ובהשי"ת אשר הוא עיקר הטוב לא נאמר בו רק טוב ולא טוב מאוד. וע"כ כי בתורה על מי שהוא טוב בשלימות נאמר רק טוב ועל מי שאינו טוב בשלימות נאמר בו טוב מאד. לומר שהיא טובה הרבה, וממילא נשמע שיש בו ג"כ קצת רע רק שיש בו הרבה טוב. ולזה כאשר נאמר שראה השי"ת המציאות כי הוא טוב מאד ומורה ע"ז שיש בו ג"כ קצת רע וחסרון, ולזה אמרו בש"ס כי הוא המות כמאמר בחינת עולם³⁰ ולא מצאתי בו חסרון רק את המות הזה, והוא העדר הכרוך בעקבי כל חי.

זהו ג"כ כוונתם בהא דגדול מה שנאמר באיוב. כי הב"ע כ' שכל הדברים נקראים ע"ש התכלית. ולזה סתירת זקנים בנין כו'³¹. ומפרש הא דכתוב ועתה בתתך אתנן לכן זונה נקרא שמך³², כי יש זונה האוהבת עצם הזנות. ויש אשר אינה עושה הזנות רק בשביל האתנן. ולזה לא יקרא זונה רק נבלה. ולזה אמר הכתוב ועתה בתתך אתנן לכן זונה נקרא שמך, עכ"ל. והנה אברהם אע"ה הי' לו ביטול המציאות, וכל מעשיו לא הי' עושה רק מיראת ד'. כי ודאי יש אדם שהוא ישרן בטבע ושונא גזל, אפילו בין העכו"ם ימצא כך. אבל אברהם לא עשה שום דבר רק מיראה, כי

25. ב"ב ט"ו: ביאור רבינו לגמרא זו נמצא גם בספרו נח"י עה"ת פ' וירא עה"פ עתה ידעתי כי ירא אלוקים אתה.

26. ישעיהו נ"א, ב': הביטו אל אברהם אביכם . . . כי אחד קראתיו . . .

27. ב"ב ט"ז.

28. בראשית רבה פרשה ט' אות ע'.

29. במדבר י"ד, ז'.

30. סוף פרק ג'.

31. מגילה לא:

תמיד הי' יראת ד' על פניו. וכמו שכתבו הכתובים³³ בהא דעתה ידעתי כי ירא אלקים אתה ולא חשכת את בנך, כי אפילו הפרישה משחיטת בנו שהוא דבר טבעי, לא עשה רק מיראה. וכיון שכל הדברים נקראים ע"ש התכלית, הוא נקרא רק ירא ה', משא"כ איוב הי' תם וישר בטבע ולא מחמת יראת ה', רק דברים שטבעו הי' נוטה להיפך הי' פורש עצמו מיראת ה', וא"כ הי' לאיוב הרבה דברים שלא הי' תכליתן יראת ה'. ולזה אמר באיוב שאף שנאמר בו ירא אלוקים וסר מרע כמו באברהם, אל תשוה אותן ביחד, כי גדול מה שנאמר באיוב וכל המוסיף גורע, כי היו באיוב הרבה דברים שלא הי' תכליתן יראת ד', לכן קראוהו בהרבה דברים, משא"כ באברהם כי אחד קראתיו, כי בכל דבריו הי' תכליתן יראת ד'.

זהו אמרו ג"כ כאן שירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע, דהיינו שלא ימאוס תיכף את העבירה הבאה לידו רק שיאמר אפשי בבשר חזיר רק מה אעשה שאבי שבשמים [כו'] ולכך לא ציוה לו שיזכיר יום המיתה תיכף, למען שיותר טוב שיפרוש עצמו מהחטא מיראת ד' ולא מיראת יום המיתה. ואי אזיל מוטב, ואי לא, יעסוק בתורה. כי אולי הוא מכח התאוני שבאדם, כמ"ש הרמב"ם, והתורה מתשת כח התאוה, שבשביל זה נקראת תושיה³⁴. ואי לא אזיל, שאז יש לחשוב שהוא מהמלאך השטן המסית את האדם לדרך הרעה, לזה יקרא קריאת שמע, כי אמרינן בש"ס³⁵ שהקורא ק"ש מזיקין בדילין הימנו, שנאמר ובני רשף יגביהו עוף, רשף אלו המזיקין. ואי לא אזיל, אז אין לו ברירה רק יזכיר לו יום המיתה³⁶.

זהו ג"כ כוונת התנא³⁷, אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס אלא הו' כעבדים המשמשים את הרב שלא על מנת לקבל פרס ויהי מורא שמים עליכם. שאין להם שייכות אלו שני המאמרים זה לזה. וגם תמהו המפרשים, דהא כל התורה מלא בהבטחת שכר על קיום המצות. וגם קשה לי, שהי' לו לומר אל תעבדו להקב"ה על מנת לקבל פרס וכו'. כי מה שאמר הו' כעבדים, קשה, כי עבדיו של אדם כשעובדים בחנם עבדותם גרוע, כי אסיא דמגן במגן, מגן שוויא³⁸. לכ"נ בכוונתו, שיש שני מיני עבדים: אחד שעובד בשביל השכר שמקבל. זהו העבדות עליו כמשא כבד. וכעבד ישאף דל כן שכיר יקוה פעלו. כי העבדות דבר קשה ורע

32. נראה שהכוונה ליחזקאל י"ז ל"ד: ובתחך אתנן ואתנן לא ניתן לך ותהי להפך לכן זונה שמעי דבר ה'. והשוה בית הלוי עה"ת סו"פ בראשית, עה"פ וירא ה' כי רבה רעת האדם.

33. תיבה קשה. בנח"י פ' וירא הנ"ל מביא דבר זה בשם האר"י ז"ל.

34. סנהדרין כ"ו:

35. ברכות ה.

36. כ"כ בנח"י על אגדות על גמרא זו.

37. אבות פ"א.

38. עפ"י ב"ק פה.

הוא, רק שעושה העבדות בשביל קיבול שכר, ועושה המלאכה בלב רע. ויש עוד פועל בשכר שלומד המלאכה. ואם הוא מלאכה המעשרת את בעליה, כגון נוקב מרגליות, ודאי דעוסק בה יומם ולילה מחמת אהבת המלאכה בעיניו. והנה נחזי אנן, הא דאמרו בש"ס²¹ אל יאמר אדם אי אפשי בבשר חזיר כו', אי גם במצוה הבאה לידו יאמר בהיפך, אי אפשי ומה אעשה שאבי שבשמים גזר עלי, והא ודאי ליתא, דמצוה ודאי צריך לעשות לתיאבון. כי כל המצות מצד עצמותן הן טוב מאוד, כי בהדיא כתיב בקרא ויצונו ה' לטוב לנו³⁹. רק בעבירה אף שהיא בעצמותה רע, מ"מ מחוייב לפרוש מצד יראת השם. וזהו אמרו: אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס. פי' שהמלאכה הוא דבר קשה ועבדות גדול [?] ועושין דק מהכרח השכר. אל תהיו עושין המצוה כך כעבדים אלו, דהיינו: שיהי' עשיית המצוה קשה בעיניכם עד שאין אתם עושין אותה רק בשביל השכר, אלא תהיו כעבדים המשמשים את הרב שלא על מנת לקבל פרס. פי' כאותן העבדים המשמשים בשביל המלאכה. כי עשיית המצוה בעצמה טובה היא מאוד, ואילו לא הי' שום קיבול שכר, ג"כ ראוי הי' לעסוק במלאכה טובה כזו, והשכר הוא רק מתנה וחסד השם, כמו ששוכר אחד שיתפור בגד לעצמו וילבשנו בעצמו ונותן לו שכר עבור זה. אמנם בעבירה אמר בהיפוך: ויהי מורא שמים עליכם, דהיינו: שלא תפרשו מהעבירה בשביל שבעצמה היא רעה, רק בשביל מורא שמים.

ולזה נגד התאוה אמר שיסתכל במה שעתיד ליתן דין וחשבון, דהיינו: שלא יפרוש עצמו בתאות דברים האסורים שחקקה התורה רק מגזירת ומוראת השי"ת. אמנם נגד הגאווה והקנאה שהם מדות רעות, ובזה כתב הרמב"ם דמלבד גזירת השי"ת ראוי להרגיל עצמו במידות טובות, שלא יהי' לו שום כח וחשק מדה רעה, כי נפש רשע אותה רע. ובביאור אמרו⁴⁰ מאד מאד הוי שפל רוח, דהיינו: שיתעקר המידה רעה מכל וכל מצד הטבע. ולזה אמר שלא מצד הדין וחשבון לבד ראוי לפרוש, רק להרגיל במחשבתו מצד הטבע, ולחשוב מאין בא ולאן הולך לזכור יום המיתה, למען יתעקרו המדות רעות מצד הטבע. וכך הזהירנו חכמים שנעלה תמיד על לבינו יום המיתה, ולאן אתה הולך.

39. דברים ו', כ"ד. והשוה דברי רבינו בס' נח"י על אגדות ע"ד הגמ' ברכות גדול הנהנה מיגיע כפו יותר מירא שמים.

40. אבות פ"ד.

רבינו יחזקאל סג"ל לנדא זצלה"ה
בעל ה"נודע ביהודה"

הערות במסכת סנהדרין

ההערות שאנו מביאים לפניכם כאן, הם מתוך כת"י הנמצא בבית הספרים על שם מנדל גוטסמן של ישיבה אוניברסיטה (כת"י מס' 375). הכת"י הוא חידו"ת של תושב פראג ודברים ששמע מרכני פראג והסכיבה. מתוכם יש כמה חידו"ת בשם הנוודע ביהודה. לקטנו מתוך הכת"י כמה הערות מהנוב"י הנוגעים למסכת סנהדרין. אף שבקטעים שהבאנו לא כתוב כי אם שהדברים הם מ"הגאון הגדול מהר"י זצ"ל", אבל ברור שהכוונה להנוב"י. כי בקטע הבא בכת"י, מיד אחרי הקטע הראשון שאנו מדפיסים פה, כתוב בזה"ל: "והקשה הנ"ל ה"ה הגאון מו' יחזקאל סג"ל לנדא". ומזה הסקנו שגם ביתר הכת"י כל מקום שכתוב הגה"ג מהר"י זצ"ל, הכוונה להנוב"י, ומה גם שהכת"י מרבה לצטט במפורש מהג"ר יחזקאל לנדא זצ"ל.

מהגה"ג מהר"י זצ"ל חולין דף י"ב מנ"ל דאזלינן בתר רובא כו' אמר ר"ה אתיא מעדים זוממים וכו'. והקשה תוס' וא"ת דחובשין אותו י"ב חודש אם יחיה לאו טריפה כו' ואמר הנ"ל התוס' לא מקשי כלום, דאיתא בגמ' סנהדרין [סח:]: מאימתי נעשה בן סורר ומורה משיביא ב' שערות עד שיגיע זקן התחתון מכאן ואילך מקרי אב ולא בן. וזה ג' חדשים. א"כ לפי"ז מאי הקשה תוס' דלמא רבינא ה"ק אתיא מעדים זוממים, דבכה"ג דאסהידו שהוא בן סורר ומורה ואח"כ הוזמו ורחמנא אמר ועשיתם לו כאשר זמם כו', וניחוש דלמא הבן דאסהידו ביה טריפה הוי וא"ל דחובשין אותו י"ב חודש. ק', הא לאחר י"ב חודש לא מקרי בן סורר, ואשתני גופא אשתני קטלא וצ"ע . . .

מהגאון הגדול מהר"י זצ"ל. סנהדרין דף י"ד ע"ב איתא בפלוגתא ר"י ור"ש. ר"י סבר חמשה הוו יוצאים בעגלה ערופה ור"ש סבר בג', ע"ש סוף הסוגיא ר"א בר"י היא וכו'. והקשה הנ"ל מאי פשטא הגמרא דר"א בר"י בתרתי פליג דלמא לעולם בחדא פליג, ודנפק מקצתו. וא"ל דלמא איכא גואי דקיימא כוותיה, דלמא משום הכי צריך קרא וקמת ועלית, דאיירי בכה"ג שזקן ממרא הימרה עליהן בדין עגלה ערופה. דהן אמרו דכולה סנהדרין בעינן והוא אמר דזקן ממרא לא בעינן אלא שלשה או חמשה. לפי"ז ל"ל [ליכא למימר] דילמא הנך דקיימי גואי קיימי כותיה. קשה, אי קיימא כותיה, למה לא יוצאים, וק"ל. וא"ל דזקן ממרא לא חייב אלא

בהמרו כשזדונו כרת ושגגתו חטאת, ובזה אין שייך כרת, ו"א. די"ל דשייך בה כרת, דהוא אמר דבעינן שיהא כולה סנהדרין. נמצא דזה אינו עגלה ערופה¹ ויכול לקדש בה אשה, וא"כ אחיו הבועל אותה חייב כרת, והם אמרו דלא בעינן אלא ג' וה', והוי עגלה ערופה, והמקדש בה אינה מקודשת ואחיו הבועל אותה אינו חייב כרת, וא"כ שייך בה כרת (וכך כתב הרמב"ם בהל' ממרים) וצ"ע ודו"ק.

1. יש לעיין דהא קיי"ל ירדחה לנחל איתן אוסרתה, דנאסרת בהזמנה בעלמא, וא"כ אפילו אם אח"כ נערפה שלא כדין, לכאורה הא כבר נאסרה.

הג"ר בנימין בישקא לאדזמאן זצלה"ה אב"ד טרסטינה

בענין אין אדם משים עצמו רשע

הג"ר בנימין בישקא זצ"ל נולד בבריסק בשנת תר"ו. אחיו הגדול היה הג"ר ירוחם יהודה ליב פרלמן זצ"ל, מח"ס „אור גדול“, המפורסם בשם ה„גדול“ ממינסק. לאחר שנעשה בר-מצוה נסע ללמוד בוואלוזין. מספרים, שכשראה אותו הנצי"ב אמר „עוד מעט ונצטרך להכניס עריסות-תינוקות לשיבה“. אבל כשראה את ההמלצות הנמלצות שבידו קיבלו מיד. בישיבת זואלוזין למד כמה שנים אצל הג"ר יוסף דוב זצ"ל בעל ה„בית הלוי“. אח"כ חזר לבריסק ולמד אצל אחיו ה„גדול“. היה רב בילובקה, בקנישין, ולבסוף בטרסטינה (ליטא הפולנית). התכתב הרבה עם חכמי דורו, ודבריו מובאים הרבה פעמים בספריהם. (עיין, למשל, אפיקי ים, ח"א, סי' ל"ז; משנת אליעזר, סי' ע"ד; דברי יחזקאל סי' כ"ג). נפטר בשנת תרע"א. בשנת תשל"ה נדפסו שני ספרים ממנו מכת"י, סי' חמש ידות על סוגיות, ושוי"ת שער בנימין. עוד השאיר הרבה כת"י שלא זכינו עדיין לאורם.

החידו"ת שאנו מדפיסים כאן הם מתוך העתקת כת"י הנמצאת אצל צאצאיו, וטרם נדפסו. כתה"י הוא חיבור של הערות על ספר „ארעא דרבנן“ של הג"ר יעקב ישראל אלגזי, זצ"ל, ונקרא בשם „לב הארץ“. נראה שהוא נכתב בצעירותו של הג"ר בנימין בישקא זצ"ל, עוד בלמדו אצל אחיו בבריסק.

תודתינו נתונה להג"ר חיים צימבליסט שליט"א, אב"ד בתל-אביב ת"ו, שהמציא את העתקת כתה"י לאחד מעורכינו: הרב אלחנן אשר אדלר נ"י, נינו של המחבר.

מה שחקר רבנו [בספר ארעא דרבנן] בהא דאמע"ר אי מהימן מדרבנן, ע"י כעפרא דארעא [הוא ספר הערות על "ארעא דרבנן"] מה שפשט ספיקו מחו"מ סי' צ"ב, והדין עמו. וכן מוכרח מהא דהקשה המרדכי ביבמות מ"ז א' בהא דאר"י לנכרי: נאמן אתה לפסול עצמך כו', והקשה דהא אאמע"ר והאיך נאמן. ואם איתא מה הקשה, דלמא נאמן לפסול עצמו מדרבנן קאמר, אלא ודאי דאף מדרבנן אינו נפסל. וכן מהא דגיטין נ"ד ב' בהך דאומר ס"ת שכתבתי אזכרות שלו לא כתבתים לשמן, וכ' המרדכי הלכות קטנות סי' תקמ"ט בשם הר"ש דנקט אזכרות ולא שאר הספר משום דבאזכרות יכול לומר שכתתי לשמם לומר בפירוש, משא"כ בשאר הספר שא"צ לומר בפירוש, אלא סתמא ג"כ כשר, לא משוי נפשיה רשיעא לומר שכתב בפירוש שלא לשמן, והיינו משום דאאמע"ר. ואם נאמר דמדרבנן עכ"פ נאמן, א"כ האיך מותר לברך ברכת התורה על ספר כזה דהא מדרבנן פסול. ועיקר הברכות על הס"ת הוא מדבריהם (דבה"ת שאדם מברך על למוד התורה בכל יום הוא מדאורייתא כדאמרינן בברכות כ"א א': מנין לבה"ת מה"ת, ולא הברכות שאדם מברך על קריאת התורה בציבור, ע"י בשו"ת פני משה סי' א' יעוש"ב), אלא ע"כ צ"ל דגם מדבריהם אין אדם נפסל ע"י עצמו. ועוד מוכרח הכי מדלא אישתמיט בעל השו"ע בחו"מ סי' ל"ד סעי'

כ"ה לאשמעינן זה דעכ"פ מדרבנן נפסל, וע"כ דאף מדרבנן אינו נפסל ע"פ עצמו.

ועוד נראה דאין התחלה כלל להספק, דהא כל הטעם דאמע"ר משום דאדם קרוב אצל עצמו ואין קרוב נאמן לא לזכות ולא לחובה, א"כ הלא מדרבנן נמי אינו נאמן קרוב, דגזייה"כ דאין קרוב נאמן ואפילו משה ואהרן. אמנם קשה בגיטין נ"ד ב': הכהנים שפיגלו במקדש, וכן שם גבי כהן גדול ביוה"כ דמהימן לומר שפיגל, וקשה אמאי הא אין אדם משים עצמו רשע. ומצאתי שכן הקשה בפמ"ג על יו"ד סי' ה', במ"ז סק"ז בסופו, וז"ל: דע דקשיא לי הא דתנן פיגולן פיגול אין נאמן הא אאמע"ר כו', עש"ה.

ולע"ד לולי דמסתפינא הוי אמינא כלל חדש אשר לא שיערו שום א' מראשונים ואחרונים, והוא דלא אמרינן אאמע"ר בכל התורה אלא היכא דבעינן עדות שנים ולא היכא שהכשירה תורה עד א'. ואמינא בה טעם לשבח, דהא כל הטעם דאמע"ר הוא משום דאדם קרוב א"ע וקרוב פסול לעדות. וזה אינו אלא היכא דהכשר העדות הוא בשנים, דהא איתא ביבמות פ"ח ב' ר' נחמי' אומר כל מקום שהאמינה תורה ע"א הלך אחר רוב דעות ועשו ב' נשים באיש אחד כו', ופרש"י מדהאמינה תורה ע"א אין דין עדות בדבר, מדעד אחד נאמן בה, הלכך פסולים נאמנים ככשרים. א"כ בכ"מ שע"א נאמן קרוב נמי מהימן. א"כ דין מינה דגם אדם מעיד על עצמו להרשיע א"ע. הגם דלפי"ז הלא מצינו דע"א מחייב שבועה מדאורייתא מלא יקום ע"א לכל עון ולכל חטאת, וא"כ גם קרוב או פסול יוכל לחייב שבועה, וזה לא מצינו.

ורציתי לומר דבאמת קרוב או פסול נאמן לחייבו שבועה, ונימוקי מב"מ ג' ב': ומה פיו שאין מחייבו ממון מחייבו שבועה, אלמא בפיו מחייבו שבועה, והלא אדם קרוב אצל עצמו, אלא ע"כ דגם קרוב או פסול יכול לחייבו שבועה. אולם הא בורכתא, דא"כ הלא אמרינן התם: ופיו אינו מחייבו ממון והא הודאת בע"ד כק' עדים דמי, ומשני מאי ממון קנס. אלמא דפיו יכול לחייב א"ע ממון, ובממון ודאי קרוב או פסול לא יוכל לחייבו, ואמאי יכול אדם לחייב א"ע ממון ע"י פיו הא אדם קרוב אצל עצמו, וצ"ע. [א"ה: באמת לק"מ, דאע"ג דאדם קרוב א"ע מ"מ לחובתו לחייב עצמו ממון שפיר אדם נאמן על עצמו. ועי' בהמשך הדברים].

שוב מצאתי ברמב"ם פ"ה מה' עדות כ' וז"ל: וכל מקום שע"א מועיל אשה ופסול כמו כן מעידין חוץ מע"א של שבועה שאין מחייבין שבועה אלא

בעדות כשר הראוי להצטרף עם אחר ויתחייב זה הנשבע ממון על פיו, ע"כ. והכ"מ נדחק בטעמו ולא הערה מקורו. ועי' בנוב"י מה"ק סי' ל"ג תאה"ע בד"ה והנה הספרי, הביא רא"י לשיטת הרמב"ם מספרי והובא בילקוט פ' שופטים. ויש שם ט"ס והגירסא הנכונה היא כך: ר' יוסי אומר לעון אינו קם אבל קם הוא לשבועה, אר"י ק"ו ומה פיו שאינו מצטרף עם אחר למיתה נשבע עפ"י עצמו לממון ע"א שמצטרף עם אחר למיתה אינו דין שישבע עפ"י ע"א לממון. לא מה לפיו שכן משלם עפ"י עצמו, ישבע עפ"י ע"א שכן אינו משלם על פיו. והקשה הנוב"י דהא אף בלא פירכא צריך הקרא דמק"ו לא שמעינן אלא דעד כשר מחייבו שבועה, ומקרא שמעינן דאף קרוב או פסול קם לשבועה, אלא ודאי שגם מקרא לא נשמע אלא ע"א כשר ולא קא"פ, ע"ש בנוב"י.

עכ"פ היוצא מזה, דכל מקום דע"א מהימן קא"פ נמי מהימן חוץ מחיובי שבועה כמ"ש הרמב"ם, וא"כ במקום שע"א נאמן אדם נאמן גם להרשיע את עצמו. וא"כ מיושבת קושיית הפמ"ג הנ"ל, דהא ע"א נאמן באיסורין היכא דבידו, ולרבא אפילו אינו בידו, עי' גיטין נ"ד ב'; קידושין ס"ה ב', וא"כ נאמן לפי"ז להרשיע את עצמו. והכלל הזה ברור לפע"ד ויתורצו בזה כמה קושיות א"א לפרטם.

אולם עוד קשה לי בענין הלז, אמאי אמרינן בממון הודאת בע"ד כמאה עדים דמי, הלא אדם קרוב אצל עצמו, כמו דאמרינן באיסורא, וקרוב פסול לעדות. ודוחק לומר כיון שחבירו תובעו לכן אח"כ כשהוא הודה לא הוי כמעיד לעצמו. ועוד הודה מעצמו מאי איכא למימר.

ע"כ לולי דמיסתפינא דמחיכו עלי כבי מדרשא, וגם כי הוא נגד כל מפרשי הש"ס, היה נלע"ד לומר, דהא דאין אדם מע"ר, לא מטעם נאמנות קאחינן, מטעם דאין קרוב נאמן, דא"כ הו"ל למימר בכ"מ אין אדם נאמן לעשות עצמו רשע. והלשון אין אדם משים עצמו רשע דייק טפי דאין דרך של אדם לעשות עצמו רשע, והטעם משום דאדם קרוב אצל עצמו ויש סמיות עין ואין אדם רואה חוב לעצמו ונראה לו שמה שהוא עושה אין בו שום עול, ואיך יעשה עצמו רשע, ולהכי אף אם יקרה אדם שאומר דבר חוב לעצמו, אמרינן כי דרך שטות הוא מדבר הדבר שעל עצמו, ועיקר כוונתו להשמיע עדותו על חבירו, ולהכי פלגינן דיבורא מטעם הנ"ל, דעל עצמו מדבר דרך שטות ועיקר העדות הוא על חבירו. ולהכי כתבו התוס' בב"מ ג': ד"ה מה אם ירצה כו' דאם אמר שעשה עבירה ורוצה לעשות תשובה נאמן, מטעם דכמה פעמים מצינו שאדם מתחרט על עונותיו ועושה תשובה.

ולחכי פסק הרמ"א בש"ע חו"מ סי' ל"ד סעי' כ"ה דאם משים ע"ר אף שאנו אין מאמינים לו מ"מ אין עושין אותו עד לכתחילה. וקשה אמאי, כיון דאדם קרוב א"ע ועדותו של קרוב אינה פועלת כלום. ולפמ"ש"כ ניחא, דבאמת בכ"מ הודאת פיו כק' עדים דמי, אלא דאמרינן כיון שאין דרך של אדם לומר חוב על עצמו בודאי דרך שטות הוא מדבר ובטלה דעתו אצל כל אדם, ולפיכך מ"מ לכתחילה יחושו דילמא בכל זאת אמת הוא מדבר. והשתא ניחא הא דבממון הודאת בע"ד כק' עדים דמי, דבממון כיון שרוצה לפרוע אין שייך לומר אין אדם רואה חוב לעצמו. ובהכי א"ש ג"כ הלשון בקידושין נ' א': הו"ל למימר מזיד הייתי, לא עביד אינש דמשוי נפשי רשיעא. ופרש"י לא ניחא ליה למיעבד נפשיה רשיעא. ותמוה דמשמע דאין דרך, אבל משום נאמנות ליחא כלל, הלא בכ"מ אמרינן אאמע"ר, ולא מהימן כלל. ולפמ"ש הדבר מבואר, דבאמת יש כאן נאמנות רק דאנן אמדינן דעתיה דשטות הוא מדבר.

וקיימתי כ"ז מסברא, ואח"כ מצאתי סייעתא לדידי מהשיטה מקובצת (הביאו הנוב"י בסי' ע"ב בסתירת היתר הב') בכתובות י"ח ב' בסוגיא דאנוסים היינו, דמפרש שם דעל עצמו אינו נאמן ופלגינן דיבורא, היינו מתוך שהוא קרוב מאוד אצל עצמו, מסתמא אף שאומר בפיו חוב על עצמו, מ"מ אין כוונתו להעיד על עצמו, דק מסתמא עיקר כוונתו על עדות הרחוק ולכן פלגינן דיבורו, עכ"ל ע"ש. הרי דכלל דבריו דבריי, וקרוב דרכי מדרכו, וכודאי כיוון למה שכתבתי.

ובהכי ניחא הא דאמרינן פלגינן דיבורא, ולכאורה קשה הא קיי"ל עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, וא"כ כיון דהדיבור שאומר על עצמו בטל א"כ בטלה מקצת העדות ובטלה כולה. ולפי הנ"ל יבואר, דלא אמרינן עדות שבטלה מקצתה ב"כ אלא היכא דנתבטל המקצת מהעדות שהעד היה מכוין להעיד, משא"כ אם אמר דברים שלא היה מכוין להעיד כלל ואח"כ העיד עדותו ונתבטלו הדברים שהיו שלא לעדות, לא אמרינן בזה עדות שבטלה מקצתה כו', כיון שהדברים שנתבטלו לא היו בענין העדות. וא"כ כאן דכבר כתבתי דהדברים שדיבר על עצמו אמדינן דעתיה שלא היה מכוין לזה בעדותן, לא שייך בזה עדות שבטלה מקצתה כו'.

ובזה מובן ג"כ דעת הרשב"א בתשובה סי' אלף רל"ז (והובא בד"מ בחו"מ סי' ל"ד; בסמ"ע שם; בשו"ת חכם צבי סי' ק"ן; בתשו' נוב"י מה"ק חאה"ע סי' ע"ב), דאם אמר אני זניתי עם אשתך דלא פלגינן דיבורא משום שאם אתה לוקח התיבות אני זניתי לא נשאר בעדותו שום טעם. וטעמו מבואר לפי מה שכתבנו, דבשלמא באומר פלוני רבעני לרצוני, או אשתך זינתה עמי, תלינן

דתיבת לרצוני דרך שטות הוא מדבר, ועיקר עדותו הוא פלוני רבעני או אשתך זינתה, משא"כ כשאומר אני רבעתי את פלוני או אני זניתי עם אשתך, ע"כ כיון שאומר אני וכו' זהו עיקר הכוונה להעיד, דבלא זה אין כאן עדות כלל, ושוב אמרינן עדות שבטלה מקצתה כו'. ודוק בסברא זו כי בזה יתיישבו הרבה קושיות מאשר תפסו עליו האחרונים. ועי' עוד בר"ן כתובות פ' המדיר גבי העוברת על דת, דכ' הראב"ד דאינה נאמנת להודות משום דאאמע"ר, והשיג עלין הר"ן דעל הפטרת כתובה ודאי נאמנת, דהא קיי"ל הודאת בע"ד כמאה עדים. וסברתו אינו מבאר, דמאי שנא. ואולי כיוון למה שכתבנו. שוב אחרי כותבי פקחתי עיני וראיתי בנמוקי יוסף על מסכת יבמות סוף פ"ב גבי הרגתיו הרגנוהו, הקשה הנ"י מפיו, ותירץ דשאני ממון, ולא ביאר טעמו. וגם הקשה מעדות שבטלה מקצתה כו', עיין שם. ועי' ברא"ש פ"ק דמכות סי' י"ג י"ד, ע"ש היטב.

הרב אליעזר שפירא ז"ל

בענין לאוסרה על בעלה באנו*

א) איתא בסנהדרין דף מא. אמר רב חנן, עדי נערה המאורסה שהוזמו אין נהרגין מתוך שיכולים לומר לאוסרה על בעלה בנו. ובגמ' קיימו דברי רב חנן באשה חבירה שאין צריכה התראה (לפי שלא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד). וכיון שאין העדים נהרגים, א"א להרוג האשה על פי עדותם, כי הוא עדות שאי אתה יכול להזימה, שאינה עדות. ועל זה הקשו, אלא באשה חבירה דקיימא לן דמיקטלא היכי משכחת לה?

והנה ידוע שיטת בה"ג (הל' מיאון) שמוכא ברא"ש סוף פרק ב' דיבמות, שמפרש הא דאמרינן במכות דף ז. ,,במנאפים עד שיראו כמנאפים", הוא לענין חיוב מיתה אבל לאסור אשה על בעלה צריכים להעיד שראו כמכחול בשפופרת. ושיטתו צ"ע מגמ' הנ"ל, דאם באמת באו לאוסרה על בעלה, היו צריכים להעיד שראו כמכחול בשפופרת. ולכן יש להעמיד מיתת נערה המאורסה גם בחברה, ובאופן שהעידו שראו רק כמנאפים, דודאי באו להרוג, ואינם יכולים לטעון לאוסרה על בעלה באנו, שהרי אין עדותם מספקת לזה? (וכן הקשה ר' שמואל בנו של הנודע ביהודה (בהגה"ה לסי' י"א במהדו"ת חאה"ע) והניח שיטת בה"ג בצ"ע).

והראשונים הקשו על הבה"ג מסברא, דאם מועיל ,,כמנאפים" להמית כ"ש שיועיל להוציא מבעלה? וכדי להמליץ על הבה"ג הסביר הנו"ב (מהדו"ת חאה"ע סי' י"א) דיש חילוק בין מיתה לאיסור על בעלה. שכדי להרוג צריכים התראה והתיר עצמו למיתה, ולכן אף שראו רק כמנאפים, אם לא הי' בדעתו לבעול הי' אומר להם כן. משא"כ לאסור על בעלה שאין שם התראה לא מספיק עדות כמנאפים, כי אינו ברור לנו שבאמת בעל. [נועי' בשו"ת אור גדול ל, גדול

*המאמר הנוכחי הוא חלק מתשובה בענין אשת איש שגרה עם ערבי (היינו שנתייחדה אכל אין עדים על הביאה) לענין לאוסרה על בעלה ולהכריח גט. ונמסר לחברי הכולל להוראה בישיבת ר' יצחק אלחנן, בשנת תשמ"ז. נערך ע"י הרב אברהם בכרך, מחברי הכולל, בהוספת מראה מקומות וכמה הערות.

ממינסק") שהביא סמך לחילוק זה מהרמב"ם הל' שבועות פ"ב הי"ב, ועי' טל תורה מה"ר מאיר אריק שהוכיח כדברי הנו"ב מתוס' בסוגיא ד"ה באשה חבירה].

וכעין זה מצאנו בתוס' בענין אחר. דעי' מכות דף ה. דלא חוששים לגמלא פרחא כדי להציל הזוממים, אף שאפשר שהיו במקום א' בבוקר בשעה שראו המעשה ובמקום שני בערב כשראו אותם המזימים. ומ"מ ביבמות דף קטז. גבי מיתת הבעל, חוששים לגמלא פרחא? ומתרצים התוס' (שם ביבמות ד"ה הבא) דבמקום הזמה שהיו יכולים לטעון כן, לא חוששים בלי דבריהם, וכמו כן בדרך המנאפים, אם קיבל התראה הו"ל למימר שאינו בועל, ולכן מוכח שכוונתו לבעול.

ובדרך אחר קצת, יש להסביר החילוק ע"פ דברי הרא"ש במו"ק (פ"ג סי' נ"ט בא"ד) שאין מתאבלים על הרוגי ב"ד (כסנהדרין דף מז.) וביאר הרא"ש שהוא משום שקבלו התראה, והוי כמומר להכעיס. ומזה לומר, שאין להתאבל על כל מומר להכעיס שמת. וא"כ יש לומר כיון שקיבל התראה, אין לו חזקת כשרות דנעשה כמומר, אבל בלי התראה אף שנמצא כדרך המנאפים יש לו חזקת כשרות שלא יבעול, ואין לאסור אותה בלי עדות כמכחול בשפופרת.

והחילוק בין דרכו של הנו"ב לדרכנו הוא, שלנוב"י עיקר הראיה במי שקיבל התראה, הוא משתיקתו. אבל לדרכנו, קבלת התראה מרעה לחזקת כשרות שלו. ויש לדון בענין אשה חברה שאין צריכה התראה, דלא מרעה חזקתה, כי לא קיבלה התראה. ויש לומר, שהבה"ג יודה דבעינן מכחול בשפופרת גם להרוג. ומיושב הקושיא מנערה מאורסה, כי שם מיירי באשה חברה ובין לאסור ובין להרוג הוצרכו להעיד על מכחול בשפופרת ואין היכר אם באו לאסור או להרוג (וכעין זה כתב האור גדול שם).

[ולנוב"י עצמו, יש לומר דאין ראוי ששתק, כי לא הול"ל שום דבר, ולהרוג חבר נצרך מכחול בשפופרת לכו"ע וכשנב"ל. אך יש לחלק ולומר, דחבר הרי הוא כמותרה, ויודע שאם ישתוק יחשבו שבעל, ולכן אף שלא התרו בו, כל שיש עדים הו"ל לברר מעשיו. (וזה הפירוש בדברי התוד"ה באשה שכתבו,, אי נמי חבר כאילו התיר עצמו", עי' טל תורה). אבל חזקת כשרות אית לי' עד שמרעה חזקתי' ע"י מעשה או קבלת התראה ממש. ואם נחלק כן, יתורץ תמיהת האור גדול על בנו של הנו"ב שהקשה על הבה"ג מנערה המאורסה, ולא ראה

שקושייתו מתורץ ע"פ יסוד אביו לחלק בין מקום שקבל התראה ללא קבל התראה¹.

וא"כ, יש לדון במי שאין לו חזקת כשרות גם בלי התראה, ולמשל ערבים, שהם שטופי זימה וחשודים על העריות, ע' כתובות דף לו: שר' יהודה אמר: ,,וכי מה עשה לה ערבי זה", שרצה לטעון שאינו חשוד שבא עלי', וע"ש בתוס' שנקט ערבי, אף שהם שטופי זימה כדמבואר בקידושין דף מט:, אבל החכמים חולקים וחושדים העכו"ם. ולכאורה היה אפשר לחלק, ולאסור בעדות כמנאפים משום שאין לבועל חזקת כשרות, וכאילו יש עדים שבעל ממש, אך להרוג אותה בעדות כמנאפים א"א שיש לה חזקת כשרות שלא נבעלה. [ועי' בהג' בן הנו"ב שם, שטען שמאבדת חזקת כשרות ע"י שקרבו זה לזה כמנאפים, וזה נגד דברינו].

אכן, ממ"נ אם עדות כמנאפים הוא עדות ביאה, יש להרגה ג"כ, ואם יש לה חזקת כשרות, למה אסורה? ויש לומר, דכיון דהכניסה עצמה למצב שלבסוף תהי' אנוסה, אסורה. והנה, לריב"ש סי' קע"א, גם זה נחשב כאונס. [ע"ע בענין זה במהרי"ט ח"א סי' כ"א, וישועות ישראל סי' כ"א, ובתרומת הדשן סי' מ"א] והאו"ש (הלכות סנהדרין פ"כ) הביא רא"י מאסתר, דהלכה ברצון, ואחר שנכנסה, אחשוורוש אנס אותה, ומ"מ נאסרה כמו שאמרה וכאשר אבדתי אבדתי (מגילה דף טו.). אבל דחה זה וכתב, דאין משם רא"י לכל אונס שבתורה. דשאני אסתר שאסורה לבעלה, אף שלא היתה כוונתה לזנות (כמו שחידש המהרי"ק שורש קס"ז, מובא בב"ש סי' קע"ה סק"ד, [ועי' רש"ש מגילה דף טו: ד"ה שמא. וע"ע נוב"ת יו"ד סי' קס"א]), מטעם שמעלה בבעלה, כל שהלכה ברצון. עכ"פ לענינו הרי יש לומר שכל אשה שנכנסה למצב שיש סיכוי שתאנס, חייבת על הכניסה למצב זה, ואסורה לבעלה. וא"כ יש לחלק ולומר, שאסורה לבעלה משום המעילה (כמהרי"ק), אך יש לה חזקת כשרות שלא נבעלה ברצון ואין להרוג אותה.

[ואין להקשות, דא"כ, איך נהרוג שום אשה חברה, הרי יש לה חזקת כשרות ונימא שהביאה שראו הי' באונס, דכאן מדובר שראו רק כמנאפים, ויש לומר שלא תבעל, עכ"פ ברצון, אבל אם ראו ממש שנבעלה נחשב כרצון וחייבת על דבר אשר לא צעקה, עי' בסוף דברי הנוב"י בחשובה הנ"ל, והאריך יותר בסו"ס כ"א, ועי' פ"ת אה"ע סי' ו' סקי"א].

1. תוספת ביאור כמה שרמזו בשיעור, שדרכו עדיף מהנוב"י לתרץ הקושיא מנערה המאורסה.

וא"כ שוב קשה מהגמ', דנימא שמשכחת נערה המאורסה בבוועל ערבי? ויש לומר, שסובר כר"ת (כתובות דף ג:) דזרמת סוסים זרמתם, ואין לאסור אשה לבעלה ע"י ביאת עכו"ם. אך באמת יש לומר, שאם העידו שראו מכחול בשפופרת אין לטעון נגדם שהי' מספיק לומר פחות (אם כוונתם הי' לאסור) שהרי זהו מה שראו, וכל הקושיא הי' אם אמרו פחות מן הנצרך. [ונדחה עי"ז הוכחת הנוב"י (מהדו"ק אה"ע סוף סי' ע"ב) מהסוגיא, שאין אשה אסורה לבעלה ע"י עדי כיעור. וכן רצה להוכיח הגרע"א בתשו' ח"א סו"ס קצ"ט].

(ב) ויש עוד דרך ללמוד בבה"ג, ולדמות עדות לאסור אשה על בעלה, להוצאת ממון. ושם הדין דאין הולכים אחר הרוב, וצריך ראי' ברורה להוציא מחבירו. ונימא, כדי להוציא אשה מבעלה גם נצרך ראי' ברורה, והרי הוצאה זו נוגע גם לממון [ועי' רא"ש כתו' פ"א בשם ר' יונה דברי ושמא, כרי עדיף בענין איסור אשה לבעלה ודוק]. ולכן סובר הבה"ג שלהוציא אשה מבעלה לא מספיק כמנאפים, דהוי רק כרוב או חזקה.

אבל א"כ, לאסור לבעל, יספיק. ואז יהי' תלוי בשאלה אם הבוועל באונס, שהאשה מותרת לבעלה, אם מ"מ נאסרת לבעל. ועי' תוס' יבמות דף לה. (בסוף העמוד), שאסורה לו. והנה הב"ש סי' י"א סק"ב חידש דין ד, כשם שאסורה לבעל אסורה לבעל. וע"ש בדגול מרבבה שחולק והקשה, דמנין לו קשר זה. עכ"פ לפי הב"ש, לא יהיה שום מציאות לדינא של הבה"ג כפי ההסבר הנ"ל, שאסורה לבעל בכמנאפים. כי אין הוצאה. ומאחר שאסורה לו, שוב אסורה לבעל, ולא הועיל הבה"ג כלום.

ואפשר לומר שהמדובר הוא במקום שאין דנים על הבוועל, והיינו כשהוא גוי, ואסורה ממ"נ (ומוכח דלא כר"ת, ושייך שביאת עכו"ם יאסור אשה לבעלה).

ואין להקשות, דלמה מספיק כמנאפים להרגו, הרי מוציאים נפשו ממנו? [ודו"ק בתוס' ב"ב דף נ: ד"ה וספק, שדימו ספק נפשות להקל, להוצאת ממון]. דהנה בכתובות דף לב. איתא, דחבלה הותרה מכללה בב"ד. וכתב רש"י: דהיינו בחייבי מלקות. והקשה האור שמח (הלכות רוצח פ"ב ה"ט), דלמה לא נאמר שכוונת הגמ' שהותרה מכללה גבי חייבי מיתות ב"ד? ומתוך, דמי שחייב מיתה, אין לו דמים, ואין הפידוש שהותר להרגו, אלא דע"י פסק הכ"ד הוא גברא קטילא. משא"כ מלקות, שהרי אסור להוסיף ומוכח שהותר מכללו. וא"כ לעניננו, שמעידים שחייב מיתה, אין מוציאים ממנו כלום. ולפי הסבר הנ"ל בבה"ג, מובן שמספיק עדות כמנאפים.

ולפי דרך זו בבה"ג, דכל שלא מספיק עדות כמנאפים הוא משום שמוציאים אשתו ממנו, היינו שלא מרצונו, אבל אם הבעל מעצמו רוצה לגרש, אולי לא נצריך יותר מעדות כמנאפים.

ג) דרך שלישי להבין דברי הבה"ג הוא דרכו של האור גדול (סימן מ"ג), והוא שכוונת הבה"ג אינו כמו שהבין הרא"ש, שצריך מכחול בשפופרת ממש כדי לאסור. רק כוונתו, שהאוסר הוא הביאה ולא דרך המנאפים, אבל מודה שדרך המנאפים הוא ראי' לביאה, וגם אסורה לבעלה. [עי' מרדכי יבמות סי' ט"ו בשם ר"י שלשון הבה"ג לאו דוקא]. וראי' לדרך זה, מתוס' כתו' דף ט., שמשמע כבה"ג, וז"ל (בד"ה מפני מה לא אסרו בת שבע לדוד) פירש בקונטרס והלא אותו מעשה בעדים הוה, ואין נראה, דנהי דידוע שהביאה לביתו, מ"מ לא ראו כמכחול בשפופרת, שבפני אדם לא שמש, ע"כ. הרי מתחילת דבריו מפורש כבה"ג. אך א"כ מה לי אם שמש בפני אדם או לא, העיקר שלא ראו כמכחול בשפופרת. ע"כ שלשון מכחול בשפופרת לאו דוקא, והכוונה שלא הי' עדות על ביאה, אבל אם שמשו בפני אדם, הי' מספיק עדות כמנאפים.

הרב אליעזר שפירא זצ"ל

בענין כהנים לתחיית המתים*

הרב שפירא זצ"ל הזכיר פעם את דברי הרב חיים ברלין זצ"ל בתשובה שנדפסה בספר הזכרון למרן בעל „פחד יצחק“ [הר' יצחק הוטנר] זצ"ל [עמ' תרנ"ט-תר"ס] אשר שם הגיב לדברי האדר"ת [חותנו של הגרא"י קוק זצ"ל]. האדר"ת סיים מכתבו לר' חיים ברלין בדבר חרוד ליישב הא דלא כיבד ר' אבהו את ר' זירא בבריהמ"ז מחמת כהונתו, דר' זירא כהן הוה. ויישב ע"פ ההנחה שעובדא דא הוה בתר דשחטיה רבה לר' זירא [מגילה ז:]: ואף כי בעא רחמי עלי ואחיי מכ"מ כבר בטלה מר' זירא קדושת כהונתו. ור' חיים ברלין כתב דבטח זה רק לחרודי, כי בריש פרק חלק בסנהדרין [צ:]: איתא מנין לתחיית המתים מן התורה שנאמר ונתתם תרומת ה' לאהרן הכהן וכי אהרן לעולם קיים... אלא מלמד שעתיד לחיות וישראל נותנין לו תרומה. הרי מפורש דכהן שמת וחזר וחיה, חזר לקדושת כהונתו הראשונה. עכ"ד.

ובאמת הרב שפירא זצ"ל בכקיאותו הנפלאה הפנה תשומת לב לדברי הרמב"ן, בהשגותיו לספר המצוות להרמב"ם, שורש שלישי [שורש מצוה הנוהגת לשעה]. שיטת הרמב"ן היא שאם כי פרטי פרשת מילואים אינם נוהגים לדורות, והמילואים שהקריכו על הכהנים למלאות את ידם לכהן לא היו אלא לשעה, היו שם מילואים עוד על המזבח להקדישו, וזאת החנוכה נוהגת לעולם, וגם לעתיד לבוא שייך. הרמב"ן שם ציטט את הגמ' ביומא ה: כיצד הלבישן לאהרן ולבניו, דהטיק הגמ' דשייך לעתיד לבוא. וכתב הרמב"ן ז"ל: [עמ' מ. בדפוס הרגיל של ספר המצוות] הנה סוברים כי לתחיית המתים יתקדש אהרן ובניו עמו במילואין לפי שכבר בטלה משיחתן ממנו ומזרעו בשעת המיתה ויהיו אנשים מחודשים [ש]יצטרכו להתקדש כראשונה ויהיו המילואים האלה נוהגין בהן... א"כ כל אלו הפרשיות מלמדות לדורות, עכ"ל.

לפי כל זה הטיק הרב שפירא זצ"ל, שפיר יש לקיים את דברי האדר"ת, דחזינן דבטלה קדושת כהונה לאהרן ולבניו. [אכן יש עדיין לקיים את דברי הרב חיים ברלין, וקדושת כהונה לא בטלה במיתה, ורק בעי משיחה חדשה לכבוד של קדושת כהן גדול שהיה לאהרן, וקדושת משוח מלחמה שהיה לבני אהרן (ע"פ דברי הרמב"ן בעצמו בפ' שמיני י, ו). אך קדושת כהונה שיש לכל כהן דסגי לאכילת תרומה אף במיתה לא פקע, ודו"ק].

* נרשם ע"י הרב דוד הלוי הורביץ, ראש ישיבה בישיבת רי"א וחבר הכולל.

מומחה לרבים דן אפילו יחיד

בגמרא סנהדרין (ה' ע"א): ואם היה מומחה לרבים דן אפילו יחיד. (רש"י: דכתיב בצדק תשפוט וקסבר אין כאן עירוב פרשיות). נראה שלא היה נוח לרש"י לפרש דהברייתא איירי גם לרבי אבהו ומתק"ח מומחה לרבים דן יחיד, דאין נחיצות לתקנה זו, דאלו לא שכיחי הדיוטות ולמה ידון יחיד, יצרף ב' הדיוטות עמו וידונו בג'.

ונ"ל דדינא קתני, דכיון דמה"ת כשר אחד לדון, אלא שחכמים תיקנו ג' משום יושבי קרנות, ובג' א"א דליכא חד דגמיר, במומחה לרבים לא חיישינן להכי, דידוע ומפורסם לרבים שבקי בדינים וסברות, ולא יבא מי שהוא לומר אם הוא כשר לדון יחיד, ה"ה שגם אני כשר, דבטח שלא יטעה כ"כ להחשיב עצמו למומחה לרבים.

ולרבי אבוה צ"ל שברייתא זו חולקת אמשנה דריש פריקין. ומה שאמר לד"ה, כבר פירש"י לעיל היינו להנך תנאים שחולקים בפשרה מודים בדין.

איבעיא להו כגון אנא דגמירנא וסבירנא ונקיטנא רשותא, אבל לא נקיט רשותא דיניה לא דינא, פירש"י והדר דינא לגמרי.

ויש לשאול מאיזה טעם היינו אומרים שאם לא נקט רשות מריש גלותא דינו אינו דין, כיון שגמיר וסביר ומנוסה בדינים וידוע לרבים, ומה"ת חד כשר לדון, ולמה יבטל דינו.

(ואולי י"ל עפ"י החקירה שראיתי בספר תוספות חיים בדין תורה עפ"י בית דין מי פוסק? התורה פוסקת, ועובדת הדיון, לברר דין תורה או דילמא שהדיין פוסק, אלא שצריך לפסוק על פי דיני התורה.

לאופן הא' לא איכפת לן אם קיבל רשות מריש גלותא או לא, כיון שיכול לברר דין התורה, אבל לאופן הב' כיון שהדיין פוסק, יתכן שצריך מינוי, דהוה כעין שררה, ונקיטת רשות לדון מריש גלותא הוה כעין קבלת סמיכה מסמוך מפי סמוך.

ויתכן שהוא זיין תורה. והא דיליף ר"א ברי' דרב איקא דמה"ת חד כשר לדון וודאי שהאחד שמותר לדון לא קיבל רשות, דאל"כ למה נחוש ליושבי קרנות).

ועוד דכיון דנפסק כשמואל כמבואר לקמן [ה:] א"כ בדיעבד שנים שדנו דיניהם דין, וה"ה חד כמו שדייקו התוס' לקמן, א"כ מה"ת נאמר שמומחה לרבים שדן יחיד דינו אינו דין.

ונ"ל דאף שילפינן מקרא דבצדק תשפוט יחיד שדן דינו דין, י"ל שיודעים מכאן שא' מותר לדון, ויש לו דין ב"ד שיכול לכוף לדון לפניו, ודין שני הוא דין שררה, ועל שררה צריך התמנות, ובלי התמנות לא הוה דיין, ודינו לאו דינא, אלא שאם באו לדון לפניו הם מינוהו לדיין, אבל לכוף אינו רשאי, ודינו לאו דין. ועיין בתוס' הרא"ש שכתב להזיא דאפילו לשמואל דיחיד שדן דינו דין, דוקא בלי כפי', אבל לכוף, דוקא יחיד מומחה. וזאת היא הבעיא בגמרא מה היא ההתמנות של מומחה לרבים, שאמר ר"נ כגון אנא. אם מצד שקיבל רשות מריש גלותא, או דילמא מה שהוא מומחה לרבים גופא הוה כהתמנות. וז"ל רב שרירא גאון, הובא ביד רמ"ה: יחיד מומחה דחשוב כר"נ בדורו דפקיע במשנה ובתלמוד ופקיע נמי בשיקול הדעת ומעיין בדיני כמה שני ומנסו ליה זימנין סגיאיין ולא חזו ליה טעותא, כגון הוי מומחה לרבים. ועיקר לשון מומחה מנוסה, כדתנן (שבת ס.) ולא בקמיע בזמן שאינו מומחה ומפרש בגמ' היכי מתמחי קמיעא הילכך דין מומחה מנוסה לרבים והמתתו גלוי' ומפורסמת לרבים, עכ"ל הזהב.

ולפי זה ענינו של מומחה לרבים, שרבים המחווה לדיין בקי ומנוסה, על ידי שפונים אליו בשאלותיהם, וסומכים על פסקיו, כרבינו החתם סופר, והחזו"א בימיהם, ויבדל בין חל"ח להאדמו"ר שליט"א [וצ"ל] בימינו.

ובקצרה הבעיא אם דינו דינא, איירי לדון בכפי' בתורת בי"ד ולזה בעינן התמנות, והבעיא היא אם המחאת רבים הוה מינוי, או שצריך מינוי מהריש גלותא.

ומכאן יש כדמות ראייה להרמב"ם שכתב שאם יסכימו כל חכמי ישראל לסמוך א', יהי' לו דין סמוך, ועיי"ש נימוקו, ואעפי"כ קשה מאוד לחדש חידוש כזה מחמת קושיא. אמנם ממה שאנו רואים כאן שדיין צריך התמנות, ומומחה לרבים הוה כהתמנות, והוה כסמוך לגבי דיני ממונות. ואפשר דהוא מה"ת. א"כ רואים אנו שיש כאן שני מיני מומחים: א) סמוך ב) שהמחווה רבים, דהוה כמומחה. א"כ יש לומר שבדיני קנסות אף שלא די במומחה לרבים דשם בעינן אלהים, סמוך על ידי משה רבינו ע"ה, י"ל שסמוך על ידי משה אינו מין אחר, אלא משה במקום ישראל

עומד, דאם סמכו משה, הוה כהוסמך על ידי כל ישראל, ולפיכך הצריך כל חכמי ישראל.

וקצת ראי' שסמיכת משה ליהושע בן נון היתה כהמחאת כל ישראל ממה שאמר הקב"ה למשה [במדבר, פנחס] קח לך את יהושע בן נון וגו' וסמכת את ידך עליו. והעמדת אותו לפני אלעזר הכהן ולפני כל העדה. וצויתה אותו לעיניהם, ונתת מהודך עליו למען ישמעו כל עדת בני ישראל.

ובקיום הדבר נאמר שמשה הקהיל קודם כל ישראל וסמך בשתי ידיו. ועיי"ש ברש"י. ומהו ענין הסמיכה בשתי ידים, י"ל שהקב"ה ציוה למשה שיסמכהו ברשות עצמו וסגי בזה, שהוא שקול כנגד כל ישראל, ומשה רבינו הקהיל את העדה וסמכו בפניהם, והיה לו סמיכת משה וסמיכת כל ישראל, וזהו בשתי ידיו.

הרב ניסן ליפא אלפערט זצ"ל

תלמיד אל יורה

באותה שעה אמרו תלמיד אל יורה אל לא אם כן נטל רשות מרבו (סנהדרין ה' ע"ב). מגמרא משמע דהוא מטעם שלא יכשיל את הרבים על ידי שאין לשונו פתוח, ולא מדין כבוד הרב. והרמב"ם העתיק דין זה בהל' כבוד הרב (תלמוד תורה פ"ה, ה"ב). וכן משמע גם מלשון הגמרא שאמרו תלמיד אל יורה אא"כ נטל רשות מרבו. והוקשה להרמב"ם דהא מעצם הדין אסור לתלמיד להורות בתוך ג' פרסאות, ולקבוע מדרש אסור אפילו חוץ לג' פרסאות, אא"כ נטל רשות מרבו, וא"כ לאיזה צורך הוצרך לגזור שתלמיד אל יורה אא"כ נטל רשות מרבו. ותי' דהיינו לדון באקראי שהיה מותר מן הדין חוץ לג' פרסאות, ומצד גזירה זו אסור.

ונראה לומר בדעת הרמב"ם עפ"י הכלל שקיבלתי מהאדמו"ר שליט"א [זצ"ל] שאין יכולים חכמים לגזור אא"כ יש סמך וגדר לזה מן התורה, וכיון דהוראת איסור והיתר אינה שררה, וא"כ מה"ת נגזור שאסור להורות אא"כ נטל רשות, ולזה הוצרכו לסמוך דין זה אכבוד הרב, שהוא כולוול בכבוד הרב.

אמנם לא הבנתי הגמ', הא רב דרש והורה בקביעות בבבל ולא רק באקראי, וזה אסור מעצם הדין לקבוע מדרש בלי רשות רבו, וא"כ הוצרך רבי להרשותו לפסוק בקביעות בבבל, ולמה הוצרכה הגמרא לומר משום חשש מכשול. ואפשר דהוא משום רבב"ח, ואכתי צ"ע.

עוד קשה לי דהא כל ישראל היו תלמידים גמורים של מרע"ה, א"כ איך היו יכולים שרי האלפים, שרי המאות, שרי העשרה לדון בתוך המחנה? ואולי שיש חילוק בין בי"ד ללדון יחידי כמו באיסור והיתר.

והרה"ג ר' צבי שכטר שליט"א תי' עפ"י דברי המכילתא שהובאה מחלוקת אם הסכים הקב"ה למשה למנות דיינים או לא. ולמ"ד שהסכים הרי נתמנו על פי הדיבור.

אך קשה לי, דאם כן, כשנטה משה אהלו מחוץ למחנה נאמר והיה כל מבקש ה' ויצא אל משה, אמאי לא הלכו אל שרי האלפים ושרי המאות, ומדוע כל מבקש ה' הוצרך פתאום לפסקו של משה ולא מבלעדו.

ועצם הדבר צ"ב, מנלן לומר דעפ"י הדיבור שאני. אדרבא, נלמד מכאן דאם נטל רשות מהני, אפילו בתוך ג' מחנות. ובבני אהרן שאני, אע"ג שנטלו רשות, אבל לחדש פרט בעבודה, הוה כאפקירותא, משא"כ בלדון עפ"י הדינים שקיבלו ממשרע"ה.

עוד קשה שאמרה הגמ' שתלמיד אל יורה אא"כ קיבל רשות מרבו כדי שיבחן שיהי' פיו פתוח ולא יכשל בלשונו. ומה"ט הוצרך רבי להרשות לרב להורות באיסור והיתר. דלמה לא סגי במה שהרשהו לדון דיני ממונות, דאטו א"צ ליוהר שלא יכשל בדיני ממונות. וראיתי בפסקי האדמו"ר שליט"א [וצ"ל] שהקשה ג"כ כעין זה. והרה"ג ר' צבי שכטר שליט"א, תי' דבאיסור והיתר אם הורה פעם אחת, אם מזדמנת לו שאלה כזו פעם אחרת א"צ לשאול את החכם, אלא נוהג עפ"י היתרו הראשון. אבל בדיני ממונות, צריך בכל פעם ופעם לבא לדון בפני בי"ד. א"כ באיסור והיתר יש חשש יותר גדול למכשול מבדיני ממונות.

תוד"ה אא"כ וכו'. ממסקנת התוס' נראה שסוברים שמצד הדין תלמיד אסור להורות תוך ג' פרסאות במקום רבו, וחוז' לג' פרסאות מותר, ומגזירת רבי, תלמיד אסור להורות אפילו חוץ לג' פרסאות אם לא נטל רשות מרבו. והיינו הא דרב המנונא לא אורי בחרתא דארגזי בשני דרב הונא, משום שלא נטל רשות.

ויש לדייק מדברי התוס' דגזירת רבי היתה שתלמיד אל יורה אא"כ נטל רשות מרבו, רבו דווקא. ולא מהני מה שיקח רשות מרב אחר, דהא משמע בגמ' דבשני דרב הונא לא הורה, אבל לאחר מיתתו הורה. ואם מדין כבוד תלמיד לרב מותר להורות אלא שצריך לקבל רשות כדי שיבחן אם ח"ו יכשיל בני אדם או לא, למה לא נטל רשות מאחר? ועוד מה לשון עצמו שאמרו תלמיד אל יורה אא"כ נטל רשות מרבו.

וביתר שאת נראה לומר, שכיון שמצוי מכשול, בהא שסומך התלמיד על הכרת עצמו שהוא ראוי להורות ולא יכשלו בני אדם מהוראותיו, עשאוהו העדאה זו כהוראה, שמורה על הגברא שראוי לעטרה זו. ולא גרע מראיית סכין, שצריך להראות לחכם ואסור לתלמיד לראות בעצמו. ומדין זה אסור לתלמיד לקבוע עצמו לדיין, אא"כ נטל רשות מרבו. אבל אם מת רבו, אז יכול להורות בעצמו שהוא מוכשר להורות.

ובנוגע לקושייתנו כיצד היו יכולים שרי אלפים ושרי מאות לדון במחנה, הא אין תלמיד רשאי להורות במקום רבו, ואפילו בנטילת רשות לא מהני. וא"ת היכא שנתן לו רשות ביחוד מהני, היה להרמב"ם להביא דין זה.

וי"ל דדוקא אם התלמיד מורה הדינים שהרבי אמרה הוה אפקירותא, דמראה כאילו אינו צריך תו לרבו, אבל התם בימי משה שעשו חלוקה והבדלה בין דבר הקטן לדבר הקשה, וזהו משה רבינו ע"ה כסנהדרין גדולה, דכי יפלא ממך דבר למשפט, אז יביאו אל משה, לא הוה כאפקירותא.

אך צ"ב למה לא יכלו להורות כשנטל משה את האהל חוץ למחנה.

הרמב"ם פסק בדין תלמיד אל יורה (ת"ת, פ"ה ה"ב): החולק על רבו כחולק על השכינה, ואפילו רבו רחוק ממנו הרבה אסור מעצם הדין, והיינו קביעת בית מדרש ללמד לתלמידים, מבלי נטילת רשות, אבל בנטילת רשות מהני, ואפשר אפילו בתוך ג' פרסאות.

(מותר לתלמיד לחלוק על רבו בדין כמו שמצינו בכמה מקומות בש"ס).

אסור להורות בתוך ג' פרסאות אפילו בדרך מקרה, וחוץ לג' פרסאות מותר בדרך מקרה, אבל לקבוע עצמו להורות לכל שואל, אסור אא"כ נטל רשות מרבו או מת רבו אפילו רחוק מג' פרסאות.

ואפשר לומר בטעם הדבר, שקביעת ישיבה מהני ברשות רבו אפילו בתוך ג' פרסאות, והוראה אסורה אפילו בנטילת רשות, משום דבהוראה לא איסתייע מילתא, משא"כ בלימוד לא חיישינן כל כך.

ולעומת זה הוראה בדרך מקרה מותר, דאפילו בלי נטילת רשות חוץ לג"פ, וקביעת בית המדרש אסור אפילו חוץ לג"פ בלא נטילת רשות. ואפשר שאין כ"כ חילוק ביניהם, אלא קביעת ישיבה הוה כנטילת שררה באופן קבוע, וזה אסור אפילו חוץ לג"פ. אמנם אם נאמר בקובע עצמו להוראה אסור אף חוץ לג"פ, מצד גזירת רבי, אבל אילולא זאת היה מותר, וקביעת ביה"מ בלי רשות רבו משמע שהוה אסור מעצם הדין אפילו קודם גזירת רבי. ונמצא שבכל א' יש קולא וחומרא. בקביעת ביה"מ בלי רשות אסור מן הדין בכ"מ, ובנטילת רשות מהני אפילו בתוך ג"פ, וקביעת עצמו להורות הוה מותר מן הדין קודם גזירת רבי חוץ לג"פ ולא יהני נטילת רשות אפילו בתוך ג"פ. והדבר מוזר קצת. ועיין בדברינו הבאים.

ותמוה שהרמב"ם לא הביא הדין שאסור לתלמיד להורות אא"כ נטל רשות מרבו. ומרבו לאו דוקא, אלא מרב, שיבתנהו אם לשונו פתוח ולא יהא מכשיל את הרבים.

וצ"ל שזהו הדין שכתב הרמב"ם שאסור לתלמיד לקבוע עצמו להוראה להשיב לכל שואל אפילו חוץ לג"פ א"כ נטל רשות מרבו, כל זמן שרבו חי. ומצאתי במגדל עוז שהראה מקור לדין זה לסוגיית הגמ' [סנהדרין ה:]: ודלא כרבינו הכס"מ שציין סוגייתו למקור הדין שאסור לתלמיד לקבוע בית המדרש ללמד תורה לרבים, שזה אסור מעצם הדין, ולא מגזירת רבי.

וא"ת כיון שהטעם הוא משום מכשול, אפילו אם מת רבו יהי' אסור לדון מבלי נטילת רשות מרבו, ולמה גזרו דוקא מרבו. ולפי הבנת הרמב"ם ודלא כהיד רמ"ה והמאירי.

י"ל עפ"י הכלל שהכליל לנו רבינו שליט"א [וצ"ל] שאין בי"ד יכולים לתקן דבר אפילו אם יש להם טעם נחוץ, א"כ יש לזה מקור מן התורה, וא"כ כיצד יכולים לחדש שתלמיד שהגיע להוראה, או מופלא הדור כרב, לא יורה א"כ בחנוהו, דאטו בחינה כתיבא בקרא, וגם ענין סמיכה אינה בחינה, אלא מינוי. ומצאו עלילה לתקן עי"ז שעשאוהו כספק שצריך להוראה, אם איש זה ראוי להוראה. דהיינו: שלא יכשיל בני אדם בהוראותיו, או לא? אף שמעיקר הדין אין לנו שום בסיס נכון להסתפק בראיותיו, אלא משום מעשה שהיה, עשוהו כספק שצריך להוראה, ובפני רבו. דהיינו: בתוך ג' פרסאות אסור להורות על עצמו שהוא ראוי להוראה וקריא אסור לתלמיד להורות במקום רבו. והרחיבו את תקנתם שלקבוע עצמו להוראה הוה כקובע בית המדרש, דהוה כנטילת שררה שאסור חוץ לג"פ. ועי"ז היו יכולים לתקן: תלמיד אל יורה א"כ נטל רשות מרבו. ודוקא כשרבו קיים, אבל בדרך מקרה דלא הוה כנטילת שררה, לא גזרו.

ואפשר לומר שמש"כ רבינו הכס"מ שהדין החולק על רבו בקביעת בית המדרש, למד רבינו מסוגייתו, היינו: מה שאסור חוץ לג"פ, דמצד הדין היה צריך להיות מותר חוץ לג"פ, אלא ממה שגזרו שתלמיד אל יורה אפילו חוץ לג"פ א"כ נטל רשות, ה"ה לקבוע בית המדרש, אבל עצם קביעת בית המדרש בתוך ג"פ אסור מדינא, כמו שאסור להורות.

הרב נחום לאם

נשיא הישיבה וראשה

קיום מצוות על ידי גויים לפי הרמב"ם

מצינו שחז"ל החמירו על גויים לגבי שתי מצות מסוימות, ואמרו שאסור לגוי לשבות ואסור לו ללמוד תורה. איסור שבת לגוי למדנו בסנהדרין דף נ"ח ע"ב:

ואר"ל עובד כוכבים ששבת חייב מיתה שנאמר ויום ולילה לא ישבותו ואמר מר אזהרה שלהן זו היא מיתתן אמר רבינא אפילו שני בשבת.

לפי רש"י החידוש בהלימוד הוא שהפסוק „יום ולילה לא ישבותו" מוסב על בני אדם לא על צבאות השמים, ואיסור השביתה הוא לא רק כשעשו אותה חובה אלא כל מנוחה שהם בטלים ממלאכה, וזוהי כוונת רבינא במה שאמר אפילו בשני בשבת.

ודין איסור ת"ת לגוי למדנו שם, דף נ"ט ע"א:

א"ר יוחנן עובד כוכבים שעוסק בתורה חייב מיתה שנאמר תורה צוה לנו משה מורשה לנו מורשה ולא להם וליחשבה גבי שבע מצוות מ"ד מורשה מיגזל קא גזיל לה מ"ד מאורסה דינו כנערה המאורסה דבסקילה מיתבי ר"מ מניין שאפילו עובד כוכבים ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול שנאמר אשר יעשה אותם האדם וחי בהם כהנים לויים וישראלים לא נאמר אלא האדם. הא למדת שאפילו עובד כוכבים ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול התם בשבע מצות דידהו.

הנה הרמב"ם נשאל אם אמנם מימרא זו של רבי יוחנן הלכה היא והשיב בחיוב והוסיף (תשובות הרמב"ם, מהדורת מקיצי נרדמים, בעריכת יהושע בלאו, ירושלים תשי"ח, חלק א', סי' קמ"ט):

ומותר ללמד המצות לנוצרים ולמשכס אל דתנו ואינו מותר דבר מזה לישמעאלים לפי מה שידוע לכם על אמונתם שתורה זו אינה מן השמים וכאשר ילמדום דבר מכתוביה וימצאוהו מתנגד למה שבדו הם מלבם לפי ערבוב הסיפורים ובלבול הענינים אשר באו להם הרי לא תהיה זו ראייה אצלם שטעות בידיהם אלא יפרשוה לפי הקדמותיהם המופסדות ויוכלו להשיב עלינו בזה בטענתם ויטעו כל גר וישראל שאין לו דעת ויהיה זה מכשול לישראל האסורין ביניהם בעונותם אבל

הערלים מאמינים בנוסח התורה שלא נשתנה ורק מגלים בה פנים בפרושם המופסד ומפרשים זאת בפירושים שהם ידועים להם ואם יעמידום על הפירוש הנכון אפשר שיחזרו למוטב ואפילו לא יחזרו כשרוצים שיחזרו לא יבוא לנו מזה מכשול ולא ימצאו בכתוביהם דבר שונה מכתובינו.

והנה שיטה של הרמב"ם צריכים ליישבה עם שיטתו הידועה שהנוצרים יש להם דין עכו"ם (עי' פ"ט מהל' ע"ז ה"ד בדפוס רומי הוצ' מוסהר"ק) ואילו הישמעאלים מאמינים ביחוד ה' וכבר נכרתה ע"ז מפיהם (ע"ש בתשובות הרמב"ם ח"ב, סי' תמ"ח). וא"כ צריך להבין מדוע לגבי ת"ת פסק שהנוצרים מותר ללמדם והישמעאלים אסור ללמדם.

ונראה שאמנם כן הוא ואין תימה בדבר כלל. וההבדל בין נוצרים לישמעאלים בדין ת"ת אינו לפי סבלנותם אותנו או סכנת הרדיפות בנו אם נלמדם תורה, שהלא ההיסטוריה הוכיחה לנו שבמשך הדורות צרו לנו אלה כאלה ללא הכדל מהותי ביניהם. אלא העיקר הוא בטיב אמונתם לגבי נוסח התורה שבידינו, וכמ"ש הרמב"ם עצמו.

ובכדי להבין את הענין על בוריו עלינו להתבונן בדברי הרמב"ם במשנה תורה בפ"י מהל' מלכים ה"ט וה"י. ואלה דבריו שם:

ה"ט: עכו"ם שעסק בתורה חייב מיתה. לא יעסוק אלא בשבע מצות שלהן בלבד. וכן עכו"ם ששבת אפילו ביום מימות החול אם עשאהו לעצמו כמו שבת חייב מיתה ואין צריך לומר אם עשה מועד לעצמו. כללו של דבר אין מניחין אותן לחדש דת ולעשות מצות לעצמן מדעתן אלא או יהיה גר צדק ויקבל כל המצות או יעמוד בתורתו ולא יוסיף ולא יגרע. ואם עסק בתורה או שבת או חדש דבר מכין אותו ועונשין אותו ומודיעין אותו שהוא חייב מיתה על זה אבל אינו נהרג.

ה"י: בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה כדי לקבל שכר אין מונעין אותו לעשותה כהלכתה. ואם הביא עולה מקבלין ממנו. נתן צדקה מקבלין ממנו. ויראה לי שנותנין אותה לעניי ישראל הואיל והוא ניזון מישראל ומצוה עליהם להחיותו. אבל העכו"ם שנתן צדקה מקבלין ממנו ונותנין אותה לעניי עכו"ם.

ולכאורה הרמב"ם סותר את עצמו בשתי הלכות רצופות אלה, שבה"ט אוסר על הגוי לשמור שום מצוה אחרת זולת ז' המצוות, ובה"י מתיר אפילו כשעושה בכדי לקבל שכר.

אלא נראה פשוט שהרמב"ם סובר שאמנם מותר לכל גוי לקיים כל מצוה בתורה שישראל חייב בה אם רצונו בכך וגם מקבל שכר על זה. וכן כתב בפירושו בתשובותיו כשנשאל אם מותר לישראל למול לגוי וכנראה מל לשם מצוה אבל לא לשם גירות, ואם יש הבדל בזה בין הנוצרים לישמעאלים (שם, סי' קמ"ח):

... לפי שכל מצוה שהגוי עושה נותנין לו עליה שכר אבל אינו כמי שהוא מצווה ועושה ובלבד שיעשנה כשהוא מודה בנבואת משה רבינו המצווה זאת מפי אלקים יתעלה ומאמין בזה ולא שיעשנה לסיבה אחרת או על פי דעה שראה לעצמו... ואין הפרש בזה בין ישמעאלי לנוצרי ובכל עת שיבואו אצלנו שנמול אותם לשם מילה מותר לנו למולו אעפ"י שהוא נשאר בגיחו.

הרמב"ם מחדש לנו איפא שדין נכרי שמקיים מצוה לא לו הוא כדין אשה המקיימת מצוה לא לה, שאע"פ שאינם כמי שמצווה ועושה מ"מ שכר מצוה בידם. ולכאורה הדבר פלא, שהרי אשה ישנה בכל מצות התורה רק שהיא פטורה ממ"ע שהזמן גרמא, ואילו גוי אין לו שייכות לתורתנו כלל וכלל. אלא ודאי שהרמב"ם סובר שאמנם כל בן אדם יש לו אחיזה בתורת ה' הואיל והוא חייב בשבע מצות ב"ג, ולפיכך כן יש לו שייכות לכל שאר מצות התורה שהן נאמרו לישראל כחובה ואילו הן בתורת רשות כך שאינו מצווה אבל אם עושה אותן יש לו שכר ג"כ אם כי לא כשכר ישראל שהוא מצווה ועושה.

אולם יש הגבלות בדבר, ששבת ותורה יוצאות מן הכלל שיש פסוקים מיוחדים המורים שאסור להם לשבות או ללמוד תורה. אבל הגבלה זאת תופסת רק לגבי עכו"ם ממש שרק הוא אסור בשתי מצות אלה, אבל בן נח שקבל על עצמו שבע מצות בני נח מותר גם לשבות גם ללמוד תורה. ועי' בגמ' כריתות דף ט' ע"א עד כמה גר תושב חייב לשמור את השבת, אבל לא נזכר שם איסור לג"ת לשמור את השבת, ובגמ' סנהדרין דף ג"ח ע"א מוכח ש, כותי" ששבת חייב מיחה, ועי' תד"ה זה גר תושב ביבמות דף מ"ח ע"ב. ודוק בלשונו של הרמב"ם שבה"ט כתב בפירושו עכו"ם ובה"י בן נח, דהיינו גוי שקיבל על עצמו שבע המצוות ונחשב לגבי זה כגר תושב. ונראה מתוך מ"ש שם בה"ט שלא רק שבת ותורה אלא גם שאר מצות אסורות לעכו"ם וכמ"ש שם, „כללו של דבר" וכו', וזה בהלכה שדן בעכו"ם, אבל

בה"י כשבא לדון בב"נ כתב שאין מונעין אותו ומקבל שכר וכו'. והטעם פשוט, שגוי שעובד ע"ז הרי אינו בשבע מצות בני נח וכמי שכופר באלוק, ולכן אין לו אחיזה בתורה כלל, משא"כ ב"נ. והחילוק בין שבת ותורה מחד גיסא ושאר המצות מאידך גיסא הוא שעכו"ם ששבת או למד תורה חייב מיתה (אם כי אינו נהרג בב"ד) אבל לגבי שאר המצות אין מניחין לו לקיימם אבל אין בזה חיוב מיתה. ולבן נח, דהיינו גוי שאינו עע"ז אלא קיבל על עצמו שבע מצות בני נח, מותר לו לקיים כל מצוה שרוצה ואפילו שבת ותורה.

ונראה להסביר את הענין על דרך זה: לגבי שבת יש הלימוד של „יום ולילה לא ישבותו“, ולגבי תורה יש הלימוד של „תורה צוה לנו מורשה“, שלפי פירוש אחד המלה „לנו“ מתחבר לא לעיל אלא מלרע, „לנו מורשה — ולא להם מורשה“, ולפי פירוש אחר המלה „מורשה“ עצמה נדרשת מאורשה, שיש לנו קירבה של התחננות לתורה והרי היא אסורה לכל זר כאילו ערוה היא לו, כך שלפי הפירוש הראשון הוי גול ולשני הוי עריות אם הגוי למד תורה. ועי' הגמרות שהבאנו לעיל.

ברם לענין שבת יש לנו לבאר מדוע היא אסורה לעכו"ם ומותרת לב"נ (דהיינו גר תושב). והנה לכאורה יפלא מהי השייכות של פסוק זה שנאמר אחר המבול לשביתת גוי. ורש"י על פסוק זה שהבאנוהו לעיל אמנם מתחבט בזה כשפירש שהפסוק מוסב על בני אדם, אבל אינו מובן מדוע. ולפע"ד נראה לבאר, שהפסוק מתאר את דרך הטבע של צבאות השמים, שהשמש והירח והכוכבים הולכים במסילותיהם ללא סטייה ובלי הפוגות, ואשר על כן מי שעובד אותם — עובד כוכבים ומזלות — מגיע לו שדינו כדינם, וכמו שהם מסתובבים ללא מנוחה, יום ולילה לא ישבותו, כן הוא (וכעין „כמוהם יהיו עושיהם“ בתהילים) לא ישבות, מדה כנגד מדה. והילכך, אסור לעכו"ם לשבות.

אכן בן נח שאינו עובד כו"מ, אין סיבה לגזור עליו כזה, ואין מגיע לו שום עונש, אדרבה הוא מודה בבורא עולם כמו ישראל, ולכן שבת היא לגבי בן נח ככל מצוה אחרת שהרשות בידו לקיימה ולשרמה אם רוצה בכך ואף מקבל שכר כאינו מצווה ועושה. ולפי"ז מובן מדוע העכו"ם (וה„ערלים“ שהם הנוצרים שהרמב"ם דן אותם כפי שיטתו בזה לעכו"ם, ואולי יש לחלק בין הכתות שבהם) אסורים לשבות אבל הישמעאלים מותר להם כמו שמותר לכל בן נח.

אבל לגבי תורה, מוחלפת השיטה, וכאן מותר לנוצרי ואסור לישמעאלי. וצ"ל שהרמב"ם פוסק כפירוש הראשון שבש"ס שהאיסור של ת"ת לגוי הוא מטעם „לנו

מורשה", ולא כפירוש השני שהוא מטעם „מאורשה", כלומר, האיסור הוא גזל ולא עריות, שאם הלימוד הוא מ„מאורשה" כך שיש לתא דעריות אין שום פתח היתר לעולם לשום גוי, נוצרי או ישמעאלי, שיהיה לו מגע כלשהו עם לימוד תורה. ולכן, מכיון שהלימוד הוא מ„לנו מאורשה", הישמעאלים שאינם מודים בתורה מן השמים והם אף שינו את נוסח התורה שבידינו (וכידוע שלפיהם אברהם אבינו עקד את ישמעאל ולו ניתנה הברכה ולא ליצחק) הם כאילו גזלו ממנו את התורה וקנו אותה בשינוי, ועד ששיב הגזלן את הגזילה אין לנו שיג ושיח אתו ולכן מטעם „לנו מורשה" אסור ללמד תורה וגם להם אסור ללמוד ואם למדו חייבים מיתה. אבל הנוצרים שמודים בתורה מן השמים ואינם מסלפים את עצם נוסח התורה (אע"פ שמסלפים את פירושה) מותר ללמדם, שהרי אין התורה גזולה בידם. ואדרבה, לפי דברי הרמב"ם בתשובתו הנ"ל, כדאי והגון לעשות כן, „ואם יעמידם איש על הפירוש הנכון אולי יחזרו".

ועי' רמב"ם פי"ט מהל' מעשה הקרבנות הט"ז שכתב: „והנכרים מותרין להקריב עולות לשם בכל מקום . . . ומותר להורות להם וללמדם האיך יקריבו לשם הא-ל ברוך הוא". ומזה ג"כ מוכח שמותר ללמדם דברים שהם רשות להם. ועי' ג"כ בשלטי גבורים לע"ז דף כ' ע"ב. ויש בזה אריכות בספרי האחרונים (לסיכום דבריהם וניתוח שיטותיהם ראה ספרו של הרב דוד בלייך שליט"א, "Contemporary Halakhic Problems", כרך ב' פרק ט"ז), ולא באתי אלא להעיר על עיקרי הדברים.

הרב זבולון זרל"פ מנהל הישיבה

ביאה שלא כדרכה וביאה בהטייה

הקדמה

ימים מצומצמים לפני פטירתו של אמו"ר הגאון זצ"ל, דיברנו יחד על המחלוקת בין רש"י והאבן עזרא בביאור הפסוק (בראשית כד, טז) „והנערה טובת מראה מאד, בתולה ואיש לא ידעה וכו'“, שרש"י פירש וז"ל, ואיש לא ידעה שלא כדרכה, לפי שכנות הנכרים היו משמרות מקום בתוליהן ומפקידות עצמן ממקום אחר, העיד על זו שנקייה מכל, ע"ש. וכן הוא בירושלמי (כתובות פרק א, הלכה ג) בתולה ואיש לא ידעה, בתולה - מכדרכה, ואיש לא ידעה - שלא כדרכה, ע"ש. ואילו באבן עזרא כתב ע"ז וז"ל, רחוק שידבר הכתוב על חוץ הדרך, רק פי' שיתכן שתהיה נערה בתולה ושכב עמה איש גם תהר ואין ראוי לגלות דבר ערוה, עכ"ל, ע"ש. כלאחר יד, הזכיר אבא מארי זצ"ל את דברי הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה (פ"ג ה"ו) וז"ל, באו עליה עשרה, והיא בתולה ברשות אביה, זה אחר זה, הרי הראשון בסקילה וכולן בחנק, ע"כ. ובסוגריים ניתוסף וז"ל, בד"א שבאו עליה כדרכה, אבל אם באו עליה שלא כדרכה, עדיין היא בתולה וכולן בסקילה, עכ"ל¹, ע"ש. ואמר אבא מארי זצ"ל (בלי שום הרחבה או הסבר), שלדעתו, השאילה אם להכניס או להוציא הוספת הסוגריים לתוך לשונו של הרמב"ם, והמחלוקת הנ"ל בין רש"י והאבן עזרא תלויים וקשורים זה בזה. לדאבונו הרב, קודם שהספיק להבהיר את דבריו ולפרש כוונתו, שבק חיים לכל חי ועלה למרומים. כמובן, נתעוררה בי תשוקה יתירה לרדת לסוף דעתו של אמו"ר זצ"ל, וב"ה אלקי אבי היה בעזרי והאיר את דרכי, ומצאתי פשר נכון להערתו הנ"ל, שהיא באמת יסוד ומפתח להבנתנו של סוגיא מסובכת זו.

* * *

1. ראוי לציין כי בשעה"מ כאן הביא דגירסת המאירי בדברי הרמב"ם היא בלי הוספת הסוגריים ע"ש. [ולענ"ד כן נוטה לשון הרמב"ם בתחילת דבריו „באו עליה עשרה והיא בתולה ברשות אביה וכו'“, כלומר דגם אחרי שבאו עליה עשרה היא עודנה בתולה, וע"כ כשבאו עליה שלא כדרכה, וע"ז מסיק שהראשון בסקילה וכולן בחנק, ודוק]. אכן במ"מ, בלח"מ ובמגדל עוז משמע דכן איתא להוספה זו, וכן מבואר להדיא בקרית ספר (מבי"ט) כאן ע"ש.

הנה במגיד משנה כאן הביא כמקור לדברי הרמב"ם, הא דתניא בסנהדרין (סו, ב) וגם בקידושין (ט, ב) דבאו עליה עשרה בני אדם ועדיין היא בתולה כולם בסקילה, רבי אומר [אומר אני]² הראשון בסקילה וכולן בחנק ע"ש, ולפי דבריו עכצ"ל שהגירסא הנכונה היא עם הוספת הסוגריים, דבלי הוספה זו היה יוצא שהרמב"ם ס"ל כרבי, ואנן קי"ל כחכמים (וכמוש"כ הרב המגיד ז"ל בעצמו) דיחיד ורבים הלכה כרבים (וכן הוכיח נמי במל"מ שם ע"ש).

והנה תנן התם בסנהדרין (סו:), באו עליה שנים, הראשון בסקילה והשני בחנק, ופירש"י וז"ל, באו עליה שנים ועדיין היא בתולה, כגון שבאו עליה שלא כדרכה וכו', והשני בחנק דבעולה היא, והא סתמא רבי היא³ דאמר שלא כדרכה נפקא ליה מכלל בתולה לקמן עכ"ל, ע"ש. והוסיף במשנה למלך הנ"ל, דלדברי רש"י אלה אפשר דהלכה כרבי, דהו"ל סתם במתני' ומחלוקת בברייתא⁴ ע"ש. ואם כן הוא גם דעת הרמב"ם, אז ע"כ הוספת הסוגריים לא שייכת לדבריו כאן, דהלא לרבי אין לחלק בין כדרכה לשלא כדרכה, וזה ברור.

ברם, מהשקלא וטריא בגמרא נראה לי דמתניתין ד"באו עליה שנים הראשון בסקילה והשני בחנק" אינה חולקת על הברייתא, דלא מיירי מתני' באותה העובדא של הברייתא ד, באו עליה עשרה בני אדם", דפליגי בה רבי וחכמים, אלא דהמשנה היא כר' מאיר המובא בגמרא על משנתנו הנ"ל, וז"ל הגמרא: אמר רב יהודה אמר רב זו דברי ר' מאיר, אבל חכמים אומרים נערה המאורסה אפילו קטנה במשמע, א"ל רב אחא מרפתי לרבינא ממאי דמתניתין ר' מאיר ולמעוטי קטנה נמי, דלמא רבנן היא ולמעוטי בוגרת ותו לא? א"ל האי אינו חייב עד שתהא נערה בתולה מאורסה, אינו חייב אלא על נערה בתולה מאורסה מיבעי ליה ותו לא מידי. בעא מיניה ר' יעקב בר אדא מרב, בא על קטנה המאורסה לר' מאיר מהו, לגמרי ממעיט ליה או מסקילה ממעיט ליה. א"ל מסתברא מסקילה ממעיט ליה, והכתיב, "ומתו גם שניהם", עד שיהיו שניהם

2. בקידושין כתוב רבי אומר אומר אני ובסנהדרין סתם רבי אומר. ועיין מה שכתבנו בנוגע לשינוי זה להלן, וכיחוד יחידתו של הביטוי אומר אני.

3. אמנם בפ"י, "קרבן עדה" לירושלמי (כתובות ג, ט) כנראה חולק ע"ז, שהרי כתב וז"ל, באו עליה שנים כדרכה, השני בחנק דבעולה היא, עכ"ל, ע"ש. וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשניות אצלינו (בסנהדרין) ע"ש.

4. יש להעיר דבתוספתא שלנו (פ"ד ה"ד) נמצאת סתם ברייתא כחכמים, וז"ל באו עליה עשרה ועדיין היא בתולה כולם בסקילה, ואם אינה בתולה הראשון בסקילה וכולם בחנק, ע"ש.

שויים? שתיק רב. אמר שמואל מאי טעמא שתיק רב, ונימא ליה,, ומת האיש אשר שכב עמה לבדו", ואידך האי לבדו מאי דריש ביה וכו' כדתניא עליה וכו' עכ"ל הגמרא. ועיין שם בתוס' ד"ה והאי לבדו מאי דריש ביה לכדתניא, וא"ת והא ר' מאיר אית ליה הך ברייתא דקתני מתניתין הראשון בסקילה והשני בחנק, וא"כ היכי קאמר שמואל מ"ט שתיק רב לימא ליה ומת האיש, הא לר' מאיר מיבעי ליה לאידך דרשה וכו', עכ"ל התוס'. הא מוכח דלא רק הרישא דמתניתין,, הבא על נערה המאורסה" היא כר' מאיר אלא גם הסיפא,, הראשון בסקילה והשני בחנק" היא כר' מאיר. ועיין בספר שושנים לדוד, חלק שני, לר' דוד פארדו זצ"ל (עמוד מ"ח) על משנה זו, שכתב להדיא וז"ל: ומתניתין הא אוקימנא נמי בגמרא דרבי מאיר היא, עכ"ל. ועוד מבואר דהתוס' נקטו בפשיטות דדין זה הוא הדין דברייתא דרבי אומר הראשון בסקילה וכולם בחנק.

ולוא דמיסתפינא הייתי אומר דמתניתין איירי כמו שפירש"י, שהיא עוד בתולה, אבל לא כמו שהוא הבינה דסתמא מתניתין כרבי ומיירי בדנבעלה שלא כדרכה, אלא דהכא סתם מתניתין כר' מאיר ואיירי בדנבעלה בהטייה דשמואל או בהטייה דרוב בקיאי כמו שכתבו התוס' בכתובות (ו.) ד"ה רוב בקיאי הן, ע"ש. ולר' מאיר יש נ"מ בין נבעלה שלא כדרכה ובין נבעלה כדרכה אבל ע"י הטייה דעוד לא נפקעו או נשרו בתוליה, דנבעלה כדרכה אפילו ע"י הטייה אע"פ שעדיין יש לה בתוליה, לא נחשבה בתולה, ולכן הראשון בסקילה והשני בחנק. אבל בהא דנבעלה שלא כדרכה, שהיא האומדנא דברייתא, גם ר' מאיר סובר כחכמים דעדיין היא בתולה וכולם בסקילה, ומחלק בין ביאה שלא כדרכה לביאה בהטייה, דע"י ביאה בהטייה כבר אינה נחשבת כבתולה והשני בחנק, אעפ"י שעוד לא נפקעו או נשרו בתוליה, אבל נבעלה שלא כדרכה עדיין היא בתולה וכולם בסקילה, דר' מאיר ס"ל בזה כחכמים דרבי.

וב"ה מצאתי כעין חילוק זה במאירי על משנתנו, ח"ל, באו עליה שנים ועדיין היא בתולה בשעה שבא עליה השני, כגון שבא הראשון שלא כדרכה, הראשון בסקילה והשני בחנק, שביאה שלא כדרכה הוציאתה מחזקת בתולה. ומכל מקום אין הלכה כן אלא אם כן בא הראשון עליה כדרכה ועדיין היא בתולה כגון שהערה בה לבד, אבל אם בא עליה שלא כדרכה אף השני בסקילה וכן בכמה, עכ"ל המאירי. נופך שלנו כאן הוא למעבד שלום בין המשנה והברייתא, דבאמת לא בעי לעשות טרוניא ביניהן, כמו שהמאירי הבין, אלא דבקושטא לא פליגי המשנה והברייתא, דהמשנה מיירי בנבעלה ע"י הטייה ואתי כר' מאיר ולא כרבי דהברייתא, וכמו שכתבנו לעיל, ובנבעלה שלא כדרכה ר' מאיר באמת סובר כחכמים דעדיין היא בתולה וכולן בסקילה, ולא חולקים המשנה והברייתא אהדדי.

ואם נקטינן דרך זו, דר' מאיר דמתניתין ד,,באו עליה שנים הראשון בסקילה והשני בחנק" לא מיירי בביאה שלא כדרכה, דבזה מודה לחכמים דרבי דכולם בסקילה, אלא מיירי בנבעלה בהטייה דוקא, היתה מתורצת קושית התוס' שם הנ"ל (בד"ה והאי לבדו) שנקטו בפשיטות כדעת רש"י שמזהה את המשנה עם הברייתא, ומה דאוקימנא לעיל דהמשנה כר' מאיר זהו שהוא אוחז בשיטתו של רבי בברייתא, דנבעלה שלא כדרכה לא נחשבת עוד כבתולה לגבי עונש סקילה לבעליה אח"כ, אע"פ שעדיין יש לה בתוליה. וא"כ בצדק הקשו דלמה שתיק רב, הוה ליה למימר דמיבעי ליה להאי קרא להא דבאו עליה עשרה ועדיין היא בתולה הראשון בסקילה וכולן בחנק, וכמוש"כ רש"י וז"ל, דגבי סקילה לבדו כתיב, וקרא יתירא הוא למעוטי כי האי גוונא, דאף על גב דקרינא ביה בתולה, אין בסקילה אלא אחד מהם, אותו ששכב עמה לבדו, דהיינו ראשון שביאתו היתה יחידית עכ"ל רש"י.

אבל לפי דברינו לק"מ, דר' מאיר באמת סובר כחכמים דברייתא שכולם בסקילה, דאם רק נבעלה שלא כדרכה היא עוד נחשבת לבתולה לענין עונש סקילה לכל בועליה, ואז לא בעי קרא לאידך דרשא, ולכן שתיק רב, ומפורקת קושית התוס' ודו"ק.

ועכשיו בהיר לנו שתי הנוסחאות ברמב"ם, אם מכניסים או מוציאים מה שבסוגריים, דאי אמרינן דהרמב"ם קיימא ליה כרבי, כמו שרש"י סובר דסתם משנה כרבי, אז מוכרחים להוציא מה שבסוגריים, דהלא אפילו נבעלה שלא כדרכה הראשון בסקילה וכולם בחנק. אבל לפי הבנתנו דהמשנה לא מזהה כלל להברייתא, אלא שהסתם משנה כר' מאיר ואוקימנא בדנבעלה כדרכה אבל ע"י הטייה, והברייתא מיירי בשנבעלה שלא כדרכה, ברם הוא סובר כהחכמים דכולן בסקילה, אז מה שבסוגריים הוא הסבר הכריחי המבאר את דבריו הקודמים, ובדקדוק רב נכתבו שם.

וכן מוכח בהדיא שזוהי שיטתו של הרמב"ם ממש"כ בפירושו למשניות וז"ל: ואמרו הראשון בסקילה והשני בחנק כשבא עליה הראשון כדרכה, ואם באו עליה עשרה שלא כדרכה ועדיין היא בתולה כולם בסקילה, עכ"ל ע"ש. ועיין גם בקרבן העדה על הירושלמי (כתובות פ"ג ה"ט) דמפרש באו עליה שנים - כדרכה. וא"א לאמר שהוא מתכוון לביאה גמורה כדרכה, דא"כ קושיא אלימתא עליו, מאי קמ"ל, הלא ברישא בתולה חנן, וכמו שהתוס' יו"ט עומד על דברי הרמב"ם בפירושו המשניות אצלנו (סנהדרין) וז"ל, א"כ מאי רבותא בסיפא דמתניתין, הלא כבר קתני ברישא דבעינן שתהא נערה בתולה ע"ש. אבל לפי

דברינו קמ"ל דאפילו לא פגע כלל בבתוליה, אבל כיון דכנס אותה כדרכה, הרי היא כבר לא נחשבת לבתולה ובוועליה אחרי הראשון חייבין חנק, וזהו חידוש גדול.

ועכשיו נחזור למחלוקת רש"י והאבן עזרא על הפסוק,, והנערה טובת מראה מאד, בתולה ואיש לא ידעה", דלרש"י בתולה שלא נבעלה כדרכה, ואיש לא ידעה, שלא נבעלה שלא כדרכה, שבא לרבות אפילו שלא כדרכה, ולהאבן עזרא בתולה שלא נבעלה כלל, ואיש לא ידעה שלא נבעלה אפילו על ידי הטייה, דבא לרבות הטייה. לרש"י, אפילו כשנבעלה שלא כדרכה כבר לא נחשבת לבתולה, אע"פ שעוד לא אבדו בתוליה, ולכן הראשון בסקילה והשני בחנק. כך היא הבנתו של רש"י במתניתין, דסתם משנה כרבי והלכתא כוותיה. וא"כ מוכרחים אנו להוציא מדברי הרמב"ם מה שנדפס בסוגריים, דלרבי אפילו בא עליה שלא כדרכה, הראשון בסקילה וכולן בחנק.

אולם להאבן עזרא, רק אם נבעלה כדרכה בין אבדו בתוליה ובין לא אבדו בתוליה, וכגון דנבעלה על ידי הטייה, מכיון דנבעלה כדרכה כבר איננה נחשבת עוד לבתולה. אבל אם נבעלה שלא כדרכה עדיין היא בתולה במציאות וגם לגבי עונשין לבוועליה, וזה הלכה כחכמים דכולם בסקילה. יוצא מזה דבמחלוקת של רש"י והאבן עזרא תלויה השאלה אם מכניסים או מוציאים מה שכתוב בסוגריים ברמב"ם, ודו"ק.

ועיין ביד רמ"ה שם ד"ה בעא מיניה בסו"ד וז"ל, דאע"ג דבא עליה ראשון שלא כדרכה, ועדיין בתולה היא, ובאו עליה אחרים, אין חייבים סקילה אלא הראשון לבדו בלבד כר' מאיר דתניא באו עליה עשרה בני אדם בזה אחר זה שלא כדרכה, אי נמי בהטייה, ועדיין בתולה היא, כולן בסקילה, דכל חד מינייהו כי קא בעל, נערה בתולה מאורשה קא בעיל. רבי מאיר אומר הראשון בסקילה וכולן בחנק כדפרישנא טעמא עכ"ל. אע"פ שהוא כן מזכיר בהטייה, אשר מזה נראה שהוא אינו מבדיל בין הטייה לשלא כדרכה, וכמו שחילק המאירי הנ"ל, וגם לכאורה לא הוגיש בחילוק שלנו דהטייה היא ה"כדרכה" אשר לה מתכוון הרמב"ם, וגם מה דקיימא לן במסקנה דסתם משנה כר' מאיר - ולא כרבי, דהוא סבר דאיירי בשלא כדרכה - אלא דאיירי בדנבעלה כדרכה על ידי הטייה, דאז אמרינן דהיא לא נחשבת עוד לבתולה, והשני בחנק. אבל בסתם לא כדרכה, הוא סובר כהחכמים, דכולן בסקילה, כדפירשנו לעיל.

אולם, בפירושו של הירמ"ה במשנה עצמה, אחרי שהוא מסביר מה הוא החידוש לאלו דסברי דהמשנה איירי בנבעלה כדרכה, הלא היא בעולה כבר,

ובמציאות היא איננה עוד בתולה, כתב וז"ל, שלא תאמר כי רבי רחמנא בעולה כחנק ה"מ בכעולת בעל, אבל נבעלה בזנות אימא לא בסקילה ליחייב ולא חנק ליחייב, קמ"ל וכו'⁵, ואית דמוקמי לה כשבאו עליה שנים ועדיין היא בתולה, וסתמה כרבי דאמר שלא כדרכה נפקא לן מכלל בתולה. ואנן לא ידעינן היכא איתמר דרבי, ואי איכא לאוקמה אליבא דהאי פירושא, כר' מאיר הוא דאיכא לאוקמה, דתניא באו עליה עשרה ועדיין היא בתולה ר' מאיר אומר ראשון בסקילה וכולן כחנק, דייקא נמי דקא מוקמינן רישא דמתניתין כר' מאיר עכ"ל. ונראה דגירסת הגמרא שהיתה ביד הרמ"ה שונה מגירסתנו שבה מובא דין זה בשם רבי ולא בשם ר' מאיר. וכן מצינו בקידושין (ט:), המקום היחידי האחר שבריייתא זו מופיעה, מובא דין זה בשם רבי ולא בשם רבי מאיר. ואולי גם לגירסתו לא פליגי עליה החכמים. וכמה שדחוק הוא לאמר דהברייתא כאן היא אחרת מהברייתא הנזכרת בקידושין, דשם מוכח ודאי דהיא רבי, דכל הסוגיא שם מתלבטת על רבי, דהלא אם לא נאמר כן, מה כוונתו, היכא איתמר דרבי". ואולי מה שאמר בסוף, ושכבר זכרנו אותו לעיל, באו עליה עשרה בני אדם בזה אחר זה שלא כדרכה אי נמי בהטייה ועדיין בתולה היא, מראה שכן הרגיש בנ"מ זה בין שלא כדרכה ובין הטייה, אלא שלא הרגיש דהלא כדרכה היא כפי הבנתו של רבי וההטייה היא כהבנתו של ר' מאיר.

[ואם באמת גירסתו של הירמ"ה היא נכונה, וברייתא דסוגיין אינה אותה הברייתא דסוגיא בקידושין, דהכא הוא ר' מאיר והתם מתייחסת לרבי, מדוייק הוא שינוי לשון דהברייתא כאן מהברייתא בקידושין. דהתם מצינן רבי אומר „אומר אני" והכא הוא אומר סתם רבי אומר בלא ה, „אומר אני". מאוד מעניין, דכמדומני שבכל הש"ס לא מצינן בשום תנא או אמורא אחר שמשתמש בלשון „אומר אני" (אלא באני אומר) חוץ מרבי, דחוץ מפעם אחת, הוא משתמש אך ודוקא באומר אני [נדמה לי דהפעם היחידית דמצינן לגבי רבי „אני אומר" הוא בכתובות (סח.) ע"ש]. ואם באמת הגירסא הנכונה היא כמו שכנראה היתה לפני הירמ"ה, אז מובן למה לא מצינן כאן „אומר אני", דהלא הכא לפיו התנא הוא ר' מאיר ולא רבי. אבל כבר הזכרנו לעיל שמאוד רחוק הוא לחלק בין הני שתי ברייתות דסנהדרין וקידושין].

5. לכאורה ק"ק לפירושו של רש"י שהזכרנו לעיל דהוא מבדיל בין בתולה ואיש לא ידעה, דכוונת בתולה היא שלא נבעלה כדרכה, וכוונת ואיש לא ידעה שלא נבעלה אפילו שלא כדרכה, דהלא הוא מסיק כרבי במתניתין, דאפילו כשנבעלה שלא כדרכה נפקא ליה מכלל בתולה, ולא רק מכלל ואיש לא ידעה, אא"כ נאמר שרש"י מחלק בין לשון בתולה בתורה דהוא מתכוון לאשה שעוד יש לה בתוליה, אע"פ שנבעלה שלא כדרכה ולשון בתולה כגמרא דהוא מתכוון גם לאיש לא ידעה כלל, ואם נבעלה לאיש אפילו שלא כדרכה לא חשובה עוד כבתולה, ואע"פ שבמציאות עוד יש לה בתוליה.

עטרה כבר הסיר בתוליה, לאו דוקא דהסירה ממש, אלא דהיא ביאה הראויה להשרת בתולים כנ"ל, משא"כ לגבי העראה דנשיקה וגם נבעלה שלא כדרכה, ע"ש במשנה למלך.

אחרי שכתבתי כל זה ראיתי בשירי הקרבן על הירושלמי בכתובות (דף כ' ע"ב) ד"ה כ"י דתנינן תמן וכו' דגם הוא חש קצת במה שאמרנו לעיל דאין לזהות משנתנו ד,,הראשון בסקילה והשני בחנק" עם הברייתא ד,,באו עליה עשרה בני אדם ועדיין היא בתולה כולם בסקילה, רבי אומר הראשון בסקילה וכולן בחנק", דלהבנת השירי קרבן סובר הרמב"ם דמתניתין פליג על הברייתא בין על רבי ובין על הרבנן. דלהרמב"ם דוקא אם הראשון והשני באו עליה כדרכה אמרינן כמו שהוא מפרש בפירושו למשניות, דהראשון בסקילה והשני בחנק, אבל אם נבעלה שלא כדרכה לאו כלום הוא ואין כאן סקילה כלל, דלהרמב"ם אין שום חיוב מיתה על ביאה שלא כדרכה, ולא כרבנן בברייתא דסברי דאם עדיין היא בתולה כולם בסקילה, ולא כרבי דהראשון בסקילה וכולם בחנק. ומה שקשה לפירושו מהלכות איסורי ביאה הנ"ל (פרק ג, הלכה י) באו עליה עשרה בני אדם והיא בתולה וכו', דנראה ברור דאפילו שלא כדרכה, כל עוד שהיא בתולה יש כאן סקילה ועונש מיתה, אומר השירי קרבן וז"ל, דודאי טעות סופר הוא תבות אלו,, והיא בתולה" או,, והיא בתולה" היינו קודם ביאת הראשון עכ"ל ע"ש. ושיטה נדירה זו בנויה כולה על יסוד, כדהסברנו לעיל, דמה שהגמרא אומרת הכנסת עטרה היא כבר הסרת בתוליה. אולם לפי המשנה למלך הנ"ל, דכוונת הגמרא היא, דכל ביאה הראויה להסרת בתוליה מפקיעה אותה מהסוג בתולה, אע"פ שבתוליה עוד קיימין, לא קשה מידי.

ולפי הבנתנו הנ"ל, דהרמב"ם סובר באמת כחכמים דרבי, אלא שסובר דסתם משנה כאן היא כר' מאיר וע"י הטייה, דבאופן זה אפילו החכמים מודים דהראשון בסקילה ובועליה אחריו בחנק, בגלל דזאת נחשבת לבעילה מעולה אע"פ שהיא עדיין בתולה במציאות, מה שאין כן בנבעלה שלא כדרכה, דחכמים חולקים על רבי וסברי כולם בסקילה, דהיא נחשבת עוד בתולה הן במציאות והן בדין, אע"פ שבביאתם עליה הם עוברים על עריות וחייבים מיתה. וגם מ"ש השירי קרבן בד"ה הערו בה עשרה וז"ל, סוגיא זו אתיא כמ"ד העראה זו נשיקה, דלמ"ד העראה זו הכנסת עטרה כבר השיר הראשון בתוליה ואינך לא בסקילה אלא בחנק, עכ"ל. אולם, לפי דברינו לק"מ, ולא בעי להגביל את הברייתא הערו בה עשרה רק כמ"ד דהעראה זו נשיקה, ודו"ק.

ואולי יש נ"מ בין הכנסת עטרה סתם והטייה דרוב בקיאי או הטייה דשמואל, והא דאמרינן בפרק בן סורר ומורה (ע"ג:) דהכנסת עטרה מסירה

בתוליה, אין הכוונה למי שבועל בהטייה, דהטייה לא נחשבת להעראה, אלא הכוונה להכנסת עטרה בעלמא, דהלא נראה מוכח מחגיגה (י"ד:) שאלו את בן זומא, בתולה שעברה מהו לכ"ג? מי חיישינן לדשמואל, דאמר שמואל יכול אני לבעול כמה בעילות בלא דם, או דילמא דשמואל לא שכיח וכו'. משמע משם דאם היה שכיח דשמואל הויה שריא לכ"ג אף שנבעלה בעילה גמורה. ולכאורה כמה רחקו דברי בן זומא מדידן דכל שנבעלה בהכנסת עטרה אסורה לכהן גדול, אף שלא היתה השרת בתולים, מאחר שנבעלה בעילה הראויה להשרת בתולים (ועיין במל"מ הנ"ל, שהוא מתחבט עם שאלה זו, ומסיק דדברי בן זומא אלו הם לא אליבא דהילכתא ע"ש). אא"כ נאמר דכיון שכל סיבת הטייה היא למנוע מהשרת בתולים, אז אפילו בהטייה גמורה כמו בשמואל היא עדיין נחשבת לכתולה, משא"כ סתם העראה, אפילו בהתחלת ביאה דמפיקעה אותה מדין בתולה, כיון דהעראה כזו ראויה להשרת בתולים.

ואולי יש להבדיל עוד בין הטייה דרוב בקיאי והטייה דשמואל באופן זה, דסתם הטייה דרוב בקיאי חשובה ביאה הראויה להשרת בתולים, דאין הכל בקיאים לבעול בעילה גמורה, וכמוש"כ התוס' הרא"ש בנדה (ס"ד:) ע"ש, אבל הטייה דשמואל דאיירי בבעילה גמורה, אע"פ שראויה אפילו להתעבר ממנה, לא חשיבה לבעילה הראויה להשרת בתולים. אולם קשה דביבמות (נ"ה:) מוכח דאפילו שלא כדרכה חשובה בעילה דנראה דלא תלויה בהשרת בתולים, ודו"ק.

* * *

בחגיגה (י"ד:) שאלו את בן זומא בתולה שעברה מהו לכהן גדול? מי חיישינן לדשמואל, דאמר שמואל, יכול אני לבעול כמה בעילות בלא דם, או דילמא דשמואל לא שכיחא, א"ל דשמואל לא שכיח וחיישינן שמא כאמבטי עברה. והאמר שמואל כל שכבת זרע שאינו יורה כחץ אינו מזרעת, דילמא מעיקרא נמי יורה, עכ"ל הגמרא. ועיין במל"מ הנ"ל שכתב דאם היה שכיח דשמואל הויה שריא לכ"ג אף שנבעלה בעילה גמורה כל שלא היה שם השרת בתוליה. אבל דבר זה מוזר מאד, דמצד אחד נאמר דסתם הכנסת עטרה אסורה לכהן גדול אף שלא היתה השרת בתולים, ומצד שני נאמר דבהטייה, אפילו בבעילה גמורה שריא לכהן גדול. אולם לדברינו הנ"ל יש פתרון לדבר, דסתם הכנסת עטרה ראויה היא להשרת בתולים ולכך נחשבת לבעילה שהיא אסורה לכה"ג, משא"כ בבעילה גמורה ע"י הטייה שהיא אינה ראויה להשרת בתולים וכמו שהסברנו לעיל. בפרט יסודי זה אמרינן דסתם הכנסת עטרה נחשבת לבעילה מעולה יותר מבעילה גמורה דאינה ראויה להשרת בתולים.

כאמת נ"ל דנידון דידן כרוך בשאלת „גוסחאות“, דמה דנפיק להמל"מ מסוגיתנו הכא, דאילו היתה הטייה דשמואל שכיחא הויא שריין לכ"ג, אף שנבעלה בעילה גמורה, דנחשבת עוד בתולה גמורה, הוא כפי גירסת התוס' לפנינו ד"ה בתולה שעברה מהו לכ"ג, וז"ל, ופרש"י שהיא אומרת בתולה אני ואי שכיחא דשמואל מהימנא... ולהר"י נראה דטרחינן לבודקה ע"פ חבית כדאיתא בריש כתובות (י:) ואי דשמואל לא שכיח לא טרחינן וכו', עכ"ל התוס' כמו שמצויה אצלנו. אבל להב"ח דהיתה לו גירסא הפוכה בתוס' שם ח"ל, ואי שמואל שכיח... ואי דשמואל שכיח לא טרחינן עכ"ל מוכח דדוקא בדשכיח שמואל מוקמא בחזקת בעולה דהטייה זו נחשבת כבעולה מעולה, ודו"ק.

הרב יהודה דוד בלייך
ראש הכולל להוראה

יטוד סמכותם של ז' טובי העיר

— א —

איתא ברמ"א, חו"מ סימן ב' סעי' ב', וז"ל: וכן נוהגין בכל מקום שטובי העיר בעירן כב"ד הגדול ומכין ועונשין והפקרן הפקר כפי המנהג אע"פ שיש חולקין וס"ל דאין כח ביד טובי העיר באלה רק להכריח הציבור במה שהיה מנהג מקדם או שקבלו עליהם מדעת כולם, אבל אינן רשאי לשנות דבר במידי דאיכא רוחא להאי ופסידא להאי או להפקיע ממון שלא מדעת כולם מ"מ הולכין אחר מנהג העיר וכ"ש אם קבלום עליהם לכל דבר, כן ג"ל. ע"כ.

אמנם לא נתברר בדברי הרמ"א לדעת היש חולקין למה ז' טובי העיר אין כוחם יפה אפילו במידי דאיכא רוחא להאי ופסידא להאי. דאי בכוחם להעניש ולהפקיר מ"ש באיזה אופן מפקירים, וא"כ קשה במה פליגי הני ב' דעות שהובאו ברמ"א, ועוד קשה באם נאמר שז' טובי העיר מפקירים ממון מכוח הפקר ב"ד הפקר, זהו שייך רק אם כשרים הם לדון, אבל אם טובי העיר אינם כשרים לדון, אפילו מחמת קורבא, שיש מהם שקרובים זה אצל זה, נמצא שאין הפקדם הפקר, ומסתימת לשון הרמ"א שלא כתב שז' טובי העיר בכוחם להפקיר ממון רק אם כשרים הם לדון, משמע שלעולם יש להם סמכות להפקיר, אף אם אינם כשרים לדון, וא"כ קשה אם אינם כשרים לדון איך שייך לומר שהם כב"ד הגדול בעירן?

ועוד קשה שהרי המחבר כתב וז"ל: כל ב"ד אפילו אינם סמוכים בא"י אם רואים שהעם פרוצים בעבירות דנין דין מיתה בין ממון בין כל דיני עונש ואפילו אין בדבר עדות גמורה וכו' ודוקא גדול הדור או טובי העיר שהמחוס ב"ד עליהם, ועיין בסמ"ע שפירש שר"ל שהמחוס הצבור לב"ד עליהם, וקשה דאם סמכות זו להעניש למיגדר מילתא בזמן שאין סמוכים היא לאו דוקא סמכותו של גדול הדור לבד אלא של כל ז' טובי העיר שהמחוס לב"ד ומדין ב"ד קאתו, א"כ למה דוקא ז' טובי העיר ולא כל ב"ד שהמחוס הציבור עליהם? אמנם בדברי הטור איתא טובי העיר שהמחוס רבים עליהם, ומשמע שס"ל שאין זה מדין ב"ד כלל אלא דין אחר לגמרי, וצ"ע ביסוד הדבר.

הנה במגילה דף כ"ו. איתא לא שנו אלא שלא מכרו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר אבל מכרו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר אפילו למישתא ביה שיכרא שפיר דמי ע"ש. הרי מצינו שהפקעת קדושת בית הכנסת אינה בסמכותם של ז' טובי העיר זולת במעמד אנשי העיר ואילו להעניש למיגדר מילתא ולהפקיר

ממון לא מצינו שיהיו צריכים למעמד אנשי העיר, אלא שלזה סגי בו' טובי העיר לבד, ויש להבין מ"ש הפקעת קדושת בית הכנסת מהפקר ממון. ובכדי לעמוד על עצם הסמכות של ז' טובי העיר יש להקדים דברי המרדכי בפרק השותפין וז"ל: כיון שכח בידם להפקיע בית הכנסת מקדושתו אע"פ שיש לכולם חלק בה כדאמרינן בנדורים בפרק השותפים הריני חרם עליך כו' ושרי למישתי ביה שיכרא כדאיתא במסכת מגילה ה"ה בכל מעשה הקהל מעשיהן קיים ופי' במעמד אנשי העיר שעושין בפרהסיא ואין מוחה [בידם] שאם תפרש שצריכין לומר הן א"כ לא עשו [שבעה] טובי העיר אלא כולם ואפילו בכרכין נמי. ונראה שאם אחד מהקהל מוחה בדבר שהם רוצים ראשי הקהל לעשות או לגזור חרם אם רוב הקהל היו מסכימים עם ראשי הקהל היה חלה החרם כאשר אברר ואם לא הסכימו רוב הקהל ומיחו אך הראשים עשו יכולין למחות דמה לי קבלו בתחלה מה לי בסוף וכו'. הרי שאף שמשמע מדברי המרדכי שאם הרוב מוחים בדבר אין בידם של ז' טובי העיר להפקיע קדושת בית הכנסת מ"מ מתבאר מדבריו, שזה דבעינן מעמד אנשי העיר אין זה משום דבעינן הסכמת אנשי העיר אלא כל שלא מיחו רוב בני העיר טובי העיר לבידם הם המוכרים והמפקיעים קדושת בית הכנסת, ומה דבעינן מעמד אנשי העיר הוא בכדי שתהא המכירה בפרהסיא, אמנם זה גופא צריך הסבר למה בעינן שתהא מכירת בית הכנסת בפרהסיא דוקא.

עיי' בתשובת הרמב"ם מובאה בשיטה מקובצת, בבא מציעא דף כ"ד: וז"ל: שאלת מי שקנה מן השוללים ספרי קודש לקצת בתי כנסיות שבמדינות אם נאמר שקנה או אם נכפהו על לקיחתו ממנו ואם נאמר שילקח ממנו בעל כרחו אם ינתן לו הסך שקנהו בו ואם יחזיר לאותו בית הכנסת או לזולתו? תשובה. אם ביזה זו היתה במצות המלך קנה ובטל דין הקדש ואפילו כלי המקדש כשנשללו בטלה קדושתן. אמרו: ובאו בה פריצים וחללוה. אמנם אם נשללו בלי רשות המלך או נגנבו ישבע בנקיטת חפץ כמה הוציא ויטול ויחזור זה הספר למקומו כדין מי שנתברר לנו בו שנגנבו לו כליו וספריו, וכתב משה, ע"כ. הרי שלדעת הרמב"ם כל שנגנב הספר תורה במצות המלך קנינו קנין, אבל אם נגנב שלא על פי מצות המלך מחוייב הקונה להחזירו לבעליו הראשונים. עיי' דברי החלקת יעקב, חלק א', סי' קל"ו שנסתפק בכוונת הרמב"ם בציטוטו את ההלכה הנובעת מן הפסוק, "ובאו בה פריצים וחללוה", שנאמרה אצל כלי המקדש. וספיקו הוא אם כוונת הרמב"ם לומר שאם הספר הנגזל ספר תורה הוא, כל כה"ג אסור לקרות בו מפני ששוב אין בו קדושת ספר תורה, כיון שכבר נתחלל, נמצא שחידושו של הרמב"ם הוא חידוש דין בהלכות ס"ת שכל ס"ת שנשלל במצות המלך בטילה קדושתו, והיינו שדין ובאו בה פריצים וחללוה נאמר לא רק בענין קדושת כלי המקדש, אלא גם בקדושת ס"ת; או אם כוונת הרמב"ם רק לענין ממון ובא לחדש שכל שנגזל בפקודת המלך הוי כעין

כיבוש מלחמה שנקנה לשווד. וממילא מי שזכה מאת השוודים אינו חייב להחזיר. נמצא שאין זה דין מיוחד בס"ת, ובאמת לא בטילה קדושתו, אלא דין הוא בכל דבר הנשלל בפקודת המלך. אבל בסוף דבריו מסיק החלקת יעקב, „אכן לדינא לא מצינו מי שהעתיק תשובה זו להלכה“.

אמנם לפענ"ד דברי הרמב"ם שפיר מובנים ושיטתו זהה היא עם שיטת כמה מהראשונים. הנה בגיטין דף ל"ח. מבואר שעכו"ם קונה אפילו מישראל ע"י כיבוש מלחמה, ע"ש בדברי רש"י דה"מ בחזקה, שפירש שאין כיבוש מלחמה קנין חדש בקניני התורה, אלא שקונה בחזקה מאחר שהבעלים מתייאשים. הרי שלדעת רש"י עצם הקנין של כיבוש מלחמה בא ע"י יאוש ושינוי רשות ומה שהבעלים מתייאשים זהו מפני שכל שנלקח ע"י כיבוש מלחמה הוי כמו גברא אלים שא"א להעמידו לדין, ומאחר שמוכן לכל שלא יוחזר הרשות לידי בעליו מתייאשים הם ממנו, אבל ע"ש בדברי הרשב"א שס"ל שכיבוש מלחמה קונה אפילו בלא יאוש, וע"כ שס"ל שכיבוש מלחמה קנין חדש הוא ולכן אינו צריך יאוש בעלים.

ונראה שהרמב"ם בתשובתו הנ"ל ס"ל כדעת הרשב"א שכיבוש מלחמה קונה אפילו בלא יאוש והוכיח כן מסוגיא דע"ז דף נ"ב: דמבואר שם שאבני מזבח ששקצו אנשי יון לעבודת כוכבים נאסרו, ואף שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו נאסרו מטעם „ובאו בה פריצים וחללוה“ (יחזקאל ז', כ"ב), אלא דקשה איך נתחללו האבנים אם לא יצאו מרשות הקדש, שהרי לגבי הקדש לא מהני קניני גזלה להוציא מרשות הקדש, דלה' הארץ ומלואה, כמבואר שם בבעל המאור. ומזה הוכיח הרמב"ם שע"כ כיבוש מלחמה הוא דין חדש לגמרי ואינו כשאר קנינים, וע"כ שאינו קונה מטעם יאוש, שהרי אצל הקדש ל"ש יאוש, ולכן בנוגע לספרים שנשאל עליהם השיב הרמב"ם דכל שנשלל במצות המלך בטלה ממנו בעלות הראשונה וא"צ להחזיר, ולא איירי כלל מענין קדושת ספר תורה, אלא מדין בעלות של הספר תורה, אם עדיין היא ברשותה של בית הכנסת שממנה נשללה, וכדמצינו שמהני כיבוש מלחמה להוציא אבני המזבח מקדושתן הראשונה מוכח שקונה השולל אף בלא יאוש, וע"ש ברש"י שפירש „מכיון שנכנסו עובדי כוכבים להיכל יצאו כליו לחולין וכיון דנפקי לחולין קנינהו בהפקירא והווי להו דידהו וכשנשתמשו בהן לעבודת כוכבים נאסרו“, והיינו שרש"י פירש כפי שיטתו בגיטין דף ל"ח. שס"ל שכיבוש מלחמה אינו קנין חדש, אלא קנין מטעם יאוש, ולכן הוצרך לומר שבהקדש יש דין מיוחד של ובאו בה פריצים וחללוה שיש בכחו להוציא הקדש מקדושתו, ומאחר שפקע קדושתו שוב קונה מהפקר. אמנם לדעת הרמב"ם אין כאן ב' ענינים: חדא, הוצאה מרשות הקדש ע"י ובאו בה פריצים וחללוה; וב' זכייה מהפקר, אלא ס"ל שעצם כיבוש מלחמה הוא קנין חדש לגמרי, שמהני אפילו אצל הקדש. וזהו הראיה שהביא הרמב"ם מאבני המזבח, שאם מהני כיבוש מלחמה לגבי הקדש לקנותו לשחד להוציאו מיד קדושתו, כ"ש שמהני לשאר דברים, ולכן „אם ביזה זו

היתה במצות המלך קנה", וממילא אלו שקנו מאת השוללים אינם מחוייבים להחזיר. עכ"פ מדברי הרמב"ם בתשובה זו מבואר שכיבוש מלחמה מהני לא רק להפקיע קדושת אבני המזבח אלא גם להפקיע קדושת ס"ת, ולכאורה הוא הדין שמהני גם להפקיע שאר עניני קדושה, כגון קדושת בית הכנסת.

ונראה שהדבר פשוט הוא שקנין כיבוש מלחמה שייך לא רק אצל מלך ממש אלא נוהג הוא אצל כל מי ששלטון העם בידו, כעין מש"כ הרמב"ן בסוף השגותיו על ספר המצות בענין שאלת האורים ותומים שדבר זה מוטל,, על המלך או על השופט ומי שהעם ברשותו", ולכן שפיר יש מקום לומר שז' טובי העיר במקום מלך עומדים הם בעירם, ודבר זה שכל עיר ועיר יש לה סמכות ושלטון לעצמה כעין סמכותו של מלך מבואר הוא בתשו' הרשב"א, חלק ג', סי' תי"א, לענין כפייה על המסין והארנונות שכתב שם שכל שעשו רוב העיר עשוי,, והיחידים כנתונים תחת יד הרבים והרבים הם ליחידים שבעיר ככל ישראל למלך", וכ"כ בשו"ת תשב"ץ, חלק א', סוף סי' קנ"ט, ח"ל: כי בני העיר אצל יחידים כדין נשיא אצל כל ישראל".

וא"כ לפי דברי הרמב"ן שמלך לאו דוקא אלא המובן הוא כל שהעם ברשותו, וא"כ כשמינו בני העיר עליהם ז' טובי העיר דינם כמלך וסמכותם כסמכות המלך, וא"כ שפיר נוכל לומר שזה שז' טובי העיר מוכרים בית הכנסת ומפקיעים קדושתו שזהו מדין כיבוש מלחמה, שרק קנין של כיבוש מלחמה יש בכחו להפקיע קדושה. שזה שנפקעה קדושת אבני מזבח היה ע"י דין מיוחד של ובאו פריצים וחללוה, שזהו מצד כיבוש מלחמה. אבל לולי קנין כיבוש מלחמה לא היתה הקדושה נפקעת. וכ"כ גם לענין הפקעת קדושת בית הכנסת בעינן כיבוש ע"י מלך בכדי להפקיע קדושתה. אמנם מאחר שז' טובי העיר דינם כדין מלך יכולים הם להפקיע קדושת בית הכנסת ע"י כיבוש מלחמה, ובזה שהם מוכרים בית הכנסת, עצם המכירה יש בה משום כיבוש, בזה שהם מוציאים את בית הכנסת מרשות הקהל ומוסרים אותו לקונה. אלא שיש לעיין בזה שהרי במרדכי איתא שבכדי להפקיע קדושתה בעינן שהז' טובי העיר ימכרוה בפרהסיא, במעמד אנשי העיר. ונראה שכששבעה טובי העיר מוכרים בית הכנסת בצניעא, אף שיש להם דין מלך, מ"מ אין כאן מעשה כיבוש, שהרי הז' טובי העיר אינם כונשים את בית הכנסת לעצמם, אלא שמניחים לקונה ליכנס ולעשות בו כרצונו, אבל בית הכנסת עצמו אין בו כיבוש מצד ז' טובי העיר ואף שהקונה נכנס בו הרי הקונה אינו מלך. ואף שמבואר בתשובת הרמב"ם דכל שבזו במצות המלך יש במעשיו ג"כ משום כיבוש מלחמה, זהו רק בעל מלחמה וכדומה, שמוכח שבא לשם כיבוש, שמתוך מעשיו נראה בעליל שבא לשם כיבוש, אבל זה שז' טובי העיר מוכרים בצניעא אינו מוכיח על מעשה כבישה, אבל כשמוכרים בפרהסיא ובני העיר אינם מוחים בידם, זהו מוכיח שמה שז' טובי העיר מוכרים את בית הכנסת שזהו מכח סמכותם בתור ז' טובי העיר העומדים במקום מלך שבני

העיר מקבלים מרותם, ומזה גופא מוכח שבית הכנסת נכבש תחת יד הקונה ע"י אלימות של ז' טובי העיר שדינם כמלך שבני העיר כפופים למשמעתם ורק בכה"ג פקעה קדושתה.

ומיהו בדברי המרדכי איתא בהדיא שרוב הקהל יכולים למחות,, בדבר שהם רוצים ראשי הקהל לעשות,, ומשמע שיכולים הם לעכב גם במכירת בית הכנסת. ולכאורה קשה, שהרי בדין כיבוש מלחמה הדבר פשוט הוא שאף אם רוב הציבור אינם מרוצים במלחמת המלך, ואפילו אם מוחים בידו שלא יצא למלחמה, מ"מ כל מה שעשה עשוי וכל מה שכבש אפילו שלא ברצון בני מדינתו כבוש הוא, ושפיר חל דינא דבאו פריצים וחללוה ופקעה קדושתה אף ע"י כיבוש בכה"ג, וא"כ איך יכולים רוב הקהל למחות ביד ז' טובי העיר ולבטל כיבושם. והנראה בזה הוא, על פי דברי הרמב"ם בהל' גולה ואבדה, פרק ה', הל' י"ח, ששם בפרק ה' פסק כמה דינים מדיני המלכות ודינא דמלכותא דינא ובהל' י"ח כתב וז"ל כמה דברים אמורים במלך שמטבעו יוצא באותן הארצות שהרי הסכימו עליו בני אותה הארץ וסמכה דעתן שהוא אדוניהם והם לו עבדים, אבל אם אין מטבעו יוצא הרי הוא כגולן בעל זרוע וכמו חבורת ליסטים המזויינין, שאין דיניהן דין, וכן מלך זה וכל עבדיו גולנין לכל דבר, עכ"ל. הרי מבואר בדברי הרמב"ם שכל סמכותו של מלך הוא מחמת זה שבני המדינה קבלו עליהם למלך ואם חוזרים במ מהסכמתם שוב אינו מלך אלא גולן בעל זרוע. ומה שנקט הרמב"ם,, אבל אם אין מטבעו יוצא,, זהו סימן שלא סמכו דעתם שהוא אדוניהם, או שחזרו מהסכמתם ואינם סרים למשמעתו. אבל פשיטא שאם מרדו בו והורידוהו ממלכותו ודאי שאין בגזירותיו וציוויו משום דינא דמלכותא. וכן נמי לענין כיבוש מלחמה, עיין בדבר אברהם, חלק א', סימן א', שכתב לבאר שעצם ההלכה של דינא דמלכותא דינא מבוססת היא על דין כיבוש מלחמה, נמצא שלפי דבריו פשיטא דכל שאינו מלך לענין דינא דמלכותא דינא א"א לו לקנות מדין כיבוש מלחמה. וכן הוא בנוגע לז' טובי העיר העומדים במקום המלך, שודאי יש להם הסמכות של ז' טובי העיר רק כל זמן שבני העיר לא סילקום ממשמרתם. ועיין בשו"ת חת"ס, יו"ד, סי' ה' שכתב, שאם רוב העיר מוחים ביד ז' טובי העיר אין מעשיהם כלום, ואע"ג שבני העיר מינו אותם לכתחלה על כל דבר הקהל מ"מ יכולים עתה לחזור בהם. ולפי דברי הרמב"ם הנ"ל שפיר מובן הדבר שהרי אם אנשי העיר מוחים בידם שוב אין להם דין מלך והווי כמו מלך שעכשיו אין מטבעו יוצא. וזהו ממש מש"כ המרדכי,, ואם לא הסכימו רוב הקהל ומיחו אך הראשים עשו יכולים למחות דמה לי קבלו בתחלה מה לי לבסוף". וכוונתו לומר, שמה שרוב בני העיר מוחים נגד ז' טובי העיר חשוב כחזרה מקבלת סמכותם עליהם, ולכן אם רוב העיר מוחים במכירת בית הכנסת אין במכירתם של ז' טובי העיר משום כיבוש מלחמה שיהא נחשב ככיבוש ע"י מלך, וממילא אין במכירה כזו משום ובאו פריצים וחללוה שתפקע קדושת בית הכנסת על ידה.

— ב —

הנה לפי הנ"ל יש מקום עיון בפסק דין של בית הדין של ירושלים מתאריך כ"ב אלול תשי"ד שהופיע בפסקי דין של בתי הדין הרבניים, כרך א' ע' 169-173, שעליו חתמו הרה"ג ר' בצלאל זולטי זצ"ל ויבלח"ט הרה"ג ר' יוסף שלום אלישיב. הנידון היה תביעה של אדם פרטי נגד „הועדה להר ציון" להחזרת כתר תורה, התובע היה יליד ארץ הגר מעיר מקוב, וכפי דבריו הנאצים האונגרים שדדו את כתר התורה עם הציץ יחד עם שאר הכסף והזהב ששדדו מכל היהודים. התובע, שניצל מהמלחמה ועלה לארץ ישראל, בביקור בהר ציון הכיר את כתר התורה שלו ומסר את סימניו, שם אביו ושם אמו חרוטים על הכתר, וכן העיד שמש הקהילה של עיר מקוב שהוא בעצמו שם את הכתר בשק למסור אותו להנאצים כפי פקודת הממשלה שחייבה את היהודים למסור להם כל הכסף והזהב, והשמש העיד בפני הב"ד שהכיר את הכתר שהוא הכתר של התובע.

בדחיית הטענה שהנאצים קנו את הכתר ע"י כיבוש מלחמה כתבו הב"ד „אמנם נראה כי בנ"ד לא שייך כלל ענין כיבוש מלחמה, שהרי הנאצים האונגרים ימ"ש פשטו ידיהם הטמאות באותם היהודים אשר ישבו לבטח בארצם תחת ממשלתם, ושדדו מהם כל חפצי ערך שנמצאו אצלם, וא"כ אין זה שלל מלחמה כלל, אין זה אלא מעשה שוד, גזל וחמס. גם אחרי כן, כשנפל כל השלל בידי חיל כיבוש האמריקאי לא שייך לדון מדין קנין כיבוש מלחמה, כי הרי הם לא רצו ולא כיוונו כלל לזכות בשלל, והם אספו את השלל על מנת למוסרם לנציגי היהודים". ועל תשובת הרמב"ם שהזכרנו לעיל, כתבו הב"ד „נראה ג"כ דהכוונה הוא וכו' בזמן מלחמה שלקחו במצות המלך ממדינת האויב וכו'", והיינו שלדעת הב"ד של ירושלים כיבוש מלחמה שייך רק כשאיזו אומה יוצאת למלחמה נגד האויב, נגד עם זר, משא"כ כשהמלכות יוצאת למלחמה נגד חלק מאוכלוסייה שלה ומיושביה כל כה"ג אינו בגדר מלחמה כלל ומאחר שאין בזה משום כיבוש מלחמה וגם אין בכה"ג משום דינא דמלכותא, נמצא שאין בזה אלא מעשה גזל וחמס, משא"כ בנידון שהגרמנים נכנסו לארץ הגר וכדומה ושללו שלל בכה"ג שפיר שייך כיבוש מלחמה אבל כשהשוללים הם מאותה המדינה אף ששללו במצות המלכות לא שייך בזה כיבוש מלחמה.

אמנם לדידי חידוש זה של הב"ד של ירושלים יש לעיין בו טובא. שהרי לפי דברי הדבר אברהם הנ"ל כל יסוד של דינא דמלכותא דינא הוא, מצד כיבוש מלחמה, ואם נאמר שאין כיבושו של מלך מועיל נגד בני מדינתו, א"כ איזה תוקף יש לדינא דמלכותא שלו נגד בני מדינתו, שכנגדם אין לו קנין של כיבוש מלחמה.

ואין לומר שכל עיקרו של דינא דמלכותא הוא אך ורק כשהמלך הוא מעם זר שבא וכבש את הארץ, אבל מלך שהעמידו מתוך בני אותה אומה אין דינא דמלכותא נהוג בו, שהרי חילוק כזה לא נמצא בשום פוסק.

ע"ע דברי הגרי"א הנקין זצ"ל בפירושי איברא, סימן ג', אות י"ב, שכתב לבאר שהקנינים נחלקים לקנינים טבעיים, וקרובים לטבעיים, וחוקיים וז"ל: דהנה התפיסה ביד וכן הכבישה הוא קנין מורגש בטבע, וגם קטנים מכירים בו, כן בעלי חיים שאינם מדברים בקרא כתיב ידע שור קונהו וחמור אבוס בעליו וכו', אבל הקנינים החוקיים כל הרגשת הקנין בא מהכוונה, ובלי כוונה אין שייך בהם ענין קנין, ונמשך מכל זה דקנין יד וחצר וכיבוש קונים בלי כוונת קנין וכו'. הרי לפי דברי הפירושי איברא כיבוש מלחמה שייך הוא להקנינים הטבעיים ובעלותו של הכובש הוא מצד שהדבר מורגש בטבע. ואף שודאי מורגש החילוק בין כבישה על ידי איזו מלכות למעשה גזל וחמס של שוללים בודדים. אבל לכאורה לפי דבריו אין שום נפקותא בין כבישת האויב מעם זר ובין כבישה על ידי המלכות של אותה מדינה, שהרי הכבושים מרגישים הכבישה באותה המדה ממש בין אם הכובשים זרים הם או אם הם השרים של אותה המדינה, ועוד יותר מורגש הכבישה לדבר מוחלט וסופי כשהכבישה היא על ידי אותה המלכות שהרי אין אפילו לקוות שתבא המלכות לעזרת הכבושים לנקום נגד האויבים הכובשים.

ואם כנים אנחנו בפירוש הנ"ל בדברי המרדכי אין מקום כלל לחילוק זה שחידשו הב"ד של ירושלים, והיינו שאם סמכותם של ז' טובי העיר היא מדין מלך ואם זה שקדושת בית הכנסת נפקעת ע"י מכירתם של ז' טובי העיר הוא מדין ובאו זרים וחללוהו, שהוא דין מיוחד בכיבוש מלחמה, הרי כל סמכותם וכיבושם של ז' טובי העיר הוא נגד אנשי עירם, וא"כ יוצא לנו במפורש שכיבוש מלחמה כח יפה לקנות אף לגבי בני אותה מדינה.

— ג —

ובזה מבוארים הם דברי השו"ע והרמ"א בחו"מ סי' ב' במה שכתב שז' טובי העיר מכין ועונשין שלא מן הדין, שכפי לשון הטור דין זה נהוג בטובי העיר שהמחוס רבים עליהם. ז"א, שמאחר שנתמנו ונחקבלו ע"י הרבים יש להם דין מלך וסמכותם להעניש לפי שעה היא מדין מלך, ואם סמכותם של ז' טובי העיר מדין מלך הוא, אז שפיר מובן במה פליגי ב' שיטות שהובאו ברמ"א שם בנוגע לאם סמכותם היא לכל דבר או אם מוגבלת היא בזה שאינם רשאים לשנות דבר במידי דאיכא רווחא להאי ופסידא להאי. ונראה שפליגי במחלוקת הרמב"ם והתוספות.

והיינו שכתב הרמב"ם בהל' מלכים, פרק ג', הל' א', וז"ל: רשות יש למלך ליתן מס על העם לצרכיו או לצורך המלחמות, וקוצב לו מכס ואסור להבריח מן המכס וכו', ושם בהל' ג' כתב וז"ל: וכן לוקח מן בעלי האומניות כל מה שהוא צריך ועושין לו מלאכתו ונותן שכרן. והנה לכאורה קשה, אם בסמכותו של המלך להטיל מס למה מחוייב הוא ליתן שכרן של בעלי אומניות. הרי מה שהם עושין לו מלאכתו והוא מעכב שכרן לעצמו, הרי ג"כ ענין מס, אלא הדבר פשוט הוא שמה שיש לו למלך רשות להטיל מס זהו כשמטיל על כל העם לא כשבא להטיל על אנשים בודדים ומה שמטיל על איזה יחיד לבד אין זה מס אלא גזל וחמס. וכן מש"כ הרמב"ם שם בהל' ו', וז"ל: ולוקח השדות והזיתים והכרמים לעבדיו כשילכו למלחמה וכו' ונותן דמיהם, היינו ג"כ מטעם הנ"ל, דאסור לו ליקח רכושו של איזה יחיד או של איזו יחידים אלא אם נותן דמיהם, שכל שאינו מטיל על כל הציבור אין זה מס, אבל התוס', סנהדרין דף כ: דה"מ מלך מותר, חולק על שיטת הרמב"ם בזה, ששם הקשו תימה למה נענש אחאב על נבות, כיון שלא רצה למכור לו כרמו, ובתירוצם הב' תירצו, וז"ל: ועוד י"ל דבחנם היה יכול ליקח אם היה רוצה אבל כשהיה שואל אחאב שימכרו לו חשב נבות שרשות בידו לומר לא אמכור, עכ"ל. הרי מבואר ששיטת התוס' היא שהמלך יש לו רשות ליקח שדות וכרמים ולא ליתן דמיהן. ואדרבה, הרי סבר נבות שרק כשלוקח ללא תשלום דמים לוקח הוא מדין מלך ואין אדם יכול לעכב על ידו, אבל כשנותן דמים סבר נבות שאין זה מדין מלך וא"כ הרשות בידו לומר לא אמכור.

ובזה מבואר במה פליגי הני ב' שיטות שמובא ברמ"א והיינו שב' השיטות אית להו שז' טובי העיר סמכותם מדין מלך הוא, אולם שיטה הראשונה ס"ל „שטובי העיר בעירן כב"ד הגדול ומכין ועונשין והפקרן הפקר". כוונתם לומר היא כב"ד הגדול, באיכות סמכותם, אבל לא מדין ב"ד הגדול, אלא מדין מלך. ולשיטה זו בכחם להפקיר ממון אפילו במידי דאיכא רווחא להאי ופסידא להאי, והיינו שס"ל כדעת התוס' שהמלך יש בידו ליקח שדה מזה בלא דמים וליתנו לאחד מעבדיו, אף דאית ביה רווחא להאי ופסידא להאי, ואילו שיטה הב' שהביא הרמ"א בשם יש חולקים ס"ל שאין בידם של ז' טובי העיר לשנות דבר במידי דאיכא רווחא להאי ופסידא להאי, או להפקיע ממון שלא כפי דעת כולם. היינו מפני שס"ל כדעת הרמב"ם שהמלך אסור לו להשתמש בבעלי אומניות מבלי ליתן שכרם ואין לו רשות ליטול שדה או כרם וליתנו לאחד מעבדיו אם לא שנותן דמיו, והיינו שהמלך אין לו לעשות מידי דאיכא רווחא להאי ופסידא להאי, וממנו שז' טובי העיר שסמכותם מדין מלך היא, ג"כ אינם רשאים להפקיר ממון במידי דאיכא רווחא להאי ופסידא להאי.

ויש להעיר שדברינו הנ"ל בביאור דעת המרדכי, השו"ע, והרמ"א הם שלא כפי דברי התוס' הנ"ל בסנהדרין דף כ': בתירוצם האחרון שכתבו: דפרשת המלך לא נאמרה רק על מלך שנמלך על כל ישראל ויהודה ומאת המקום ואחאב לא מלך על יהודה וגם לא מלך מאת המקום, והרי ז' טובי העיר אין סמכותם על כל ישראל וגם לא נמלכו מאת המקום.

ולפי דברינו הנ"ל מבואר עוד דבר שלכאורה מוקשה הוא בדברי הרמ"א, והיינו שבתחילת דבריו כתב השו"ע כל ב"ד אפילו אינם סמוכים בא"י אם רואים שהעם פרוצים בעבירות דנין בין מיתה בין ממון בין כל דיני עונש וכו', דוקא גדול הדור או טובי העיר, ועל זה הוסיף הרמ"א, שטובי העיר בעירן כב"ד הגדול ומכין ועונשין והפקרן הפקר כפי המנהג. אולם היש חולקים שהביא הרמ"א לכאורה חולקים הם רק במה שנוגע לעונש ממון, שס"ל שאין בסמכותם של טובי העיר לשנות דבר במידי דאיכא רווחא להאי ופסידא להאי, אבל כפי הנראה אינם חולקים על האי דינא שהזכיר הרמ"א שמכין ועונשין והפקרן הפקר. וצריכים להבין אם ז' טובי העיר יש להם דין ב"ד הגדול ומכין ועונשין והפקרן הפקר מדין ב"ד הגדול א"כ למה לא מהני אף במידי דאיכא רווחא להאי ופסידא להאי, שהרי דין הפקר ב"ד מהני אפילו בכה"ג.

אולם לפי הנ"ל ניתא, שהרי מבואר ברמב"ם בהלכות רוצח, פרק ב' הל' ד', וז"ל: וכל אלה הרצחנים וכיוצא בהן שאינן מחוייבין מיתת בית דין אם רצה מלך ישראל להרגם בדין המלכות ותקנת העולם הרשות בידו, וכן אם ראו בית דין להרגם בהוראת שעה אם היתה השעה צריכה לכך יש להם רשות כפי מה שיראו, עכ"ל, והיינו: שרשות יש לו למלך להרוג ולהעניש שלא מן הדין, משום תקנת העולם. ובזה שפיר מבוארים הן דברי המחבר והן דברי הרמ"א. והיינו שהמחבר פסק שמכין ועונשין שלא מן הדין אף בזה"ז, אבל דוקא גדול הדור שהוא עומד במקום ב"ד הגדול או טובי העיר שהם מכין ועונשין מדין מלך. והיש חולקים שהביא הרמ"א ג"כ מודים הם שז' טובי העיר דין מלך להם, ולכן מכין ועונשין והפקרן הפקר, דכל שהוא לצורך תקנת העולם נכלל בסמכותו של המלך. אולם לפי דעת הרמב"ם המלך אינו רשאי ליקח שדה או כרם וליתנו לאחד מעבדיו אלא אם נותן דמיו, שהרי מה שנוטל מזה ונותן לזה אין בזה משום עונש על שעבר על גזירת המלך, או משום תקנת העולם, ולכן בזה דוקא ס"ל להיש חולקים שאין סמכות לז' טובי העיר בדבר שיש בו רווחא להאי ופסידא להאי, מאחר שאין זה בכלל מכין ועונשין משום תקנת העולם.

הרב מרדכי וויליג
ראש ישיבה
וסגן ראש הכולל להוראה

הערות בפ"ק דסנהדרין

בענין מורה הלכה בפני רבו

(א) איתא בגמ' (ה:): תלמיד אל יורה הלכה במקום רבו א"א כ"הי' רחוק ממנו ג' פרסאות. ובתוס' ד"ה אלא הקשו, דבערובין (סג.) משמע דתוך ג"פ חייב מיתה, חוץ לג"פ אסור ואינו חייב מיתה, וכאן משמע דחוץ לג"פ מותר. ותירצו, דהתם מיירי בלא נטל רשות מרבו. כלומר, דבזה אסור חוץ לג"פ וחייב תוך ג"פ. וסוגיין מיירי בנטל רשות, ולכן מותר חוץ לג"פ, ותוך ג"פ אסור, וכ"כ הרמ"א (יו"ד סי' רמ"ב ס"ד).

ובערובין (טב: ד"ה רב) פירשו דסוגיין מיירי בתלמיד חבר, ובזה מותר חוץ לג"פ ואסור תוך ג"פ. ושם מיירי בתלמיד גמור, ובזה תוך ג"פ חייב מיתה, וחוץ לג"פ אסור ואינו חייב. וכ"כ הרא"ש (שם), וכ"כ השו"ע (שם) בשם י"א. ולתוס' כאן נראה, דבתלמיד חבר אין איסור להורות אף תוך ג"פ, ובב"י (שם) מתיר אף בפניו ממש. אבל הרמ"א (שם) אוסר בפניו ממש, וכ"כ הגר"א (סק"ט). ולתוס' שם נראה, דרשות מרבו לא מהני, מדלא הזכירוהו כלל, וגם השו"ע לכאורה לא הזכירו לשיטה זו (עיין ש"ך סקי"א). ולפ"ז תלמיד גמור אסור להורות כלל, אף אם נטל רשות מרבו.

אבל בערוה"ש (סי"ד) כתב וז"ל: והרא"ש והטור כתבו כתוס' עירובין לחלק בין תלמיד גמור לתלמיד חבר, ולא בארו איך דעתם כשנטל רשות מרבו. אך מדברי הרא"ש בעירובין שם, שאחר כל הדברים סיים: דאין ראוי לת"ח ליטול שררה בפני רבו א"א כ"נטל רשות מרבו, משמע דבנטילת רשות בכל ענין שרי, ותמיהני על הטור שלא ביאר זה. ואולי סמך על מה שהביא מקודם דעת הרמב"ם דבנטילת רשות שרי, ע"ש, ומשמע דבנטילת רשות מותר אף בתלמיד גמור ואף בפניו, עכ"ל.

נמצא דלתוס' יש ג' שיטות בענין נטילת רשות ע"י תלמיד גמור: דלתוס' כאן מתיר חוץ מג"פ; ולתוס' עירובין כפשוטו אסור אף חוץ לג"פ; ולמש"כ בערוה"ש ע"פ הרא"ש בעירובין, ולכאורה ר"ל דגם דעת התוס' כן, מותר אף תוך ג"פ.

המרדכי (עירובין סי' תק"י) פירש דהסוגיא שם, שאסרו שלא בפניו, כלומר חוץ לג"פ וכמש"כ החוס', מיירי שרבו רגיל לבוא שם. אבל אם בא רק באקראי מותר, וכסוגיין. ולכאורה ר"ל, דאסור רק במקום רבו, אבל אם רבו רגיל לבוא שם גם מקום זה נקרא מקום רבו. והרמ"א (שם) הביא שיטה זו בשם י"א, וגם לשיטה זו לכאורה רשות מרבו לא מהני. ולערוה"ש הנ"ל נראה, דבשתי הסוגיות מדובר שלא נטל רשות, דבנטל רשות מותר תוך ג"פ לכל השיטות, וכמש"ש (סט"ו). ולשון כל ע"כ לאו דוקא, דלתוס' כאן אסור, וכמש"ש סי"ז).

הרמב"ם (ת"ת פ"ה ה"ג) כתב וז"ל: היה בינו ובין רבו י"ב מיל, ושאל לו אדם דבר הלכה מותר להשיב. . . בד"א בדבר שנקרה מקרה, אבל לקבוע עצמו להוראה. . . אפילו רבו בסוף העולם אסור. . . אא"כ נטל רשות מרבו, עכ"ל. ובכס"מ פירש שהרמב"ם כ"כ כדי ליישב סתירת הסוגיות, דכאן מיירי במקרה, ולכן מותר חוץ לג"פ, ובערובין מיירי בקביעות, ואסור בכל העולם, אא"כ נטל רשות.

(ב) עוד כתב הכס"מ, דבגמ' (כתובות ס:) מוכח כתוס' כאן דאסור להורות תוך ג"פ אע"פ שנטל רשות מרבו, ח"ל דאריסי' דאביי שאל ממנו דין אחד, והורה לו, ובא לשם רב יוסף ונמצא שהורה שלא כדין, ואמר אז אביי, הא מלתא דאמור רבנן אפילו ביעתא בכותחא לא לישרי איניש במקום רבי, לאו משום דמחזי כאפקירותא, אלא משום דלא מסתייעא מילתא. כלומר, להורות כהלכה, דהא אנא הוה גמירנא אותו דין, ואפ"ה לא אסתייעא לי מילתא למימרא. נראה משום שאביי הי' במקום רבו, וכיון שהורה אותו דין, אין ספק שנטל רשות, דאל"כ איך הי' מורה, הרי אסור וחייב מיתה, ואפ"ה אסיק. . . דטעמא משום דלא מסתייעא מילתא, וא"כ אפילו בנטל רשות אסור, עכ"ל.

ומבואר דיש ב' דינים, אפקירותא דמחייב מיתה תוך ג"פ, ואסור אף חוץ לג"פ, וכ"ז בלי רשות מרבו, ולא מסתייע מילתא דאוסר אף כשקבל רשות מרבו תוך ג"פ. ולהרמב"ם וש"ר אליבא דהערוה"ש, שמתירים בנטל רשות אף תוך ג"פ, צ"ע מהא דאביי. ולכאורה צ"ל כתוס' (שם ד"ה כי) וז"ל, ונ"מ שהיכא שהרב מוחל על כבודו דשרי, ואפ"ה אל יורה, דלא מסתייעא מילתא הואיל ורבו אצלו. ונראה דס"ל דבאמת אין איסור להורות תוך ג"פ בנטל רשות, אלא דלא מסתייעא מילתא, ודו"ק.

עוי"ל כהערוה"ש (סי"ב) שאביי לא נטל רשות מרב יוסף, כי החזיק את עצמו כתלמיד חבר. וכשטעה, הבין שמן השמים לא הניחוהו, והחזיק את עצמו כתלמיד

גמור. ולעולם כשנטל רשות מותר תוך ג"פ, וכשיטת הרמב"ם. אבל להרא"ש אאל"כ, דאוסר אף בתלמיד חבר תוך ג"פ אם לא נטל רשות. וגם קשה לומר דס"ל כתוס' דאינו איסור גמור, דא"כ הי' לו להזכיר דעכ"פ לא מסתייעא מילתא. ואולי י"ל להרא"ש דלא קי"ל כאביי בזה, ולכן השמיטו לגמרי, ודו"ק.

מאידך, בפ"ת (סק"ד) הביא חשובת בית יעקב דס"ל דכל האיסור בסוגיין הוא משום דלא מסתייעא מילתא, וכדאביי, ונ"מ דאם החליט הפסק כשרבו הי' חוץ מג"פ, ואח"כ בא רבו, דמותר להורות, דאין לחוש להוראה בטעות, כיון שרבו לא הי' אצלו כשהחליט. ובפ"ת חולק, דיש ב' דינים, וכנ"ל לתוס' כאן, ואם בא רבו אח"כ אסור משום אפקירותא, אא"כ מחל על כבודו.

ובחדושי הרי"ן ג"כ כתב דכשנוטל רשות מותר להורות תוך ג"פ דקי"ל רב שמחל על כבודו כבודו מחול, אלא שר' דוד אוסר, וי"ל דס"ל כהכס"מ דאסור משום דלא אסתייעא מילתא, ולזה לא מהני מחילה. עוי"ל דס"ל דהוי בזיון לרבו, ולא מהני מחילה לבזיון, וכהרמ"א (שם סל"ב), ולפ"ז אף אם החליט לפני שרבו בא, וקבל רשות מרבו, אסור להורות, דלא כפ"ת.

והנה הרמב"ם (ה"ב) סתם דאסור להורות בפני רבו לעולם, ובגר"א (ססק"ח) פירש דבזה לא מהני רשות מרבו, כדין תוך ג"פ (ה"ג). וע"כ טעמו כהנ"ל, דהוי בזיון לרבו, ולזה לא מהני מחילה, וכשאינו בפניו ממש, אינו בזיון להרמב"ם, ולר' דוד הוי בזיון.

ג) כתב השו"ע (שם), אע"פ שנטל רשות מרב אחד לא סגי עד שיטול רשות מכל רבותיו המובהקים. וכתב הרמ"א, מיהו יש חולקין וס"ל דאי קבל רשות מרבו אחד מהני להורות חוץ לג"פ, אבל תוך ג"פ לא מהני ליה. ובערוה"ש (סי"ג) הביא דברי הרשב"א (תשובה קיא), שהקשה קושית התוס' לענין חוץ מג"פ. ונראה בכוונת תירוצו, דאם לא נטל רשות כלל, אסור גם חוץ מג"פ, ואם נטל רשות מרבו אחד, אע"פ שיש לו רב אחר באופן שאם הוא נמצא תוך ג"פ אסור וחייב מיתה, מ"מ חוץ מג"פ מותר. וזהו מקור הי"ת הנ"ל ברמ"א.

ובערוה"ש (סט"ז) הקשה, דשאר שיטות לא הזכירו כלל דבר זה, וא"כ מהו י"ח שכתב הרמ"א. ואינו מובן, דהרמ"א נקט תירוץ הרשב"א לקושית התוס', נוסף לתוס' כאן והמרדכי שהביא מקודם, ונוסף להרמב"ם ותוס' בערובין שהביא השו"ע, ופשוט שכל שיטה חולקת על חברתה. ועיי"ש (סט"ו) שהקשה אשו"ע שסתם שצריך רשות מכל רבותיו המובהקים, דלמה לא באר דחוץ לג"פ א"צ,

וכמ"ש הרשב"א. ולפי הבנתו זו, ששיטת הרשב"א היא, הקשה עוד, דהרכיב השו"ע שיטת הרשב"א עם שיטת תוס' בעירובין, והמה תירוצים נפרדים. אך באמת לק"מ, דהשו"ע לא הביא שיטת הרשב"א כלל, ומקורו במהרי"ק, כמ"ש"כ הבאה"ג והש"ך.

ולפי זה א"ש המשך דברי השו"ע, שאחרי שהביא שיטת תוס' בעירובין, כתב שיטת מהרי"ק ללמד דרשות מהני, וכערוה"ש (סי"ד) הנ"ל, ולא קשה עליו קושית הערוה"ש על הטור שלא באר זה. והוסיף, דבעינן רשות מכל רב מובהק, אף זה שחוץ מג"פ, ודלא כהרשב"א, וניחא טפי לשון י"ח ברמ"א, שחולק הרשב"א על דבר זה בפרט. וטעם הרשב"א מבואר בתשובתו, דאסור חוץ מג"פ רק מחשש שמא יטעה, וכגזירת רבי, וממילא בנטל רשות מרב אחד אין לחוש. ומהרי"ק ס"ל דהוא איסור בפ"ע משום כבוד הרב, ולכן צריך רשות מכל רבותיו המובהקים.

עוד כתב הרמ"א וז"ל, והאי מובהקים לא מיירי כשאר רבו מובהק שרוב חכמתו ממנו, דא"כ א"א להיות לו הרבה רבותיו מובהקים וכו'. אבל בש"ך (סקי"ב) הוכיח דיתכן שני רבנים מובהקים שרוב חכמתו משניהם, מלשון השו"ע (ס"ל), רבו מובהק, דהיינו שרוב חכמתו ממנו, אם מקרא מקרא, אם משנה משנה, אם גמרא גמרא. ונמצא שמי שלמד רוב חכמתו במקרא מרב אחד, ורוב חכמתו בגמרא מרב שני, די ש לשניהם דין רבו מובהק.

והנה בפ"ת (סק"ג) כתב דבזה"ז רבותינו הן הן הספרים אשר נתפשטו בקרב ישראל, ולכן לא יורה מבלי לעיין תחלה בספר. ולכאורה לפ"ז י"ל גם להפך, דאין רב מובהק בזמן הזה, דרוב חכמתו מספרים. ואמנם כ"כ בארחות חיים (הל' ת"ת סי' כא), אבל מש"ע ל"ג כן. ולהג"ל ניחא ע"פ הרמ"א (שם), דבימים אלו מי שלמדו פסק ההלכה והעיון והעמידו על האמת והיושר, הוא רבו המובהק. כלומר: דאף דרוב ידיעתו בתורה נמצא בספרים, מ"מ להש"ך יתכן רב מובהק נוסף, שמלמד אותו איך להבין את דברי הספרים. ובשו"ע (סי' רמו ס"ד) קרא להבנה זו תלמוד, וכמ"ש"כ הרמב"ם, ובזה"ז נראה דכל ספר הנדפס בכלל משנה (עי' שו"ע חו"מ סי' כה ס"א, דמיקרי טעה בדבר משנה). וא"כ הספרים הם רבותינו המובהקים למשנה, ועדיין יתכן שרב אחד הדריכו איך להבין מה שנכתב בספרים, והוא רבו המובהק לגמרא, וכדברי הש"ך.

בענין פשרה

א) איתא בגמרא (ו.) והלכתא פשרה צריכה קנין. ובתוס' ד"ה והלכתא פירשו, דהקנין נצרך אף בג' דיינים, ומהני רק בג' דיינים, בין אם הקנין נעשה קודם הפשרה לעשות כמו שיאמרו הדיינים, ובין שנעשה אחר הפשרה. ויסוד שיטתם, דהוי כמו קנין בטעות, ואלימא טפי מילתא בקנין מבלא קנין. ולכאורה כוונתם, דהוי כאסמכתא, וכמש"כ הרשב"א (תשובה אלף ל'), וקיי"ל דמהני קנין בב"ד חשוב (גדרים כו:), וי"ל דכיון שבא לפנייהם לפשרה, חשובים הם אצלו, וזו"ק.

אבל הנמוק"י סובר, דלמסקנה דפשרה צריכה קנין, ע"כ א"צ ג' דיינים דאין לאחר הקנין כלום. ולכאורה כוונתו, שמקנה החפץ שדנים עליו וכמש"כ המרדכי (סי' תר"פ), וכדאיתא בגמ' ב"ב (ג), שקנין סודר על הסכמה לחלק קרקע אינו כלום, דהוי קנין דברים בעלמא, עד שיקנו ברוחות. וכ"כ הסמ"ע (סי' יב סקי"ט) על דברי הרמ"א (ס"ז) שמקורם במרדכי. ודלא כהב"ח (אות מ) שפירש שהחפץ הוא הסודר, ודבריו צ"ע. ובטוענין על מעות, פירש הסמ"ע דמתחייב ע"י הקנין, דהא לא נקנין בחליפין.

והנה הרמ"א (שם) כתב דחליפין לאו דוקא, דה"ה אם נתן שטר עליו או אחד משאר דרכי הקני'. ובתומים (סק"ז) הקשה, דכיון דפשרה כעין אסמכתא, וכהרשב"א הנ"ל, בעינן דוקא קנין חליפין, ושטר לא מהני. ונראה דלק"מ, דהרמ"א אזיל בשיטת הנמוק"י הנ"ל, וכ"כ השו"ע (שם). ולפ"ז הקנין מהני להתחייב או להקנות החפץ, וכנ"ל, והוסיף הרמ"א דיכול להתחייב גם ע"י שטר, או להקנות באחד משאר דרכי הקני'. ולעולם לשיטת תוס' והרשב"א צריכים חליפין דוקא.

ובפ"ח (שם סק"י) כתב בשם מהרש"ל, שכשבאו לפני ג' דלא בקיאי בדינא, ע"כ באו לפשרה, וא"צ קנין, והב"ח חולק. ולכאורה כוונת המהרש"ל, דרק כשחושב שידונו כעין דין תורה הוי אסמכתא, משא"כ כשיודע מראש שאינם בקיאים כלל. אך למש"כ, דקיי"ל כהנמוק"י, ע"כ צריך קנין גם בזה, וכהב"ח.

והנה להנמוק"י בלי קנין לעולם יכול לחזור בו. אבל ההג"א (סי' ג') כתב, דאף דקנין מהני בדיין א', וכנמוק"י ודלא כתוס', מ"מ כשיש ג' דיינים א"צ קנין. כלומר: שיש ב' אופנים שא"י לחזור, בקנין, ובג' דיינים. ובג' דיינים א"צ להקנות החפץ, ודי להסכים שהם ידונו אותו בפשרה, דאז יש להם כח ב"ד גמור, וכמו דא"צ קנין כשמסכים לדון בפני ג' בדין, כן א"צ לפשרה. ובפ"ח (סקי"א) נחלקו אם י"ל קים לי כההג"א.

והמרדכי (סי' תרעט) ג"כ ס"ל דיש ב' דינים בפשרה (להר"י, דלא כבה"ג. וז"ש בתוס' ואפילו אם נפרש וכו'). דאם קנו מידו אחר אמירת הפשרה, הוי הקנאת החפץ, ורק מהנתבע צריכים לקנות, דהתובע רק מוחל, ומחילה א"צ קנין, אבל אם קנו מידו לפני אמירת הפשרה, אינו מקנה החפץ, דעדיין לא הוברר הדין, אלא שמקבל הפסק שיפסקו הדיינים, וגם זה צריך קנין (דלא כההג"א) כדי לאלם הסכמתו שלא יהי' כאסמכתא, בין מהתובע ובין מהנתבע.

(ב) בפ"ת (סק"ג) הביא מהשבות יעקב, דיש ב' מיני פשרה. בפשרה סתם, רשות ביד הפשרן לעשות לפי ראות עיניו לעשות שלום בין הצדדים, וא"צ שיחלוקו מחצה על מחצה. ובפשרה הקרובה לדין, ינכה למי שהדין עמו שליש או פחות, ואם יראה בעיניו שבדבר מועט יכול לפשר בעל דינו בענין שיהי' שלום ביניהם, ודאי טפי עדיף, כיון שע"פ דין זוכה לגמרי. ומוכח מדבריו, דעיקר תכלית הפשרה להטיל שלום בין בעלי הדין, רק דכשבקשו פשרה קרובה לדין מנכים פחות מעיקר הדין מאשר בפשרה סתם, ולפי"ז ע"כ מתחשב הפשרן בדעות של הבע"ד, ויתכן שבאותו דין ממש תשתנה הפשרה אם הבע"ד יותר רך או קשה.

עוד נראה מדבריו, דכשהבע"ד הסכימו לפשרה, חייב הפשרן לנכות איזה סכום מהצד שהדין עמו, אע"פ שאין בדברי שכנגדו ממש. וכ"כ בדברי מלכיאל (ח"ב סי' קלג). אלא ששם חילק בין פשרה סתם לקרובה לדין בע"א, דכסתם מתחשבים ביושר, משא"כ בקרובה לדין.

אבל מו"ר הגרי"ד שליט"א פירש שכל עיקר ענין הפשרה הוא פסק שמתחשב עם יושר ולפנים משורת הדין, וכפשרה סתם הנ"ל, ולא ס"ל שיש ב' מיני פשרה. וכן נראה ברמ"א (ס"ד) שכתב מחלוקת אם ב"ד כופה על לפנים משוה"ד. וצ"ע למה נזכר כאן. ולהנ"ל גיחא, דעיקר הפשרה הוא פסק של לפנים משוה"ד. ולפי"ז לא מתחשבים אם הבע"ד רך או קשה, וכן אם אין בדברי בע"ד אחד ממש, לא ע"פ דין ולא ע"פ יושר ולפנים משוה"ד, הפשרה היא שהדין עם האחר, ולא מנכים כלל. ומ"מ ע"פ רוב יש לכל בע"ד איזה צד ע"פ דין או יושר, ואז מנכים מעיקר הדין, ואז יהי' שלום ביניהם, דזה שאין הדין עמו אומר לעצמו דעכ"פ שכנגדי לא נצח לגמרי. ולכן פשרה נקראת משפט שיש בו שלום, דבדרך כלל יביא לשלום, אבל אין זה תכלית הפשרה, וכשאינן בדברי אחד מהם ממש כלל, פוסקים כנגדו לגמרי, אף דאז לא יהי' שלום ביניהם.

והנה בשו"ע (ס"ב) כתב מצוה לומר לבע"ד בתחלה, הדין אתם רוצים או פשרה. ובט"ז פירש, דא"צ לדבר על לבם שיסכימו לפשרה, וכפשטות הגמ' (ו:זז.). אבל הסמ"ע (סק"ו) פירש דמצוה לשכנעם להתפשר. ובמאזניים למשפט (שם) כתב, דבזמן שיש צד עשות הישר והטוב נגד דין התורה, מצוה רבה לרדוף אחר הפשרה. אבל כשאין שום צד לזכות המתחייב אף לפני משוה"ד, אז יש עול בפשרה שנוזיק לזה חנם, רק הפשרה הוא אודות השלום, שלא להיות מחלוקת, ובוה שקולים הם. לכן בתחלה ישאל אם רוציחם פשרה, וכהט"ז. ואם שמע דבריהם (לכאורה ר"ל שבתחלה לא הסכימו לפשרה, ודו"ק), וראה שיש צד יושר לפני משוה"ד, אז יתאמץ לעשות פשרה, וכהסמ"ע, עכ"ד.

ולפ"ז נמצא, דפשרת יושר, שלפי מו"ר הגרי"ד היא הפשרה היחידה, מצוה. ופשרה כנגד הדין והיושר למען השלום, דלפי מו"ר שליט"א אסור לעשותה, ולפי פשטות הסמ"ע מצוה לעשותה, אין בה מצוה או איסור אלא רשות.

בענין עדות שבטלה מקצתה

(א) התוס' (ט. ד"ה בזמן) דנו בענין עד שראה ולא העיד בב"ד, לענין נמצא אחד מהן קרוב או פסול, ולענין אין עד נעשה דין, והשוו את שני הדינים. כלומר: דאם עד הרואה נעשה דין, וכשיטת הר"י, אז אין עדותן בטלה כשנמצא רואה א' קא"פ. וצ"ע, דלטעם עדות שאי אתה יכול להזימה, פשוט דהוא דין מיוחד באין עד נעשה דין, וע"כ תלוי בהגדה, משא"כ בנמצא א' קא"פ, די"ל דתלוי בראיה. וגם לטעם דועמדו שני האנשים שפיר י"ל דזהו שעומד ומעיד, משא"כ ברואה, ואינו ענין לדין קא"פ. וכ"כ בפירוש בתוס' (ב"ב קיד. ד"ה אבל), וכ"כ הש"ך (סי' ז' סק"ד) לדינא, ושכ"נ בשו"ע שסחם שם כהר"י לענין אענ"ד, ולקמן (סי' לו ס"א) כתב ב' שיטות בעד הרואה קא"פ. דדברי התוס' כאן צ"ע.

ועיי"ש בתוס', דשואלים לעדים אם נתכוונו להעיד או רק לראות, וכגמ' (מכות ו.). ובפשוטו, שואלים לקא"פ, ואם נתכוון רק לראות אינו פוסל. אבל הש"ך (סי' לו סק"ג) כתב דשואלים גם לכשרים, דאם גם הכשרים נתכוונו רק לראות, עדותם בטלה ע"י ראית הפסולים, לדעה א' בשו"ע דבטל ע"י ראיה, וכהרשב"ם חלא כשיטת הר"י הנ"ל. והנתיבות (סק"א) פירש, דמיירי כשהפסול העיד בסוף בב"ד, דאל"כ בודאי אין עדות הכשרים שנתכוונו לראות בטלה, וכמעשים בכל יום, וכדמוכח בגמ' ושו"ע. ובאר, דמהר"י נשמע לרשב"ם, דכמו דלהר"י, אע"פ שבשעת ראיה אין הקא"פ מבטל, מ"מ כשהעיד אח"כ חל עליו שם עד מבטל

למפרע, כן להרשב"ם בלא נתכוון הפסול להעיד, דלא חל עליו שם עד, מ"מ כשהעיד אח"כ וחל עליו שם עד, מבטל למפרע. וכשהכשרים נתכוונו להעיד ולא הפסולים, כמו דלהר"י אינו מבטל, כי אינם שוים בשעת צירופם, כן להרשב"ם, וזוהי כוונת הש"ך.

ולדינא כתב הנתיבות דלא קיי"ל כהש"ך בזה, ומ"מ כשהעידו אח"כ תוכ"ד, ובתחלה כולם לא נתכוונו להעיד, עדותם בטלה. כלומר, דאף דלא קיי"ל כהרמ"ה שפסק שבהעידו תוכ"ד לעולם עדותן בטילה, מ"מ כשכולם לא נתכוונו להעיד קיי"ל כן, וצ"ב. ונראה דסברא היא, דאז חל שם עד על שניהם בשוה, בשעה שהעידו, משא"כ כשהכשר נתכוון להעיד ולא הפסול, דאז חל שם עד על הכשר כשראה, וכהרשב"ם, ועל הפסול חל שם עד רק אח"כ כשהעיד, ולכן לא נחבטל עדות הכשרים אף שהעידו תוכ"ד.

(ב) והנה הרמב"ן (ב"ב קיג:) כתב דעד הרואה נעשה דיין לשמוע מפי אחרים, וכדין ראוהו בלילה. והגמרא (שם) מיירי כשאין אחרים, וצריכים להעיד בעצמם, ובזה רק כשנכנסו לבקר יכולים להעיד, משא"כ בנכנסו להעיד, דאז עד הרואה פסול להעיד, כדין ראוהו בלילה. וכתב שלפ"ז צ"ל דרק עד המעיד מבטל עדות הכשרים שעמו כשנתכוון להעיד, שאם לא העידו למה פוסלים אחרים, והלא אינם נעשים עדים עד שיעידו, דהא נעשו דיינים בעדות מפי אחרים. ונראה לפרש, דלהרמב"ן חל שם עד בשעת ראי', ולכן אענ"ד אז, והוי כלילה. אבל אח"כ יכול להפקיע מעצמו שם עד ולהיות דיין, וכבראוהו בלילה. ומזה מוכח דאינו מבטל עדות הכשרים בראי' בעלמא, דמדיכול לדון ע"פ אחרים, ש"מ דיכול להפקיע שם עד מעצמו. ולפ"ז אצ"ל בהנתיבות, דלהר"י כשמעיד חל שם עד למפרע, אלא דחל מיד, רק שאם לא מעיד לבסוף פקע שם עד ממנו.

וסיים הרמב"ן (שם) דבשנזמנו כשרים לעדות אענ"ד, דכיון דשוינהו לאינהו גופייהו עדים, פסולים לעולם לדון, ואפילו היו שם עדים אחרים. כלומר, דבהוזמן א"א להפקיע שם עד לעולם, משא"כ בכוון גרידא. ולפ"ז לכאורה י"ל כן גם בנמצא א' קא"פ, דבהזמין לעדות גרע טפי, וכ"נ באחיעזר (ח"א סי' כז סק"ו). דכ"ש כשא' מהעדים שיחדום לקדושין פסול, דעדותם בטילה. ובפ"ת (אה"ע סי' מב סקי"א) מכשיר בכה"ג ע"פ החת"ס, וה"ט, דהוי יחוד בטעות, ונ"מ טובא לדינא, ואכמ"ל.

והרשב"א (שם) חולק ארמב"ן, וס"ל דאף שהוזמן להעיד, מ"מ יכול להפקיע

מעצמו שם עד ולדון ע"פ עדות אחרים. והר"ן (שם) סובר שנכנסו לבקר בא למעט רק הוזמנו להעיד, דאינו עושה דין, דנידון כעד לעולם, וכהרמב"ן. אבל כשרק נתכוון להעיד, סובר הר"ן דלא נעשה עד כלל אם לא בא לב"ד, ולכן שפיר נעשה דיין. ולפ"ז נראה כהגתיבות הנ"ל, דאם העיד אח"כ בב"ד חל עליו שם עד למפרע.

ומתוס' נראה דלבקר לאו דוקא, ואף בנתכוון להעיד והוזמן יכול לדון ע"פ ראייתו, וכן נראה מסתימת השו"ע (סי' רנג ס"א) וס"ל דאין שם עד כלל, אף בהוזמן, אם לא העיד בב"ד, ולכן שפיר נעשה דיין ע"פ ראיית עצמו, שהרי מעולם לא העיד. ובשו"ע (סי' ז' ס"ה) כתב ב' שיטות בהוזמנו, אם דנים ע"פ אחרים, וכהרשב"א, או לא, וכהרמב"ן. ודברי הגר"א (ס"ק כ"ג), שהשיטה דאענ"ד בהוזמנו ס"ל כהרשב"ם, צ"ע, דלהרשב"ם הדין כן אף בלא הוזמנו. וגם צע"ק על השו"ע שלא הזכיר כלל שיטת התוס' הנ"ל, דנעשה דיין גם ע"פ ראיית עצמו, אע"פ שגם הטור סתם כן, וכמש"כ הב"ח.

ג) הנמוק"י (כת:): הביא תשובת הרי"ף, שאם הכשרים לא ידעו שהפסול פסול, דאין עדותם בטילה, ומובא בשו"ע (סי' לו ס"ב). והרא"ש (מכות פ"א סי' יא) כתב שהרמב"ן הוכיח כן מהתוספתא (פ"א ה"ו), ר' אומר אף בד"מ כן, והוא לא ידע שיש להם קא"פ תתקיים העדות בשאר. ופירש הרמב"ן, דאם היו הכשרים שוגגים, ולא נצטרפו לדעת, הכשרים בהכשרן, ונחלקה מהן עדות הפסול. והרא"ש הקשה, דלא נמצא דין זה בש"ס, וחולק על הרי"ף, ופירש התוספתא, דבלא ידע המלוה שהפסול פסול, דעדותן קיימת. ואח"כ כתב דין אחר, שבשמומין עדים כשרים, אין בכח הפסולים לבטל, ואף במזמין כל מי שיודע, כוונתו לכשרים ולא לפסולים.

ושיטת הרא"ש צ"ב, דמה בכך דלא ידע המלוה בפסולם. והגר"א (סקט"ו) פירש, שמיוסד אדין שבסמוך, דמזמין עדים, וצ"ע, דכאן ע"כ מיירי דלא הזמין, דבהזמין כשר אף כשיודע שיש פסולים, ומהו הקשר בין שני הדינים שברא"ש. ועוד קשה, דגם אם לא הזמין המלוה כשרים, מסתבר שלא רוצה שהפסול יהי' עד, ולמה עדותן בטילה כשלא הזמין.

ונראה דאם לא ידע שיש שם פסול, בודאי כוונתו רק על הכשרים, וא"צ להזמין. אבל אם ידע שיש שם פסול, ולא אמר כלום להוציאו מכלל עדות, כלומר, שלא הזמין העדים הכשרים במיוחד, או מבטל כל העדות. וז"ש הגר"א, דכמו שבמזמין סתם דעתו רק אכשרים, כן כשלא ידע שיש שם פסול דעתו רק אכשרים, וניחא הקושיות הנ"ל על הרא"ש.

וקושיית הרא"ש על הרי"ף, דלא נמצא דינו בש"ס, לק"מ, דנלמד מסברא. וגם דינו של הרא"ש, דלא ידע המלוה, לא נמצא בש"ס. וכן הדין דבמזמין עדים כשרים אין הפסול מבטל, והדין דבסתם קאי רק אכשרים לא נמצא בש"ס. אלא ודאי דהכל נלמד מהסברא, דקא"פ אינו מבטל כשאינו מצורף עם הכשרים, וכנ"ל. וא"כ גם להרי"ף י"ל כן, וקושיית הרא"ש עליו לק"מ, וצ"ע.

(ד) הר"ן (י.) הביא שיטת הראב"ד, דעדות פסולה מבטלת כולה. אבל אם אין עליי שם עדות כלל, וכבעל דבר ואשתו כגופו, פלגינן דיבורי. ועפ"ז פירש הגמ' (שם), דאדם קרוב אצל עצמו ולא אצל ממונו, דביחס לממונו הוי עדות פסולה, ובטלה כולה. ולכן במעיד פלוני רבע את שורי, עדותו הפסולה על השור מבטלת עדותו על הרובע. והוסיף הר"ן, דזהו רק במעיד על שורו, שהוא דבר חשוב, דצריך ב"ד של כ"ג, והוי כמעיד על קרובו, אבל במעיד על נכסיו, זהו ודאי מעיד על עצמו, ולא שייך בו עדות כלל, ופלגינן דיבורי.

והר"ן הוכיח כן מהגמ' (גיטין ח:) עבד שהביא גיטו וכתוב בו עצמך ונכסיי קנויין לך, ואמר בפ"נ ובפ"נ, נאמן על השחרור ואינו נאמן על הנכסים. ואמרינן התם דפלגינן דיבורי ול"א עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. . . . ואמרינן נמי (כתובות יח) העדים שאמרו כתב ידנו הוא זה אבל אנוסים היינו מחמת ממון אין נאמנין, דאין אדם משים עצמו רשע, ופלגינן דיבורי, ונאמנין במה שאמרו כת"י הוא זה, והשטר כשר, אבל לא במה שאמרו אנוסים היינו מחמת ממון, ול"א עדות שבטלה וכו', דלגבי עצמו לא שייך עדות כדכתיבנא, עכ"ל.

והנה הראי' השני' לכאורה יש לדחות, דכשמעיד על עצמו שחטא, דקי"ל דאינו משים עצמו רשע, אינו רק כעדות על ממונו, אלא כעדות על עצמו, ואינו עדות כלל, ולכן פלגינן דיבורי. ואף שלא אמר בפירוש שחטא, אלא שנלמד מתוך דבריו, מ"מ אינו עדות כלל, וכמש"כ בקהילות יעקב (סי' ז). אבל הראי' הראשונה ברורה. ומעתה יש לתמוה על הרשב"א (ב"ב מג), שכתב בפירוש שלפי הראב"ד אין אדם קרוב אצל נכסיו סתם, ואמרינן במב"כ ול"א פ"ד. וכן הקשה בקה"י (סי' יג) ונשאר בצ"ע. [אמנם י"ל דבפ"נ ובפ"נ אינו עדות, ולכן לא שייך במב"כ, וכמש"כ הר"ן בגיטין, (שם), ומזה נראה דחי' הר"ן לסנהדרין אינו להר"ן, וכמש"כ האחרונים. אבל ברשב"א (שם) נראה דלא ס"ל כן, והדק"ל.]

ונראה, דכבר כתב בקובץ הערות (דף כה), דלשון הגמרא בגיטין פלגינן דיבוריה, ע"כ לאו דוקא, דהא גם באומר כל נכסי קנויין לך נאמן, ושם א"א לחלק דבורו לשנים. כלומר, עצמך ונכסי. וע"כ דר"ל פלגינן נאמנות. כלומר, שמקבלים כל דבריו בנוגע לשחרור ולא בנוגע לנכסים. ולפי זה י"ל דרק כשאומרים פ"ד, ומבטלים לגמרי חלק מדבורו, או חדש הראב"ד, דאם יש עליו שם עדות פסולה לא אמרינן פלגינן דבורו, אלא בטלה מקצתה בטלה כולה, דהרי מקצתה בטילה לגמרי, משא"כ כשאומרים פ"נ, ומקבלים כל דבריו בנוגע לשחרורו וכדומה, אז ל"א במב"כ אף בעדות פסולה, שהרי לא בטלה מקצתה, דמקבלים כל עדותו בנוגע לשחרור, ושפיר פ"נ אע"פ שאין נכסיו קנויין. וניחא שיטת הרשב"א, דלעולם במב"כ נאמר גם בנכסיו ממש, ודלא כהר"ן דנאמר רק בשורו, ומ"מ בעבד ל"א במב"כ, דשם י"ל פ"נ, ורק כשצ"ל פ"ד (דאל"כ לדבריך פסול אתה, עיי"ש בקו"ה) אמרינן במב"כ בעדות על נכסיו.

ונראה עוד, דאף הר"ן מודה ליסוד הזה, אלא דסובר דלשון הגמרא פ"ד כפשוטה, וכמש"כ בקו"ה (שם), שמוכח כן מדכתב (שם) דרבא לשיטתו בסנהדרין, דפ"ד בפלוני רבעני לרצוני, ומוכח דגם בעבד שאמר בפ"נ ובפ"נ, אמרינן פ"ד ולא פ"נ. ולקושיתו מכל נכסי לכאורה צ"ל, דכיון דלשון כל מרבה שאר נכסיו, דנכסיי סתם מתפרש כעבד, י"ל פ"ד ונאמן על עצמו ולא על נכסיו שנתרבו מכל, דהו"ק. ולפ"ז שפיר הוכיח כאן דבנכסיו ממש מודה הראב"ד דפ"ד, ואינו כשורו [אמנם למשכ"ל, דחי' הר"ן אינם להר"ן אינו מוכרח, ומ"מ י"ל כן]. אבל להרשב"א י"ל כנ"ל, דבגיטין מיירי בפ"נ ולא בפ"ד, ולכן נאמן על עצמו, משא"כ כשצ"ל פ"ד, דאם מעיד על נכסיו ממש, בטלה כל עדות, וכדין שורו, וכנ"ל.

בענין קדוש החדש

(א) הרמב"ם (קדוש החודש פ"ה ה"א-ג') מצריך סנהדרין לקדוש החדש, כשאין סנהדרין בא"י קובעין על פי חשבון, מהלכה למשה מסיני. ודבר זה התחיל בסוף תקופת חכמי הגמרא, כשלא נשאר ב"ד קבוע בא"י. והקשה הרמב"ן (ספהמ"צ מ"ע קנג), שהרי ב"ד הגדול בטל מ' שנה קודם התורבן, שהמקום גורם (יד; ורש"י מא.). ותירץ מו"ר הגרי"ד שליט"א (קובץ חדושי תורה עמוד מז ואילך), דהמקום גורם רק כשבית הדין הגדול מורים הלכה, שנאמר וקמת ועלית אל המקום וכו' ושמרת לעשות ככל אשר יזרוך וכו' לא תסור וכו'. אבל בקדוש החודש, בעצם הכח ניתן לכלל ישראל, וכמבואר במכילתא, שלמדו דבעינן בדה"ג מדכתיב ראשון הוא לכם דברו אל בני ישראל, ובדה"ג פועל כנציג של כלל ישראל, ועיי"ש

שהאריך בראיות ליסוד הוזה. ובוה א"צ בדה"ג במקומו, וא"צ בדה"ג כלל, אלא ב"ד בא"י המקובל ע"י כל ישראל, וזה הי' קיים עד סוף ימי חכמי הגמרא, וניחא קושיה הרמב"ן.

ועפ"ז פירש מו"ר שליט"א, למה לא נזכר במשנתנו הדין הזה דקה"ח צריך בדה"ג, דבמשנה נזכרו רק הדינים שצריכים בדה"ג כמורי הוראה, ולא הדינים שצריכים בדה"ג כבאי"כח של כלל ישראל. ומה"ט גופא לא נזכר הדין שכבוש רבים צריך בדה"ג, וכן ברמב"ם הל' סנהדרין לא הזכיר שני דינים אלו מטעם זה. וכעין זה כתב הגרי"ז (סנהדרין פ"ה ה"א) לענין מינוי כהן גדול, דצריך בדה"ג, וכמבואר בתוספתא (פ"ג ה"ב), אין מעמידין לא מלך ולא כה"ג אלא בב"ד של ע"א, וברמב"ם (כלי המקדש פ"ד הט"ו). ואילו בהלכות סנהדרין (שם) הזכיר הרמב"ם דין מלך ולא דין כה"ג, וכבר הקשה כן בלח"מ (שם). ותירץ וז"ל, דבדבר השייך לכל ישראל, הב"ד של ע"א הם הבעלים ע"ז, עכ"ל. וכיון דא"צ בדה"ג משום וכל הדבר הגדול יביאו אליך כבמלך, עיי"ש ברמב"ם, לא הזכירו בהלכות סנהדרין, עכ"ד. ולמ"ש מו"ר שליט"א צע"ק למה לא נזכר דין מינוי מלך במשנתנו.

(ב) עוד כתב הרמב"ם (קה"ח פ"ה הי"ג) ח"ל, זה שאנו מחשבין בזה"ז כל א' וא' בעירו ואומרין שר"ח ביום פ' ויו"ט ביום פ', לא בחשבון שלנו אנו קובעין, ולא עליו אנו סומכין, שאין מעברין שנים וקובעין חדשים בחו"ל. ואין אנו סומכין אלא על חשבון בני א"י וקביעתם, עכ"ל. וצ"ע מי בא"י מחשב וקובע בזה"ז מתי יהי' ר"ח. ותירץ מו"ר הגרי"ד שליט"א, דבוה גופא שישראל שומרים את המועדים ע"פ חשבון זה וסומכים עליו, נקבעים החדשים והשנים. אך בספר המצות (שם) כתב הרמב"ם דבעינן ב"ד בא"י דוקא (ומ"מ א"צ בדה"ג, ותיבת הגדול ט"ס, וכמש"כ הגר"ח העליר שם), והדק"ל, היכן הוא ב"ד הקובע, ונשאר מו"ר שליט"א בצ"ע, וכתב דעכ"פ בהל' קה"ח לא הזכיר ב"ד. אך קשה לפרש דבריו בהל' קה"ח באופן שסותרים דבריו בספהמ"צ, וצ"ע.

והנה במשך חכמה (ר"פ בא) באר שיטת הרמב"ם ע"פ דבריו (סנהדרין פ"ד הי"א), דאם רצו ישראל שבא"י לסמוך זקנים ה"ה מוסמכים. וז"ל, א"כ בקה"ח סגי בחשבון בני א"י, שחזינא דדין סמוכין יש לקיבוץ הכללי להסמיק זקנים כמו ב"ד סמוך, א"כ חשבונם כדין חשבון ב"ד סמוך, עכ"ל. וגם על תירוץ זה יש להקשות מסהמ"צ, שמצריך ב"ד בא"י, ולא די בקבוץ הכללי. אמנם מהר"י בירב, שחדש את הסמיכה בזמנו ע"פ הרמב"ם הנ"ל, כתב שבאמת יש סמוכים בא"י,

דאומדנא דמוכח הוא שאנו רוצים למנות ב"ד סמוך כדי לקדש החדשים (והביאו הרת"ד שאוועל בסהמ"צ שם). אך צ"ע, דאף דלפ"ז ניחא הא דיש ב"ד בא"י, מ"מ מי הם הב"ד הסמוכים לזה. ובפשוטו אם אינם יודעים בעצמם מי הם, לא חלה הסמיכה, וכמש"כ מו"ר הגרי"ד שליט"א ע"פ הגמ' (יד.) סמכי' ר' עקיבא ולא קבלו, וצ"ע.

ובאבני נזר (או"ח סי' שי) פירש שיטת הרמב"ם, דא"צ קה"ח בפועל בזה"ז, דכמו דביום ל"א קיי"ל כראב"צ (י:) דא"צ לקדש, דכבר קדשוהו שמים, ופירשו בתוד"ה שכבר, שכיון שא"א שלא יקדשו היום מקדשים אותו בשמים מן השחר. כן בזה"ז, שכבר נקבע החשבון ע"י הלל השני וא"א לשנותו, כבר קדשוהו בשמים, ביום החשבון, והא דצריכים ב"ד בא"י, ה"ט, דבעינן קדוש ע"י כלל ישראל, וכנ"ל, וכשמקדשים בשמים הוי כאילו קדשוהו ישראל, וכשאינן ב"ד בא"י אאל"כ, עכ"ד. אך מלשון הרמב"ם לא נראה כן, דבספהמ"צ כתב ומפני אמרם — דב"ד בא"י — שזה היום ר"ח או יו"ט יהי' ר"ח או יו"ט. וכ"נ בהל' קה"ח. שמה שאנו אומרינן בחו"ל שר"ח ביום פ' אינו קובע, דאינו תלוי בחשבון וקביעות דחו"ל אלא דא"י, ומשמע דקאי אמירה הנ"ל. ושוב צ"ע איזה ב"ד קובע ר"ח בא"י בזה"ז.

ג) ונראה, דבסדור אוצר התפלות הביא מסדור ר' עמרם גאון, שהכריזו ר"ח פ' וכו' בר"ח עצמו, ולא כמנהגנו להכריזו בשבת מלפניו. ועפ"ז באר שזהו קה"ח בזה"ז, ע"ד המשך חכמה הנ"ל, דהמצוה מוטלת על כל עדת ישראל, וכשאינן ב"ד סמוכים חזרה המצוה לכל ישראל, וכשעומדין בר"ח ואומרים בצבור היום ר"ח פ', זהו קה"ח גמור, עכ"ד. ולכאורה אאל"כ בלי שום מקור. אבל לפי דבריו י"ל דזהו ההל"מ שברמב"ם. ואף דאין ב"ד סמוך, להרמב"ם די בכל ב"ד. וכשב"ד בא"י מכריזים היום ר"ח זהו קה"ח גמור. וגדרו, דכיון שיש חשבון שא"א לשנותו, וא"א שב"ד אחר יסתור דברי ב"ד זה שבא"י, יש כח לכל ב"ד בא"י לקדש. וס"ל להרמב"ם, דא"א לאנשים סתם להיות נציגי כלל ישראל, ובעינן ב"ד, וכנ"ל.

ולפי"ז י"ל עוד, שגם ברכת החדש הנהוגה אצלנו בשבת שלפני ר"ח יש לה דין קה"ח, ואע"פ שאינו בר"ח עצמו. שהרי אפילו בקה"ח ע"פ הרא"י כתב הרמב"ם (פ"ב ה"ט), ראוהו ב"ד עצמן בסוף יום כ"ט, כ"ד אומרים מקודש, שעדיין יום הוא. וע"כ ר"ל שמחר יהי' ר"ח, וכמו כן בקדוש ע"פ חשבון אפשר לקדש החדש בשבת מלפניו. ולפי"ז י"ל שאין מברכים החדש בסוף אלול, כי בר"ה אומרים בתפלה שהיום ר"ה, וא"צ להכריז בשבת מלפניו, משא"כ בשאר חדשים, שאינו מזכיר שם החדש, בתפלה, וגם אינו אומר מפורש היום ר"ח. ואולי זהו שכתב

הרמב"ם דב"ד שבא"י אומרים שהיום יו"ט, וצ"ע דלמה לי אמירה זו. ולהנ"ל י"ל דקאי אר"ה, וניחא שיטת הרמב"ם.

(ד) והנה הרמב"ן (שם) סובר, שהלל השני קדש חדשים לעולם, כי ראה שהסמיכה עומדת להתבטל, עיי"ש באורך. ובאוצר התפלות (שם) תמה, שלא נזכר דבר זה בש"ס. ובאמת הרמב"ן הקשה כן על ההל"מ של הרמב"ם, והגרי"ז תירץ דמקורו בגמרא (ר"ה כ:), וכפי' ר"ח בסוד העיבור — יש בי כח לחשב שנים . . . עד ביאת הגואל.

אבל הרמב"ן כנראה לא הי' לו פי' ר"ח, מדהקשה ארמב"ם, ומסתמא פירש כרש"י, ע"ש. וא"כ באמת צע"ק למה לא נזכר בגמ'. ובאבנ"ז (שם) הקשה, דאם הלל קדש החדשים באופן שיחול כל א' בזמנו (ולכאורה עכצ"ל כן, דמש"ש דאולי קדש כל החדשים, כלי' שיחול אז, אינו מובן, ועיי"ש שדחה מטעם אחר), הרי אז הלל בישיבה של מעלה, כלי' דא"א שהקדוש יחול לאחר מותו, וכדמצינו במגרש אחר ל' יום ונשתטה בינתיים, עיי"ש, וצ"ע.

וגראה, שהרמב"ן בעצמו כבר הרגיש בזה בסוף דבריו (שם) וז"ל, ואני סבור שאין קה"ח מעכב, ולא הצריכו חכמים לומר מקודש מקודש, אלא שהוא מצוה, או לפרסומי מלתא בעלמא, אבל מכיון שהסכימה דעת ב"ד שיהי' החדש הזה מלא או חסר, קורא אני בו אשר תקראו אותם, שהרי ר' אליעזר (כצ"ל) אומר בין מלא בין חסר אין מקדשים אותו (ר"ה כד.). וראב"צ שהלכה כמותו אמר אם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו, אלמא אין קדוש מעכב. ולפי"ז נאמר שמשעה שהסכים ר' הלל הנשיא וב"ד על התשבון הזה ותקן אותו לדורות בחדשים ובשנים, קורא אני בהם אלו מועדי ה' אשר תקראו אותם וכו', עכ"ל.

המבואר מזה, שיסוד שיטת הרמב"ן שהלל הנשיא קדש חדשים לדורות הוא, שא"צ מעשה קדוש כלל, וממילא אין חסרון דאין קדוש לאחר מיתה, וכקושית האבנ"ז. ולפי"ז ניחא הא שהרמב"ם לא פירש כן, שסובר שקדוש מעכב, וכפשטות המשנה (ר"ה כה:), דאם לא הספיקו לומר מקודש ביום דאינו מקודש. וראית הרמב"ן מר"א צ"ע, דקי"ל כראב"צ, ולדבריו הקדוש מעכב.

ואולי כוונתו למש"כ האבנ"ז בדעת הרמב"ם, דמשקבע הלל חשבוננו, שוב הוי כיום ל"א וא"צ קדוש בפועל, והביא שיטת ר"א רק להוכיח שיחכן שאין קדוש מעכב כלל, ואף דלא קיי"ל כן, מ"מ בזה"ז מודה ראב"צ, וכנ"ל, ודו"ק.

ה) איתא בגמ' (ר"ה כה:): אין לך מומחה לרבים בישראל יותר ממשה רבנו, וקאמר ל"י הקב"ה עד דאיכא אהרן בהדך. ולכאורה צ"ע, דבגמרא (סנהדרין טז:): מבואר דמשה במקום ע"א קאי, ולמה הוצרך לאהרן. ושמעתי בשם הגר"מ סולובייציק ז"ל, דמוכח מזה, דמשה רבנו ובית דינו במקום ע"א, ולא משה בעצמו. וז"ש הרמב"ם (מלכים פ"א ה"ג) שמשה רבנו ובית דינו מינו את יהושע למלך, עכ"ד.

אך נראה דלפי מש"כ בנו מו"ר שליט"א, דב"ד לקה"ח פועל כנציג של כלל ישראל ולא כב"ד המורה, י"ל דמשה במקום ע"א קאי רק לענין הוראה, אבל א"א לשום יחיד לקדש החדש כבא-כח של כלל ישראל. וכזה ניחא הא דלא ה"י יכול לקדש בתורת יחיד מומחה, דדינו כב"ד מן התורה, וכמש"כ התוס' (ה. ד"ה ואם), ובגמ' (ר"ה) דנים על מעשה קדוש דדי בב"ד של ג'. ולמש"כ י"ל דיחיד מומחה כב"ד לענין הוראה, אבל לא כנציג כל ישראל. [וברמב"ם (סנהדרין פ"ה ה"ו) כתב עבור החדש בשלשה, וכלשון משנתנו, וקשה דבגמ' (י:): יש הרבה פרושים, דצ"ל קדוש, או דר"ל קדוש ביום עיבור, ועוד. והרמב"ם נקט לשון המשנה כצורתה, וצ"ע].

ולראית הגר"מ מלשון הרמב"ם (הל' מלכים) הנ"ל, יש לדחות ע"פ דברי אחיו הגרי"ז (כסטנסיל פ' בהעלותך), דמשה במקום ע"א נאמר רק עד שנאמר אספה לי שבעים איש מזקני ישראל. אבל כשיש ע"א ממש, שוב אין משה עצמו כע"א, ולכן הוצרך לב"ד של ע"א, למנות יהושע למלך, עכ"ד. אך לכאורה צ"ע, דבגמ' (יג:): למדו דין סמיכה מויסמוך את ידיו עליו. והקשו א"ה תיסגי בחד. וכ"ת משה במקום ע"א קאי א"ה ליבעי ע"א. ומוכח דדינו כע"א אף כשמינה את יהושע, ודלא כדברי הגרי"ז.

ונראה דאדרבה, משם ראי' להגרי"ז, דלכאורה צ"ע לשון הגמ', וכ"ת משה במקום ע"א, הא בגמ' (טז:): גזכר דין זה בלי חולק. אע"כ צ"ל כנ"ל, וכ"ת דמשה כע"א אף לאחר אסיפת שבעים איש, ליבעי ע"א. אבל באמת אינו כע"א אז. וז"ש רש"י וז"ל, לפי שה"י משה ראש להם ושקול ככולם, וצ"ע דמשה מהני בפ"ע. ונראה, דהוקשה לו לרש"י, דמסברא משה כע"א רק כשלא ה"י ב"ד של ע"א, דאז ה"י למשה עצמו כח בדה"ג, אבל משנתמנו ע"א ניטל כח זה ממשה. ולכן נדחק רש"י, דכיון שה"י ראש להם, שקול ככולם ועדיין נידון כע"א בפ"ע. וכל זה לפי הוכ"ת. אבל באמת אינו כן, וכמש"כ הגרי"ז.

(ו) יש להעיר בדברי מו"ר שליט"א, בתירוצו הנ"ל על קושיית הרמב"ן דהמקום גורם, שנקט שאם יש חכמים שבידם לתקן ולגזור, וכמו שהי' עד סוף חכמי הגמ', יש דין לא תסור. ואמנם כן נראה מדברי הקובץ שיעורים (קונטרס דברי סופרים סי' ב סק"ג, ד), עיי"ש, אבל מפשטות לשון הרמב"ם (ממרים פ"א ה"א) משמע דרק בבדה"ג בירושלים נאמר וקמת ועלית אל המקום וכו' לא תסור, וכמש"ש (סק"א) בשם המרגניתא טבא ולב שמח בספהמ"צ. אמנם הרמב"ם, בהקדמתו, כתב שכל ישראל חייבים לקיים כל דיני הגמרא, ומשום דהסכימו כל ישראל, עיי"ש. אבל לא כתב דיש בזה דין לא תסור.

אך לכאורה קשה, אם אין לא תסור למה חייבים כל ישראל בדינים שבגמ'. אולם בלא"ה יש להקשות כן על הרמב"ן (שרש א') שסובר שאין לא תסור בגזירות ותקנות דרבנן, א"כ למה חייבים לקיימם, וכן הקשה בקו"ש (שם סי' א סקט"ו). ותירץ ע"פ דברי הגר"ח (שם סקל"ב), שהרמב"ן מודה דיש איסור כללי דלא תסור, וכדוגמת ציווי המלך, ולהרמב"ם הוא איסור פרטי. ומלשון הרמב"ן לא נראה כן, וראייתו (סקכ"ט) מלשון הרמב"ן צ"ע, דהרמב"ן כ"כ רק ליישב שיטת בדה"ג, ולי' לא ס"ל, עיי"ש. ולמש"כ המשך חכמה (פ' שופטים), דלהרמב"ם הוא דין כללי וכמצות המלך, בודאי אאל"כ לדעת הרמב"ן, והדק"ל וצ"ע.

ונראה, שהראשונים שהלכו בשיטת הרמב"ן כבר עמדו בזה, וז"ל תלמידו ר' דוד (פז), שאדם חייב ללכת אחריהם מפני שהצבור תלוי בהן כמי שקבל על עצמו איסור בדבר המותר, שחייב לנהוג איסור בדבר... ואין חיוב אלא במה שפשט בכל ישראל, והוא ודאי על זה הדרך, עכ"ל. ולכאורה י"ל דהוי כמו נדר, שקבלו כל ישראל עליהם ועל זרעם לקיים גזירות ותקנות חז"ל בזמן הגמרא, ולכן אם לא קבלו עליהם, שלא פשט בכל ישראל, באמת אין חיוב לקיימם.

עוי"ל כהר"ן (שם) וז"ל, יש לשמוע להם במה שהם מתקנים לעשות סייג לתורה... שהאדם חייב להתנהג בתקנותיהם, וכדאמרינן ביבמות גבי שניות לעריות, ושמרתם את משמרת, עשו משמרת למשמרתי, עכ"ל. ולכאורה ר"ל, דכל אחד חייב לעשות סייג לעצמו בקיום המצוות, וכגזיה"כ הנ"ל. אלא דכשחז"ל גזרו על כל ישראל, חייב לשמוע לפסק שלהם שכדאי לעשות סייג זה, ודו"ק. עכ"פ כמו שתירצו להרמב"ן, כן י"ל להרמב"ם בגזירות בדה"ג שגלו ממקומם אם אין לא תסור, וכשיטת הלב שמח הנ"ל.

(ז) ובמנ"ח (מצוה תצ"ו) ג"כ כתב שמלשון הרמב"ם הנ"ל משמע שרק בבדה"ג שבירושלים יש לאו דלא תסור, אלא שמדבריו בהקדמה נראה כמש"כ החינוך (שם), דלא תסור נוהג בכל דור ודור. ולכאורה ר"ל, שהרמב"ם כתב שם, דכל ב"ד שאחר הגמ' אין כופין לאנשי מדינה אחרת או זמן אחר לנהוג כדבריהם, ומשמע שבאותו זמן ומקום חייבים לשמוע לב"ד שלהם. וכמו שכתב החינוך שאם כל אחד יעשה כסברתו ירבה מחלוקת בישראל ויעשה תורה כמה תורות, וע"כ כל אחד חייב לשמוע לבדה"ג. כן בכל דור ודור, אף שבעו"ה כבר נעשה תורה לכמה תורות, מ"מ חייב כל אחד לשמוע לב"ד שבאותו זמן ומקום כדי שלא ירבה מחלוקת בישראל עוד יותר. ולמשכ"ל חיוב זה אינו משום לא תסור, וכמש"כ המנ"ח בתחלה ע"פ לשון הרמב"ם, ודלא כהחינוך.

והנה הרמב"ם (שם פ"ב ה"א) כתב בבדה"ג שדרשו... שהדין כך ודנו דין, ועמד אחריהם ב"ד אחר ונראה לו טעם אחר... ה"ז סותר ודן כפי מה שנראה בעיניו. והקשה הכס"מ (שם), וא"ת א"כ אמאי לא פליגי אמוראי אתנאי... וי"ל שמיום חתימת המשנה קיימו וקבלו שבדורות האחרונים לא יחלקו על הראשונים. וכן עשו בזמן חתימת הגמ' וכו', ע"ש. וק"ק, דלא מצינו קבלה זו. והגר"א (ח"מ סי' כ"ה סק"ו) כתב מקור לדין הרמ"א (שם) שאסור לחלוק על התלמוד, מהגמ' (ב"מ פו.) רבינא ורב אשר סוף הוראה. ועדיין צ"ב, וכן קשה למה אמורא אינו רשאי לחלוק אתנא, וכנ"ל.

ונראה לפרש ע"פ הגמ' (לקמן לו.) מימות משה ועד רבי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד... מימות רבי ועד רב אשי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד, ומבואר בגמ' דר"ל שלא הי' ב"ד אחר בזמנם שלא הי' כפוף להם, משא"כ בעזרא, שהי' גם נחמי' וכו', עיי"ש. אמנם כל זמן שהי' בדה"ג, ב"ד זה קבע לדורו, ובדה"ג בדור אחר יכול לקבוע אחרת, וכהרמב"ם הנ"ל. ואחר ביטול בדה"ג, ב"ד אחר אינו קובע אלא בזמנו ומקומו, וכנ"ל. אבל ב"ד של רבי ושל רב אשי, כיון שכל חכמי ישראל הסכימו לדבריהם, אסור מעתה לכל ישראל לדורות לחלוק עליהם, ודינם כבדה"ג לענין זה, וכמש"כ בהקדמה.

ולפי"ז ניחא קושית הכס"מ, בבדה"ג יכול לחלוק על בדה"ג שלפניו. אבל ב"ד סתם אסור לחלוק על בדה"ג, וכן אסור לחלוק על הסכמת רבי ורב אשי וב"ד, שנתקבל בכל ישראל ודינם כבדה"ג, וז"ש בב"מ דרב אשי סוף הוראה, דכבר ידעו אז דלא יהי' ב"ד אחר שיסכימו כל ישראל לדבריהם. ומה"ט גופא אסור לאמורא לחלוק על רבי ומשנתו, שכל חכמי ישראל הסכימו עלי', והרי מימות רבי עד רב אשי לא הי' ב"ד אחר כזה. ואף שלפ"ז רב אשי רשאי לחלוק

על רבי, י"ל דכיון שבכל הדורות שבינתיים לא יכלו לחלוק על רבי מדינא, ולא מצד קבלה, וכמ"ש, רב אשי קבל על עצמו שלא לחלוק עליו, ודו"ק. וכ"כ בקו"ש (שם סי' ב סק"ו), עיי"ש.

בענין שנה מעוברת

א) איתא בגמ' (י.ב.) אין מעברין אלא אדר. ובתוס' ד"ה אין פירשו, דכתיב לחדש שנים עשר הוא חודש אדר, ואי מעברין אחת משאר חודשים לא הוי אדר י"ב. ובמכילתא מבאר טעם אחר, מה חודש מעברין ביום אחרון, אף שנה מעברין בחודש אחרון. ולכאורה ע"כ צ"ל כן, דבתורה אין שמות לחדשים, וע"כ החדש שמוסיפים הוא חדש י"ג. אך לפ"ז צ"ע, דכמו שמצינו בנולד בכ"ט מרחשון כשהי' חסר, נעשה בר מצוה בכ"ט בו אף כשהוא מלא, ולא בל' בו. כן כשנולד באדר בשנה פשוטה, הי' לנו לומר שנעשה בר מצוה באדר א' שהוא חדש י"ב. אבל הרמ"א (או"ח סי' נה ס"י) פסק דלא נעשה בר מצוה עד אדר ב', וצ"ע.

אמנם הפר"ח (שם) הביא שיש חולקין על הרמ"א וס"ל דנעשה בר מצוה באדר א' (מהר"ש הלוי או"ח סי' לז). אולם הפר"ח הוכיח כרמ"א מירושלמי מפורש (מגילה פ"א ה"ה) שנסתפקו בזה גופא, לענין כבשים שנולדו באדר בשנה פשוטה, אם אדר ראשון תוספת ולא עברה שנתם עד אדר ב', או אדר שני תוספת, ועברה שנתם באדר א'. והסיקו דאדר א' תוספת, הרי דלא עברה השנה עד אדר ב', והוה"נ דלא נעשה בר מצוה עד אדר ב', וכהרמ"א. ולקושיא הנ"ל לכאורה צ"ל, דאע"פ שאין שמות לחדשים מן התורה, מ"מ יש מספר קבוע של י"ב חדשים. וגדר שנה מעוברת הוא, שהחדש הי"ב חוזר פעמיים, ויש חדש יב-א ויב-ב, וקיי"ל דיב-א תוספת, ולכן לא נעשה בר מצוה עד אדר ב', ודו"ק.

ועיקר קושיא הנ"ל כבר העירו התוס' (ר"ה יט:; ד"ה אדר) וז"ל, טוב למלאות אדר א', דהוא חדש העיבור שניתוסף על השנה, אע"ג דאמרינן (ר"ל במכילתא הנ"ל) דשנה מתעברת בסופה, עכ"ל. הרי שהרגישו בקושיא זו, דבפשטות הול"ל דחדש האחרון, כל' אדר ב', תוספת, אלא דאעפ"כ קיי"ל דאדר א' תוספת, ולא בארו איך יתכן דין זה, ואולי כוונתם כנ"ל. [נוע"ש בתוס', שפרשו המשך הירושלמי, אם מוסיפין ל' יום או ירח, דג"כ קאי אספק הנ"ל איזה אדר תוספת, ובפשוטו הוא דיון בפ"ע, כמה ימים יש באדר א', וכרש"י (שם) ע"פ הגמ' (כאן יא.)].

(ב) והנה המ"ב (שם סקמ"ה) הוכיח דאדר א' לא נקרא אדר אלא חדש העיבור, שהרי אין קורין את המגילה באדר א'. ולכאורה נהפוך הוא, דמדין מגילה מוכח דנקרא אדר, דבגמ' (מגילה ו:) דנו כאיזה אדר יש לקרוא את המגילה, אם באדר א' משום אין מעבירין על המצות, או באדר ב' משום מסמך גאולה לגאולה. ומוכח דשניהם נקראו אדר. וכ"כ הגר"א (סי' תקסח סקט"ז), דהמתענה כיום שמת בו אביו, יתענה פעמיים מדינא במעוברת אם מת בפשוטה, דשניהם נקראו אדר. ומ"מ אף דנקרא אדר, אינו נעשה בר מצוה עד אדר ב', דאין בר מצוה תלוי ביום השנה, אלא במנין י"ג שנים, וכיון דאדר א' תוספת, לא נגמרה השנה הי"ג עד אדר ב', וכירושלמי הנ"ל. וע"כ צל"פ כן, דהרמ"א (שם) פסק דיתענה באדר א', וכאן פסק דנעשה בר מצוה באדר ב', וכנ"ל.

וכמ"ב (סקמ"ג) פסק דבנולד באדר א' נעשה בר מצוה באדר א', וכהאחרונים ודלא כהמג"א. ולמש"כ יש לפקפק בזה טובא, דאם הי' תלוי ביום השנה, כודאי צ"ל כהאחרונים דבנולד בא' נעשה בר מצוה בא'. אבל כיון שתלוי במנין י"ג שנים, הרי השנה הי"ב נגמרה באדר בשנה הפשוטה שלפני, ואם מונים שנה מאז, אינה עוברת עד אדר ב', וכירושלמי הנ"ל ולכאורה זהו גמר שנת י"ג, וכהמג"א, וצ"ע לדינא.

(ג) וע"ש (סקמ"ה), דבנולד בר"ח כסלו כשחשון הי' חסר, ונעשה בר מצוה כשחשון הוא מלא, ונעשה בר מצוה בא' דר"ח כסלו, שהוא ל' חשון. ובשע"ת (סקי"א) צדד דאינו בר מצוה עד א' כסלו, שהוא ב' דר"ח כסלו, ולכאורה מוכרח כדבריו, דכיון שנולד בא' כסלו, ויש א' כסלו בשנה זו, פשוט דנעשה בר מצוה אז, ולא ביום שלפניו שהוא ל' חשון, ושיטת המ"ב צ"ע.

ונראה, דכבר נתבאר שאין בר מצוה תלוי ביום-הולדת הי"ג, אלא במנין י"ג שנים. אבל באמת בעינין י"ג שנים ויום אחד (שו"ע שם ס"ט). והיינו, ששנה י"ג נגמרת ביום שלפני הבר מצוה, ויום הבר-מצוה היא תחלת שנה י"ד. ומעתה י"ל, שהנולד בא' כסלו כשחשון הי' חסר, נגמרו הי"ג שנים שלו בכ"ט חשון, דהרי בשנה שנולד, זהו היום לפני שנולד, ועפ"ז קובעים שזהו גמר שנתו הי"ג. וא"כ יוצא, ששנתו הי"ד מתחיל בל' חשון שהוא א' דר"ח כסלו, ואז נעשה בר מצוה, אע"פ שיום הולדתו שלו חל רק בא' כסלו, ודו"ק.

וע"ש במ"ב, דבנולד בל' חשון, וכשנעשה בר מצוה חשון חסר, דלא נעשה בר מצוה עד א' כסליו, ופשוט הוא, דא"א שיעשה בר מצוה בכ"ט חשון, דלא הגיע ל"ג שנים ויום א'. ובנולד בל' אדר א', ונעשה בר מצוה בשנה פשוטה,

לכאורה פשוט דנעשה בר מצוה בא' בניסן, דבפשוטה אין כאן ל' אדר כלל, ודומה למ"ב הנ"ל. אבל בבנין ציון (סי' קנח) כתב דנעשה בר מצוה בא' דר"ח אדר, שהוא ל' שבט, וצע"ג (ודיוקו מהשו"ע שם שנקט כט אדר ולא ל', יש לדחות, דמיירי רק בבר מצוה באדר ולא בניסן, ודו"ק). ועפ"ז כתב, דבנולד בא' דר"ח אדר בשנה פשוטה, דלא נעשה בר מצוה עד א' דר"ח אדר ב', דשם ר"ח אדר קובע, וצריך לחכות עד ר"ח אדר ב', וכמש"כ הרמ"א. ולמש"כ נראה דבזה נעשה בר מצוה בל' שבט, שנעשה בו בן י"ג שנה ויום אחד, ושם ר"ח אינו קובע, וצ"ע לדינא.

בענין עיר הנדחת

(א) האחרונים חדשו כדין עיה"נ, דבתחלה נידונים כיחידים, וזהו עיקר גמר דינם, אלא דאח"כ חדשה התורה דחל שם עיה"נ, וע"פ גזיה"כ נשתנו כל הדינים. ולכן ניחא הא דא"צ התראה לסייף, והא דא"צ קבלת עדות בע"א להר"ן (יז:): ורמב"ן (פ' שופטים) דבעינן ב"ד הראוי לגמ"ד, והא דא"צ יכול להזימה דממונם אבד. וכן שמעתי ממו"ר הגרי"ד שליט"א, וכ"כ דודי בעבודת המלך (ע"ז פ"ד ה"ו), ועוד. ויש שהקשו מהגמ' (טז). לענין שבט שהודח, דאע"ג דקטלינן ביחיד בדינא (כצ"ל, עי' רש"י) דרבים דיינין ליה. ומוכת דמלבד מיתת הנידחים המיוחדת, שבאמת אינה נוהגת בשבט שהודח, יש גם דין נוסף, דדיינינן ליה בדינא דרבים, ודלא כמשכ"ל דיש גמ"ד של יחיד, וצ"ע.

ונראה דלק"מ, דעיה"נ ושבט שהודח שני דינים הם, ושבט שהודח דומה לנביא השקר וכה"ג, שנשנו יחד במשנתנו וצריכים ע"א מגזה"כ דכל הדבר הגדול יביאו אליך, דבריו של גדול, וכמבואר בגמ' (שם) לענין כה"ג, וקאי גם אנביא השקר ושבט שהודח, וכדנראה ברמב"ם (סנהדרין פ"ה ה"א). ודין דבר הגדול נאמר בדין וגמ"ד עצמו, ולא רק במיתה, ולכן בדינא דרבים דיינינן לשבט שהודח, משא"כ עיה"נ, שהוא דין בפ"ע במיתה, ולעולם הגמ"ד בכ"ג ככל ד"נ.

וכן נראה מלשון הרמב"ם (שם) אין דנין את השבט שהודח כולו אלא כבדה"ג ... ולא עושין עיה"נ אלא ע"פ בדה"ג. דבשבט שהודח בעינן ע"א לדין, ולא לעונש, שנאמר איש ולא שבט, וכמבואר בגמ'. ובעיה"נ בעינן ע"א לעונש, וכלשון הרמב"ם עושין עיה"נ ולא לדין. ומ"מ צע"ק ברמב"ם, שסיים שנאמר כל הדבר הגדול יביאו אליך, ודין עשית עיה"נ נלמד מאיש ולא עיר (טז:), וכן דין מוסיפין על העיר והעזרות ואין מוציאין למלחמה נלמדו מפסוקים אחרים (שם). וצ"ל מדפסוקים אלו נלמד שדברים אלו בכלל דבר הגדול, ודו"ק. וכן

צע"ק למשכ"ל, דמוהוצאת את האיש ממעטים עיה"נ לעשי' ושבת שהודח לדין. וצ"ל דוהוצאת מתפרש בשני אופנים, ונלמד מסברא דבשבת שהודח קאי אדין, דהוי דבר הגדול ודומה לכה"ג ונביא השקר, משא"כ עיר אחת, דאינו דבר גדול כ"כ. אך לפי"ז הדק"ל מסיום דברי הרמב"ם, וצ"ע.

וכן מוכח ברמב"ם (ע"ז פ"ד ה"ב) שכתב דין עיה"נ, ולא דין שבת שהודח. וה"ט, דשבת שהודח הוא דבר הגדול, ודינו המיוחד שייך רק בהל' סנהדרין, משא"כ עיה"נ, שהוא דין בפ"ע ונזכר גם בהל' ע"ז. וע"ש ברמב"ם, דדינו כעיה"נ שהודחו רוב יושבי', ממאה ועד רובו של שבת, אבל אם הודח רובו של שבת דנים אותם כיחידים. ובלח"מ (שם) הקשה מהגמ' (לז:), ותירץ דרובו ככולו בכל התורה כולה, עיי"ש. וצ"ע, דבדין שבת שהודח כולו, דצריך ע"א לדין, כתב הרמב"ם כולו, ורובו אינו ככולו. ואולי י"ל, דמסברא אינו דבר הגדול, אא"כ הודח כל השבת. אבל כעיה"נ, שהוא גזה"כ בעלמא בלי סברא, ע"כ רובו ככולו, ודו"ק.

ב) איתא בגמ' (טז:) אין עושין עיה"נ בספר. מ"ט מקרביך אמר רחמנא ולא בספר... תניא וסמוכה לספר אפילו אחת אין עושין מ"ט שמא ישמעו נכרים ויחריבו את א"י. ותפוק ל"י מבקרביך ... ר' שמעון היא דדריש טעמא דקרא. והרמב"ם (שם ה"ד) כתב ואין עושין עיה"נ בספר כדי שלא יכנסו עכו"ם ויחריבו את א"י. והקשה הכס"מ, דלא קי"ל כר"ש דדרש טעמא דקרא. ותירץ, דאין נפק"מ ולכן כתב הטעם, והקשה המנ"ח (סי' תסד) דנ"מ אם כבשו אח"כ עוד עיירות, דמגזה"כ אין עושין ולר"ש עושין. ועוד נ"מ, דלר"ש נהרגים בסייף, ולת"ק בסקילה (ונ"מ הג'), אם מענישין את המדיחים, צ"ע, דגם מסית את היחיד חייב סקילה, וצ"ע). וא"כ הדק"ל, וצ"ע.

עוד כתב הרמב"ם (שם), ואין ב"ד א' עושה ג' עיה"נ זו בצד זו, אבל אם היו מרוחקות עושה. וצ"ב, דאם גזה"כ הוא, שנאמר אחת ונאמר עריך, וע"כ ר"ל א' ולא ג', א"כ מ"ש מרוחקות שעושין. ואם דין הוא בקרחה, א"כ מ"ש ב' ב"ד מא', עיי"ש בגמרא ובמהרש"א, דלטעם קרחה אין חלוק בין ב"ד א' לב' ב"ד, וצ"ע.

ונראה, דבאמת צ"ע למה שנו במתני' דין עיה"נ בספר וג' עיה"נ, הא אין פרטים אלו שייכים למשנתנו שמונה כל הדברים שצריכים ב"ד של ג' כ"ג וע"א, וכבר עמד בזה במרגליות הים (ב.), וי"ל, שהרמב"ם למד מזה, שהוא דין בב"ד, דב"ד של ע"א אינו רשאי לעשות ג' עיה"נ. אבל כיון דבמרוחקות מותר, מוכח דדין זה בב"ד תלוי בקרחה דא"י, שאין ב"ד א' רשאי לעשות קרחה בא"י.

ולפ"ז צ"ל, דגם הדין דעיה"נ בספר אינו גזה"כ בעלמא, דא"כ לא שייך למתניי, אלא דין בב"ד, וע"כ ה"ט, שלא יחריבו את א"י. וגדולה מזו מצינו בתוספתא (פי"ד ה"א לגי' כת"י סק"ב), דגם דין ג' עיירות, טעמו כדי שלא יחריבו את א"י, כלומר, דזהו דין קרחה. ומ"מ לב"ד אחר מותר, דעד שימותו ויתמנו אחרים (ויל"ע אם בעינן שימות אחד, רובם, או כולם), יבנו עוד עיירות סמוך לעיה"נ ולא יחריבו את א"י, משא"כ בספר, שיחריבו מיד.

ובמצפה שמואל (לתוס' שם סק"ב) ג"כ השוה דין קרחה וטעם דשמא יחריבו את א"י. אבל מסיק להפך, דלפ"ז דין קרחה נאמר רק לר"ש והרמב"ם לא פסק כן. וצ"ע, דהרמב"ם כתב טעם דשמא יחריבו. ועוד, דמדהתיר מרוחקות ש"מ דס"ל דין קרחה. לכ"נ להפך, דהרמב"ם דייק מדנשנו דינים אלו במשנתנו דאינם גזה"כ, אלא שיש בהם טעם דשמא יחריבו וקרחה. ודייק עוד, דרק ב"ד אחד אינו עושה ג' עיה"נ, דע"כ הוא דין בב"ד, וכנ"ל. ואף דקיי"ל לא דרשינן טעמא דקרא, י"ל דכיון דיש שני דינים נפרדים, אחת ולא שלש, ומקרבך ולא בספר, הוי כאילו נכתב הטעם להדיא, דרק בסברא זו דשמא יחריבו אפשר להבין שני הדינים, וכפרט דעצם הדין ג"כ אינו אלא מדרשה, ואינו כטעם בעלמא לדין המפורש בקרא, ודו"ק. וא"כ באמת אזלינן בתר הטעם, וכמבואר בגמ' (כא.), דבמפרש טעמא דקרא דרשינן הטעם לרבנן, אע"פ שגם שם אינו מפורש שזהו טעם האיסור, דרק נזכר סמוך לאיסור, לא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו, והוה"נ כשיש שני דינים משתי דרשות שאפשר להבינם ע"פ סברא אחת, ודו"ק. והגמ' (טז:) יל"פ דר"ש היא ר"ל על דרך ר"ש, וכרבנן דס"ל דדרשינן טעמא דקרא דמפורש. או, דהרמב"ם לא גרס כן בגמ'. עכ"פ לפי זה ניחא למה נשנו דינים אלו במתניי, וניחא הקושיות הנ"ל על הרמב"ם.

הרב צבי שכטר

ראש הכולל

ע"ש ר' מרדכי דוד ועדינה כ"ץ

בן מהו שיעשה שליח לאביו להכותו

א. בהיתרא דשליח ב"ד

בסנהדרין (פה.) בעו מיניה מרב ששת, בן מהו שיעשה שליח לאביו להכותו ולקללו. א"ל ואחר מי התירו, אלא כבוד שמים עדיף, ה"נ כבוד שמים עדיף וכו'. ובביאור הספק הי' נ"ל עפ"י הגמ' מו"ק (טז.) ומנלן דנצינן ולייטינן ומחינן ותלשינן שיער וכו' דכתיב ואריב עמם ואקללם ואכה מהם אנשים ואמרטם. כלומר, דפשיטא דאסור להכות שום אדם מישראל, וכן אסור לקלל אדם מישראל, אך לשליח ב"ד ילפינן מקרא דנחמיה שיש היתר מיוחד¹. ונראה דזוהי כוונת הגמ' בכתובות (לב.) דמה לחובל בחברו, שכן הותר מכללו אצל ב"ד. ובפשוטו נראה דכוונת הגמ' לומר, דהותר מכללו לגבי מצות מלקות. ועפ"י הקשה האור שמח (פ"ב מרוצח ה"ט) דלא מצינו בשום מקום בגמ' שאיסור לא תרצח יהי' נחשב כאיסור קל מפני שהותר מכללו אצל ב"ד - לגבי מצות מיתת הרוגי ב"ד. ועיי"ש מה שתירץ².

ב. במצותו בכך

אכן טפי הי' נל"פ דא"א לדון על הלאו דרציחה שיהי' נחשב כהותר מכללו בגלל מצות מיתת הרוגי ב"ד, דשאני התם דמצותו בכך. וכן משמע במנחות (כה.) בסוגיא דריצוי ציץ, דת"ר ונשא אהרן את עון הקדשים, וכי איזה עון הוא נושא וכו', הא אינו נושא אלא עון טומאה שהותרה מכללה בצבור. [עיי' תוס' יומא (ז:) ד"ה הא אינו נושא]. ... מתקיף לה רבי אילעא אימא עון שמאל, שהותר מכללו ביה"כ. (נטל את המחטה בימינו ואת הכף בשמאלו. רש"י). א"ל

1. ואף דדברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן, מכ"מ נראה דהיתר זה נכלל בדרשת הפסוק - ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם - אשר תלמדם מיבעי ליה ... אלו כלי הדיינים (דשייכא כהו שימה, דבר המיטלטל, רש"י).

2. והארכנו בדבריו במק"א בקונטרס סנהדרי קטנה, בגדר דין יתיר עצמו למיתה (עמוד 55).

אביי אמר קרא, עון, עון שהיה בו ודחיתיו, לאפוקי יוה"כ דהכשרו כשמאל הוא. (דהכי הוא הכשר מצותו. רש"י). הרי להדיא, דהיכא דמצותו בכך אין זה כגדר הותר מכללו. ועפ"יז הי' נראה לפרש, דמאי דאיתא בגמ' כתובות הנ"ל דלאו דחובל בחברו חשוב כהותר מכללו, אין זה מכח מצות מלקות, דגם זה י"ל דחשיב מצותו בכך, ואינו בגדר היתר, אלא כוונת הגמ' כתובות להך דינא דמס' מו"ק דנצינן ומחינן ותלשינן שיעור.

ג. דין ב"ד מכין ועונשין

ואין דין זה זהה עם דינו של ר"א בן יעקב בסנהדרין (מו.) שמעתי שב"ד מכין ועונשין שלא מן הדין וכו', דהתם הרי מצינו שבין למלקות ובין למיתה אמרינן הכי, כדאיתא התם, ומעשה באחד שרכב על סוס בשבת בימי יונים והביאוהו לב"ד וסקלוהו ... ושוב מעשה באדם אחד שהטיח את אשתו תחת התאנה, והביאוהו לב"ד והלקוהו וכו'. ואילו הי' טעמא דהותר מכללו בלאו דחבלה מטעם זה דב"ד מכין ועונשין וכו', הרי שוב הול"ל הכי אף לגבי לאו דלא תרצח, וכקושיית האור שמח, אלא ודאי מן ההכרח צ"ל דהיתר זה דב"ד מכין ועונשין שלא מן הדין הלכה כללית היא והיתר אוניברסלי הוא הנוהג בכה"ת כולה, ואינה מיוחדת דוקא ללאווי דחבלה ורציחה, ודומיא דהיתרא דפיקו"נ הוא שנוהג בכה"ת כולה, ואין לנו לומר שאיסור בשר בחלב יהי' נחשב כהותר מכללו [עי' תוס' חולין (קטו:)] ד"ה כלאי הכרם] משום שלפעמים יש להתירו מטעם פיקו"נ, דהיתרא דפיקו"נ איננו היתר פרטי הנוהג דוקא בבשר בחלב, אלא היתר כללי ואוניברסלי הוא הנוהג בכה"ת כולה.

ד. המחום רבים עליהם

ועיין בשו"ע חו"מ (סי' ב'), דל"א מכין ועונשין שלא מן הדין אלא דוקא בטובי העיר שהמחום רבים עליהם, ומצאתי לח"א שכתב שהוה"נ בהך היתרא דשליח ב"ד, דאינו אלא בהמחום רבים עליהם, שהכל דין אחד הוא³, ולפי דברינו אינו נכון, דב' הלכות נפרדות הן, והאחד הוא דין מיוחד דוקא לשליח ב"ד, ונוהג דוקא בלאווי דקללה וחבלה וגזל והיזק, והשני הוא דין כללי הנוהג בכל התורה כולה, ונלמדים הם מפסוקים שונים, דהיתרא דשליח ב"ד למדוהו

3. בס' מעלי עשור (יו"ל משיבת מעלה אדומים), עמ' 29-30.

מקרא דנחמיה, והיתרא דמכין ועונשין שלא מן הדין איתא במגילת תענית שנלמד מקרא דובערת הרע מקרבך⁴, ומאחר שכן ניתן שפיר להאמר, דדוקא להך דינא דב"ד מכין ועונשין הוא דבעינן שהמחוס רבים עליהם, דאף ז' טובי העיר יש להם הכח הזה (כמבואר בשו"ע חו"מ שמה), דדין זה תלוי הוא במלכות - ומגדר קרא דמלך במשפט יעמיד ארץ, [עי' בתשו' אבנ"ז (יו"ד ח"ב) בקונטרס שש מעלות לכסא] דלקיום העולם - אם השעה צריכה לכך - רשאה ואף חייבת הממשלה להכות ולהעניש, ואפילו בעונש מיתה, ובכדי להקרא מלכות בעינן המחוס רבים עליהם. אך בנוגע להדין השני ששליח ב"ד רשאי לחבול ולהזיק ולקלל וכו' אך לא להמית בכדי לציית דינא ולכוף על המצוות, מפשטות הגמ' בב"ק (כח.) משמע דלא בעינן המחוס רבים עליהם, דאיתא התם, מנין לנרצע שכלו לו ימיו, ורבו מסרהב בו לצאת, וחכל ועשה בו חבורה שהוא פטור וכו', ומבואר שמה דמיירי בעבד שמסר לו רבו שפחה כנענית, עד האידנא היתר, והשתא איסורא (ורשאי להלקותו ולהפרישו, דהאי דינא לאו לנפשיה הוא, רש"י). ואפילו נימא דלא עביד איניש דינא לנפשיה, מכ"מ במקרה של אפרושי מאיסורא לכו"ע י"ל דעביד איניש, וכלשון הגמ' שמה בהמשך הסוגיא, דנעשית ידו כשליח בי"ד, ועי' בספר תקפו כהן (סי' כ"ד) להרש"ך מה שהביא ע"ש הב"ח, דזהו גדרה של הלכה זו דעביד איניש דינא לנפשיה, שדינו כשליח ב"ד, וכמו ששליח בי"ד יש לו היתר הכאה והזיק וחבלה, ה"נ בזה שרוצה למנוע עבדו מלעבור איסור שפחה, ואף שאין כאן בי"ד בכלל, מחשבינן ליה כאילו נתמנה זה להיות שליח בי"ד. ועיי"ש מש"כ ליישב עפ"י"ז את דברי הרמב"ם בפכ"ג מהל' מכירה ה"ג⁵.

ה. שיטת הרא"ש בתפיסה בקנס

ובהכי ניחא נמי מש"כ הרא"ש (פ"א דב"ק סי' כ"ף) בהסבר דינא דאי תפס

4. ועיין עוד מש"כ במקור דין זה באור המזרח, תשרי תשל"ח, במאמרי בענין חטא בשביל שתזכה, דיסוד הענין דמותר לעקור דבר מה"ת בקו"ע להוראת שעה למגדר מילתא (יכמות צ:): מקורו מקרא דושמרו בני" את השבת, חלל עליו שבת אחת וכו'. אך נקודה זו הכלולה במכין ועונשין, שמותר אפילו להלקות ולסקול לאחרים, דבר זה נלמד מקרא דובערת הרע מקרבך, ולזה בעינן המחוס רבים עליהם.

5. ואין להסיק מזה שמותר לזרוק אבנים כלפי אלו שמנהיגים המכוניות שלהם בשבת, דעפ"י פשוטו נראה דלא הותרו כל איסורים אלו לשליח ב"ד - אי' חובל, מזיק, גזל וכו' - אלא באופן שע"י הכאתו וקללתו ימנע את השני מלעבור על העבירה. אך בכה"ג, בין כה וכה ינהיג הלה את המכונית שלו, ורק נצליח למנעו מלהנהיגה בשכונה שלנו, ובכה"ג נראה פשוט דלית"י בכלל להיתרא דשליח ב"ד.

לא מפקינן מיניי [לענין פלגא נזקא בבבל], דאין זה תקנה דרבנן בעלמא (כדעת הר"מ הלוי ז"ל), אלא דינא הוא, דמדאורייתא מחייב ליה, אלא שאין לו דיין בכבל שיכופנו ליתן לו, בכל כה"ג אמרינן דעביד איניש [דינא] לנפשיה, ובפשוטו תמוה, דהלא בנוגע לתשלומי קנס, כל עוד שלא היה שמה פסק ב"ד ליכא אפילו חיוב לצאת ידי שמים לשלם, וכדאיתא בירושלמי פ"ג דכתובות [הובא בהגהות הגר"א לב"ק (עד:): אות א'], וכ"ה בתוס' כתובות (לג:): ד"ה לאו משום, ומה שיין לומר כאן דעביד איניש דינא לנפשיה לכופו לחברו לשלם, אם אפילו במשלם מדעתו ליכא קיום תשלומין בקנס, ומן ההכרח לומר דגדר ענין זה דהירושלמי כתובות הנ"ל היינו⁶, דתשלומי קנס צ"ל בתורת עונש⁷,

6. כלומר, דאין כוונת הירושלמי לומר שקודם גמ"ד ליכא בכלל חיוב קנס, ושהגמ"ד הוא שמחדש את החיוב [וכדמשמע דס"ל להאור שמח פ"ד מעדות ה"א, ד"ה הנה וד"ה ולפי סברתנו], אלא י"ל דהבדל יש בין דנ"פ לבין דיני קנסות, דדוקא בדנ"פ פועל גמר הדין לשוויי לגברא קטילא, וכן לשוויי לכהמה כאיסורי הנאה, אך כדיני קנסות אין הגמ"ד מחדש שום דבר, אלא שמשעת המעשה כבר נתחייב בקנס - על התנאי שיהי' לאחר זמן העמדה בדין, כאשר שמעתי מכב' מו"ר הגרי"ד הלוי סאלאווייטשיק, ישלח לו ד' מהרה רפו"ש מן השמים, בבאור דברי הרמב"ם פ"ח מנוקי ממון ה"ד, שור הפקר שהזיק פטור ... ולא עוד אלא שור המיוחד לבעלים שהזיק, ואחר שהזיק הקדישו או הפקירו, ה"ז פטור, עד שיהיו לו בעלים בשעת היזקו וכשעת העמדה בדין. ומקור לדין זה הוא בב"ק (יג:), דתניא ... יתר על כן אמר רבי יהודה אפי' נגח ואח"כ הקדיש ... פטור ... עד שתהא מיתה והעמדה בדין שוין כאחד. וע"ז הקשו בגמ', וגמ"ד לא בעינן, והא השור יסקל בגמ"ד הוא דכתיב, אלא אימא - עד שתהא מיתה והעמדה בדין וגמ"ד שוין כאחד. ומעתה צע"ג דברי הרמב"ם שלא העתיק לדינא את מסקנת הסוגיא, דלא סגי במיתה והעמדה בדין כאחד, אלא בעינן נמי שיהא אף גמ"ד בבעלים. וכבר עמד על כך המאירי. ובישוב דברי הרמב"ם ביאר בזה רבנו, שמן ההכרח לחלק בין דנ"פ לבין דיני קנסות [דפלגא נזקא קנסא], דעיקר פלוגתא דר"י וחכמים במשנה (ב"ק מד:): היינו בשור הפקר שהרג את האדם, אם סוקלים אותו א"ל, ובכדייתא הנ"ל תניא, יתר על כן אר"י דאפילו נגח ואח"כ הפקיר, ג"כ אינו נסקל. ועל זה הוסיפו בגמ', דלא סגי בהעמדה בדין, אלא בעינן נמי גמ"ד שוין כאחד, דבדנ"פ שפיר איכא חלות שם של גמ"ד, [האוסרו לכהמה בהנאה]. אבל בשור הפקר שהזיק, לכו"ע פטור ואין בזה שום מחלוקת, ואף כנגח ואח"כ הפקיר - נמי פטור, עד שתהא היזק והעמדה בדין שוין כאחד, אך בנוגע לשור המזיק, לא שיין בכלל כל המושג של גמר-דין, דאינו אלא סיום ההעמדה-בדין, ואף דמודה בקנס פטור [וכטענת האור שמח הנ"ל], אין זה מוכיח שהגמ"ד פועל לחדש את חיוב הקנס, אלא י"ל דהיינו טעמא, דמעשה ההיזק מחייב בקנס - על התנאי שיהיה אח"כ העמדה בדין. עכת"ד. והגר"א וסרמן בקובץ שיעורים (ח"ב סי' י"ג אות ה') הביא מדברי כמה ראשונים שבשט"מ לכתובות (מה:), דאפילו בדנ"פ הכי הוי, שאין גמר הדין יוצר את החיוב, אך אפילו נתפוש שכ"ה גדר הענין בדנ"פ, עדיין יל"ח בין דיני קנסות לדנ"פ, וכאמור.

7. ורבנו הגרי"ד ס' נסתפק לדעת הרמב"ם שיש אי' מיוחד בפנ"ע שלא להעניש בשבת, אם יכופו הב"ד את האדם לפרוע קנט בשבת, אם גם ככה"ג ג"כ יעברו על האיסור של אין מענישין בשבת. ואפילו נתפוס בפשיטות שענין תשלומי קנס בודאי בתורת עונש הוא, עמש"כ כזה בכאר

ובכדי להחשב כעונש בעיניו שלא ישלם מדעת עצמו, אלא שיענישוהו הב"ד, ומאחר דשייך לומר כאן עביד איניש דינא לנפשיה (דחשיב כאיכא פסידא, מאחר שאין שם בכבל ב"ד שיכול לכופו, ולעלות לא"י ולדון שמה בפני הסמוכים עולה הון רב), שפיר י"ל דנעשית ידו כשליח ב"ד, וכשתופס הניזק את דמי הפלגא נזקא, חשיב כאילו ענשוהו הב"ד בקנס הזה, וחשיב שפיר כקיום של תשלומי הקנס.

יצחק, שנת תשל"ב, בדין אין אדם משים עצמו רשע, עדיין יש מקום לספקו של רבנו, אם זה שאסרה תורה להעניש בשבת היינו דוקא בעונשי הגוף, או אפילו בשאר אופני עונשין.

[וכה"ג נראה דיש להסתפק נמי בנוגע לבושת, דתניא בב"ק (פו:) ר' יהודה אומר סומא אין לו בושת, וכך היה ר' יהודה פוטר מחייבי גלויות ומחייבי מלקיות ומחייבי מיתות ב"ד וכו'. ופשטות הגמ' מורה דכמו שגלות ומלקות ומיתה עונשין הם, כמו"כ תשלומי בושת, דאיתא בגמ' ספ"ב דב"ק (כז.) דאינו חייב בושת עד שיתכוון לבייש, או עכ"פ עד שיתכוון להזיק, משא"כ שאר תשלומי חובל, עיי"ש בגמ' להדיא. ובפשוטו נראה דה"ט דתשלומי בושת הוא בתורת עונש, וא"א להעניש אא"כ עבר האדם על איזה דבר במזיד. ועגמ' שם (כז:) חסדא חסדא קנסא קמגביח בכבל, ופרש"י שבושת קנס הוא. ועיי"ש בתוס' דלאו קנסא הוא, אלא דין קנסא הוא כדאמרינן בהחובל, דבמילתא דלית ביה חסרון כיס לא עבדינן שליחותייהו. וכעין ספקו של רבנו בקנס יש להסתפק נמי בבושת.

ובשיעורי רבנו למס' ב"ק הכין בהך דפ' החובל, דלאו דוקא מבושת הי' פוטר ר"י להסומא, אלא מכל החמשה דברים, דשאני תשלומי חובל מתשלומי מזיק, ועפי"ז תמה ע"ד ההג"א פ' החובל על המשנה דחש"ז פגיעתן רעה ... הם שחבלו באחרים פטורים, דמכ"מ חייב לשלם לכשיגדיל, וכדמשמע מדברי רש"י (צח:) דכפייה רפרם לרב אשי לשלם בעד שטר ששרף כילדותו, וטען רבנו שיל"ח בין תשלומי חובל לבין תשלומי מזיק. ועפ"י פשוטו, לא ראיתי הכרח לומר (בדף פ"ו) דבושת לאו דוקא, ושיהיה הסומא פטור מכל חמשה דברים, ועיין].

ועחי' רעק"א לאו"ח (סי' של"ט) דאף דאין דנין בשבת, מכ"מ באומר איני יושב בסוכה וכדומה, דהדין דמכין אותו עד שתצא נפשו לקיים העשה, ולא בדרך עונש, י"ל דזה מותר בשבת. (משבצות הזהב בפתיחה להל' שבת). וכן כתב עוד שמה ע"ש תשו' שבות יעקב, דאם רוצה לברוח ולעגן את אשתו, מותר לחבשו בשבת, דאין זה עונש על לשעבר, אלא כפייה על להבא, שרוצים לכופו שלא יחטא לעגנה. ועפ"י פשוטו מתבאר מזה, דגדר ענין מלקות על חטאים היינו בתורת עונש על לשעבר, ודלא כדברי מהר"ל מפראג בספרו גור אריה עה"פ בקרת תהיה, שדרשו בו חכמינו - בקראי תהא, שעיקר ענינה של מלקות היינו לייסרו ולכופו על להבא שלא יחזור לחטוא עוד, [עי' בית האוצר (ח"א כלל נח) בענין אין עונשין מה"ד לענין מלקות], אכן אינו מוכרח, ויש לחלק.

ו. באור ספק הגמ' - בן מהו שיעשה שליח

ומעתה נל"פ, דזאת היתה נקודת הספק בגמ' סנהדרין (פ"ה) הנ"ל, דבמכה אדם מישראל יש לאו אחר דלא יוסיף פן יוסיף, ובמכה אביו ואמו יש לאו נוסף - עי' רמב"ם בספהמ"צ (ל"ת שי"ט). וכן המקלל אדם מישראל עובר בלא תקלל חרש, ובמקלל אביו ואמו יש לאו נוסף, עי' רמב"ם הנ"ל (ל"ת שי"ח)⁸, ובזה יש להסתפק בהך היתרא דשליח בי"ד, אם רק הכאת סתם כל אדם מישראל וקללתו הוא שהותרו, שאין בהם אלא חדא איסורא, או דנימא שאפילו בהכאת אביו וקללתו, שיש שמה לאו נוסף, ג"כ נהיג הך היתרא דשליח בי"ד.

וכה"ג נסתפקו בגמ' קידושין (כא:) איבעיא להו כהן מהו ביפת תואר, חידוש הוא, ל"ש כהן ל"ש ישראל, או דילמא שאני כהנים הואיל וריבה בהן מצוות יחירות. כלומר, דגדר ענין חידוש היינו - דבר הסותר את הכלל [חוס' יבמות (ז). ד"ה לפין], כלומר, דביפ"ת יש יוצא מן הכלל לאי' ביאה בנכרית, דכאן הותר איסור זה, ובכהן הבא על הנכרית, נוסף על אי' הנכרית הנוהג אף בישראל, יש גם איסור זונה, ובזה נסתפקו, אם היתרא דיפת-תואר מועיל דוקא להתיר לחדא איסורא דנכרית, או אפילו לתרי איסורי - לאי' דנכרית בצירוף עם אי' דזונה. וכן נסתפקו שמה בקידושין בעבד עברי כהן מהו בשפחה כנענית, והכל כנ"ל.

ז. גיוס כהנים לצבא

[ואגב, מאותה הגמ' בקידושין מתבאר שהכהנים שמשו בצבא, ולא נפטר מלהלחם מטעם אי' טומאה למתים, ודלא כדעת הסוכרים שכמו שנשים פטורות מפרשת זכור מפני שאינן בחיוב מלחמה, כמו"כ כהנים, וממילא, אין כהן בעל-קריאה מוציא את הצבור בקריאת פ' זכור מכח דינא דכל מי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים י"ח (ר"ה כט.), ועיין כל זה בס' בנין שלמה לאר"ח מאת הג"ר שלמה הכהן מווילנא (במפתחות לסי' נ"ז)].

8. ועיי"ש בהשגת הרמב"ן שכתב, ואני אומר שאזהרת האבות בקללה ובהכאה לא באה אלינו אלא מפני שהם בכלל ישראל שהוזהרנו על כולם אע"פ שגזר באלו עונש, אינם מניעות גמנות לעצמן, כי אין חשכונו בעונשין אלא בלאוין, והרי הרב אומר כן וכו'. ועיי"ש בסוף דברי הרב מגילת אסתר ובלב שמח מה שהביאו מהספר זוהר הרקיע ליישב הסתירה שבדברי הרמב"ם. ועכ"פ מעצם איבעיית הגמ' כאן בסנהדרין מתבאר להדיא כדעת הרמב"ם דבבן המכה או המקלל את אביו, שנוסף על הלאו הנוהג בכל אדם מישראל, יש כאן איסור מיוחד של מכה אביו ומקלל אביו ודלא כדעת הרמב"ן בהשגות.

ח. קללת מלך ודיין סמוך

וכה"ג ע"י גמ' מו"ק (יז.) במערבא מימנו אנגידא דצורבא מרבנן, ולא מימנו אשמתא. וע"י באור הנצי"ב לשאלות (סי' ל' אות א') דענין שמתא היינו קללה, ובמערבא הי' הת"ח סמוכים באמת, נולא כמו בבבל - שאין סמיכה בבבל (גמ' סנהדרין יד.) [והמקלל דיין שיש לו סמיכה, נוסף על הלאו הרגיל דמקלל כל אדם מישראל הנלמד מקרא דלא תקלל חרש, יש איסור נוסף של אלקים לא תקלל, והיתרא דשליח ב"ד לקלל אינו מועיל אלא להתיר חדא איסורא, ולא להתיר תרי איסורי. ועיי"ש עוד בנצי"ב, דמה"ט לא נדוהו לדוד עד שלא ברח מאבשלום, דבמקלל מלך ג"כ יש איסור של נשיא בעמך לא תאור, בנוסף לאיסור הכללי דמקלל כל אדם מישראל, ודוקא כשברח מאבשלום, אז הי' דינו כהדיוט. אבל כל זמן שהי' עדיין דינו כמלך, לא הותר לב"ד לנדוהו.

ט. חוץ ממסית

והנה מסקנת הגמ' סנהדרין (פה:) דלכל אין הבן נעשה שליח לאביו להכותו ולקללו, חוץ ממסית, שהרי אמרה תורה וכו'. כלומר, דבדנ"פ קיים כלל של והצילו העדה, שעל הב"ד תמיד להפך בזכותו של הנדון. ומבואר בגמ' (סט.) שאף בנוגע לדרשת הפסוקים נמי ילפי' מהך קרא, שתמיד יש לדרוש להקל - בדנ"פ ובדיני מלקות⁹, אלא דס"ד הגמ' הי' דמכח הך כללא דוהצילו העדה יש לנו לדרוש בפסוקים להקל - אפילו כנגד הרוב, וע"ז הסיקו בגמ' דעד כדי כך ליתא, דתמיד יש לדרוש את הפסוקים עפ"י הרוב - אפילו בעניני דנ"פ. אך בשאר עניני דרשות הפסוקים, שפיר י"ל דתמיד דרשינן לקולא בדנ"פ, חוץ ממסית, דמבואר בגמ' סנהדרין (לג:) - וחילופא למסית דכתיב לא תחמול ולא תכסה עליו. כלומר, דכל עניני הצלה אינם נוהגים במסית, וממילא אף לגבי דרשת הפסוקים וקביעות ההלכות נמי יש לחלק בין מסית לשאר חייבי מיתת ב"ד, וממילא שפיר מובנת מסקנת הגמ' הכא (בדף פה:), דנסתפקו בהיתרא דשליח ב"ד, אם מועיל אף להתיר תרי איסורי, או שרק מועיל להתיר חדא איסורא, וע"ז הסיקו, דבשאר הנענשין, דאזלינן בהו תמיד לקולא, אין הבן נעשה שליח, אך במסית, דאין בו הדין המיוחד של והצילו העדה, אזלינן בתר המסתבר, ושפיר אמרינן דמדהותר בי' חדא איסורא, הוה"נ נמי דהותר אידך איסורא דמכה אביו ומקלל אביו.

9. עמש"כ בזה בחוברת סנהדרי קטנה, בדין והצילו העדה.

י. בהגדרת החיות

ואגב, עיי"ש בתחילת הסוגיא (פד:) ששאלו (לגבי מכה אביו ואמו) ואימא אע"ג דלא עביד ביה חבורה ... אמר קרא מכה אדם ומכה בהמה, מה מכה בהמה עד דעביד בה חבורה, דכתיב בה נפש, אף מכה אדם עד דעביד חבורה. ופרש"י שמה (ד"ה דכתיב), ונפש משמע דם, דהוה חבורה. ומבואר מכאן דגדר חיות הנפש תלוי במרוץ הדם, שכל זמן שהדם מסתובב בעורקים, דינו של הבע"ח כחי, וכשפסק הדם מלהסתובב, אז דינו כמת. וכן מורה פשטות דברי התוס' כתובות (ה:) ד"ה דם, שהעושה חבורה עובר משום נטילת נשמה וכדכתיב כי הדם הוא הנפש. ומאי דאיתא בגמ' יומא (פה.) שהכל תלוי בנשימה, עפ"י פשוטו צל"פ דאין זה עצם הקובע ועצם הגדרת החיות, אלא שזה משמש כסימן על החיות, שכל זמן שהבע"ח עדיין נושם, הרי יש לפנינו הוכחה שדמו עדיין מסתובב בעורקים שלו, וכשהפסיק מלנשום, אחרי שהייה מועטת (כן הוסיף הרמב"ם בהל' אבל פ"ד ה"ה) יש לנו להניח שכבר הפסיק מרוץ הדם שבגופו, ועל כן דינו כמת, ואכמ"ל¹⁰.

10. וכבר הארכנו בנקודה זו במאמרנו שבחוכרת בית יצחק, שנה זו.

הרב צבי שכטר

ראש הכולל

ע"ש ר' מרדכי דוד ועדינה כ"ץ

בגדר דין לאו שבכללות

א. סנהדרין (סג.), על כולם אינו לוקה משום דהו"ל לאו שבכללות, והקשו שמה בתוס' ד"ה על כולם, והא דאמרינן בפ"ק דביצה, דמבשל גיד הנשה ביו"ט לוקה חמש, וחד מינייהו המבשל ביו"ט, לא חשבינן להו לאו שבכללות דכתיב כל מלאכת עבודה לא תעשו... דהתם מפרש טפי, דכתיב עבודה, דמשתמע כל מלאכה שהיא עבודה. ובהשגות הרמב"ן לספהמ"צ (שורש ט', דף ס"ט ע"ב בדפוס ווילנא) ג"כ הביא קו' זו, ותירץ, דכל ל"ט אבות מלאכות שם אחד להן.

ועי' תוס' מכות (יח.) ד"ה ולילקי הב', שאף הם כתבו כיסוד הרמב"ן, דלא חשבינן ליה כלאו שבכללות כשכל האיסורים הם משם אחד. ואעפ"כ לא תירצו התוס' בסנהדרין כדברי הרמב"ן הנ"ל. והמתבאר מדבריהם, שנחלקו התוס' והרמב"ן בב' נקודות: א', בגדר ענין חילוק מלאכות, אי ר"ל דמהווים שמות מוחלקים ואיסורים נפרדים כחלב ודם, או שעדיין הכל שם אחד, אלא שיש כאן חילוק לחטאות, דוגמת הדין של תמחויין מחלקין, [והאריך בזה בס' תוצאות חיים (סי' ה')], וכן שמעתי מכב' מו"ר הגרי"ד הלוי סאלאווייטשיק, הי"ו; וב', בגדר דין לאו שבכללות, שלרמב"ן, כל שיש שם כמה איסורים הכלולים בלאו אחד, שוב לא הוי דומיא דלאו דחסימה, ואין לוקין על שום אחד מהם. ואילו לתוס', ענין לאו שבכללות גדרו, כשיש לנו לאו, שלפי פשוטו בא לאסור דבר אחד, ולפי מדרשו בא לאסור דבר אחר, אף דבודאי תרווייהו אמת הן, דאחת ויבר אלקים שמים זו שמעתי עג"מ סנהדרין (לד.), ואין המקרא יוצא מידי פשוטו אמרו חכמינו, ולא אמרו שאין במקרא אלא פשוטו, וכהערת הרמב"ן בהשגותיו לספהמ"צ (שורש ב, דף כ"ז ע"א, בדפוס ווילנא), דהדרשות ודאי אמת הן, ולא נתחדש לו לרב בהגא (שבת סג.) כד הוה בר תמני סרי שנין והוה גמיר לה לכולה תלמודא אלא, שאף הפשוטו נמי הלכה הוא, ויש לנו מדרשו עם פשוטו, ואינו יוצא מידי כל אחד מהם; אך מכ"מ, בכדי ללקות בעינן שיהא האיסור דומיא דלאו דחסימה, כלומר, שיהא מפורש בקרא עפ"י פשוטו, וכל איסור הנלמד ממדרשו של מקרא, כבר אין זה דומיא דלאו דחסימה, וממילא ס"ל להתוס', דלגבי מלאכת יו"ט, א"א לחלק ולהפלות בין המלאכות ולומר דפשוטו של מקרא, קאי אהך מלאכה, ורק עפ"י מדרשו קאי נמי אאידך מלאכה, דאין זה נכון, דכל אבות המלאכות שווין הן, וכולן נכללו

בשוה בפשוטו של מקרא, ומה"ט שפיר איכא מלקות על כל המלאכות. ולתוס', זהו ביאור ענין לאו שבכללות, כלומר, איסור שג"כ נכלל בפסוק עפ"י מדרשו של המקרא, שזה כבר נידון כתושבע"פ, ואין לוקין אלא אתושב"כ¹. ואילו להרמב"ן - הגדרת ענין לאו שבכללות היינו, כשיש לאו הכולל כמה איסורים, שאז אין לוקין אף על אחד מהם, אף שכולם הם עפ"י פשוטו של אותו מקרא, ודין כולם כתושב"כ.

ב. וכ"ה בתוס' פסחים (כד.) ד"ה הא, הקשה הר"ר אליעזר ממיץ, דבאלו הן הלוקין אמר דלאו דנותר ופיגול הוה בכלל הלוקין, ואמאי, והא לאו שבכללות הוא [דמהך קרא דואם יותר מבשר המלואים ומן הלחם עד הבקר... לא יאכל כי קודש הוא דרשינן דכל שבקדש פסול בא הכתוב ליתן ל"ת על אכילתו, ומבואר בסוגיא בפסחים שם, דאין לוקין אהך דרשא דר' אלעזר משום דהוי לאו שבכללות], ותירץ דלגבי נותר שמפורש בהדיא, דכתיב ושרפת את הנותר באש לא יאכל כי קודש הוא, לא חשיב לאו שבכללות. הרי להדיא דגדר ענין לאו שבכללות היינו - איסור שג"כ נכלל במשמעות הלאו עפ"י דרשת התושבע"פ. אבל איסור המפורש בתושב"כ לעולם א"א לדונו כלאו שבכללות.

ג. וכ"ה כוונת התוס' ספ"ק דערוובין (יז:) ד"ה לאו שניתן, דלמ"ד תחומין דאורייתא [מקרא דאל יצא איש ממקומו] אין לוקין על איסור זה, אא"כ נתפוס שכ"ה פשוטו של הך מקרא. אך אם נתפוס שפשוטו של הך מקרא קאי אהוצאה, ואיסורא דתחומין רק נלמד מדרשא, אז קראוהו האמוראים בשם לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד, וכוונת הענין כדברי הר"ר אליעזר ממיץ והתוס' סנהדרין הנ"ל, דאין לוקין אאי' תושבע"פ.

מלקות אהללמ"ס

ד. וכ"נ לבאר בכוונת רש"י סנהדרין (פד.) ד"ה לא יבוא, [דמבואר בגמ' ספ"ב דסנהדרין דגמרא גמירי לה ואתא יחזקאל ואסמכי' אקרא, דכהן ערל ובן נכר אסורים לעבוד, ופרש"י] והיינו אזהרה מדברי קבלה בעלמא ולא לקי עלה,

1. ובתחילת הפתיחה הכוללת להפרי מגדים דן בזה בארוכה בנפק"מ שיש לדינא בין דין שהוא מתושב"כ לבין דין שהוא מתושבע"פ, והביא שם את דברי הר"ן שעל הרי"ף למס' שבת דף ע"ג (דף ל"א ע"ב בדפי הרי"ף), דאין עונשין על הללמ"ס, אלא דמפשטות דברי הר"ן שם משמע דר"ל בין לעונש מלקות ובין לעונש מיתה, וזה כבר איננו מה"ט שכתבנו [דלא הוי דומיא דלאו דחסימה], שהרי בחיובי מיתה לא בעינן שיהא האי' דומיא דלאו דחסימה, והוא כנראה מטעם אחר, וכאשר נתבאר אצלנו במק"א (בהפרדס שנה נ"ח חוברת ב', במאמרי בענין איסורא וממונא).

דאיסור שהוא מהללמ"מ, איננו בכלל תושב"כ, ואין עליו מלקות, דלא דמי ללאו דחסימה².

ה. ועיין ח"י הגר"ח על הרמב"ם (פ"י ממאכ"א הל' ט"ו) שחילק בין ד' סוגי הללמ"מ, דלפעמים יש הלכה המפרשת את הפסוק, ואחרי שנאמר ההלכה יוצא, שדבר זה נאסר מכח הפסוק. ויש הלכה המחדשת איסור מחודש בפנ"ע, ונ"מ בזה לענין מלקות, דאהלכה המפרשת שפיר לוקין, דלאחר שכבר נאמרה ההלכה חשיב כאיסור המפורש בקרא, ואילו אהלכה המחדשת, ליכא מלקות.

ו. ועיין עוד ח"י הגר"ח (פ"א מביאת מקדש הל' ט"ו), שלדעת הרמב"ם כהן שתוי יין שנכנס בין האולם ולמזבח לוקה, מפני שעבר איסורא דאורייתא, ולדעת הראב"ד - ליכא איסורא דאורייתא אלא בנכנס להיכל, ולדעת הרמב"ן בהשגותיו לספהמ"צ, כל איסור הכניסה לשתוי - אפילו בנכנס להיכל גופא, אינו אלא מדרבנן. והנה בקרא כתיב בבואכם אל אהל מועד, ומשמע עפ"י פשוטו כדברי הראב"ד, דלפנים מן המזבח - ממעלות דרבנן הוא, ולדעת הרמב"ם צ"ל עפ"י הגמרא ביומא (דף מד) דמעלות דאורייתא, והכי גמירי להו. כלומר, דמעלה זו של מן המזבח ולפנים היא הללמ"מ, וזהו דכתב הרמב"ם דין זה דלוקה על מן המזבח ולפנים בלשון יראה לי, ואע"ג דלדעת הרמב"ם הוא זה מתני' דכלים והסוגיא דיומא דמעלות דאורייתא, אלא דהו"א דאיסורן הוא מהלכה דאין בזה מלקות, לזה כתב יראה לי דיש בה גם מלקות, ומשום דההלכה באה לכללה באזהרה האמורה בתורה גבי היכל. נכלומר, דס"ל להר"ם דהך הללמ"מ היא הלכה המפרשת, ולא הלכה המחדשת]. ודברי הגר"ח האלו מתבארים עפ"י דבריו בהל' מאכ"א הנ"ל.

ועיין כס"מ ריש פ"ו מביאת מקדש שהקשה על סתירת דברי הרמב"ם אהדדי, דשמה בהל' ביאת מקדש כתב הרמב"ם שכל כהן בעל מום שנכנס מן

שיטת הרמב"ם בערל שעבד

2. וברמב"ם (פ"ו מביאת מקדש ה"ח) כתב, שערל שעבד לוקה, ודלא כרש"י. ואף שגם הרמב"ם מסכים שאין לוקין אהללמ"מ, וכאשר האריך בזה הגר"ח בחיבורו פ"י מהל' מאכ"א, מן ההכרח צ"ל דס"ל דהך הלכה היא בבחינת הלכה המפרשת, שערל דינו כזר, וכמו שדקדק לכתוב בלשונו שמה, ונתבאר הענין היטב בחוכרת סנהדרי קטנה (ניסן תשל"ג). ועיין תשו' כתב סופר (חאו"ח סי' ס"ח וע"ז) שדן בענין מעביר ד"א ברה"ר ביו"ט, אי אית בי' איסורא דאורייתא א"ל, כיון דבשבת גופא אינה רק הללמ"ס, ואולי תלוי בהנ"ל, אי הך הלכתא גמירי לה היא בבחינת הלכה המפרשת או בבחינת הלכה המחדשת.

המזבח ולפנים לוקה, ואילו בפיי"ט מסנהדרין ה"ד כתב [במנין הלאוויין שלוקין עליהם], אות כ"ז, כהן שנכנס להיכל שלא בשעת העבודה; כ"ח, בעל מום שנכנס לשם; כ"ט, שתוי שנכנס לשם; כלומר, להיכל³. ומשמע, דבנכנס מן המזבח ולפנים, שלא ילקה.

שיטת הרמב"ם בשתוי שעבד

3. ואגב ראוי להעיר, ששם בהל' סנהדרין מנה הרמב"ם כשני לאוין נפרדים, סי' כ"ח, בעל מום שנכנס לשם, וסי' ל', בע"מ ששימש; ואילו לענין פרועי ראש ושתוי יין רק מנה לאו אחד, סי' כ"ט, שתוי שנכנס לשם, וסי' ל"ג, כהן שנכנס למקדש פרוע ראש. ואילו בשתוי שעבד ופרוע ראש שעבד לא מנה לאו בפני"ע, שאיסור העבודה לשתוי יין ולפרועי ראש נכלל הוא בלאו דכניסה. וכן מתבאר נמי מדברי הרמב"ם בהל' ביאת מקדש, דבריש פ"ו כתב, כל כהן שיש בו מום... לא יכנס למקדש... שנאמר אל הפרוכת לא יבוא... ואם עבר ונכנס לוקה, אע"פ שלא עבד. ואם עבד במקדש... לוקה אף על העבודה שנאמר אשר יהיה בו מום לא יקרב, מפי השמועה למדו שאזהרה זו שלא יקרב לעבודה. הרי שבבע"מ מנה הרמב"ם שני לאוין נפרדים, האחד - לנכנס להיכל, והשני - לעובד. ואילו לענין שתוי יין כתב הרמב"ם בפ"א שמה הל' ט"ז, ודין הנכנס ככה מן המזבח ולפנים, ודין היוצא משם, אחד הוא. וכן ביאר הרמב"ם בכוונת הספרא [שהביא שמה הראב"ד] - שעשה את היציאה כביאה. ועיי"ש בחי' הגר"ח, דלדעת הרמב"ם שיש אי' דאורייתא אף אכניסה לחוד, ובכל ביאות דעלמא הרי קיי"ל דלא מיחשבא ביאה רק אם נכנס כדרך ביאה, וממילא בשתוי יין דכתיב שם לשון ביאה, הו"א דאם שתה בפנים ויצא שיפטר, דאין כאן מעשה ביאה לפנים כשהוא שתוי, וזהו דילפינן דעשה יציאה כביאה, דבכה"ג נמי חייב. אבל לדעת הרמב"ן, דליכא בכלל איסור דאורייתא בשתוי שנכנס להיכל, וכל איסורו הוא איסור עבודה, א"כ הא לא שייך בכלל הך דינא דכדרך ביאה, וקשה א"כ למה לן ריבויא דיציאה כביאה. ועיי"ש בחי' הגר"ח מש"כ בזה. וכאמת, גם על הרמב"ם ג"כ קשה כזה, שהרי בהט"ז שם כשהביא להך דינא דעשה את היציאה כביאה, סיים לומר, וכן אם עבד ביציאתו חייב מיתה. ובפשוטו תמוהים הדברים, דלשם מה הוסיף הרמב"ם לכתוב כזה, ומאי קמ"ל בזה, דהלא גבי איסור העבודה פשיטא דאין הבדל בין יציאה לביאה, אלא רק בנוגע לאיסור הכניסה בשכרות, וכקושיית הגר"ח בחי' אליכא דרמב"ן. ולפי דרכנו נראה לומר בדעת הרמב"ם דבשתוי יין ופרועי ראש דליכא ב' איסורים נפרדים, הכל נכלל בחדא איסורא - דכניסה למקדש דרך ניוול, אלא דב' סוגים יש בכניסה למקדש: כניסה פשוטה, וכניסה של עבודה. ועל הכניסה הפשוטה ליכא מיתה ביד"ש ועל הכניסה של עבודה איכא אף מיתה ביד"ש, אך אין שם האיסור בזה בתורת עבודה בדרך ניוול, אלא בתורת כניסה (שיש בה עבודה) דרך ניוול. [ונפק"מ טובא איכא בזה לנכנס בשכרות להיכל במזיד, ואח"כ עבד שם עבודה בשוגג, שאילו הי' גדר האיסור המחייב במיתה ביד"ש בתורת איסור עבודה, הרי זה שעבד בשוגג לא יתחייב מיתה ביד"ש. אך מאחר דס"ל להרמב"ם דגדר איסור בזה הוא איסור כניסה, ועל הכניסה - הרי היה מזיד, ואין העבודה אלא כתנאי בכניסה, להשלימה ולאשוויה ככניסה שיש בה עבודה, ועל זה לא איכפת לן אם היה שוגג, מאחר שעכ"פ מזיד היה בשעת הכניסה, שפיר יתחייב מיתה ביד"ש אפי' יעבוד אח"כ בשוגג]. ולהכי ס"ל להרמב"ם דבעינן למילף דעשה את היציאה כביאה אף לענין זה - לחייב את הכהן מיתה ביד"ש בעבד עבודה דרך יציאתו באופן ששתה יין כשהיה כבר בפנים. דהמחייב מיתה בשתוי שעבד הוא לא עצם העבודה, אלא הכניסה שיש בה עבודה, ובעינן למילף שאף ביציאה נמי דינו כביאה. ועפ"י יסוד זה נראה ליישב עוד כמה דקדוקים ברמב"ם: חדא, דבהל' ט"ו שמה כתב הרמב"ם, יראה

ועל פי דברי הגר"ח הנ"ל נראה ליישב בפשיטות, דשם הלאו דאורייתא המפורש בתושב"כ הוא - בע"מ שנכנס להיכל, דהכי כתיב בקרא - כבואכם אל אהל מועד, אלא שמכח הללמ"מ [דהכי גמירי להו] שמבחינת הלכה המפרשת

לי שכל כהן... אם נכנס מן המזבח ולפנים והוא שתוי יין ... אע"פ שלא עבד עבודה, הרי זה לוקה. וכבר עמד על לשון זה בחי' הגר"ח דלדעת הרמב"ם, דזהו דין המשנה דריש מס' כלים וסוגיית הגמרא דיומא דמעלות דאורייתא, וא"כ, דהוי זה איסור דאורייתא, מ"ט כתבו הרמב"ם בלשון כזה - שיראה לי שלוקה. ועיי"ש מש"כ בזה [והבאנו דבריו בפנים, אות וא"ו]. ולפי דרכנו ניחא טובא, דשני איסורים נכללו כאן בפסוק אחד, כניסה פשוטה בשכרות, וכניסה שיש בה עבודה בשכרות, ואין עונש מיתה ביד"ש אלא על סוג הכניסה הב', והי' מקום לטעון ולומר, שזהו עיקרו של איסור הכניסה בשכרות - בכניסה שיש בה עבודה, וכניסה פשוטה, אף דאסירא מדאורייתא, הואיל ואין בה עונש מיתה ביד"ש, הו"א שתדון כלאו טפל, לומר שאין לוקין עליו, [שכן ייסד רבנו בשיטת הרמב"ם בספהמ"צ (שורש ט), שזהו גדר הענין דאין לוקין על לאו שבכללות, שאין לוקין אלא על עיקר הלאו]. קמ"ל הרמב"ם במש"כ - יראה לי שלוקה, דאף על כניסה בלי עבודה נמי עובר אעיקרו של הלאו. וכן ניחא נמי לפי"ד לשונו של הראב"ד התמוה בהשגתו שמה להל' ט"ו, שנחלק על הרמב"ם במש"כ שיש אי' דאורייתא שלא ליכנס שתוי יין בין האולם ולמזבח, ואיהו ס"ל דאין בזה אלא איסורא דרבנן, וסיים וכתב, אבל לפנים מן המזבח - מעלות דרבנן הם, ואין בהן מלקות ולא מיתה. וכוונתו סתומה במש"כ ולא מיתה, דהלא אף הרמב"ם נמי ס"ל דליכא מיתה בכניסה לחוד, ואפילו נכנס להיכל - אם לא עבד עבודה, ואין עונש מיתה ביד"ש אלא בשתוי שעבד, ולזה גם הראב"ד מסכים, וא"כ מאי האי דקאמר דבין האולם ולמזבח ליכא מיתה הלא בכניסה בלי עבודה - גם הרמב"ם לא קאמר שיש מיתה, ועם עבודה - גם הראב"ד מסכים שיש מיתה, ומה ר"ל בהשגתו זו. אכן לפי"ד ניחא, שאף הראב"ד הבין היטב בכוונת הרמב"ם, דשתוי שעבד שחיי"מ הוא לא בתורת איסור עבודה אלא בתורת איסור הכניסה, שעל כניסה בשכרות שיש בה עבודה בא העונש של מיתה ביד"ש, ועל זה שפיר השיג הראב"ד וטען, דעל כניסה בשכרות בין האולם ולמזבח ליכא לא מלקות ולא מיתה. ועפ"י הדברים האלה יש להבין עוד נקודה נוספת בשיטת הרמב"ם בזה, שבתחילת הט"ו כתב, שכל כהן הכשר לעבודה אם נכנס מן המזבח ולפנים והוא שתוי יין... הרי זה לוקה, הואיל והוא ראוי לעבודה ונכנס וכו'. שאם הי' השתוי גם בעל מום, אשר בין כה וכה איננו כשר לעבודה, שלא ילקה משום שתוי שנכנס להיכל. ואילו ברפ"ו מביאת מקדש, בהביאו דיני בעל מום שנכנס להיכל - לא התנה כזה, שדוקא כהן הכשר לעבודה והוא בע"מ לוקה משום איסור בע"מ שנכנס, ועל"ה גדר ההבדל ביניהם. וכן מתבאר נמי שיש עוד הבדל ביניהם, דבהל' ט"ו הנ"ל - לענין שתוי שנכנס - כתב הרמב"ם שלוקה, הואיל ... ונכנס בשעת העבודה מנוול ככה וכו'. ואילו בריש פ"ו, לענין בע"מ שנכנס מן המזבח ולפנים, לא התנה כן - שיהא איסור זה נוהג דוקא בשעת העבודה. ולפי דברינו הי' נראה לחלק ביניהם ולומר, דדוקא בשתוי יין ופ"ר, דב' האיסורים [דכניסה ודעבודה] כלולים ביחד בלאו אחד, הוא דס"ל להרמב"ם שיש קשר ביניהם ואינו עובר באיסור הכניסה אלא ככהן הראוי לעבודה, ובכנס בזמן העבודה. אבל כבע"מ, שיש ב' לאוין נפרדים, הא' לכניסה, והשני - לעבודה, ואין קשר ביניהם, בכדי לעבור באיסור הכניסה לא בענין לא שעת עבודה, וגם לא כהן הראוי לעבודה, דענין איסור העבודה וענין אי' הכניסה אינם תלויים זב"ז כלל וכלל. נכל זה ביאר רבנו, הי"ו, כשיעוריו בלמדנו מס' סנהדרין].

[בנגוד להללמ"מ המחדשת] אמרינן, דאף על המקום שבין האולם ולמזבח נמי מוזהר מכח לאו זה, שדין קדושת מקום זה כדין קדושת מקום ההיכל - לענין אי' כניסה זה. ופרט זה פירש הרמב"ם בהל' ביאת מקדש. ואילו בהל' סנהדרין כתב את שם הלאו העיקרי המפורש להדיא בתושב"כ, דשמה בהל' סנהדרין - בדיני מלקות קמיירי, ולמלקות בעינן שיהא האיסור מפורש בתושב"כ, וכמש"כ⁴.

בגדר דין פריעת המילה

ז. ועיי' יבמות (עא:) דלא ניתנה פריעת מילה לאברהם אבינו, שנאמר בעת ההיא אמר ד' אל יהושע וכו' ושוב מול את בניי שנית, והקשו שמה בתוס' ד"ה לא, וא"ת אם לא ניתנה פריעה עד יהושע... הא כתיב אלה המצוות, שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה. וי"ל דהלמ"מ היא, ויהושע אסמכי' אקרא. והעיר בזה רבנו הגרי"ד הלוי סאלאוויטשיק שליט"א, שיש להסתפק בגדר הך הלל"מ, אם היא בבחינת הלכה המחדשת, שנוסף על ענין המילה בעינן נמי פריעה - כענין נוסף בפנ"ע; או שהיא בבחינת הלכה המפרשת, שההלמ"מ גילתה לנו להבין פירושא דקרא דימול בשר ערלתו, דלא ר"ל שיחתוך, אלא ר"ל שיגלה את העטרה, אשר מה"ט בעינן לפריעה, בכדי שתהא העטרה מגולה. והיינו ספקו של החת"ס בתשובותיו (חיו"ד סי' רמ"ח ורמ"ט) במוהל שהניח ציצין המעכבין את הפריעה, ובא אח"כ להסירם, אם מברך כעת בנוסח של על המילה, או בנוסח של על הפריעה, ועפ"י פשוטו נראה שהדבר תלוי בספק הנ"ל בגדר הך הללמ"מ. עכת"ד רבנו, ישלח לו ד' רפואה שלמה מן השמים.

4. כן תירץ תלמידי יקירי הבחור השנון ד' שלמה גאלדבערג, הי"ו.

הרב שרגא פייוויל פארעצקי
ראש ישיבה והבוחן

בענין טריפה שהרג

— מתוך חלוף מכתבי תורה —

א.

זה כשלוש עשרה שנה שנאסף מאתנו, הגאון הרב ר' שמואל בעלקין ג"ע, אשר כיהן פאר יותר משלושים שנה, כראש ישיבתינו ונשיאה. השורות דלהלן, הן ממכתב תורה כתוב לו, כתשובה למה שאמר ופרסם בזה. הן מוקדשות לו — יהי זכרו ברוך.

בגמרא בבא קמא, פ"ד, א': תניא איך רבי שמעון בן יוחי אומר, עין תחת עין ממון, אתה אומר ממון, או אינו אלא עין ממש, הרי שהיה סומא וסימא, קיטע וקיטע, חיגר וחיגר, האיך אני מקיים בזה עין תחת עין, והתורה אמרה משפט אחד יהיה לכם, משפט השווה לכולכם, אמרי ומאי קושיא, דלמא היכא דאפשר אפשר, היכא דלא אפשר לא אפשר ופטרינן ליה, דאי לא תימא הכי, טרפה שהרג את השלם מאי עבדינן ליה, אלא היכא דאפשר אפשר, היכא דלא אפשר לא אפשר ופטרינן ליה. על טרפה שהרג את השלם מאי עבדינן ליה, פירש"י: הא גברא קטילא הוא, והוה ליה עדות שאי אתה יכול להזימה, דהא אי משתכחי עדים זוממים פטורים, דגברא קטילא בעו למקטל, והלכך איהו נמי פטור, והכי אמרינן באלו הן הנשרפין (סנהדרין דף עח). רע"א בגליון הש"ס שם: ק"ל כיון דהוא עדות שא"א יכול להזימה, לא מיקרי עדות, ואמרי שמא באמת לא הרג, א"כ מאי פרכינן, הא שפיר מתקיים משפט אחד, אלא דפטרינן ליה דליכא עדות דהרג, וצ"ע.

בתירוץ לזה אמר כת"ר [כן גם נדפס בשמו בירחון הרבני הפרדס, חודש אדר א', תשכ"ה] לחדש ולפרש דכוונת הגמרא היא, דלגבי עצם חיוב מיתה של מעשה הרציחה טרפה פטור בו, משום דהוא גברא קטילא, ולא שייך גביה חיוב זה, שנאמר בו נפש תחת נפש, ושלכן אין יכולים לקיים בו דין מיתה, בזה דומה טרפה שהרג ממש לסומא וסימא. אבל מכל מקום היה חיוב על הב"ד להרוג אותו משום ובערת הרע מקרבך, על זה נאמר בגמרא סנהדרין ע"ח, א', דההורג את הטרפה פטור גם מצד זה, משום דהויא לה עדות שאי אתה יכול להזימה, וכל עדות שאי אתה יכול

להזימה לא שמה עדות, היינו שאין לב"ד שום ידיעה שהוא בכלל רע. מה שאין כן אם הב"ד בעצמם ראוהו שהרג, אז הרי יודעים שהוא רוצח ובכלל רע, לכן אפילו אם אין יכולים לחייבו מטעם נפש תחת נפש, מ"מ מתחייב מטעם ובערת הרע מקרבך, כדאיתא שם: אמר רבא, ההורג את הטריפה פטור, וטריפה שהרג בפני ב"ד חייב, שלא בפני ב"ד פטור, בפני ב"ד חייב, דכתיב ובערת הרע מקרבך, שלא בפני ב"ד פטור דהויא לה עדות שאי אתה יכול להזימה, וכל עדות שאי אתה יכול להזימה לא שמה עדות. כת"ר אמר, שגדול אחד אמר לו ששמע כעין זה מהגאון ר' יצחק מפוניוועז ז"ל. הוא הביא לזה ראיה מלשון הרמב"ם בפ"י ה"ז מהלכות נזקי ממון: שור שהוא טרפה שהרג את הנפש, או שהיה השור של אדם טרפה אינו נסקל, שנאמר וגם בעליו יומת, כמיתת הבעלים כך מיתת השור, וכיון שבעליו כמת הם חשובים, ואינן צריכין מיתה, הרי זה פטור. לשונו: „וכיון שבעליו כמת הם חשובים“, מורה לסברא זו.

תיחי ליה למר, שכדבריו אלו גם נמצא בספר קובץ שיעורים, חלק ב', מאת הגאון הקדוש ר' אלחנן ווסרמן ז"ל, אשר בסימן ל"ט שם, מביא דברי הרמב"ם הנ"ל, וכותב ע"ז: והנה דברי הרמב"ם, שכתב הטעם דפטור הבעלים הוא משום דכמת הן חשובין, לכאורה הן נגד סוגית הגמרא שם (סנהדרין ע"ח), דבגמרא שם מבואר הטעם דטריפה שהרג שלא בפני ב"ד פטור, משום דהוי עדות שאי אתה יכול להזימה, ובפני ב"ד חייב, משום דכתיב ובערת הרע, ולא נזכר כלל טעמו של הרמב"ם. וכדברי הגמרא כן העתיק הרמב"ם לקמן בפ"ב מהל' רוצח, ומה ראה על ככה, לשנות פה את טעמו וטעם הגמ' וכו'. ובר"פ החובל, עין תחת עין ממון וכו' דאלת"ה טריפה שהרג את השלם מאי עבדינן ליה [פירוש, דהא כתיב ונתת נפש תחת נפש, וטריפה אין לו נפש, ופירש"י שם צע"ג], אלא היכא דאפשר אפשר, היכא דלא אפשר לא אפשר, ופטרין ליה. ומסוגיא זו הוציא הרמב"ם את פירושו, דטעמא דטריפה שהוא פטור, אינו משום עדות שאאי"ל, אלא דכיון דטריפה אין לו נפש, אי אפשר לקיומי ביה, ונתת נפש תחת נפש דכתיב ברוצח. אלא דלפי"ז גם בהרג בפני ב"ד ליפטר, וזהו דפריך בגמ' בפני ב"ד נהרג מ"ט, פירוש דהא לא אפשר לקיומי ביה נפש תחת נפש, ומשני משום דכתיב ובערת הרע, פירוש דאע"ג דליכא בזה משום דיני נפשות, מ"מ מצוה לבער את הרע. אגב, לפלא לי שהגאון ז"ל, ברמזו על פירושו של רש"י [בסוגריים שלון] וכתב „וצע"ג“, אשר ודאי שמכוון לקושייתו של רע"א, אינו מרמז לדברי רע"א בגליון הש"ס שם על דבריו אלו של רש"י, בתמיהתו זאת. אולם בזה שונים דבריו מדברי הגאון ר' אלחנן ז"ל, כי למר, נראה שכן יהיה חיוב ברוצח גם מטעם ובערת הרע מקרבך, אשר היה חייב עליו גם בהרג שלא בפני ב"ד, אם לא מטעם עדות שאאי"ל וכבגמרא סנהדרין הנ"ל.

בגמרא הנ"ל איתא: ואמר רבא שור טריפה שהרג חייב, ושור של אדם טריפה שהרג פטור, מאי טעמא, אמר קרא השור יסקל וגם בעליו יומת, כל היכא דקרינא ביה וגם בעליו יומת, קרינן ביה השור יסקל, וכל היכא דלא קרינן ביה וגם בעליו יומת, לא קרינן ביה השור יסקל. רב אשי אמר, אפילו שור טריפה נמי שהרג פטור, מאי טעמא כיון דאילו בעלים הוו פטירו, שור נמי פטור, וכרב אשי פסק הרמב"ם בהלכות נזקי ממון הנ"ל. ולכאורה צ"ע, הרי כל עיקרו של טריפה שאינו חייב מצד ובערת הרע, הוא משום דהעדות היא עדות שאאי"ל, ופסולו של עשאאי"ל הוא משום משקר, וכמו שהסיק כת"ר בזה. אבל חשש משקר, לכל היותר עושה את העדות רק לספק, אלא שאין הורגין איש בעדות ספק, דספק נפשות להקל, אבל בשור לא שייך זה לכאורה. אם כן הדבר, איך שייך לומר ששור טריפה פטור, משום כמיתת הבעלים כך מיתת השור, וכיון שבעליו אם היה טריפה היה פטור, גם השור כשהוא טריפה, או אם בעליו טריפה, פטור, הרי גם בעליו לא היה פטור אם היה טריפה, אלא שלא היו הורגין אותו מספק. אם כן אין כאן פטור אלא ספק במציאות, אבל את השור טריפה שפיר נהרוג מספק, אם לא שייך בו הכלל של ספק נפשות להקל. אפילו אם נאמר שאאי"ל הוא פסול הגוף, וכפסול קרוב וכדומה, וכמו שרצה לומר בתחילת דבריו, מ"מ עדיין אין כאן פטור על הבעלים כשהוא טריפה, אלא שלא יהיו במציאות עדים כשרים שיעידו עליו שהרג, כי כל עדים המעידים על הטריפה שהרג, יהיו פסולים משום שאי"ל. כל זה הוא רק בנוגע איש טריפה, אבל בשור טריפה, מכיוון שיכולים להזימם, הרי שפיר יכולים להיות עליו עדים כשרים, ואיך שייך כאן הדין של כמיתת הבעלים כך מיתת השור, ודוק.

הנה סברתי זאת, והדברים האלה שכתבתי, מתאימים למה שראיתי בספר בית האוצר, להגאון ר' יוסף ענגיל ז"ל, ח"א כלל נ"ה, שכתב דספק לא יפטור שור הנסקל מסקילה. הרי כל פטורו של אדם ממיתה בספק, הוא משום ספק נפשות להקל, ואינו פטור וודאי, ממילא לא שייך בזה הדין של כמיתת הבעלים כך מיתת השור לפטור את השור. אדרבא, בשור שפיר יש חיוב להמיתו, מכח ספק חיוב קיום העשה דובערת הרע. אפילו לדעת רש"י בכתובות, ט"ו, א', ורשב"ם, ב"ב נ' ב', ורש"י סנהדרין ע"ט, א', דספק נפשות להקל, הוא משום דכתיב ושפטו העדה והצילו העדה, אשר לפ"ז הוא פטור וודאי מטעם הצלה, מ"מ אין לפטור בשור, כי אין שייך בשור הצלה. הכי איתא להדיא בסנהדרין, ל"ו ב', עשרה דברים יש בין דיני ממונות לדיני נפשות, וכולן אין נוהגים בשור הנסקל, חוץ מעשרים ושלושה, ופירש"י: אבל כולו אינך להצלה אתי, ומה לנו לחוס על שור המועד, מוטב לקיים בו ובערת הרע. הגהמ"ח מסיק שם, דנזכר מגמרא ערוכה דממיתין שור מחמת ספק, והוא בכריתות, כ"ד, א', דאיתא שם אהא דתנן, דשור הנסקל שנודע שלא הרג, עד שלא נסקל יצא וירעה בעדר, משנסקל מותר בהנאה. הגמרא ממשכת, היכי דמי,

אילימא דאתו בי תרי, אמרי הרג, ובי תרי אמרי לא הרג, מאי חזית דציית לבתראי, ציית להו לקמאי ע"ש. מבואר להדיא, דמחייבונן לשור מיתה מספק.

באמת, מאי דפשיטא להגהמ"ח, אינו פשוט כל כך. על אותה הגמרא שדן בה, כתבו התוספות בד"ה א: ואם תאמר, מאי פריך הא אמרינן סנהדרין (דף ט"ו). כמיתת בעלים כך מיתת השור, וכיון דאין הבעלים נהרגים בעדות מוכחשת, השור לא יהרג וכו' ע"ש. הרי דאף דהבעלים פטירי בעדות מוכחשת, היינו מספק, כן שייך הדין, דכמיתת הבעלים כן מיתת השור. בשיטה מקובצת שם כתב: והר"מ פי' דפריך, מטעם דירעה משמע דמותר לשוחטו, ושור הנסקל אסור לשוחטו משעת גמר דין וכו', וכן ברש"י. הרי דגם השיטה מקובצת כנראה, סוברים דהשור פטור מספק, ולכן פירשו דהקושיא מיצא וירעה בעדר. מה שמרמז בשיטה מקובצת: וכן ברש"י, כי ברש"י שם ד"ה אלא, ג"כ משמע דהקושיא היא מיצא וירעה בעדר, ובכן גם רש"י סובר דהשור אינו נסקל מספק.

על הרשב"ם, ב"ב נ', ב', הנ"ל, כתבו בתוספות שם ד"ה וספק נפשות להקל: פי' בקונטרס, משום דכתיב ושפטו העדה והצילו העדה, ואין נראה דבלאו הכי נמי לא קטלי מספיקא, דאפילו ממונא לא מפקינן מספיקא, היינו, דלא צריכים לקרא כי סברא היא. [בשו"ת אבני נזר, חלק אהע"ז, בסופו בחידושים לכתובות, ריש ס' א', מביא הגמרא שם: ספק נפשות להקל, ופירש"י דכתיב והצילו העדה, וכתב: ואינו מובן דהא זה מסברא, איך אפשר להרוג מספק ע"ש, ובאמת היא קושייתם של התוספות פה.] אפשר לומר, דהתוספות בכריתות הנ"ל אזלי לשיטתם פה, דכל הטעם של ספק נפשות להקל, הוא מסברא, דאין מוציאים ממון מספק, ודאי שאין הורגים מספק, וסברא זו שפיר שייכת גם בשור, ושייך בזה הדין של כמיתת הבעלים כך מיתת השור. לכן הם סוברים, דבעדות מוכחשת השור פטור, מן הדין דכמיתת הבעלים כך מיתת השור. רש"י בכתובות והרשב"ם בב"ב, שסוברים דהטעם של ספק נפשות להקל, הוא משום ושפטו העדה והצילו העדה, אשר בשור לא שייך הטעם דהצלה וכמשכ"ל, אפשר שסוברים שכן הורגים שור מספק, וחולקים על התוספות והשיטה מקובצת הנ"ל. [קצ"ע בשיטת רש"י, כי כפי שכתבנו לעיל, רש"י בכריתות יסבור כהתוספות.] אשר לביאורם של רש"י והרשב"ם הנ"ל, כדאי להעיר: כי להדיא איתא כדבריהם בגמרא פסחים, י"ב, א': ואנן ניקום ונקטיל מספקא, ורחמנא אמר ושפטו העדה והצילו העדה, וצ"ע.

אשר לדברי התוספות בכריתות הנ"ל, על קושייתם דהשור לא יהרג בעדות מוכחשת, כיון דאין הבעלים נהרגים וכמיתת הבעלים כך מיתת השור, תירצו: וי"ל

דמייתי ליה משום ספיקא, דקחני משנסקל מותר בהנאה, אמאי ציית לקמאי לאוסרו בהנאה ע"ש. לכאורה, צריך להבין, דאם השור פטור בעדות מוכחשת, ומשום כמיתת הבעלים כך מיתת השור, הרי אין עליו דין של שור הנסקל, ומדוע יהיה אסור בהנאה משום ספק, הרי בטל מעליו כל דינו של שור הנסקל, ואין כאן אפילו ספק. אם, למשל ב"ד פחות מכ"ג יגמרו דינו לסקילה, הרי ודאי שלא יחול עליו שום דין של שוה"נ, ואפילו בהנאה יהיה מותר, וכן גם כאן בעדות מוכחשת. וצריך לומר, דעדי הכחשה הרי אינם נאמנים לסתור את העדים הראשונים, אלא שפועלים לעשות ספק לפנינו, ומשום הספק אין אנו יכולים להוציא את הגמר דין לפועל ולסוקלו, ומשום הדין דכמיתת הבעלים כך מיתת השור, ובעליו לא היה נהרג בספק כזה. אבל הגמר דין לא בטל, ויש כאן ספק אם היה גמר דין נכון, או לא, ומשום ספק אסור בהנאה, ודוק. באור שמח, הלכות רוצח, פ"ב ה"ט, כתב בענין זה: ולפ"ז יתכן דבנגמר דינו, ובאו עדים והכחישום, דחייב בכופר מספק, דכופרא כפרה, וכבר נגמר דינו, דגם השור נהרג מספק, ומיושב קושיית התוס' בכריתות, ר"ש דף כ"ד, יעו"ש, ודו"ק ע"ש. אבל לפמש"כ, אולי בכופר שפיר יתחייב, וכמו שהשור אסור בהנאה מספק, אבל השור לא יסקל מספק, וקושיית התוספות במקומה עומדת, ושיטתם ברורה, כי אין השור נסקל מספק, וכן היא שיטת השיטה מקובצת, ואולי גם שיטת רש"י וכנ"ל.

זה עתה ראיתי בערוך לנר, בגמרא שם, ע"ח, א' שכתב: וטריפה שהרג בפני ב"ד חייב, דכתיב ובערת הרע מקרבך, הכי נקט בטריפה שהרג, וטריפה שרבע. ולכאורה משמע שרצה ליתן טעם למה דקטלינן ליה, דאי משום שצותה התורה שימיתו אותו, הא מצוה זו א"א לקיומי בו, דמת ועומד הוא כבר, ולהכי קאמר דאכתי מצוה לסלק המזיק מן העולם משום ובערת הרע מקרבך וכו' ע"ש. דבריו עולים בקנה אחד עם דברי מר. כן גם ראיתי בצפנת פענח למסכתא סנהדרין, מאת הגאון ר' יוסף ראזין ז"ל [הוצאת מכון צפנת פענח, על יד ישיבת רבינו יצחק אלחנן] שכתב על הגמרא הנ"ל בזה"ל: ובדברי רבינו בהל' נזקי ממון פ"י ה"ז, נראה דס"ל דלכך טרפה שהרג אין הורגין אותו רק בפני ב"ד, משום דהוא כמת, וא"כ לא שייך בו גדר אחד מארבע מיתות. וכן מוכח מהך דב"ק דף פ"ד ע"א, דטעם דטרפה הוא, דא"א לקיים בו המיתה שצוותה התורה. אך זה רק למצוה של מיתה, דהפעולה היא המצוה, אבל הך ד, ובערת הרע', זה רק על הנפעל, וזה אין לנו נ"מ, באיזה מיתה שיהי', ולכך גם טרפה כן וכו' ע"ש. דבריו אלו בעיקרם מתאימים לדברי כת"ר, ולדברי הגאונים הנ"ל, אלא שהוא הגדיל הלוך. הוא כנראה שסובר, שלא רק שאין על הטריפה חיוב מיתה דרציחה, ומשום הדין המיוחד, של נפש תחת נפש הנאמר בו, אבל הרחיב את המושג לכל הדי' מיתות, שגם הן אינן שייכות בטריפה, וא"א לקיימן בו, כיון דהוא כמת. רק מיתה משום ובערת הרע שייך בו,

דבזה אין לנו נ"מ באי זה מיתה שיהי'. אבל אם כן הוא דינו של טריפה, לא אוכל להבין, מדוע אנחנו מוצאים רק: טריפה שהרג פטור, היינו שטריפה פטור מחיוב מיתת רציחה. הרי לפ"ד טריפה צריך להיות פטור ממיתה, כשעבר על כל אחת מן העבירות שחייבין עליהן ארבע מיתות בית דין, וטריפה שחלל את השבת למשל, יהיה פטור ממיתה, אם לא שעבר את העבירה בפני ב"ד, שרק אז יהיה חייב משום ובערת הרע, וזה לא מצאנו, וצל"ע.

גם מ"ש בעל הצפנת פענח: אבל הך דובערת הרע, זה רק על הנפעל, וזה אין לנו נ"מ באיזה מיתה שיהי', צריך לימוד. לכאורה אין דבריו עולים עם מ"ש התוספות בתירוצם הראשון שם בסנהדרין, פ"א, א', במשנה: מי שנתחייב בשתי מיתות בית דין גידוק בחמורה. ופריך בגמרא, פשיטא אלא איתגורי איתגור, אמר רבא, הכא במאי עסקינן, כגון שעבר עבירה קלה, ונגמר דינו על עבירה קלה, וחזר ועבר עבירה חמורה, סלקא דעתא אמינא, כיון דנגמר דינו לעבירה קלה, האי גברא קטילא הוא, קמ"ל. ובתד"ה ונגמר, תימה ואמאי נדון בחמורה, הא הויא לה עדות שאי אתה יכול להזימה דאי מיתזמי סהדי בתראי, לא מיקטלי, כיון דבלאו סהדותייהו, גברא בר קטלא הוא וכו'. וי"ל דהכא מיירי, כגון דהך עבירה שניה עבר בפני ב"ד, דאפילו בעדות שאי אתה יכול להזימה, מחייבין ליה לעיל, בטריפה משום ובערת הרע ע"ש. הרי דאפילו כשממיתין אותו משום ובערת הרע, יש נ"מ באיזו מיתה להמיתו, כי הרי הדין הוא שנדון בחמורה. כל עיקרו של דינה של המשנה דנדון בחמורה, לפי אלו דברי התוספות, הוא רק כשעבר בפני ב"ד, וממיתין אותו משום ובערת הרע, וד' יאיר עיני.

בדבר חקירתו לפ"ד, אם יחול על טריפה דין רודף, כשירדוף אחר ישראל להמיתו. כת"ר סביר דזה תלוי אם החיוב דרודף הוא מטעם רוצח, או מטעם הצלה. הסיק דהוא מטעם הצלה, והכריח זה מהא דאפילו על קטן יש דין רודף, הרי דרודף הוא מטעם הצלה, דקטן אינו חייב על רציחתו. דבריו נראים מאוד, כי הרי אם ירדוף אחר ישראל להורגו, ע"י איזה דבר שאין עליו חיוב מיתה, מ"מ כיון דרצונו להרוג ישראל ניתן להצילו בנפשו. טוב מאוד הגדיר את זה, האור שמח בהלכות רוצח פ"א, ה"ז, בזה"ל: הנה ברודף אחר חבירו להסית בו נחש, וכיו"ב דבר דפטור אם המית בו, כיון דרצונו להרוג ישראל, ודאי ניתן להצילו בנפשו, כיון דהכוונה להציל נפש ישראל, מה לי אם רוצה לאבדו באופן דיהיה פטור ממיתת ב"ד, ועיקרו של מוסר הוא מדין רודף, וגרמי בעלמא הוי, בכ"ז מצוה להציל בנפשו ע"ש, באופן, כמו שאם אין בהרדיפה מעשה רציחה לחייב מיתה, מ"מ יש עליו דין רודף, כן אם אין על הרודף חיוב מיתה דרוצח, מ"מ דין רודף עליו, כדי להציל את הנרדף.

ב.

מאחר שאי אפשר לבית המדרש בלא חידוש [חגיגה ג', א'], רצייתי להוסיף כאן מה דלהלן.

בעצם דינא דההורג בפני ב"ד, איתא בראש השנה כ"ה, ב' וכ"ו, א': לימא מתני' דלא כר"ע, דתניא סנהדרין שראו אחד שהרג את הנפש, מקצתן נעשו עדים, ומקצתן נעשו דיינין דברי רבי טרפון, רבי עקיבא אומר כולן נעשין עדים, ואין עד נעשה דין, אפילו תימא רבי עקיבא, עד כאן לא קאמר רבי עקיבא התם, אלא בדיני נפשות, דרחמנא אמר ושפטו העדה והצילו העדה, וכיון דחזויהו דקטל נפשא, לא מצו חזו ליה זכותא, אבל הכא, אפילו ר' עקיבא מודה. בתד"ה דרחמנא: תימה דבפרק אלו הן הגולין (מכות דף יב.), נפק ליה מקרא אחרינא, דאמר מנין לסנהדרין שראו באחד שהרג את הנפש, שאין הורגין אותו, עד שיעמוד בב"ד, תלמוד לומר עד עמדו לפני העדה למשפט. ויש לומר דעיקר דרשא מהתם, וקרא דהכא איצטריך, דלא יליף מהתם לשאר דינין, להצריך ב"ד אחר, דשאני התם, דאמר רחמנא והצילו העדה וכו' ע"ש. גם בתד"ה כגון, בב"ק צ', ב', כתבו כזה: דההיא דמכות עיקר, אבל בר"ה בא לפרש דלא גמרינן מינה, דשאני דיני נפשות דבעינן והצילו העדה ע"ש. בחידושי הריטב"א במכות שם, כתב בזה: דהא דהכא עיקר דרשא, והנהו דהתם טעמא לקרא נינהו, אלא הווי סוגי' דפליגי, דבפ' החובל סבר, דטעמא דקרא נינהו משום דאין עד נעשה דין, וסוגיא דסנהדרין [נראה שצ"ל דר"ה] סבר, דטעמא דקרא משום והצילו וכו' ע"ש. קרובים דבריו בעיקרם לדברי התוספות הנ"ל. [עי' בחינוך, מצוה ת"ט ובמנ"ח שם, בספר המצות להרמב"ם, במהדורת הגאון ר' חיים העליר ז"ל, מצות לא תעשה, מצוה רצ"ב ובהערה 17 שם, ובטורי אבן, ר"ה שם.]

הריטב"א בתחילת דבריו שם, הוסיף עוד קושיא בענין, בכתבו: ואיכא דקשיא ליה, מדאמרינן בפרק הנשרפין (דף ע"ח), טרפה שהרג שלא בפני ב"ד פטור, דהוי ליה עדות שאי אתה יכול להזימה, בפני ב"ד חייב, שנאמר ובערת הרע מקרבך, והיינו לפי שדנין אותו הם עצמן בראייתן, שלא בעדות אחרות, ולא אמרינן התם דאתיא דלא כרבי עקיבא, ומשמע התם דהתם דברי הכל הוא, והלכתא היא. אבל י"ל, דשאני התם, שא"א לדונו בפני עדה אחרת, הילכך דיינו ליה אינהו משום ובערת הרע וכו' ע"ש. בעל מלא הרועים השתמש בסברתו זו של הריטב"א, ותריץ בה קושיא אחרת. בהגהות מלא הרועים, סנהדרין שם, כתב בזה: עי' במס' מכות דף י"ב, א', סנהדרין שראו בא' שהרג את הנפש כו', דאין הורגין אותו עד שיעמוד לפני ב"ד אחר, וחי' הריטב"א דהכא שאני, דא"א לדונו בב"ד אחר, דהוה עדות שאאי"ל כמ"ש כאן. ובזה א"ש מה דקשה לכאורה, למה לי קרא דובערת הרע,

פשיטא דיכולין להורגו, דלא תהא שמיעה גדולה מראי'. ולפמ"ש א"ש, דהו"א דבעי' עד עמדו לפני העדה למשפט, וכדאמרינן במכות שם, קמ"ל כאן דא"א לעמוד למשפט, מחוייבים אנחנו לבער הרע. מיהו בל"ז לא יקשה הכא לא תהא שמיעה גדולה מראי', דהא כאן אף שמיעה אינו מועיל ע"ש. היינו, הוא מקשה דלמה לן ובערת הרע בהרג בפני ב"ד, הרי זה הב"ד יכולים לדונו מצד לא תהא שמיעה גדולה מראי' וכבר"ה כ"ה, ב' [עי' בתר"ה לא, ובמהרש"א שם]. ותירץ בסברתו של הריטב"א, דכאן א"א לדונו בב"ד אחר, ולכן לא שייך כאן הדרש דעד עמדו לפני העדה, ודיינינן לי' משום ובערת הרע, אשר הוא דין חדש בהורג בפני ב"ד, והארכנו במ"א בזה ואכ"מ. מה שכתב המלא הרועים בסוף דבריו, לתרץ קושייתו, דכאן ל"ש לא תהא שמיעה גדולה מראי', דהא כאן אף שמיעה אינו מועיל, לא נראה כמסתבר, דהא דאינו מועיל כאן בשמיעה, הוא משום דהוה עדות שאאי"ל, אשר לא שייך רק בעדים, שהם בני הזמה, וצריכים ממילא להיות אי"ל, מה שאין כן בראי', הרי אז ידונו בתור בית דין, והם אינם בכלל הזמה, וממילא אינם צריכים להיות אי"ל, ודוק.

הרש"ש, בהגהותיו על סנהדרין שם, הרגיש בקושייתו של הריטב"א, ושדי ביה נרגא, הוא כותב: נראה דאתא אפילו כר"ע, דאמר במכות (י"ב), דסנהדרין שראו בא' שהרג אה"נ אין ממיתין אותו כו', דהתם טעמא דבעינן והצילו העדה, כדאיתא בר"ה ר"ד כ"ו, וכיין דטרפה הוא ל"ח להצלה דידיה וכו' ע"ש. דבר זה דבטרפה לא חיישינן להצלה, הוא יסוד חשוב בדין טריפה שהרג. כתב כזה, במנחת חינוך מצוה ח"ט, באמצע דבריו שם: דאיתי בס' הנ"ל נתיבות המשפט, [סי' ל"ו בתשובה שם] שכ' דגבי טרפה ל"ש והצילו העדה, ע"כ נעשו עדים, כי טעמא דר"ע מחמת והצילו כו', ע"כ לא פליג רבא על ר"ע, ומ"מ צ"ע דהוא דבר חדש, דבטריפה לא יהא והצילו, וצ"ע בדבר זה ע"ש. המנ"ח התכוון למ"ש הנתיבות שם בת"ד: ולזה נ"ל דסנהדרין שראו בא' שקידש אשה, ובא אחר שהיה טריפה, ואנסה בפניהם דסוקלין, אפילו עמד קא"פ ביניהן, ונתכוון הקא"פ להעיד, דסנהדרין מטעם דיינים דנין, ואין קא"פ פוסל דיינים כמש"ל. וגם ל"ש לפוטרו מכת קרא דוהצילו העדה, כמבואר במכות י"ב [כוונתו לר"ה כ"ו], כיון שהיה טריפה, כמבואר בסנהדרין ע"ח ע"ש. בעל נתיבות המשפט, הרש"ש והמנחת חינוך, בכך בדעה אחת, וסוברים דאין בטריפה הטעם דלא חזו ליה זכותא, דאין טריפה בכלל והצילו העדה.

ומה גדול הדבר, ששלושת הרועים האלה, כווננו לדעת קדמון, והוא המאירי, שכתב בבית הבחירה על מסכתא סנהדרין שם על סוגיא זו: אדם טרפה שהרג את השלם, אם בפני בית דין, הרי זה נהרג, משום ובערת הרע, וכגון שראו ביום שאין

צריכין לעדים. ואע"פ שמכיון שראו, אין רואין לו עוד זכות, הואיל וטרפה הוא, אין חוששין כל כך להצלתו. ולא עוד אלא שזה צורך שעה על כל פנים, שאם לא יהרג אף בפני בית דין, ירגיל עצמו בכך. ואם בפני עדים לבד פטור, שהרי זה עדות שאין אתה יכול להזימה, שהרי אם הוזמו, יכולין לומר להרוג טרפה באנו, וכל עדות שאי אתה יכול להזימה, אינה עדות בדיני נפשות, שהם בדרישה חקירה. בברירות חוה דעתו המאירי, כשלושת הגאונים הנ"ל: הואיל וטרפה הוא, אין חוששין כל כך להצלתו. מה שכתב: ולא עוד, אלא שזה צורך שעה על כל פנים, שאם לא יהרג אף בפני בית דין, ירגיל עצמו בכך, דבריו אלו צריכים ביאור. [לשונו וגם עצם הענין, אין סובלים כוונת: הוראת שעה פה.] לדעתי נראה, שמתכוון למ"ש הריטב"א הנ"ל: דא"א לדונו בפני עדה אחרת, הילכך דיינו ליה אינהו משום ובערת הרע. אגב, בתירוצו זה של המאירי, מתורצת גם הקושיא האחרונה של הריטב"א הנ"ל, וקושיית התוספות מהא דאמר ר"ע דסנהדרין שראו בא' שאה"נ אין ממיתין אותו, וכתירוצו של הרש"ש הנ"ל.

הרב אברהם יהודה בכרך חבר הכולל

בענין פלגינן דיבורא ושבועת עד אחד

(א) מהגמ' בסנהדרין דף כה. מבואר, דמצטרף בעל דבר עם עד אחד לפסול בעל דבר השני. וז"ל הגמ', בר ביניתוס אסהידו בי' תרי סהדי, חד אמר, קמי דידי אוזיף בריביתא וחד אמר לדידי אוזפן בריביתא, פסלי' רבא לבר ביניתוס¹. עפ"י הקשה הגר"ח מבריסק (סטנסיל - ב"ב דף לד. בענין נסכא דר' אבא, קטע שני, וע' קובץ שיעורים ב"ב אות קמ"ט שהביא הקושיא בשם הגר"ח ונסה לתרץ), דאיך שייך לחייב שבועה למי שהעיד עליו עד אחד שגוב, כדמוכח בסוגיא דנסכא דר' אבא², דאייתי חד סהדא וכו', הרי הנגזל יצטרף עם העד ויש כאן שנים המעידים שהוא גזולן ופסול לעדות, וכל מי שפסול לעדות פסול לשבועה. ואפי' למ"ד דחשוד אממונא אינו חשוד אשבועה, כתבו התוס' ב"מ דף ה:, דכ"ז בחשוד אבל בודאי גזולן פשיטא דפסול לשבועה³. וא"כ יהי' תלוי

(1) ועי' ברא"ש פ"ג סי' י"ז, ותוס' הרא"ש כאן (וכן במדכ"י אות תרצ"ג) ד"ה לדידי שגרס לקמן דף כ"ז. „לדידי גנב קתא דבוריטא“. ומשם שאותו שגנב ממנו נאמן לפוסלו. ולפנינו הגירסא קמאי דידי.

(2) והי' אפשר לדחות הקושיא מנסכא דר' אבא, על פי דברי הנו"ב (מהדו"ת חאה"ע סוף סי' כ') שדייק מהגמ', „הוה לי' כגזולן“. וע' רשב"ם, „הו"ל האי גברא אצל שבועה זו כגזולן לכל השבועות“, אבל להבא אינו פסול. ויותר מזה טוען, דאפילו יבואו כ' עדים ויעידו שחטף, לא נפסל להבא ד, „אולי לענין לפוסלו לעדות מהני טענתו ששלו חטף ואינו נפסל לעדות“. וא"כ אף אם נצטרף הבע"ד לעד, כיון שטוען דידי חטפי לא יפסלו אותו לעדות ולשבועה.

[אגב: אך צ"ע בדיוקו מהרשב"ם, כי מבואר בשאר דבריו, דמה שאינו נשבע כנגד העד אין הטעם משום חשד, רק דצריך דוקא להכחיש העד ואינו יכול כי כבר הודה לו. וכאמת נדחק הרשב"ם בלשון הגמ'. אבל עי' חידושי ר' שמעון יהודא הכהן (שקאפ) בסוגיא (סי' י"ט אות ג'), שהביא מהראב"ן, שהי' יכול לישבע נגד העד, כי אף שהודה למעשה, לא הודה לחיוב ממון. ושמעתי (בעת שלמדתי בישיבה דפילאדעלפיא) לדייק כן מדברי הרשב"א בחידושיו לשבועות דף מז:, דהקשה דכמו שתקנו גבי חשוד שכנגדו נשבע, משום שהב"ד הם המונעים אותו מלישבע, נימא אותו דבר בנסכא דר' אבא (ולא נאמר מתוך שאיל"מ). וז"ל: וכן בנסכא דר' אבא וכן בכל מקום שהוא מחוייב שבועה מדאורייתא אינו יכול לישבע. וצ"ע בדמיון זה, דכאן אין מה לישבע? אלא מוכרח כשיטת הראב"ן הנ"ל. ולדבריהם, צ"ל דמה שאינו נשבע נגד העד הוא משום דהוה ליה כגזולן וחשוד בענין זה, כגזולן לכל השבועות וכמו שנראה שהבין הנו"ב בדברי הרשב"ם].

(3) ומה שנוסף בסטנסיל: „כדמבואר בסנהדרין“, קשה להבין.

מיד בדין מתוך שאינו יכול לישבע (שהרי פסול) משלם. ולרב ושמואל (שבועות דף מז.) שלא סוברים משאיל"מ הרי נפטר, ולר' אבא הסובר משאיל"מ יהי' חייב לשלם מיד, רק כיון דהא דאינו יכול לישבע הוא מחמת שחשוד, אז חייב מי שכנגדו לישבע כתקנת המשנה (שבועות דף מד:-מה.). אבל עכ"פ לא שייך לומר שהגזלן ישבע ויפטר.

ומתוך, דהרי מבואר בסנהדרין שם שהטעם שהבע"ד מצטרף להעד לפוסלו, הוא משום דפלגינן דיבורו⁴, ורבא לשיטתו לעיל בדף ט:, ונאמן להעיד שכנגדו הלוח ברבית אבל לא שהוא הי' הלוח, וכן כאן, נאמן שכנגדו גזלן, אבל לא שהוא הי' הנגזל. דאל"כ פסול להעיד, כי אדם קרוב אצל עצמו. (ויש להוסיף, דאף שבגמ' הקשו מטעם דאין אדם משים עצמו רשע, וזה לא שייך כאן גבי הנגזל, הרי כבר פירש רש"י בדף ט: ד"ה רבא אמר, שהעיקר הוא מה שקרוב אצל עצמו. ורק מטעם זה אין אדם משים עצמו רשע).

ולכן פשוט שאין ליתן הכנגדו לישבע, דאם כן הרי מוציא ממון ע"פ עדותו. שניתן לו זכות השבועה רק מפני שפסל הכנגדו. וכמו שאינו יכול להוציא ממון ע"פ עדותו שחכירו גזלן, דפלגינן דיבורו, כמו כן אינו יכול להשתמש בזכות נטילה הבא לו ע"י עדותו.

ואז תלוי השבועה בדין שבועה במקום שגם מי שכנגדו אינו יכול לישבע. ובשבועות דף מז. תלו זה בדין משאיל"מ. לחד מ"ד אינו נשבע, ומ"מ פטור, כי לא נתנו זכות נטילה לחבירו, רק זכות שבועה וזה א"א. אבל למ"ד משאיל"מ, משלם בלי שחכירו ישבע כדי ליטול. והנה לכאורה גם זה לא שייך כאן, כי מקור ההתחייבות הוא עדותו של הבע"ד שכנגדו. אבל גם א"א לפטרו בלי שבועה, כי הל עליו הדין ד, או ישבע או ישלם" מחמת עדות העד אחד, ולכן נשאר בשבועה אף שחשוד.

עפ"ז מפרש שיטת הר"י בתוס' ב"ב דף לד. שהקשו התוס' למה אינו נאמן הגזלן לומר דידי חטפי, מיגו דלא חטפי? ותירץ הר"י, דהוי מגו דהעזה, דלא רצה להעיד פניו לישבע ולהכחיש העד. והקשו התוס' על הר"י, דאם הוי מגו דהעזה, איך אמרה הגמ' בשבועות דף מז. דרב ושמואל פליגי על ר' אבא, הרי פשוט שאינו נאמן לטעון דידי חטפי בלי מיגו. והוכיחו מזה שאינו מגו דהעזה, והביאו פ"י הריב"ם והניחו הר"י בקושיא.

(4 ועי' נוב"ק חאה"ע סי' ע"ב (סתירת היתר השני), שהקשה מגמ' זו על שיטת הרשב"א בחשוכה (אלף רל"ז), דפלגינן דיבורא, שמחלקים דיבוריו ממש, והרי כאן בלי "לדידי" אין עדות כלל. והביא שהרשב"א הרגיש בזה בחשוכה הנ"ל, אבל לא הבין דבריו.

אבל לפי הג"ל, הרי דין זה אם העד המעיד שחטף מחייבו שבועה, הוא גופא חלוי במחלוקת רב ושמואל נגד ר' אבא. דלרב ושמואל כיון שפסול לשבועה ע"פ שנים המעידים שהוי גזלן הרי פטור מיד, ורק לר' אבא שסובר משאיל"מ, דהיינו „או ישבע או ישלם", יש לחייבו שבועה אף שהוא חשוד. ולכן שפיר יש לחלק, דלר' אבא ליכא מגו, כי אינו יכול להכחיש את העד בשבועה. אבל רב ושמואל לשיטתם, שבאמת לא הי' חייב שבועה אם טען „לא חטפתי", הי' יכול להכחיש העד בטענה זו, והוי מגו.

(ב) והנה יוצא מתוס' הג"ל, דמגו נגד עד"א הוי מגו וכל הדיון שם הוא אם יכול להכחיש ע"י שבועה או לא. וכן דייקו התוס' ב"ב דף ל. ד"ה לאו (בסוף דבריהם), מהסוגיא דנסכא דר' אבא. דאי לאו דינא דמשאיל"מ הי' נאמן בלי שבועה במגו שהי' יכול לומר לא חטפתי אף שהוא נגד העד. והקשה החוסן ישועות (ב"ב דף לד.) מתוס' כתובות דף פד: ד"ה מגו דיכלי, שאמרו שאין שם מגו כי אינו יכול להכחיש העד, ולא הזכירו שבועה. וכן הר"ן בשבועות (דף כט מדפי הרי"ף) בשם התוס', ולא הזכיר שבועה. וגם הרמב"ן ב"ב מזכיר בתירוץ הראשון שאינו יכול להכחיש העד ואינו מזכיר שבועה. וקשה מהוכחת התוס' מנסכא דר' אבא, דבמקום דאין שבועה יכול להכחיש העד?

ועפ"י דרכו של הגר"ח הי' אפשר לבאר מחלוקת הראשונים בענין זה. שהרי הקשו הראשונים בדין זה ד„שכנגדו נשבע ונוטל", אמאי לא אמרינן מתוך שאינו יכול לישבע משלם? ועי' תוס' ב"מ דף ה. ד"ה שכנגדו שתרצו דהכא אי אמרינן משאיל"מ, לא שבקת ליי חיי, דכל העולם יביאוהו לידי שבועה ויטלו כל אשר לו. ועוד, דהתם אמר ליי שבועה דאורייתא אית לי עליך, או תשבע או תשלם, אבל הכא הוא ברצון ישבע אם נניחנו, ולכך לא ישלם. ודנו האחרונים במה נחלקו ב' תירוצי התוס'. ויש אומרים שחולקים ביסוד חיובו של החשוד, אחר שכנגדו נשבע, אם הוא מדין משאיל"מ, שלתירוץ הראשון, חיובו משאיל"מ, רק שהטילו שבועה על שכנגדו לתקנת הנתבע החשוד, שאל"כ לא שבקת ליי חיי. ולתי' השני אין דין משאיל"מ בחשוד מפני שהוא רוצה לישבע, רק לטובת התובע (שאינו יכול להשביע בעל דינו החשוד), תקנו שישבע ויטול. וכן למד הב"ח בחו"מ סי' צ"ב (אות יא-יב), וכן הקצוה"ח סי' ע"ה סקי"א, ובית הלוי ח"ג סי' ל"ח אות ג'. ועי' בריטב"א (החדשים) ב"מ דף ה: דמן הדין. פטור החשוד בלי כלום. ודבריו שם קרובים לתירוץ השני שבתוס'.

ולצד זה שלא שייך דין דמשאיל"מ בחשוד, יצא (לפי דרכו של הגר"ח) שאף לר' אבא אם שכנגדו אינו יכול לישבע, יהי' פטור. וכמו שלרב ושמואל

הוי מיגו, משום שלא היי חייב שבועה בטענת לא חטפי, גם לר' אבא כן. ומוכח מזה דהא דלא הוי מגו אינו מטעם השבועה, אלא משום דהוי נגד עד"א. והיי אפשר לומר שהתוס' בב"ב סוברים כתירוץ הראשון בב"מ דף ה. (ובב"מ דף צח. ד"ה מתוך הביאו רק תירוץ זה), ושייך משאיל"מ, ועל ידי זה יש חיוב שבועה גם כשטען לא חטפי, ושהתוס' בכתובות והרמב"ן יסברו כתירוץ השני, דלא שייך משאיל"מ, וממילא אין כאן שבועה כנ"ל, שכל שאומר לא חטפי הוי חשוד ושכנגדו אינו יכול לישבע, כי זכות שבועה זו בא לו רק ע"י עדותו נגד בעל דינו. (אבל יהי עליהם קושית התוס' דלמה נאמן דידי חטפי לרב ושמואל אם אין לו מגו).

אך לכאורה, צד זה, דלא שייך דין דמשאיל"מ אצל החשוד, מופרך מהגמרא שבועות דף מז. (שהבאנו לעיל), שדנו במקום שכנגדו אינו יכול לישבע, והיי לנו לפוטרו, כי כל דין השבועה היי לטובת התובע, ואינו יכול לישבע. אבל בגמ' שם מבואר שתלוי במחלוקת רב ושמואל נגד ר' אבא. דלמ"ד משאיל"מ חזרה שבועה למחוייב לה, ומתוך שאינו יכול לישבע משלם. (וכן העיר בקובץ שיעורים בב"ב אות קמ"ז). ודברי התוס' בתירוץ השני יש לפרש, דודאי שייך משאיל"מ גם גבי חשוד, ומ"מ תקנו שכנגדו ישבע כדי להפיס דעתו של החשוד שרוצה לישבע, וכן פירש החזו"א חו"מ סי' ט' אות ג'.

אכן בתוס' בב"ב דף קח. ד"ה ותרי כפילי, הוכיחו שהחשוד על השבועה פסול רק מדרכנן, מדין זה שכנגדו נשבע ונוטל. וצ"ע מה היא ההוכחה? ועיי קובץ הערות סי' כ"ב אות ד' שביאר שכוונתם לקושיא שנתקשו בב"מ, למה לא אמרינן משאיל"מ בחשוד ככל מי שאינו יכול לישבע. ומתוך כך הסיקו התוס' בב"ב ששבועתו כשרה מדאורייתא ולכן אין לומר מתוך שאינו יכול לישבע, שהרי מדאורייתא יכול לישבע ורבנן הם שפסלו שבועתו ואמרו שלא יתחייב לשלם רק לאחר שישבע שכנגדו. הרי שיש שיטה בתוס' דלא שייך משאיל"מ גבי החשוד, וצ"ע מהגמ' בשבועות וכנ"ל. (ועיי מה שכתב בספר פרי השדה בב"מ סי' ח', להרב יצחק פראג, ר"מ בישיבת מרכז התורה בירושלים).

וראיתי תירוץ בחוברת עם התורה (מהדו"ק ח"י) מהרב טננבוים שהעיר שהסוגיא בשבועות אינו אליכא דהלכתא. דבמשנה שם יש ב' דיעות: א', שחזרה השבועה למחוייב לה; ב', יחלוקו. ומה שהביאה הגמ' שם מחלוקת רב ושמאול נגד ר' אבא, הוא בביאור השיטה דחזרה למחוייב לה, אבל למ"ד יחלוקו, וכן הדין (עי' רא"ש בשבועות שם נגד הרי"ף, ותוס' בב"ב דף לה.; ורמ"א חו"מ סי' צ"ב), אין הכרח לומר שיש דין דמשאיל"מ גבי חשוד.

עם כל זה, א"א לומר כן בדעת הרמב"ן, שהרי פירש בשבועות דף לב: ובב"מ דף ה., דשייך משאיל"מ גם על החשוד, והלך בדרך תירוץ הראשון שבתוס' הנ"ל.

ג) ולתרוץ שיטת הרמב"ן מהוכחת התוס', כתב הקהילות יעקב ב"ב סי' כ"ג, שפה שאסר עדיף ממגו, ומועיל אף במקום שהטענה הב' הוי העזה (ע' אבן האזל הל' טו"נ פי"ד ה"ח על תוס' כתובות דף י"ט., וקובץ שיעורים ב"ב אות תכ"ו) ואי לאו דינא דמשאיל"מ, טענת חטפי ודידי חטפי יהי' נחשב בגדר הפה שאסר, שבלי הודאתו לא ידענו שחטף. אבל במקום עד א' ומשאיל"מ הוחלט החטיפה לחיוב בלי הודאתו. ולכן לרב ושמואל שלא סוברים משאיל"מ נאמן כאן, דהפה שאסר הוא הפה שהתיר כי על פי העד אחד לא יהי' חייב, דמתוך שאינו יכול לישבע, פטור. ועד"א שאינו מחייב שבועה אינו מוריד הפה שאסר, ולכן נאמן להכחיש את העד אף שבמגו אינו יכול כשיטת הראשונים הנ"ל. והתוס' סוברים שפה שאסר הוא מדין מגו (ע' קובץ שיעורים ריש פ"ב דכתובות, ובב"ב אות ק"ט בתוס' דף ל., ואות תכ"ו), ולכן הוכיחו שלהכחיש עד"א מעיז.

ויש להוסיף לדבריו לפי סברת האור שמח פ"ד מהל' גזילה הי"ד, שכתב לענין מי שאמר גזלתי והחזרתי, שאינו צריך לטעמא דמיגו כלל, לפי שהודאת פיו שגזל אינה נאמנת, דאיניש לא מצי לשויא נפשי' גזלנא, דאין אדם משים עצמו רשע, ואף דמי שאומר גזלתיך מנה, חייב לשלם (כמשנה כתובות דף מא.). הוא משום הודאת בעל דין, אבל במקום שאומר פרעתיך ואינו מתחייב כלום, אינו נאמן על הגזילה כלל. ואין צורך להאמינו שפרע מיגו דאיבעי שתיק, ולא הי' מודה על הגזילה, כי אינו נאמן שגזל. (ועי' סברא כעין זה בקצוה"ח סי' ע"ט סק"ה).

וטעם זה שייך גם במי שאומר אין חטפי ודידי חטפי. והרי לרב ושמואל העד אחד כמו שאינו, והי' צריך להיות נאמן לומר דידי חטפי, רק דלכאורה הוי מגו דהעזה. ולפי האו"ש מיושב, דאין כאן מגו כלל. אך א"כ אין לפרש מחלוקת הראשונים שתלוי' בגדר נאמנות של ,,הפה שאסר", דכאן אין צריך לשום נאמנות.

אכן עצם דרכו של האו"ש נסתר מהראשונים בסוגיין. שהתוס' דנו במגו דהעזה ברב ושמואל, וכן דייקו לעיל דף ל., וגם הרשב"ם בד"ה היכי לידיינוהו כתב דאי לא הי' כאן עד"א שחטף, מהימן, מגו דאי הוה בעי, הוה אמר לא חטפי.

ועי' ספר פרי השדה (לר' יצחק פראג) על מס' ב"ב סי' י"ב, שהעיר מהסוגיא נגד האו"ש וכנ"ל. והוסיף להראות שאף שרמ"ש סמך דבריו על הראב"ד המובא בר"ן פרק המדיר (כתובות דף עה.). שאין אשה מפסדת כתובתה בהודאת פי' שהכשילה בעלה, מ"מ הר"ן חלק עליו וסבר דנאמנת מטעם הודאת בע"ד, אף שלא הודה על הממון (וכן הביא המ"מ פכ"ד הל' אישות הלי"א בשם הרשב"א, שלהפסיד ממון נאמן אף אם ע"י כן משים עצמו רשע, וכן פסק הב"ש אה"ע סי' קט"ו סק"ז להלכה), וצריך לומר שכן הוא שיטת הרשב"ם והתוס' בב"ב.

עכ"פ אפשר לבאר מחלוקת הראשונים בדרכו של הקה"י, או מטעמי' דחולקים בגדר נאמנות ד,,הפה שאסר", אם שונה ממגו ומועיל במקום העזה או כסברת האו"ש שאין צורך לנאמנות כלל משום דאין אדם משים עצמו רשע.

הרב אהרן סלבן
חבר הכולל

בענין אבילות בהרוגי ב"ד

אם אחד נהרג בב"ד מה הם חיובי קרוביו אליו? המשנה בסנהדרין מו: „ולא היו מתאבלין אבל אוננין שאין אנינות אלא בלב". קודם שנעיין במשנה, הבה נקדים בידיעות יסודיות במהותן וגדרן של אנינות ואבילות.

אנינות

הדין של אנינות מן התורה הוא שמי שמת קרובו אסור לאכול קדשים מעשר שני ביום המיתה.

שני התלמודים דנים במעמד של אנינות. הבבלי (זבחים קא.) מסיק שאנינות ביום המיתה הוא מדאורייתא, שנאמר ואכלתי חטאת היום (ויקרא י, ט). ואפילו אם נקבר מתו קודם הערב (אע"פ שכבר נקבר המת) עדיין יש אנינות מדאורייתא עד הערב, שנאמר „ואחריתה כיום מר". הרי שהמרירות נמשכת יום שלם. אך הירושלמי (פסחים ח: ח) מביא מחלוקת אם יש אנינות מן התורה לאחר הקבורה, לדעת חכמים עדיין יש אנינות מן התורה ולדעת רבי אין אנינות מן התורה לאחר קבורה. ונחלקו הראשונים איך לפסוק. לדעת הרמב"ן בתורת אדם הלכה כחכמים; לדעת רש"י (זבחים טו:) הלכה כרבי.

אנינות כלילה

כלילה אחר יום המיתה, האם יש אנינות מן התורה לגבי איסור אכילת קדשים? — בגמרא זבחים צט: מובאה מחלוקת תנאים בזה. לדעת רבי יהודה ורבי נחמיה אנינות כלילה מן התורה; לדעת רבי שמעון ורבי, אנינות כלילה אינה מן התורה, אלא מדברי סופרים, שנאמר ואכלתי חטאת היום.

פטור מצוות של אנינות

עד כאן דברנו לגבי עיקר דין אנינות דהיינו איסור קדשים. אמנם, יש עוד

דין מדרבנן שאנו מכנים בשם אנינות, והוא, שמי שמתו מוטל לפניו פטור מן המצוות. הדין הזה רק שייך מזמן המיתה עד זמן הקבורה, (ברכות יז). יש מחלוקת על טעם פטור זה. רש"י (ברכות יז:) כותב שהטעם משום עוסק במצוה פטור מן המצוה, כי הוא טרוד במחשבת קבורת מתו (שהיא נחשבת לטירדא של מצוה); לפי זה אם אונן רוצה לעשות מצוה מותר לו. אבל התוספות מצטט ירושלמי האומר שאונן פטור מן המצוות מפני כבודו של מת. ולכן אסור לאונן להחמיר על עצמו ולקיים מצות בגלל שזה יפגע בכבוד המת.

מה גדר פטור זה? משנה ברכות (יז:) מי שמתו מוטל לפניו פטור מק"ש ומן התפלה ומן התפלין ומכל המצוות האמורות בתורה. הפתחי תשובה יורה דעה סימן שמא ס"ק ז מביא משו"ת חכם צבי, שפטור זה דוקא במצוות עשה, אבל במצוות לא תעשה, בין מן התורה בין מדרבנן, הרי הוא כשאר בני אדם. גם מביא הפתחי תשובה מחלוקת אחרונים אם אונן פטור ממצוות לא תעשה שיש בהם קום ועשה, כגון ביעור חמץ בערב פסח (שאם לא יעבירונו יעבור על איסור בל יראה ובל ימצא).

הפתחי תשובה (אות ד) מביא דעת חמודי דניאל שאע"פ שאונן מותר לאכול בלי ברכה, חייב בנטילת ידים בין במים ראשונים בין באחרונים. וכותב הפתחי תשובה, ושוב ראיתי בספר בר"י אות ה, שכתב דפשיטא ליה דאונן חייב בנטילת ידים, דנטילת ידים הוא משום גזירה דסרך תרומה, ולפי"ז שהוא גזירה דרבנן אין ספק דחייב, דבכולהו לאוין מדאורייתא ורבנן האונן חייב. מסקנת הדבר הוא שאונן יטול ידיו ולא יברך. אפשר להסביר זאת, משום שאין מברכים על מצוה כשהיא כדי למנוע איסור.

אבילות

גמרא מו"ק (יד:-טו) מונה י"א דברים שהאבל אסור בהם: (א) תספורת; (ב) כביסה; (ג) רחיצה; (ד) סיכה; (ה) תשמיש המטה; (ו) נעילת הסנדל; (ז) עשיית מלאכה; (ח) קריאה בד"ת; (ט) כפיית המטה; (י) פריעת הראש; (יא) שאילת שלום.

אבילות דאורייתא או דרבנן?

יש מחלוקת בין הראשונים אם אבילות הוי דאורייתא או דרבנן. יש בזה ארבע שיטות: (א) ר"י סובר דליכא אבילות כלל מדאורייתא, ואע"ג דאנינות יום ראשון הוא מן התורה, אנינות לחוד ואבילות לחוד, ולכן האסור בזה מותר בזה,

והמותר בזה אסור כזה. ב) רי"ף ומקצת גאונים סוברים שאכילות יום ראשון דאורייתא ושאר ימים דרבנן. הרא"ש אומר דאפילו לדעת הרי"ף ומקצת גאונים יום ראשון הוה דאורייתא רק אם יום המיתה ויום הקבורה הני באותו יום. ג) גאונים אחרים סוברים דכל שבעת ימי אכילות הוי דאורייתא ומביאים ראיה מיעקב אבינו, ויעש לאביו אבל שבעת ימים. ד) לדעת הראב"ד כל שלושים יום הוי דאורייתא. (עיין רא"ש פרק ב' דמועד קטן).

כדאי לציין שיש ב' נפקא מינות במחלוקת זו: א) הרמב"ן בתורת האדם כותב: שאם אכילות היא מדאורייתא אז מוכנת ההלכה שאבל אינו מניח תפילין ביום ראשון של אכילותו ומניח בשאר ימים; החכמים התקינו שלא יניח תפילין ביום ראשון ולא בשאר ימים. אבל אם אכילות מדרבנן למה חכמים חלקו בין יום ראשון לשאר ימים? ומסביר החילוק, שרק תקנו שאבל אינו מניח ביום ראשון, מפני שהוא יום שיש בו עיקר המרידות. יוצא שלמ"ד אכילות יום ראשון דאורייתא הסבה שאין מניחים תפילין ביום ראשון הוא בגלל דחיוב אכילות דאורייתא דחי מצות תפילין, אבל זה רק אם הוי יום מיתה ויום קבורה, אבל במקרה שיום מיתה ויום קבורה אינם באים ביחד יהי חיוב להניח אחר הקבורה. (עיין פת"ת סימן שפח שהביא בשם המהריט"ץ בחידושו פרק איזהו נשך דדוקא יום המיתה שהוא יום הקבורה פטור מתפילין יום ראשון, אבל כשהמיתה יום אחר והקבורה יום אחר, חייב בתפילין אפילו ביום ראשון עיי"ש). אבל אם אכילות יום ראשון דרבנן ואפ"ה קיי"ל דאין מניחין תפילין ביום ראשון א"כ אין חילוק אי איום מיתה וקבורה הם באותו היום או לא (עיין בגדול מרכבה שם). ב) אם יום המיתה והקבורה ביום טוב אחרון של חג, אם נאמר שאכילות היא מדאורייתא ושמחת יו"ט (כיו"ט שני) דרבנן, אז דוחה אכילות דאורייתא מצוות שמחת יו"ט. אבל אם נאמר שאכילות מדרבנן, אז למה ידחה אכילות את מצוות שמחת יו"ט? עיין ברא"ש פרק ב' דמועד קטן (כדאי להעיר שאי אפשר לומר שנפ"מ בין אכילות דאורייתא לדרבנן במקום ספק, שהרמב"ן כותב: שאפילו אם נאמר שאכילות דאורייתא, הולכים אחרי המיקל באבל).

אכילות בקרובי הרוגי בית דין

עד כאן אקדמות מילין ועכשיו נחזור למשנה המובאה לעיל: יש לעיין אם קרובי הרוגי ב"ד מניחין תפילין. המשנה ברורה מביא דעת המ"א (או"ח תקי"ח ס"ק ה') שהקובר מתו ברגל (ומנהגו להניח תפילין בחול המועד) שמניח תפילין כמנהגו הואיל שאין אכילות ברגל. מזה אפשר להסיק שהנחת תפילין תלוי

בניהוגי אבלות וא"כ לגבי הרוגי בית דין שאין אבלות, הקרובים מניחים תפילין. אמנם שמעתי בשם הגרי"ד סולובייציק שליט"א שהקובר מתו ברגל אינו מניח תפילין בחוה"מ (נגד שיטת המג"א), משום שהנחת תפילין אינו תלוי בניהוגי אבלות אלא בגברא שיש לו שם אבל. א"כ כרגל אע"פ שאין אבלות נוהגת, בכל זאת יש לגברא שם אבל והוא אינו מניח תפילין. ואולי יכולים להשוות אבלות הרגל לאבילות על הרוגי ב"ד, שאע"פ שאין לו ניהוגי אבלות, בכל זאת יש לו שם אבל, ולכן אינו מניח תפילין. הגרי"ד מביא ראיה לסברתו, שיש ענין של שם אבל בלי ניהוגי אבלות מהרמב"ם הלכות כיאת מקדש פרק כ: (מקורו במ' מו"ק טו:), האבל אינו משלח קרבנותיו כל שבעה". הגרי"ד מדייק שאפילו אם נתן האבל מעות לפני אבילותו להקריב קרבן בשבילו אע"פ כ קרבנותיו אינם קריבין. מזה מסיק הגרי"ד שדין זה אינו תלוי בניהוג אבלות, אלא בשם אבל של הגברא. וחליצת תפילין ג"כ תלוי בשם אבל ולא בניהוגי אבלות, ולכן אינו מניח תפילין בחול המועד.

אבל כאמת אפשר לחלק בין אבילות בחוה"מ לאבילות על הרוגי ב"ד. אפשר להביא ראיה שיש שם אבל בחוה"מ אע"פ שאין ניהוגי אבלות, מדברי רש"י בסנהדרין מו. ד"ה „הואיל ואידחו“, שלא נראה להתאבל בשעת התחלת אבילות, ידחו אף לאחר מכאן. ואף על גב דגבי קובר את מתו ברגל תנן: מונה שבעה אחר הרגל ולא אמרינן הואיל ונדחו ידחו. התם לא אידחו לגמרי, שהרי עסקי רבים נוהגין ברגל, שמנחמין אותו כל הרגל, כדאמרינן התם: כל שהוא משום עסקי רבים אין הרגל מפסיקן. אבל לגבי הרוגי ב"ד אין ראיה מפורשת שיש אפילו שם אבל על הקרובים.

אמנם יש לדייק ממה שכתב רש"י במתניתין, שיש שם אבל לקרובי מי שנהרג על ידי ב"ד. וז"ל: „לא היו מתאבלין עליהן כדי שתהא בזיונן כפרה להן, אלא אוננין בלבד, דאין זה כבוד להרוג ואין כפרתו נמנעת בכך, שאין אנינות אלא בלב בלבד“. משמע מדבריו שבעצם ראויים הם לאבילות מצד עצמן רק שאין להם דין אבילות כדי שתהא להרוג כפרה בכך. נמצא שרש"י סובר דאיכא שם אבל, וממילא נוכל לומר מכיון שניחוס אבלים לא חשיב כבוד להרוג, אולי יש לנחם את האכל וגם לאסור הנחת תפילין. ואם כנים דברינו, יוצא דאיכא שם אבל על קרובי הרוגי ב"ד ומטעם זה יאסר להניח תפילין ויהא חיוב לנחם אותם.

ונראה להביא ראיה ליסוד זה מפסקי הרמב"ם בכמה מקומות: רמב"ם הלכות אבילות פרק א, הלכה א: „מצות עשה להתאבל על הקרובים, שנאמר ואכלתי חטאת היום הייטיב בעיני ה'“. ואין אבילות מן התורה אלא ביום הראשון

בלבד, שהוא יום המיתה והקבורה, אבל שאר שבעה ימים אינו דברי תורה". וקשה למה לא הקדים הרמב"ם את זמן המצוה לצטוט הפסוק כמו שמביא בשאר מצוות.

רמב"ם הלכות מעשר שני פרק ג הלכה ו: ,,איזהו אונן? זה המתאבל על אחד מן הקרובים שהוא חייב להתאבל עליהן. וביום מיתה הוא אונן מן התורה ובלילה אונן מדבריהם, שנאמר ואכלתי חטאת היום". עכ"ל.

עיין רמב"ם פרק ב מביאת מקדש הלכה ט דאנינות הוי ביום מיתה גרידא. וקשה למה הרמב"ם תולה אנינות בדין אבילות? ועוד קשה, שהרי הרמב"ם בהלכות אבילות כתב, דאבילות דאורייתא רק אם היום הראשון הוא יום המיתה והקבורה, אבל בהלכות מעשר שני כתב, דיום המיתה גרידא הוי דאורייתא.

הרמב"ם ספר המצוות עשה ל"ז כתב, דאבילות הוי דאורייתא מציווי התורה להיטמא לקרובים. וקשה האיך ילפינן חיוב אבילות מחיוב טומאה? הרי זמנו של זה לא כזמנו של זה. דטומאה דוקא לפני קבורה ואבילות דוקא אחר קבורה.

יש לכאור דאיכא שני ענינים באבילות: הראשון הוא הקיום שבלב והרגשת הצער; והשני הוא האיסורים והחיובים הפרטיים של אבילות. עיקר האבילות וגוף האבילות הוא הקיום שבלב והאיסורים הם אמצעי להביא למצב הזה. ועיין בבמס' מו"ק תוס' יד: שמביא דיש מושג של גוף האבילות והיא דאורייתא. וגוף האבילות חל מיד משעת מיתה, ולכן שפיר יליף הרמב"ם אבילות מטומאה. והא דלא מחוייב בהנהגות ואיסורי אבילות מיד משעת המיתה, לפי שיטת הרמב"ם, [מבואר באחרונים, הגרעק"א מביא בשם ,,תפארת למשה", הובא ב,,תפארת ישראל" רפ"ב דברכות כבועז], שהוא משום שאונן פטור מן המצוות, והוא הדין ממצות אבילות. והא דחילק הרמב"ם, דאבילות יום ראשון דאורייתא, לכן בעינן שיהא יום המיתה ויום הקבורה ביחד, הני מילי לגבי חיוב אבילות. אמנם לגבי גוף האבילות דהוא קיום שבלב שפיר הוי דאורייתא אפילו ביום מיתה גרידא. והרמב"ם דקדק בלשונו בפרק א הלכה א, שהביא תחילה ההלכה שמצוות עשה להתאבל על קרוביו, שהוא ענין גוף האבילות, ומביא ראיה מהפסוק הזה, ואחר כך מביא ענין של חיובי אבילות. והא דתלה הרמב"ם בהלכות מעשר שני אנינות באבילות, מיירי לענין גוף האבילות, דהויא קיום שבלב, ולכן תלויים אנינות ואבילות בהדדי, כיון דתרווייהו קיום שבלב. על פי יסוד זה מבואר דברי משנתנו ,,שאינ מתאבלין אלא אוננין שאין אנינות אלא בלב". דאבילות מצד חיוב וניהוגי אבילות ליכא, אמנם קיום שבלב שפיר איכא. [עיין שרשים בשמחות סימן א; עמק ברכה דף קלה; דברי יחזקאל סימן יז].

אי מתאבלין — דאורייתא או דרבנן?

המשנה אומרת שאין מתאבלין על הרוגי ב"ד: א) האם זה דין דאורייתא או דין דרבנן? ב) על הצד שזה דין דרבנן, האיך יכולין החכמים לעקור דין אבילות, הרי פוסקים (גמ' יבמות) דאין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה. ולכאורה כאן החכמים אומרים קום ועשה.

לפי השיטות שהזכרתי לעיל שאבילות הוא דין דרבנן, אז פשיטא שדין שלנו שלא להתאבל על הרוגי ב"ד הוא רק מדרבנן, ולכן בשאר הדיון נניח שאבילות הוא דין דאורייתא.

הרמב"ם בספר המצוות (מצוה לז) הוא שנצטוו הכהנים שיטמאו לקרובים הנזכרים בתורה כו'. וזה בעצמו הוא מצוות אבל. כלומר, כל איש מישראל חייב להתאבל על קרוביו כו'.

רמב"ם הלכות אבל פ"ב הלכה ח: וכן כל אותן שאמרו שאין מתאבלין עליהן כגון הרוגי ב"ד ושפרשו מדרכי הציבור והנפלים והמאבד עצמו לדעת אין הכהן מטמא להן. ועד מתי מצווה להיטמא לקרובים עד שיסתום הגולל, אבל מאחר שנסתם הגולל הרי הן כשאר כל מתים שאם נטמא בהן לוקה.

כסף משנה: כיון שסובר רבינו שאין מתאבלין עליו ממילא משמע שאין מטמא לו (כמו שאמר בספר המצוות) מפירושו של הרמב"ם בספר המצוות וכסף משנה על הרמב"ם אנו רואים שההיתר לכהנים להטמא הוא רק כדי שיתעסקו ויקיימו מצות אבילות.

מה דינו של כהן שטימא את עצמו בשביל אחד מן הקרובים שנהרג בב"ד? האם לוקה או לא? הרדב"ז מדייק מלשון הרמב"ם שאין לוקין, מדכתב הרמב"ם „לוקה" במקרה השני - מטמא לאחר סתימת הגולל - משמע שבמקרה הראשון - הרוגי ב"ד - אינו לוקה. ולפי פשוטו של רמב"ם נפקא שאינו לוקה, ואם כן קשה, אם אנו תופסין דמן התורה אין מתאבלים על הרוגי ב"ד, כי כל היתר טומאה לכהן הוא מבוסס על האבילות שלו, ולכן אם מדאורייתא אין אבלות, מדוע אין מלקין אותו, הרי הוא עובר על לאו. (עיי' רדב"ז ששולל את הדיוק הזה). אבל אם אנו תופסין דרך מדרבנן אין מתאבלין על הרוגי ב"ד אז שפיר מובן הא דלא הזכיר כלל מלקות, דהרי ברמה דאורייתא עדיין יש דין אבילות, ולכן הותר הטומאה, ולכן אין מלקין אותו. עיי' בספר דבר משה על סנהדרין.

אך אין בזה ראייה גמורה, כי אפשר לומר, דאפילו אם דין דאין מתאבלין, הוא רק מדרבנן, עדיין יש מלקות. וזה מבוסס על שיטות רבינו יונה בברכות שהובאה בספר קובץ הערות (סימן ס"ט) שסובר כשהחכמים עוקרים מצוה מן התורה הם עוקרים אותה לגמרי, ומי שעושה את המצוה ההיא, אין לו שום שכר קיומה, אפילו מן התורה. ולכן אצל הרוגי ב"ד, כשהחכמים בטלו את האבילות, הם עקרו אותה לגמרי, ולכן אין אבילות אפילו ברמה דאורייתא. וממילא מלקין אותו. ולכן צריך לומר שהרמב"ם חולק על סברא זו, וסובר כשהחכמים עוקרים דבר מן התורה, אין הדבר נעקר לגמרי, אלא החכמים אומרים לעבור על דין דאורייתא, ולכן נשאר דין התורה. עיין שאגת אריה, סימן לב; תלמידי רבינו יונה, ברכות ב.; ספר האשכול, סימן לב, הלכות ציצית; בית האוצר, כלל קל"ד; שו"ת הר צבי, חלק ב, סימן פח; חשק שלמה, מגילה ה.; רעק"א מערכה ח.

ולפי פשוטו של הרמב"ם, דהא שאין מתאבלין על הרוגי ב"ד, הוא רק דין דרבנן, נשאלת השאלה: איך יכולים החכמים לבטל דין אבילות, שלכאורה זה כבחינת קום ועשה?

רמב"ם הלכות אבל פרק א, הלכה א: מצות עשה להתאבל על הקרובים שנאמר ואכלתי חטאת היום הייטיב בעיני ה'. ואין אבילות מן התורה אלא כיום ראשון בלבד, שהוא יום המיתה ויום הקבורה. ובפרק ה הלכה א: אלו דברים שאבל אסור בהן ביום הראשון מן התורה ובשאר ימים מדבריהם: אסור לספור ולכבס ולרחוץ ולסוך ולשמש מטתו ולנעול את סנדל ולעשות מלאכה ולקרוא בדברי תורה ולזקוף את המטה ולפרוע את ראשו ולשאול שלום הכל אחד עשר דבר. איפה מצינו האיסורים האלו בתורה? וגם למה לא הזכיר כל המצות עשה ולא תעשה ביחד?

האחרונים מתרצים שיש הבדל בין איסורי אבילות לשאר איסורי התורה. כל שאר איסורי התורה הם איסור בפני עצמם, כגון איסור גניבה, שעצם מעשה הגניבה הוא העבירה לעומת איסורי אבילות שעצם המעשה אינה העבירה, שהרי בתורה לא נמצא איסור רחיצה או סיכה, אלא שיש מצות עשה להתאבל, וממילא יש איסור רחיצה, שזה דבר הסותר את האבילות. ויסוד זה מופיע ברש"י בסוכה על הגמ' שאומרת אבל אסור בתפילין, משום שנאמר בהם פאר. ומפרש רש"י, דאבל לאו פאר הוא, וכשמתפאר מראה בעצמו שאינו אבל. הרי רואים שאין איסור בפני עצמו להניח תפילין, אלא שבהנחתן מראה בעצמו שאינו אבל, ועל ידי כך מבטל מ"ע של אבילות. ולפי כל זה מוכן הרמב"ם שיש רק מצוה אחת באבילות והיא, המצות עשה להתאבל על קרוביו, ומזה

נובע כל איסורי אבילות שסותרים למצוה הכללית הזאת, ולכן כתב הרמב"ם בפרק א את המ"ע להתאבל על קרוביו שהיא המצוה הכללית באבילות, ורק אחר כך כתב את פרטי המצוה (מצות לא תעשה) במקום אחר. (עיין שיעורי ר' דוד פוברסקי על מסכת כתובות בדין אנינות ואבילות).

לפי זה יש לבאר את דברי הר"ן בכתובות ג: על הגמרא: הרי שהיה פתו אפוי וטכחו טבוח ויינו מזוג ומת אביו של חתן או אמה של כלה, מכניסין את המת לחדר ואת החתן ואת הכלה לחופה ובוועל בעילת מצוה ופורש ונוהג שבעת ימי המשתה שאינו אלא מדרבנן ודחיא אבילות דאורייתא. ומתוך דב"ד מתנין לעקור דבר מה"ת בשב ואל תעשה. לכאורה תירוצו קשה, שהרי גם עוברים בקו"ע על איסור רחיצה, סיכה כו'. ולפי דברינו אתי שפיר, דזה מקרי של שב ואל תעשה ולא קום ועשה, בגלל שעצם דין האבילות אינו איסור רחיצה, סיכה וכו', אלא שזה מצוה חיובית להתאבל. לפיכך כשהחכמים עוקרים את דין אבילות במקום שבעת ימי המשתה, אע"פ שהתוצאה מזה תהיה שהאבל יעשה מעשה בפועל, כגון רחיצה, בכל זאת העקירה בעצמותה איננה עקירת איסורים אלא עקירת דין חיובי של אבילות, ולכן כשהחכמים אומרים שלא להתאבל לז' ימי המשתה, הם בעצם אומרים שב ולא תעשה. ולפיכך יש כח ביד חכמים לעקור את דיני אבילות.

עבירה שיש בה מיתה — בזמן הזה

גמרא סנהדרין מו. מכין ועונשין שלא מן התורה ולא לעבור על דברי תורה אלא כדי לעשות סייג לתורה ומעשה באחד שרכב על סוס בשבת בימי יונים והביאוהו לב"ד וסקלוהו כו'.

אנו רואין מהגמ' שלב"ד יש כח להרוג אפילו על עבירה שאין בה מיתה, וכן הביא המחבר דעה זו בחושן משפט סימן ב. ועיין סמ"ע שם. ופשטות שיש להתאבל עליו כי האבילות תלויה על עבירה שיש בה חיוב מיתה.

ויש לשאול בזמן הזה אם מתאבלין על מי שעובר עבירה שיש בה חיוב מיתה. פשטות שאין להתאבל עליו, שזה דומה למי שנהרג על ידי ב"ד, ואע"פ שלא קיימא בי דינא האידנא, אכתי לא נחת ממדרגת רשעות. אולם כתב הרא"ש במועד קטן פרק שלישי סימן נט, וז"ל: גבי הרוגי ב"ד שלא היו הקרובין מתאבלין אלא אוננין, דאין אנינות אלא בלב, והרוגי ב"ד הוי נמי כמו להכעיס, כיון שמוסרים עצם למיתה, כשמתרין בהן ואומר על מנת כן אני עושה. ונפקא מהא דכתב הרא"ש דאפילו מי שעובר בזמן הזה עבירה שיש חיוב מיתה, אכתי מתאבל עליו, כיון שאין ראייה שעשה כן להכעיס. עיין בספר דבר משה על סנהדרין.

הרב אלחנן אשר אדלר חבר הכולל

בסוגיא דבעינן קרא כדכתיב

— א —

בגמ' סנהדרין מה: אמר שמואל נקטעה יד העדים פטור מ"ט דבעינן יד העדים תהיה בו בראשונה וליכא, אלא מעתה עדים גידמין דמעיקרא ה"נ דפסילי, שאני התם דאמר קרא יד העדים שהיתה כבר... ת"ש אין לה רחוב אין נעשית עיר הנדחת דברי ר' ישמעאל ר"ע אומר עושין לה רחוב, ע"כ לא פליגי אלא דמר סבר רחובה דמעיקרא בעינן ומר סבר רחובה דהשתא נמי כדמעיקרא דמי אבל דכ"ע בעינן קרא כדכתיב, תניא היא דתגן אין לו בהן יד בהן דגל און ימנית אין לו טהרה עולמית ד"א אומר נותן על מקומו ויוצא ר"ש אומר נותן על שמאלו ויוצא. ע"ש כל הסוגיא.

ובתוס' ד"ה אין לו בהן יד, וכגון שנקטעה משנוקק לטומאה דאי קודם לכן הא אפילו שמואל דבעי קרא כדכתיב מודה בעדים גידמים כדאמר לעיל עכ"ל. וכן הוא דעת הר"ש והרע"ב במשנה נגעים שם (אלא שהם כתבו שנקטעה משנוקק לטהרה עי' בתוספות יו"ט שם שעמד בזה).

הנה הרמב"ם הלכות מחוסרי כפרה פ"ה ה"א פסק כת"ק דמצורע שאין לו בוהן יד אין לו טהרה עולמית ולא הזכיר שום חילוק בין נקטעו בהונותיו אח"כ ללא היו לו בהונות מעולם, ומסתימת לשונו נראה דס"ל דבכל גווני אין לו טהרה עולמית. וטעמו ונמוקו מבואר בחכמת שלמה (בתד"ה אין) דס"ל דמה שאמרו בגמ' שאני התם דאמר קרא יד העדים שהיתה כבר הוה דרשה דוקא הכא גבי עדים ואין ללמוד מזה למצורע ע"ש (וט"ס בולט בלשון מהרש"ל כאשר יראה המעיין שבמקום „בן סורר ומורה" צריך להיות „מצורע"). וביתר ביאור קצת נתבאר דעת הרמב"ם בערוך השלחן העתיד (הלכות מחוסרי כפרה פרק רל"ו י') וז"ל דדוקא ביד העדים דכתיב בו יד העדים תהיה בו בראשונה שפיר דרשינן יד שהיתה כבר דאל"כ לכתוב יד עדים והעדים משמע יד שמכבר, כדאמרינן בכתובות מה: הנערה שהיתה כבר וה"נ יד העדים שהיתה כבר¹, אבל

1. אולי כוונתו ע"ד מה שפירש רש"י עה"ת בראשית לה, כז בפסוק ממרא קרית הארבע, וה"נ הוה כאילו אמר היד עדים כיון שהדרשה נופלת על מלת יד שבפסוק.

הכא דכתיב על בוהן ולא כתיב על הבוהן מנין לנו לחלק בין היה קודם ללא היה קודם עכ"ל. וע"ע תורה תמימה ויקרא יד, יד, אות עו.

מכל זה קשה מאוד להבין דעת התוס' וסייעתם איך כתבו להשוות דין אין לו בהן דמצורע לנקטעה יד העדים כאשר כן תמה באמת על דבריהם בחכמת שלמה.

וראיתי בספר חמרא וחיי עמ"ס סנהדרין שנדחק מאוד בישוב דעת התוס' עד שרצה להמציא דרשה חדשה גם במצורע אף שלא נזכרה בשום מקום, דממה שכתוב בהן ידו ובהן רגלו ולא כתיב בהן יד בהן רגל דרשינן ג"כ ידו ורגלו דמעיקרא. וכמובן שכ"ז דוחק גדול מלבד מה שהתוס' לא הזכירו מזה כלום בדבריהם. וגם בספר הנ"ל דחה סברא זו לבסוף ע"ש.

עוד צריך ישוב לדעת התוס' מה שהעיר בחזון איש (נגעים יב, כא) שמהגמ' עצמה מוכח לכאורה דלא כדבריהם. דהנה בגמ' בסוגיין רצו להוכיח מהא דעיר הנדחת שאין לה רחוב דכולהו תנאי ס"ל דבעינן קרא כדכתיב, והלא שם מיירי שלא היה לה רחוב מעיקרא ולפי דעת התוס' הרי בכה"ג מודה שמואל דלא בעינן קרא כדכתיב.

והנראה בדעת התוס' שהיה להם פירוש אחר בביאור תירוץ הגמ' כאשר יבואר. הנה כבר הבאנו מש"כ האחרונים בדעת הרמב"ם דמה שאמרו בגמ' יד העדים שהיתה כבר הוה דרשה מיוחדת המשתייכת רק גבי עדים דהיכא שנקטעה ידם אח"כ הוה קפידא ולא בגידמים מעיקרא. ולכאורה יש לשאול שהרי סו"ס הלא בעדים גידמים אין מקיימים כלל דין התורה של יד העדים תהיה בו בראשונה וליכא קרא כדכתיב. ויש לתרץ זה באחד משתי פנים:

(א) דכיון שאמרה תורה שיש קפידא דוקא כשנקטעה ידם אח"כ ולא מיצטה תורה עדים גידמים בהדיא, מכלל דבעדים גידמים לא איכפת לן במה שאין מקיימים קרא כדכתיב. והוה כאילו גילתה תורה בפירוש דדין יד העדים תהיה בו בראשונה לא נאמרה אלא למצוה בעלמא היכא דאפשר לקיימו ואינו מעכב אלא בכה"ג שנקטעה ידם אח"כ. וכעין זה מבואר במאירי בסוגיין ע"ש.

(ב) דמה דדרשינן יד העדים שהיתה כבר הוה כעין פירוש והגדרה במצות התורה של יד העדים תהיה בו בראשונה. כלומר, דעדים שהיה להם יד בשעת העדות תהיה להם כן בשעת מיתה וממילא ממעטינן נקטעה יד העדים. אבל

בעדים גידמים לא דברה תורה כלל ונמצא דעדים גידמים מעולם לא היו בכלל מצוה זו דיד העדים תהיה בו בראשונה. וע"י ביד רמ"ה בסוגיין שמפרש עד"ז.

ועכ"פ איך שנפרש הרי יוצא לפ"ז דבעדים גידמים אין שום קיום כלל כדין יד העדים תהיה בו בראשונה ולכתחלה יהרג ביד אחרים, וכן פסק הרמב"ם להדיא בה' סנהדרין פרק יד, ה"ט.

אמנם לא כן מבואר מדברי רש"י בסוגיין דז"ל בד"ה יד העדים: יד שהיתה להם תהיה להם בשעת מיתה אבל גידמים מעיקרא לא משתמעי מיניה דזו היא יד שלהם עכ"ל. ממה שמוסיף רש"י בלשונו ,,דזו היא יד שלהם" נראה לכאורה דאף בעדים גידמים יש לקיים מצות יד העדים תהיה בו בראשונה, ומשמע לפ"ז שיש להם להעדים הגידמים להשתדל לקיים מצות סקילה ע"י זרועם וכיו"ב או ע"י דחיפה. (אם לא שנצדד לומר דכיון שהם משתמשים תמיד ע"י אחרים העוזרים להם אותם האחרים עומדים להם במקום יד וממילא אם יהרג ביד אחרים מקרי ג"כ יד העדים. וא"כ אין מחלוקת לדינא בין רש"י והרמב"ם. וכמוכן שהוא קצת רחוק בסברא ואינו במשמעות דברי רש"י². והראשון מחוור.)

והנה לפי פירוש"י צע"ק בלשון הגמ' שאני התם דאמר קרא יד העדים שהיתה כבר. דלכאורה עיקר הסברא נראית כחסרה מן הספר, דלפום סברא הנ"ל הוה ליה להש"ס להשיב בפשיטות דמעדים גידמים לק"מ דשפיר מתקיים קרא כדכתיב כיון דזו היא יד שלהם.

וצ"ל שהגמ' שאלה בדרך ממה נפשך שאם יש להחשיב מה שנשאר להם מן הזרוע בכלל יד, א"כ גם כשנקטעה ידם אח"כ י"ל דיתקיים קרא כדכתיב ע"י ידם דהשתא, ואם אין להחשיב זה ליד א"כ אפילו עדים גידמים דמעיקרא יפסלו. וע"ז תירצו בגמ' דלעולם בעדים גידמים מחשיבים אותו ליד ושאני הכא כשנקטעה ידם אחרי כן דבעינן יד שהיתה להם כבר.

ואפשר להסביר תירוץ הגמ' לפי רש"י כי באמת סברא גדולה יש בדבר, דדוקא היכא שנקטעה ידם עד שנעשו עדים דהיינו בעדים גידמים דמעיקרא הוא שיש לומר דמה שנשאר להם מן הזרוע נחשב יד העדים כיון שמשעה

2. אך כרגל שלהם אולי יש מקום להסתפק אם שייך לומר דזו היא יד שלהם. ויש לעיין בזה.

שנעשו עדים היה להם כך, משא"כ היכא שנקטעה ידם לאחר שנעשו עדים אז אין לומר על מה שנשאר להם בזרוע דזו היא יד העדים כיון שמעיקרא היה להם יד גמורה. ואף דהגמ' קאמר לה מכת דרשה דיד העדים שהיתה כבר, אפשר דזה גופא למדים מדרשה הזאת, ו"א, שאין לומר סברת זו היא יד שלהם אלא היכא שלא היה להם יד גמורה משנעשו עדים וכסברא הנ"ל.

גם יתכן לומר עוד לדעת רש"י דמש"א בגמרא יד העדים שהיתה כבר אינו דרשה גמורה רק שהגמרא מעמיסה את זה בעיקר משמעות המקרא והיינו מכח סברא הנזכרת לעיל דפשוט לחלק בהכי בין נקטעה ידם אח"כ לגידמים מעיקרא, וקרא דחיק ומוקים אנפשיה דיד העדים שהיתה כבר קאמר קרא. וקצת נוטה לזה לשונו של רש"י שלא הזכיר שום דיוק בפסוק לומר שממנו נובעת הדרשה.

[וקצת סעד לדבר יש למצוא בדברי רש"י כתובות מה: בהא דדרשינן התם הנערה שהיתה כבר ופירש"י שם דדייק מדלא כתיב והוציאוה ולא פירש דדייק מה"א יתירה (וע"ש בפני יהושע). ואפשר שלדעת רש"י לא נמצא בש"ס שום דרשה מה"א יתירה להורות על מצב הקודם. וכ"מ שמצינו דרשה מעין זה כמו במנחות ט: המנחה - מנחה שהיתה כבר, יפרש רש"י שהדרשה באה מכח יתור המלה עצמה דה"ל והגותרת ממנה וכהיא דכתובות. ויש לעיין בזה, ואכמ"ל].

לאור האמור יאידו לנו דברי התוס' בסוגיין שהשוו דין אין לו בהן יד דמצודע לדין נקטעה יד העדים. והיינו דאזלי ע"ד פירש"י הנ"ל דהא דמודה שמואל בעדים גידמים סברא גדולה יש בדבר, דכיון שנקטעה ידם עד שנעשו עדים ממילא אמרינן דמה שנשאר להם בזרוע זה עצמו נקרא יד העדים, ושפיר מתקיים קרא כדכתיב. וס"ל להתוס' דסברא דומה לזה אפשר לומר גבי בהן דמצודע, דהיינו היכא שנקטעו בהונותיו עד שנוקק לטומאה, י"ל דמה שנשאר לו איזה בשר באותו מקום לכוהן שלו יחשב ויכול ליחן על מקומו לכ"ע, ושפיר מקרי קרא כדכתיב. (ואף שיש קצת טעם לחלק בין הא דזרוע דמצינו שנקרא זרוע יד לתפילין וכמש"כ בחוות יאיר (תשובה קס"ז), מ"מ לא נראה להם להתוס' לחלק בהכי).

והנה אי נימא שאף לדעת רש"י כוונת הגמ' במירוצם הוא ג"כ מכת דרשה ודלא כהשערותנו למעלה, א"כ הדק"ל דאיך למדים מעדים למצודע אף לפירש"י. אין זה קושיא, שהרי כבר ביארנו דלדעת רש"י ע"כ צ"ל שעיקר

הסברא ד, זו היא יד שלהם" כבר ידעה הגמ' מקודם, רק דמהדרשה דיד העדים שהיתה כבר ילפינן לחלק בין נקטעה מקודם לכן לנקטעה אח"כ, ומכח דרשה הזאת חזינן שמסתבר לחלק בהכי ע"פ סברא. ומעתה ודאי דיש ללמוד לחלק כן גם במקומות אחרים דזה הוה רק כעין גילוי מילתא בעלמא.

ולפ"ז י"ל דל"ק כלל לדעת התוס' ממה שהגמ' שקיל וטרי גבי עיר הנדחת שאין לה רחוב לדקדק מזה דכ"ע ס"ל דבעינן קרא כדכתיב ואף ששם לא היתה לה רחוב מעולם, דלפי מה שנתבאר כל הטעם דמודה שמואל בעדים גידמים לאו משום דבכה"ג מודה דלא בעינן קרא כדכתיב רק משום דאמרינן דזו היא יד שלהם ומקרי שפיר קרא כדכתיב, וכן בבהן י"ל סברא כזאת דהבשר שנשאר באותו מקום זהו גופא בוהן שלו וכמשנ"ת, משא"כ בעיר שאין לה רחוב אי אפשר כלל לומר דהוה כאילו יש לה רחוב, וממילא דלא איכפת לן כלל במה שמעולם לא היתה לה רחוב, שהרי סו"ס ליכא קרא כדכתיב.

ובזה סרה תמיהת המשך חכמה (דברים יז, ז) שהקשה אדברי התוס' דכאן מדבריהם בכתובות מד. על הא ששנינו שם דגיורת שאין לה פתח בית אב שאין סוקלין אותה דלא נאמרה פתח בית אביה אלא למצוה. והקשו שם בתוס' דתקשי לשמואל דס"ל דבעינן קרא כדכתיב, וע"ז הקשה המשך חכמה דהלא שם מעולם לא היתה לה אב, וא"כ לפי התוס' דכאן לכאורה לק"מ קושיתם בכתובות. אך לפמשנ"ת אין כאן סתירה כלל דפשוט שגם שם ל"ש לומר דהוה כאילו יש לה פתח בית אב, וא"כ הלא סו"ס ליכא קרא כדכתיב, ושפיר מקשו התוס' שם.

[במש"כ שיסוד דברי התוס' היא הסברא הנזכרת ברש"י דאמרינן זו היא יד שלהם, מצאתי שכבר כתבו כן בתוספות יו"ט במשנה נגעים שם י"ד, ט' וגם בתשובות חוות יאיר (תשובה קס"ז), אלא שכפי הנראה לא הרגישו דסברא זו עצמה לא ברורה היא כלל ותלוי בעיקר פירוש הסוגיא וכמשנ"ת בפנים, עד שתמהו שניהם בדעת הרמב"ם שלא חילק גבי מצורע כמש"כ התוס' וטרחו כאופנים שונים ליישב דעתו. ולפמשנ"ת לעיל מדברי האחרונים הרי פשוט דלק"מ להרמב"ם דלא נחית כלל לסברת רש"י. גם מש"כ בחוות יאיר שם דלדעת רש"י לא בעינן רק שתהיה להם יד ואז מותר לכתחלה להרוג ע"י אחרים, קשה להבין הסברא בזה. והנלענ"ד כתבתין.]

— ב —

עוד בסוגיא שם (סנהדרין מה:) ומי בעינן קרא כדכתיב, והתניא מות יומת המכה רוצח הוא אין לי אלא במיתה הכתובה בו מנין שאם אי אתה יכול להמיתו במיתה הכתובה בו שאתה ממיתו בכל מיתה שאתה יכול להמיתו ת"ל מות יומת המכה מ"מ, שאני התם דאמר קרא מות יומת. וליגמר מיניה, משום דהוה רוצח וגואל הדם שני כתובים הבאים כאחד... רוצח הא דאמרן גואל הדם מאי היא... מניין שאם אין לו גואל הדם שב"ד מעמידין לו גואל הדם שנאמר כפגעו בו מ"מ.

ברמב"ם ה' סנהדרין י"ד, ח': מי שעמד על נפשו ולא יכלו ב"ד לאסרו עד שימיתוהו במיתה שהוא חייב בה הורגין אותו עדיו בכל מיתה שיכולים להמיתו בה מאחר שנגמר דינו ואין רשות לשאר העם להמיתו תחלה לפיכך אם נקטעה יד העדים פטור ואם היו העדים גדמים מתחלה יהרג ביד אחרים במה דברים אמורים בשאר מחוייבי מיתות ב"ד חוץ מן הרוצח אבל הורג נפש שנגמר דינו רודפים אחריו בכל דבר וביד כל אדם עד שממיחין אותו עכ"ל.

ועיין בכס"מ שתמה על הרמב"ם מהא דמשמע בגמ' דרוצח אשתני משאר חייבי מיתות בתרתי: חדא, דבשאר חייבי מיתות בעינן שנמיתנו דוקא במיתה הכתובה בו וברוצח אתה ממיתו בכל מיתה שאתה יכול, ועוד דבשאר חייבי מיתות בעינן יד העדים בראשונה, משא"כ ברוצח. ואלו הרמב"ם חילק ביניהם רק לגבי הדין דיד העדים בראשונה ולענין הא דממיתים אף במיתה שאינה כתובה בו פסק הרמב"ם שדין זה איתא אף בשאר חייבי מיתות והוא נגד משמעות הסוגיא.

ותירץ שם בכס"מ שהרמב"ם מפרש לשון הברייתא במוכן שונה מכפי הנראה מפשטות הלשון. דמש"א בתחלת הברייתא אין לי אלא במיתה הכתובה בו, פירושו יד העדים בראשונה, ומש"א מנין שאתה יכול להמיתו אף במיתה שאינה כתובה בו, משמעו שאף ב"ד או אחד מישראל יכולים להרוג לרוצח ולא בעינן דוקא יד העדים, ומזה גופא פריך הש"ס אדשמואל שסובר דדין יד העדים הוה לעכובא, וע"ז סובב כל השקלא וטריא בגמ' עד דמסיק הש"ס דהוה רוצח וגואה"ד ב' כתובים הבכ"א. וממילא דהא דאפשר להמית הרוצח אף במיתה שלא נתחייב בה אינו ענין לסוגיין וסובר הרמב"ם שהוא דין אף בשאר חייבי מיתות. זו תמצית דברי הכס"מ ע"ש.

[אלא שצ"ע קצת בלשונו של הכס"מ שכתחלת דבריו כתב שהרמב"ם דייק לישנא דברייתא דקאמר,, שאם אי אתה יכול להמיתו" דמשמע דקאי אב"ד ולא על העדים, ומזה פריך הש"ס אדשמואל, ומ"מ משמע שמש"א בברייתא

„במיתה הכתובה בו“ אינו מוציא מלים אלו ממשמעותן רק דאמרינן דפרט זה שייך אף בשאר חייבי מיתות ב”ד ואינו ענין לרוצח דוקא, ותיכף ומיד אח”ז כותב הכס”מ דמש”א בתחלת הברייתא „אין לי אלא במיתה הכתובה בו“, פירושו יד העדים בראשונה. ובתשובת חתם סופר (חו”מ תשובה כ”ו) נשא ונתן הרבה בדברי הכס”מ אלו ולפלא שלא העיר מזה כלום].

ובאמת שגם לאחר באורו של הכס”מ דברי הרמב”ם בזה עדיין צריכים ישוב, שהרי האף אמנם שנקבל שהרמב”ם למד בפירוש הסוגיא כמוש”כ בכס”מ, ואפשר שלכן יצא לו לפסוק כמו שפסק, מ”מ זה גופא צריך טעם מאיזה סבה הזכרח הרמב”ם לפרש לשון הברייתא באופן רחוק ולפרש שהגמ’ מקשה אדשמואל ממאי דחזינן גבי רוצח דלא בעינן יד העדים בראשונה, בעוד שהמשך הסוגיא אתיא בפשיטות אף לפי הפירוש הפשוט בלשון הברייתא, דמהא דחזינן ברוצח שאפשר להמיתו אף במיתה שלא נתחייב בה מוכח מזה דלא בעינן קרא כדכתיב וקשיא לשמואל.

וכשתמצי לומר שהרמב”ם היה לו עוד מקורות מסוגיות אחרות המוכיחות דאף בשאר חייבי מיתות יש להורגן אף במיתה שלא נתחייבו בה (ראה תוס’ מכות ב. בד”ה כל הזוממים שהביאו מתוספתא דילפינן ממש”כ ובערת הרע מקרבך וע”ש במהרש”א. או דאפשר שהרמב”ם למד שאר חייבי מיתות ב”ד מנסקלין דדרשינן בהו נמי מות יומתו, עי’ במרומי שדה בסוגיין). וכדי שלא לשוויי פלוגתא בין הני סוגיות לסוגיא דידן לכן דחק לפרש לשון הברייתא שלפנינו ע”ד שכתב הכס”מ, אכתי היא גופא קשיא דלמה באמת לא תקשי לשמואל משאר חייבי מיתות ב”ד דאפשר להמיתן בכל מיתה שאתה יכול ומוכח מזה דלא בעינן קרא כדכתיב, אשר גם לפי מסקנת הגמ’ דרוצח וגואה”ד הוו ב’ כתובים הבכ”א עדיין יקשה לשמואל כנ”ל. ובאמת שהיא קושיא אלימתא לדעת הרמב”ם גם בלעדי פירושו של הכס”מ, ואף אי נימא דל”ק להרמב”ם ממשמעות סוגית הגמ’ מפני שהיה לו גירסא אחרת בלשון הברייתא וכמו שכתב הנצי”ב בספרו מרומי שדה, מ”מ קשה דלמה לא תקשי לשמואל מעיקר הדין דשאר חייבי מיתות. ובס”ד מצאתי שעמד בזה בספר אבן האזל, וע”ש מה שתירץ ע”פ דרכו.

והנלענ”ד ליישב בטו”ט ע”פ דברי הרמב”ם עצמו במק”א. הנה דעת הרמב”ם בהקדמה לספר המצות שלו שורש י”ד דארבע מיתות ב”ד נמנין כארבע מצות עשה כאשר כן מנה אותן במנין המצות (מצות עשה רכו - רכט) לארבע מצות נפרדות וכן נראה מלשונו בה’ סנהדרין יד, ב ע”ש.

וע' בהשגות הרמב"ן לסה"מ שם שורש י"ד שחולק ע"ז וכותב בתוך דבריו וז"ל והנראה אלי הוא שאנחנו נצטוינו במומתיים כולם מפסוק שנאמר ובערת הרע מקרבך אמרו בער עושי רעות מישראל והוא מצות עשה שלהם אבל הכתובים בהם מות יומת דמיו בו דמיהם במ ירצה בהם שהם חייבים מיתה ואמר יתעלה במקצתם וסקלתם אותם באבנים ובמקצתם באש ישרפו אותו ואתהן הוא חלק המצוה ולא נמנה המומתיים חוץ למחנה אחת והמתה על פתח בית אביה מצוה אחרת אבל המצוה ככולם שיומתו היא נמנית... עכ"ל הנוגע לענינו.

ולאור פלוגתא דרבוותא הדין, לכשנתבונן לשעה קלה על עיקר הנושא עליה דנו בגמ' דהיינו אי בעינן או לא בעינן קרא כדכתיב, ולכשנסתכל בעינא פקיחא בכל המקרים שהובאו בגמ' כסיוע לכאן או לכאן, אז נראה בעליל דהך דינא דאתה ממיתו בכל מיתה שאתה יכול שהביאו בגמ' להוכיח דלא בעינן קרא כדכתיב מובנת היטב רק לפי דעת הרמב"ן הנ"ל ולא לפי דעת הרמב"ם וכאשר יבואר.

דהנה זה פשוט לכאורה דאף למ"ד דלא בעינן קרא כדכתיב צריך עכ"פ שתקיים עיקר המצוה כתקונה רק שחסר פרט אחד או דקדוק קטן ממה שנאמר בפרשה, ככי הא אפשר לומר דלא בעינן קרא כדכתיב כיון שחלק העקרי מהפרשה מתקיים שפיר, וכגון בכל הני דמייתי בגמ' כמו נקטעה יד העדים ועיר הנדחת שאין לה רחוב ומצורע שאין לו בוהן יד, בכולם מתקיימת בהם עיקר מצות התורה רק שחסר פרט אחד ממה שנאמר בפרשה. ואידך מ"ד ס"ל שא"א לוותר אף על חלק המצוה שכל פרט ופרט הוא יסוד מסדר הפרשה וממילא אמרינן שמעכב בכל הפרשה כולה (ולענין איך ליישב זה עם הא דאמרינן בכ"מ דשינה עליו הכתוב לעכב, ע' בחזון איש נגעים יב, כ, מש"כ בזה ואכמ"ל).

ומעתה נחזי אנן ברוצח שהורגים אותו שלא במיתת סייף שנתחייב בה. הנה לפי דעת הרמב"ן דאופן המיתה הוה רק פרט אחד מהמצוה הכללית, שהיא מצות ובערת הרע מקרבך, הרי זה עולה ממש בקנה אחד עם שאר המקרים הנזכרים בגמ' ושפיר מוכיח הש"ס מדין זה דלא בעינן קרא כדכתיב עד דדחי דהוה רוצח וגואה"ד ב' כתובים הבכ"א. ברם לפי דעת הרמב"ם דכל אחד מארבע מיתות כ"ד נחשבת למצוה אחרת, א"כ היכא שהורגים לרוצח במיתה שלא נתחייב בה נמצא שעיקר המצוה שהיא מצות סייף לא נתקיימה בו, ולא דמי כלל לשאר דברים שזכרו בגמ' דלא חסר אלא פרט אחד מעיקר המצוה. וע"כ דמה דגלי קרא שאפשר להרוג את הנדון אף במיתה שלא נתחייב בה הוא

דין חדש שחידשה תורה בחייבי מיתה שאף במקום שא"א לקיים בהם מצות התורה כל עיקר מ"מ יש תקנה להרוג אותם באופן אחר ואולי הטעם הוא כדי שלא יהא חוטא גשכר, ואין לדין זה שום קשר להא דלא בעינן קרא כדכתיב.

ואף שיש לבעל דין לחלוק ולומר דאף לדעת הרמב"ם כיון שסוף סוף הורגים את המחוייב מיתה, א"כ תחשב עיקר הריגתו באיזה אופן שהוא לקיום העקרי של המצוה ומה שלא נעשה באופן שאמרה תורה יחשב כאילו חסר זה הפרט מהמצוה וכמו שביארנו לדעת הרמב"ן. שתי תשובות בדבר: הא', דפשוט דמסתבר טפי לומר כן אליבא דהרמב"ן, כיון דלדידיה אופן המיתה לא נכלל כלל בתוך עיקר השם של המצוה ואינו אלא כמו דין צדדי, משא"כ לפי הרמב"ם שכ"א מהד' מיתות הוה מצוה מיוחדת חזינן שכל סדר הדברים שעושים להנדון מהוה חלק עקרי מעצם מהותה ושמה של המצוה עצמה, וא"כ כשהורגים להנדון באופן אחר הרי חסר חלק עקרי מעצם מהותה של המצוה. שנית, דנראה לומר עוד שלפי הרמב"ם כל עיקרו של המצוה בכל אחד מן הד' מיתות הוה אך ורק סדר ומעשה המיתה שעושים לו וכגון כל סדר ומעשה הסקילה המבואר בפרקין וכן בכל הד' מיתות, ולא המיתה עצמה. ומה שהורגים את הנדון הוה רק בעין שעור בהמצוה. כלומר, שעושים לו כסדר הזה עד דכדוכה של נפש. וזכר לדבר איכא ממה שהרמב"ם מביא כראי' לדבריו מלשון המשנה, "זו מצות הנסקלין", "זו מצות הנשרפין", דקאי על סדר המיתה ומשמע שסדר המיתה היא היא כל יסודה של המצוה¹. וממילא מבואר דהיכא שהורגים את הנדון במיתה שלא נתחייב בה, הרי נמצא שלא נתקיימה בו אפילו מקצת מן המצוה העיקרית, אלא שכך אמרה תורה שכן הדין שצריך להורגו מ"מ, אבל ודאי שאין מזה שום הוכחה דלא בעינן קרא כדכתיב וכמשנ"ת.

ובזה יש מקום להבין מש"כ הרמב"ן שם בהשגותיו להביא ראיה לדבריו, וז"ל: וכבר בא בהן שאם אינו יכול להמית אותם במיתה הכתובה בהם שיומתו בכל מיתה שיכול להמיתם והנה כולם נכללים במיתה והיא מצוה אחת עכ"ל. וע' בלב שמח שכתב ע"ז וז"ל ואינה ראיה, כי לעולם כל מיתה הכתובה בהם היא המצוה, ובערת הרע תקון הוא למי שלא יכול לקיים בו המצוה כדי שלא יהא חוטא גשכר ובכל מיתה שיוכלו ימיתוהו וזה על דרך אע"פ שארבע מיתות בטלו כלומר, שהן הן המצוה, דין ארבע מיתות לא בטלו, עכ"ל.

וכדי להבין כוונת הרמב"ן בזה עלינו לברר מתחלה לאיזה מקור נתכוון, כי

1. זמ"מ אין הדברים מוכרחים כמבואר לקמן בדברינו דיש ליישב דעת הרמב"ם בא"א.

אינו מבואר כ"כ אם נתכוון להתוספתא שהביאו החוס' במס' מכות (ב. בד"ה כל הזוממים) דיליף ממש"כ ובערת הרע מקרבך דהיכא שא"א להמיתו במיתה שנתחייב בה שיש להמיתו אף בשאר מיתות (ונראה מדברי הלב שמח שכן הכין שלתוספתא זו נתכוון הרמב"ן). או שכוונת הרמב"ן להקשות מדרשה שנוכרה בברייתא דסוגיין גבי רוצח שאם אי אתה יכול להמיתו במיתה הכתובה בו שאתה ממיתו בכל מיתה שאתה יכול להמיתו.

ויותר נראה לפענ"ד שלברייתא נתכוון הרמב"ן. וקצת נראה כן מלשון הרמב"ן עצמו שדבריו קרובים ללשון הברייתא בסוגיין. ולפ"ז מש"כ הרמב"ן „וכבר בא בהן" יתפרש במקצתן, דהיינו רוצח ועיר הנדחת ונסקלין וכמש"כ בתד"ה משום, וכפשטות הסוגיא שדוקא באלו הוא שנאמר הדין הזה. ועכ"פ דאית הרמב"ן צ"ב, שהרי אף לדעת הרמב"ם שכל הד' מיתות הן מצות גפרדות, מ"מ אמרה תורה שאפשר להורגו אף במיתה שלא נתחייב בה כדי שלא יהא חוטא נשכר, וכמש"כ בלב שמח.

ולאור האמור י"ל שהשגת הרמב"ן בנויה לא על עצם דינא דברייתא כשלעצמה, אלא על מה דשו"ט בסוגיין ע"פ הברייתא הזאת דמוכח מזה דיסוד דינא דברייתא משום לתא דלא בעינן קרא כדכתיב נגעו בה, ואלו להרמב"ם הרי ודאי דהך דינא דברייתא (לפום פידושו הפשוט) לא שייכא כלל בהדי הך דינא דלא בעינן קרא כדכתיב וכמשנ"ת.

ואם כנים הדברים הרי קרוב לומר שמהכרח קושיא זו הוצרך הרמב"ם לסלול לעצמו דרך חדש בביאור הסוגיא וכמש"כ בכס"מ. ואף אי נימא שהיה לו עוד מקורות שהכריחו לפרש כן, או שבלא"ה היה לו גירסא אחרת בברייתא, נתבאר עכ"פ שלא יקשה לדשמואל שפסק הרמב"ם כוותיה ממה שפסק הרמב"ם בעצמו גבי שאר חייבי מיתות ב"ד.

ואמנם כל מה שכתבנו עד הנה הוא כפי הבנת הכס"מ בדעת הרמב"ם שאין שום חילוק לדינא בין רוצח לשאר חייבי מיתות ב"ד לענין הך דינא דאתה יכול להמיתו בכל מיתה שאתה יכול. אולם מלשון הרמב"ם עצמו בהלכה זו היה מקום לדקדק קצת כמו שדקדק „בלקוטים" הנמצאים במשניות יכין ובועז סנהדרין יא, ו (והוא מספר שושנים לדוד) באופן שיצא מזה נפק"מ בין רוצח לשאר חייבי מיתות אף לגבי הדין הזה. והוא ממש"כ הרמב"ם כתחלת דבריו גבי שאר חייבי מיתות „הורגים אותו עדיו בכל מיתה שיכולים להמיתו בה". ויש לומר שכוונת הרמב"ם בזה לכל מיתה מן הד' מיתות שנמסרו לב"ד שבהם מיירי הרמב"ם בכל הפרק. והגה בסוף ההלכה גבי רוצח כתב הרמב"ם „רודפים

אחריו בכל דבר וביד כל אדם". מתוספות המלים ,,בכל דבר" משמע לכאורה שיש להמית הרוצח אף במיתה שאינה כלל מארבע מיתות ב"ד. ושיטה כזאת נזכרת כבר בתוס' ריש מכות (ב. בד"ה כל הזוממים) בשם הר"ר יוסף ליישב הא דאמרינן בסוגיין דהוי רוצח וגואה"ד ב' כתובים הבכ"א עם הא דאיתא בתוספתא שגם בשאר חייבי מיתות ב"ד (לפי גירסת המהרש"א שם) אמרינן כן. ולפי דברי הלקוטים הרי נמצא שרעת הרמב"ם עולה בקנה אחד עם שיטת הרר"י דהתם.

וכשנתפוס שרעת הרמב"ם היא כדעת הרר"י הנ"ל דרוצח אשתני משאר חייבי מיתות לענין זה שאתה יכול להמיתו במיתה שאינה מד' מיתות ב"ד, הנה צ"ל לכאורה דדין זה נובע מכח דרשה דמות יומת המכה מ"מ, הנזכרת בברייתא שלנו. ובע"כ דהך ברייתא מתפרשת כפשוטה לפ"ז ודלא כמ"ש הכס"מ. וכן כל מה דשקיל וטרי בגמ' לאוכוחי מהך ברייתא דלא בעינן קרא כדכתיב ולאקשוויי מיניה אדשמואל עד דמסיק דהוי רוצח וגואה"ד ב"כ הבכ"א, הכל סובב על דין הנ"ל הנלמד מקרא דמות יומת. וא"כ לכאורה הדרא קושיין לדוכתה דמ"ש דפריך בגמ' אדשמואל דוקא מכח הך ברייתא דרוצח ולא פריך מהך דינא דתוספתא בשאר חייבי מיתות ב"ד שאפשר להמיתן באחד מד' מיתות ב"ד שלא נתחייבו בה, וגם לפי מסקנת הגמ' תשאר הקושיא אדשמואל מתוספתא הלו.

ומקודם יש לבאר עיקר קושיית הגמ' מהך דינא דרוצח. דהנה לפמשנ"ת למעלה הרי לכאורה אין לדין זה שום קשר כלל לעצם הנושא של הסוגיא, דכל הפלוגתא אי בעינן או לא בעינן קרא כדכתיב אין ענינה אלא כשחסר פרט אחד מסדר הפרשה אי אמרינן דמעכב או לא, אבל היכא שחסר עיקר גדול מעצם מהותה של המצוה בע"כ דהוה גזה"כ מיוחדת שיש להמיתו מ"מ, ומאי פריך הגמ' מיניה אדשמואל.

וצ"ל שאף שהד' מיתות נמנין כד' מצות מפאת החילוק באופני סדר המיתה, מ"מ עיקר המצוה בכל אחת מהן אינו אלא עצם מעשה ההריגה וזהו שלא כדברינו דלעיל. ולכן שפיר קשיא לשמואל אף לפ"ד הרמב"ם, דמאחר שהורגין את הרוצח הרי נחשב זה לקיום של המצוה העיקרית בלי פרטיה ודקדוקיה וחזינן דלא בעינן קרא כדכתיב.

אלא דמ"מ נשאר לנו ליישב מ"ט לא קשיא ליה להגמ' נמי מדינא דשאר חייבי מיתות ב"ד. ונראה ליישב ע"פ מה שהעירני ידידי הרב אלי' ברוך שולמן שיחי'. והוא כאשר נתבונן בגדר הך דינא דתוספתא דילפינן ממש"כ ובערת הרע מקרבך שבכל חייבי מיתות יש להמית אותם אף במיתה שלא נתחייבו בה ובלבד

שתהא באחד מן הד' מיתות ב"ד לפי דעת הרר"י הנ"ל, דלכאורה תנאי זה מה הוא, ולמה לא נמיתם בכל דבר וכמו ברוצח כיון שבלא"ה א"א להמיתם במיתה הכתובה בהם.

ונראה לומר דלפ"ד הרמב"ם שכ"א מן הד' מיתות הוה מצוה בפנ"ע, פשר הדברים כך הוא: דהיכא שהורגים את המחוייב מיתה בא' מד' מיתות שלא נתחייב בה, מלבד מה שמקיימים בזה מש"כ ובערת הרע מקרבך שממנו נלמד הך דינא דתוספתא, עוד יש בזה קיום של מצות המיתה שעושים לו עכשיו, וכמו לדוגמא כשהמיתו ב"ד את המחלל שבת בשריפה היכא שלא היה אפשר לדונו בסקילה, כמו שאם היו ממיתים אותו ע"י סקילה היו מקיימים ע"ז מ"ע מיוחדת של הטלת עונש סקילה לפי"ד הרמב"ם, כ"כ עכשיו שהמיתוהו ע"י שריפה יש בזה קיום של מצות שריפה שהיא מצוה מיוחדת בפנ"ע. ואשר קרוב לומר לפי"ז שזהו באמת יסוד דינא דהך תוספתא לפ"ד הרמב"ם, דהיכא שא"א לקיים מצוה אחת מארבע מיתות ב"ד אמרה תורה דשפיר יש לקיים במקומה מצוה שניה מהד' מיתות ב"ד.

נאף שלכאורה אין הדברים מוכרחים ועדיין היה אפשר לומר שאף להרמב"ם ליכא קיום של המצוה השניה, ומ"מ בעינן שימיתוהו דוקא ע"י אחד מהד' מיתות דכיון שמיתתו הוה ע"פ ב"ד, לכן בעינן הטלת עונש של ב"ד, שזהו רק ע"י אחד מן הד' מיתות שנמסרו לב"ד, משא"כ ברוצח שמיתתו בכל אדם ובכל דבר (ובאמת שבלא"ה צריך לבאר עד"ז בדעת הרר"י אם נתפוס כדעת הרמב"ן שליכא מצוה מיוחדת בכל אחד מהד' מיתות ב"ד), עכ"ז בודאי ובודאי יש מקום לומר כמשנ"ת, שלפ"ד הרמב"ם איכא קיום של המצוה השניה ושזהו באמת עיקר דינא דתוספתא, וכיון שיש מקום לפרש כן אליכא דהרמב"ם פשוט שלא יקשה אדשמואל מדין זה וכמו שמבואר לפנינו].

וכזה נבוא ליישב על נכון מ"ט לא פריך הגמ' אדשמואל מהך דינא דתוספתא, דהנה לפמשנ"ת דיסוד דינא דהך תוספתא הוא מה שאמרה תורה שבמקום שא"א לקיים מצוה א' מהד' מיתות שיש לקיים במקומה מצוה אחרת פשוט שלאו משום לתא דלא בעינן קרא כדכתיב נגעו בה, ולא קרב זה אל זה. שהרי כל מה דלא בעינן קרא כדכתיב כבר נתבאר שהוא משום דאמרינן שאין פרטי המצוה מעכבים בעיקר קיום המצוה, וממילא דבמה שמקיימים חלק העיקרי של הפרשה נחשב בזה לקיום של המצוה הראשונה. והנה בהך דינא דתוספתא מהיכי תיתי לומר שיש בזה איזה קיום של המצוה הראשונה, ואדרבה לפמשנ"ת הרי זה גופא אמרה תורה דכיון שחסר כל פרטיה של המצוה

הראשונה, ממילא שיש לקיים במקומה מצוה שניה, וכש"כ דאי סבירא לן דבעינן קרא כדכתיב דא"ש טפי הך דינא דתוספתא לפמשנ"ת.

ואין להקשות דא"כ יהא מוכח מזה להיפך דמדאמרה תורה שצריך שתחקיים עכ"פ מצוה שניה, משמע מזה דליכא קיום של המצוה הראשונה ובע"כ משום דבעינן קרא כדכתיב והוה סייעתא לשמואל. ז"א, שהרי סו"ס כל מש"כ בזה אינם מוכרחים ממש וכמש"כ למעלה בהערה, אלא דמאחר שעכ"פ יש מקום לפרש כנ"ל, לכן פשוט דליכא לאקשו"י כלל מזה אדשמואל, וכמשנ"ת.

הרב אלחנן אשר אדלר חבר הכולל

בענין איסור ניהוש

(א) עניני ניהוש הנזכרים בכרייתא בגמ'
ומה שיש לחקור בכוונת הברייתא

בגמ' סנהדרין (טה:) ת"ר מנחש זה האומר פתו נפלה מפיו, מקלו נפלה מידו, בנו קורא לו מאחריו, עורב קורא לו, צבי הפסיקו בדרך, נחש מימינו, ושועל משמאלו, אל תתחיל בי, שחרית הוא, ראש חודש הוא, מוצאי שבת הוא, ע"כ.

ולכאורה יש להסתפק באלו הסימנים דנקט בכרייתא אי דוקא נקטינהו, דדוקא סימנים אלו הנזכרים הם בכלל איסור ניהוש (ואולי גם ענינים אחרים הדומים להם שהיו נהוגים מימי קדם ע"י העמים הקדמונים); או דהברייתא נקטה אלו הסימנים לדוגמא בעלמא, והוא הדין לכל מי שלוקח סימנים לעצמו ומכוין דרכיו ע"פ אותם הסימנים הנה בכלל איסור ניהוש. והדבר תלוי באשלי רבבני וכאשר יבואר לפנינו.

(ב) ברייתא שניה שהובאה בגמרא
וב' גרסאות בלשון הברייתא

עוד שם בגמ', ת"ר לא תנחשו ולא תעוננו, כגון אלו המנחשים בחולדה בעופות וכדגים. כ"ה הגירסא לפנינו בגמ'. ויש עוד גירסא שהיתה לפני הראשונים שבמקום „ובדגים“ איתא „ובכוכבים“. וכ"ה הגירסא בתורת כהנים. ויש להבין אם יש איזה נפק"מ בין הגרסאות ובמה תלוי.

(ג) מחלוקת הרמב"ם והראב"ד אם מותר
לאדם לעשות לו סימן בדבר שיבא לעתיד

בגמ' חולין (צה:) רב הוה קאזיל לבי רב חנן חתניה, חזי מברא דקאתי לאפיה, אמר מברא קאתי לאפי יומא טבא לגו (סימן טוב הוא לעוברי דרכים

כשהמעבורת באה לקראתן מאליה קודם שזימניה יום טוב להם בבית אושפיזם באותה לילה כשילינו, רש"י). אזל קם אבבא, אודיק בכזעא דדשא (הציץ דרך סדק שבדלת, רש"י), חזי חיותא דתליא, טרף אבבא נפיק אתו כולי עלמא לאפיה, אתא טכחי נמי, לא עלים רב עיניה מיניה אמר להו איכו השתא (אם בשמירתכם השתא, רש"י), ספיתו להו איסורא לבני ברת (משום איסור בשר שנתעלם מן העין). לא אכל רב מההוא בישרא. מ"ט? אי משום איעלומי, הא לא איעלים, אלא דנחיש (אמעברא דאתא לאפיה דאמר יומא טבא לגו, רש"י). והאמר רב כל נחש שאינו כאליעזר עבד אברהם וכיונתן בן שאול אינו נחש (כל נחש שאינו סומך עליו ממש כאליעזר עבד אברהם, שאם תשקני אדכר בה ואם לאו לא אדכר בה, רש"י).

הנה מפשטות הסוגיא נראה דכל העושה לעצמו סימן על דבר העתיד לבוא וסומך עליו כמו שעשו אליעזר ויונתן, הוה בכלל איסור נחש. וכ"ה דעת הרמב"ם פרק י"א מה' ע"ז הי"ד, שכתב שם וז"ל: וכן המשים סימנים לעצמו אם יארע לי כך וכך אעשה דבר פלוני ואם לא יארע לי לא אעשה כאליעזר עבד אברהם וכן כל כיוצא בדברים האלו הכל אסור וכל העושה מעשה מפני דבר מדברים אלו לוקה, ע"ש. וע"ש בהשגת הראב"ד שחולק בזה וס"ל דדבר זה מותר לגמרי הוא, ומפרש כוונת הגמ' בא"א שלענין אם ראוי לסמוך על הסימן קאמר הגמ'!

ושיטת הראב"ד נתבאר בארוכה ברד"ק (ש"א יד, ט), דהסימנים האסורים משום ניחוש הם דוקא אותם הדברים שנהגו בהן בעלי הדעות הקודמים וקבעום לחוק ולמנהג וכמו אותם הסימנים השנויים בכרייתא - פתו נפלה מפיו, צבי הפסיקו בדרך וכו'. אבל מי שרוצה לעשות איזה דבר ועושה לעצמו סימן על המעשה ההוא כדי לעורר ולחזק לבו, אין בזה שום נידנוד איסור של ניחוש ע"ש. ושתי הדעות הובאו ברמ"א יו"ד קע"ט ס"ב ע"ש. ויש להבין במאי פליגי ב' השיטות הנ"ל.

1) ובביאור פירכת הגמ' אדרב, ע"י ברד"ק, וכ"ה במאירי, שמפרש שכוונת הגמ' להקשות דמאיזה טעם נמנע רב מלאכול מאותה סעודה, אם מפני שהניחו כולם הבשר ויצאו לקראתו וחשב זה לסימן רע שהסעודה לא תהיה לברכה, והלא אין ראוי לסמוך על סימן כזה, כיון שלא שם לבו עליו מחחלה וכמו שאמר רב בעצמו כל נחש שאינו כאליעזר וכו', לא חשיב סימן הראוי לסמוך עליו ע"ש. וראה בספר מעין החכמה (מל"ח קנה-ו) שמיישב סוגיית הגמ' לפי הראב"ד בא"א.

ד) דיוק בלשון הרמ"א בהביאו שתי הדעות

עוד יש מקום עיון בלשון הרמ"א שם לאחר שהביא שתי הדעות הנזכרות כתב מיד אח"ז: „וההולך בתום ובוטח בה' חסד יסובבנו". דלכאורה לא נתבאר לאיזה צורך הוסיף הרמ"א מליצה זו, ומהו עומק כוונתו בלשון זה. שאם כוונתו רק לומר שיותר טוב להחמיר ולחוש לדעת הרמב"ם ולמנוע מלעשות סימנים לעצמו, א"כ היה לו לכתוב בקצרה „וטוב להחמיר" וכדרכו בכ"מ. ועי' בלבוש שנמשך אחר ל' הרמ"א וכדרכו בקודש, והוסיף כן באמת בתוך דבריו: „ויש להחמיר וההולך בתום...". ע"ש. כנראה שמפרש דברי הרמ"א עד"ז. אלא שמלשון הרמ"א עצמו נראה שכוונה אחרת טמונה בו. ןוכמה יגיעות יגעו האחרונים וכמה קולמוסים נשתברו בכדי לפרש מליצת לשונו של רבינו הרמ"א בסוף שו"ע או"ח במש"כ שם „וטוב לב משתה תמיד". (ע' בשערי תשובה או"ח סי' תרצ"ז). וכ"כ כאן יש לשער שבאו דבריו בשקול גדול ולא רק כמליצה בעלמא].

ה) מחלוקת רש"י והרמב"ם בביאור הגמ' „בית תינוק ואשה אע"פ שאין נחש יש סימן"

עוד שם בגמ' חולין (צה:) תניא רשב"א אומר בית תנוק ואשה אע"פ שאין נחש יש סימן, אמר ר' אלעזר והוא דאיתחזק תלתא זימני, דכתיב יוסף איננו ושמעון איננו ואת בנימין תקחו (יוסף איננו ושמעון איננו הרי שתיים אם את בנימין תקחו מיד עלי היו כולגה ואין לך צרה שאינה עוברת עלי, רש"י).

ובעיקר פירוש דברי הגמ', ע' בפירוש"י וז"ל בנה בית או נולד לו בן או נשא אשה, אע"פ שאסור לנחש ולסמוך על הנחש סימנא בעלמא הוי מיהא דאי מצלח בסחורה ראשונה אחר שבנה בית או שנולד התינוק או שנשא אשה סימן הוא שהולך ומצליח ואי לא אל ירגיל לצאת יותר מדי שיש לחוש שלא יצליח ע"ש.

והנה הרמב"ם מפרש כוונת הגמ' בא"א (בהלכות ע"ז פרק יא הלכה ה), וז"ל: מי שאמר דירה זו שבניתי סימן טוב היתה עלי אשה זו שנשאתי ובהמה זו שקניתי מבורכת היתה מעת שקניתי עשרתי. וכן השואל לתינוק אי זה פסוק אתה לומד אם אמר לו פסוק מן הברכות ישמח ויאמר זה סימן טוב כל אלו וכיוצא בהם מותר הואיל ולא כיון מעשיו ולא נמנע מלעשות אלא עשה זה סימן לעצמו לדבר שכבר היה הרי זה מותר עכ"ל. וגם ע"ז השיג הראב"ד

וכשיטתו לעיל דס"ל דכוונת הגמ' בכ"ז אינו לענין איסור והיתר, אלא לענין אי ראו לסמוך על הסימן ע"ש.

והנה מלבד מה שק"ק לדעת הרמב"ם מה שאמרו בגמ' והוא דאיתחזק תלתא זימני (ע' בלח"מ), וכן מה שמפרש הרמב"ם מש"א תינוק במוכן אחר ממה שמפרש גבי בית ואשה שג"ז קצת דוחק, עוד נראה מדבריו להדיא שלא הותרו דברים אלו אלא לענין שישמח על שעבר אבל לא לכוין דרכיו על פיהם על העתיד, והוא דלא כפירש"י. וכן מבואר ג"כ במאירי, שלדעת הרמב"ם כל כה"ג דפירש"י בכלל איסור ניחוש הוא, ע"ש.

ובאמת שבעיקר דעת רש"י יש להבין אמאי אין בו משום איסור ניחוש. ועי' בשלטי הגבורים בפ' ד' מיתות שמפרש דעת רש"י באחד מב' פנים: הא', דכיון שלא התנה עליו מתחלה כגון שיאמר אבנה בית אם אצליח אח"כ בסחורה ארגיל בה ואם לאו לא ארגיל בה, אלא שמאליו אירע שהצליח ג"פ, לכן מותר לו לסמוך עליו ולעשות מעשה; הב', שאין כוונת רש"י שיכול לימנע בהדיא מלעסוק בסחורה אם לא הצליח ג"פ, אלא ימשוך עצמו מן הסחורה ולא ירגיל בה ע"ש. והנה איך שנפרש דעת רש"י הרי מבואר דלפ"ד הרמב"ם כל כה"ג אסור. וצ"ב במה פליגי רש"י והרמב"ם.

(ו) ביאור תירוץ התוס' בענין ניחושו של אליעזר עבד אברהם

והנה במש"א בגמ' כל נחש שאינו כאליעזר וכו' אינו נחש, הקשו בתוס' שם בד"ה כאליעזר וז"ל וא"ת ואליעזר היאך ניחש למ"ד בפ' ד' מיתות כל האמור בפרשת מכשף ב"נ מוזהר עליו (חזינן מקושייתם דס"ל כשיטת הרמב"ם דאלו לדעת הראב"ד וסייעתו פשוט דלק"מ). וי"ל דהוא תנא סבר שלא נחן לה הצמידים עד שהגידה לו בת מי היא. ע"ש². וע' בגור ארי' בפ' חיי שרה

(2) בפשטות נראה שכוונת התוס' היא לתרץ רק להך מ"ד דב"נ מוזהרים על הכישוף דלדידיה צ"ל שאליעזר לא סמך כלל על הנחש, ורב דאמר כל נחש שאינו כאליעזר וכו', סבר באמת כאידך תנא דס"ל דב"נ לא הוזהרו על הכישוף. וכן כתב במהרש"א על אתר. אמנם יעויין ב"ח (סי' קע"ט) שהקשה על תירוץ התוס' ממש"א בגמ' כל נחש שאינו כאליעזר וכו' דמשמע מזה שאליעזר כן סמך על הנחש. ותירץ שם דמ"מ סמך עליו בחד צד לענין שאם לא תשקהו לא ידבר בה ע"ש. ונראה מזה שהב"ח הבין שכוונת התוס' היא ליישב מימרא דרב אליבא דמ"ד דב"נ הוזהרו על הכישוף. וע"ז תירצו התוס' דאף שסמך אליעזר במקצת על נחש שלו, אפ"ה לא עשה איסור, מאחר שלא סמך עליו לגמרי לענין נתינת הצמידים.

שהקשה ע"ז וז"ל: ולא ידעתי מה הועילו התוס' בתירוץ זה, דסו"ס היה סומך על ניחוש שלו שהאשה אשר תשקה אותו יקח אותה ליצחק ואם לא תרצה להשקותו לא יקח אותה... ולא היה הניחוש בשביל הצמידים שיתן אבל הניחוש היה בשביל שיקח אותה אשר תשקה אותו. ע"ש.

ובביאור דברי התוס' נראה ע"פ מה שאפשר לחקור כטיב שליחותו של אליעזר שנצטוו למצוא זיווג הגון ליצחק. דלפי פשוטי המקראות רגילים לפרש שנעשה אליעזר שלוחו של אברהם לילך ולברר האשה הראויה ליצחק ולהביאה לו כדי שיקדשנה. ונמצא לפי"ז שלא היה שליחותו של אליעזר אלא בבחינת „מעשה קוף בעלמא“ ולא היה עליו שום דין שליח לקידושין. אולם מכמה מקומות נתבאר היפך זה, שאכן נעשה אליעזר גם שלוחו של יצחק, ואמנם היה עליו דין שליח לקידושין. ועי' בספר המקנה בקונטרס אחרון (סימן לה סעיף ו), שהקשה באמת מהא דקיי"ל דאין עבד נעשה שליח לקידושין מאחר שאינו בתורת גיטין וקדושין. ע"ש מה שתירץ³.

והדברים כמעט מפורשים בתוס' במס' כתובות (ז, בד"ה שנאמר) שהביאו ממס' כלה שלמדו דין ברכת ארוסין ממש"כ ויברכו את רבקה. וכתבו התוס' דיש ללמוד משם שיש לברך ברכת ארוסין לאשה המתקדשת ע"י שליח, שהרי אליעזר שליח היה ע"ש. וכן מבואר במדרשים בכ"מ. (וע"ע ספורנו בראשית כד, סא). והדברים עתיקים ואכמ"ל.

ועפי"ז י"ל דסברי התוס' דמעשה הקידושין של אליעזר עבור יצחק נעשה ע"י נתינת הצמידים על ידיה, שהיה בזה תורת קידושי כסף. וכן מבואר להדיא במדרש הגדול (הובא בתורה שלמה פ' חיי שרה מאמר קו) שמה שנתן לה הנזם והצמידים היה בתורת קידושין. (וצ"ל לפ"ז שגדולה היתה רבקה באותה שעה דאל"ה קידושיה לאביה). וא"כ הרי פשוט שכל עיקר ניחושו של אליעזר היה תלוי בנתינת הצמידים שהיא היא מעשה הקידושין. וא"ש תי' התוס' במש"כ דכיון שלא נתן לה עד לאחר שהגידה לו בת מי היא, נמצא שלא סמך על ניחושו. ובדעת הגור ארי' י"ל דס"ל דמעשה קידושי אליעזר לא נעשה עד אח"כ כמש"כ (כד, כג) ויוצא העבד כלי כסף... ויתן לרבקה, ונתינת הצמידים לא היתה לשם קידושין אלא לשם מתנה⁴. ובודאי שיש לפלפל עוד, וכאן די בזה.

(3) וע' בספר הר צבי עה"ת (מר' צבי פסח פראנק), פרשת חיי שרה, שמפלפל הרכה בקושיא זו.

(4) ובאמת שהדבר תלוי בפלוגתא וכמו שהביא שם בתורה שלימה. דהנה במדרש לקח טוב (המכונה פסיקתא זוטרתא) מבואר דמש"כ „ויוצא העבד כלי כסף וכלי זהב...“ זה היה בתורת

(ז) דעת הב"ח ועוד מפרשים בישוב הא דאליעזר

והנה בעיקר קושיית התוס' ואליעזר היאך ניחש? כבר דנו בזה קמאי ובתראי, ורבו התירוצים והישובים שנאמרו בדבר. ע"י ב"ח (סימן קע"ט) מש"כ לתרץ לאחר שהביא תירוץ התוס', וז"ל: אבל לפענ"ד עיקר, דכל מעשיו של אליעזר לא היה אלא ברוה"ק... א"כ בטח בשם ה' וזכותו של אברהם שיזמין ליצחק זיווג הגון בדרך נס.. ע"ש. וכעין זה תירץ בלב ארי' עמ"ס חולין ע"ד הנ"ל, דאליעזר עשה כל מעשיו לש"ש והתפלל להשי"ת שיאיר עיניו ע"י הבחינה ההיא שיעשה (וכן ביונתן), ובכה"ג ליכא שום צד של ניחוש. והגמ' דקאמר כל נחש שאינו כאליעזר וכיונתן וכו', דמשמע דכה"ג אסור, מיירי כשעושה כן ואין לבו לשמים, זה תורף דבריו. וכן תירצו כמה מגדולי המפרשים כ"א בסגנון שונה⁵.

(ח) נפקא מינה לדינא מתירוץ המפרשים

והנה לפי תירוץ זה היה יוצא מזה לכאורה נפק"מ גדולה לדינא, והוא דכל מה דאמרינן דעשיית סימנים הוה בכלל ניחוש זהו דוקא היכא שהעושה מכויץ בעשייתו בתורת ניחוש, דהיינו שמשמש באותם הסימנים בתור סגולות שיועילו לו להצליח דרכו. אבל היכא שמתפלל להשי"ת שיורה דרכו ע"י הסימן ההוא שקבע, ומיחס כל התוצאות להשי"ת שהוא מסבב כל הסיבות, בכה"ג מותר לגמרי. כן היה נראה לכאורה מדברי המפרשים. (ואף שמלשון הב"ח שכתב שמעשיו של אליעזר היו ע"י רוה"ק, משמע קצת דבעינן ג"כ שיעשה ע"י רוה"ק, הנה מהמשך לשונו יראה שעיקר יסוד ההיתר בא מכח מה שבטח אליעזר בהשי"ת. וכן נראה להדיא מדברי שאר המפרשים שתירצו כעין הנ"ל).

קידושין, אבל מה שנתן לה מתחלה היה לשם מתנה ולא לשם קידושין, שאין אדם רשאי לקדש עד שישדך ע"ש. וכן הביא בחזקוני שם (כד, כג), שהראשונים לשם מתנה שהם סבלונות דמסבלי והדר מקדשי ע"ש. והוא דלא כמו דאיתא במדרש הגדול שנתינת הצמידים היתה לשם קידושין, ואכמ"ל.

(5) ע"י ספורנו בראשית כד, יד. וע"ע תורה תמימה שם. וראה בספר עמר נקא (להר"י עובדי' ברטנורא) שרצה לפרש עד"ז כוונת לשון רש"י עה"פ ובה אדע ופירש"י לשון תחינה. וע"ע מלבי"ם ויקרא יט, כו.

ט) ביאור מחודש בלשון הרמ"א לאור הנ"ל

ועפ"יז נוכל להנין בטו"ט דברי הרמ"א שנתקשינו בהם למעלה (אות ד). והיינו: שלאחר שהביא ב' הדעות בענין אם מותר לאדם לעשות סימנים לעצמו בכדי לעורר לבו לאיזה מעשה, בא הרמ"א בלשונו הזהב להכריע ביניהם, וקבע פסקו ע"פ מליצת הפסוק והבוטח בה' חסד יסובבנו. ועומק כוונתו בזה לומר, שאף שבעיקר עשיית הסימנים לעצמו היה שייך בזה ענין ניחוש וכשיטת הרמב"ם, עכ"ז לא בכל אופן נאסר והכל תלוי בכוונת האדם, שאם יעשה הסימנים לעצמו ע"ד הבטחון, ז"א שיכוין שע"י הסימן שהוא יאיר הקב"ה את עיניו לידע את הדרך ילך בה, ולא יוגרע בטחונו בהשי"ת ע"י עשיית אלו הסימנים, אז י"ל דמותר ואין בו משום ניחוש, וכמשנ"ת שכן משמע מכמה מפרשים. ונמצא שבאו דברי הרמ"א בדקדוק נפלא ודבר גדול השמיענו בזה.

י) הטעם שמיאנו התוס' בתירוץ הב"ח וסייעתו

והנה נראה פשוט בהא דלא תירצו התוס' כמ"ש הב"ח ושאר מפרשים אף כי סברתם ברורה ונכונה וכמשנ"ת, הוא משום שבאמת כל עיקר דבריהם להתיר מעשי אליעזר ויונתן מה"ט, וכן לכל אדם כל שעושה כן בכוונה רצויה לפמשנ"ת, נראים קצת כפורחים באויר בלי שיש להם על מה שיסמוכו. דכיון שמבואר לפ"ד הרמב"ם דכל המשים סימנים לעצמו ה"ז בכלל לאו דמנחש ודמי להא דאמרינן פתו נפלה מפיו, צבי הפסיקו בדרך וכו', א"כ מאין לנו לחדש מדעתנו דהיכא שכוונת האדם היא לש"ש שיותר לו איסורא דאורייתא. ומ"ש משאר מיני ניחוש כמו המנחשים בחולדה ובעופות וכיו"ב, וכן שאר הדברים הנזכרים שם בפרשה שקראן הכתוב תועבת ה' שלא מצינו בהם היתר אלא לענין הא דאיתא בגמ' (שבת עה.) לעשות אי אתה למד אבל אתה למד להבין ולהורות, אבל חוץ מזה לא מצינו שהותרו כלל אפילו היכא שכוונת האדם היא לש"ש⁶.

[וראיתי במרכבת המשנה ח"ב ה' ע"ז פ' י"א שתירץ ג"כ ע"ד מש"כ המפרשים, אלא שהוסיף לכאר דכיון שאליעזר ויונתן כווננו במעשיהם לש"ש

6) ראה בתורת משה עה"ת (להחתם סופר) בפ' שופטים לענין מי שירצה ללמוד דברים הללו כדי שלבסוף יגיע להכרה גדולה יותר אל האמת ויעבוד ה' בלב שלם יותר. וכתב שם: „שחלילה וחלילה להיות בספק רגע אחד... כי יבא מזה הפורה ראש ולענה קלקול גדול בדורות הבאים...". ע"ש.

נמצא שלא סמכו כלל על הסימן שעשו אלא שסמכו על הקב"ה שימלא בקשתם בבחינת רצון יראיו יעשה ע"ש. וכנראה שהוצרך לומר כן כדי ליישב קושיתנו הנ"ל. וכוונתו לומר, דכיון דאמרינן בגמ' דהיכא שאינו סומך על הנחש אינו בכלל איסור ניחוש, ממילא שלא עשו בזה אליעזר ויונתן שום איסור, כיון שלא סמכו על הסימן. (אלא שלכאורה צ"ע שהרי בגמ' הביאו הא דאליעזר ויונתן להורות על נחש שסומכים עליו וכדפירש"י. וצ"ל לפי סברתו שכוונת הגמרא היא שאילו לא היו מכוונים לש"ש היה זה נחשב כסמיכה על הניחוש). ומדברי שאר המפרשים שלא הזכירו כלום מסברא זו משמע שאין כוונתם עד"ז, וא"כ עדיין צ"ע בהבנת תירוצם].

יא) דעת מהר"ל מפראג בישוב מעשי אליעזר ויונתן

וכעין זה יש לשאול על שיטתו של מהר"ל מפראג במש"כ ליישב הא דאליעזר ויונתן (עי' בדבריו בחידושי אגדות סוף מס' שבת. וכן כתב בגור אריה עה"ת פ' חיי שרה בתירוצו השני), דהיכא שעושה לדבר מצוה שאני, דכיון שאליעזר עשה כן כדי להביא אשה הגונה ליצחק שהיה דבר מצוה, וכן ביונתן מצוה היה להציל את ישראל, לכן לא נאסר להם ע"ש. ולכאורה סברתו צ"ב דסו"ס איך הותר להם איסורא דאורייתא מטעם זה.

יב) דעת הר"ן בענין ניחושו של אליעזר

והנה דעת הר"ן בחידושו (הובאו דבריו גם בכס"מ פי"א מה' ע"ז), דכל עיקר האיסור של עשיית סימנים על דבר העתיד לבוא הוא דוקא בסימן שאין הסברא נותנת שיהא אותו הסימן גורם תועלת או נזק, וכמו הני דברים השנויים כברייתא - פתו נפלה מפיו, צבי הפסיקו בדרך וכו', שאלו וכיו"ב הם מדרכי האמורי, אבל הלוקח סימנים בדבר שהסברא נודעת שהם מורים תועלת הדבר או נזקו אין זה נחש, שכל עסקי העולם כך הם, וכמו האומר אם ירדו גשמים לא אצא לדרך ואם לאו אצא לדרך, שאין זה נחש, אלא מנהגו של עולם. ע"ש שמיישב עפ"ז בפשיטות מעשה דאליעזר ויונתן שהם לקחו סימנים בדבר שהוא ממנהגו של עולם. ובגמ' דקאמר כל נחש שאינו כאליעזר ויונתן וכו', מפרש הר"ן דר"ל שכל נחש שהוא מן הדברים שאסרה תורה שאין הסברא מכרעת בהם, כל שאינו סומך ממש על הנחש אינו אסור זה תו"ד ע"ש.

והנה מכל התירושים שנאמרו ליישב הא דאליעזר ויונתן היה נראה לפום ריהטא דלכולהו אית להו פירכא לבר מהר"ן, שנראית סברתו פשוטה וברורה, עד שלכאורה לקצת תימה יחשב על כל המפרשים שלא נחתי לתירוץ זה. וגם רבינו הרמ"א בהביאו שיטת האוסרים לעשות סימן בדבר שיבוא לעתיד לא הזכיר כלום מסברת הר"ן, דהיכא שהסימן הוא בדבר שהוא מדרכי ומנהגו של עולם שאין זה ניחוש. ואדרבה, מסתימת לשון הרמ"א הרי משמע דס"ל דלפי שיטה זו האוסרת לעשות סימנים על העתיד, נכללו בזה כל מיני סימנים, ואף סימן שהיה ראוי לו לאדם לכוין דרכיו על פיו לפי טבע ומנהג העולם אסור כל שהתנה עליו מתחלה וסמך עליו. ובאמת כשנתבונן בדבר הנה נראה כמילתא דתמיהא, דמאיזה טעם יאסר דבר כזה שהוא ממנהגו של עולם. ואף את"ל שיש בזה איזה טעם לאסור, מ"מ יש להבין דלמה יחשב איסור זה בכלל איסור נחש שעיקרו כולל בתוכו ענינים של הבל ושטות שנהגו בהם העמים הקדמונים וכאותם דברים הנזכרים בברייתא, דהיינו פתו נפלה מפיו וכו'. ומאחר שכל איסור עשיית סימנים על העתיד נובע מהך ברייתא, בע"כ שגדר איסורם שוה. וכשנאמר שנאסרו אף סימנים שיש בהם טעם נכון לסמוך עליהם, א"כ נמצא שלא קרב זא"ז כלל וצדקו דברי הר"ן.

(ג) מה שיש לחקור בכוונת הברייתא השניה שהובאה בגמ'

וכדי לבוא לבירור הענין על נכון יש לעמוד מתחלה על פירוש הברייתא השניה הנזכרת בגמ' במש"א: לא תנחשו כגון אלו המנחשים בחולדה בעופות ובדגים (ולגירסת הראשונים בחולדה בעופות ובכוכבים). ויש לנו לברר מה טיבן של דברים אלו, ומהו גדר איסורם, ז"א, אם גם ענינים אלו הם דברים של הבל ושטות דומיא דסימנים הנזכרים באידך ברייתא, או שיש בדברים אלו שום צד של חכמה ואמיתות ואפ"ה אסרתן תורה.

(ד) מחלוקת ידועה בין הרמב"ם ושאר ראשונים
בעניני כישוף וכיו"ב

והנה דעת הרמב"ם בס"פ י"א מהלכות ע"ז שכל עניני כישוף שאסרה תורה (ובכלל זה אלו ששומעים צפצוף העוף ואומרים יהיה כך או לא יהיה כך כדהביא הרמב"ם בפרק הנזכר הלכה ד' ומקורו בברייתא שלפנינו, במש"א ,,אלו המנחשים בעופות") הם כולם עניני שטות והבל אין בהם תועלת מצד החכמה כלל. וז"ל שם (הלכה טז): ודברים האלו כולן דברי שקר וכזב הן... כל

המאמין בדברים האלו וכיוצא בהן ומחשב בלבו שהן אמת ודבר חכמה אבל התורה אסרתן אינן אלא מן הסכלים ומחסרי הדעת.. אבל בעלי חכמה ותמימי הדעת ידעו בראיות ברורות שכל אלו הדברים שאסרה תורה אינם דברי חכמה אלא תהו והבל שנמשכו בהן חסרי הדעת ונטשו כל דברי האמת בגללן... ע"ש. ועוד הרחיב הרמב"ם דיבורו בענין זה כמורה הנבוכים ח"ג פרק לז. ואחריו נמשך בספר החינוך, עיין בדבריו במצות אלו. וע"ע אבן עזרא ויקרא יט, לא⁷.

וכבר צווחו על הרמב"ם בזה כמה מגדולי הראשונים ומכללם הרמב"ן, הר"ן, הרשב"א, הריב"ש, ועוד ועוד. והוכיחו בראיות ברורות מן הגמ' היפך ממש"כ הרמב"ם, שבודאי ובודאי שיש ממש בדברים אלו, אלא שאסרתן תורה ואכמ"ל⁸. (וידוע מש"כ בביאור הגר"א (י"ד קעט, ס"ק יג) בנוגע לשיטת הרמב"ם הנ"ל וד"ל).

(טו) שיטת הראשונים בפירוש הברייתא השניה בגמ'

אלא שלענין פירוש הברייתא שלפנינו דקאמר לא תנחשו כגון אלו המנחשים בחולדה בעופות ובכוכבים, פירשו הראשונים בזה (עי' בחידושי רבינו דוד הובאו דבריו גם בחידושי הר"ן ובנמו"י) דבע"כ לא מיירי במי שמנחש בדברים האלו בדרך חכמה, שהרי מי שמנחש בכוכבים בודאי לא נאסר באיסור לאו דלא תנחשו כדמוכח מהא דאמר בפסחים (קיג). ת"ד מנין שאין שואלין בכלדיים (פירש בערוך שהם בעלי האצטגנינות⁹) שנאמר תמים תהיה עם ה'

(7) שם הכיא דעת אלו שאמרו שלולי שהאובות אמת לא אסרם הכתוב, וחולק עליהם לומר כי הכתוב לא אסר האמת רק השקר. וראוי להעיר כי עכ"פ דעת האבן עזרא איננה שזה לגמר לשיטת הרמב"ם שהרי הרמב"ם התנגד לכל עניני כישוף וגם לחכמת האצטגנינות וכמבואר מדבריו בכ"מ. והאריך בזה באחד מאגרותיו אל חכמי מונטפסליר (שהיא במיוחד לר' יהונתן הכהן מלוניל) ע"ש בארוכה. ולעומת זה הנה הראב"ע האמין בחכמת האסטרוולוגיא כידוע, וכמבואר בכ"מ בפירושו עה"ת. (עי' בדבריו שמות כג, כה ובעוד מקומות) ואכמ"ל.

(8) ראה בארוכה בשו"ת הרשב"א תשובה תי"ג.

(9) ע' בפ"י רש"י שם שמפרש שכלדיים הן בעלי אוב. ותמהו עליו ששואלי אוב אזהרתם מפורשת בתורה. ועי' בתשובות הרשב"א המיוחסות להרמב"ן תשובה רפ"ג מש"כ בישוב דעת רש"י.

אלקיך¹⁰, ומשמע שלכל היותר אין בזה אלא איסור עשה¹¹. וא"כ בע"כ דמיירי כאן בברייתא באלו המנחשים שלא בדרך חכמה אלא בדרך שטות בעלמא דומיא דאידך ברייתא דפתו נפלה מפיו וכו'. ומש"א בברייתא המנחשים בכוכבים אין פירושו ע"י חכמת האצטגנינות אלא בניחוש של הכל שבדו מלבם, וכגון שיאמרו אם תראה כוכב פלוני ביום זה יהיה כך או לא יהיה כך, בדבר שאין בו שום אמיתות. וכן מש"א בחולדה ובעופות פירושו עד"ז דמיירי בניחוש של הכלים שהיה דרכם לנחש בימים ההם. אבל המנחש בדברים שיש להם שורש בחכמה אין איסורו אלא משום שנאמר תמים תהיה כי הדברים האלו מרחיקים את האדם מבוראו ואינו תמים בבוראו, זה תוכן דבריהם ע"ש.

טז) דעת הרמב"ן בענין ניחוש עופות

אמנם מדברי הרמב"ן בפירושו עה"ת נראה שמפרש הברייתא דמיירי

(10) בעיקר מצות תמים תהיה נחלקו בזה הראשונים אם נמנה במנין המצות. הרמב"ם לא מנה זה בכלל חשבון המצות שלו. וכ"ה דעת רס"ג. והרמב"ן הוסיפו במצוה ח' מהמצות שלדעתו שכחן הרמב"ם. וכ"כ בפירושו עה"ת בפ' שופטים שזו מצות עשה. (וע"ע מש"כ בפ' לך לך בפסוק התהלך לפני והיה חמים). והביא הרמב"ן ראיה לדבריו מגמ' הנ"ל, שאמרו: מנין שאין שואלין בכלדיים שנאמר תמים תהיה וכו'. ובאמת שהיה אפשר לומר שמש"א בגמ' הוה רק אסמכתא בעלמא וכ"כ מהרש"ל בחשובותיו (חשובה ג'). וע' ש"ך ריש סי' קע"ט מש"כ בשם תדומת הדשן. וכן משמע קצת מל' הר"ן בחידושי שכתב בסו"ד ח"ל: ולזה אסרו חכמים ז"ל לשאול לחכמי המשפט את אשר יקרהו בפי מזל מולד מולדו ע"ש. וראה באריכות בענין זה בחידושי רי"פ פערלא על סה"מ לרס"ג ל"ת יח-יט. וע"ש שמכאר בטעם שלא מנו הרמב"ם ורס"ג מצוה זו כמ"ע מה"ת, שהוא משום דאיתא בספרי, כשאתה חם תהיה חלקך עם ה' אלקיך". משמע שפסוק זה להבטחה נאמר ולא למצוה ע"ש. וע"ע במלבי"ם שם שכתב ג"כ כנ"ל. (ועד"ז י"ל בדעת הרמב"ם שלא מנה מצות ישוב א"י למ"ע דס"ל דהך קרא דוהורשחם את הארץ וישבתם בה (כמדובר לג, נג) להבטחה נאמר ולא לציווי, וכמו שפירש"י שם בפסוק הנ"ל. וע"ע במלבי"ם שם שכתב שכן משמע ג"כ מגמ' סוטה לג. ע"ש.).

(11) והנה בעיקר רא"י זו לכאורה יש לדחות דשם מיירי במי שכא לשאול מהמנחש בכוכבים, וכזה י"ל דליכא אלא איסור עשה, אבל על המנחש בעצמו שפיר י"ל שעובר באיסור לאו. וע"י כשו"ת הרשב"א המיוחסות להרמב"ן תשובה רפ"ג שכתב באמת דליכא איסור לאו כשאלה אלא באוב וידעוני לחוד, אבל בשאר ענינים האמורים בפרשת מכשף לא נאסרה השאלה בהם אלא משום עשה דתמים תהיה. (ומש"כ בחידושי רבינו דוד ובחידושי הר"ן משמו שמה שנאסר משום ניחוש הוא איסור שאלה, הוא חמוה, וכמו שהעיר למטה שם כהערות [הוצאת מכון הרי פישל]). ובספר משנת חכמים סימן מ"ה דן בזה באריכות ע"ש. וכנראה שדעת אלו הראשונים דלא כדברי הרמב"ן הנ"ל בתשובה, וס"ל שככל האיסורים האמורים בפרשת מכשף נכלל בהם גם איסור שאלה ולא רק באוב וידעוני.

בדברים שהם באמת דברי חכמה ונאסרו משום לאו דניחוש. וז"ל בפ' שופטים (דברים יח, ט): ומנחש הוא המביט בעופות בכנפיהם או בצפצוף כענין שכתוב כי עוף השמים יוליך את הקול ובעל כנפים יגיד דבר... ואמר הכתוב כי תועבת ה' כל עושה אלה ולא אמר עושה כל אלה, כי הכתוב ידבר על רובם, כי המעונן והמנחש אינה תועבה ולא הוריש הכנענים בעבורם כי כל בני אדם יתאוו לדעת עתידות למו ומתעסקין בחכמות רבות כאלה לדעתם... ורבים יתחסדו בנחשים לומר שאין בהם אמת כלל (כוונתו כמובן לדעת הרמב"ם), כי מי יגיד לעורב ולעגור מה יהיה, ואנחנו לא נוכל להכחיש דברים יתפרסמו לעיני רואים ורבותינו ג"כ יודו בהם כמש"א... כי עוף השמים יוליך את הקול זה העורב וחכמת הטיאריין, העופות בלשון ערב טיאר וחכמי העופות יקראו טיאריין... וכאשר כלל הכתוב המעוננים והקוסמים עם התועבות הנזכרות חזר ופירש הגוים האלה... אל מעוננים ואל קוסמים ישמעו כי חכמתם לדעת הבאות ואתה לא כן נתן לך ה' אלקיך, יאמר הנה אסר לך השם המעשים האלה הנזכרים בעבור שהם תועבות לפניו ובגללם הוריש הגוים ההם מפניך, ואסר לך הנחשים והקוסמים בעבור שעשה לך מעלה גדולה לתתך עליון על כל גויי הארץ... ולא תצטרך אתה בעתידות אל קוסם ומנחש... ע"ש בדבריו באריכות. [נוכעין זה כתב ג"כ בדרשת הרמב"ן, תורת ה' תמימה" (הוצאת שעוועל עמ' קנ) ע"ש].

הרי מבואר מדברי הרמב"ן שמה שאסרה תורה באיסור ניחוש אינם דברי שטות והבל וכמש"כ הראשונים, אלא עניני חכמה שנהגו בהם העמים כדי לדרוש העתידות.

יז) גדר איסור ניחוש לפ"ד הרמב"ן

והנה לא דיבר הרמב"ן כלל על אותם הדברים הנזכרים כברייתא הראשונה בגמ' שג"ז בכלל לאו דניחוש, ורחוק מאוד לומר על דברים אלו שהם דברי חכמה ויש בהם ממש.

ונראה בביאור דברי הרמב"ן דתרי גווני ניחוש איכא: יש דברים של ניחוש שאין להם שורש בטבע וחכמה כלל וגורמים שיבוש הדעת, כהני דברים דנקט כברייתא קמייתא בגמ'. ויסוד איסורם משום שהם מעשי האמורי (ואפשר שמ"מ לא יחשבו תועבה מאחר שאינם מכחישים פמליא של מעלה כשאר מיני כישוף). ועוד יש בכלל איסור זה דברים שנהגו בהם הקדמונים לדרוש עתידות ע"י צפצוף העופות וכיו"ב ולחכמה גדולה תחשב להם, וג"ז נאסר בלאו דניחוש

לפי שלעם קדוש הדבוקים בה' אין צורך לדברים אלו כי בה' מבטחנו וממנו לבדו נדרוש העתידות (וכלשון הרמב"ן בפסוק תמים תהיה).

ואין להקשות על דברינו דמהיכא תיתי לן למימר שתרי גווני ניחוש הנ"ל יחשבו בכלל לאו אחד, כיון שחלוקים בגדרם ויסוד איסורם? שתי תשובות בדבר: הא', כי סו"ס הלא מטרת כל הדברים הנ"ל היא דרישת העתידות, וכבר כתב הרמב"ן בא"ד שם, כי מלת נחש נגזרת מלשון חשתי ולא התמהמהתי, שכל מה שימהר להודיע בעתיד קודם היותו יקרא נחש ע"ש. ועוד שהרי הטעם שהזכיר הרמב"ן לאיסור ניחוש שייך גם למין הנחש הראשון הנ"ל, שמאחר שאנחנו חלק ה' ממילא אין ראוי לנו להכניס עצמינו לעניני שטות והבל המסירים אותנו מעבודתו יתברך. ועיין בחינוך (מצוה רמ"ט) שכתב כן באמת כטעם שני לאיסור ניחוש ע"ש.

יח) תוספת הסבר בדעת הרמב"ן לאור שיטתו בספר המצות

ונראה לומר עוד לפי דעת הרמב"ן כי באמת ב' מיני נחש הנ"ל נלמדים משני פסוקים נפרדים. ויתכן שיש הכרח לומר כן לפי דעת הרמב"ן עצמו במקום אחר וכאשר יבואר. דהנה דעת הרמב"ן בהשגותיו לספר המצות (שורש ט') שכל מקום שיש שני לאוין באיסור אחד נמנין כשני לאוין ולוקה שמונים ע"ש באריכות. וא"כ לכאורה יש לשאול בלאו דמנחש שנכתב ב' פעמים בתורה: הא', לאו דלא תנחשו דת"כ; והב', לאו דלא ימצא בך... מנחש דמשנה תורה, דלמה לא ימנו כשנים. (וכ"כ יקשה בלאו דמעונן). וע' בערוך לנר בסוגיא דסנהדרין שעמד בזה. ובאמת שלפי דעת הרמב"ם שם כשורש ט' (ועוד האריך בזה במצות ל"ת קע"ט ע"ש), דכל שיש דיבוי לאוין באיסור אחד לא ימנו אלא כלאו אחד פשוט דלק"מ. (וקצת תימה על בעל ערוך לנר שלא הרגיש בזה). אבל לפי דעת הרמב"ן שם שפיר יקשה כנ"ל.

אמנם כשנעיין היטב בלשון שתי הברייתות המובאות בגמ' נראה להדיא כי כל אחד מהן מבוססת על פסוק אחר. דהנה בברייתא ראשונה שם בגמ' איתא: „ת"ר מנחש זה האומר וכו'". הרי דקאי על לשון הפסוק שבמשנה תורה. וכ"ה להדיא בספרי על אתר. ובברייתא השניה איתא: „ת"ר לא תנחשו כגון אלו המנחשים בחולדה ובעופות וכו'". מבואר דקאי אקרא דתורת כהנים. וכיון שנתכאר בדעת הרמב"ן דכל הני דברים הנזכרים בברייתא הב' לא הוו ממש מסוג הנחש הנזכר בברייתא הא', הרי נמצא שכל אחד מהלאוין קאי אמילתא אחרייתא ואין ללמוד זה מזה. וכבר כתב הרמב"ן שם בעצמו דהיכא שאין

הלאוין מיותרים שבא כל אחד מהם לתשלום הענין בכה"ג לא ימנו אלא אחת, ע"ש שהביא בזה מש"א בגמ' (כריתות ד:) חמשה לאוין האמורים בדם למה, אחד לדם חולין ואחד לדם קדשים ואחד לדם כיסוי ואחד לדם האברים ואחד לדם התמצית, ע"ש. וכ"כ י"ל בלאו דמנחש וכמשנ"ת, דכל לאו מזהיר על מין נחש אחר ואין כאן ב' לאוין בדבר אחד. (וגבי לאו דמעונן נצטרך לתרץ בא"א ע' מש"כ שם בערוך לנר).

אלא שלכאורה יקשה על דברינו ממה דנקט הרמב"ן הא דניחוש עופות בביאורו על הפסוק דמ"ת, שהרי לפי המבואר מקרא דת"כ נפקא.

ונראה ליישב ולומר דאף שעיקר מקורם של ב' מיני נחש הנ"ל נובעים מב' כתובים שונים וכמשנ"ת דמה"ט לא ימנו כשני לאוין, מ"מ לאחר שלמדנו ב' הדינים מיתור הפסוקים, שוב י"ל שכל אחד מהלאוין כולל לשני הדינים ובא זה וגילה על זה, כי ב' הענינים הם בכלל נחש, ומסברא שכתבנו למעלה שטעם הרמב"ן לאיסור ניחוש בעופות שייך גם כמין הנחש הראשון. ונמצא דלאו דת"כ כולל נמי מה דאיתא בברייתא ראשונה ולא דמ"ת כולל נמי מה דאיתא בברייתא השניה, ואף כי לא ימנו אלא כלאו אחד כיון דתרווייהו צריכי. ועד"ז נראה לומר גם בלאו דדם, דלאחר דילפינן מיתור הפסוקים שנאסרו כל סוגי דם, מעתה יש לומר שכל לאו בפנ"ע כולל הכל ואף כי לא ימנו אלא כחד לאו. וכן י"ל בעוד מקומות. (ואולי יש בזה איזה נפק"מ לענין התראה לפי מה דמשמע ברש"י שבת קלח. שצריך להתרוח בשם העבירה שהוא עובר עליה ואכמ"ל). כן היה גלענ"ד ע"פ סברא אם כי לא מצאתי כן לע"ע בשום ספר.

והראשונים דס"ל שגם מה דאיתא בברייתא הב' מיירי במנחש דרך שטות דומיא דאידך ברייתא, י"ל דס"ל כדעת הרמב"ם דריבוי הלאוין באיסור אחד לא ימנו אלא כלאו אחד ולכן לא ילקה אלא אחת אף ששני הלאוין הם מענין אחד.

או דאפשר לומר דס"ל להנך ראשונים ג"כ כדעת הרמב"ן בהשגותיו לסה"מ, וס"ל דסו"ס לא דמו לגמרי עניני ב' הברייתות, דברייתא דמ"ת מיירי במנחש בסימנים ומקרי העולם שאירעו מעצמם בלי שיתכוין האדם עליהם מתחלה, וברייתא הב' מיירי במי שמסתכל בחולדה ובעופות מתחלה כדי לנחש על ידיהם. ואפשר שאין ללמוד זה מזה ולהכי צריכי תרי קראי. וכעין זה כתב ג"כ בערוך לנר ע"ש. ואף לפ"ז נראה לומר שכ"ז היה רק טעם להצריך ב'

הכתובים, אבל לאחר דאיתא לבי הכתובים וידעינן שפיר שאין לחלק בהכי, מעתה י"ל שבי עניני נחש כלולים בשני הכתובים וכמש"כ בדעת הרמב"ן¹².

והרמב"ן י"ל דס"ל דגם לפום סברא דנפשין הוה ידעינן שאין לחלק בין מי שמנחש בלי שיחכוין עליו מתחלה למי שמנחש במה שהתכוין לכך מתחלה, וא"כ הו"ל תרי לאוי באיסור אחד. ולכן הוכרח ע"פ שיטתו בהשגותיו לפרש הא דניחוש עופות דמיירי במנחש בדרך חכמה וכמשנ"ת.

יט) פירוש דברי הברייתא לפ"ד הרמב"ן ושאר ראשונים,
וטעם לשתי הגוססאות שבברייתא

ועכ"פ נמצינו למדים שלפי שאר הראשונים כל יסוד איסור ניחוש הוא משום לתא דדרכי האמורי, כי כל עניני נחש הם דברים בלי טעם ובלי תועלת. והיכא שמנחש בדרך חכמה כגון אלו המנחשים בכוכבים בדרך האצטגנינות או השואל בהם אין ע"ז אלא איסור עשה דתמים תהי'. ומה דנקט בברייתא המנחשים בעופות ובכוכבים בע"כ לאו בדרך חכמה מיירי. ועם זה נוכל להבין הך גירסא דאיכא בגמ' שלפנינו דגריס,, ובדגים" במקום,, ובכוכבים". די"ל דס"ל להך גירסא ג"כ ע"ד הנ"ל, אלא דס"ל דלשון,, המנחש בכוכבים" היה משמע שהוא בדרך האצטגנינות, שזה לא נאסר משום ניחוש וכמשנ"ת, ולכן גרס במקומו,, ובדגים", דס"ל שאין בניחוש דגים שום צד חכמה. והא דנקט עופות י"ל דלזה שפיר אפשר לומר דמיירי שמנחש שלא בדרך חכמה וכמ"ש הראשונים. או דסובר לענין ניחוש עופות כדעת הרמב"ם שאין בו שום תועלת מצד החכמה כלל.

כ"ז לפי שיטת שאר הראשונים. אולם לפ"ד הרמב"ן נמצא שבאיסור נחש נכללים בו הן דברים שהם ממעשי האמורי הן דברים של אמיתות וחכמה כגון המנחשים בצפצוף עופות או בכנפיהם. וגדר האיסור ניחוש שממין זה השני, הוא קרוב למש"כ הראשונים באיסור עשה דתמים תהיה שלבני ישראל חלק ה' אין ראוי לסמוך על דברים אלו, אשר לפי הרמב"ן כ"ז נכנס ג"כ בכלל איסור לאו דניחוש וכמשנ"ת.

12) ועפ"ז יש מקום עיון בלשון רש"י בפירושו על התורה. דהנה בלאו דלא תנחשו דפי' קדושים, כתב רש"י וז"ל:,, כגון אלו המנחשין בחולדה ובעופות, פתו נפלה מפיו, צבי הפסיקו בדרך". הרי שהזכיר עניני ב' הברייתות. ובפירושו בפי' שופטים בלאו דלא ימצא בכ' מנחש, כתב רש"י וז"ל:,, פתו נפלה מפיו, צבי הפסיקו בדרך, מקלו נפלה מידו". הרי שהביא רק ברייתא דמ"ת והשמיט ברייתא דת"כ. ומצוה ליישב. וכתבתי להעיר.

[אלא שעדיין צ"ע במה שהרמב"ן לא הזכיר כלום בדבריו מאלו המנחשים בכוכבים שג"כ נזכר בברייתא. ועי' בתשובה רפ"ג מתשובות הרשב"א המיוחסות להרמב"ן, שכתב באמת שאין האצטגנינות בכלל ניחוש, ומה דנקט בברייתא ובכוכבים לאו באצטגנינות קאמר. וא"כ נראים דבריו קצת כסותרים למש"כ בפירושו עה"ת. וצ"ע].

(כ) ביאור מחלוקת הר"ן ושאר מפרשים בגדר האיסור של לקיחת סימנים

ולאור האמור יתבאר על נכון טעם פלוגתם של הר"ן ושאר מפרשים לענין האיסור של המשים סימנים לעצמו. דהנה הר"ן שהניח כסברא פשוטה שאיסור זה כולל בתוכו רק אותם הסימנים שאין ראוי לסמוך עליהם לפי טבע ומנהג העולם, אזיל כשיטת הראשונים הנ"ל שכל גדר איסור נחש הוה אך ורק משום לתא דדרכי האמורי, דלכן לא נאסרו אלא דברים של שטות והבל שאין להם שורש בטבע וחכמה כלל. וכן מורה ל' הר"ן שכתב בתו"ד וז"ל שאלו וכיוצא בהן הם מדרכי האמורי, ע"כ. ויתכן עוד שהר"ן אזיל לשיטתו לפמש"כ בפ' ד' מיתות (נב:) דאיסור דרכי האמורי שייך רק בדבר שאין לו מבוא בדרך הטבע כלל ע"ש. ולכן פשיטא ליה להר"ן דכל שעושה לעצמו סימן שראוי לסמוך עליו לפי מנהג העולם אין בזה איסור ניחוש.

אמנם שאר מפרשים שלא תירצו כמש"כ הר"ן ס"ל דיסוד האיסור של המשים סימנים לעצמו הוא משום שאין ראוי לחקור אחר עתידות כלל, כי ראוי לבטוח בה' לבדו, ע"ד תמים תהיה וכו'. ומי שלוקח סימן לעצמו והתנה עליו מתחלה וסמך עליו לכוין דרכיו על פיו הרי נמצא ששם מבטחו בהסימן ההוא ועלול עי"ז לסור מאחרי ה'. ואף שאלולא שהתנה על הסימן מתחילה הרי פשוט שמוחר לו להתנהג ע"פ הסימן ההוא כל שמתנהג ע"פ טבע ומנהג העולם, עכ"ז כל היכא שסמך ממש על הסימן מתחלה, ה"ז אסור, ואפילו בסימן שהוא מדרכו ומנהגו של עולם, כמשנ"ת, כיון שסו"ס אפשר שנגרע עי"ז במדה מסויימת בטחונו בהשי"ת. [ועי' לקמן בדברינו אות כו בסופו].

אלא שמאידך גיסא הרי סברא הנ"ל שייכת רק היכא שעלול האדם לסור מבטחונו בהשי"ת ע"י לקיחת הסימן ההוא, שזהו כל גדר האיסור לפמשנ"ת. אמנם כל שעושה כן בכוונה רצויה ובדרך תפלה להשי"ת שיעזרנו בדבר

שבכה"ג אין מקום לחשש הנ"ל, ממילא דלא הוה ניחוש. וא"ש סברת המפרשים שתירצו כן במעשה דאליעזר ויונתן.

וכעין זה י"ל בסברת מהר"ל מפראג שחידש שלדבר מצוה מותר לעשות סימנים על העתיד. וכזונתו יש לפרש ע"ד הנ"ל, דהיכא שעושה לדבר מצוה בודאי שיש לתלות שזכות המצוה תגן עליו שלא יסור מאחרי ה', ושומר מצוה לא ידע דבר רע, מלבד מה שמסתמא עושה כן בכוונה רצויה, ולכן לא הוה ניחוש.

[ואין מש"כ בכלל דורש טעמא דקרא, שהרי עיקר איסור לקיחת סימנים לא נאמר בקרא בהדיא וכל יסוד איסורו הוא משום סברא הנ"ל, דמה"ט הוא דנחשב לנחש, וממילא דכל היכא דליתא לטעם הנ"ל לא מקרי ניחוש. וכדרך אחר יש לומר דכיון שכתוב מיד אחריו פסוק דתמים תהיה, ולפמשנ"ת זה גופא טעם האיסור, א"כ אפשר דהוה כאילו גילתה תורה בפירוש טעם האיסור ובכה"ג דרשינן טעמא דקרא לכו"ע (עי' סנהדרין כא.).]

כא) ביאור מחלוקת רש"י והרמב"ם בענין בית תינוק ואשה לאור הנ"ל

וע"פ הנ"ל יש מקום לומר שגם פלוגתת רש"י והרמב"ם בהא דבית תנוק ואשה תלוי בזה. דהנה כבר הבאנו (אות יד) שדעת הרמב"ם היא דכל ענינים אלו של ניחוש וכישוף אין בהם ממש, ולכן י"ל דלדידיה א"א לפרש בכוונת הגמ' כמ"ש רש"י, שהרי בודאי שאין בג' דברים אלו שום אמיתיות יותר משאר דברים, וא"כ כל שמכוין דרכיו על ידיהם, הרי זה בכלל נחש. ולכן הוכרח הרמב"ם לפרש דכל מה שהותר בג' דברים אלו הוא רק לענין שיכול לשמוח על שעבר. אבל לפי רש"י י"ל שקבלה היתה ביד הגמ' בג' דברים הללו דכל היכא דאיתחזק ג' פעמים יש בדבר ממש, אלא שמ"מ היה שייך בזה גדר איסור ניחוש אילו היה מתנה עליהם מתחילה, אבל כל שלא התנה עליהם מתחלה הותר לעשות מעשה על פיהם (לפי דרך הא' שכתב בשלטי הגבורים, ולפי פירוש השני שם לא הותרו אלא היכא שלא סמך להדיא עליהם שבכה"ג לא נעשה ממש באופן של ניחוש). ויוצא לפ"ז שדעת רש"י הוא ע"ד מש"כ בדעת המפרשים שאיסור ניחוש כולל בתוכו גם ענינים של חכמה שיש בהם ממש¹³.

13) עי' בדברי דוד עה"ת (דברים יח, ד) שדקדק מלשון רש"י דסבירא ליה שכל עניני ניחוש וכישוף אינם ראויים אפילו לעכו"ם. ומשמע קצת שר"ל שאין בדברים האלו ממש מצד החכמה. ואפשר לדחות דר"ל שהוזהרו כ"ג על הכישוף וכהך מ"ד דס"ל כן, או דאפילו אי לא הוזהרו מ"מ אינו ראוי להקב"ה להשים לפנייהם מכשול בזה. ועי' מש"כ בפנים אות כג בשם המאירי.

(כב) מה שאפשר להסתפק לדינא לפי שיטת המפרשים

ודע דלפמשנ"ת בדעת המפרשים שמתירים לאדם ליקח סימנים לעצמו כל שכוונתו רצויה ולש"ש, ראוי להסתפק אם היתר זה נאמר אף בסימנים שאין הסברא נותנת בהם דבכה"ג לכאורה יש בזה גם משום לתא דדרכי האמורי, דבזה פשיטא דלא מועיל מה שמחשבת האדם היא לש"ש כדמצינו במצבה שגאסרה אפילו לשמים מאחר שנעשה כחוק עכו"ם וכמבואר ברמב"ם ה' ע"ז פ"ו ה"ו. [וע"ע בפ"י הרמב"ן עה"ת (דברים יב, לא) עה"פ לא תעשה כן לה' אלקיך]. או דנאמר דכל מה שנאסר באיסור ניחוש משום לתא דדרכי האמורי הוא דוקא כגון הנך סימנים הנזכרים בברייתא, אבל כל המשים סימנים לעצמו לא נאסר אלא משום סרך של דרישת העתידות ומחשש שיסוד מאחרי ה'. וממילא די"ל דליכא איסורא אם כוונתו לש"ש, אף בסימן שאין ראוי לסמוך עליו לפי טבע ומנהג העולם. ויש לעיין בזה. [שוב מצאתי בגו"א בפ' קדושים שכתב להדיא שאף שיש לאדם כוונה רצויה ודעתו לשמים, מ"מ צריכים ג"כ שיהיה הסימן מהדברים שהם מדרכו ומנהגו של עולם וכהיא דאליעזר, ואי לאו הכי הוה בכלל ניחוש ע"ש].

[וכמו כן יש להסתפק לפ"ד הרמב"ן שהמנחש בעופות בדרך החכמה לא יקרא תועבה ואפ"ה יש בו משום איסור ניחוש, אי תשתרי היכא שמחשבת האדם היא לש"ש. או דנימא דסו"ס יש בזה משום איסור חוקות העכו"ם ואסור. ועי' במלבי"ם (ויקרא יט, כו) במש"כ ליישב מעשה דאבישי בן צרויה (שהובא בסנהדרין צה.) שנראה שהיה בו משום ניחוש עופות, ונתקשו בזה המפרשים. ותירץ המלבי"ם שאבישי תלה הדבר בהשגחת ה' ולכן לא נאסר לו ע"ש, משמע די"ש להתיר בכה"ג¹⁴. אמנם יש לדחות שכוונת המלבי"ם לומר

(14) בעיקר המעשה דאבישי בן צרויה (ראה כל המעשה בגמרא שם) אינו מבואר כ"כ בגמ' אם היה בה ניחוש גם מצד החכמה דהיינו ע"י צפצוף העוף וכיו"ב, או שנעשה לגמרי באופן של נחש. ועי' בנמ"י ס"פ ד' מיחוח שכוחב בפירוש שהבנת צפצופי העופות היא דבר חכמה ושרי לגמרי, ותיכף אח"ז הקשה מהא דאבישי (ע"ש מה שתירץ שהיה רק כסימנא בעלמא). משמע עכ"פ דמעשה דאבישי לא היה בדרך החכמה כלל. וא"כ לכאורה פשוט שיש בדבר ג"כ משום לתא דדרכי האמורי ולא מועיל בזה מחשבת האדם אפילו כשהיא לש"ש. ובעיקר הך מילתא דניחוש עופות, ע' רבינו בחיי עה"ת (ויקרא יא, יג, בסו"ד), שדעתו לחלק בין מי שמנחש ע"י צפצופי העופות להמנחש במריטת כנפיהם והשתנות מושבם ממקום למקום. דניחוש שמצד הצפצוף מצוי יותר בעופות טהורים והוא לא יקרא נחש אלא חכמה, משא"כ בניחוש שמצד תנועת העופות שמצוי יותר בעופות טמאים (שלכן אסרן הכתוב באכילה מפני שבג"א מנחשים בהם), הוה בכלל הנחש שאסרה תורה ע"ש. וע"פ דכריו אפשר ליישב מעשה דאבישי, דמכיון שאירע המעשה ביונה שהיא עוף טהור, מסתמא נעשה הניחוש באופן היתר. וכעין זה כתב במאירי (סנהדרין סח.) ע"ש.

שנעשה ע"פ דוה"ק והיה בבחינת הוראת שעה (וכן נראה מהמשך לשונו שם) וא"כ אינו ענין לנידון דידן. ויש לעיין עוד בזה. (ועי' היטב בל' הרמב"ן בפירושו עה"ת דברים יב, לא באריכות לשונו שם) ואכמ"ל.

כג) ביאור שיטת הראב"ד בגדר איסור ניחוש

הנה כבר הבאנו שיטת הראב"ד והרד"ק דלא נאסר כלל לאדם ליקח סימנים לעצמו על העתיד כדי לעזור ולחזק לבו (ואפילו כסימן שאין הסברא נותנת לסמוך עליו לפי מנהג העולם), דלא נאסרו אלא אותם הסימנים הנזכרים כברייתא כגון פתו נפלה מפיו וכיו"ב שקבעום העמים הקדמונים כחוק שלהם.

ונראה בביאור דעת הראב"ד דס"ל ע"ד מש"כ בדעת הר"ן דכל גדר איסור ניחוש אינו אלא משום לתא דדרכי האמורי, אלא שסובר הראב"ד עוד דכל האמור בפרשת מכשף שנאסר לישראל משום לתא דדרכי האמורי, ובכלל זה איסור מנחש, יסוד איסורם נמי משום אבזרייהו דע"ז. דבאמת כל הדברים האמורים בפרשת מכשף מישך שייכי לע"ז ונעשו לצורך ע"ז וכמבואר במאירי בפ' ד' מיתות (נו.) שכתב שם שאפילו למ"ד דלא הוזהרו ב"נ על הכישוף אפ"ה א"ש מה שאמרה תורה בפרשת מכשף שבגלל התועבות האלו נענשו העכו"ם (שמזה הוכיח ר' יוסי שם דכ"נ הוזהרו על הכישוף), מכיון שאותם הדברים היו סולם ומבוא לעניני ע"ז שעליה נענשו¹⁵, ע"ש. וכ"ש דלמ"ד דהוזהרו ב"נ על הכישוף דיש לומר שמקור אזהרתם הוא בכלל אזהרת ע"ז דילפינן מקדאי, וכן כתב בספר חסדי דוד על התוספתא סוף ע"ז, ע"ש¹⁶. ומטעם זה סובר הראב"ד דגם מה שנאסרו דברים אלו לישראל בלאוין מיוחדים הוה משום

15) ואגב, למדנו מזה דבר מוסר. כי עיקר קפידת התורה על האדם החוטא הוא על הדבר הראשון שהביאו לידי חטא. ואף שאותו הענין בעצמו אינו חמור כ"כ, וגם אפשר שהוא דבר היתר מצד עצמו, אפ"ה בזה נתבע האדם ראשונה מכיון שענין זה גרר את הכל. וכעין מש"כ המפרשים במש"א בתוכחה (דברים כו, מז), תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה". ראה בספר אמת ואמונה להרבי מקאצק פתגם תקיז. (וידועים דברי הרמב"ם בסוף ה' לולב מש"כ לענין פסוק הנ"ל ואכמ"ל).

16) וע"ע בחידושי רי"פ פערלא בפירושו לסה"מ לרס"ג (ל"ח יח-יט) שצידד לומר דמה שאמרו בגמרא לחד מ"ד דלא הוזהרו בני נח על הכישוף, היינו שלא הוזהרו באזהרה מיחדת בפנ"ע, אבל לעולם הוזהרו משום דררא דע"ז, ע"ש. אלא שמה שרצה להעמיס כן בלשון המאירי אינו במשמע כלל. וכנראה שהיה לו גירסא אחרת בלשון המאירי וכאשר יראה המעיין.

שיש בדברים הללו משום אבזרייהו דע"ז, ולכן פשיטא ליה להראב"ד ולא נאסרו לישראל משום איסור נחש אלא אותם הדברים עצמם שקבעום העכו"ם כחוק שלהם שבזה יש לאסור משום אבזרייהו דע"ז. וגם יתכן לומר שדעת הראב"ד היא שכל עיקר האיסור של דרכי האמורי וחוק עכו"ם לא נאמר אלא בדבר שיש בו משום שמץ ע"ז (ע' תוס' ע"ז יא. בד"ה שלא). וממילא שבאיסור ניחוש שנאסר משום לתא דדרכי האמורי לא נאסר אלא בדבר שיש בו שמץ ע"ז וכמשנ"ת.

והר"ן שחולק בזה וס"ל דנאסרו כל עשיית סימנים שאין בהם טעם נכון לסמוך עליהם אפשר דס"ל שגם באיסור דרכי האמורי נכלל כל דבר שהוא מחוקות העכו"ם שנראה כמילתא דתמיהא ואף אם אין בו משום שמץ ע"ז. או שסובר הר"ן כן דוקא לענין איסור ניחוש שהוא לאו בפנ"ע, דאף שיסודו משום לתא דדרכי האמורי, מ"מ א"צ שיהיה בו איזה שמץ של ע"ז כדי שיאסר¹⁷

כד) סיכום הדברים

סיכום הדברים, כי הנחש שאסרה תורה כולל בעיקרו דברי הבל ושטות

(17) ובאמת שראוי לעמוד על היחס שבין ענינים אלו, זאת אומרת איסור ניחוש ואיסור דרכי האמורי. דהנה בספ"ו דשבת וכן בחוספתא שם (פרקים ז-ח) נמנו כמה דברים שנאסרו משום דרכי האמורי ע"ש. ואזהרתם ממש"כ (ויקרא יח, ג) ובחקתיהם לא תלכו, וכדאיתא בתורת כהנים (שם): „רמ"א אלו דרכי האמורי שמנו חכמים" (וביש סדר למשנה להר"י ישעי' פיק-ברלין על המשנה ספ"ו דשבת צידד לומר דכ"ז לר"מ, אבל לרבנן אזהרת דרכי האמורי נלמד ממש"כ (ויקרא כ, כג) ולא תלכו בחקת הגוי. או ממש"כ (שמות כג, כד) ולא תעשה כמעשיהם ע"ש. וע"ע קהלות יעקב לקוטים ח"ג סימן ה'). והנה אינו מבואר להדיא אם עוכר ככל אלו הדברים גם בלאו דניחוש. אמנם כן משמע באמת מלשון רש"י בפירושו על המשנה שם, וכמו שדקדק בתועפות ראם בהגהותיו על ספר יראים (מצוה שיג), ע"ש. ועיין בסה"מ להרמב"ם ל"ח ל' באיסור חוקות העכו"ם שכתב בסו"ד: „וכבר התבארו משפטי מצוה זו בששי משבת". וע"ע שם בל"ח ל"ג שהוא איסור ניחוש שכתב בסו"ד: „וכבר התבארו משפטי מצוה זו בשביעי משבת". וברור שהוא ט"ס. וצ"ל: כששי משבת. וא"כ משמע שבכל הענינים הנוכרים בספ"ו דשבת יש בהם משום שני שמות. וכן יש לדקדק מדברי הרמב"ם ביד החזקה (הלכות ע"ז פרק יא, ה"ד) שהביא בכלל לאו דניחוש מה דאיתא התם בגמ' ובחוספתא במי שאמר שחוט תרנגול זה שקרא ערבית, שחוט תרנגולת זו שקראה גברית שאסור משום דרכי האמורי. אמנם מלשון התוספתא משמע קצת שלא כל מה שנאסר משום דרכי האמורי אסור משום ניחוש, דלאחר שמנה שם כל הדברים שהם מדרכי האמורי, הדר קתני, איזהו מנחש האומר נפלה מקלי מידי וכו'. ומשמע דכל מה דקתני עד הנה לאו ניחוש הוא. ועי' כש"ת מהרי"ק תשוכה פ"ח. וע"ע בספר ברית משה בפירושו על הסמ"ג מה שיצא לחדש ע"פ דקדוק לשון הסמ"ג. ובאמת שיש ליישב בפנים שונים, ועוד חזון למועד. וכתבתי להעיר ואכמ"ל.

שלקחו אותם העמים הקדמונים לסימן רע כהנך דברים השנויים בברייתא הראשונה בגמרא. וכן לנחש בחולדה ובעופות ובכוכבים בדרך של שטות כפי שהיה נהוג בימים ההם ג"כ אסור לפמש"כ כמה ראשונים שבהכי מיירי הברייתא השניה שהובאה בגמ'. ויסוד האיסור בכל זה הוא קרוב מאוד לאיסור דרכי האמורי שאסור משום חוקות העכו"ם¹⁸.

עוד יתכן שיסוד איסור ניחוש הוא משום אבזרייהו דע"ז, מכיון שכל עניני ניחוש שנהגו בהם בעלי הדעות הקודמים בא"י נעשו מסתמא לשם ע"ז. ומטעם זה צידדנו שסובר הראב"ד שלא נאסרו משום ניחוש אלא אותם הסימנים עצמם שקבעום העמים הקדמונים כחוק קבוע שלהם דבזה יש לאסור משום שמץ ע"ז, אבל ליקח סימנים לעצמו על דבר העתיד להיות, אין בו שום נידוד של איסור. ברם, דעת הרמב"ם והתוס' ועוד ראשונים היא, שגם הלוקח סימנים לעצמו כדי לכוין דרכיו על פי אותם הסימנים שקבע מתחלה, הרי זה בכלל איסור נחש, וכדמשמע מפשטות הגמ' דחולין (צה:;) שאמרו: „כל נחש שאינו כאליעזר וכיונתן אינו נחש". ומ"מ עצם גדרי האיסור של לקיחת סימנים אינם ברורים כ"כ, וכנראה שיש בדבר כמה שיטות. דעת הר"ן היא שגם להרמב"ם ודעימיה לא נאסר אלא סימן שאין הדעת נותנת שיהא אותו הסימן גורם תועלת הדבר או נזק, דבכה"ג אית ביה משום לתא דדרכי האמורי. וכזה מיישב הר"ן מעשה דאליעזר עבד אברהם שלקח סימן בדבר שהוא ממנהג העולם ולכן לא נאסר לו משום ניחוש. לעומת זאת, דעת רוב המפרשים ליישב הא דאליעזר באופנים אחרים. הב"ח והלב אריה ועוד כמה מפרשים תירצו דמאחר שכל מה שעשה אליעזר היה בכוונה רצויה ובדרך תפלה להשי"ת, לכן לא היה במעשיו משום ניחוש.

ונראה מדעת אלו המפרשים שרוח אחרת עמהם כיסוד האיסור דלקיחת סימנים. וס"ל דלאו משום לתא דדרכי האמורי הוא דנאסר וכדמשמע מדעת הר"ן, דאל"ה מה הועילו בתירוצם במש"כ שמחשבת אליעזר היתה לש"ש, הלוא סו"ס יש במעשיו משום לתא דחוקות העכו"ם, שזה נאסר אפילו לשמים, כדמצינו במצבה שהיתה אהובה בימי האבות ואח"כ נאסר אפילו לשמים מאחר שנעשה כחוק עכו"ם.

גם יש להוכיח כן ממה שלא נחתי הני מפרשים לתרץ כמש"כ הר"ן בישוב הא דאליעזר אף שנראית סברתו כה פשוטה וברורה. (אם כי מש"כ הר"ן בהא

(18) ראה בהערה הקודמת מספר 17.

דיונתן דהוה מנהג העולם ששנים או שלשה אבירי לב יניסו הרבה מן המפחדים, בודאי שיש מקום לפקפק בזה, מ"מ בהא דאליעזר לכאורה פשוט הוא דמקרי סימן שהוא ממנהג העולם). ונראה מזה דס"ל להנך רבוותא דגם דבר שראוי לסמוך עליו לפי טבע ומנהג העולם נאסר לאדם ליקח לעצמו לסימן כדי לכוין דרכיו על פיו.

ובע"כ צ"ל לפ"ז דיסוד האיסור דלקיחת סימנים לא הוה משום לתא דדרכי האמורי, אלא משום שיש בדבר משום חסרון בטחון בהשי"ת במה שהאדם שם מבטחו בהסימן ההוא שקבע לעצמו, ונמצא שאינו תמים בבוראו. וגם ענין זה יוכל להכנס בכלל איסור נחש, כדחזינן מדעת הרמב"ן בפירושו עה"ת שמפרש איסור ניחוש במנחש בעופות בדרך החכמה כדי לדרוש עתידות. וטעם איסורו כתב הרמב"ן שהוא,, בעבור שעשה לך מעלה גדולה לתתך עליון על כל גויי הארץ... ולא תצטרך אתה בעתידות אל קוסם ומנחש שיקבלו אותם מן הכוכבים או מן השפלים בשרי מעלה...". וטעם קרוב לזה אפשר לומר גם לאיסור לקיחת סימנים, דמאחר שיש לעם בני"י יחס הכי קרוב כלפי השי"ת בלי שום אמצעי, לא נאה להם להטות אשוריהם מני דרך ה' אפילו נטיה קלה, במה ששימו מבטחיהם בשום דבר זולתו יתברך, ובפרט כשעלולים עי"ז להמשך אחרי הדבר ההוא ומן ה' יסור לבם.

וממילא דא"ש מש"כ המפרשים לתרץ הא דאליעזר, דמאחר שכל מעשיו היו בדרך תפלה ובטחון בהשי"ת, הרי לא שייך כל גדר איסור הנ"ל¹⁹. וע"פ דברי אלו המפרשים בישוב הא דאליעזר, דון מינה נמי לכל אדם שלוקח סימנים לעצמו על העתיד ומתפלל להשי"ת שיאיר עיניו ע"י הסימן ההוא שקבע, וכל כוונתו ומחשבתו לש"ש, מסתברא ג"כ לפי"ז שאין בדבר משום ניחוש. וצידדנו למעלה (אות ט) שאפשר שכן הוא כוונת הרמ"א בס"ב באריכות לשונו שם: ,,וההולך בתום ובוטח בה' חסד יסובבנו", די"ל שכוונתו לרמז על

(19) אגב, ראיתי להביא דבר נפלא שראיתי בספר נחלת יעקב על התורה (פ' חיי שרה) ששייך למעשה דאליעזר. דהנה בגמ' תענית (ד.) איתא: דג' שאלו שלא כהוגן ובכללן אליעזר עבד אברהם, ע"ש. ומשמע מזה שנתפס אליעזר על מעשיו. ומבאר בנח"י דאף שאליעזר בודאי סמך על צדקת אברהם ויצחק, מ"מ היה לו חסרון השתדלות, שלא היה לו לסמוך על הנס ולא על צדקת אדם, והיה לו לעשות ע"פ השתדלות אנושי עם יראת ה' ולא לסמוך נפשו על הגורלות כלל. ומפרש עפ"ז מש"כ (תהלים לז, כג) מה' מצעדי גבר כוננו ודרכו יחפץ, דר"ל דאף שמה' מצעדי גבר, דהיינו שהכל מאת ה', מ"מ ודרכו יחפץ, שהקב"ה רוצה שהאדם יעשה הכל ע"פ השתדלות האנושי ואז יחול עליו שפע אלקות, ע"ש דבריו הנעימים.

כה"ג שלא יאסר משום ניחוש. ואולי מפני שלא כל אדם זוכה לכך שיהיו מעשיו ממש לש"ש ע"ד הנ"ל, ומי יאמר זכיתי לבי וכו', לכן לא כתב הרמ"א דין זה בפירוש והזכירו רק ברמו.

כה) הטלת גורלות וכיו"ב

ובסיומא דמילחא, יש לשים לב על ענין אחד שנעשה תחת השמש, ומצוי הוא לרוב בין המון בני אדם. ונצייר ע"ז דוגמא קלה: ראובן מסופק אם לעשות איזה מעשה או למנוע מעשייתו, וקשה לו לבוא לידי החלטה, ובכך נשאר כפוסח על שתי הסעיפים. ובכדי להכריע ספיקו, מטיל ראובן איזה גורל ותולה מעשיו בתוצאת הגורל באומרו שכאשר יעלה הגורל כן יעשה. או שבא להכריע ספיקו כמה שלוקח מטבע ומשליכה כלפי מעלה, וכשתפול לארץ מסתכל בה לראות אם פני המטבע (דהיינו צד ,,הראש" ובלע"ז "heads") פונה למעלה או לא, וזה לו האות: ז"א, שאם פני המטבע פונה למעלה אזי יתנהג באופן אחד, ואם פני המטבע פונה ארצה (וצד ה,,זנב" פונה למעלה) אזי יתנהג באופן הפוך. וראוי לברר אם יש בענין זה וכיו"ב משום איסור ניחוש או לא.

והנה לפי השקפה ראשונה הרי דבר זה נראה ממש כלקחת סימנים שע"ז נחלקו הרמב"ם והראב"ד. ויוצא שלפ"ד הרמב"ם דכל המשים סימנים לעצמו (אף בדבר שאיננו חוק קדמון של עכו"ם), ואומר אם יארע כך וכך אעשה דבר פלוני וא"ל לא אעשה, הוה בכלל איסור נחש, א"כ ה"ה בנידון דידן שיש לאסור מה"ט. וגם כל הסברות שנאמרו בישוב מעשה דאליעזר אליבא דשיטת הרמב"ם אינם ענין לכאן וכאשר יבואר. דהנה מה שתירצו התוס' (הבאנו דבריהם למעלה אות ו) שאליעזר לא סמך על ניחושו מדלא נתן לה הצמידים מיד, בודאי שאין לומר סברא כזאת בנד"ד, שהרי בהכי עסקינן שראובן תלה מעשיו לגמרי על הסימן שקבע, ונמצא שסמך על הניחוש. גם מש"כ הר"ן שיודה הרמב"ם בסימן שראוי לסמוך עליו לפי טבע ומנהג העולם, פשוט שאינו ענין לכאן, שהרי אין שום סברא לאדם לתלות מעשיו בתוצאת הגורלות.

ואף לפי מה שתירצו המפרשים שאליעזר עשה כל מעשיו בכוונה רצויה ולש"ש, ולפמשנ"ת יש מקום להתיר מטעם זה גם בשאר בנ"א, עכ"ז נראה שאין זה פשוט כ"כ להתיר עפ"ז בנד"ד מכמה טעמים:

(א) שיוצא לפ"ז שאין להתיר אלא למי שנזהר לעשות ע"פ גדרים ותנאים

מסויימים, דהיינו באופן של בטחון בהשי"ת ולש"ש, ונמצא שלרוב בנ"א שאינם שמים על לבם לעשות באופן זה, אין היתר כלל.

(ב) דאפילו מי שחושב לעשות באמת בדרך הנ"ל, מ"מ מי יימר שמחשבתו היא טהורה לגמרי כדי שנבוא להתיר לו עפ"ז. (וכן הערנו למעלה לפמש"כ בכוונת הרמ"א, שאולי מטעם זה לא כתב הרמ"א דין זה בפירוש).

(ג) דהנה כבר נסתפקנו למעלה (אות כב), דאולי כל עיקר דין זה שיוצא מתירוץ המפרשים הוא דוקא בסימן שהסברא נותנת לסמוך עליו לפי טבע ומנהג העולם וכהיא דאליעזר, אבל בסימן שאינו מדרכו ומנהגו של עולם, אפשר דאית ביה נמי משום לתא דדרכי האמורי, ויאסר אפילו היכא שכוונת האדם היא לש"ש.

סוף דבר, כי אף לפמש"כ ע"פ סברת המפרשים שיש להתיר מן הסתם גם לכל אדם כל שכוונתו רצויה ולש"ש, מ"מ קשה לסמוך ע"ז לדינא וכמשנ"ת (ובפרט שכל מה שהעלינו הוא רק לפלפולא בעלמא ולא להורות הלכה). הרי שנראה מכ"ז שיש בנד"ד משום איסור לקיחת סימנים שאסור לפ"ד הרמב"ם, וא"כ מצוה עלינו ליישב מנהג העולם על מה סמכו לעשות כן²⁰.

(כו) יסוד גדול בגדר האיסור של לקיחת סימנים

ברם; האמת יורה דרכו כי כל קושייתנו מעיקרא ליתא. דהנה נראה פשוט שכל עיקר האיסור של לקיחת סימנים לא שייך אלא היכא שהאדם מאמין

20. וכאן המקום להעיר על מה ששמענו לכמה מגדולי הדורות שלפנינו שנהגו להטיל גורל ע"י ס"ת בכדי להכריע כמה ספיקות שהיו להם, ועשו מעשה כפי הוראת הפסוק העולה להם בס"ת ע"פ הגורל (וכמו הגורל המכונה כפי העולם בשם „גורל הגר"א"), ולא מצינו מי שיערער על מנהג זה שיהיה בו משום סרך של ניחוש וכיו"ב. וקרוב לומר בטעם הדבר משום שיש לשער שכל עיקר מנהג זה יסודתו בהורי קודש, ומסתמא נמסר בקבלה לרבותינו מדור דור שיש בגורל זה בכחינה מסוימת מעין שאלת אורים ותומים, ושלא כן ניתן רשות לרבותינו להשתמש בו כדי לפתור בעיות נחוצות. וכעין זה כתב הר"ן בחידושיו לחולין (צה:), וכ"כ הסמ"ג ועוד מפרשים הו"ד בב"י יו"ד סי' קע"ט) לענין מה שמצינו בכמה אמוראים שנהגו לשאול לתינוק פסוק לי פסוקיך, וכווננו מעשיהם כפי הוראת הפסוק שהיה שגור אז כפי התינוק, שהוא משום שחשבו דבר זה כנבואה קטנה ע"ש. שוב מצאתי בכרכי יוסף להחיד"א (יו"ד סי' קע"ט) שמביא ג"כ המנהג הנ"ל לפתוח בתורה כדי לקבל ע"ז עצה ותושיה ומראה לזה כמה סמוכים ע"ש. וע"ע בדרכי תשובה שהביאו להלכה. וע"ע בספר תמים תהיה (להרב יעקב משה הלל שליט"א) שהאריך קצת בענין זה ומביא עוד כמה שו"ת מהחיד"א שדנו בזה [בשו"ת חיים שאל (ח"ב סי' ל"ח אות מ"א), ובספר דבש לפי (ערך תורה אות מ"ה) ובספר שיורי ברכה]. עוד הביא שם מספר חסד לאלפים דמ"מ אין ראוי לאדם לעשות כן אלא לצורך גדול ע"ש. ואכמ"ל.

שעצם הסימן ההוא שקבע יש לו משמעות או הוראה מיוחדת, ושמתוך כך יש לו להתנהג כפי הוראת הסימן כי הסימן גילה שכן ראוי לעשות. וכזה היה ג"כ סימנו של אליעזר עבד אברהם. שהרי בשעה שעשה אליעזר נחוש עוד לא נתברר שהנערה שתצא ותשקהו תהיה ממשפחת אברהם, א"כ האמין אליעזר שמה שיתקיים הסימן ההוא שקבע הוא אות שתהיה ממשפחת אברהם, ושלכן יוכל ליקח אותה ליצחק (ועי' במשך חכמה פרשת חיי שרה שתירץ באמת שלא היה במעשיו משום נחוש, כי לא נצטוו אליעזר ליקח אשה ממשפחת אברהם אלא מעיר מולדתו, ע"ש).

ומעתה נחזי אנן בנד"ד, בראובן שהטיל גורל או השליך מטבע כדי להכריע ספיקו. הנה לאור האמור יוצא שהכל תלוי בכוונת ראובן, שאם יאמין שיש להגורל שום הוראה אמיתית ושמפני כך יש לו להתנהג באופן מיוחד, וכגון שיחשוב שמה שפני המטבע פונה למעלה זהו אות שיצליח בעסקו, הנה ברור לפי"ז שאכן יש במעשיו משום איסור נחוש. אמנם אם כל כוונתו בהטלת הגורל היא רק בכדי לפרוק מעליו עול האחריות המכריחו לבחור באחד משני פנים, נמצא שלא שימש הגורל אלא כ"היכי תימצא" להכריחו לבוא לידי החלטה, ובכה"ג נראה פשוט שאין בזה משום נחוש.

וכדברינו מצאתי מפורש בספר יריעות שלמה (להר' שלמה פאפנהיים) שכתב ממש כדברים הנ"ל. והיות כי אין זה ספר מצוי לכל, ראיתי להעתיק דבריו בענין זה במילואם. וז"ל (ביריעה ד'):

„ויש עוד מין נחוש והוא ההגרלה. והיינו, כשיזדמן לנו דבר ואנו מסופקים אם לעשותו או שלא לעשותו, כי אין אנו יכולים לשער אם טוב הדבר ואם לא אז אנו מטילים גורל, דהיינו: שנדבק ב' צדדי הספק בב' דברים אחרים, אם בקלפי ואם בספר ואם בהשלכת דבר לאיזה צד יפול, ונאמר: אם יפול כך נעשה כך ואם יפול כך נעשה כך, הוא ענין ההגרלה. ויש בה ג"כ צד אסור וצד היתר. הצד האסור בה הוא כשנחליט היות במעשה הגורל הזאת ההכנה להורות לנו הטוב והרע, שכשיפול הגורל לעשות דבר אנו צריכין לעשותו לפי מה שנשער היות מעשה זה הדבר מחוייב במציאות, כי אם לא היה מחוייב לא היה הגורל נופל כך במה שהגורל יודע להרע או להטיב, הנה זה הוא איסור גמור. כי מה לו לגורל ענין עם הרעה והטובה, שהוא נופל במקרה והזדמן ובמקום שיפול העץ שם יהא. והוא ענין מי שנאמר עליו קלקל בחצים שאל בתרפים ראה בכבד (יחזקאל כ"א), ואמר עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו (הושע ד'). והצד המותר בהגרלה הוא כשאנו מסופקים בדבר אם טוב ואם רע, הנה השערתו טובתו מחייב לנו העשותו והשתערו רעתו מחייב לנו ההפך. ועתה הנה גם ב' צדדי

האפשר עומדים נצבים לקראתינו שווים בטענותיהם על הנחת הבחירה, זה לעומת זה, ואין שם מכריע אותנו אל הקצה האחד, ע"כ אין לנו המלט אחר לצאת מזאת המבוכה וממלחמת הרצון עד שנגרול לנו גורל לקבוע הדבר על פיו, יפול הדבר כמו שירצה, כי בזה האופן לא עשינו ההגרלה לתכלית שיגיד לנו מי הוא מב' אלה הדרכים טוב או רע. כי אם עשינו זאת לכלכל דעתנו ולספק בחירתנו אשר לא ידעה אם להימין או להשמאל והיתה כאסורה בככל שלא לנטות אנה ואנה, ע"כ עשינו לה קורת רוח שיהי' לה רוחה לצאת ממסגר מנעולה ע"י שהפקרנו עצמינו אל משפט הגורל, אבל לא העמדנו עצמנו כלל בזה על החיוב לתפוס הצד שהוקבע ע"פ הגורל, כ"א אמנם לתת מעבר לבחירתנו לצאת ידי חובתה, ולא שאלנו ג"כ כלל בגורל מי הוא מן הדברים טוב או רע כ"א איזה מן הדברים נעשה יהיה טוב או רע... " עכ"ל הנוגע לעניינינו. והדברים נעימים, ומתאימים לכל האמור.

[וע"פ מה שכתבנו שאין לאסור משום ניחוש אלא היכא שהאדם מאמין שיש להסימן שום כח או הוראה מיוחדת (שלא מצד השכל) המחייבו להתנהג באופן מיוחד, ושגם ניחושו של אליעזר היה קצת עד"ז מאחר שהסימן שימש לו כבירור שהיתה הנערה ממשפחת אברהם וכמשנ"ת, מעתה נראה לדון קצת על נקודה אחת שנתבארה למעלה בהמשך דברינו, והיא מה שדקדקנו בשיטת המפרשים דמדלא נחתי ליישב הא דאליעזר ע"ד מש"כ הר"ן, מוכח מזה דס"ל להני מפרשים דאף בסימן שראוי לסמוך עליו לפי טבע ומנהג העולם יהא אסור לאדם להתנות עליו מתחלה ולסמוך עליו. ולפמשנ"ת עכשיו נראה שאין הדברים כנים לגמרי. דהנה כל שלוקח סימן וסומך עליו מפני שכן הוא טבע ומנהג העולם, הרי לא האמין כלל שאותו סימן,,גילה" לו שראוי לו להתנהג כך, וא"כ לכאורה לא שייך בזה גדר האיסור דלקיחת סימנים. אמנם אילו היה חושב באמת שיש לאותו הסימן גם איזה הוראה עצמית המחייבו להתנהג באופן מיוחד, וכגון האומר שאם ירדו גשמים לא יצא לדרך, וחושב בדעתו שירידת הגשמים היא סימן רע שלא יצליח בדרכו, בכי הא אפשר לומר שלפי שיטת המפרשים יש לאסור משום ניחוש מאחר שיש בדבר משום חסרון בטחון בהשי"ת. ולפ"ד הר"ן נראה שבכה"ג אין לאסור כיון שסו"ס עצם הסימן שלקח הוא מהדברים שראוי לסמוך עליהם לפי טבע ומנהג העולם, א"כ אין במעשיו משום לתא דדרכי האמורי, ולא איכפת לנו במה שמחשבתו לשם ניחוש. (וכן מתבאר מדברי הגור אריה בפ' חיי שרה בתירוצו הראשון ע"ש). ויש לעיין עוד בזה. וכתבתי להעיר.]

בז) ביאור ענין „סימנא מילתא היא“

ובזה נראה להבין ענין „סימנא מילתא היא“, שמוזכר בגמ' הוריות (יב.); וכ"ה בכריתות ה:), דאיתא שם: „אמר אביי השתא דאמרת סימנא מילתא היא לעולם יהא רגיל למיחזי (נ"א למיכל) בריש שתא קרא ורוביא כרתי וסילקא ותמרי“. ונפסק כן להלכה בשו"ע או"ח (סי' תקפ"ג ס"א). ובגמ' שם נזכרו עוד כמה דברים הנעשים לסימן טוב, ע"ש. וע"ע בשו"ע יו"ד סי' קע"ט שהביא שם המחבר מה שנהגו שלא לישא נשים אלא במילוי הלבנה. (וכן הביאו הרמ"א באהע"ז סימן ס"ד ס"ג²¹). והרמ"א בס"ב הביא מה שנהגו להתחיל ללמוד בר"ח משום סימן טוב. וע' בביאור הגר"א (שם ס"ק ו') שמציין עוד כמה דוגמאות לזה כגמ', ע"ש. ולכאורה לא נתבאר להדיא מה בין ניחוש לסימן, ולמה לא יאסרו דברים אלו באמת משום ניחוש.

אלא שהוא הדבר אשר אמרנו. כי כל ענינו של איסור ניחוש שייך רק כשהאדם מאמין שיש איזה כח או הוראה עצמית להסימן שלקח, דהיינו: שחושב שהסימן ההוא מגלה לו שיצליח בדרכו או שלא יצליח, וכן כל כיו"ב. אבל בכל אלו הדברים הנעשים לסימן טוב אין עיקר כוונתנו אלא להגיע באמצעות הסימן לידי שום הערה והתעוררות, ולא שאנו מאמינים שיש להסימן שום סגולה טבעית מצד עצמו. והדברים ברורים.

ואם כנים הדברים הנה יצא לפ"ז קצת חידוש לדינא, שאם יעשה האדם אלו הדברים שמותרים לעשות משום סימן טוב, ויכוין לעשותם בדרך של נחש, וכגון שביליל ראש השנה יחשוב שע"י אכילת אותם הפירות הנזכרים כגמרא יעלה בזה זכרונו לטובה, נמצא שעבר עי"ז באיסור נחש.

וקצת נראה כן מדברי המאירי במס' הוריות, שכתב בטעם שתקנו חכמים לומר תפלת יהי רצון על הפירות הללו שהוא כדי שלא נכשל לעשות דרך נחש ע"ש²². וע"ע בהמשך דבריו שם בביאור מש"א בגמ' סימנא מילתא היא, וכן האריך בזה בחבור התשובה (מאמר ב' פ"ב בד"ה ועל צד). והדברים עולים בקנה אחד עם כל האמור, ובכלל דבריו דברינו, ע"ש²³.

(21) ראה בארוכה בענין זה בשו"ת בנין ציון ח"א, סימן קמא.

(22) אולם בחבור התשובה (מאמר ב' פ"ב) כתב קצת באו"א, דמה שתקנו לומר תפילת יה"ר הוא כדי שלא יחשדו כנ"א שהיתה כוונת חכמינו בתקנה זו ע"ד נחש חלילה, ע"ש היטב.

(23) ועי' בחיי אדם (כלל קלט) שרמז ביאור מתודש כמש"א בגמ' סימנא מילתא היא ע"פ דברי הרמב"ן ריש פרשת לך לך. ועד"ז כתב ג"כ המהר"ל מפראג בבאר הגולה, באר שני, עיי"ש.

הרב אליהו ברוך שולמן
חבר הכולל

נטילת רשות מריש גלותא — שיטת רש"י

א. סנהדרין (ה.) בסוגיא דנטילת רשות מנשיא ומריש גלותא. יש לדייק כמה דיוקים בפרש"י, חדא מש"כ בד"ה דהכא שבט וז"ל לשון שררה ויש להם רשות להפקיר דהפקר בי"ד הפקר דכתיב וכל אשר לא יבוא בעצת השרים יחרם כל רכושו עכ"ל רש"י. ויש לדייק, דמשמע דצריך לסברת הפקר בי"ד הפקר גם בראשי גלויות, ולא רק בנשיאי א"י. וקשה, הא לקמן ד"ה שרודים את העם כתב רש"י וז"ל שיש להם רשות מאת מלכי פרס עכ"ל, מבואר שתוקף רשות ריש גלותא הוא מדינא דמלכותא, ולמה צריך א"כ לדין הפקר בי"ד הפקר. אמנם כי בתוס' ד"ה דהכא משמע שרודים את העם מורה מעליותא בעצם חשיבות בי"ד שלהם, אבל רש"י שכתב שיש להם רשות ממלכי פרס לא משמע כן.

ב. ובזה י"ל על שני אופנים. חדא, דרשות מלכי פרס אינו מועיל לפטור כלל, ועיקר הפטור הוא מכח הפקר בי"ד לחוד. ורשות מלכי פרס מועיל רק לכוף, ומה שצריך רש"י לכך הוא משום דע"י הכפיה הוא דעדיפי מנשיאי א"י ולכן רשותם מועיל בכל העולם. ועיין בדברי תוספות והר"ן, אלא שהתוספות ביארו משום שהם מזכרים דבית דוד, וכן בר"ן שהם במקום מלך ע"ש. ואפשר דלא פליגי על פרש"י שיש להם רשות מאת מלכי פרס, דצריך לזה דע"ז בא כח המלכות מן הכח אל הפועל, וכע"ז נאמר לדעת רש"י דע"י שיש להם רשות לכוף בא כח המלכות אל הפועל, וע"י כח המלכות שלהם רשותם מועיל בכל העולם, אפילו בא"י. ומ"מ כולי האי הו"ל לרש"י לפרש. ופשטות דברי רש"י הוא שכל כחם ומעליותם של ריש גלותא הוא ע"י שיש להם רשות ממלכי פרס לרדות, נוסף על דין הפקר בי"ד הפקר שיש להם מדין שבט לשון שררה. אבל ענין מלכות לא שמענו מרש"י כלל. וכיון שכן קשה להבין צירוף הטעמים בין דין הפקר בי"ד הפקר לבין מה שיש להם רשות לרדות מאת מלכי פרס.

א"י ניש לפרש, שרש"י הוקשה לו קושיית התומים, שהקשה איך מועיל רשות ר"ג שכל כחו הוא רק ע"י רשות מלכי פרס, ליפטר אף בא"י שלא היתה ברשות מלכי פרס. ויש לפרש דרש"י בא לתרץ זה, במש"כ דהפקר בי"ד הפקר, דהיינו דעיקר כח ריש גלותא הוא מדין הפקר בי"ד הפקר, ועי"ז מועיל רשותם בכל העולם שהם בי"ד חשוב. ואין כאן ענין כלל לרשות מלכי פרס. וכמו כן רשות נשיא נאמר

שמועיל בכל העולם. רק רשות נשיאי א"י אינו מועיל בבבל דוקא, דכיון דבתוך בבל יש לריש גלותא רשות מאת מלכי פרס, והוא המורשה היחידי לדון שם, לכן רשות נשיאי א"י מתבטלת בתוך בבל. נמצא שחרווייהו צריכי, הן הטעם דהפקר בי"ד הפקר, דעי"ז מועיל רשות ריש גלותא גם חוץ לתחום שלטון מלכי פרס, והן הטעם דיש להם רשות מאת מלכי פרס, דעי"ז הוא דרשות נשיא אינה מועלת בבבל.

אלא שגם זה קשה מסברא, מה מועיל מה שריש גלותא יש לו כח לרדות במקל לבטל דין הפקר בי"ד דנשיאי א"י. ואם משום שכך אמרו מלכי פרס בפירוש שאין הפקר נשיאי א"י מועיל בבבל, הרי זה אינו מבואר בדברי רש"י כלל והעיקר חסר מן הספר. דלא כתב רש"י כ"א שריש גלותא יש לו רשות לרדות, ומזה עדיין לא שמענו שהנשיא אין לו רשות להפקיר בבבל.

ג. ולשני הפירושים עדיין קשה עוד בדברי רש"י, שדבר זה שהפקירם הפקר אין מקומו כאן בד"ה שבט כלל, דלכאורה מקומו הראוי הוא לעיל בד"ה לשקול רשותא, כשבא רש"י לבאר עיקר הדין דרשות ריש גלותא ונשיא פוטר מתשלומין, שם מקומו לבאר דהוא משום דהפקר בי"ד הפקר. אבל איך נשתרבב דבר זה לכאן בד"ה שבט, בניאור הדרשא דאלו ראשי גלויות שבבבל.

ד. עוד יש לעיין בדברי רש"י, דהרי גם רשות נשיאי א"י פוטר מתשלומין כמבואר בגמרא, ולכאורה כי גם זה מדין הפקר בי"ד הפקר, וכן משמע בתוד"ה דהכא, ולמה לא חש רש"י לבאר זה, ולא כתב שהפקרם הפקר כ"א גבי ריש גלויות שבבבל.

ה. בעיקר דברי רב בגמרא האי מאן דבעי למידן דינא ואי טעי מבעי למפטרא לשקול רשותא מבי ריש גלותא, כתב רש"י וז"ל דכיון דברשות נחת לא משלם עכ"ל. ודבריו צ"ב. דהוא רק כחוזר ע"ד הגמרא ומה בא ללמדינו. ולכאורה משמע דרש"י בא לבאר טעם הפטור, אבל צ"ב איזה טעם הוא זה, והרי טעם הפטור ביאר רש"י עצמו לקמן משום דהפקר בי"ד הפקר, וכאן החסיר העיקר.

ו. הנה שיטת התוספות ד"ה דן, וכן דעת הרא"ש, דגם בלא נטילת רשות יחיד מומחה יכול לכוף לדון, וכמו"כ ג' הדיוטות. ומרש"י בסוגיין מבואר דפליג לענין יחיד מומחה, וס"ל דאינו כופה לדון, שהרי פירש בדברי ר' יוסף דאמר אי דלא קבלוך עלייהו, שהפירוש הוא שאמרו דינת לן דין תורה ולא קבלו אותו אפילו לטעות, עיין רש"י ד"ה ואי לא זיל שלים, ומדלא פירש כפשוטו, וכפירוש

התוספות, שלא קבלו אותו כלל, מבואר דס"ל דבלא שיאמרו עכ"פ דיינת לן דין תורה, לא היה יכול לדון אותם כלל.

ובאמת קשה, מי דחקו לרש"י לפרש כן, והרי עיין לקמן (ה:) מחלוקת ר' אבהו ושמואל אם שנים שדנו דיניהם דין, והיינו שנים הדיוטות, וע"ש בתוספות שהוכיח דע"כ ה"ה ביחיד הדיוט ג"כ נחלקו. וע"ע שם (ו.) מבואר דהיכא דקבלו אותו הבעלי דינים אפילו ר' אבהו מודה דדינו דין, וע"כ א"כ דפלוגתתם היכא דלא קבלו עליהם לדון, אלא שרועה לכופ אותם לדין. וא"כ מי דחקו לרש"י לפרש בסוגיין דיחיד מומחה צריך קבלת בע"ד ואינו יכול לכופ לדון, ולמה לא פירש מימרא דר' יוסף דאי לא קבלוך עלייהו זיל שלים, כפשוטו דהיינו דלא קבלו עלייהו כלל. ואפילו תימא דרש"י רצה לפרש סוגיין אפילו אליבא דר' אבהו דיחיד הדיוט אינו כופה לדין, מ"מ מנא לן שאין ר' אבהו מודה לענין יחיד מומחה.

[ואל תשיבני דרש"י ס"ל דאפילו לשמואל אין יחיד הדיוט כופה לדין, ומחלוקת ר' אבהו ושמואל אינו כשכופה לדין, כ"א כשאמרו הבעלי דינים דונו אותנו כמו שרגילים לדון, וכסברת התוספות שם ד"ה יפה ע"ש. ז"א, דאם איתא לחילוק זה אליבא דרש"י למה פירש בדברי ר' יוסף אי דלא קבלו עלייהו דהיינו שאמרו דונו אותנו דין תורה, דעדיפא מיניה הו"ל למינקט שאמרו דונו אותנו כמו שרגילים לדון. אלא ע"כ דרש"י לית ליה חלוקה זו].

ז. והנה יש לעיין לענין ג' הדיוטות אם ג"כ חולק רש"י על תוספות והרא"ש, וס"ל דגם ג' הדיוטות אינם כופים לדון, או דילמא לא פליג רש"י כ"א לענין יחיד מומחה, אבל ג' הדיוטות מודה רש"י שדנים בע"כ.

ונראה להביא ראיה דגם רש"י מודה דג' הדיוטות כופין לדון, דעיין לקמן (ו.) בגמרא מבואר דקבלת בעלי דינים מועיל אפילו ליחיד הדיוט, כשאומרים דיינת לן דין תורה. ומ"מ אם טעה חייב לשלם. ופרש"י שם ח"ל וכיון דטעה לאו דין תורה דן עכ"ל. ומבואר מדבריו, דאלמלא סברא זו דלא קבלו אותו לטעות, היה יחיד הדיוט פטור מתשלומין. ויקשה הא דאפילו יחיד מומחה חייב בתשלומין כשלא קבלו אותו בעלי דינים. [ואף דכשקבלו אותו בעלי דינים יחיד מומחה פטור, כמימרא דר' יוסף, אבל הרי פרש"י שם דהיינו שקבלו אותו בפירוש אפילו לטעות]. וא"כ למה צריך לסברא דלא קבלו אותו לטעות לבאר מ"ט יחיד הדיוט חייב בתשלומין, אלא דפשוט דאינו קשה דרש"י לשיטתו דמה שיחיד מומחה חייב בתשלומין כשלא קבלו אותו בע"ד, היינו שלא קבלו אותו לטעות, אבל דיינת לן דין

תורה עכ"פ צריך גם ביחיד מומחה, וא"כ גם יחיד מומחה מה שחייב י"ל שהוא מאותה הסברא דלא קבלו אותו בעל"ד לטעות. וזה ברור.

ח. מבואר א"כ ששיטת רש"י היא דמה שיחיד הדיוט שקבלו אותו בע"ד חייב בתשלומין כשטעה אינו אלא משום שלא לכך קבלו אותו הבעלי דין, הא לא"ה היה פטור. כ"ש יחיד מומחה. ובזה הוי רש"י לשיטתו דס"ל דיחיד מומחה אינו כופה לדין, וצריך הוא לקבלת הבעלי דין. אבל לשיטת התוספות דיחיד מומחה כופה לדין, פשוט דלא שייך לומר דחייב לשלם כשטעה משום שלא קבלו אותו בעלי דין לטעות, שהרי אינו צריך לקבלת הבעלי דין כלל.

ונראה דאזלי לשיטתייהו לעיל (ג.) דמקשה הגמרא שם אי הכי דג' הדיוטות כשרים לדין, אלא מעתה טעו לא ישלמו. ומשני משום נעילת דלת. דפרש"י שם דהקושיא היתה משום שדנים ברשות חכמים יש להם ליפטור. והתוספות פירשו דהקושיא לכתחילה היתה משום נעילת דלת דס"ד דמשום נעילת דלת צריך לפטור אותם מתשלומין, עד דמשני דאדרבא משום נעילת דלת צריך לחייב אותם בתשלומין ע"ש. והיא אותה הפלוגתא ממש, דרש"י ס"ל דכל שדן ברשות פטור מתשלומין [רק בג' הדיוטות איכא גזירה דנעילת דלת, ונראה דזה לא שייך ביחיד מומחה]. ותוספות ס"ל דבלא טעם מיוחד דנעילת דלת אינו פטור מתשלומין.

ט. ובזה יש לתרץ משה"ק לעיל (אות ו') מי דחקו לרש"י לפרש בדברי רב יוסף אי דלא קבלוך זיל שלים, דהיינו דלא קבלו אותו לטעות, אבל אמרו לו דינת לך דין תורה. ולמה לא פרש"י כפשוטו דהיינו שלא קבלו אותו כלל אלא דן אותם בע"כ, וכמו שפירשו באמת תוספות והרא"ש. אבל למבואר הוא פשוט, דרש"י ס"ל דאם היה יחיד מומחה יכול לדון בע"כ א"כ באמת היה פטור מתשלומין, וכהבנתו בסוגיא דלעיל (ג.) אלא מעתה טעו לא ישלמו. ולכן הוצרך לומר דבאמת יחיד מומחה אינו דן בע"כ, וצריך הוא לקבלת הבעלי דין, ולכן חייב לשלם כשטעה, דלא קבלו אותו לדון אלא דין תורה ולא קבלו אותו לטעות, וק"ל.

י. אלא דעדיין צ"ע פרש"י (ג.) הנ"ל, דמה מקשה הגמרא דג' הדיוטות לא ישלמו כשטעו כיון שהם דנים ברשות חכמים, והא כיק שטעו הרי לא דנו דין תורה ולמה לא נאמר דחייב לשלם משום שלא קבלו אותם לטעות, וכפרש"י עצמו (ו.) לענין יחיד הדיוט, וכמו שביארנו דעתו (ה.) גם לענין יחיד מומחה. וע"כ צריך לומר דג' הדיוטות דנים בע"כ ואי"צ לקבלת בע"ד כלל, ולכן לא שייך בהו הסברא דלא קבלו אותם לטעות. וא"כ נפשוט הספק שהסתפקנו לעיל (אות ז').

ונראה דזהו בעצם כוונת רש"י (ג.) מש"כ דכיון דברשות רבנן קא נחתי יש להם להיפטר מתשלומין, דכוונתו כיון שהם דנים ברשות חכמים ואי"צ לרשות בעלי הדין, דאילו היו צריכים לרשות בע"ד היו חייבים לשלם כשטעו, ולא קבלו אותם לטעות, משא"כ אם דנים ברשות חכמים דנים גם בע"כ של הבעלי דין ולא שייך בהו לומר דלא קבלו אותם הבעלי דין לטעות.

[ובלא"ה מסתבר כן דג' הדיוטות דנים בע"כ אליבא דרש"י, דאם צריך קבלת בע"ד דוקא א"כ ג' למ"ל, הא אפילו ביחיד הדיוט מועיל קבלת בע"ד כמבואר בגמרא (ו.). אמנם במהרש"א (ה.) דחה ראיה זו אליבא דהתוספות די"ל דהמשנה שמצריכה שלשה מיירי כשאמרו דונו אותנו כמו שרגילים לדון ע"ש. אלא דכבר כתבנו לעיל (אות ו' בסופו) דרש"י נראה דלית ליה חלוקה זו. וא"כ הדרא הראיה לדוכתא. אלא דשיטת רש"י בלא"ה קשה דכיון דיחיד מומחה עכ"פ ודאי צריך קבלת בע"ד לדעת רש"י (ה.) א"כ מומחה למ"ל, הא בהדיוט נמי מועיל קבלת בע"ד כמבואר (ו.). וזו היא קושיית התוספות (ה.) ד"ה דן. ואם מצינו לחלק דקבלת בע"ד להדיוט הוא כקבלת ג' רועי בקר דמבואר לק' (כד:): דקודם גמר דין יכול לחזור בו, משא"כ קבלת יחיד מומחה הוא דין כשר ואחר שקבלו אותו אין יכולים לחזור בהם, א"כ גם המשנה דג' הדיוטות דנים מצינו לפרש כן, ואזלא הראיה. עוד יש לדחות דלעולם צריך קבלת בע"ד, רק המשנה מיירי בזבל"א וזבל"א ואשמעינן דגם זה מועיל. ועצה זו כתב הדרישה סי' ג'].

יא. עוד יש להביא ראיה לזה, דג' הדיוטות דנים בע"כ אפילו לרש"י. דבאמת קשה לפרש"י (ו.) דטעמא דיחיד הדיוט חייב לשלם כשטעה הוא משום שלא קבלו אותו בע"ד לטעות, א"כ מה נאמר לדעת שמואל דין בע"כ. א"כ מ"ט יחיד הדיוט חייב כשטעה. [וכבר כתבנו (אות ו') דנראה דרש"י ע"כ ס"ל לשמואל דיחיד הדיוט דין בע"כ]. עוד קשה, דלמ"ל לרש"י טעם זה דלא קבלו אותו לטעות, תיפוק ליה דחייב לשלם משום נעילת דלת, דאפילו ג' הדיוטות אמרינן בגמרא (ג.) דחייבים לשלם שלא תנעול דלת בפני לווין, כ"ש יחיד הדיוט.

ונראה דחדא בחברתה מתרצתא, דגזירת נעילת דלת ל"ש כ"א כשדן אותם בע"כ, אבל כשקבלו אותו בעלי דין לא גזרו כן. וא"כ לר' אבהו שיחיד הדיוט דין ע"י קבלת בע"ד דוקא, צריך לטעמא דלא קבלו אותו לטעות, דלא סגי בטעמא דנעילת דלת דאינו אלא כשכופה לדון. ומ"מ לק"מ לשמואל דס"ל דכופה לדון, מ"ט חייב לשלם, דכשכופה לדון באמת חייב לשלם משום נעילת דלת, ואם קבלו אותו בעלי דין חייב משום שלא קבלו אותו לטעות.

וכיין שכן דמבואר דסברת נעילת דלת ל"ש כ"א כדן בע"כ, א"כ ג"כ מוכח כמש"נ דג' הדיוטות דנים בע"כ, מדהוזכרה סברא זו בגמרא (ג.) לענין ג' הדיוטות.

[וא"ת אכתי יקשה לדעת שמואל יחיד מומחה שטעה מ"ט חייב לשלם, כדאמר ר' יוסף (ה.). והא ביחיד מומחה ל"ש סברת נעילת דלת כמש"נ לעיל (אות ח'), וגם הסברא דלא קבלו אותו בעלי דין לא שייך לשמואל דאפילו יחיד הדיוט כופה לדין, כ"ש יחיד מומחה. נראה דאיה"נ ובודאי שמואל יחלוק על ר' יוסף ויפטור ליחיד מומחה שטעה מתשלומין. והרי בלא"ה מוכרח לדעת רש"י דר' יוסף פליג אדשמואל, מדהצריך קבלת בעלי דין ביחיד מומחה, והרי שמואל אינו מצריך קבלת בע"ד אפילו ביחיד הדיוט].

יב. היוצא לנו שיטת רש"י דכל הדן ברשות פטור לשלם מסברא, ואפילו יחיד הדיוט היה פטור, רק דביחיד הדיוט איכא סברא דכיון שאינו דן בלא קבלת בע"ד הרי לא קבלו אותו בע"ד לטעות. וכן יחיד מומחה שטעה חייב לשלם כשטעה בלא רשות ריש גלותא מאותו הטעם, משום שאינו דן אלא ע"י קבלת בע"ד, ורש"י לשיטתו דפירש (ה.) דגם יחיד מומחה צריך קבלת בע"ד לדון ד"ת.

אבל כשקיבל רשות ריש גלותא, נראה דגם רש"י מודה דכבר אי"צ רשות בע"ד לדון. והוא מוכח, כי אם הי' צריך רשות בעלי דין א"כ איך הי' פטור כשטעה, הא לא קבלו אותו לטעות וכסברת רש"י (ו.). וע"כ דכיון שיש לו רשות ריש גלותא יכול לדון בעל כרחו. וא"כ ל"ש כבר הסברא דלא קבלו אותו לטעות. וא"כ כשטעה פשוט שפטור, דגם יחיד הדיוט היה פטור אם לא היה צריך קבלת בע"ד. וגם ג' הדיוטות היו פטורים כיון שאי"צ קבלת בע"ד, זולת טעמא דנעילת דלת שאינה שייכת ביחיד מומחה. ואין צריך כאן לסברת הפקר בית דין הפקר כלל ועיקר. רק העיקר דפטור לשלם כיון שדן בלא קבלת בעלי דין.

יג. וכבר כתבנו לעיל (אות י') דמש"כ רש"י (ג.) בביאור קושיית הגמרא אלא מעתה טעו לא ישלמו, וכתב רש"י כיון דברשות חכמים דנים, דהכוונה כיון שדנים ברשות חכמים ואינם צריכים לרשות בעלי הדין.

ונראה דזהו ג"כ כוונת רש"י בסוגיין ד"ה לשקול רשותא, שכתב דכיון דברשות נחת לא משלם, ותמהנו לעיל (אות ה') איזו נתינת טעם הוא זה, ולנ"ל הוא מבואר מאוד דהוא ממש דומיא דדברי רש"י (ג.), דכיון שקיבל רשות מריש גלותא דן ברשות, בלא רשות הבעלי דין, וכיון שאי"צ רשות הבעלי דין כבר לא שייך לומר דלא קבלו אותו לטעות, ולכן שפיר פטור מתשלומין ודו"ק.

ד. ויש לי להביא ראיה לדברינו, שעיקר הפטור כשנוטל רשות מנשיא וריש גלותא אינו הפקר בי"ד הפקר, רק הסברא דכל שדן בע"כ ואי"צ לקבלת בע"ד פטור. דהנה דעת תוספות (ה.) דקבלת בע"ד לדון ד"ת פוטר יחיד מומחה מתשלומין. אבל דעת רש"י דרק קבלה לטעות בפירוש היא שפוטרת, אבל כשאמרו דונו אותנו ד"ת חייב לשלם. ועיין לקמן (לג.) דן את הדין וזיכה את החייב כו' ישלם מביתו ואם היה מומחה לרבים פטור, ומוקמינן לה לקמן (ו.) בדקבלו עליהו בע"ד, והיינו ע"כ בדקבלו אותו לדון לד"ת, דאם קבלו לטעות אמאי חייב אפילו אם אינו מומחה, וכן פרש"י שם בהדיא. והנה לדעת התוספות דקבלת בע"ד פוטר מומחה מתשלומין, הוא ניחא בפשיטות דאינו מומחה חייב ומומחה פטור ע"י קבלת בע"ד. אבל לדעת רש"י דאפילו קבלת בע"ד אינה פוטרת יחיד מומחה מתשלומין, איך יפרנס משנה זו. וע"כ צ"ל דמומחה לרבים דקאמר שם היינו סמוך — וכמש"כ התוספות (לג.) בלא"ה מטעם אחר — ורש"י לשיטתו (ב:) ד"ה מומחין, דס"ל דכל סמוך נוטל רשות מנשיא והוא בכלל הדין דהאי מאן דבעי למפטרא לשקול רשותא.

והנה עיין לעיל (ג.) ע"ד הגמרא גביה ג' הדיוטות אלא מעתה טעו לא ישלמו כתב רש"י וז"ל דכיון דברשות רבנן נחת הוא כמומחה לרבים דתנן (לג.) דפטור עכ"ל ע"ש. והרי נתבאר דכל הפטור במומחה לרבים הוא משום שנטל רשות מנשיא. והנה אם כל הפטור בנט"ר מנשיא הוא מדין הפקר בי"ד הוא תמוה מאד מה זה ענין לג' הדיוטות. אבל אם הפטור בנט"ר הוא אותה הסברא דשם דכל שדן בע"כ פטור מסברא א"כ ניחא והוא ראיה גדולה למש"נ.

טו. וא"ת, א"כ למ"ל לרש"י כלל לבאר דריש גלותא הפקרו הפקר, כיון שאי"ז נצרך לפטור תשלומין. נראה דאיה"נ, לבאר הפטור תשלומין אי"צ לזה כלל. ולכן לא באו דברי רש"י דהפקר בי"ד הפקר ע"ד הגמרא דהאי מאן דבעי למפטור לשקול רשותא כו'. רק הוא נצרך לבאר למה כשקיבל רשות מריש גלותא הוא דן את הבע"ד בע"כ ואינו צריך לקבלת בע"ד. דאם היה צריך לקבלת בע"ד לא היה נפטר דלא לכך קבלוהו וככל הנ"ל. ולזה פרש"י דע"י רשות ריש גלותא יכול לדון בע"כ. דריש גלותא דן בע"כ, דיש לו רשות להפקיר, וכיון שיכול להפקיר ממילא הוא כופה לדון שהרי אם לא יבואו לדון לפניו יפקיר את נכסיהם. דזומה ממש לקרא דמייתי רש"י ע"ז, „וכל אשר לא יבוא בעצת השרים יחרם כל רכושו“.

ולכן מדוייק מאוד שבאו דברים אלה בד"ה שבט, שפרש"י לשון שררה, וע"ז ממש"ך רש"י ומבאר, דאיזה כח שררה יש לריש גלותא לכוף בעלי דין לבוא לפניו בעל כרחם. ומבאר רש"י דהפקרן הפקר דכתיב כל אשר לא יבוא בעצת השרים כו'. ולעיל (אות ג') נתקשינו מה מקום דברים אלה בד"ה שבט, ועפ"י המבואר הוא כפתור ופרח.

טז. כן הקשינו לעיל (אות ד') כיון שגם רשות נשיא פוטרת, וע"כ משום דהפקרם הפקר, א"כ למה פרש"י דהפקרם הפקר דוקא גבי ריש גלותא. ולנ"ל נראה דכל עיקרו לא בא רש"י לבאר טעם הפטור, וכנ"ל, רק בא לבאר מאיזה כח מועיל רשות ריש גלותא לכוף לדון לפניו. וע"ז הוא שמפרש שהוא מדין הפקר בי"ד. וא"כ י"ל דרשות נשיא אי"צ לטעם זה, ופשוט שמועיל רשות נשיא לדון לפניו. והוא דהרמב"ם באמת השמיט לגמרי דין רשות נשיא, רק כתב רשות בי"ד שבא"י, וכנראה משום שמפרש שרשות נשיא הפירוש לסמיכת חכמים, וזה כבר ביאר לעיל דסמיכת חכמים צריך רשות נשיא, דזהו שיטת הרמב"ם דסמיכת חכמים צריכה רשות נשיא, והוא מירושלמי. ומבואר מזה שני דברים, חדא דסמיכה צריכה רשות נשיא, ועוד שהרשות נשיא דסוגיין הוא סמיכה. ובאמת שני הדברים מבוארים גם בדברי רש"י לעיל (ב:) ד"ה מומחין שכתב וז"ל סמוכין ונטלו רשות מנשיא לדון כדאמרינן לקמן בפרקין (ה.) עכ"ל ע"ש. וכיון שכן דרשות נשיא דסוגיין היא סמיכה, א"כ אפשר שמה שסמוך יכול לכוף לפניו לדון אינו זקוק כלל לסברות מן החוץ דהפקר בי"ד הפקר, רק זהו דינא דאורייתא דשופטים ושוטרים, וזיל קרי ביה רב הוא. [אמנם כן דהתם בשלשה והכא ביחיד, אבל שיטת רש"י (ה.) ברה"ע דסוגיין כמ"ד יחיד כשר לדון מה"ת כמבואר בדבריו ד"ה דן אפילו יחיד, ומ"מ אם אינו סמוך אינו כופה לדון כמבואר שיטת רש"י בסוגיין, משום שעכ"פ אינו הדיין הסמוך מדאורייתא, אבל כשהוא סמוך לא חסר בו כלום ואפשר שכופה לדון בשלשה]. ורק ברשות ריש גלותא הוא שהוצרך רש"י לבאר איך מועיל רשותו לכוף לדון וק"ל.

יז. וא"ת איך אנו אומרים שמש"כ רש"י דהפקרן הפקר הוא בא לבאר איך מועיל רשות ריש גלותא לכוף לדון, והא לזה אי"צ טעמא דהפקר בי"ד הפקר, דתפ"ל שיש להם רשות מאת מלכי פרס לכוף אפילו בשבט. ומה הם צריכים לאיום דכל אשר לא יבוא בעצת השרים, בזמן שהם כופין בשבט ממש. נראה דרש"י בא לתרץ קושיית התומים, איך מועיל רשות ריש גלותא בא"י, שאין מלכי פרס שולטים שם. ולזה ביאר דגם מה"ת יש להם שררה מקרא דלא יסור שבט מיהודה, לשון שררה, ובודאי אין כוונת קרא לשררה שיש להם מדינא דמלכותא, רק השררה מה"ת דהפקר בי"ד הפקר דמועיל אפילו בא"י.

ומה שצריכים גם לטעם דיש להם רשות מאת מלכי פרס לרדות בשבט, הוא לבאר מ"ט אינו מועיל רשות נשיא בבבל, ולזה פרש"י משום שבבבל הנשיא טפל לריש גלותא, שכופה בשבט, ולכן אין רשותו מועיל.

ובאמת כבר הזכרנו פירוש זה לעיל (אות ג'), אלא שנחקשינו שם איזו סברא

היא זו, וכי בשביל שראשי גלויות יש להם רשות ממלכי פרס לדון בשבט מתבטל דין הפקר בי"ד הפקר דנשיאי א"י. אבל למבואר נראה דניחא, דכל הנידון בסוגיין הוא בכח לכוף לדון, דכל מה שמועיל נטילת רשות הוא משום שע"ז כופה לדון ואי"צ קבלת בע"ד וככל המבואר. וגם רשות נשיא שפוטר הוא ע"ז שע"י שיש לו רשות הוא כופה לדין. וא"כ זה ודאי יש מקום לומר שכלול במה שראשי גלויות יש להם רשות לכוף בשבט, שיש להם כח יותר לכוף לדון, דממילא מתבטל רשות נשיא בבבל, כי אם הנשיא יכוף אותו לדון בא"י בהכרח הפקר בי"ד, או בהכרח דין תורה דשופטים ושוטרים, הרי הריש גלותא יכוף אותו בשבט לדון לפניו בבבל, וממילא שהבע"ד יצייתו להר"ג, ובטלה כח הכפיה של נשיאי א"י, וגם במקום שלא עשה הריש גלותא כן מ"מ כיון שבידו הוא יש לומר שמתבטלת לגמרי כח הכפיה של נשיאי א"י בבבל, ולכן מהתם להכא לא מהני.

[באמת כי לולא דמסתפינא הייתי אומר שיש ט"ס בדברי רש"י, ומש"כ ויש להם רשות להפקיר כו' לא קאי כלל אריש גלותא, כ"א על הנשיא, ומקומו בד"ה מחוקק שכתב רש"י שררה מועטת, ושם צריך להיות כתוב ויש להם רשות להפקיר דהפקר בי"ד הפקר, ולפי"ז לא היה צריך למה שנדחקנו כאן לבסוף (באות זה), כי כוונת רש"י שנשיא כופה לדין ע"י הפקר בי"ד, וריש גלותא כופה לדון ע"י כפיה ממש, ע"י רשות ממלכי פרס, וכמש"נ לעיל דעיקר הפטור תשלומין לדעת רש"י נובע ממה שהוא יכול לכוף אותם לדון].

יח. והנה התוספות ד"ה דהכא שבט בא"ד כתבו וז"ל אבל לענין הפקעת ממון ליפטר דהפקר בי"ד הפקר כו' עכ"ל לענינינו, ולשן זה משמע דהפטור תשלומין שע"י נטי"ר הוא מטעם הפקר בי"ד הפקר, ודלא כמש"נ בדעת רש"י שעיקר הנט"ר הוא לדון בע"כ, והפטור תשלומין הוא ממילא כיון שאי"צ קבלת בע"ד. והתוספות לשיטתייהו לעיל (ג.) דגם שם לא פירשו כפירש"י בסוגיא דאלא מעתה טעו לא ישלמו. וגם אזלי לשיטתייהו בסוגיין דס"ל דכל דיין מומחה יכול לכוף ואי"צ לזה רשות נשיא או ריש גלותא. ע"כ הוצרכו לשיטתייהו לבאר שענין נטי"ר הוא ליפטר מדין הפקר בי"ד הפקר.

[אלא דאילולא לשון התוספות הנ"ל עדיין היה אפשר ל שאין הפטור תשלומין מדין הפקר בי"ד, רק מדין טבח אומן, וכמו שכתב הרא"ש לענין קבלת בע"ד שפוטר מדין טבח אומן. ואף כי פטור זה ודאי צריך קבלת בע"ד, דגם טבח אומן צ"ל מנוי ע"י הבעל ממון, לזה היה אפשר ל דכיון דהפקר בי"ד הפקר נחשב הנשיא לבעל הממון למנות דינים וממילא נפטרים כמו ע"י קבלת בע"ד. וכן נראה כוונת הר"ן בסוגיין שכתב ח"ל ודין הוא שהרשות שנותנים לו בע"ד על עצמן עומדת לו

במקום נט"ר מר"ג לכל העולם שהם שליטים על עצמן כמו ר"ג על כל ישראל עכ"ל. וכעיי"ז כתב תלמידו הריב"ש סימן רע"א וז"ל ואם נטל רשות מר"ג יכול לכוף בע"ד לדון לפניו ואף אם יטעה בדינו יהיה פטור כיון שנט"ר הרי הוא כאילו קבלו עליהם בע"ד שהרי יש לו רשות לדון בכפיה בכל העולם כיון שנטל רשות מריש גלותא עכ"ל. אבל לשון התוספות לא משמע כ"כ כפידוש זה. ומ"מ לענין דברינו כאן אי"ז לא מעלה ולא מוריד. רק כתבתי כאן להעיר].

ולהתוספות יקשה באמת איזו מעליותא יש לראשי גלויות לענין מפטר מתשלומין, ומה לי שרודים את העם בשבט וכי משום כך פוטרים יותר מתשלומין. אבל התוספות לשיטתייהו דהאריכו שם לבאר שסברת שרודים את העם כו' הוא גילוי מילתא גם לענין הפקר בי"ד שהם עדיפי שהם מזכרים ע"ש ודו"ק.

הרב אליהו ברוך שולמן
חבר הכולל

מחיית עמלק והחרמת ז' עממים

— א —

על מי מוטל החיוב, ובשיעור החיוב

א. רמב"ם פ"א מלכים ה"א ג' מצות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ, למנות להם מלך כו' ולהכרית זרעו של עמלק כו' ולבנות בית הבחירה כו' ע"ש דב"ע סדר זה דוקא, והוא מסוגיא דסנהדרין (כ:). ויש לעיין איך אפשר"ל שנכרת זרע עמלק קודם שבנו ביהמ"ק הא מצינו אח"כ גודדי עמלק בשמואל א' פרק כ"ז, והמן האגני. והרמב"ם עצמו בסה"מ מ"ע קפ"ז כתב שהבטיח הקב"ה לשרש אחריהם לעת"ל ע"ש, הרי דטרם נכרתו.

ב. יסוד דברי הרמב"ם בסה"מ שם הם לבאר מ"ט אין מצות החרמת ז' עממין נחשבת מצוה שאינה נוהגת לדורות כיון שנכרתו ע"י דוד, אשר תמו ונכרתו ע"י דוד ונתפזרו הנשארים ונתערבו באומות עד שלא נשאר להם שם". וביאר הרמב"ם דלא ע"י כך נחשב אינה נוהגת לדורות, כיון שנוהג בכל דור שיש אפשרות לקיים המצוה. והוסיף לבאר ח"ל, "התחשוב כשיאבד הי"ת זרע עמלק לגמרי ויכריתהו עד אחרייתו כמו שיהיה במהרה בימינו כמו שהבטיחנו יתברך באמרו כי מחה אמחה את זכר עמלק אינו נוהג לדורות, זה לא יאמר כו' ע"ש באורך.

והחינוך מצוה תכ"ה העתיק תמצית דברי הרמב"ם בזה, אבל בכמה שינויי לשון, שכתב ח"ל: "וכתב הרמב"ם ז"ל כו' וכלל דבריו כו' כל מצוה שהיא נעדרת ממנו מחמת שאינה נמצאת לנו שנוכל לעשותה אבל לא שהכתוב יתלה אותו בזמן מן הזמנים, כגון זו של אבדן ז' עממין ועמלק, שהכתוב צוה למחות שמם ולאבדם לעולם בכל דור ודור שנמצאם, ואף כי כבר עשינו בהם המחוייב ע"י דוד מלכנו שהשחיתם כולם עד שלא נשאר מהם רק מתי מספר שנתפזרו וטבעו בין האומות עד שלא נודע זכרם, ואין בידינו לרדוף אחריהם ולהרגם, אעפ"י כ לא תקרא מצוה זו מפני זה מצוה שאינה נוהגת כו', עכ"ל לענינינו ע"ש. ומבואר מדבריו שגם מצות מחיית עמלק נגמרה ע"י דוד, ודלא כמו ששמע מדברי הרמב"ם שלא יגמר עד

לעת"ל, ולכאורה דעתו מוכרחת מסוגיא דסנהדרין הנ"ל שמצות מחיית עמלק קודם לבנין ביהמ"ק, וצריך לברר אם פליגי באמת, ובמה פליגי.

ג. בפשוטו צ"ל דגם הרמב"ם מסכים דעשינו המחוייב בעמלק ע"י דוד, וכדברי החינוך, רק ס"ל דלעת"ל שהבטיח הקב"ה לשרש אחריהם תחזור ותתעורר המצוה, ולכן תלה ביטולו בלעת"ל. ומ"מ פלוגתתם צ"ב, מה ראה החינוך לשנות מדברי הרמב"ם, ובפרט שכל כולו בא החינוך להביא את דברי הרמב"ם לענין מה נחשב מצוה שאינה נוהגת לדורות. ועוד, דלשון הרמב"ם משמע שלעת"ל הקב"ה בעצמו ישרש אחריהם ויאבדם, וא"כ כל המחוייב אצלינו כבר נגמר ע"י דוד, ולמה לא כתב כדברי החינוך דגם ז' עממין וגם עמלק נעשה המחוייב בהם ע"י דוד.

ד. גדר,, עשינו בהם המחוייב ע"י דוד" צריך ביאור. ונראה שאינו גדר אונס, דע"ז לא היו צריכים הרמב"ם והחינוך להאריך בביאור מ"ט אינו נחשב ע"י כך מצות שעה. רק מסתבר שהוא מגדר לא נתנה תורה למלאכי השרת, שזהו בעצם שיעור המצוה, דיותר א"א שיהיו חייבים לעשות, וכן משמע מלשון החינוך,, כבר עשינו בהם המחוייב ע"י דוד".

ה. הרמב"ם פ"ה שם ה"ד כתב לענין מצות החרמת ז' עממין וז"ל: וכבר אבד זכרם עכ"ל. ולענין עמלק שם ה"ה לא כתב כן. וצ"ב. אמנם בפשוטו היה אפשר"ל דכיון שכתב בסה"מ שעתיד הקב"ה לשרש אחריהם ל"ש לומר בהם שכבר אבד זכרם. ומ"מ יש לעיין אם זה מספיק, כיון דבמה שנוגע לנו לדינא באמת גם בעמלק אנו פטורים כיון שנאבדו ע"י דוד עד שנתפזרו בין האומות. ופשוט שמש"כ בז' עממין שכבר אבד זכרם בא לאשמעינן שאין החיוב נוהג עכשיו, וא"כ כמו"כ היה אפשר"ל גם לענין עמלק, עד לעת"ל, וגם אז משמע בסה"מ שהקב"ה בעצמו יאבדם כנ"ל וצ"ב!

ו. בהגהות מיימוניות שם אות א' כתב וז"ל מצוה זו אינה נוהג עד ימות המשיח לאחר כיבוש הארץ שנאמר והיה בהניח ה' א' לך מכל אויביך מסביב כו' תמחה את זכר עמלק לשון ס"ה ע"כ, עכ"ל ההגה"מ והוא מסמ"ג לאו רכ"ו. דבריו תמוהים מאוד, איך אפשר"ל כן, הא מצות מחיית עמלק קודמת לבנין ביהמ"ק כסוגיא דסנהדרין הנ"ל.

והיה אפשר"ל דכוונתו אחר שנכרתו ע"י דוד אין המצוה נוהגת עד לעת"ל שישרש הקב"ה אחריהם, אבל אינו מספיק דא"כ למ"ל לדרשא דוהיה בהניח ה' א' כו' אשר משמע דהוא גזיה"כ מיוחד דעיקר המצוה אינה חלה עד לעת"ל, ותמוה.

ז. ועיין חינוך תר"ג שכתב דמצות זכירת עמלק בזכרים שלהם לעשות מלחמה ע"ש. ופשוט לדעתו דכ"ש מצות מחיה עצמה נוהגת רק בזכרים. [ובמקצת ספרים מפורש כן אף במצות מחייה, עיין לקמן]. וקשה מ"ש ממצות החרמת ז' עממין שכתב במצוה תכ"ה שנוהגת בזכרים ונקבות. וכן הקשה המנ"ח תר"ד.

ח. בפשוטו החילוק, דמצות מחיית עמלק כתב החינוך תר"ד דמוטלת על הציבור, וכ"כ הרמב"ם בסוף מנין העשין ע"ש. אבל עיין חינוך תכ"ה לענין החרמת ז' עממין כתב דכל שבא לידו אחד מהם ולא הרגו ביטל מ"ע. ולכאורה מוכרח מזה דהוא חיוב על כל יחיד ויחיד. ושם מקור החילוק ממה דחזינן במחיית עמלק שהתורה הקפידה שיקדם לה מינוי מלך. ואפשר דהחינוך הבין שאין כאן דין סדר בעלמא, אלא שהתורה רצתה שתהיה המחיה ע"י המלך דוקא, שעי"ז תחשב מלחמת הציבור [ועיין לקמן ענף ג' יבואר יותר]. משא"כ החרמת ז' עממין דלא שמענו כן ס"ל להחינוך שהיא מצוה על היחיד.

ועיקר ההנחה שקדימת מינוי מלך למלחמת עמלק אינו דין סדר בעלמא, אלא רצון התורה שתהיה מלחמת עמלק ע"י מלך דוקא, נראה מבואר גם מדברי הרמב"ם פ"א מלכים ה"ב שהביא ע"ז קרא ד, "אותי שלח ה' למשחך למלך עתה לך והכיתה את עמלק", ע"ש.

ועיין חינוך תר"ד וז"ל וזאת מן המצות המוטלות על הציבור כולן, וכענין שאמרו ז"ל ג' מצות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ, למנות להם מלך ולבנות בית הבחירה ולהכרית זרעו של עמלק עכ"ל. וקרוב שכוונתו דמזה גופא שהיה מינוי מלך תנאי למחיית עמלק, שמע מינה שהיא מצוה המוטלת על הציבור. ואפשר לדחות שכוונתו רק להביא ראיה ממה שהוזכר בחדא מחתא עם מינוי מלך ובנין ביהמ"ק דהם בודאי מצות המוטלות על הציבור. אבל לפירוש הראשון מבואר מאוד מאיפה למד החינוך לחלק בין מצות מחיית עמלק שמוטלת על הציבור, למצות החרמת ז' עממין שמוטלת על כל יחיד.

ומעתה י"ל שמצות מחיית עמלק המוטלת על הציבור הוא חיוב מלחמה, ולכן נוהגת בזכרים שלהם לעשות מלחמה כמש"כ במצוה תר"ג. אבל מצות החרמת ז' עממין שמוטלת על היחיד א"כ אינו מדין מלחמה ונוהגת בזכרים ונקבות, וניחא פסקי החינוך.

אבל בדפוסים אחרים של החינוך מצוה תר"ד אחר שכתב שמצוה מחיית עמלק מוטלת על הציבור, איכא הוספה וז"ל ובאמת כי גם על כל יחיד ויחיד מישראל

הזכרים מוטל החיוב כו' בכל מקום ובכל זמן כו' והעובר על זה ובא לידו אחד מזרע עמלק ויש סיפק בידו להרגו בטל עשה זו עכ"ל. ולגידסא זו יקשה א"כ מ"ט טוהג רק בזכרים מ"ש מהחרמת ז' עממים [ועיין אבני נזר או"ח תק"ט]. ובכלל הוא קשה דמתחילה כתב שהמצוה על הציבור ואיך יחזור ויכתוב שמוטל על כל יחיד ויחיד. ולומר שיש כאן שתי מצות זאת מנא ליה. ואם יש כאן מצוה המוטלת על כל יחיד ויחיד למה לא תתחייבנה בה גם נקבות, דומיא דמצות החרמת ז' עממין, ולמה כתב כאן החינוך שמוטל על כל יחיד ויחיד הזכרים².

והיה נראה הגדר בזה דכל זכר יחיד חייב במצוה זו בהיותו חלק מהציבור, וכל שזכר מישראל הורג עמלקי יחידי הוא נחשב חלק ממלחמת הציבור, ומ"מ נשים שאינן נוטלות חלק במלחמה פטורות גם מזה. וע"ע לקמן ענף ג'.

ט. והנה הרמב"ם פ"ה מלכים ה"ד כתב שכל שבא לידו אחד מז' עממין ולא הרגו עובר בל"ת דלא תחיה כל נשמה, ולא הזכיר שביטל המ"ע דהחרם תחרימם וכדברי החינוך שהבאנו לעיל (אות ח'). ונראה בדעתו דס"ל דל"ש לומר שביטל מ"ע דהחרם תחרימם, שהמ"ע היא להחרים את כל האומה, ואינו חיוב פרטי בכל כנעני וכנעני להרגו, רק דעכ"פ איכא ל"ת גם בכנעני יחיד דלא תחיה כל נשמה. ולדעת הרמב"ם נראה דע"כ המ"ע דהחרם תחרימם מוטלת על הציבור, ולא על כל יחיד ויחיד, ודלא כדעת החינוך שהטיל המ"ע דהחרם תחרימם גם על נקבות, דחיוב החרמת כל האומה נראה דשייכת לציבור אבל מה שייך לחייב כל יחיד ויחיד מישראל להחרים אומה שלימה, והחינוך שחייב נקבות במ"ע דהחרם תחרימם לשיטתו שכתב שהבא לידו אחד מהם ולא הרגו ביטל מ"ע. ולפי"ז י"ל טעם אחר להרמב"ם מ"ט יחיד שבא לידו אחד מז' אומות ולא הרגו לא ביטל מ"ע, משום שהחיוב מעיקרא אינו מוטל עליו כ"א על הציבור כולו [וע"ע לקמן ענף ג'].

י. והנה יש לעיין בגדר כנעני לענין מצות מחיה, אם הוא נגדר עפ"י שם האומה, דכל ששייך לאומה כנענית הוא כנעני, או דלמא הוא נגדר לפי יחוסו, דכל שבא מזרע ז' אומות אלו בכלל כנעני יחשב. ונפק"מ דאם הוא נגדר עפ"י שם האומה, יתכן ששם האומה יכולה להיבטל אפילו שיתקיימו עדיין יחידים ממנה, וכגון ע"י בלבול סנחרב, דעכ"פ בטל הקיבוץ ברוב אומה"ע, משא"כ אם גדר המצוה הוא להרוג כל מי שמתחסם לזרעם א"כ ברור שכל שיודעים שאדם זה הוא מזרע ז' אומות חייבים להרגו.

והנה לדעת החינוך שמצות החרמת ז' עממין מוטלת על כל יחיד ויחיד מישראל להרוג כל כנעני שבא לידו, ואינו חיוב להחרים את כל האומה, מסתבר שגדר החיוב

הוא להרוג כל מי שהוא מזרעם. שכיח שאין החפצא של מצוה כאן האומה שלמה, כ"א כל יחיד ממנה שבא לידו, א"כ מהיכ"ת שיהיה כאן ענין לשם האומה. אבל לדעת הרמב"ם שהחיוב הוא להרוג את האומה כולה, זה נותן מקום לדון אם החיוב הוא לבטל שם האומה מהיות מגוי, או דלמא החיוב הוא להרוג כל זרע כנען.

ואף שגם להרמב"ם יש ל"ת דלא תחיה כל נשמה דאסור להחיות גם יחיד מז' עממין, מ"מ אפשר לדעתו דהיינו כל יחיד משם האומה, דהל"ת נגדר לפי המ"ע, וכיון שהמ"ע הוא לחסל שם האומה, גם הל"ת הוא לא להשאיר יחידי מהאומה קיים. אבל לדעת החינוך שאין כאן מצוה לחסל האומה בכללה כלל, וכל המצוה היא להרוג כל יחיד ויחיד מזרע כנען, לא היה מסתבר לומר שיהיה החיוב נגדר עפ"י היות שם האומה קיים. ויותר מסתבר שכל שהוא מזרע ז' עממין הוא בכלל אלה שחייבים להרגו.

יא. ואם נאמר שיש באמת פלוגתא בזה, היה מדוייק באמת בלשונם דלשון הרמב"ם מ"ע קפ"ז [לפי מה שהוא כתוב במהדרות הגר"ח הלר ז"ל]. וז"ל: וכן עשינו עד אשר תמו ונכרתו ע"י דוד ונתפזרו הנשארים ונתערבו באומות עד שלא נשאר להם שם עכ"ל. אבל בחינוך תכ"ה כתב ז"ל כי כבר עשינו בהם המחויב ע"י דוד מלכנו שהשחיתם כולם עד שלא נשארו מהם רק מתי מספר שנתפזרו וטבעו בין האומות עד שלא נודע זכרם, ואין בידינו עתה לרדוף אחריהם ולהרגם עכ"ל. היינו דהרמב"ם מפרש דנשלמה המצוה, ע"י שלא נשאר להם, שם, היינו: שנתבטל שם האומה, ואזיל לשיטתו שהמצוה היא איבוד שם האומה. אבל החינוך ס"ל שבאמת יש חיוב להרוג כל יחיד מזרעם, ולכן הוצרך לומר דמ"מ אין בידינו עתה לרדוף אחריהם ולהרגם, אבל אילו היה בידינו היינו באמת חייבים לעשות כן. וכן מפורש בדבריו תקכ"ח במצוה שלא להחיות נשמה מז' עממין כתב שם ז"ל ואפילו שהאמת שדוד המלך הרג מהם רבים עד אשר כמעט כילה אותם ואבד זכרם עדיין נשארו מהם קצת שטבעו בין האומות, וכל מי שמצא מהם חייב לאבדם בכל מקום שהם עכ"ל. וברמב"ם ל"ת מ"ט אין זכר מזה ואזיל לשיטתו.

יב. וכל זה לענין ז' עממין, אבל מצות מחיית עמלק נראה שאף להרמב"ם הוא להרוג כל מי שהוא מזרע עמלק. ואע"פ שהיא מצוה המוטלת על הציבור אף לדעתו כמפורש בדבריו בסוף מנין העשין שיש מצות המוטלות על הציבור כגון מניית מלך והכרתת זרע עמלק ובנין ביהמ"ק ע"ש, מ"מ המצוה היא להכרית כל זרע עמלק, שהרי הרמב"ם כתב במצוה קפ"ז שהקב"ה הבטיח לשרש אחריהם לעת"ל, ואיפה נזכר הבטחה זו אם לא בקרא ד, כי מחה אמחה את זכר עמלק מתחת השמים, ומבואר דלשון זה כולל כליון כל מי שהוא מזרע עמלק אף אחר שנתערבו בין

האומות. ומזה נדון גם לעיקר מצות מחייתם שג"כ נאמר בלשון זה, "תמחה את את זכר עמלק מתחת השמים", שהחיוב הוא להרוג כל מי שהוא מזרעם. וזה מבואר גם בדברי הרמב"ם מ"ע קפ"ז, שהזכרנו לעיל (אות א') שכתב שאף שמצות מחיית עמלק תבטל לעת"ל אחר שישרש הקב"ה אחריהם, מ"מ אינה נחשבת מצוה שאינה נוהגת לדורות, ומבואר דעכ"פ זמן השלמת המצוה היא לעת"ל, אף שכבר בזה"ז נתערבו בין האומות ואבד שמם.

יג. וא"כ מבואר מאוד מ"ט דהרמב"ם בהלכות מלכים כתב לענין ז' עממין שכבר אבד זכרם ולא כתב כן לענין עמלק, דאינו בא לבאר שאין בידינו עתה לקיים מצות אלו, כי אם לומר שמצות איבוד ז' עממין בעצם ל"ש בזה"ז, גם אילו היה בידינו, שכבר אבד זכרם, וכל המצוה מעיקרא לא היתה אלא לאבד זכרם מהיות מגוי, משא"כ בעמלק שהחיוב להרוג כל מי שהוא מזרעם, אם כן לא נשלמה המצוה ע"י שכבר אבד זכרם.

יד. נמצינו למזדים, כי מצות מחיית עמלק לכו"ע היא למחות כל מי שהוא מזרעם, והמצוה בעצם היא אפשרית גם בזה"ז, רק אינה בידינו, וגם נחשב שעשינו בה שיעור החיוב כיון שלא נתנה תורה למלאכי השרת, ולכן יכלו לבנות את ביהמ"ק. אבל חיוב החרמת ז' עממין במחלוקת שנויה. דעת החינוך שהוא דומה למצוה מחיית עמלק, שחייבים להרוג כל כנעני יחידי שהוא מזרע כנען, וא"כ היה שייך בזה"ז ג"כ, אלא שאין בידינו לרדוף אחריהם, וכמש"כ מפורש במצוה תכ"ה ובמצוה תקכ"ח. אבל דעת הרמב"ם דמצות החרמת ז' עממין שניא, שהיא חיוב לאבד שם האומה, ועכשיו שכבר אבד זכרם, וכלשונו בהל' מלכים, ולא נשאר להם שם, וכלשונו בסה"מ, כבר נשלמה המצוה והגיעה לתכליתה.

ומעתה מבואר מאד מה ששינה החינוך תכ"ה מלשון הרמב"ם מ"ע קפ"ז, ועמדנו ע"ז לעיל (אות ב'), דהרמב"ם כשבא לבאר מ"ט אין מצות החרמת ז' עממין נחשבת אינה נוהגת לדורות, כיון שנשלם ע"י דוד, נשא משלו ממחיית עמלק לעת"ל כשישרש הקב"ה אחריהם. ואילו החינוך השווה אותם והמשיל השלמת החרמת ז' עממין ע"י דוד למחיית עמלק ע"י דוד. והוא, דלהרמב"ם מצות החרמת ז' עממין נשלמה לגמרי ע"י דוד והגיעה לתכליתה לגמרי, שתכלית המצוה היא אבדן שם האומה, וזה א"א לדמות למחיית עמלק שהיה ע"י דוד, שמצות מחיית עמלק היא להרוג כל זרעם וזה לא היה ע"י דוד, רק דוד עשה שיעור האפשרי ולא נתנה תורה למלאה"ש. ולכן א"א לדמות מצות החרמת ז' עממין אחר שנשלמה לגמרי ע"י דוד כ"א למצות מחיית עמלק אחר שתשלם לגמרי לעת"ל כשישרש הקב"ה אחריהם. אבל החינוך דס"ל דגם מצות החרמת ז' עממין ענינה היא להרוג

כל מי שהוא מזרעם, אשר לדעתו מה שנעשה בהם ע"י דוד היה רק שיעור האפשרי, וזה הרי עשה דוד גם בעמלק, ושפיר דימה אותם החינוך.

טו. והנה במחיית עמלק נאמרו בתורה שתי פרשיות, בפרשת בשלח נאמר „כי מחה אמחה כו' כי יד על כס כו' מלחמה לה' בעמלק מדור דור כו'“, ועיין ברמב"ן שם שהוא מצות מלחמה, דכס לשון מלכות וכמו שדרשו בסנהדרין שם. ועוד בפ' כי תצא והיה בהניח ה' א' כו' תמחה את זכר עמלק, אשר זהו הפסוק שנקט הסמ"ג בדבריו שהובאו לעיל (אות ו').

וא"כ י"ל בדעתו. דרק החיוב מלחמה דפ' בשלח הוא שנוהג קודם לעת"ל, וחיוב זה נגמר ע"י דוד, דס"ל דכיון שהוא חיוב מלחמה גדר החיוב הוא אבדן שם האומה, וכמו שס"ל להרמב"ם לענין החרמת ז' עממין, ס"ל לסמ"ג לענין מחיית עמלק. אבל חיוב תמחה את זכר עמלק דפ' כי תצא, שלא נאמר בלשון מלחמה, הוא חיוב למחות כל מי שהוא מזרעם והיה אפשר גם בזה"ז. אלא שחיוב זה בעצם אינו חל עד דלעת"ל מלשון הפסוק „והיה בהניח ה' א' לך מכל אויביך כו'“, וכמש"כ הסמ"ג. וא"כ לק"מ עליו ממה שקדם מצות מחיית עמלק לבנין ביהמ"ק, דזהו דוקא חיוב מלחמה דפ' בשלח, ואותה מצוה כבר נשלמה לגמרי ע"י דוד, אבל הסמ"ג מיירי מהחיוב על כל יחיד ויחיד להרוג כל מי שהוא מזרע עמלק, והוא החיוב דפ' כי תצא, ובאותה מצוה הוא שכתב הסמ"ג שאינו נוהג עד לעת"ל מדרשת הכתוב והיה בהניח כו'. [ומ"מ ברור שאי"ז דעת הרמב"ם שהרי כתב בריש פ"א דמצות תמחה קדם לבנין ביהמ"ק, גם בלא"ה כל כי האי הו"ל להרמב"ם לפרש. אבל בדעת הסמ"ג הוא עולה יפה] ודו"ק.

וחה לפלפולא, אבל באמת מסתבר בדעת הסמ"ג דלמצות עמלק בעינן שיחזיקו בארץ גם בזה"ז, וכיון שגלו פקעה המצוה, ולכן כתב שאינה נוהגת עד ימות המשיח. ואע"ג דגם בזמן שאול טרם גמרו לכבוש הארץ, י"ל דלא הקפידה תורה שתכבש לגמרי, רק שיהיה בה עכ"פ ירושה וישיבה, וכמו לענין תרו"מ ומצות אחרות שהיתה קפידא שיתחייבו לאחר ירושה וישיבה דוקא, אבל לא שיצטרכו לכבוש כל א"י. [ואע"ג דלענין תרו"מ קיי"ל דקדושת הארץ קדשה לעת"ל ולא פקעו מצוות אלו עם הגלות, פשוט דזה דוקא לענין מצות התלויות בארץ אשר כל התנאים שנאמרו בהן הן תנאין בקדושת הארץ, אבל מה שנאמר גבי עמלק, לדעת הסמ"ג, דצריך שיכבשו הארץ מקודם, אינו ענין לקדושת הארץ, רק שלא נתחייבו במחיית עמלק כל זמן שלא החזיקו בארץ, ולכן שפיר מסתבר דכיון שגלו פקעה המצוה]. ולדעת הסמ"ג נראה דהלכה זו נרמזת בלשון הגמרא ג' מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ, שהארץ היא תנאי להם.

— ב —

קריאת שלום, ואיסור כריתת ברית, ומצות כיבוש א"י

טז. והנה עיין רמב"ם פ"ט מלכים ה"ד שיטתו שמועיל השלמה גם לז' עממין ועמלק, וכן דעת החינוך תקכ"ז והרמב"ן פ' שופטים (כ', י'). ודלא כשיטת רש"י שם דרק במלחמת רשות מועיל השלמה. והקשה האבני נזר (או"ח תק"ח) הא לענין ז' עממין מצריכים קרא בסוטה (לה:), למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות" הא למדת שאם היו חוזרים בתשובה מקבלים אותם, וא"כ בעמלק דלא כתיב גביה מקרא זה וגם אין טעם מחייתו כדי שלא ילמדו לעשות, שהרי הם בחו"ל, א"כ מנ"ל דמועיל השלמה³.

ולפי האמור י"ל, דהרי נתבאר שיטת החינוך דמצות החרמת ז' עממין מוטל על כל יחיד ויחיד, ואינה חיוב מלחמה ולכן מוטלת גם על נקבות, משא"כ מצות מחיית עמלק מוטל על הציבור והוא חיוב מלחמה ולכן חייבים בה דק זכרים שדרכם לעשות מלחמה. גם הרמב"ם דפליג עליה לענין המ"ע דהחרם תחרימם, מ"מ נתבאר דמודה מיהת לענין הל"ת דלא תחיה כל נשמה שהיא מוטלת על כל יחיד ויחיד, ולא דמי למצות מחיית עמלק שאין בה כ"א מצוה על הציבור לבד. ומעתה י"ל, דבעמלק שחיוב מחייתו הוא על הציבור והוא חיוב מלחמה, אי"צ קרא לגלות שמועיל בהם השלמה, דכבר כתוב קרא במלחמה שחייבים לקרוא בשלום, וכל שהשלימו אסור לערוך מלחמה, וממילא כיון שאסורים במלחמה בטלה המצוה. ורק בז' עממין שיש חיוב על כל יחיד ויחיד להרגן, שלא מדין מלחמה, הוא שצריך קרא לגלות שאם חוזרים בתשובה מקבלים אותם ודו"ק.

יז. ועוד, דהנה שיטת הרמב"ם שם דכל קריאת שלום הוא לקבלת מס ועבדות וז' מצות ב"נ. אבל דעת הרמב"ן פ' שופטים שם דהדין חלוק בין א"י לחו"ל, דבעמים שבחו"ל קורים למס ועבדות לבד, ואי"צ לקבל ז' מצות ב"נ, אבל בעמים שבא"י צריכים גם לקבל ז' מצות ב"נ ובלא זה אסור להשלים עמם, דקרא כתיב (שמות כ"ג, ל"ג) לא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי. וע"ע שם ברמב"ן שהביא ראייה לעיקר הדבר שמועיל השלמה גם בז' עממין, ודלא כשיטת רש"י, מסוגיא דסוטה הנ"ל דיליף לה לדין כנעני שעשה תשובה מקרא דלמען אשר לא ילמדו אתכם לעשות, והתם קאי על א"י ע"ש [וע"ע לקמן (אות כ"ז)].

והקשה הלח"מ הלכות מלכים שם, דהא אדרבא בגמרא סוטה הנ"ל מפורש כדברי רש"י דרק בחו"ל מועיל כנעני שעשה תשובה, שהרי לשון הגמרא שם „לרבות כנענים שבחו"ל שאם חוזרים בתשובה מקבלים אותם", מפורש שרק בחו"ל מועיל ולא בא"י.

ונראה בביאור דעת הרמב"ן, שמש"כ שבא"י צריכים להשלים במס ושעבוד וקבלת ז' מצות, אין הכוונה דכל זה נצרך מצד מצות החרם תחרימם. דבאמת כדי להפקיע מצות החרם תחרימם היה סגי בקבלת ז' מצות לבד, דכבר יצא מכלל למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות. וכפשטות לשון הגמרא בסוטה הנ"ל, שכנעני בחו"ל שעשה תשובה מקבלים אותו, ולא הוזכר שם מס ושעבוד, ומשמע שבתשובה לבד מקבלים אותו, ותשובה היינו קבלת ז' מצות ב"נ כמש"כ הרמב"ן עצמו שופטים שם. ומש"כ שם הרמב"ן דבעמים שבא"י צריך קבלת מס ושעבוד וקבלת ז' מצות, ולא סגי בקבלת ז' מצות לבד, הוא משום שבא"י יש חיוב לכבוש את א"י מקרא דהורשתם את הארץ וישבתם בה, וכמו שהאריך הרמב"ן עצמו בסה"מ סוף מ"ע במצוה ד' מהמצות ששכח הרמב"ם ע"ש שהם שני חיובים שונים. חיוב החרמת ז' עממין וחיוב ירושת הארץ. ולכן צריך קבלת מס ושעבוד, ואז מניחים אותם גם בא"י, חדא משום שכבר אסור להלחם עמם מגזיה"כ דוקראת אליה לשלום, ועוד דע"י מס ושעבוד כבר נחשב שהארץ כבושה לנו.

והנה הא דאי שגם בכנענים שבחו"ל איכא חיוב החרם תחרימם כמבואר בגמרא סוטה הנ"ל, אבל לפי דברינו נראה דבכנענים שבחו"ל באמת אי"צ קבלת מס ושעבוד, וסגי בקבלת ז' מצות לבד, וכמה שדייקנו מלשון הגמרא שלא הזכירה כ"א עשיית תשובה, דבעשיית תשובה לבד פקע חיוב החרם תחרימם. ורק בא"י צריך קבלת מס ושעבוד מפאת מצות כיבוש א"י.

ואין להקשות ע"ז דהא הרמב"ן שופטים הנ"ל כתב ממש להיפך שבעמים שבחו"ל צריך קבלת מס ושעבוד ואי"צ קבלת ז' מצות. זה אי"ק כלל, דהרמב"ן שם מיירי בפירוש בשאר אומות, ולענין מלחמת רשות, ובוהה הדין באמת דאי"צ קבלת ז' מצות, דאין אנו אחראים להם, ולא נאמר בהם דין החרם תחרימם, ומ"מ אם רוצים לערוך אתם מלחמה חייבים קודם לקרוא להם לשלום לקבל מס ושעבוד. אבל הגמרא סוטה הוא באופן הפוך, בכנענים שבחו"ל שאין רוצים לערוך אתם מלחמת רשות, וכיון שאין רוצים לערוך אתם מלחמת רשות אי"צ לקרוא להם למס ושעבוד. ומ"מ קבלת ז' מצות צריך שאם לא כן יתחייבו במצות החרם תחרימם, ופשוט.

ומעתה ניחא מאוד לשון הגמרא לרבות כנענים שבחו"ל שאם חוזרים בתשובה מקבלים אותם, ולק"מ קושיית הלח"מ על הרמב"ן, דהא אפילו בא"י מקבלים אותם. ולנ"ל מבואר מאד, דהגמרא מיירי בעשיית תשובה לבד בלא קבלת מס ושעבוד, דזה מועיל דוקא בכנענים שבחו"ל, משא"כ בא"י שיש חיוב כיבוש א"י לא סגי בלא קבלת מס ושעבוד.

יט. ונראה דהדבר מוכרח מדברי הרמב"ן עצמו בסה"מ שם שכתב וז"ל ואל תשתבש כי המצוה הזאת [של כיבוש א"י] היא המצוה במלחמת ז' עממין שנצטוו לאבדם שנאמר החרם חרמם. אין הדבר כן, שאנו נצטוינו להרוג עכו"ם ההם בהלחמם עמנו ואם רצו להשלים נשלים ונעזבם בתנאים ידועים, אבל הארץ לא נניח אותם בידם ולא ביד זולתם כו' עכ"ל. המחבאר מדבריו דבא"י אין משלימים עמם כיון שיש שם חיוב כיבוש א"י, אבל בחו"ל שאין חיוב כיבוש א"י משלימים עם ז' עממין. וקשה, הרי הרמב"ן עצמו ס"ל בפ' שופטים שאפילו בא"י משלימים עמם, ודבריו כסותרים זא"ז. [ופשוט דאין לומר דבסה"מ מיירי שהשלימו במס ושעבוד ולא בקבלת ז' מצות, דמה ענין קבלת ז' מצות לחיוב כיבוש א"י].

אבל למבואר ניחא מאוד, דהרמב"ן בסה"מ מיירי באופן שהשלימו לקבל ז' מצות ב"נ, אבל לא קבלו מס ושעבוד. דכזה מקבלים אותם בתשובה בחו"ל, וכדברי הגמרא בסוטה דכנעני שבחו"ל שעשה תשובה מקבלים אותו. אבל בא"י אין מקבלים ובעינן מס ושעבוד, דבא"י יש מצות כיבוש א"י לא סגי בלא קבלת מס ושעבוד דו"ק.

כ. והנה גם הרמב"ם והחינוך סבירא להו שמועיל קבלת ז' מצות ומס ושעבוד בז' עממין אפילו בא"י, ודלא כרש"י. וגם עליהם יקשה קושיית הלח"מ מהגמרא סוטה הנ"ל שכנענים שבחו"ל אם עשו תשובה מקבלים אותם, דמשמע הא בא"י אין מקבלים אותם. ולדעתם לכאורה לא יעלה התירוץ שכתבנו לדעת הרמב"ן, כיון שהם לא מנו את כיבוש א"י למצוה, ואם מועיל עשיית תשובה לבד בחו"ל למה לא יועיל גם בא"י.

ועוד, דהרמב"ם פ"ו שם ה"ד כתב דבז' אומות ועמלק שלא השלימו הורגים גם נקבות וטף. ומשמע דאפילו קבלו ז' מצות ב"נ רק שלא השלימו לגמרי במס ושעבוד ג"כ נהרגים נשים וטף. ואילו למש"נ בדעת הרמב"ן דאי"צ קבלת מס ושעבוד כ"א מצד מצות כיבוש א"י, אבל מצות החרמת ז' עממין סגי בעשיית תשובה לבד, א"כ ודאי כל שקבלו ז' מצות ב"נ אינו מותר לדעתו להרוג בהם טף ונשים, וכמו שאינו מותר בשאר מלחמות.

כא. אבל נראה לדעת הרמב"ם והחינוך, דהנה לשיטת הרמב"ם והחינוך והרמב"ן דגם במלחמת מצוה איכא דין קריאת שלום יקשה ממעשה גבעון שהוקשה לנשיאים מה שהחיו את אנשי גבעון. והרמב"ן פ' שופטים (כ', י"א) תירץ שהורע להם משום שאנשי גבעון לא קבלו מס ושעבוד. אבל הרמב"ם פ"ו מלכים ה"ה תירץ וז"ל מפני שכרתו להם ברית והרי הוא אומר לא תכרות להם ברית אלא היה

דינם שיהיו למס עבדים, עכ"ל. והרמב"ן שם פליג ע"ז וס"ל שאיסור כריתת ברית לא נאמר אלא בעובדי ע"ז, אבל הגבעונים הרי ע"כ קבלו ז' מצות ב"נ, דאל"כ, גם לפי טעותם לא היו מניחים אותם. וע"ש בלח"מ שמאריך בשיטת הרמב"ם. אבל הא מיהת מבואר בדברי הרמב"ם דגם כשקבלו ז' עממין את ז' מצות ב"נ מ"מ יש בהם איסור מיוחד דכריתת ברית שאסור להניחם בלא מס ושעבוד. ודין זה הוא ודאי בא"י דוקא, דהא סיפא דקרא (שמות כ"ג ל"ג) לא ישבו בארצך פן יחטיו או תחך לי.

וא"כ ניחא סוגיא דסוטה הנ"ל דכנעני שבחו"ל שעשה תשובה מקבלים אותו, דהכוונה לתשובה בלא קבלת מס ושעבוד, וזה מועיל בחו"ל דוקא ולא בא"י, וכמש"נ בדעת הרמב"ן, רק מטעם אחר, דלהרמב"ן הוא מצד מצות כיבוש א"י, ולהרמב"ם הוא מצד איסור כריתת ברית.

והרמב"ם שלא תירץ במעשה גבעון כתירוץ הרמב"ן דהוקשה להם משום שלא השלימו במס ושעבוד, והוצרך לגזיה"כ דכריתת ברית, אזיל לשיטתו דכבר הוכחנו דגם להרמב"ן מה שצריך קבלת מס ושעבוד בא"י הוא מדין כיבוש א"י, אבל מצד מצות החרם תחרימם אי"צ וכסוגיא דסוטה, וא"כ להרמב"ם דלית ליה מצוה זו אין כאן תירוץ. והוצרך לתרץ שהוקשה להם במעשה גבעון משום איסור כריתת ברית⁴.

כב. ועדיין צריך לעיונא, סוכ"ס כשלא השלימו ז' עממין איך כתב הרמב"ם סתמא דהורגים בהם טף ונשים, ומשמע דאפילו קבלו ז' מצות אלא שלא השלימו במס ושעבוד, וכמו שדייקנו לעיל. והא חיוב החרם תחרימם ליכא, כיון שעשו תשובה, רק איסור כריתת ברית יש כאן, ואיך יתחייב מזה שיהרגו טף ונשים.

והיה אפשר לומר לדעתם, דלעולם לר"ש דעכו"ם שחזר בתשובה בחו"ל מקבלים אותו א"כ גם בא"י אם עשו תשובה אין הורגים מהם נשים וטף. אלא שהרמב"ם פסק כר"י דפליג על ר"ש בסוגיא דסוטה וס"ל דעכו"ם שעשה תשובה אין מקבלים אותו. ומ"מ פסקו הרמב"ם והחינוך דמועיל להם השלמה דזהו דין אחר מקרא דוקראת אליה לשלום, ואפילו בעמלק מועיל.

אבל אי"ז נראה, דסוכ"ס איך מועיל השלמה לז' עממין, נהי דבדין מלחמה נאמר דין וקראת אליה לשלום, אבל הרי בז' עממין מלבד החיוב מלחמה המוטלת על הציבור הרי יש חיוב על כל יחיד ויחיד להרוג כל מי שבא מהם לידו, להרמב"ם מכח הל"ת דלא תחיה כל נשמה, ולהחינוך גם מכח המ"ע דהחרם תחרימם, ומה

יועיל לזה השלמה דהוא דין מדיני מלחמה. וע"כ זהרמב"ם והחינוך פסקו כר"ש דכנעני שעשה תשובה פקע ממנו מצות החרם תחרימם. ומה שבא"י צריך גם קבלת מס ושעבוד הוא כנ"ל מכח איסור כריתת ברית. והדרא הקושיא לדוכתא א"כ מ"ט הורגים בהם נשים וטף, נהי דלא השלימו למס ושעבוד אבל כיון שעכ"פ קבלו עליהם ז' מצות ב"נ הרי אינם בכלל החרם תחרימם רק הוא כמלחמה בעלמא.

כג. ושי"ל, דהרי פסק הרמב"ם דבז' עממין אסור לכרות ברית אפילו קבלו ז' מצות ב"נ צ"ע, דהא קרא טעמא קא יהיב לא ישכו בארצך פן יחטיאו אותך לי, וכיון שעשו תשובה למה נחשוד אותם שיחטיאו אותנו, ומ"ש מכנעני שבחו"ל דמועלת לו תשובתו מקרא דלמען אשר לא ילמדו אתכם לעשות. והרמב"ם עצמו בסה"מ ל"ת מ"ח כתב שהזהירנו מכרות ברית עם הכופרים ולהבטיחם על כפירתם רוצה לומר ז' עממין והוא אמרו יתברך לא תכרות להם ולאליהם ברית, עכ"ל. הרי דמשום שעובדים ע"ז הוא דאסור. וכן מוכרח דאיסור זה הוא מלתא דע"ז שהרי הרמב"ם פסק בפ"י מהל' ע"ז דגם עם שאר אומות אסור לכרות ברית בא"י אם הם עובדים ע"ז.

ובלח"מ שם באמת תמה על הרמב"ם דאיך פסק בהל' ע"ז דגם בשאר אומות יש איסור כריתת ברית בזמן שעובדים ע"ז, ובהל' מלכים מבואר מדבריו דבז' עממין יש איסור כריתת בכל גוונא, איך נשמע שני דינים נפרדים אלה ממקרא אחד.

אבל נראה דודאי ששני דינים נאמרו כאן, חדא דז' עממין אסור לכרות עמם ברית לעולם, ואיסור זה הוא ע"כ אפילו כשקבלו ז' מצות ב"נ, דאם לא קבלו ז' מצות ב"נ א"כ למה לי איסור כריתת ברית הא מחוייבים להחרימם. ואין לומר דקרא אתא לאשמעיןן בשאר אומות כשעובדים ע"ז, ז"א, דהא מיד לעיל מיניה כתיב (שמות כ"ג, ל"א) „כי אתן בידכם את יבשי הארץ וגרשתמו מפניך“, וע"ז כתב (שם כ"ג, ל"ב) „לא תכרת להם ולאליהם ברית“, הרי דבז' אומות מייד, וא"כ קשה כנ"ל מה שייך לאסור עמם כריתת ברית כיון שבלא"ה מחוייבים להרגם.

והרמב"ן שם נתקשה בזה וכתב וז"ל הזהיר שלא יכרות להם ברית להחיות מהם כל נשמה עכ"ל. והרמב"ם לא ניחא ליה בזה, דמה צריך לקרא לזה, הא פשוט הוא, דכיון שחייבים להחרימם לא יפטרו מחיוב זה ע"י כריתת ברית. ועיין יראים פ"ז שכתב ג"כ כרמב"ן אבל הוסיף שהמצוה היא בזמן שאינם תח"י להרגם מ"מ לא

נכרות להם ברית שלא להרגם לעולם ע"ש, חזינן דהוקשה לו קושיא זו. ובדעת הרמב"ן נראה דלהכי בעי קרא כאן, דהיה ס"ד דיועיל השלמה דמס ושעבוד בז' אומות אפילו בלא קבלת ז' מצות ב"נ, והרמב"ן לשיטתו דבחו"ל מועילה השלמה כזו. ולזה צריך קרא דבז' אומות אסור לעשות כן. וכן מבואר בדבריו פ' שופטים שם שכתב שבא"י אינו מועיל קבלת מס ושעבוד וצריך קבלת ז' מצות ב"נ ג"כ, והוסיף שהכתוב שם לא חש לבארו שהוא מבואר בקרא דלא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי, שהוא הפרשה דאיסור כריתת ברית. ומ"מ להרמב"ם לא יעלה פירוש זה, שהרי הוא סובר שבלא קבלת ז' מצות אין שם השלמה כלל, וגם בחו"ל ובשאר אומות אין השלמה בלא קבלת ז' מצות ב"נ. וא"כ אי"צ פרשה מיוחדת דאיסור כריתת ברית לחדש לן שאינו מועיל קבלת מס שעבוד בז' אומות בלא קבלת ז' מצות ב"נ, דכיון שבלא קבלת ז' מצות ב"נ אין שם השלמה א"כ פשיטא דלא יצא מכלל עיקר מצות החרם תחרימם. [עו"כ הרמב"ן שם ביאור אחר, וז"ל: ויתכן שיאמר שלא יכרות להם ברית ועם אלהיהם כאחת כו'. והכוונה לומר כי בעודם עובדים את אלהיהם לא יכרות להם ברית, אבל אם קבלו עליהם שלא לעבוד ע"ז רשאי הוא לקיימם עכ"ל. והרמב"ם נראה דלא ניחא ליה בזה, דהא בגמרא סוטה הנ"ל למד כן מקרא דפ' שופטים למען לא ילמדו אתכם לעשות, וצ"ע באמת ע"ד הרמב"ן]. עכ"פ הרמב"ם נראה דמהכרח זה פירש דקרא מיירי בז' עממין שקבלו ז' מצות ב"נ. וכבר אינם בכלל איסור החרם תחרימם, וכסוגיא דסוטה הנ"ל, ובהא אתא קרא לאשמעינן דאסור לכרות עמם ברית, היינו להניח אותם בלא מס ושעבוד, פן יחטיאו אותך לי, שהכתוב מעיד שז' עממין לעולם יהיו למחטיאים ואינם נאמנים בקבלתם בא"י כל שלא קבלו מס ושעבוד.

אלא שממילא נלמד מזה עוד גם לשאר אומות בזמן שעובדים ע"ז בפועל, דלא עדיפי שאר אומות בזמן שעובדים ע"ז, מז' עממין שקבלו עליהם שלא לעבוד.

ובזה ניחא קושיית הלח"מ דאיך נלמדים כאן שני דינים, ולמש"נ הוא מבואר מאוד, שהכל אחד, דהתורה אסרה כריתת ברית עם ז' עממין לעולם, משום שלעולם חשודים להחטיא, רק מזה נשמע ממילא לשאר אומות בזמן שמחטיאים בפועל.

וכן נראה מבואר בחינוך מצוה צ"ג, שמתחילה כתב שלא נכרת ברית אל העם הרע הזה הכופרים שהם ז' עממין. ואח"כ כתב בא"ד וז"ל ומן האזהרה בהם נשמע אזהרה שלא לכרות ברית לכל עובדי ע"ז עכ"ל. וכיון שסופו לרבות כל עובדי ע"ז למה ייחד המצוה מתחילה לז' אומות דוקא. רק נראה שהוא כנ"ל, דז' אומות לעולם אסור לכרות עמם ברית, כי הם בעצם אומה כפרנית, רק שמזה נשמע עוד לדון אזהרה שלא לכרות ברית לשאר עובדי ע"ז כשהם עובדים ע"ז בפועל.

ועיין שופטים (א', כ"ח) ויהי כי חזק ישראל וישם את הכנעני למס והוריש לא הורישו. ושם (ב', א' ב') ויעל מלאך ה' מן הגלגל כו' ואתם לא תכרתו ברית ליושבי הארץ הזאת מזבחותיהם תתצון ולא שמעתם בקולי מה זאת עשיחם ע"ש. והנה לשיטת הרמב"ם והרמב"ן דגם בז' אומות מועיל השלמה דמס שעבוד וקבלת ז"מ ב"נ, וכאן הרי היו למס כמבואר בקראי, ע"כ צ"ל דלא היה שם קבלת ז"מ ב"נ. וזה בלא"ה אי"צ ראיה דהכתובים מלאים מזה. ומבואר מדברי מלאך ה' שנחשב זה לאיסור כריתת ברית. והנה לשיטת הרמב"ן דבעלמא קבלת מס ושעבוד מועיל ליחשב השלמה, ומה דאינו מועיל בז' אומות נלמד מקרא דלא ישבו בארצך כו' דפרשת איסור כריתת ברית, וכמבואר בדבריו פ' שופטים הנ"ל, א"כ הוא נכון מאוד, דאיסור כריתת ברית בז' אומות הוא הוא האיסור להשלים עמם במס שעבוד בלא קבלת ז"מ ב"נ. ובלא פרשת כריתת ברית היה מועיל קבלת מס שעבוד בז' אומות ג"כ, דזהו ההשלמה דקריאת שלום בעלמא. [ואגב כי קצת נראה מזה דשיטת הרמב"ן דחיוב החרמת ז' אומות הוא חיוב מלחמה, ואינו חיוב פרטי על כל יחיד ויחיד, מדבלא פרשת איסור כריתת ברית היה מועיל בז' אומות השלמה דמס ושעבוד, דאף שהוא השלמה מעליא לדעתו, אבל הרי מצות קריאת שלום הוא מדיני מלחמה, ועדיין המצוה הפרטית המוטלת על כל יחיד ויחיד להחרים כל מי שבא לידם מז' אומות להיכן אולא, וע"כ לדעתו דאין שם כ"א חיוב מלחמה, ובדין מלחמה נאמר חיוב קריאת שלום. וע"ע לקמן (אות כ"ז)].

אבל לשיטת הרמב"ם דאיסור כריתת ברית בז' עממין הוא בגוונא שקבלו ז"מ ב"נ ולא קבלו מס שעבוד, וכמעשה דהגבעונים. א"כ לכאורה אי"ז ענין כלל לאלה שלהיפך קבלו מס שעבוד אבל לא קבלו ז"מ ב"נ. אשר את אלה חייבים להחרים מעצם חיוב מצות החרים תחרימם, דלא היה שם השלמה כלל לשיטת הרמב"ם דבלא קבלת ז"מ ב"נ אין שם השלמה אפילו במלחמת רשות. וא"כ מה ענין איסור כריתת ברית לכאן, שהוא איסור להניחם בקבלת ז' מצות בלא מס שעבוד, ואילו ישראל באותה שעה עשו להיפך שהניחום בע"ז אבל היו למס עובד. ומאי קאמר המלאך.

אבל למש"נ דגם להרמב"ם טעם האיסור להניחם בלא מס שעבוד הוא משום שחשודים בעצם על ע"ז, אשר מזה נשמע עוד איסור דלעולם אסור להניח עובדי ע"ז בא"י, כמבואר בדברי הרמב"ם הל' ע"ז, וכנ"ל. א"כ גם ז' אומות שקבלו מס שעבוד, אבל לא קבלו ז"מ ב"נ, פשוט שהם בכלל איסור כריתת ברית דלא עדיפי משאר עובד ע"ז. ואינו מועיל להם קבלת מס שעבוד להפקיע מדי איסור כריתת ברית בז' עממין כ"א באופן שקבלו ז"מ ב"נ ג"כ דהמס שעבוד הוא מבטיח שלא יחזרו לסודם. אבל אם בעודם תחת ידינו במס שעבוד הינם עובדים ע"ז בפועל, פשוט שלא הועיל להם המס כלל, ולא עדיפי משאר עובדי ע"ז וחייבים עליהם משום איסור כריתת ברית שלא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי. והם הם דברי מלאך ה'.

אמנם כן, כי אכתי צ"ב מ"ט הזכיר המלאך איסור כריתת ברית ולא את עיקר מצות החרם תחרימם. דאף דבודאי עברו ג"כ על איסור כריתת ברית, אבל הרי עברו ג"כ על מצות החרם תחרימם ואיסור לא תחיה כל נשמה. דתינת להרמב"ן אלמלא פרשת כריתת ברית לא היה שם מצות החרם תחרימם, דהיה מועיל להם קבלת מס ושעבוד דהוא השלמה מעליא. אבל להרמב"ם דמס שעבוד לבד אינו השלמה כלל, אפילו במלחמת רשות, א"כ אפילו אם יש שם ג"כ איסור כריתת ברית מלתא דע"ז מ"מ מ"ט שבק המלאך מצות החרם תחרימם ונקט איסור כריתת ברית. וצ"ל דהמלאך חדא מתרי נקט, ואין לדקדק בזה כ"כ, שהרי באמת אין אלו שתי מצות נפרדות שאינן שייכות להדדי, אלא איסור כריתת ברית הוא חיזוק במצות החרם תחרימם דאינו מועיל לה אפילו קבלת ז"מ ב"נ בלא קבלת מס שעבוד [וכמו שיתבאר לפנינו אי"ה (אות כ"ד) דבמקום איסור כריתת ברית חייבים להרוג גם נשים וטף].

ובאמת כי גם להרמב"ן יתכן שצ"ל כן, דאף שמבואר בקרא שהכנענים היו למס, אבל עבדות לא הוזכרה שם, והרי להשלמה בעינין גם עבדות, וא"כ גם לשיטת הרמב"ן היו חייבים להחרימם מקרא דהחרם תחרימם, ולא היה צריך המלאך לבוא עליהם מצד מצות כריתת ברית. וע"כ דחדא מתרי נקט.

כד. וא"כ נראה שיש לתרץ מה שהקשינו לעיל (אות כ"ב) דאם קבלו ז' אומות בא"י את ז' מצות ב"נ, ולא קבלו מס ושעבוד, נהי דעדיין לוחמים אתם משום איסור כריתת ברית לשיטת הרמב"ם, מ"מ כיון שכבר אינם בכלל מצות החרם תחרימם א"כ למה הולגים בהם גם נשים וטף. אבל למבואר דענין איסור כריתת ברית הוא שהתורה העידה שאינם נאמנים בקבלתם בא"י כל שלא נשתעבדו במס שעבוד, א"כ י"ל דאחר גילוי זה, א"כ גם לענין מצות החרם תחרימם אין קבלתם בא"י כלום, שלא קבלו מס שעבוד. דבא"י החמירה התורה יותר בחשש תקלתם, וממילא דאף שבחו"ל מועיל להם תשובתם, אבל בא"י אינו מועיל בלא מס שעבוד. ויהיה זה נכלל בדברי הגמרא סוטה הנ"ל דכנעני שבחו"ל שעשה תשובה מקבלים אותם, דבא"י אין מקבלים תשובתם כלל אפילו לענין עצם מצות החרם תחרימם.

כה. באמת יתכן עוד שהדיוק שדייקנו שאם קבלו ז' מצות ב"נ ולא קבלו מס שעבוד הורגים בהם טף ונשים, אינו דיוק מעיקרא. והדין הוא באמת שכל שקבלו ז' מצות ב"נ פקע מהם מצות החרם תחרימם, וכמו כנענים שבחו"ל, ואין הורגים בהם נשים וטף, אף שמ"מ עורכים אתם מלחמה משום איסור כריתת ברית. והרמב"ם שכתב דאם לא השלימו הורגים הנשים והטף היינו בשלא הסכימו אפילו לקבל ז' מצות. ולא חש הרמב"ם לפרט זה כיון שבלא"ה כבר אבד זכרם, והנך רואה

שהרמב"ם השמיט דין כנעני בחו"ל שעשה תשובה, וע"כ משום שלא חשש לפרט פרטי מצות החרמת ז' עממין שאינו נוהג בזה"ז וגם לא ינהג לעתיד. רק עיקר דין קריאת שלום דמועיל במלחמת מצוה הביא אגב דין קריאת שלום דמלחמת רשות. ואגב זה הביא גם החילוק אם לא השלימו דהורגים הנשים והטף, דקרא מפורש הוא בפ' שופטים והיה תמוה להשמיטו. ומ"מ לפרטי הדין שיש אופן שיפקע מהם איסור החרם תחרימם ומ"מ יהיו חייבים לערוך אתם מלחמה לא חש הרמב"ם לבאר כמו שלא חש לבאר זה בחו"ל.

כו. עכ"פ המבואר מכל דברינו (מאות י"ז ועד עתה) דהסוגיא בסוטה שכנעני שבחו"ל שעשה תשובה מקבלים אותו, לא מיירי בקבלת מס ושעבוד, כ"א בתשובה לבד, ולכן כל היתרו הוא בחו"ל ולא בא"י. וא"כ נראה ברור שלא קשה קושיית האבנ"ז דלעיל (אות טז) דלמה לי קרא דלמען אשר לא ילמדו אתכם לעשות להודיענו שכנעני שעשה תשובה מקבלים אותו, והא אפילו במלחמת עמלק דלא כתיב קרא מ"מ קוראים בה לשלום לשיטת הרמב"ם והחינוך. ולמבואר אינו קשה כלל דסוגיא דסוטה לא מיירי בהשלמה כלל ועיקר, כ"א בתשובה לבד, וזה ודאי צריך לגזיה"כ ומועיל בז' עממין דוקא ולא בעמלק.

כז. ומ"מ האמת נראה דאף שבעמלק מועיל השלמה בלא גזיה"כ, מ"מ במלחמת ז' עממין לא היה מועיל השלמה זולת הגזיה"כ, שתינח בעמלק שחיובו מוטל על הציבור והוא חיוב מלחמה, א"כ אם השלימו אסור לערוך אתם מלחמה מקרא דוקראת אליה לשלום. אבל בז' עממין שיש חיוב על כל יחיד ויחיד, לענין הל"ת לדעת הרמב"ם ואף לענין המ"ע לדעת החינוך, א"כ מה לי שהשלימו ואסור לערוך אתם מלחמה, מ"מ הרי כל יחיד ויחיד חייב להרגם שלא מדין מלחמה. וע"כ צריך עוד לטעמא דכיון שקבלו ז' מצות ב"נ פקע מהם חיוב החרם תחרימם מגזיה"כ דלמען אשר לא ילמדו אתכם לעשות.

ועיין חינוך תקכ"ז שכתב שבמלחמת ז' עממין מקיפים מכל ד' רוחות, ובמג"ח שם הקשה מג"ל זאת, הא איסור הקפה מד' רוחות נלמד ממלחמת מדין שהיתה באמת מלחמת מצוה. עו"ק למה כתב החינוך כן דוקא במלחמת ז' עממין, ומשמע קצת דאילו במלחמת עמלק אינו כן, ומאי שנא. ואפשר דטעם החינוך, משום דאף דמדין מלחמה מותרים להקיף רק מג' רוחות, וחייבים להניח להם מקום לברוח, ואפילו במלחמת מצוה כמלחמת מדין ועמלק, אבל במלחמת ז' עממין הרי מלבד החיוב מלחמה הרי יש ג"ע מ"ע על כל יחיד ויחיד להרוג מהם כל מי שבא לידו, ומצד חיוב זה חייבם להקיף גם מרוח רביעי. רק קשה א"כ מ"מ ט כתב החינוך שם

דמ"מ מודיעים להם שאם רצונם להניח העיר ולילך להם הרשות בידם. אבל נראה דזהו דוקא בענין שיקבלו עליהם ז' מצות ב"נ, דבלא זה בודאי לא גרע כאן מבכל מקום ובכל זמן שחייבים להרוג כל מי שבא לידינו מז' עממין, כמש"כ החינוך במצוה תכ"ה. אבל להניח רוח רביעי פרוץ לגמרי שיוכלו לברוח בלא קבלת ז' מצות זה א"א. [וצ"ע מהגרשני שפינה והלך לו, איך הניחו להם. ושם קודם שעברו את הירדן שאני, ועיין חוס' סוטה שם].

ובאמת קשה לפי"ז על הרמב"ם שסתם בפ"ו מלכים דכשצריך על עיר מקיפין מג' רחות, ומשמע דאפילו במלחמת ז' עממין כן, וקשה דהא גם הרמב"ם מודה שיש איסור ל"ת גם על כל יחיד ויחיד לבל החיות להם כל נשמה. אבל כבר כתבנו דאפשר דהרמב"ם לא חשש כ"כ לפרטי מצות החרם תחרימם כיון שאינו נוהג בזה"ז וגם לא ינהג לעתיד שכבר אבד זכרם.

[וכיון שבא סוגיא זו לידי אעיר בה עוד הערה קצרה, דהנה על שיטת רש"י דבז' עממין שבא"י אין פותחים להם בשלום, וההיתר דכנעני שעשה תשובה הוא רק בחו"ל, הקשה הרמב"ן פ' שופטים הנ"ל דהא הקרא דדריש בסוטה שם למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות ודאי קאי על ערי העמים אשר ה' א' נותן לך לנחלה דכתוב לעיל מיניה. ובאמת היה אפשר ל"עפ"י דברי התוספות שם (לו.) דר"ש סמך בעיקר על דרשה דושבית שביו לרבות כנענים שבתוכה, ע"ש. ומקרא זה כתב רש"י שם (לה:) דקאי בחו"ל דכי תצא משמע שיוצאים לחו"ל ע"ש. אבל נראה עוד, דרש"י בסוטה שם בלא"ה נוהר מקושית הרמב"ן, שכתב שם בד"ה וכתבו למטה בא"ד וז"ל ודבר זה כתבו למטה להודיע לז' אומות היושבים חוץ מגבול ישראל שלא נצטוו להחרימם אלא אותן שבתוך גבולן נצטוו להחרימם כדי שלא ילמדו אותנו מעשיהם המקולקלים אבל אותם היושבים חוצה לה אם אתם חוזרים בתשובה נקבל אתכם ושבתוכה אין מקבלים שמחמת יראה עושים עכ"ל. ויותר מפורש שם (לו.) ברש"י ד"ה כמאן כר"ש וז"ל אלמא לא היו העומדים חוץ לגבולם בכלל לא תחיה כל נשמה עכ"ל. נראה מבואר שיטת רש"י, שהוא מפרש שענין הדרשא כאן אינו שמדייק שמצות החרם תחרימם הוא כדי שלא ילמדו אתכם לעשות, ולכן נאמר בזה פטור דאם עשו תשובה שאין חשש זה מקבלים אותם, וכפירוש הרמב"ן, רק הוא מפרש שענין הדרשא הוא שמדייק ר"ש שחיוב החרם תחרימם מעיקרא נאמר דוקא בא"י ולא בחו"ל, דכיון שטעם הדרשא הוא כדי שלא ילמדו אתכם לעשות, חשש זה הוא בא"י שגרים שם ישראל, ולא בחו"ל וכקרא דפ' שופטים (כ"ג ל"ג) לא ישבו בארצך פן יחטיאוך. ובא"י שיש שם חיוב החרם תחרימם לא מועיל עשיית תשובה כלל, דהתורה חייבה בכל ענין והיינו כדפרש"י משום שעושים מחמת יראה. וא"ת א"כ דבחו"ל אין חיוב החרם תחרימם כלל, וכמו שמפורש

בדברי רש"י ד"ה כמאן כר"ש, א"כ למ"ל עשיית תשובה כלל ועיקר. ואולי דאיה"נ, כדי שלא נהרוג אותם אי"צ שיעשו תשובה, ומה דקאמר שאט עשו תשובה מקבלים אותם, היינו שמקבלים אותם בגירות גמורה, וזו היא התשובה הנזכרת כאן. וכן מבואר ברש"י עה"ת שופטים שם פסוק י"ח ד"ה למען אשר לא ילמדו וז"ל הא אם עשו תשובה והתגיירו אתה רשאי לקבלם עכ"ל. אלא שצ"ע דלשון הספרי שם שאם עשו תשובה אין הורגים אותם ע"ש.

— ג —

אם צריך להיות ע"י מלך

כח. והנה במש"נ דעת החינוך דמצות מחיית עמלק מוטלת על הציבור כולו, אבל מצות החרמת ז' עממין מוטלת על כל יחיד ויחיד. ולכן מצות ז' עממין מוטלת על הזכרים ועל הנקבות, אבל מצות מחיית עמלק מוטלת על הזכרים לבד [כדמוכח ממש"כ במצות זכירת עמלק שמוטל על הזכרים שלהם לעשות מלחמה. ולאותה הגירסא במצוה תר"ד שגורס בדברי החינוך „ובאמת כי גם על כל יחיד ויחיד מישראל הזכרים מוטל החיוב כו" א"כ הוא מפורש גם במצוה מחייה עצמה]. ולעיל (אות ח') כתבנו דמקור החינוך לחילוק זה הוא ממה שהקדימה תורה מצות מינוי מלך למצות מחיית עמלק. וכונתנו לומר שזהו טעם הדבר שהקדימה תורה מינוי מלך למחיית עמלק, דכיון שמצות מחיית עמלק מוטלת על הציבור כולו לכן ראוי שיעשה ע"י מלך, שע"י מלך נחשב מלחמת הציבור. וכעין דברי הרמב"ם פ"א תרומות לענין כיבוש רבים דכיבוש רבים הוא כשכובשים ע"י מלך או נביא ע"ש, דע"י מלך או נביא יש שם כח של רבים. ובמחיית עמלק צ"ל דנאמר מגזיה"כ דצריך שיבוא כח הציבור ע"י מלך דוקא ולא ע"י נביא [וע"ע בהקדמה לס' עונג יו"ט שפירש באופן אחר מ"ט צריך מלך למחיית עמלק].

[אי"נ נאמר שהחינוך חולק על הרמב"ם וסובר דע"י נביא אינו מועיל לעשותו מלחמת ציבור ובעינן מלך דוקא. ואף שכיבוש רבים דיהושע שהיה נביא ולא מלך ג"כ נחשב כיבוש רבים, יפרש דכיבוש רבים אי"צ לא לנביא ולא למלך רק שיכבשו כסדר וכשיטת התוספות בכיבוש רבים, ודלא כשיטת הרמב"ם. גם בלא"ה יש מקום לומר שיהושע היה לו זיין מלך וכבר האריכו בזה ואכ"מ].

כט. והנה ידועה סתירת דברי הרמב"ם דבהל' תרומות פ"א כתב שכיבוש רבים הוא ע"י מלך או נביא מדעת רוב ישראל. ואילו בפ"ה מלכים ה"ו כתב שהוא במלך

עפ"י בי"ד, ולא הזכיר דעת רוב ישראל. וידוע מה שרגילים לתרץ בזה דעת רוב ישראל גופא הוא נודע ע"י בי"ד שהם המייצגים את ישראל בכל דבר שבציבור. והנה ע"ע סנהדרין (ב.) אין מוציאים למלחמת הרשות אלא עפ"י בי"ד של ע"א, ופרש"י כל מלחמה קרי מלחמת רשות בר ממלחמת יהושע לכבוש את א"י עכ"ל. והקשה הערוך לנר מ"ט לא הזכיר רש"י גם מלחמת עמלק. ולמבואר כאן אפש"ל שיש בזה טעם נכון, דס"ל לרש"י כשיטת החינוך שמצות החרמת ז' עממין אינה מוטלת על הציבור, ולכן אי"צ לזה בי"ד של ע"א, דאי"צ שיהיה מלחמת הרבים דוגמת כיבוש רבים. אבל מלחמת עמלק היא מצוה על הציבור, וכשם שצ"ל ע"י מלך שיהיה שם כח של ציבור, כמו"כ צריך להיות ע"י בי"ד הגדול, ובלא זה לא חשיב מלחמת הציבור ולא קיימו המצוה כראוי.

אבל לשיטת הרמב"ם דכתבנו לעיל דגם החרמת ז' עממין היא מצוה על הציבור, ומ"מ מפורש במשנה דרק מלחמת רשות צריך בי"ד, וע"כ דמלחמת מצוה המוטלת על הציבור אי"צ לכל דיני כיבוש רבים. וא"כ לדעתו מסתבר שמה שקדם מצות מינוי מלך למצות מחיית עמלק אינו כדי שיעשה ע"י מלך דוקא, כ"א הוא דין סדר בעלמא. אי"נ גזיה"כ שיעשה ע"י מלך, אבל לא מטעם שהיה זה נצרך שיחשב מלחמת ציבור. ואינו מוכרח דבפשיטות יש לחלק בין מלחמת רשות דלא חשיב מלחמת הציבור בלא סנהדרין, שצריך רשותם, לבין מלחמת מצוה דהתורה ציותה עליו.

ל. ויש לעיין לפי"ז לאותה הגירסא בדברי החינוך שגם על כל יחיד ויחיד מישראל הזכרים מוטל החיוב, וכתוב שם עוד „בכל מקום ובכל זמן“, דמבואר דגם בזה"ז נוהג. וכתבנו לעיל שאף ששיטת החינוך שמצות מחיית עמלק מוטלת על הציבור, דהיא חיוב מלחמה, אשר על כן אינה נוהגת בנקבות, מ"מ החיוב מוטל על כל זכר וזכר בהיותו חלק מן הציבור, וכל שהורג זכר מישראל לעמלקי אחד יש כאן קיום מלחמה דזהו חלק מהמלחמה הכוללת. אבל למה שביארנו עכשיו שמלחמת הציבור צ"ל ע"י מלך דוקא א"כ יקשה איך נוהג בכל מקום ובכל זמן דמבואר דאפילו בזמן שאין מלך נוהגת מצוה זו.

ושי"ל דכל שהותחל המלחמה ע"י מלך כבר נחשב מלחמת הציבור גם אח"כ אפילו אחר מות המלך. ולמה הדבר דומה לדברי הרמב"ם הל' תרומות שם לענין כיבוש רבים דלפיכך חילקו יהושע ובי"ד את א"י קודם שכבשו אותו כדי שאח"כ יחשב כיבוש רבים, ע"ש. והרי חילוק לגורל זה היה בשביל שיועיל אחר מות יהושע כמפורש בכתובים ביהושע פי"ג, וכמו"כ נאמר כאן שאחר שנפתחה המלחמה ע"י המלך, כל מה שלוחמים עם עמלק אח"כ הוא מלחמה אחת נמשכת, אשר מלחמה זו מלחמת הציבור תקרא כיון שנפתחה ע"י המלך.

והוא מדוייק גם בלישנא דקרא כי יד על כס ק"ה, אשר מזה דרשו חז"ל (כ:)
דבעינן שיקדם מינוי מלך, דכס לשון מלכות. וסיפא דקרא מלחמה לה' בעמלק מדור
דור, פירוש שהיא מלחמה אחת נמשכת מדור דור, והוא דוקא ע"י כח המלך
שבתחילת המלחמה.

ולפי"ז י"ל דגם הרמב"ם שכתב שאי"צ סנהדרין כ"א למלחמת הרשות,
ומשמע דלמלחמת עמלק ג"כ אי"צ בי"ד הגדול, מודה הוא שצריכים לצאת
למלחמת עמלק ע"י מלך שיהיה מלחמת הציבור, אשר לפי"ז היה מסתבר דגם
סנהדרין צריך. אלא דכל זה בראשונה כשיצאו ע"י שאול, אבל מיד עי"ז נעשה
מלחמה לדור דור, וא"כ לדינא עכשיו אי"צ לא מלך ולא סנהדרין, כי המלחמה היא
קיימת ממילא.

לא. וכבר לא ירחק לומר דמה"ט ג"כ הקפידה תורה שתהיה המלחמה ע"י מלך,
ולא ע"י נביא, אף שלכיבוש רבים כתב הרמב"ם דמועיל מלך או נביא. כי מה
שנחשב כיבוש רבים ע"י נביא הוא מכח ציווי הנביא שהוא מאחד את הציבור
שכולם באים מכח ציוויו. אבל הרי כח הנביא לצוות בעצם הוא רק לשעה, דמצות
אליו תשמעון הוא כשמצוה לשעה, אבל אם מצוה לדורות, הרי אדרבא קיי"ל דאין
נביא רשאי לחדש דבר. וא"כ לא יתכן לפתוח מלחמה לדור דור ע"י נביא. משא"כ
מלך מצות לא ימרה איש את פיך לא מצינו שתהיה מצומצמת לשעה דוקא.
]והחילוק ברור, כי ציווי הנביא הוא מה ששמע מפי הקב"ה, וכל שאומר שהקב"ה
ציוה לדורות הוא מוסיף על תורת משה, משא"כ המלך שמצוה מדעתו]. ושפיר יכול
להעשות מלחמת הרבים לדור דור על ידו.

לב. ועפי"ז יש לבאר מה דהרמב"ם פ"ה מלכים כתב גבי מצות החרמת ז'
עממין דכל שבא לידו אחד ולא הרגו עבר על ל"ת, ומבואר דעל הע' דהחרם
תחרימם לא עבר. וביארנו לעיל משום שס"ל שמצוה זו מוטלת על הציבור דוקא.
וחולק על החינוך שכתב שנוהג בזכרים ובנקבות וכל שבא לידו אחד מהם ולא הרגו
ביטל מ"ע. ומ"מ עדיין יש לעיין, דלענין מחיית עמלק הרי לכו"ע היא מוטלת על
הציבור, כמפורש בחינוך וברמב"ם, ומ"מ כתב החינוך — לגירסא אחת — דכל
זכר יחידי מישראל שבא לידו אחד מהם ולא הרגו ביטל מ"ע, וכמו שביארנו דהוא
בהיותו חלק מהציבור. וצריך להבין א"כ מ"ש מלחמת עמלק לדעת החינוך, שאף
ביחיד שייך בו ביטל מ"ע בהיותו חלק מן הציבור, ממלחמת ז' עממין לדעת
הרמב"ם שכתב שהיחיד לא שייך שיעבור על המ"ע. ואפשר שבאמת הרמב"ם
חולק על החינוך בזה, שהרי הרמב"ם לא הזכיר כלל בעמלק שאם בא לידו אחד
מהם ולא הרגו ביטל מ"ע.

אבל למבואר י"ל עוד, דלעולם גם הרמב"ם יודה לענין מלחמת עמלק שאם בא לידו אחד ולא הרגו ביטל מ"ע, ולא דמי למלחמת ז' עממין, כי מלחמת ז' עממין להרמב"ם, אעפ"י שמוטלת על הציבור, אבל אינה מלחמה לדור דור, ולא הוכרזה נגדם מעולם כ"א מלחמה לשעה. ובשאר הזמנים, שלא בעידן מלחמה, המצוה היא על הציבור לצאת למלחמה, וזה לא שייך להטיל על היחיד כלל. ולכן יחיד שבא לידו אחד מהם שלא בשעת מלחמה פשוט שלא ביטל המ"ע. וממילא דגם בשעת מלחמה נראה דלא שייך לומר שהיחיד מבטל מ"ע, דכיון דשלא בשעת מלחמה אינו עובר, ה"ה בשעת מלחמה, שהרי אין כאן עידן חיוב ועידן פטור, רק מצוה על הציבור לעשות מלחמה. ואם הציבור לא יעשו מלחמה בזמן שהיה סיפק בידם ודאי ביטלו מ"ע. אבל לענין היחיד, ל"ש לומר שכשבא כנעני לידו ביום זה, שהוא שעת מלחמה, ולא הרגו עובר עליו, וביום אחר, שאינו שעת מלחמה, אינו עובר. משא"כ מצות מחיית עמלק, שהיא מלחמה לדור דור, אין גדר המצוה שהציבור חייבים לצאת למלחמה, שהרי ממילא יש כאן מלחמה לדור דור. וגם פתיחת המלחמה בראשונה ע"י מלך ל"ש לומר שהיא המצוה, שא"כ היתה מצוה לשעה ולא לדורות. [ושמא משום כך הוצרך שמואל לצוות את שאול פקדתי את אשר עשה עמלק כו', כי היתה באמת מצות שעה ודו"ק]. והוא ע"כ תנאי בעלמא שהמלחמה תתחיל ע"י מלך שתהיה מלחמת הציבור. אבל עיקר גדר ותוכן המצוה הוא להוציא את המלחמה אל הפועל, לבצע פעולות המלחמה, וזה שייך להטיל על כל יחיד ויחיד בכל מקום ובכל זמן כדברי החינוך, והבן.

לג. ולפי"ז כבר היה אפשר לביאור אחר בעיקר שיטת החינוך שהארכנו בה לעיל (ענף א') דס"ל דהחרמת ז' עממין מוטלת על הזכרים ועל הנקבות ואילו מלחמת עמלק מוטלת על זכרים בלבד. ולעיל כתבנו משום שס"ל דמחיית עמלק היא מצוה על הציבור והוא חיוב מלחמה, משא"כ החרמת ז' עממין מוטלת על כל יחיד ויחיד ואינה חובת מלחמה כלל. אבל למבואר י"ל דרך אחרת בזה, דלעולם גם החרמת ז' עממין חיוב מלחמה היא ומוטל על הציבור כולו, וכמש"נ לדעת הרמב"ם. ומ"מ חייבים בזה זכרים ונקבות, ולא דמי למחיית עמלק. והוא, דנתבאר כאן דמצות החרמת ז' עממין הוא חיוב לצאת למלחמה, ובזמן שלא יוצאים למלחמה באמת אין כאן מלחמה. אבל מלחמת עמלק היא ממילא מלחמה לדור דור רק גדר המצוה היא המחייבה עצמה שנחשבת הוצאת המלחמה אל הפועל. והנה ידועה קושיית המנ"ח ע"ד החינוך דנשים פטורות ממחיית עמלק משום שאינן בנות מלחמה, והא במלחמת מצוה אפילו כלה מחופתה יוצאת. ורגילים לתרץ בזה עפ"י דברי הרדב"ז פ"ז מלכים ה"ד שאינן יוצאות ללחום ממש רק מספקות מים ומזון ע"ש. ומעתה נאמר, דבאמת הספקת מים ומזון גם היא חלק מעריכת מלחמה, וכחלק היוצאים לצבא חלק היושבים על הכלים. ולכן במלחמת ז' עממין שגדר

המצוה היא שיצאו למלחמה נגדם דהיינו עצם עריכת המלחמה, גם נשים חייבות כחלק מן הציבור שהרי גם הן משתתפות ביציאה למלחמה ע"י שמספקות מים ומזון. אבל מלחמת עמלק הרי אין המצוה עריכת המלחמה כלל, וכנ"ל, רק המחייבה עצמה היא המצוה, וזה ל"ש בנשים ולכן פטורות, דו"ק.

לד. עוד אמרתי לדבר במה שיש לעיין בדברי הכתובים בשמואל א' פרק ט"ו, דאחר שאמר שאול חטאתי ביקש משמואל שיחזור עמו להשתחוות לה', וענהו שמואל לא אשוב עמך, והחזיק שאול בכנף מעיל שמואל וקרעו, ואמר לו שמואל קרע ה' את ממלכות ישראל מעליך. ואח"כ שוב א"ל שאול כבדני נא נגד זקני עמי כו', ושב עמו שמואל, ואמר הגישו אלי את אגג, וא"ל שמואל לאגג כאשר שכלה נשים חרבך כן תשכל מנשים אמך, וישסף שמואל את אגג.

ויש לעיין, ולזה העירני ידידי הג"ר משה בלאך שיחי' (מח"ס מחוקק ספון). דהרי מעיקרא היה סבור שמואל שלא לשוב עם שאול, וע"כ שסמך שיהרג אגג ע"י אחרים. וא"כ מ"ט כשחזר עמו הוצרך להרוג את אגג בעצמו. ורצה לומר שמתחילה כשלא חשב שמואל לשוב עם שאול, היה המצוה באמת מוטלת על שאול, שהוא מלך (וכדעת היראים רצ"ט שמצוה מחיית עמלק מוטלת על המלך, ולא כהחינוך והרמב"ם שהיא מצוה על הציבור). אבל לבסוף שתפס בו שאול ואמר לו שמואל קרע ה' את ממלכות ישראל מעליך, כבר פקע ממנו דין מלך, ואז כבר הרגו שמואל את"ד ודפח"ח.

ואמרתי להוסיף על דבריו, דלפי זה יש לבאר דבר אחר, דבאמת צ"ע מה הוצרך שמואל לומר לאגג כאשר שכלה נשים חרבך כו'. וכי היה צריך לנתינת טעם בהריגתו, והרי מצות התורה היא למחות את עמלק. ובשעה שיצאו למלחמה בראשונה אמר פקדתי את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתך ממצרים, ולא הזכיר דבר כע"ז דכאשר שכלה נשים חרבך. אבל למבואר י"ל, דבאמת כשהרג שמואל לאגג, כבר לא היה שאול מלך, ומצות מחיית עמלק מוטלת על המלך דוקא, וא"כ לא היה שם קיום מצות מחיית עמלק כלל. ולכן הוצרך לבוא מטעם אחר, דרוצח היה וחייב מיתה, ולכן הוצרך לומר כאשר שכלה נשים חרבך.

אלא דעדיין יש לעיין, דתינח לשיטת היראים שמצות מחיית עמלק מוטלת על המלך. אבל לשיטת החינוך והרמב"ם שהיא מצוה על הציבור מא"ל. אבל למש"נ גם החינוך והרמב"ם מוזים שמלחמת עמלק צ"ל דוקא ע"י המלך, ולכן הקדימה תורה מצות מינוי מלך למלחמת עמלק, ואינו דין סדר בעלמא. ולכן כיון שאבד שאול את המלוכה נפטרו מהמצוה. אבל ז"א, שהרי בפירוש כתב החינוך — לאותה

גירסא — דהמצוה נהגת בכל מקום ובכל זמן. וכמו שנתבאר אצלינו דכיון שהותחל המלחמה ע"י מלך כבר היא מלחמה לדור דור.

ועוד, דעצם ההנחה שאבד שאול את המלוכה בחייו ולא היה בדין מלך, אינו פשוט כ"כ, דבגמרא מגילה (יד:) לכאורה לא משמע כן, ועיין גבורות ארי יומא (כד:) שנסתפק בזה, ודחה הראיה מסוגיא דמגילה הנ"ל. ומהתוס' ישנים יומא שם משמע באמת דס"ל שלא היה מלך בחייו ע"ש. וע"ע בפרשת דרכים דרוש י"א.

אבל נראה לבאר, דהרי נתבאר אצלינו דגם מצות מחייבת עמלק לדורות הוא בגדר מלחמת הציבור מכח המלך שפתח בה בראשונה, שע"י המלך הותחלה מלחמה לדור דור. ויש לעיין אם המלך שאנו באים מכחו לענ"ז הוא שאול או דוד. דאף ששאול פתח במלחמה תחילה, אבל כיון שלא היתה מלכותו לדורות אפשר שלא היה לו כח להתחיל מלחמה לדור דור כלל. וזה מסתבר באמת, שלהוסייא למלחמה לדור דור צריך מלך שמלכותו נמשכת, דהיינו בית דוד

וא"כ מבואר מאוד, דקודם שקרע שאול את מעיל שמואל, היתה מלכותו עדיין בחזקת מלכות לדורות, כמו שהיתה במחשבה תחילה כמבואר בקרא שמואל א' (י"ג י"ג) „כי עתה הכין ה' את ממלכתך על ישראל עד עולם“. [ועיין רמב"ן ויחי (מ"ט י"ג)] [ואף שכבר אמר הקב"ה נמלכתי כי המלכתי את שאול, אבל י"ל דזה היה בנבואה בעלמא, ולא נשתנה דינו להלכה עד שאמר לו שמואל בפירוש קרע ה' את ממלכת ישראל מעליך]. והיתה מצות מחייבת עמלק נהגת על-ידו, ולא היה שום צורך שיהרוג שמואל לאגג, דממילא יהרג ע"י שאול או אחרים כיון שקיבלו תוכחת מוסר משמואל שחייבים להרגו. אבל לאחר שקרע שאול עת מעילו, וא"ל שמואל קרע ה' כו', א"כ אף אם נאמר שעדיין היה שאול בדין מלך, אבל כבר לא היתה מלכותו לדורות, וא"כ שב הדין שעוד לא נצטוו במחיית עמלק, דמינוי מלך קודם למחיית עמלק, והיינו מינוי מלך שיוכל לערוך מלחמה לדור דור. וא"כ נפטר מהריגת אגג. וגם שמואל לא הרגו מדין מחייבת עמלק, רק כרוצח בעלמא, ולכן הוצרך לומר לו כאשר שכלה נשים חרביך כו' ודו"ק⁵.

1. במאמר „קול דודי דופק“ להגרי"ד סולוביציק שליט"א, הערה 23, מקשה כן, ומתרץ דכל אומה המתנכלת לכלות את כלל ישראל הופכת, עפ"י דין לעמלק, ולכן לא שייך לומר בעמלק שכבר אבד זכרם. לענ"ד הוא תמוה, דחידוש דין כזה היה הרמב"ם צריך להשמיענו בפירוש, ולא להניחו לרמוז קל דהשמטת הביטוי „וכבר אבד זכרם“ ממצות מחייבת עמלק. [אמנם כי במכילתא סו"פ בשלח איתא דכל המיצר לישראל בו בדין דנין אותו, אבל פשוט דהכונה שם בדיני שמים וכמו דמייתי עלה מחיל פרעה שטבע בים, וכן מבואר מלשון המכילתא „מידה היא מהלכת בעולם“ וכן משאר

לשון המכילתא כמבואר למעיין שם]. גם מה שמקשה שם דבקרא מבואר שלא ימחה עמלק עד שיבוא המשיח, שאין הכסא שלם כו', והיכן הוא? ומביא בשם הג"ר משה סולוביצקי ז"ל, שהוא כל אומה המתנכלת לישראל כו' וכנ"ל. איני מבין הקושיא מעיקרא, שהרי אם הבוונה להקשות מי הוא עמלק, למה לא נאמר שעמלק הוא זרע עמלק ממש, ומהיכ"ת שיעלה על לב להסתפק בזה. ואם הכונה להקשות איך נדע מי הוא זרע עמלק כדי שנקיים בו המצוה, ויהיה השם שלם והכסא שלם כו', הרי ביאור הרמב"ם בסה"מ שהקב"ה הבטיח לשרש אחריהם לעת"ל.

2. בספר תורת החוף ימים להג"ר מיכל חרל"פ ז"ל (סימן ב') נסתפק שמא מלבד החיוב על הציבור למחות עמלק יש עוד חיוב פרטי על כל יחיד ויחיד להרוג כל עמלקי שבא לידו. ומביא ראיה ממה שהרמב"ם בהל' מלכים משה מצות מחיית עמלק למצות החרמת ז' עממין, והרי במצות ז' עממין כתב בפירוש שכל שבא לידו אחד מהם ולא הרגו עבר על מצות ל"ת, את"ד. ואינו מבין, הרי אדרבא, משם מוכח להיפך ממש, דאפילו במצות ז' עממין כל שבא לידו אחד ולא הרגו לא עבר כ"א על מצות ל"ת, אבל לא ביטל מ"ע, וממילא דבעמלק שמעיקרא ליכא כ"א מ"ע, לא עבר על כלום.

רק בדעת החינוך שכחב שבאמת גם על כל יחיד ויחיד הזכרים מוטל החיוב הוא דהיה אפשר ל"ל שיש כאן שני חיובים, חיוב הציבור וחיוב היחיד. רק יקשה דא"כ נקבות נמי תתחייבנה מצד מצות היחיד, דמ"ש ממצות החרמת ז' עממין. ושמא למה שיתבאר בפנים (אות ל"ג) היה ניחא, דנאמר דגם בחיוב הריגה המוטל על היחיד נשים פטורות, דאינן בנות הריגה ונקמת האויב כלל, גם כשאין הנידון מלחמה ממש כ"א הריגה ע"י היחידים ולכן פטורות ממחיית עמלק גם מצד החיוב המוטל על כל יחיד ויחיד. ואף שיעל הרגה לסיסרא ביתר האהל, אבל מ"מ אי"ז דרך נשים, ומה שעשתה יעל היה שלא כדרך הנשים, וכדברי דבורה, „מנשים באהל תברך“. ומה דחייבות במצות החרמת ז' עממין הכוונה דחייבות לספק מים ומזון במלחמת ז' עממין ע"ש, זה לא שייך בעמלק כמו שביארנו שם בפנים ע"ש וצ"ל לכאן. ובפנים ציינו לדברי האבנ"ז שתירץ באמת בדעת החינוך שיש אמנם מצוה על כל יחיד ויחיד, לבד מהמצוה המוטלת על הציבור כולו, ומ"מ גם ממצוה זו נשים פטורות משום שהיא מ"ע שהו"ג שאינה נוהגת בשבת. ומה שהוצרך החינוך לבאר שאינן בנות מלחמה הוא מפאת המצוה המוטלת על הציבור, דמלחמה דוחה שבת מקרא ד„עד רדתה“. ולדבריו יקשה מ"ש מלחמת ז' עממין דנשים חייבות בה, והרי ממנ"פ, אם הוא חיוב מלחמה הרי אינן בנות מלחמה. ואם הוא חיוב המוטל על כל יחיד הרי אינו דוחה שבת. אבל גם זה אפשר לתרץ על פי דברינו בפנים (אות ל"ג) דחיוב נשים במלחמת ז' עממין הוא לספק מים ומזון. והאבנ"ז עצמו חילק באופן אחר, דהריגת ז' עממין מותרת בשבת שהיא מלשאל"ג דכיון שהמצוה היא כדי שלא יחטאו אותנו הוא כהריגת המזיקין ע"ש. ובעיקר דבריו דכיון שאין הריגת עמלק דוחה שבת לכן נחשבת מעשהו"ג, העירני ידדי הג"ר מרדכי יפהן שיחי' שיש לפרש עפ"י שיטת הרמב"ם הידועה שנשים פטורות מכחיבת ס"ת והשאג"א תמה על זה, לדברי האבנ"ז י"ל משום שכתבת ס"ת אינה דוחה שבת.

3. עוד הקשה האבנ"ז שם איך אפשר ל"ל דאם עמלק קבלו ז' מצות ב"נ ומס שעבוד מקבלים אותם, ואילו אם יבאו להתגייר בגירות גמורה מבואר כמכילתא סו"פ בשלח שאם יבוא מכל האומות שבעולם להתגייר שיקבלוהו ומביתו של עמלק לא יקבלוהו. והיה גראה ליישב בשני אופנים: חדא, שכיון שמה שמועיל קבלת מס שעבוד זו' מצות ב"נ בעמלק הוא מפרשת קריאת שלום, דחייבים לקרוא לשלום כשיוצאים למלחמה, והרי בדין קריאת שלום בשעת מלחמה לא מצינו שיועיל שישלימו להיות גרים גמורים בלא מס ושעבוד. ואם יצאו למלחמת רשות אף שחייבים לקרוא לשלום ולהשלים אם יקבל עליו האויב מס, שעבוד ח' מצות ב"נ, אבל לא מצינו שיהיו חייבים להניח את המלחמה ולקבל את האויבים בגירות גמורה בלא קבלת מס ושעבוד אם ירצו אויביהם. ואדרבא הדעת נוטה שבמצב כזה לא יקבלו אותם בגירות כלל, שאינו לש"ש. ועכ"פ חיוב לקבלם דאי ליכא. וממילא שגם עמלק כל שלא קבלו מס ושעבוד אין שם דין השלמה ולא נפטרו ממחייתם. ועוד, דכיון שקבלת ז' מצות ומס שעבוד דמועיל במלחמת עמלק הוא מדין קריאת שלום

דפרשת מלחמה, מסתבר שצריך שכל האומה יקבלו כן, אבל שיוכל יחיד מעמלק להשלים אפשר דאינו יכול, וממילא דגם גירות גמורה לא יועיל לו.

4. האבני נזר (או"ח תנ"ד ה"ו) דן בשאלה מ"ט באמת לא מנה הרמב"ם כיבוש א"י למצוה, ותירץ שכלול במצות החרמת ז' עממין, שכן אם השלימו ועזבו הארץ מניחים אותם, אבל בא"י אין מניחים אותם, וכדברי הרמב"ן בסה"מ, את"ד ע"ש. וקשה ע"ז, דאם איתא דהרמב"ם מסכים עם הרמב"ן בזה, א"כ מה הוקשה לו להרמב"ם במעשה הגבעונים עד שהוצרך לבאר שהוקשה לנשיאים מצד איסור כריתת ברית. ועוד דלשון הרמב"ם בסה"מ קפ"ז שאנו מצווים לחטט אחריהם ולרדפם בכל דור ודור עד שיכלו ולא ישאר מהם איש משמע אפילו בחו"ל, וכן מבואר ממש"כ שם שעשינו כן ע"י דוד עד שנתפזרו בין האומות ולא נשאר להם שם, ומבואר דאפילו כשנתפזרו בין האומות מ"מ צריך לאתויי עליה ממה שלא נשאר להם שם. ולדעת האבני"ז היה עדיין אפשר"ל דמצות כיבוש א"י כלול במצות לא תכרות להם ברית, דממצוה זו עכ"פ נשמע שאין להניח כנענים בא"י אפילו קבלו ז' מצוות ב"נ, ומ"מ קשה דאי"ז מצד מצות ישיבת א"י כ"א מחשש פן יחטיאו אותנו כמבואר בקרא.

5. ומ"מ לביאור פשוטו של מקרא י"ל טעם אחר למה ראה שמואל לשסף את אגג בעצמו, ואילו מתחילה כשסבר לחזור לביתו לא חשש לזה. והוא, שמה שהרגו בעצמו היה להוציא מלב התלמידים שלא יחשבו שהסכים למה שהשאירו את אגג בחיים עד אותה שעה, לכן לקחו ושסף אותו בידיים. וא"כ ניחא, דמתחילה כשסבר שמואל לשוב לביתו ולהניח את שאול בנויפה, לא היה צורך שישסף את אגג, דממילא היה נראה לעין כל שלא היה לרוחו מה שהשאירו את אגג בחיים. אבל אחר שנענה לבקשת שאול כבדני נא נגד זקני העם כו' הוא שהיה מקום לחשוש ולכן הקפיד לשסף את אגג בעצמו וק"ל.

הרב אליהו ברוך שולמן חבר הכולל

הערות במקרא בעניני ביזה

במדבר (לא, ל) וממחצית בני תקח אחד אחוז מן החמישים גו' ונתתה אותם ללויים שומרי משמרת משכן השם. הנה עי' לעיל פסוק ד' אלף למטה אלף למטה לכל מטות ישראל תשלחו לצבא. ע"כ. ופרש"י לרבות שבט לוי, והוא מספרי. [אבל גירסת הגר"א שם להוציא שבט לוי]. ויש לעיין אם אותם האלף לקחו חלק בביזה עם שאר יוצאי הצבא. או"ד לא נטלו עמם.

ונראה דתלוי במחלוקת הרמב"ם והראב"ד סוף הל' שמיטה ויובל, דכ' שם הרמב"ם דמה שכובשים חוץ לגבולות ההבטחה לאבות, הכהנים והלויים בהם וכביזתם ככל ישראל. ובהשגות השיג עליו מביזת מדין שנטלו הלויים תרומה. והרדב"ז והכ"מ תירצו לדעת הרמב"ם, דהתם גזיה"כ הי' שיתנו בני"י מחלקם א' אחוז מנ' ללויים, ולא יטלו הלויים חלק כחלק עם אחיהם. ולדעה זו הרי כל זה במחצית בני"י, אבל במחצית יוצאי הצבא לא מצינו בזה גזיה"כ. וא"כ להרמב"ם נראה דודאי נטלו הלויים חלק עם אחיהם יוצאי הצבא. ולפי"ז מסתברא דלא היו הלויים יוצאי הצבא נוטלים אחד אחוז מן הנ' ממחצית בני"י, דהרי כבר נטלו חלקם עם יוצאי הצבא.

וזהו ביאור לשון הכתוב: ונתת אותם ללויים שומרי משמרת משכן השם. פירוש: אותם שנשארו לשמור משמרת המשכן ולא אלו שיצאו לצבא. וק"ל.

* * *

יהושע (כב, ז'-ח') ולחצי שבט המנשה נתן משה בבשן גו' וגם כי שלחם יהושע אל אהליהם ויברכם. ויאמר אליהם לאמור בנכסים רבים שובו אל אהליכם גו' חלקו שלל אויביכם עם אחיכם. ופרש"י ד"ה וגם כי שלחם יהושע וז"ל: ,,לחצי שבט המנשה כאשר שלח את בני ראובן וגד". וכד"ה עם אחיכם פירש וז"ל: ,,בני ראובן ובני גד". [ע"ש במפרשים פירושים אחרים]. וצריך להבין לפרש"י למה היה לחצי שבט מנשה יותר נכסים מאשר לראובן וגד? וגם למה ציוה אותם יהושע לחלק נכסיהם עם ראובן וגד.

ושיל"פ, דהנה כבראשית (טו, כ) פרש"י שרפאים היינו ארץ עוג שניתן לחצי שבט מנשה. נמצא שהיא מהארץ שהובטחה לאברהם. ועיין דברים (ג, יג). ההוא יקרא ארץ רפאים. ופרש"י: היא אותה שנתתי לאברהם. ובירושלמי בכורים פ"א ה"ח נחלקו אמאי אין מביאים בכורים מעבר הירדן. חד אמר משום שאינה ארץ זבת חלב ודבש. וחד"א משום דבעינן אשר נתת לי ולא שנטלתי מעצמי. ואיכא בנייהו חצי שבט מנשה.

ובשם הג"ר רפאל שפירא זצ"ל מפרשים בזה דהוא משום שחצי שבט מנשה נטלו מהארץ שנתנה לאברהם. דהיינו: ארץ רפאים, משא"כ ראובן וגד. [נועי"ס ברכת כהן עמ"ס חולין (להג"ר שמואל דייטש שליט"א) סי' ח' אריכות נפלאה בזה].

וע"ע ברמב"ם שמיטה, פי"ג הי"א: ,,יראה לי שאין הדברים אמורים אלא בארץ שנכרתה עליה ברית לאברהם ליצחק וליעקב וירשוה בניהם ונתחלקה להם אבל שאר כל הארצות שכובש מלך ממלכי ישראל הרי הכהנים והלוים באותן הארצות ובביזתן כשאר כל ישראל עכ"ל. והביאור נראה, דמה שאין הכהנים נוטלים חלק בביזה, היינו: משום שחילוק הביזה הוא פרט בדין חלוקת הארץ, אשר מזה נתמעטו שבט לוי, אבל בביזת חו"ל, דל"ש זה, לא נתמעטו.

ומבואר בהדיא ברמב"ם דבעינן לזה שיהיה מביזת הארץ שנכרתה עלי' ברית לאבות. ואם נאמר דארץ סיחון ועוג לא הובטחה לאבות, נמצא שבביזת אותן ארצות נטלו שבט לוי חלק. והיינו שביזת אותן הארצות לא הי' בדין חלוקת הביזה.

ולפי"ז יתכן לומר, דשבט ראובן וגד, כיון שלא נטלו חלק בארצות שנהג בהן דין חלוקת הביזה, באמת לא השתתפו בחלוקת ביזת ארץ ישראל עצמה. אבל חצי שבט מנשה שנטלו ארץ רפאים, שהובטחה לאברהם, א"כ השתתפו גם בחלוקת הביזה.

וא"כ מובנים כאן הפסוקים לפי פירוש רש"י, דחצי שבט מנשה דוקא הם שחזרו בנכסים רבים בכסף וזהב ובנחושת כו' הכל מביזת הארץ. אבל שבט ראובן וגד לא נטלו בזה כלום. ולזה אמר להם יהושע, דאף ששורת הדין כן, מ"מ יש להם לנהוג לפנים משורת הדין לחלק השלל עם אחיהם. דהיינו בני ראובן וכני גד, וכדפרש"י.

שופטים (ח, כב-כז): ויאמרו איש ישראל אל גדעון משל כנו גם אתה גם בנך וגו' ויאמר אליהם גדעון לא אמשול וגו' ה' ימשול בכם. ויאמר אליהם גדעון אשאלה מכם שאלה ותנו לי איש נזם שללו כי נזמי זהב להם כי ישמעאלים הם וגו' ויהי משקל נזמי הזהב אשר שאל אלף ושבע מאות זהב לבד מן השהרונים והנטיפות ובגדי הארגמן שעל מלכי מדין ולבד מן הענקות אשר בצוארי גמליהם. ויעש אותו גדעון לאפוד וגו'. ע"ש כל הפרשה.

ומש"כ לבד מן השהרונים גו', פי' המצודות דהכוונה, דגם אלה לקח גדעון. וכן מבואר באמת לעיל מיניה בפסוק כ"א: ויקם גדעון ויהרג את זבח ואת צלמנע ויקח את השהרונים אשר בצוארי גמליהם. ויש לעיין א"כ למה הוצרך לבקשה מיוחדת על נזמי הזהב, ואילו על השהרונים והנטיפות והבגדים והענקות שעל מלכי מדין וגמליהם לא הוצרך לבקשה מיוחדת.

גם צ"ע למה הזכיר משקל הנזמים ולא משקל השהרונים והנטיפות כו'.

גם עצם השו"ט צ"ב, שהם בקשו להמליכו, וסירב, רק ביקש הנזמים, ומשמע קצת דשני הענינים שייכים זל"ז.

אבל הביאור בזה פשוט, דבמשנה סנהדרין (כ:): לענין מלך איתא וכל העם כוזזים ונותנים לו והוא נוטל חלק בראש. וע"ש בגמרא דנוטל מחצה. וא"כ אילו המליכו את גדעון היה נוטל ממילא מחצה בביזה, ובזה סירב, רק ביקש שעכ"פ יתנו לו הנזמים.

ואפשר שענין בקשת הנזמים היה, דכיון שאמר להם ה' ימלוך עליכם, לכן נטל חלק מן הביזה, דהיינו הנזמים, ועשה אותם איפוד לזכרון הנס, כמש"כ רש"י. דהיינו: שחלק המלך בביזה עשה כעין הקדש לשמים לפרסום הנס. להורות: כי ה' ימלוך בהם ולא הוא.

ולפי"ז יובן מה שהכתוב הזכיר דוקא את משקל הנזמים. כי רק מהנזמים עשה איפוד. והזכרת המשקל הוא כדרך הכתוב בכ"מ, להזכיר משקל תרומת הקודש, וכמו בתרומת המשכן. אבל מהשהרונים והנטיפות וגו' לא עשה האיפוד ולכן לא הוזכר משקלם. אבל הא גופא צ"ב. מ"ש אלה מאלה?

והנה מבואר בגמרא סנהדרין שם, דמלבד מחצית הביזה שנוטל המלך יש עוד דין דאוצרות מלכים למלך. ומפרש הגמרא שם, דאוצרות מלכים למלך,

משום אורחא דמילתא. ומחצית הביצה למלך, מגיזה"כ דוימשחהו ה' לנגיד ולצדוק. מקיש נגיד לצדוק. מה צדוק מחצה לו ומחצה לאחיו, אף נגיד מחצה לו ומחצה לאחיו.

והך אורחא דמילתא דקאמר הגמ', אפש"ל דהכוונה: שכיון שהיו האוצרות למלך האויב, לכן אורחא דמילתא שיהיו עכשיו שייכים למלך ישראל. אבל זה צ"ב קצת, דמהיכ"ת שיהיה כן, והרי לא נאמר כמו"כ שיהיו אוצרות שרי האויב לשרי ישראל. וכן לא נאמר שביזת חייט האויב לחייטי ישראל, ומ"ש אוצרות מלכים.

ויותר היה נל"פ דהנה ברמב"ם הלכות מלכים מבואר בכ"מ שהמלך נחשב המוציא למלחמה. ע"י סופ"ד שם, שאין ממליכים מלך תחילה אלא לעשות משפט ומלחמות. וכן שם פ"ה ה"א: אין המלך נלחם תחילה אלא מלחמת מצוה כו'. וכן שם ה"ב: שכופה העם לצאת למלחמת מצוה. וזה ודאי לא היה שייך אם לא מצד שענין מלחמה מוטל על המלך ביחוד. ושם פ"ו ה"ב: ויש למלך להתנות כו' ע"ש. מכל זה מבואר שהמלך הוא המחוייב עפ"י התורה להוציא למלחמה בכ"מ.

וגם זה מבואר בכתובים לרוב, שהמלחמה נקראת על שם המלך, או על שם שר הצבא המוציא למלחמה, וכמו בכ"מ שכתבו ויכה דוד כו' וכיו"ב אף שהוא עצמו ודאי לא הכה את כולם, רק כיון שהוציא העם למלחמה נקרא על שמו. ומקרא מלא הוא (שמואל-ב יב, כח) 'ששלח יואב אל דוד אסף את יתר העם וחנוה על העיר ולכדה פן אלכד אני את העיר ונקרא שמי עליה.

ובהרבה מקומות מצינו בכתובים, שהיה המנהג, שהמלך או שר הצבא המנצח היה הורג בעצמו את מלך האויב. עיין יהושע (י, כו) ויכם יהושע אחרי כן וימיתם, גבי ה' המלכים. וכן בגדעון שהרג בעצמו לזבח ולצלמנע. וכן בעוד מקומות.

ונראה שענין המנהג היה ע"ד הנ"ל, שכיון שהמלחמה קרויה ע"ש המלך או שר הצבא, א"כ מלבד נצחון עם אחד על השני, יש גם נצחון מלך אחד על השני, ולכן בדין שהמלך עצמו יהרוג למלך שהובס.

ונראה שזהו גם ענין אוצרות מלכים למלך, דקאמר הש"ס דהוא משום אורחא דמילתא, דכיון שהמלך הוא המוציא למלחמה, וכן מלך האויב, א"כ

כשמנצחים, נחשב שמלך ישראל ניצח את מלך האויב, מלבד נצחון העם כולו, והוא נצחון נפרד. ולכן נוטל מלך ישראל את אוצרות מלך האויב מצד הנצחון שניצח מלך ישראל את המלך ההוא.

ולפי"ז מסתבר, שגם בשאר שר צבא המוליך את העם למלחמה, אפילו אינו בדין מלך ממש, רק כגדעון בשעתו שלא היה מלך והוא הוציא אותם למלחמה, ג"כ היה נוהג אורחא דמילתא זה של אוצרות מלכים. וזהו ברור בכוונת הכתוב שם (פסוק כ"א) ויקם גדעון ויהרוג את זבח וצלמנע ויקח את השהרונים אשר בצוארי גמליהם, דלקח גדעון לעצמו את השהרונים זבח וצלמנע מלכי מדין, ולא היו בדין ביזת העם כולו, והוא מדין אוצרות מלכים למלך.

וא"כ מבואר, שבשכיל השהרונים והנטיפות ובגדי הארגמן והענקות שעל מלכי מדין וגמליהם לא הוצרך גדעון לבקשה מיוחדת רק לקח מעצמו, דהוא אורחא דמילתא, דאוצרות מלכים למלך. ואף שלא הי' מלך לשאר דברים, אבל אורחא דמילתא זה עדיין היה שייך גביה, וכמו שנתבאר.

אבל לקחת מחצית מביזת העם, לזה צריך מלך ממש, דנלמד מקרא דוימשחהו ה' לנגיד ולצדוק, ובעינן לזה מלך משוח, ממש. וזה לא היה בגדעון. ולכן בנזמים שלא היו מאוצרות מלכים הוצרך לבקשה מיוחדת. וזהו משאה"כ ,,כי נזמי זהב להם כי ישמעאלים הם". פירוש: שבהיותם ישמעאלים ענדו כולם נזמי זהב, ולא רק המלכים. ולכן היו הנזמים בדין ביזת העם ולא בדין אוצרות מלכים. משא"כ השהרונים והנטיפות כו' כתוב בהם מפורש שהיו על מלכי מדין, וא"כ היו בדין אוצרות מלכים.

ולכן הוזכר משקל הנזמים, ולא משקל השהרונים והנטיפות כו', דרק את הנזמים עשה לאיפוד, שהיה מביזת העם ולקחם לה', להורות כי ה' ימלוך עליהם ולא הוא. אבל השהרונים והנטיפות כו' שהיו על מלכי מדין באמת לקח לעצמו מאורחא דמילתא, ולא עשאם איפוד, שענין האיפוד היה להראות שה' הוא מלך ולא הוא, ואילו לאוצרות מלכים אי"צ מלך ממש, וק"ל.

הרב בן-ציון דוד יעקבסן

חבר הכולל

בענין עדות שאי אתה יכול להזימה

במשנה ריש פרק היו בודקין, מה בין חקירות לבדיקות חקירות אחד אומר איני יודע עדותן בטילה בדיקות אחד אומר איני יודע ואפילו שנים אומרים אין אנו יודעין עדותן קיימת. בגמ' שם דף מא: מאי אפילו שנים אומרים, פשיטא כי אמר אחד איני יודע עדותן קיימת כי אמרי בי תרי נמי עדותן קיימת. א"ר ששת ארישא קאי (והיו שלשה) וה"ק בחקירות אפילו שנים אומרים ידענו ואחד אומר איני יודע עדותן בטילה כמאן כר"ע דמקיש שלשה לשנים. ופירש"י ר"ע מקיש שלשה לשנים במס' מכות (ה:): מה שנים אינן זוממין עד שיזימו שניהם, אף שלשתן עד שיזומו שלשתן וזה אי אפשר להזימן. ואע"ג דלר"ש קאמר לה להא מילתא התם דאילו ר"ע אקשינהו להכי מה שנים נמצא אחד מהן קרוב או פסול כו' מיהו ר"ע אית ליה נמי דר"ש ומוסיף איהו. בגמ' שם אמר רבא והא עדותן קיימת קתני, אלא אמר רבא ה"ק אפילו בחקירות שנים אומרים ידענו ואחד אומר איני יודע עדותן קיימת, כמאן דלא כר"ע. ופירש"י בד"ה רבא אמר, הא דקתני אפילו לאו ארכותא דבדיקות קאי אלא ארכותא דחקירות קאי, והכי קאמר מה בין חקירות לבדיקות חקירות היכא דליכא אלא תרי סהדי אמר א' איני יודע עדותן בטילה, בדיקות אמר אחד איני יודע עדותן קיימת והוא הדין לשניהם דהוה ליה עדות המוזמת בחקירות, ואפילו בחקירות משכחת לה דאמר אחד איני יודע ועדותן קיימת, והכי דמי כגון דאיכא תלתא דאפשר לעדות שתתקיים בשנים ומשום שלישי לא מפסלי הנך ודלא כר"ע.

ובתוספות שם מקשים על רש"י וז"ל וקשה לפי דה"ל למינקט הכא דר"ש הוא דאמר הכי בהדיא, ועוד דבחר הכי קאמר דלא כר"ע אלא כמאן, ויש לפרש דהא דקאמר עד שיזומו שלשתן היינו כשכוונו עדותן, אבל אמר איני יודע כנמצא אחד מהם קרוב או פסול דמי דלר"ש תתקיים העדות בשאר ולר"ע עדותן בטילה והיינו דקאמר כר"ע, והשתא ניחא דקאמר בתריה דלא כר"ע אלא כר"ש. ע"כ.

הביאור של הסוגיא הוא שיש מחלוקת תנאים במשנה במכות (ה:): לאיזה

דברים הוקשו שלשה עדים לשנים בפסוק „על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת“. לת"ק מה שלשה מזימין את השנים אף השנים יזומו את השלשה. לר"ש מה שנים אינן נהרגין עד שיהיו שניהם זוממין אף שלשה אינן נהרגין עד שיהיו שלשתן זוממין. ר"ע אומר לא בא השלישי להקל (להציל חבירו שהרי אם לא ימצאו עדים להזימו אף חבירו פטורין מעונש כאשר זמם לר"ש) אלא להחמיר עליו ולעשות דינו כיוצא באלו וכו' (לעונשו אף שלא היו צריכין לעדותו) ומה שנים נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותן בטילה אף שלשה נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותן בטילה (עוד חומרא זאת הוא מטיל על חבירו שהרי אם חבירו כשירים הם והוא לא העיד היתה עדותן מתקיימת ועכשיו שהוא צירף עצמו עמהן ונמצא קרוב או פסול הוא מבטל אף עדות חבירו הכשרים).

ובסוגיא שלנו בסנהדרין איכא פלוגתא בין רב ששת לרבא בשלשה עדים ששנים אמרו אנו יודעין ואחד אמר איני יודע באחד מן החקירות (שהזמה בהן חלויה) מהו דינא דמתניתין. דלרב ששת עדותן בטילה ולרבא עדותן קיימת. ובגמרא איתא דאם נאמר כרב ששת דעדותן בטילה, מתניתין ע"כ כר"ע אתיא במכות (דהשלישי מטיל חומרא על חבירו ומבטל עדותן).

אולם רש"י כתב דבאמת אפילו לר"ש היה דינא הכי דעדותן בטילה, שהרי ר"ש סובר דאין יכולים להזים שום אחד מהם עד שיזומו כולם. וזה האומר איני יודע ע"כ א"א להזימו דא"א לומר לו עמנו היית במקום פלוני בשעה פלונית כיון שהוא אומר שאינו יודע הזמן או המקום שראה המעשה, א"כ גם חבירו מציל מעונש כאשר זמם והוא כולה עדות שאי אתה יכול להזימה ולא שמה עדות (ורש"י הוצרך לפרש אמאי קאמר כגמ' דאתיא כר"ע אם באמת כר"ש נמי אתיא).

אבל התוס' לא נראה להם פירש"י וכתבו דלר"ש בחקירות כששנים אומרים אנו יודעין ואחד אומר איני יודע עדותן קיימת, דזה האומר איני יודע דנין אותו כקרוב או פסול דלר"ש תתקיים העדות בשאר, ודוקא לר"ע עדותן בטילה. ובזה א"ש מאי דקשה לפי פירש"י שהרי הקשו על רש"י הא דאמר בגמרא דאם נאמר דעדותן קיימת אתיא מתניתין דלא כר"ע הא לרש"י כר"ש נמי לא אתיא דגם לר"ש עדותן בטילה, וא"כ כמאן אתיא. אבל לפידוש התוס' ל"ק דלדידהו לר"ש עדותן קיימת וא"כ מתניתין אתיא דלא כר"ע אלא כר"ש.

(אולם אחד מחבירי המצויינים העיד לי דקשה אמאי לא תירצו תוס')

דלרש"י מתניתין אתיא כת"ק שם במכות דלית ליה לא דינא דר"ע ולא דינא דר"ש ולמה לא תתקיים עדות השנים אף שהשלישי אינו יודע).

מ"מ חזינן דאיכא מחלוקת רש"י ותוס' בשנים אומרים אנו יודעין ואחד אומר איני יודע אי לר"ש מתקיימת עדותן בשאר או לא, דלתוס' מתקיימת עדותן, ולרש"י עדותן בטילה. ויש לדעת במאי פליגי רש"י ותוספות.

ואמרתי דיש לחקור מהו גדר הא דקיי"ל כל עדות שאי אתה יכול להזימה ל"ש עדות. אם פי', „להזימה" הוא, דכל עדות שאי אתה יכול להעניש העדים בעונש כאשר זמם ל"ש עדות; או אם פי', „להזימה" הוא להזים העדים בעמנו הייתם במקום פלוני, דזה מיקרי הזמה בכ"מ, וכל עדות שאי אתה יכול לומר לעדים עמנו הייתם ל"ש עדות¹.

ומהראשונים נראה דמקור דין עדות שאי אתה יכול להזימה הוא מפסוק „ודרשת וחקרת ודרשו השופטים היטב והנה עד שקר העד שקר ענה באחיו ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו". דאם אי אתה יכול להזים העדות לא מתקיים הך קרא. ויש לומר דהני תרי גדרים של עדות שא"א יכול להזימה תלויים במה הוא עיקר הקפדת התורה בהך קרא לבחון את העדים לדעת אם אמת או שקר אומרים. דאפשר לומר דהתורה הקפידה שיהא אפשר להעניש אותם באותו עונש שהם רצו לחייב הנידון, ולהכי ע"כ ימנעו מלומר שקר דמפחד, ומקור הדין הוא מכאשר זמם. או דלמא דהקפידה התורה שיאמרו דבר כה מדוייק שיהא אפשר לדעת אם כדבריהם הוא האמת או לא בהא דצריכים לפרט הזמן והמקום, וא"כ אם אחרים ראו אותם במקום אחר ע"כ דבריהם שקרים. ואפילו אם נמצאו באותו מקום באותו זמן הרי אפשר להכחישם במציאות הדברים כיון שאחרים שהיו שם באותו מקום ובאותו זמן אולי ראו גם הם. הרי שפירוט הזמן והמקום יכול למונעם מלומר שקר, וא"כ מקור הדין יהיה מ„ודרשת וחקרת"². (וקצת ראייה לזה מרש"י בסנהדרין (ז:)) ד"ה שמוע בין אחיכם, כשיהיו שניהם יחד שמעו דבריהם ולא תשמעו דברי זה בלא זה שמסדר דברי שקר כדברי אמת לפי שאין מכחישן וגו').

1. כעין זה מצאתי אח"כ בשו"ת בית הלוי ח"ג סימן י' ענף א' אות ב'.

2. ואם באמת מקור דין עדות שאי אתה יכול להזימה הוא מפסוק ודרשת וחקרת מיושב היטב קושית ראש הכולל הרה"ג ר' אהרן כהן שליט"א דהקשה כיצד יכלו חז"ל לעקור דרישה וחקירה בדיני ממונות בסנהדרין דף לב. הא בעינן שאתה יכול להזימה. ולפי דברינו ל"ק, דדין שאתה יכול להזימה נובע מפסוק ודרשת וחקרת וחז"ל הרי תקנו דכדיני ממונות לא בעינן דרישה וחקירה.

ואולי בהא פליגי רש"י ותוספות הנ"ל, דרש"י סובר דעיקר המונע הוא העונש, והרי לר"ש אם שנים אומרים אנו יודעין ואחד אומר איני יודע כיון דאליביה אי אפשר לענוש השנים (כיון שאין יכולים להזים האחד שאמר איני יודע), הרי אין כאן עיקר המונע של עונש הזמה בהני תרי והויא עדות שאי אתה יכול להזימה.

אבל תוס' סברי דעיקר המונע הוא פירוט הזמן והמקום, ואף שהא' לא פירט, ונעשה כקרוכ או פסול שלא נקבל עדותו, מ"מ חביריו שפיר יכולין לפרט הזמן והמקום, שהרי אמרו אנו יודעין, וע"כ יכולים לקיים בהם מעשה הזמה שהוא,, עמנו הייתם במקום פלוני".

ושני צדדים הללו שיש להסתפק בכוונת,, להזימה", לכאורה גם יש להסתפק במלת,, זוממין". שיש לשאול על שם מה נקראו עדים זוממין, אם משום,, דמזימין" אותם, שהמזימין מעידין שלא היו באותו מקום שאמרו ומגלים שהם,, זממו" להזיק חבירם בעדות שקר; או דילמא משום שמקבלים עונש,, כאשר זמם".

ונראה דבזה אפשר להסביר סוגיא דריש מכות, דבמשנה תנן כיצד העדים נעשים זוממין, מעידים אנו באיש פלוני שהוא בן גרושה וחלוצה, אין אומרים יעשה זה בן גרושה וחלוצה תחתיו, אלא לוקה ארבעים. ובגמרא פריך הא כיצד אין העדים נעשין זוממין מבעי ליה. ועוד מדקתני לקמן (ה.) אבל אמרו להם היאך אתם מעידים שהרי באותו היום אתם הייתם עמנו במקום פלוני, הרי אלו זוממין (מכלל דאלו אינם זוממין), ע"כ. דלכאורה קושיא שניה קשה, דמאי פריך מהמשנה שבדף ה' אבל אמרו להם וכו', מאי קשה משם על משנתינו, דמי יימר דלא אמרו לעדים דבן גרושה שבמתניתין היאך אתם מעידין שהרי וכו'. אבל לפי מה שאמרנו מבואר היטב, דקודם פריך הא כיצד אין העדים נעשים זוממים מיבעי ליה, כלומר, אם תנא דמתניתין קורא,, זוממין" לעדים שמקבלים,, כאשר זמם" הרי אין מקבלים כאשר זמם בבן גרושה וחלוצה אלא לוקין ארבעים. וכ"ת דנקראים זוממין על שם מעשה הזמה דאחרים מעידים שהם לא היו שם, הא תנינא כבר בדף ה'.

ועפ"ז מובן גירסת המהר"ם ז"ל שלא גרס,, מכלל דאלו אינם זוממין", שהרי לא מכח סתירה אתאנו עלה, אלא מכח כיפול הדברים. והמהר"ם ז"ל גם הגיה,, דקתני" במקום,, מדקתני" מהאי טעמא, ד,,מדקתני" משמע דמוכיחים מהמשנה שבדף ה'. איזה דבר שסותר למשנתנו כאן, ואין זה נכון. לכן הגיה,, דקתני" דמשמע רק שמשנתנו מיותרת ולא משמע שום סתירה וכדכתבנו.

אבל באמת קשה לומר דרש"י ותוס' מחולקים בהני שני גדרים של עדות שאי אתה יכול להזימה, אף שלכאורה החקירה מצד עצמה נכונה היא. חדא, דהא מבואר בסוגיא דעידי נערה המאורסה בדף מא. בסנהדרין דאם אי אפשר לקיים עונש הזמה הוא לה עדות שאי אתה יכול להזימה אף דשפיר יכולים לקיים מעשה הזמה של עמנו הייתם עיי"ש. והיאך יפלוג התוס' על זה.

ועוד קשה שחבירי הבחור המופלג ר' שרגא באטוויניק שליט"א הראה לי מה שכתב רש"י בפסחים (יב.) ונראה משם דרש"י סובר דאם אי אפשר לקיים מעשה הזמה בכל הז' חקירות אף דאפשר לקיים עונש הזמה אכתי מיקרי עדות שאי אתה יכול להזימה. דאיירי שם בסוגיא דאדם טועה בשעות, ופריך בגמרא דא"כ איך נקיים חקירת איזה שעה, הרי יכולים לומר שטעינו בשעות (או שטעו המזימין) ובאמת היינו באותו מקום שאמרנו לכם וראינו המעשה, וא"כ הוא לה עדות שאי אתה יכול להזימה. ורש"י שם בד"ה דהוא ליה עדות שא"א יכול להזימה הקשה הא אכתי אפשר להזים אותם אם יבואו שנים ויאמרו כל אותו היום עמנו הייתם במקום פלוני. ותירץ וז"ל: ,,מיהא בצרה להו תורת הזמה מן חקירות השעות ורחמנא רבי שבע חקירות כגזירה שוה דהיטב היטב בסנהדרין", ע"כ. ומזה לכאורה נראה שלא די ביכולת לקיים עונש הזמה, אלא גם צריך שיהא אפשר לקיים מעשה הזמה של עמנו הייתם בכל הז' חקירות. ואולי אפשר לתרץ בדוחק דאם חסר חקירת איזה שעה הרי יראתם מן העונש מתחלשת הרבה, דקשה למצוא אנשים שהיו עמהם בכל היום, וגם אולי יודעין העדים שהיו במקום המזימין רק מקצת היום, ובחלק הב' הלכו למקום שלדבריהם נעשה אותו מעשה שהעידו ויודעים שא"א להזימם ב,,כל היום עמנו הייתם".

וחשבתי שיש לבאר מחלוקת רש"י ותוס' בדרך אחרת, דבב"ק (ע"ה:) לחד לישנא פליגי סומכוס וחכמים בעדות שאי אתה יכול להזימה. כגון דאתו סהדי ואמרי ליה גנבת ואמר להו גנבתי וטבכתי ומכרתי מיהו לא בפניכם גנבתי אלא בפני פלוני ופלוני. ואייתי סהדי ואזמינהו דלא באפייהו גנב (הגנב הביא עדים והזימו אותם שנים הראשונים) ואתו פלוני ופלוני (הבעל הבית הביא אותם פלוני ופלוני שאמר הגנב שראו אותו גונב) ואסהידו ביה דגנב וטבח ומכר. ובהא קמיפלגי דרבנן סברי הוא לה עדות שאי אתה יכול להזימה (משום דהגנב עצמו הודה שהני פלוני ופלוני באמת ראו אותו גונב והודאת בעל דין כמאה עדים דמי, דאפילו יבואו מאה מזימין ויאמרו שפלוני ופלוני היו עמהם במקום אחר לא יועילו דבריהם כלום, ונאמר שכדברי הגנב היה) וכל עדות שאי אתה יכול להזימה ל"ש עדות. וסומכוס סבר עדות שאי אתה יכול להזימה הוא עדות. ומקשה הגמרא והא קיי"ל דעדות שאי אתה יכול להזימה לא הוא עדות. ומתריך הני מילי היכא דלא ידעי באיזה יום באיזה שעה דליכא לעדות כלל,

[ופירש"י דאיכא למימר דלהכי עבדי דמסתפו דלא ליתו סהדי דלזמינהו והלא באותה שעה עמנו הייתם ועדים שקרנים הם] אבל הכא סיועי הוא דקא מסייע להו. [ופירש"י אבל הכא דהא דאין אתה יכול להזימה היינו משום דקושטא קא מסהדי מכל שכן דעדותן עדות דסיועי קא מסייעי להון]. ע"כ לשון הגמרא.

ונראה לי דטומכוס וחכמים מחולקים באם הך דין דבעינן עדות שאתה יכול להזימה הוא תנאי בצורת העדות; או דהוא מחיובי ב"ד. דלטומכוס, אם אי אפשר להזים העדים מפני איזה חסרון במה שאמרו, אז מיקרי עדות שאי אתה יכול להזימה ול"ש עדות, משום דלאו כצורת עדות של תורה. אולם אם משום איזה סבה אחרת א"א להזימם, כגון הכא דהבעל דין עצמו הודה להם, אז לא מיקרי עדות שאי אתה יכול להזימה, דמ"מ היתה עדותן כצורת עדות של תורה. וחכמים סוברים דהא דבעינן שאתה יכול להזימה הוא מחיובי בית דין דבכל מקרה שא"א להזים העדים מאיזה סבה שיהיה או א"א לדיינין לקיים אחד מתנאי דין תורה ואסור להם לקבל עדות זו³.

וא"כ אפשר דתוס' שם בסנהדרין מ"א: יסבור דהוא תנאי בצורת העדות, וע"כ אותם שנים שאמרו אנו יודעין כיון דהא דא"א להזימם הוא משום איזה סבה אחרת (שחבירם השלישי אמר שאינו יודע) מ"מ עדותן היתה כצורת עדות של תורה, ולכן תתקיים עדותן לר"ש דאמר תתקיים עדותם בשאר, ורק לר"ע מיפסלי דהך שלישי הוא ודאי עד פסול דלא היתה עדותו כצורת עדות של תורה. אולם רש"י יסבור דאתה יכול להזימה הוא פרט בחיובי בית דין ועכ"פ א"א להם להזים אותם שנים כיון שאמר חבירם איני יודע, ולכן אין לקבל עדות כזו ואפילו לר"ש עדותן בטילה.

ואולי גם זה תלוי בכוונת הפסוק, „וודרשת וחקרת ודרשו השופטים היטב והנה עד שקר העז... ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו" וגו'. דבמקרה שאין יכולים לקיים כאשר זמם, האם החסרון הוא ב„והנה עד שקר העז“, או דילמא

3. ואגב העיר לי חבירי הבחור המופלג ר' שרגא באטוויניק, דידוע חקירת הקצות החושן בסימן ל"ד בהודאת בעל דין אם הוא מדין התחייבות או מדין נאמנות על עצמו. ולכאורה מסוגיא דב"ק הנ"ל נראה להביא ראיה דהוא מדין נאמנות, מדקאמר בגמרא דא"א להזים הני עדים כיון דהודה הבעל דין עצמו שהם באמת דאו אותו גונב כאן, ואפילו יבואו מאה מזימין ויאמרו שהעדים היו במקום אחר לא נאמינם. דאם הודאת בעל דין הוא מדין התחייבות אמאי לא נוכל להזים העדים ולומר שהיו במקום אחר כדברי המזימין, כיון שאין לבעל דין נאמנות בפרט זה, רק שהוא מתחייב עצמו בקרן וכפל.

החסרון הוא ב,,ודרשו השופטים היטב". כלומר, אם אי אפשר לקיים כאשר זמם משום סבה אחרת האם נכשיר את העדות, דהא לאו עד שקר הוא; או דילמא דאכתי איכא חסרון ב,,ודרשו השופטים היטב" ונפסול העדות.

אבל קשה דמשמע מלשון תוס' ,,ויש לפרש דהא דקאמר עד שיזומו שלשתן היינו כשכוונו עדותן, אבל אמר איני יודע כנמצא אחד מהם קרוב או פסול דמי, דלר"ש תתקיים העדות בשאר", דבמקרה כזה דלא כווננו עדותן אפשר באמת להזים השנים בלא חבירם השלישי, ולא כמו שכתבנו דאף שא"א להזים השנים מ"מ כיון דלאו משום חסרון דידהו הוא דא"א להזימם לא מיפסלי בכך וצ"ע.

עכ"פ אולי יש להביא ראיה דהחיוב להזים העדים הוא הלכה מחיובי בית דין דתנן בפרק נגמר הדין בסנהדרין (מג.) וכרוז יוצא לפניו איש פלוני בן פלוני יוצא ליסקל על שעבר עבירה פלונית, ופלוני ופלוני עדיו. כל מי שיודע לו זכות יבוא וילמד עליו. ובגמ' שם אמר אביי וצריך למימר ביום פלוני ובשעה פלונית ובמקום פלוני, דילמא איכא דידעי ואתו ומזים להו, ע"כ. והא הכא כבר נחקרה עדותן בב"ד ונמצאת כשירה ונגמר הדין על ידן, ולמה עדיין צריכים למצוא עדים להזים אותם, אם לא שהוא הלכה מחיובי בית דין. אבל ברור דיחידות, דכאן אחר הגמר דין החיוב הוא מדין הצלה מ,,והצילו העדה" ולא מדין ,,ודרשו השופים היטב".

וגם חשבתי שאפשר להסביר מחלוקת רש"י ותוס' הנ"ל בדרך שלישי והוא לחקור אם החסרון של עדות שאי אתה יכול להזימה הוא בעד עצמו או בעדותו. דאם הוא בעד עצמו, הרי העד נעשה קרוב או פסול אם אינו יודע ולר"ש תתקיים העדות בשאר כתוס'. אבל אם החסרון הוא בעדותו אכתי מצטרף עם חביריו ומצילים מעונש כאשר זמם וכזה פוסל חביריו אפילו לר"ש כרש"י. ולא היה לי כל כך נוחותא בזה מכמה טעמים, אבל באמת לא עיינתי בזה ככל הצורך, וצ"ע.

הרב ברוך סיימאן
חבר הכולל

בענין גואל הדם

(א) מי ראוי להיות גואל הדם, עיין בר"מ (הל' רוצח פ"א ה"ב) שכתב וז"ל: מצוה ביד גואל הדם שנאמר גואל הדם הוא ימית את הרוצח, וכל הראוי לירושה הוא גואל הדם, לא רצה גואל הדם או שלא הי' יכול להמיתו או שאין לו גואל הדם בית דין ממיחין את הרוצח בסייף עכ"ל. ולכאורה צ"ב, מהיכי תיתי הא, דהדין גואה"ד תלוי בדין ירושה. ועי' (שם) באור שמח שמקור לדברי הר"מ הוא מירושלמי פרק זה בורר (פרק ג' הל' ט')¹, וז"ל: ואומר ר' יוסי שאם אתה אומר כן (שהדיינים יכולים להיות קרובים לנרצח) נמצאת אומר בית דין גואל הדם ע"כ. והפני משה מפרש מכיון דכתיב ושפטו העדה בין המכה ובין גואל הדם, משמע שהדיינים לא יכולים להיות גואלי הדם. ועפי"ז דברי הרמב"ם שפיר מבוססים, דהרי מבואר מהירושלמי דכל מי שראוי להיות גואה"ד פסול הוא לדון, ועי' בר"מ (פרק י"ג מהלכות עדות הל' א) שפסק דרק קרובי האב פסולין מן התורה לדון, וא"כ יוצא דרק קרובי האב יכולים להיות גואה"ד, משא"כ שאר קרובים. ולכאורה היינו טעמא משום דמבואר ריש פ' יש נוחלין דרק קרובים מצד האב נוחלין ומנחילין, ולא שאר קרובים, אלמא דדין גואה"ד תלוי בדין ירושה².

עיין בקרית ספר שהביא עוד מקור לדברי הרמב"ם שהדין גואל הדם תלוי בירושה, והוא מהבבלי במכות דף יב. דע"ש (לפי פירוש רש"י) שלמסקנא, שאדם יכול להרג את זקנו בתורת גואל הדם, משא"כ אביו. ובטעמו של דבר ביאר הקרית ספר דהיכא שהסבא הכה את בנו מותר לנכד להרוג את זקנו משום שהוא (הנכד) הרי קרוב לנהרג (שהיה אביו), משא"כ כשאביו הרג את בנו (של האב), אין אחיו של הנהרג (דהיינו בן הרוצח) הכי קרוב לנהרג, דהרי האב הרוצח הוא קרוב יותר. אלמא מהסוגיא הנ"ל שדין גואל הדם נאמר רק באדם הקרוב ביותר, וי"ל שס"ל להרמב"ם שהקורבה נמדדת על פי דיני ירושה. ולכן פסק דרק מי שראוי ליורשו געשה גואה"ד, ודוק. (עיין לקמן דנביא מה שיש להשיב על דברי הקרית ספר.)

(ב) גואל הדם לגבי רוצח בשוגג, עיין מכות דף י': שדנה הגמ' בהא דכתיב ולו אין משפט מות, האם הפסוק מדבר על הגואל הדם, כלומר שגואל הדם שהורג את

הרוצח אין לו משפט מות, או דילמא הפסוק מדבר על הרוצח בשוגג, ללמדנו שפטור הוא ממיתה. ולפי הצד השני יוצא שגואל הדם ההורג את הרוצח בשוגג חייב מיתה. אמנם, לא כן משמע מסוגית הגמרא במכות (יב.) דאיתא בגמרא ח"ל: ת"ר ורצח גואל הדם את הרוצח מצוה ביד גואל הדם, אין גואל הדם רשות ביד כל אדם דברי ר' יוסי הגלילי. ר"ע אומר רשות ביד גואל הדם וכל אדם חייבין עליו (ואית דגרסי אין חייבין)³, עכ"ד הגמ'. הרי מבואר מהסוגיא הזאת דלא מיבעיא שגואה"ד שהרג את הרוצח אינו חייב מיתה, אלא דהיתר גמור הוא, ולשיטת ר' יוסי הגלילי מצוה היא, ולכאורה זהו להדיא דלא בסוגיא הנ"ל במכות דף י', וצ"ב.

בספר דברי יחזקאל (סימן כג) יישוב ע"פ דברי הר"מ (פרק ה' מהל' רוצח הל' ט"י) וז"ל הר"מ: רוצח בשגגה שהרגו גואל הדם חוץ לתחום עיר מקלטו פטור שנאמר ולו אין משפט מות, אחד ההורגו בדרך קודם שיכנס לעיר מקלט או שהרגו בחזירתו עם השנים ששומרין אותו, נכנס לעיר מקלטו ויצא חוץ לתחומה בזדון הרי זה התיר עצמו למיתה והרשות לגואל הדם להרגו ואם הרגו כל אדם אין חייבין עליו שנאמר אין לו דם, ע"כ. היוצא מדברי הרמב"ם דיש ב' הלכות בגואל הדם:

א] קודם שנקלט הרוצח בעיר מקלטו אסור לגואל הדם להרוג את הרוצח, אלא דאם הרגו פטור מקרא דלו אין משפט מות כי יחם לבבו, כלומר, כיון שהגואה"ד כועס כל כך על הרוצח, פטרה אותו התורה מחיוב מיתה דומיא דאונס, דקשה לו להתגבר על יצרו. וזאת היא כוונת התורה (דברים י"ט פסוק ו') „פן ירדף גואל הדם אחרי הרצח כי יחם לבבו והשיגו וגו'", דיש פטור מיוחד דאנוס מחמת כעסו, וכנ"ל.

ב] אחר שיצא מגבול עיר מקלטו במזיד הרי זה התיר עצמו למיתה ורשות או מצוה (וזה תלוי במחלוקת ר"ע ור' יוסי הגלילי למעלה) ביד גואל הדם להורגו, ושאר בנ"א שהרגו אותו אינם נהרגין עליו. ובזה מיושבת שפיר סתירת הסוגיות הנ"ל, דהסוגיא במכות דף י': שדנה אם הגואל הדם חייב מיתה או לא, מיירי קודם שנכנס לעיר מקלט, וכן כשיצא מעיר מקלט כדי ללכת לבית דין, וכשחוזר לעיר מקלט אחרי שב"ד פסקו עליו שחייב גלות (דגם זה מקרי קודם שנקלט, כמבואר לעיל בדברי הר"ם). דבכל המקרים האלה אין מצוה או רשות על גואל הדם להרג את הרוצח, אלא אדרבה למ"ד אחד במכות (שם) איכא חיוב מיתה, ולמ"ד השני יש פטור מטעם אונס. והמח' בדף י"ב בין ר"ע ור' יוסי הגלילי אם זה מצוה או רשות, מיירי אחר שכבר פסקו עליו בב"ד שהוא חייב גלות וחזר לעיר מקלט בפעם שני (הפעם הראשון שנכנס לעיר מקלט הוא מיד אחרי שהרג בשוגג מיד הוא גולה לעיר מקלט) ויצא חוץ לעיר מקלט במזיד. דבמקרה הזה נחלקו ר"ע ור' יוסי הגלילי אי הוי רשות או מצוה.

עיינן בספר פרי שמואל, להרב זלמן שטיין זצ"ל³³ שיישב ג"כ כעין הנ"ל והוסיף לחלק בין רוצח שעוד לא נקלט בעיר מקלטו ובין רוצח שכבר נקלט, דהיינו בין רוצח הבורח לשם לפני גמר דינו לבין רוצח הבורח לשם לאחר שנגמר דינו. דכאשר הרוצח בורח לשם לפני הגמר דין, אז העיר מקלט פועל בתורת הצלה, ולכן ברגע שיוצא משם אין לו הצלה, וממילא אם הרגו הגואל הדם, פטור הוא ממיתה. אמנם, אחר שנגמר דינו ושוב הלך לעיר מקלט אז יש לו דין קליטה בעיר מקלט, וממילא הוי מתושבי עיר מקלט. ונפקא מינה בזה תהיה היכא שהרוצח יצא בשוגג, דכאשר העיר מקלט פועל רק מדין הצלה, אז כשיצא הרוצח סוף סוף אין לו הצלה, ולא משנה אם יצא במזיד או בשוגג. אבל היכא דכבר נקלט בעיר המקלט, אז אם יצא בשוגג י"ל דעדיין אינו ניתן ליהרג מאחר שנקלט בעיר הריהו כתושב העיר וניצל אפילו לאחר שיצא מן העיר. רק שהיכא דיצא במזיד והתיר עצמו למיתה, אז הוא עקר את עצמו מליחשב תושב העיר, ומותר להורגו.

ג) פטור של כי יחם לבבו⁴ הבאנו לעיל (אות ב') שלפעמים הגואל הדם פטור ממיתה מטעם כי יחם לבבו. ועיינן בספר ישועות ישראל על חו"מ (סימן ב') (להרב יהושע מקוטנא) דעפ"ז י"ל שאע"פ שבזה"ז⁵ אין מצוה או רשות של גואל הדם, כי אין ב"ד שיפסוק עליו חיוב גלות, אפ"ה גואל הדם שהרג את הרוצח בזה"ז אינו פסול לעדות כיון שהפטור של כי יחם לבבו עדיין קיים. עוד נפקא מינה לדינא ע"פ יסוד הנ"ל הוא, על פי מש"כ הר"מ בהל' מלכים (פרק י' הל' א') דבן נח ששגג באחת ממצוותיו פטור מכלום חוץ מרוצח בשוגג, שאם הרגו גואל הדם אינו נהרג עליו, ואין לו עיר מקלט, אבל בתי דיניהן אין ממיתין אותו. ובספר חמדת ישראל הקשה על הר"מ מהיכי תיתי הא, דיש דין גואל הדם בעכו"ם, אולי זאת היא גזה"כ רק בישראל. וראיתי בספר באר מרים על הל' מלכים (להרב מרדכי מאן) שהציע ע"פ הנ"ל דדברי הר"מ נאמרו רק לגבי הפטור של כי יחם לבבו שהוא פטור של אונס, וממילא שפיר מסתברא לומר דהדין הזה נוהג ג"כ בבני נח.

ד) גואל הדם לגבי רוצח במזיד, ישנם ב' אופנים שבהם הדין גואל הדם נוגע לדין רוצח במזיד, ג"כ: [1] האופן הראשון הוא לגבי הביצוע של העונש מיתה, שבדרך כלל יש דין שיז העדים תהי' בו בראשונה להמיתו, כלומר דבצוע העונש צריך להיות ע"י העדים. אמנם, לגבי רוצח במזיד ההלכה היא אחרת, שגואל הדם הוא ההורגו בב"ד. והמקור לדין הזה הוא בפרשת מסעי (פרק ל"ה פסוק י"ט). דכתיב, „בפגעו בו הוא ימיתנו“, ועיינן בר"מ (פרק א' מהל' רוצח הל' א'), שכתב ח"ל כל הורג נפש וכו' ואם רצח בזדון בפני עדים מיתתו בסייף שנאמר נקום ינקם, ובהל' ב', מצוה ביד גואל הדם לא רצה גואל הדם ב"ד ממיתין אותו בסייף, ע"כ. אלמא שיש דין קדימה לגואה"ד במיתת הרוצח, וכנ"ל.

אמנם, למרות שברוצח ליתא לדינא דיד העדים, דהמצוה היא בגואל הדם, מ"מ לא נתבטל לגמרי האי דינא דיד העדים, דהרי פסק הר"מ (פרק י"ג מהל' סנהדרין ה"א) שרוצח שלא הרגוהו עדיו חייבין להמיתו ביד כל אדם. וראיתי שמפרשים את דברי הר"מ שעיקר הדין הוא שגואל הדם יהרג את הרוצח, אבל היכא שגואל הדם אינו רוצח להרוג אותו, אז ב"ד מעמידין גואל הדם, ומסתברא שמעמידים את העדים במקום הגואה"ד. (וא"כ יוצא דלא נתבטלה לגמרי הדין של יד העדים.)

[2] האופן השני הוא בהרג במזיד ויש רק עד אחד, עיין ר"מ (הל' רוצח פרק ו' הל' ד'ה'), וז"ל ויש הורג בשגגה ותהי' השגגה קרובה לזדון והוא שיהי' בדבר כמו פשיעה או שהי' לו להזהר ולא נזהר, ודינו שאינו גולה מפני שעונו חמור אין גלות מכפרת לו ואין ערי מקלט קולטות אותו, שאינן קולטות אלא המחוייב גלות בלבד, לפיכך אם מצאו גואל הדם בכל מקום והרגו פטור. ומה יעשה זה ישב וישמור עצמו מגואל הדם, וכן כל הרצחנים שהרגו בעד אחד או בלא התראה וכיוצא בהן אם הרגן גואל הדם אין להם דמים, לא יהיו אלו חמורים מההורג בלא כוונה, ע"כ. כלומר, דשיטת הר"מ היא דע"א נאמן כדי שגואל הדם יוכל להרג את הרוצח. ועיין בראב"ד שהשיג וז"ל: א"א תימה הוא, ואיך נאמין בעד אחד או להתיר דמו של זה לגואל הדם. ובכס"מ יישב דאין כוונת הר"מ לעד א' גרידא, אלא לעדות מיוחדת. ובהסבר דבריו שמעתי בשם הגרי"ד שליט"א (עיין שו"ת בית הלוי חלק ב', סימן ל"ט) שהוא דבדרך כלל פוסלין עדות מיוחדת אינו מצד חסרון כבוד הדבר, אלא דיש גוה"כ מיוחדת דלא יומת על פי עד אחד, (שדורשת הגמ' במכות מאי אחד, אחד אחד) דב"ד לא יכולים להעניש על פי עדות כזאת. אמנם, עיין באור שמח שהוכיח שהר"מ מדבר בעד אחד ממש, וציין לדברי הר"מ במורה נבוכים (חלק ג' פרק מ'). דהר"מ שמה דן בטעם מצוות עגלה ערופה. הר"מ כותב וז"ל: אבל עגלה ערופה הרי תועלתה ברורה כי אשר יביאנה היא העיר הקרובה אל החלל, ועל הרוב ההורג ממנה, וכו' כי משיאמר אדם ואפילו אשה או שפחה פלוני הרגו לא תערף העגלה, נמצא כי אפילו אשה אם ידעה היא אומרת, ומשיודע הושגה התועלת, כי אע"פ שלא יהרגוהו ב"ד, יהרגוהו המלך שהוא הראוי להרג בידים מוכיחות, ואם לא יהרגוהו המלך יהרגוהו גואל הדם וימצא תחבולה להתנכל לו להורגו. הנה נתבאר כי תועלת עגלה ערופה היא גלוי ההורג, ולחזוק ענין זה שהמקום אשר תערף בו העגלה לא יעבד בו ולא יזרע לעולם, והרי בעל אותה הקרקע יחפש כל מיני עצות ויחקור עד שיודע ההורג כדי שלא תערף העגלה ולא תאסר עליו אדמתו זו לעולם, ע"כ. כלומר, דכל עיקר המטרה של מצות עגלה ערופה הוא שיצא קול על ענין זה ואולי ע"י כך ימצאו את הרוצח ונוכל להרגו, ואפילו אם יש רק עד אחד שיודע מי הרוצח, כבר השגנו את מטרתנו כי המלך או גואל הדם יכולים להרגו. הרי להדיא דס"ל להר"מ דסגי בעד אחד ממש.

בביאור דברי הר"מ, עיין בהל' מלכים (פרק ג' הל' י') שפסק הר"מ וז"ל: כל ההורג נפשות שלא בראי' ברורה או בלא התראה אפילו בעד אחד או שונא שהרג בשגגה יש למלך רשות להרגו ולתקן העולם כפי מה שהשעה צריכה. והקשה האור שמח דאיך יתכן שנאמין עד אחד להתיר דמו של זה לגואל הדם. ומפרש האור שמח דהר"מ סובר דהואיל ובן נח נהרג על פי עד אחד, לכן ה"נ דגואל הדם יכול להרגו בע"א וכן המלך, דזוקא לדון בדיני סנהדרין בחוקים הקבועים בעינין ב' עדים אבל בגואל הדם ומלך ישראל דיכולים להתנהג שלא ע"פ הדינים הקבועים של התורה לצורך תיקון המדינה⁸ דינם דומה לבני נח, דהא כל עיקר מצות דינים דב"נ הוא נמי רק לצורך תיקון המדינה.

(ה) ביאור סוגיא סנהדרין דף מה — עיין במס' סנהדרין דף מה: וז"ל ומניין שאם אין לו גואל הדם שב"ד מעמידין לו גואל שנאמר בפגעו בו מ"מ. עיין ברש"י שפירש שהסוגיא מיירי ברוצח בשוגג שיצא חוץ לעיר מקלטו. אמנם, לא כן הוא דעת הרמב"ן בספר המצוות מצוה י"ג שכתב וז"ל: שנצטוינו בענין הרוצח אחר שנתחייב מיתה בבית דין שיבקשנו גואל הדם וירדוף אחריו וינקום נקמתו ממנו שיביא אותו לב"ד ויומת כמשפטו או שירצח אותו הגואל אם לא יוכל לו ב"ד ואם אין לו גואל הדם שיעמידו לו ב"ד אדם ממונה מהם לרדוף אחריו ולהיות גואל דמי הנרצח והוא אמרו יתעלה גואל הדם הוא ימית את הרוצח בפגעו בו, ובששי מסנהדרין (דף מה) אמרו גואל הדם הוא ימית את הרוצח, מצוה ביד גואל הדם. ומנין שאם אין לו גואל הדם שב"ד מעמידין לו גואל ת"ל בפגעו בו מ"מ. וכבר ראינו מי שפירש (כוונתו לרש"י) זה ברוצח שוגג שיצא חוץ לעיר מקלטו ושזה נאמר לדעת ר' יוסי שנאמר מצוה ביד גואל הדם ורשות ביד כל אדם, ואין כן אלא כר"ע דאמר הרשות ביד גואל הדם וכל אדם חייבין עליו. וגם זה הי' דעת הרב שלא כתב המצוה הזאת, אבל הפירוש הזה אינו אמת, שזה הכתוב גואל הדם ימית את הרוצח בפגעו בו ואם בפתע בלא איבה הדפו וגו' וזה דבר ברור אינו נעלם מכל מסתכל בענין ע"כ. כלומר, שהרמב"ן חולק על דברי רש"י הנ"ל שהגמ' מדברת על רוצח בשוגג, דלפי"ד יוצא שכל הסוגיא היא רק אליבא דר' יוסי הגלילי דס"ל שמצוה ביד גואל הדם (וכן הוא לשון הגמ' מצוה ביד גואל הדם ואם אין גואל הדם וכו'). כי לר"ע שרק רשות ביד גואל הדם לא מסתברא דהיכא שאין גואל הדם שב"ד יעמידו גואל הדם, דהא סוף סוף רשות היא. ועוד מקשים על פרש"י שהפסוק של פגעו בו מדבר ברוצח במזיד.

מכח הקושיות האלו, הרמב"ן מכריח שהסוגיא מיירי ברוצח במזיד (וכמו האופן הראשון לעיל באות ד'). וכן מפרש הר"מ ג"כ. אמנם עיין בחזו"א (סנהדרין

סימן י"ט אות ב') שהעיר, שאע"פ שהר"מ והרמב"ן תרווייהו סברי דהסוגיא מיירי ברוצח במזיד יש הבדל בין שיטתם. הרמב"ן רק כתב שהמצוה על גואל הדם לרדוף אחרי הרוצח במזיד ולהביאו לבית דין ואם אינו יכול להביאו לב"ד יכול להורגו חוץ לב"ד, אבל משמע מדבריו שעצם ביצוע המיתה בב"ד אינו נעשה ע"י גואל הדם. אמנם שיטת הר"מ (פרק א' הל' רוצח הל' ב') היא שעצם ביצוע המיתה בב"ד נעשה ע"י גואל הדם. ועפ"י ז', ביאר החזו"א, דיש להבין למה השמיט הר"מ הדין הזה של גואל הדם ברוצח במזיד. וההסבר הוא ע"פ מש"כ בשורש השביעי לספר המצוות שפרטי המצוות אינם נמנים כמצוות בפנ"ע. ולכן כאן דהדין גואה"ד הוא חלק מהמיתה בב"ד, הוא כלול במצוות הרוגי ב"ד. אמנם, הרמב"ן שסובר שהיא מצוה מחודשת שגואל הדם חייב לרדוף אחריו ואינה חלק ממצוות הרוגי ב"ד, שפיר משיג על השמטת הרמב"ם⁹, וכנ"ל. (עיין בחידושי הר"ן בסוגיאין.)

ו) ביאור בסוגיא במכות — עיין בגמ' מכות דף יב. תני חדא אב שהרג בנו נעשה לו גואל הדם ותניא אידך אין בנו נעשה לו גואל הדם, לימא הא ר' יוסי הגלילי והא ר"ע ותסברא בין למ"ד מצוה בין למ"ד רשות מי שרי והאמר רבה בר רב הונא וכן תנא דבי ר' ישמעאל לכל אין הבן נעשה שליח לאביו, להכותו, ולקללו, חוץ ממסית שהרי אמרה תורה לא תחמול ולא תכסה עליו. אלא ל"ק הא בבנו הא בבן בנו. עיין בקובץ הפרדס שנה כ"ג, חוברת ד', במאמרו של הרב גרשוני שהביא דברי הקרית ספר (שהבאנו אותו לעיל באות א') דטעם החילוק הוא שבבן בנו דהוא הכי קרוב לנרצח, אז נעשה גואה"ד, משא"כ בבנו, דהרוצח בעצמו הוא הכי קרוב. והקשה עליו הרב גרשוני, דהרי ממשמעות הגמ' ברור שאין הפשט בבנו שאסור להרוג את אביו בגלל שהוא לא הקרוב ביותר, ולכן לא הוי גואל הדם, אלא משום הדין שבן לא נעשה שליח בב"ד לתת עונש לאביו, וכמו דאינו נעשה שליח בב"ד למלקות. ועוד הקשה על עצם דברי הגמ', דכפשיטות אין החיוב על גואל הדם מדין שליח בב"ד, אלא החיוב הוא מצד הגואל הדם בעצמו, וא"כ שליח בב"ד מאן דכר שמיה? ותירץ הרב גרשוני דהפשט בגמ' הוא שהיכא דאב הכה את בנו אין האח השני נעשה גואל הדם, כיון דהוא אינו הקרוב ביותר, אלא האב (הרוצח) הוא הקרוב ביותר ומסתמא הוא לא ירצה להרוג את עצמו, ולכן בנידון זה בב"ד מעמידין את האח מדין כל מקום שאין לו גואל הדם בב"ד מעמידין לו גואל הדם. ולכן אם הוא רק בתורת שליח בב"ד אינו יכול להרג את אביו. אמנם, היכא דזה מקרה של בן בנו אז זה בתורת חיוב עצמי שנעשה גואל הדם (כיון דהוא הקרוב ביותר), לכן שפיר יכול להיות גואל הדם אפילו להרוג את אביו. בזה הסביר ג"כ את דברי הר"ח שם בסוגיא שפירש שבאמת בן יכול להרוג את אביו, אלא שתלוי אם אביו הכה את בנו, דאז יכול להרוג את אביו, משא"כ היכא דהרג את אחיו אינו יכול — וההסבר הוא ע"פ הנ"ל דאם הכה את בנו אז הוא הקרוב הכי קרוב ולכן יכול להרוג את אביו כי זה חיוב עצמי, אבל אם הרג את אחיו זה רק בתורת שליח בב"ד ולכן אינו יכול להרגו.

(ז) ניתן להצילו באחד מאביו והרגו. עיין בר"מ (הלכות מלכים פרק ט' הל' ד') שכתב וז"ל וכן אם הרג רודף שיכול להצילו באחד מאבריו נהרג עליו, מה שאין כן בישראל. עיין בהשגות הראב"ד שכתב וז"ל א"א קשיא לי אבנר, ע"כ. כלומר, שהגמ' אומרת בסוף פרק ששי שהסכה שיואב הרג את אבנר הוא שהרג רודף (עשאל), שהי' יכול להציל את עצמו באחד מאבריו. והגמ' אומרת שהצדק הי' עם יואב במה שעשה. לכן הקשה הראב"ד דאיך פסק הר"מ שבישראל אינו נהרג עליו. ועיין במאירי, וכן הוא במל"מ, שתירץ דיואב הרגו מדין גואל הדם וגואל הדם שפיר יכול להרוג ההורג את הרודף במקום שהי' יכול להציל את עצמו באחד מאבריו.

ולכאורה הדברים מבוארים היטב על פי האו"ש שהבאנו לעיל (אות י') שכתב דהא דפסק הר"מ דמלך וגואל הדם יכולים להרוג בע"א זהו משום דיש שייכות בין דיני מלך וגואל הדם לדיני בן נח, דכולהו הוי ענינים של דינים מטעם ישובו של עולם. ועיין במאירי דף נז. שכתב וז"ל אפילו הרג טריפה או כפתו לפני ארי או הרג רודף שהי' יכול להצילו באחד מאבריו וכן כל כיוצא באלו שחייבין מיתה בישראל אלא שאין ב"ד ממיתין אותן. בבני נח נהרגין, שהרי אף בישראל רשאי המלך להרגן כמו שהתבאר. ועיין בספר באר מרים שהעיר דמבואר מדבריו, שהמאירי משוה הדין של בן נח לדין מלך, והצד השווה שבהן הוא דתרוייהו ענינים של תקנת המדינה, וכנ"ל. (וכן הביא בספר הנ"ל שכעין זה חזינן לגבי דין כיפה בר"מ פ"ד מהל' רוצח ה"ט שכתב בדין שמכניסין אותו לכיפה וז"ל: ואין עושין דבר זה לשאר מחוייבי מיתת ב"ד וכו', שאע"פ שיש עוונות חמורין משפיכות דמים אין בהם השחתת ישובו של עולם כשפיכות דמים, אפילו ע"ז, ואין צריך לומר ג"ע או חילול שבת אינן כשפיכות דמים, שאלו העוונות הן מעבירות שבין אדם למקום, אבל שפיכות דמים מעבירות שבינו לבין חברו. רואים שכיפה הוי דין ג"כ בשביל ישובו של עולם שרציחה הוי ענין של השחתת העולם.) וממילא ה"נ הדין כגואל הדם, דזה ג"כ מדין תקון מדינה, וכמו שנתבאר למעלה.

1. עיין במרכבת המשנה פרק א' מהלכות רוצח הל' ב' שציין דברי הירושלמי פ"ב דמכות שג"כ שייך לענין זה.
2. עיין בחזו"א (נזקין) סימן י"ט ס"ק ג' שפירש דברי הר"מ „הראוי לירושה“, דהיינו אפילו אינו יורש ור"ל אב ואם, בן ובת, אח ואחות שקרבתי נותנת להם דין יורש ואע"ג דגם דודו וכו' ראויים ליורשו, מ"מ חשבינן רק אלו הששה ישירים. (ואע"פ שאמו אינו יורשו מ"מ בנה יורשה), אבל א"צ שיהא עכשיו יורש בפועל, שהרי אמרו דאב שהרג בנו, מקרי אחיו של נהרג גואל הדם, אלא שאין בן נעשה גואל הדם להרוג את אביו. ומזה רואים שירושת האח אינו מדין משמוש (עיין תוס' רע"א בפרק יש נוחליק שהביא ג"מ אם ירושת האח מדין משמוש או לא).
3. עיין בגרי"ז על הר"מ מה שכתב בזה.

3. וציין שמה את הצפנת פענח י, א'.
4. על פי היסוד זה של כי יחם לבבו כתב הדברי יחזקאל ליישב הקושיא שמקשים דל"ל תנא דבי חזקי' לפטור חייבי מיתות שוגגין לגבי רציחה, דהא כיון דרשות ביד גואל הדם להורגו, הו"ל קלב"מ כמו מזיד. ולדעת רש"י בסנהדרין (דף עב) ד"ה אין לו דמים דס"ל דרודף שניצול ולא נהרג הו"ל חייבי מיתות שוגגין ולא מיפטר אלא מתנא דבי חזקי' אתי שפיר, אבל לפי דעת הרמ"ה (סנהדרין עב.) דרודף הו"ל כחייבי מיתות מזידין שפיר יש להקשות. ותירץ הדברי יחזקאל דאין כאן קלב"מ, כיון דבאמת הגואל הדם אסור להורגו (לפני שנקלט, כאמור בפנים), רק היכא דהרגו פטור הוא מחמת אונס, ובהא ליכא למימר קלב"מ. אבל אה"נ ביציאה מעיר מקלט אחר שנפסק דינו שפיר פטור בשבירת כלים, מדין קלב"מ. ועיין באו"ש פ"ח מחובל שתירץ דכיון שאם נהפך הרוצח והרגו לגואל הדם אינו נהרג עליו, א"כ לא מקרי מחוייב מיתה טפי מגואל הדם. ועיין במל"מ פ"א מהל' רציחה שדן בזה). ולגבי ענין של חמום הלב עיין נמי ברמב"ן על התורה בפרשת מסעי על הפסוק ולא תקחו כופר לנוס אל עיר מקלטו לשוב לשבת בארץ עד מות הכהן, דהקשה הרמב"ן דלמה הפסוק אומר שאסור לקחת כסף כדי שיצא מעיר מקלט מוקדם ולא כתוב שאסור לקחת כסף שלא יגלה בכלל לעיר מקלט. ותירץ הרמב"ן וז"ל ולא הי' הצורך לומר שלא ניקח כופר שלא ינוס שם כלל, כי כל הורג נפש בשגגה מתחלה יפחד מגואל הדם שלא ימיתו בחום לבבו, או שיחשוד אותו במזיד, ולא ידבר בכופר שלא ינוס שם, אבל אחרי נוסו ידבר בכופר שישוב אל ארצו ולא יתעכב שם כל ימי הכהן, ואחרי שיבררו ויעמוד לפני העדה למשפט ופטרו אותו (ועכשיו שוב אינו חושדו דילמא הרגו במזיד) לא יפחד, וזה רוצה לשוב אל ביתו קודם הזמן, ועל כן הזהירנו הכתוב מזה.
5. עיין באורים ובקצות סימן ב' במה שדנו בענין גואל הדם בזה"ו.
6. עיין בגמ' דף פא: על המשנה של כיפה שמקשה הגמ' מנא ידעינן אמר רב בעדות מיחדת — הרי חזינן דבעדות מיחדת שפיר יש ידיעה ברורה.
7. עיין בכלי חמדה על פרשת שופטים שהביא את שיטת הרא"ה שבמ' שנה קודם החורבן שכבר בטלו דיני נפשות ה"ה נמי דבטל עגלה ערופה כי כל המטרה היא שיצא מזה דיני נפשות.
8. עיין בדרשות הר"ן דרוש י"א שכתב וז"ל: דמשפטי צדק אמיתי בעצמו נמסר לדיינים, אבל אם לא יענשו העוברים כי אם על זה הדרך, יפסד הסידור המדיני לגמרי שיתרבו שופכי דמים ולא יגורו מן העונש, ולכן צוה הש"י. לצורך יישובו של עולם במינוי המלכות . . . ואל תקשה עלי מה ששנינו בפרק נגמר הדין, תניא ר' אליעזר בן יעקב אומר שמעתי שב"ד מכין ועונשין שלא מן התורה ולא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה וכו'. שנראה ממנה, שמנוי הב"ד הוא לשפוט כי תקון העת והזמן, ואינו כן, אבל בזמן שיהיו בישראל סנהדרין ומלך, הסנהדרין הם לשפוט את העם במשפטי צדק לבד, לא לתקן ענינים ביותר מזה, אם לא שיתן המלך להם כח, אבל כאשר לא יהי' מלך בישראל, השופט יכלול שני הכוחות, כח השופט וכח המלך . . . ולפי שכח המלך גדול, איננו משועבד למפשטי התורה כמו השופט, ואם לא יהי' שלם ביראת אלקיו, יבא להפריז על המדות יותר במה שיתחייב לתקון הכלל, צוהו שיהי' ס"ת עמו תמיד . . . ולפיכך נתיחדה המצוה הזאת במלך ואמר לבלתי רום לבבו מאחיו, וכתב עוד ובלתי סור מן המצוה ימך ושמאל, ע"כ.
9. עיין בפירושו של הגרי"פ פערלא לספר המצוות של הרס"ג ל"ת רע"ד.

הרב דוד הלוי הורביץ

ראש ישיבה וחבר הכולל

מחילת כבוד כהן לעומת מחילת כבוד מלך*

בתוספתא סנהדרין רפ"ד, בדינים של כהן גדול, איתא: ואם רצה שירחצו אחרים עמו הרשות בידו ר' יהודה אומר, רצה לנהוג בזיון בעצמו אין שומעין לו שנאמר וקדשתו (ויקרא כא, ח') על כורחו¹.

בתורה, בתחלת פרשת אמור (ויקרא פרק כ"א), פסוקים א-ט מיירי בכהן הדיוט והלכותיו, ופסוקים י-טו מיירי בכהן גדול והלכותיו, ובכן „וקדשתו“, דכתיב בפסוק ח, נכלל בפרשה של כהן הדיוט. ובגמ' גיטין פ' הניזקין (נט:): איתא: וקדשתו לכל דבר שבקדושה, לפתוח ראשון ולברך ראשון וליטול מנה יפה ראשון, ומיירי בכל כהן הדיוט. והנה הרי"ף הביא את הגמ' בגיטין הנ"ל במס' מגילה [יד.-יד: בדפי הרי"ף למסכת מגילה, דפוס ווילנא] והר"ן שם [ריש יד: בדפי הרי"ף] כתב: ואע"ג דקרא דוקדשתו גבי כהן גדול כתיב, מיניה ילפינן דכהן הדיוט נמי ראוי שיהא מקודש מישראל. עכ"ל.

וכבר תמהו רבים על ר"ן, הלא הפסוק וקדשתו מיירי בדינים של כהן הדיוט, וכנ"ל, וע' בבאר שבע להוריות (דף יב:): ד"ה וליטול מנה יפה ראשון, שכתב: „ואני שמעתי ולא אבין היאך אפשר לומר דקרא דוקדשתו גבי כ"ג כתיב, הלא יש כמה תשובות שא"א לומר כן. איבעית אימא קרא, איבעית אימא גמרא, איבעית אימא סברא...“ וכן הקשו (בין היתר) המנחת חינוך, מצוה רס"ט, והתורה תמימה לויקרא כא, ח.

ואיברא דחז"ל דרשו וקדשתו דמיירי בכהן גדול ג"כ, וכדתוספתא הנ"ל, אכן בפשוטו נראה דכמו ששייך כבוד לכהן הדיוט במדרגה שלו, בכהאי גוונא שייך כבוד לכהן גדול במדרגה שיש לו, אמנם עיקר הפסוק מיירי בכהן הדיוט. ואין לבעל דין לבוא ולומר שמשום איזה סבה לא נודע לנו ר' יהודה דבתוספתא ס"ל שעיקר הפסוק „וקדשתו“ מיירי בכהן גדול, הלא הבאר שבע בעצמו דחה תי' זה וכ' דגם ר' יהודה ס"ל דקרא בכהן הדיוט מיירי, הלא סתם סיפרא ר' יהודה (סנהדרין פו.) ובתורת כהנים דריש ר' יהודה שב"ד מצווים להכריח את הכהן שלא ישא נשים פסולות - „מנין אם אינו רוצה דפנו, ת"ל וקדשתו בעל כורחו“.

1. ע' תוספתא מהדורת צוקרמנדל, עמ' 420.

(* לע"נ הבחור מרדכי בן משולם זצ"ל הנקטף בדמי ימיו.

ע' תו"כ לויקרא כא, ח, שמובא המימרא של וקדשתו - בעל כרחו. וכן הובאה אותה הברייאת ביבמות פח: מנין שאם לא רצה (פירש"י: כהן להתקדש מן הטומאה ומנשים פסולות) דפנו (פירש"י: הכהן וקדשו בעל כרחו) [דפנו - פי' הר"ש בתו"כ הלקהו בהוצא ודפנא, אי נמי על דפניו] ת"ל וקדשתו - בעל כרחו. נמצא לפי"ז שאין הכהן יכול למחול על קדושת כהונתו לגבי אסורי כהונה. אמנם מהסוגיא דמס' גיטין יוצא שהכהן שפיר יכול למחול על הכבוד שלו, שמקורו ג"כ מן הפסוק וקדשתו.

אמנם ראשית כל, יש לציין שאין זה דבר מוחלט ומוסכם שדיני כבוד הנלמדים מן „וקדשתו“ הם דאורייתא. שיטת התוס' בחולין (פז. ד"ה וחייבו) היא ש„וקדשתו“ בענין לפתוח ראשון ולברך ראשון אסמכתא, ולכך א' שעומד במקום הכהן לקראו בתורה אינו חייב לו עשרה זהובים [וכן פסק הרא"ש חולין פ"ו ס"ח].

אמנם מהרמב"ם בספר המצות, מצוה לב, משמע להדיא שהדין וקדשתו גם בענין כבוד דאורייתא הוא. [וע' מג"א או"ח סי' ר"א סק"ד שהקשה על התוס' והרא"ש מהר"מ הנ"ל].

והנה אם נימא כשיטת התוס', יש לתרץ את קושיתנו הנ"ל, דדין וקדשתו שמן התורה לא ניתן למחילה, וממילא שייך „וקדשתו“ בעל כרחו. ורק דינים דרבנן של כבוד כהן הנסמכים על פסוק וקדשתו (אך באמת אינם נלמדים מן הפסוק) נתפסים במחילה, שבאמת אין קשר לדין הדאורייתא. אמנם אי נימא דוקדשתו גם לענין כבוד דאורייתא הוא, איך שייך לפצל למוד א' לשני חלקים, א' שקיים בעל כורחו (ולא נתפס מחילה עליו), וא' שניתן למחילה?

שיטת הרמב"ם בכבוד כהן מסובכת ביותר. ז"ל הר"מ בספר המצוות [מהדורת ר' חיים העליר] מ"ע ל"ב: היא שצונו לכבד זרע אהרן ולנשאים ולרוממם ונשים מדרגתם מדרגה קודמת וראשונה, ואפילו ימאנו אותו לא נשמע מהם, וזה כלו הגדולה לא-ל יתברך אחר שהוא לקחם ובחרם לעבודתו ולהקריב קרבנותיו והוא אמרו יתב', וקדשתו כי את לחם אלקיך הוא מקריב קדש יהיה לך ובא הפירוש וקדשתו לכל דבר שבקדושה לפתוח ראשון ולברך ראשון וליטול מנה יפה ראשון. ולשון ספרא ג"כ וקדשתו על כרחו. ר"ל: כי זה צווי ונצטוינו בו ואינו בבחירת הכהן וכן אמרו קדושים יהיו לא-לוקיהם על כרחם...

ועי' בביאור הגר"א לאו"ח ססק"ח שהעיר שמדברי הר"מ האלו משמע

דס"ל דלא מהני מחילת הכהן על כבודו. וממילא לפי דברים אלו מיושב קושיתנו הנ"ל (שלא שייך מחילה הן באיסורי כהונה והן בכבוד כהונה ושתי הדרשות מן הפסוק וקדשתו עולות בקנה אחד). אך דא עקא - דברי הרמב"ם האלו כנגד הגמ' בגטין המפורשת שמותר לכהן למחול על כבודו! ורק משום דרכי שלום אסור לו לוותר על קדמותו לעלייה לתורה.

ויותר מזה, הרמב"ם בפירוש המשנה (גטין ה, ח) סותר את דבריו בספר המצוות. ז"ל פיה"מ מהדורת קאפח: הכהן קודם ללוי והלוי לישראל, ואמר ה' וקדשתו כי את וכו' [ויקרא כא, ח] וכא בקבלה לכל דבר שבקדושה לפתוח ראשון ולברך ראשון וליטול מנה יפה ראשון... ועוד מן הכללים אצלינו שכהן שהיה ראוי לקרוא ראשון אם הרשה לישראל שהוא כמותו או פחות ממנו שיעלה ויקרא ראשון הרי זה רשאי אלא שאסרנו את זה מפני דרכי שלום... לפיכך אמרנו שיקרא הוא בעצמו ראשון ולא ירשה לזולתו. ועל ענין זה נתכוון בהלכה זו באמרו כהן קורא ראשון... עכ"ל. הרי להדיא דלשיטת הרמב"ם מעיקר הדין כהן יכול למחול על כבודו.

במשנה תורה, הרמב"ם בהלכות כלי המקדש כתב (פ"ד ה' א-ב): „הכהנים הובדלו מכלל הלויים לעבודת הקרבנות שנאמר ויבדל אהרן להקרישו קדש קדשים“. ומצות עשה היא להבדיל הכהנים ולקדשם ולהכניסם לקרבן שנאמר וקדשתו כי את לחם אלקיך הוא מקריב. וצריך כל אדם מישראל לנהוג בהם כבוד הרבה ולהקדים אותם לכל דבר שבקדושה. לפתוח בתורה ראשון ולברך ראשון וליטול מנה יפה ראשון. להלך בהל' כלי המקדש בענין כהן גדול, כתב הרמב"ם (ה, ג): וחייב כהן גדול לנהוג כבוד בעצמו. ולא יקל בעצמו עם שאר העם ולא יראו אותו ערום לא בבית המרחץ ולא בבית הכסא ולא כשמסתפר שנאמר הכהן הגדול מאחיו, מלמד שנוהגין בו גדולה יתירה. רצה הוא שירחצו אחרים עמו, הרשות בידו. בענין כהן גדול, פסק הרמב"ם כחכמים דחוספתא דסנהדרין ולא כר' יהודה. אכן אין הוא מצטט את הפסוק וקדשתו, שמובא בתוספתא בנימוק ר' יהודה.

ויש לפרש ששיטת הר"מ היא, שכל דבר הנלמד מוקדשתו אינו ניתן למחילה. וזו היא שיטתו בספר המצוות (אם כי זה נגד הגמ' בגיטין וכנ"ל). ואמנם הרי יש צד לומר שאפילו ת"ל שלפתוח ראשון מן התורה, אין „וקדשתו“ המקור.

עיי' ויקרא כא, ח, הפסוק במלואו נקרא כך: וקדשתו כי את לחם אלקיך הוא מקריב קדש יהיה לך כי קדש אני ה' מקדשכם. רש"י, על המלים קדש

יהיה לך כתב: נהוג בו קדושה לפתוח ראשון בכל דבר ולברך ראשון בסעודה.

הבאר שבע להוריות יב: (סוף ד"ה דתנא דבי רבי ישמעאל) כתב,, קשה בעיני טובא, למה הוציא המדרש הזה נהוג בו קדושה לפתוח ראשון וכו' מפסוק קדש יהיה לך שלא דרשו כן לא בגמ' דידן ולא בתורת כהנים...".

ואכן גם רש"י בגיטין נט: ד"ה וקדשתו כתב: כי את וגו'. מה כוונת רש"י במלים אלו, וכי בא רק לצטט סוף הפסוק? וע' מצפה איתן לגטין נ"ט: שכ' דשיטת רא"ש פ' אמור היא דעיקר הדרשה לאו מוקדשתו אלא מקדוש יהיה, ופי' את דברי רש"י על דרך זו. ועפ"ז יש לבאר את שיטת רש"י בחומש ג"כ וכן ביאר התורה תמימה לויקרא כא, ח².

ועל פי כל זה יש לתרץ גם את הקושיא הראשונה של ה,,באר שבע" מנין לחז"ל לחדש ב' דרשות ממלה א'. וגם יש עפ"ז לתרץ את קושייתנו לעיל, דהיינו איך אפשר שממלה א' יש ב' דרשות הסותרות זו את זו, דהיינו וקדשתו בעל כורחו (כאיסורי כהונה) עם וקדשתו (בעניני כבוד) דנתפס במחילה. התירוץ דוחה את הנחת הקושיות. יש שתי מקורות שמהם אנו למדים שני דינים ששונים באופיים: „וקדשתו" מלמד שאסורי כהונה לא ניתנו למחילה; ו„קדש יהיה לך" מלמד שזכויות קדימה של כהונה שפיר ניתנו למחילה, והכל א"ש.

עפ"ז היה לנו להסביר את שיטת הר"מ בחיבוריו השונים: אם הרמב"ם סווג גם את הדין של „לפתוח ראשון" ג"כ תחת וקדשתו (שיטתו בספר המצוות) ממילא גם זו לא ניתן למחילה. אכן במשנה תורה - שלא הביא ישיר את הפסוק וקדשתו לדין לפתוח ראשון, לא מיבעיא אם הדין רק מדרבנן, אלא אפילו אם הדין מדאורייתא, אם נימא שגלמד מסוף הפסוק, יל"פ שיש לדינים אלו הלכות שונות ושפיר ניתן כבוד כהונה למחילה. וגם בפיה"מ הרמב"ם צטט לא את מלת וקדשתו לחוד, אלא חלק משאר הפסוק ג"כ (ע"ש).

אמנם סוף כל סוף לא ביאר הר"מ את חשבון הנ"ל בהדיא, ולמסקנה עדיין צ"ע שיטת הר"מ (וכמו שהעיר ר' חיים העליר זצ"ל בספרו על ספר המצוות מצות עשה לב).

מעתה יש לנו לבאר על איזה נקודה תלויה היתר או איסור מחילה. עיין

2. כבר קדמני בהצגת כל הנ"ל ידידי הדגול ר' אברהם יהודה בכרך שליט"א, במאמרו „בענין וקדשתו ומחילת כהנים", בית יצחק (י"ז), תשמ"ה, עמ' 12-27.

חידושי מרן הגרי"ז זצ"ל (הרב מבריסק) על הרמב"ם, הל' תלמוד תורה, פ"ה הי"א, שמחלק בין דין כבוד הנהוג ברבו מובהק לדין הידור הנהוג ברב שאינו רבו מובהק. ומרן זצ"ל יסד שהדין של רב שמחל על כבודו מחול שייך רק ברב מובהק, משא"כ ברב שאינו מובהק (ודלא ככסף משנה על הרמב"ם שם).

וע"ע בדבריו של הגרי"ז שם, שהסביר יסוד החילוק וז"ל: דכל הפלוגתא דרב שמחל על כבודו אי כבודו מחול או לא, הוא רק לענין חיוב הכבוד שנוהג ברבו דוקא, דהוא ביסודו מילתא דחיובא, שהתלמיד מחוייב לרבו, וזוהו הוא דשייך ענין מחילה, אבל מצות ההידור הנוהגת בכל ת"ח, לא שייך בה ענין מחילה כלל. דהיא ביסוד דינה מצוה ככל מצות דעלמא, להדר זקנים בקימה שיש בה הידור ולא בדידיה תליא מילתא למחול על זה. נוכ"ה מדוייק בלשון הרמב"ם, דגבי החיוב דכבוד ומורא שתלמיד מחוייב לרבו נקט לישנא דחיובא, כך הוא חייב בכבוד רבו ויראתו וכו', וגבי דין ההידור נקט לישנא דמצוה, כל ת"ח מצוה להדרו. והיינו: משום דביסוד דינן וענינן חלוקין זה מזה, דענין חיוב הכבוד ומורא הוא מילתא דחיובא שהתלמיד מחוייב בזה לרבו. וענין ההידור הוא ביסודו מצוה דרמיא אקרקפתא דגברא להדר חכמים וזקנים, ולא ענין של חיוב שמחוייב הוא להת"ח בהידור זה, ומשו"ה רק על חיוב הכבוד יכולים למחול ושייך בו ענין מחילה, אבל מצות ההידור אינה תלויה בהת"ח כלל, ולא שייך בזה ענין מחילה]. עכ"ל מרן הגרי"ז זצ"ל.

וכן ביאר הרה"ג ר' ירוחם גארעליק זצ"ל את דבריו של הגרי"ז זצ"ל ביתר הרחבה, ואמר דבכל חוב, רק בעל החוב (המלוה) יכול למחול את החוב שהלוה חייב לו, כי המלוה הוא ה"בעלים" על החוב. והה"נ בעניני כבוד, רק אם אדם "הבעלים" על הכבוד, יכול למחלו. אכן אם אין אדם ה"בעלים" על החיוב של השני אינו יכול הראשון למחול כלום. וכן הדין הכא, רבו מובהק של התלמיד נקרא על פי דין ה"בעלים" על הכבוד שתלמידו מחוייב לו. ורק משום הכי יכול הרב המובהק למחול את ה"חוב", משא"כ ת"ח המקבל את ההידור שבני אדם חייבים לתת לו, אינו ה"בעלים" על הידור זה ואשר על כן אינו יכול למחול כלום³.

3. ומור"ר ר' צבי שכטר שליט"א במאמרו "הגדרת ענין אי אפשי בתקנת חכמים" אור המורח, חשמ"ה, (ובפרט שם עמ' 64-65 הערה 4), כתב לחלק בין חיוב הכיבוד שהם כגדר חיובים בין אדם לחבירו (שהם כגדר שעבודים), לבין חיובים של כבוד שהם כגדר "בין אדם למקום". (ע"ש שהביא את המהר"ם שייק בענין כבוד אב ואם ועוד כמה מקורות ששייכים לעניננו ואכמ"ל). כאופן השני: כבוד, דוגמה למצות שבת, אדם פועל בחבירו אך אין המצוה מוגדרת על פי הלכה כמצות בין אדם לחבירו, אלא בין אדם למקום.

(ושמעתי על גדול א' באירופה שהיה ידוע בהפלגתו בענין כבוד אב. ופ"א היה מחפש את אביו בתחנת הרכבת והיה צועק למדי ,,אבא איפה אתה" - ואמר על מעשיו שהיה מחפש את החפצא של מצוה שלו. ועל פי היסוד שכבוד אב ואם היא מצוה בין אדם למקום לחוד, הבטוי א"ש. אכן אם כבוד אב ואם מצוה בין אדם לחבירו, או אם שני הנימים נמצאים בכבוד או"א (ואשר על כן עכ"פ שייך מחילה בנימת בין אדם לחבירו, כי האב ה,,בעלים" על המצוה), אין הלשון מדוייק ודו"ק).

ולפי"ז יש לבטא את דברי מרן הגרי"ז זצ"ל כדלהלן: אם המצוה של כבוד הוא בין אדם למקום, ממילא האדם המקבל את הכבוד אינו ה,,בעלים" על הכבוד וממילא אינו יכול למחול על הכבוד. אכן אם המצוה של כבוד היא על פי הלכה ,,מצוה בין אדם לחבירו", ר"ל גדר שעבוד שיש לאדם א' על השני, וממילא אדם המקבל את הכבוד שפיר נקרא הבעלים על הכבוד, ושפיר יכול למוחלו. נוכמדומני כל זה כבר כלול בדבריו של הגרי"ז; במלה ,,חוב" לעומת מלה ,,מצוה" בחיבורו הנ"ל, וכדהסביר הר' גארעליק זצ"ל].

אשר על כן יש לבאר את החיוב לכבד את הכהנים ע"פ הרקע הנ"ל: לפי הר"מ בספר המצוות וקדשתו - לפתוח ראשון היא מצוה על שאר בני המוגדרת כמצוה בין אדם למקום. ממילא אין לכהן,,זכות" או ,,שעבוד" ואינו יכול למחול. אכן בפיה"מ, ובמשנה תורה ס"ל להרמב"ם שהמצוה של כבוד כהונה היא שעבוד בין אדם לחבירו וממילא איתא במחילה.

המרדכי במס' גיטין (פ' ת"א) הרבה להוכיח שאפי' בזה"ז כהן יכול למחול על כבודו לברך ראשון [אם כי להל' משום דרכי שלום אין כהן מוחל את קדימותו לברך ראשון בקריאת התורה]. המרדכי חלק בין כהונה למלכות, כדלהלן: ,,... אבל אי קאמר כהן אני מוחל על כבודי כבודו מחול, כמו הרב שמחל על כבודו, דכבודו מחול, דאורייתא דיליה הוא, כ"ש כהן שהכהונה ניתנה לו ולזרעו עד עולם בברית מלח, דכתיב ,,והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם, וכן בפרשת קרח כמה פעמים כהונתכם אלמא שהכהונה שלהם היא. ולא דמי למלך שאין יכול למחול על כבודו, כדתניא כי לה' המלוכה הממליך מלכים ולו המלוכה, ולהכי כתוב שום תשים עליך מלך שריכה בו הכתוב שימות הרבה לומר שאין כבודו מחול". וודאי אפילו ת"ל שאין ה,,כהונה" של הכהנים, הכיבודים שפיר הוו זכויות של הכהנים. אכן כנראה המרדכי הרחיב עוד צעד יותר וס"ל שאפילו ה,,כהונה" שלהם [ולפי"ז דין שאין כהן יכול למחול על איסורי כהונה גזה"כ מיוחדת היא, שאין איסורי כהונה

שלהם, ודו"ק]. ופוק חזי שהמרדכי בעצמו השוה את כהונה לרב, ודברי הגרי"ז ברבו (מובהק) עולים כפתור ופרח עם דברי המרדכי בכהן.

עתה נבוא לכאר את הדין של „מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול“⁴. נעים מאוד הדבר להסביר את המרדכי ע"פ הכללים של מרן הגרי"ז זצ"ל. היות ואין המלוכה של המלך ממילא אין המלך הבעלים על הכבוד שאחרים חייבים לו וממילא אינו יכול למוחלו. „שום תשים“, רק מגלה את היסוד הטמון בפסוק כי לה' המלוכה, החיוב על העם לכבוד את המלך - מקביל לחיוב על כאו"א לתת הדור לת"ח.

(וידידי הדגול הרב אברהם בכרך שליט"א העירני לדברי הקרית ספר⁴ שכתב שאי"צ שום גזה"כ ברבו שמחל על כבודו שכבודו מחול, כי הגזה"כ שאין כבודו מחול רק לגבי מלך, ואכן בשאר ענינים סברא ראשונה היא שכבודם מחול, וא"כ א"צ שום גזה"כ בכהונה שכבודם מחול, ואין זה זהה עם המרדכי שהביא גם גזה"כ דמלך, וגם גזה"כ דכהן).

אכן נראה שיש מחלוקת בין הראשונים אם באמת המלך „בעלים“ על הכבוד שלו. ע' אוצה"ג למס' כתובות דף י"ז חלק הפירושים [עמ' 15], וז"ל: פירשו הגאונים אין סומכין על מחילת כבודו אלא נוהגין בו כבוד הראוי לו שנאמר שום תשים עליך מלך (מובא ג"כ בשיטה מקובצת לכתובות על אתר). לפי שיטה זו המלך הבעלים על כבודו, אך מצד אחר, ר"ל, החיוב על העם להמליך אותו, אין מחילה פועל נ"מ.

גם נראה לבאר את דברי רש"י בכוון דומה. כבוד „זכות“ הוא למלך - אך מחילה לא מועיל מפני סיבה אחרת. [ר"ל, החיוב על העם להמליך אותו בכל שעה. הנ"ל]. ז"ל רש"י כתובות יז: ד"ה שום: ישראל הוזהרו שישומו עליהם שימות הרבה. כלומר, שתהא אימתו עליהם הלכך אין כבודו מחול, שלפיכך ריבה הכתוב שימות הרבה.

כטוי חריף לשיטה שיש איזה מדת זכות כבוד למלך, והמלך באמת הבעלים על הכבוד, נמצאת במס' שמחות ומצוטט ע"י המאירי לכתובות (שם).

4. ע' קרית ספר הל' תלמוד תורה, סוף פרק ה' וז"ל: והרב המובהק שמחל על כבודו כבודו מחול, דמדגלה הכתוב במלך שאין כבודו מחול משום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך, משמע דבאחרים שמוחלין על כבודם כבודם מחול. עכ"ל.

ז"ל המאירי: וכבר ייתא דאכל רבתי (מס' שמחות פי"א) אמרו: שאף הוא [אגריפס] אמר לסיעתו [במקרה של כלה שעבר אגריפס מלפניה] „אני כתרי בכל יום זו אין כתרה אלא שעה אחת, תטול כתרה ותלך”.

יל"פ דמס' שמחות ס"ל שמחילת כבוד מועלת כל עוד שאיננה סותרת את חלות „מלכות” שיש למלך. מחילה לזמן אינה פוגמת לכבוד שיש למלך לאורך כל ימי חייו מפאת הייתו מלך על ישראל. אמנם מלך אינו מותר למחול על כבודו כלפי הדיוט אפילו לשעה. כלפיו מחילה כל דהו (אפילו לזמן) פוגע בכבוד המלכות. רק כלפי כלה אמר שהיא מלך (או מלכה) לשעה מותר מחילה, ודו"ק.

מאידך, בדברי בעלי התוס', יש כבר ביטויים קרובים לאלו של המרדכי. אמנם יש שינויים חשובים וכולטים ביניהם. ע' תוס' סנהדרין י"ט ד"ה ינאי וז"ל משא"כ מלך הוא משום קרא דקאמר שום וגו' שתהא אימתו עליך. כי כבודו באלו משום דמצות המקום כך הוא ואין יכול להפקיע מצות המקום. אבל ת"ח תורתו דילי' היא ויכול למחול היטב על כבוד שלו, עכ"ל.

[ח"א [בא"י] העיר שבלא ההשואה לת"ח משמע כרש"י (ו, מצות המקום), ר"ל המצוה על העם להמליכו בכל שעה). אמנם א"כ אין צריך התוס' להביא הסבר בת"ח, שהרי אין בו שום מצות שום תשים. (טענה זו מקביל לשיטת הקרית ספר, דהיינו בכל מקום שאין גזה"כ מיוחד של שום תשים, הדר הסברה ראשונה לדוכתא, ומהני מחילה, כי מסברה, כל כבוד הוא שעבוד בין אדם לחבירו). והנה, בדברי בעלי התוספות המקבילות (זבחים טז, ד"ה מיושב, וע' בראשונים בתוס' המובאים בס' סנהדרי גדולה למס' סנהדרין יט) יש ביטויים שאמנם אין המלכות של המלך, וא"כ שפיר יש לפרש גם את התוס' סנהדרין ע"פ דרך הזה: וא"כ מצות המקום בדברי התוס' בסנהדרין, ר"ל כל ענין המלכות, לרבות מצוות כבוד למלך שיש על העם הוא מצות המקום, וא"כ ממילא אין המלך הבעלים על כבודו, וא"כ לא מהני מחילה].

מעתה אם נימא שאין המלך הבעלים על כבודו, עדיין יש לעיין של מי הוא הכבוד. מדברי ר' יונה (סנהד' יט. ד"ה עמוד) משמע שהכבוד הוא של ישראל וז"ל „משום דכבודו הוא כבוד של ישראל כולו, דהמלך שלהם ניכר והילכך אינו יכול למחול כבודו של ישראל עכ"ל). ולכאורה אין זה זהה עם המרדכי, שהמלכות, וממילא גם הכבוד של ה' הוא. אך יש גם לציין דמהר"מ משמע שהמלך הוא המשלים את חלות שם צבור על פי ה' בעם ישראל. עיין לשון הר"מ בספר המצוות ריש מצות עשה קע"ג: היא שצונו למנות עלינו מלך מישראל יקבץ כל אומתנו וינהיגנו...

וידוע לכל תלמידי מרן הגרי"ד סולובייציק שליט"א (ישלח לו ה' מהרה רפו"ש), איך שהצהיר כמה וכמה פעמים, שעל פי ההלכה צבור אין הוא סכום של יחידים לחוד, אלא חלות שם שונה ע"פ הלכה⁵. ואשר על כן יל"פ שבדברי ר' יונה, כבוד של ישראל אין ר"ל הסכום של יחידים של כלל ישראל. דא עקא, אם כאו"א יסכימו לבזות את מלכם ג"כ לא יועיל מחילתם. (וג"כ שמעתי בשם מרן שליט"א שהדברים שעליהם נאמרה בגמ' משום כבוד הצבור, אין ר"ל סכום של היחידים, אלא החלות שם (על פיהם) של כלל ישראל הטמון במלה צבור. וא"כ אין סכום היחידים יכולים למחול על זה).

והשתא דאתינן להכי י"ל, שגם ר' יונה מסכים לדברי המרדכי הנ"ל שכבוד מלך הוא מצוה בין אדם למקום שיש על העם, ר"ל לרומם מלך ואין בעלות לשום אחד מן העם על זה.

ע' סנהדרין יח. (משנה רפ"ב) המלך ... לא חולץ ... לא מייבם... ר' יהודה אומר אם רצה לחלוץ או לייבם זכור לטוב. אמרו לו אין שומעין לו. ובגמ' (שם י"ט:) הקשה על שיטת ר' יהודה: ,,והאמר ר' אשי אפילו למד"א נשיא שמחל על כבודו מחול. מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, שנאמר שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך. מצוה שאני".

עיינן בראשונים על אתר שאע"ג דחכמים פליגי אר' יהודה כייבום ובחליצה, בענין עמידת המלך בקריאת פרשת המלך (שמעיקר הדין מלך מותר לקרוא בישיבה. ע"י מעשה דאגריפס המובא בסוטה מא:) חכמים מודו לר' יהודה דמצוה שאני. ושפיר יש רשות למלך למחול על כבודו.

איזה יסוד יש לרבנן שחולקים על ר' יהודה בענין ייבום וחליצה ומודים לדבריו בעמידת המלך בקריאת התורה?

הר"ן צטט את דברי ר' דוד ואלו הן: שלא אמרו שמלך שמחל על כבודו שאין כבודו מחול לענין מצוה, אלא שאין אחרים רשאים לנהוג בו זילותא אפי' לאחר שמחל. כענין זה של חליצה, שלא נתנו רשות לנשים ההם להתנהג בו בבזיון, אע"פ שהוא מוחל. אבל כשקבל המלך על עצמו לקרות בעמידה אין אחרים נוהגין בו בזיון של כלום.

5. ע', בין היתר, בעל התשובה.

דברי הגמרא צריכים עיון. אם לר' יהודה, עצם המצוה של יכום או חליצה מפקיעה את מצות כבוד מלך, למה בכהאי גוונא אינה מפקיעה ג"כ את הרשות למלך לסרב לחלוץ או לייבם ולעמוד על כבודו? למה נשאר הדבר תלוי ברצון המלך? וכן יש לשאול לפי חכמים, המסכימים לעיקרון של ר' יהודה במקרה של אגריפס המוזכר במס' סוטה. למה לא חייב אגריפס לעמוד לקריאת התורה? וכן יש להבין את דברי הר' דוד. מה אופי החילוק שנתן?

יש לתרץ את הכל ע"פ הכללים שכבר הצגנו פה. ר' דוד ס"ל שיש שני פנים למצות כבוד מלך: (א) יש מצוה „בין אדם למקום“ על העם לכבד את המלך. אם תרצו, יש לקשר את פן הזה לדברי המרדכי במס' גיטין הנ"ל. (כי לה' המלוכה ומושל בגויים); (ב) יש מצוה על המלך לנהוג כבוד בעצמו. נימה זו גופא מתפצלת לשתיים. יש מצוה בין אדם למקום על המלך לנהוג כבוד בעצמו כלפי העם. אכן יש ג"כ זכות למלך לנהוג כבוד בעצמו כלפי העם. זכות זו בגדר שעבוד בין אדם לחבירו, ואשר על כן המלך הבעלים על השעבוד הזה. כאשר המלך מקיים מצוה (כמו קריאת פרשת המלך) אין עליו המצוה בין אדם למקום לכבד את עצמו (המצוה ששייכת עכשיו גופא מפקיעה את מצות כבוד). אמנם עדיין יש למלך הזכות לקבל את חוב הכבוד מאת העם. אכן מותר לו לעמוד על כבודו, והכל תלוי ברצונו, אם באמת רוצה לוותר על כבודו או לא. (ועל פי זה מובנת הגמ' „מצוה שאני“ שמסביר למה אם רוצה לחלוץ או לייבם זכור לטוב). אמנם כלפי המצוה שבין אדם למקום שיש לעם על המלך, אין המצוה שיש על המלך מעלה או מוריד, ואין העם יכולים לוותר על חיובם לכבד את המלך. וגם אין מחילת המלך תועיל כלום לזה. אין שום אדם בעלים על המצוה בין אדם למקום שיש על העם לכבד את המלך. ממילא, אע"ג דהמלך מוחל על כבודו, אין האשה יכולה לוותר על חיובה בין אדם למקום ולירוק בפני המלך. ועפ"ז, א"ש דברי הר' דוד.

הרב דוד הלוי הורביץ

ראש ישיבה וחבר הכולל

בענין לאו שבכללות*

ע"י שו"ע חו"מ סי' ל"ד סעי' א' ברמ"א, וז"ל: עבר עבירה שאין בה מלקות (ר"ל אע"פ שהאיסור שעבר עליו הוא איסור דאורייתא) פסול מדרבנן. וע"י באורים ותומים [שם] להג' ר' יונתן אייבשיץ זצ"ל, שהעובר על לאו הניתן לאזהרת מיתת ב"ד, אעפ"י שאינו מקבל מלקות, עכ"פ נפסל לעדות. דהא דאין בו מלקות הוא משום חומר איסורו, וכך לאו הניתק לעשה, דהא איכא מלקות בביטלו ולא ביטלו. וע"י נתיבות המשפט, ביאורים סק"א, שג"כ ס"ל כן.

המוכח מדבריהם, שאין סוגים השונים של לאו שאין בו מלקות זהים. יש סוג (וכגון לאו שאין בו מעשה) של „לאו קלישתא“, וממילא, אין העובר עליו נפסל לעדות. מאידך גיסא, יש סוג (כגון לאו הניתן לאזהרת מיתת ב"ד) של לאו חמור, כמו שאר לאוים שיש בהן מלקות, או אפילו יותר חמור מהם, ורק ההלכה היא שפטורים ממלקות, וממילא שפיר נפסל העובר עליו לעדות!

(* הערה למאמרו של מו"ר הרב צבי שכטר שליט"א לעיל, עמ' 118.)

1. הר' ר' מרדכי וויליג שליט"א העיר לי שעצם דברי התומים (והנתיבות) צריכים עיון מטעם אחר, דהלא התומים סווג את לאו הניתק לעשה כלאו שאע"ג שאין בו מלקות פסול לעדות. (דהא איכא מלקות בביטלו ולא ביטלו), ר"ל דמצד חומרת הלאו, שוה לאו הניתק לעשה לכל לאו שמקבלים עליו מלקות. אכן דבר זה לכאורה נסתר מהגמ' ביומא (לו). ר' עקיבא אומר אין עולה באה אלא על עשה ועל לא תעשה שניתק לעשה [וע' הנוסח בתוספתא דמס' מנחות, פ"י (במהדורת צוקרמנדל עמ' 528)], „על מה עולה מכפרת על מצות עשה ועל מצות לא תעשה שיש בה קום עשה“ [וגם ר' יוסי הגלילי בר פלוגתא דר' עקיבא (שם לו:)] ס"ל שלא הניתק לעשה עקרונית פחותה מלאו שאינו ניתק לעשה. והנראה כזה כעת, דשיטת רש"י בסוגיא דקיימו ולא קיימו ביטלו ולא ביטלו (מכות טו). היא דלמד"א ביטלו ולא ביטלו כל עוד שלא ביטל אדם את העשה, עדיין לא „נגמר“ הלאו (ע"י בריטב"א בסוף מס' חולין, וע' באוצר מפרשי התלמוד למס' מכות, עמ' תרנ"ז שכמה אחרונים הבינו רש"י כך, ודלא כבעל הקהילות יעקב (הגרי"י קניבסקי זצ"ל), ח"ד ס"ח. לפי"ז יל"פ שבלאו הניתק לעשה, אין פטור האדם ממלקות לא משום שהלאו במדרגה פחותה, אלא משום ה„היכי תמצא“ שעדיין לא נגמר הלאו. נוגם לבעלי התוס' שס"ל שבלאו הניתק לעשה העשה מבטל למפרע את הלאו, יל"פ שאין הלאו במדרגה פחותה בפ"ע]. וע' פ' חסדי דוד על תוספתא מנחות פ"י (פי

ולפי דברי התומים והנתיבות, יש לחקור בהעובר על לאו שבכללות, האם נפסל לעדות או לא. ונראה דתלוי הדבר בהמחלוקת בין התוס' והרמב"ן שהציג מו"ר הרב שכטר שליט"א. לפי הרמב"ן - אין לאו שבכללות לאו יותר קל מלאו שיש בו מלקות, אלא הלכה היא, דאע"פ שלאו חמור הוא, היות ומתפצל הפסוק לכמה שמות שאינם כלולים בחדא מחתא, אין העובר על לאו שבכללות לוקה, אך שפיר יתכן שפסול לעדות. משא"כ לפי דברי התוס' בסנהדרין סג. יל"פ שהיות ואינו מוגדר כלאו המפורש בקרא אינו חמור כלאו דחסימא, וכמו כן אינו נפסל לעדות.

ועי' בס' מרגליות הים לסנהדרין סג. אות כ' בשם ס' תבואת יקב, שע"פ התומים והנתיבות הנ"ל הסיק שאין העובר על לאו שבכללות נפסל לעדות, כי הא דאין לוקין משום קלות האיסור הוא. אמנם לענ"ד זהו רק לשיטת התוס' וכנ"ל, ולא לפי הרמב"ן.

ולעצם סברת התומים והנתיבות, ע' בקובץ שיעורים לר' אלחנן וסרמן זצ"ל הי"ד, ח"ב ס' ל"ה, שהביא בשם שו"ת מהר"ם ב"ר ברוך סי' תתק"ך שעל פסול לעדות [לעומת שיטת האור זרוע למס' ב"ק פ"א ס' יט, ואכמ"ל]. והסביר ר' אלחנן זצ"ל דק"ו הוא מלאו שיש בו מלקות ללאו שיש בו כרת. חזינן מהא דאין חיוב מלקות סבת הפסול, אלא סימן לחומרת האיסור, וחומרת האיסור דוקא סבת הפסול. אשר על כן שפיר ניתן לחלק בין סוגים שונים של פטורים מחיוב מלקות.

ולבסוף, הנני מציג את דברי מרן הגאון הרב יוסף דוב הלוי סולוביצקי שליט"א (ישלח לו ה' מהרה רפו"ש), כאשר נשא את שיעוריו על מס' שבת, חודש אלול שנת תשכ"ב לפ"ק, בענין אסורי שבת ושמות מוחלקין (מתוך הרשימות של הרב שכטר) היות ושייכים לענין הנ"ל.

תוס' שבת עג: ד"ה משום זורע. ב' דעות יש בתוס' אם צריך להתרות אתולדה משום אב (ר"ל ולא סגי בהתראה משום התולדה גופא) או לא. אבל

הנקרא תוספת קדושה), שפי' שאדם מביא עולה על לאו הניתק לעשה דוקא במקרה שעדיין יכול לקיים אח"כ את העשה, אך אם כבר ביטל את העשה, תו לא מהניא ליה עולה. ולפי כ"ז אין הגמ' ביזמא - דמיירי בהיכי תמצא שעדיין לא ביטל את העשה - עומדת בסתירה לעיקרון שלאו הניתק לעשה באותה המדרגה של כל לאו שיש בו מלקות (ודו"ק).

משמע מלשון התוס' דעכ"פ התראה מפורטת בעינן, שיאמרו לו ,,אל תשמר", ולא סגי באומרים לו ,,אל תחלל את השבת". אכן מהרמב"ם (שבת א, ב) משמע דסגי בהתראה כללית: ,,אל תחלל את השבת". ולא בעינן פירוט כלל. ונל"פ בפלוגתא זו דתליא בספק גדול במלאכת שבת, אם איסור הוא שלא לחלל את השבת, ויש לחילול שבת ל"ט דרכים ואופנים, או דילמא שזריעה חרישה קצירה וכו' הם מעשי אסור בפ"ע דלצד הא' סגי בהתראה כללית, משא"כ להצד הב' דבעינן תמיד התראה מחמת האיסור והאיסור הוי זריעה וכו'. עי' תוס' סנהדרין (סג.) שהקשה אמאי לוקה המחלל יו"ט, הא הוי איסור מלאכה לאו שבכללות (ר"ל, לשון אחד ונוסח אחד בתורה שבכתב, בעד כמה עניני איסור בתורה שבעל פה. חלב חם וחלב קר וחלב בהמה וחלב חיה וכו' כולם ענין א': חלב, ופשיטא דבאוכל דם א"צ להתרות משום דם סוס, או דם תרנגולת או דם פרה וכדומה. דסוס פרה ותרנגולת אינם חלק מן האיסור, ומה"ט לא הוה איסור דם או חלב לאו שבכללות). ותי' התוס' דהתם כאלו כל איסור ואיסור מפורט בפ"ע אף בתורה שבכתב, דכתיב כל מלאכת עבודה לא תעשו, דמשמע חרישה, זריעה וכו'. ומבוארת דעתם דס"ל דכל אחת מהמלאכות חשובה כאיסור מיוחד בפ"ע, וכן נראה מדאסרה תורה הבערה בלאו מיוחד והוצאה בלאו מיוחד (עי' תוס' ריש מס' שבת ד"ה פשוט). ונשאר לפי"ז רק ל"ז מלאכות באיסור לא תעשה כל מלאכה. וא"כ פשיטא דזורע ומבעיר, למשל, הוו אסורים נפרדים, וא"כ ניתן להאמר שאף כל ל"ז המלאכות הכלולים בלאו אחד נמי מהווים איסורים מיוחדים ולא רק דוגמאות ודרכים לאיסור חלול שבת.

אך עי' רמב"ם במנין המצוות בכותרת של הל' שבת, שכלל כל הל"ט מלאכות בלאו אחד והשתמש בפסוק ,,לא תבערו" כמקור לאיסור לענוש בשבת (פכ"ד ה"ז), והוצאה לא מנה ללאו מיוחד. ונראה דס"ל להרמב"ם שכל הל"ט מלאכות הם שם אחד, ורק אופנים ודרכים שונים לאיסור חילול שבת, דרק איסור אחד יש, ותוס' והר"מ אזלי' לשיטתם. וספק התוס' בהתראה משום אב אפ"ל הוה בזה, אם נניח דבעינן התראה מפורטת, דחרישה הויא שם האיסור, ולא רק ההיכי תמצא לאיסור חילול שבת, א"כ יש להתספק כמה איסורים יש בלאו דשבת. די"ל מצד אחד דיש רק ל"ט שמות איסורים כמנין האבות. וי"ל דכל פעולה, אפילו התולדה, הויא אסור בפ"ע ולא שהאיסור הויא זריעה, וזומר או משקה זרעים נכלל בו ונכנס תחתיו ובסוגו, אלא שמשקה זרעים אסור מחמת עצמו. וזה הויא הספק בתוס' אם דוקא האבות הם האיסורים והתולדות הם רק היכי תמצא ודוגמאות לאבות, [ולפי"ז בעינן התראה דוקא בשם האב]. או דלמא, שאף התולדות הם שמות האיסור, דהתראה תמיד בעינן בשם האיסור, ולא סגי בהתראה משום הדוגמא.

אבל אפילו נניח שכל תולדה הוא אסור בפ"ע ובתורת עצמה, מ"מ פשיטא להו להתוס' שאם התרה משום האב, דודאי מהניא ההתראה, דאף שבלשון ההתראה הזכיר האב, מ"מ חלות ההתראה היא על התולדה, דכל אב כולל באמירתו (בלע"ז Semantically) את תולדותיו. ועי' בסוף תד"ה משום זורע, ובתוס' ריש ב"ק (ב. ד"ה ולר' אליעזר) שהקשה על הגמ' למה לא חילקו בין אב לתולדה לענין התראה בתורת עצמו. ותי' דאף דמהניא התראה משום האב, סגי באל תשמר ע"ש. וצ"ע דאכתי תקשי להו, דאב בעי דוקא התראה מחמת עצמו, ותולדה, מהניא לה התראה אף משום דבר אחר, דהיינו משום האב. אך ע"פ הנ"ל ניחא, דאף במציאות יש חילוק הזה, מכל מקום אין נ"מ על פי הלכה, דעל פי דין לא מהניא התראה אלא משום התולדה לאותה דעה שבתוס' שכל תולדה הוי שם בפ"ע, ובמתרה משום אב יש חלות התראה משום התולדה, וכנ"ל.

הרב דניאל ארם חבר הכולל

בענין ב"ד מכין ועונשין שלא מן התורה

סנהדרין מו. תניא ר"א בן יעקב אומר שמעתי שב"ד מכין ועונשין שלא מן התורה ולא לעבור על דברי תורה אלא כדי לעשות סייג לתורה. ומעשה באחד שרכב על הסוס בשבת בימי יונים והביאוהו לב"ד וסקלוהו לא מפני שראוי לכך אלא שהשעה צריכה לכך. שוב מעשה באדם אחד שהטיח את אשתו תחת התאנה והביאוהו לב"ד וסקלוהו לא מפני שראוי לכך אלא שהשעה צריכה לכך. וברש"י ד"ה אלא שהשעה צריכה לכך: מפני שהיו פרוצים בעבירות שהיו רואין לוחצין של ישראל שהיונים הם גוזרים עליהם גזירות והיו מצוות בזויות בעיניהם ע"כ. ונראה שקשה לו לרש"י לשון הברייתא: „בימי יונים” - למאי נ"מ כתב כך התנא בברייתא? ותירץ רש"י שהצבור נחלש בקיום המצוות ע"י לחץ היונים וכדי לחזק את בדיק הבית ולאיים על העם ענשו אותו עברייני. וכנראה שרק באופן זה מותר להעניש שלא מן הדין. ונראה מכאן סמך לדברי התומים בסימן ב' שרק כשהעם פרוץ בעבירות מותר לעשות סייג זה (וכ"פ בשו"ת שער אפרים סימן ע"ב. עיין פ"ת שם סק"א). אולם בצירוף השני של הברייתא שאחד הטיח את אשתו תחת התאנה אין רמז לפריצות הצבור ורק כתוב ש„אחד הטיח את אשתו”. ומזה סמך לסמ"ע שם סק"ג וז"ל דאף דאין אחד מהם פרוצים אלא יחיד מהם יכולים לענוש אותו היחיד ולקנסו שלא מן הדין עכ"ל. (ובאמת מחלוקת זו היא כבר מחלוקת קדומה בין הגאונים לחד גירסא. עיין טור תכ"ה ובכ"ח שם).

ואולי יש להבין את הברייתא כך: בעצם אם אחד עבר עבירה אין חשש שישפיע על השני, אלא אם כן יש סבה מסוימת לזה. לכן, בחלול שבת - גזירת המלכות היא מהווה את הסבה המסוימת שעבירת האחד ישפיע על השני שהוא ג"כ יעבור. כי הלחץ הוא נסיון גדול וכשרואה את הראשון שעובר ממילא בעיניו נתקטנה העבירה (דומיא ד„אשר קרך בדרך” - משל לאמבטי רותחת - רש"י דברים כה, יח), לכן בעינין פריצות העם, אבל כ„הטיח את אשתו תחת התאנה” - בזה לא בעינין לחץ חיצוני; היצה"ר הפנימי הוא מספיק שמעשה האחד ישפיע על השני. בצירוף כזה עונשין אפילו בלא פריצות העם.

עיין היטב ברמב"ם הלכות סנהדרין פכ"ד ה"ד עד סוף הפרק (והשוה

להלכות ממרים פ"ב ה"ד): „וכיון שרואים ב"ד שפרצו העם...מעשה והלקו אדם שבעל אשתו תחת אילן ומעשה באחד שרכב על סוס בשבת בימי יונים והביאוהו לב"ד וסקלוהו ע"כ. כנראה שהר"ם לומד דכענין פרצו העם בכל ציור של מכין ועונשין שלא מן הדין וכהתומים.

בברייתא בשני הציורים כתוב „הביאוהו לב"ד“, והר"ם מביא זה רק בקשר לאותו שרכב על הסוס. וקשה, כי מסברא היה עדיף להביא זה רק בקשר לאותו שהטיח את אשתו תחת האילן - כי שמה הלא אינו מעשה עבירה מסויימת - רק פריצות בעלמא - ומן הדין אין אפילו להביאו לב"ד בכלל; ואף ההבאה לב"ד היא היא שלא מן הדין. אולם הרוכב על הסוס הלא היא עבירת חילול שבת מסויימת (מדרכבן) וצריכים להביאו לב"ד לתת לו מכת מרדות וה„שלא מן הדין“ הוא רק נוגע לענשו, ולכן הייתי אומר שבדוקא בזה שייך להשמיט ה„הביאוהו לב"ד“. וצ"ע בכוונתו.

שם בר"ם וז"ל וכיון שרואים ב"ד שפרצו העם בדבר יש להן לגדור ולחזק הדבר כפי מה שיראה להם הכל הוראת שעה לא שיקבע הלכה לדורות ע"כ. ונראה דקשה לו להר"ם לשון הברייתא „ולא לעבור על דברי תורה אלא כדי לעשות סייג לתורה“. דהלא פשיטא שאסור לעבור על דברי תורה. אלא הר"ם מפרש „לעבור על דברי תורה“ - שעושים תקנה קבועה לדורות שהרוכב על סוס בשבת יתחייב מיתה ומטיח באשתו תחת האילן יתחייב מלקות וכדומה. ולכן הוסיף הר"ם שהיא „הוראת שעה“. וכתחלת הלכה ד' „יש לב"ד להלקות מי שאינו מחוייב מלקות ולהרוג מי שאינו מחוייב מיתה“ - כלומר רשות בידיהם (דומיא ד„יש לו להתפלל תפלת ערבית של לילי שבת בע"ש קודם שתשקע החמה“ - הל' תפלה פ"ג ה"ז. ועיין בכ"מ שם „...אפשר לו לעשות כן“). ואין זה תקנה קבועה לעשות כן כי הוא הוא האיסור לעשות תקנה קבועה להעניש שלא מן הדין, כי אם יעשה כך, כבר „יעבור על דברי תורה“. (ולא תקשה ממכת מרדות - כי לחז"ל יש כח ליצור אסורים ולהעניש עליהם. אבל לתת עונש מן התורה להעניש על עבירה מדבריהם, או לחייב מיתה במקום שרק חייב מכת מרדות, הוא הוא האיסור אם לא בתורת הוראת שעה דומיא דאליהו בהר הכרמל וכדומה). ונראה שכל אלו ההלכות שהזכיר הר"ם שם בפכ"ד מהלכה ו' עד סוף הפרק שבכולם „ויש לו לדיין ו„יש לו לב"ד וכו' - הרי מדוייק שהוא רק רשות ולא חיוב - כלומר אלו הם הלכות בכח ב"ד להעניש שלא מן הדין, ואין זה מחיובי ב"ד להעניש שלא כדין כי אין חיוב כזה. ונראה דהכי מדוייק בברייתא „שמעתי שב"ד מכין ועונשין שלא מן התורה“ - דמשמע שהיא רשות גרידא ולא לחיובא, דומיא ד„שמעתי שמקריבין בבית חונין בזמן הזה“ (מגילה ט. ומנחות קט:). ועי' באו"ש מלכים פ"ג ה"ח. ולדעתי ה"ה כאן

שהוא רק רשות. דכמו שבגוה"ד ומלך דלא בעי הל' עדות ה"ה כאן בר"ם בפירוש. ומסתבר שכמו ששם הוא רשות בעלמא ה"ה כאן. ואח"כ ראיתי שכן כתב הר"ם בפירוש בהל' רוצח פ"ב ה"ד שהוא רשות גם למלך גם לב"ד. אכן דברי הר"ם שם בה"ה ,,ב"ד חייבין להכותם" צ"ע, וי"ל. וכן צ"ע בהל' כלאים פ"ב הט"ז שכתב ,,התקינו שיהיו מפקירין את כל השדה שימצאו בו כלאים". ובגזילה ואבידה פ"ג ה"ו ,,קונסין אותו" לא קשה כי אולי הוא רשות.

בהלכה י' ,,כל אלו הדברים לפי מה שיראה הדיין שזה ראוי לכך ושהשעה צריכה". ונראה שבזה מגדיר הרמב"ם לנו את המושג של שלא מן הדין; שבכל התורה כולה ב"ד מבררים אם עשה את המעשה וענשין על מעשה עבירה שכבר עשה (או שעתיד להיות כבן סורר ומורה, בא במחותרת וכו'). ואפילו לפי רעק"א במכות ה: שב"ד מחייבים את הקנס ולא רק שמבררים שעשה מעשה המחייבת קנס - אין זאת אומרת שמחייבים קנס יש מאין אלא שמבררים שעבר את העבירה וממילא נתחייב עכשיו בקנס, משא"כ ב,,שלא מן הדין" שהדיין באמת מחייב קנס יש מאין ואינו קשור לעבירה אלא לצורך השעה - כי באמת אין בעצם עבירה (בכגון דהטיח את אשתו) או שעבירה זו (רכב על הסוס) אינה בכלל מחייבת עונש כזה (סקילה). לפי הר"ם ,,מן התורה" - פרושו העבירה מחייבת העונש. ,,שלא מן התורה" - לא העבירה מחייבת אלא השעה מחייבת. והיות ובעינן שעה ראויה - אי אפשר לתקן תקנות על זה כי הלא הכל תלוי על עיני הב"ד בשעתו - מהו צורך ומהו אינו צורך.

ולפי זה יש להעיר על הר"ם בהלכה ו: ,,וכן יש לדיין תמיד להפקיר ממון שיש לו בעלים ומאבד ונותן כפי מה שיראה לגדור פרצות הדת ולחזק הברק או לקנוס אלם זה". מהי כוונת הר"ם ב,,תמיד"? אם נאמר שלא צריך הוראת שעה אלא הוא לדורות, הרי זה סותר לסיפא של ,,אלם זה" שמשמעותו הוראת שעה במקרה שלפנינו. וכן בהלכה י' ,,כל אלו הדברים לפי מה שיראה הדיין שזה ראוי לכך" - כלומר, מקרה מסויים. ונראה שבזה נחקשה הכסף משנה כאן באומרו: ,,תמיד, אפילו בזמן הזה" - כלומר, שלא תאמר היא הלכה לדורות, אלא שדין זה נוגע אפילו בזמן הזה. דלא בעינן מומחים לענוש שלא מן הדין - ולאפוקי משיטת הר"ן בסוגיין וברף כו. ד"ה אי ודאי - דבעינן מומחין להעניש שלא מן הדין.

אכן באמת כל הענין מוקשה, כי הלא הר"ם כאן מביא את הדין של הפקר ב"ד הפקר כמוזכר בסוף דבריו ואין זה הלכה של הוראת שעה אלא היא תקנה קבועה. ובאמת בש"ס מצינו ,,הפקר ב"ד הפקר" ג' פעמים - בגיטין לו: בסוגיא

דפרוזבול; ביבמות צ: בסוגיא דירושת אשתו קטנה ובמו"ק בתוספתא פ"ב ובירושלמי שם שהפקירו ב"ד שדותיהם של זורעי כלאים. והראשונים השתמשו במושג זה להבין כמה וכמה הלכות. עיין ברש"י סנהדרין ה. ד"ה שבט, וברש"י פסחים ז. ובפירוש הרא"ש בתמיד בטעם ההיתר לשרוף בגדיהם של הכהנים הישנים במשמר וכו' וכו'. אולם ברמב"ם מצינו דין זה רק כאן. והלא פלא הוא. כי לכאורה אין כאן מקומו, כי בגמ' הביאו דין זה לא להוראת שעה ולא אפילו להלכה למעשה, אלא „הפקר ב"ד הפקר" הוא בסיס וטעם של הכח של ב"ד להפקיר ממונו של אדם. ובש"ס „הפקר ב"ד הפקר" הוא לאו דוקא בתורת קנס אלא שמפקירים אפילו בירושת אשתו קטנה שאינו ענין לקנס בכלל.

ונחזי אנן: הלא הר"ם רק הביא את הפסוק מספר עזרא „וכל אשר לא יבא לשלשת ימים" ולא הביא את הפסוק מיהושע „אלה הנחלות". ומאי נ"מ? אולם המהרש"ל ביבמות פט: רצה לומר נפק"מ בין האמוראים אם ב"ד רק יכולים להפקיר מראובן ותו לא, או שגם יכולים לתת לשמעון בלי מעשה קנין מצדו. שלפי הפסוק בעזרא „יחרם כל רכושו" רק יכולים להפקיר, ולפי הפסוק ביהושע שדורשים „מה אבות מנחילים אף ראשים מנחילים" יכולים לתת לשני ג"כ. (ועיין ברכ"י חו"מ סימן ב' ונחל יצחק שם. ויעויין רשב"א גיטין ל"ו: אגב, דברי הרמב"ם הם „ומאבד ונותן". ברם גירסת הטור ברמב"ם „ומאבד" גרידא). אכן קשה למה לא הביא המהרש"ל עוד נפק"מ אם יכולים להפקיר בלי רשעות.

ופשוט שהר"ם רק כותב את המלים „הפקר ב"ד הפקר" כטעם שמפקירים רכוש העברייין. אבל אין זה נוגע בכלל להפקר ב"ד הפקר דבגיטין וביבמות, שהתם אין לו שייכות אם עונשין שלא מן הדין. וה„הפקר ב"ד הפקר" הכללי בכלל לא מביא הר"ם בכל היד החזקה כי הוא בסיס וטעם לכוחות הרבנן - ולירושת אשתו קטנה, פרוזבול וכו' אבל אינו דין למעשה.

ובזה מובן היטב למה רק הביא הר"ם הפסוק בעזרא, כי הוא דן על קנס שמענישים את האלם ולא שייך כאן פסוק „אלה הנחלות". ומדוייק מאוד הירושלמי במו"ק ג. שהפקירו שדות זורעי כלאים ורק הביאו פסוק זה שאכן עשו רשעות. אבל בעצם דעת ר' יצחק בגיטין שם שהביא הפסוק „כל אשר לא יבוא לשלשת ימים", כמקור של הפקר ב"ד הפקר בפרוזבול - קשה, כי הלא איזו רשעות יש בהלוואה בקשר לשמיטת כספים. ואפילו את"ל שהוא סייג שלא לעבור על „השמר לך... ורעה עינך" שלא ילווה. מה נעשה עם יבמות שם - איזו רשעות יש בירושת אשתו קטנה? שוב ראיתי בקרן אורה ביבמות שם

שהרגיש בזה ותירץ, דלכן בעינן הפסוק מיהושע. וקשה לדעת ר' יצחק שהביא רק הפסוק מעזרא. (ועי' בהעמק שאלה קל אות ה').

אכן הרמב"ם מיושב שמביא רק הפסוק מעזרא כי הוא הביא את הדין של ב"ד מפקירים ממון כפרט אחד של עונשים שלא מן הדין. והכלל בעצמו של „הפקר ב"ד הפקר" הוא כח של ב"ד לעשות דברים ולא צריכים להביא יסוד זה בספר הלכה למעשה. ופשוט שמקורו של הר"ם הוא ממו"ק טז: וכמו שהביא הכ"מ. אולם המקור האחר שהביא הכ"מ גיטין לו: - אין לו שייכות בכלל לדברי הר"ם כאן, חוץ מהמילים עצמם של „הפקר ב"ד הפקר". וצ"ע. שוב מצאתי בחו"מ סימן ב' על דברי הרמ"א „ויש להם כח להפקיר ממונו ולאבדו כפי מה שרואים לגדור פרצות הדור", שכתב הגר"א בביאורו את המקור ממו"ק - ולא מגיטין. ומדוייקים דבריו כי הם שני דברים נפרדים וכמו שנתבאר. (אגב, הרמ"א פסק שיש להם כח רק להפקיר ולאבד ולא לתת לשני - ובאמת זוהי גירסת הטור בר"ם ודלא כספרי הר"ם שלפנינו. ובזה א"ש דלא תקשה סתירה מיניה וביה בר"ם שפסק „יחרם כל רכושו" ודבעינן רשעות כמו שכתבנו לעיל ולמה כתב שיכולים לתת לשני. ובגירסת הטור א"ש אפילו לפי המהרש"ל).

בב"ק צו: „ההוא גברא דגזל פדנא דתורי מחכריה אזל כרב בהו כרבא זרע בהו זרעא לסוף אהדרינהו למריה. אתא לקמיה דרב נחמן אמר להו זילו שומו שבחא דאשבת... האי אינש גזלנא עתיקא הוא ובעינא דאיקנסיה". וכתב הרי"ף שם: מהא שמעינן דקנסינן בכה"ג ואפילו בחו"ל דהא רב נחמן בבבל הוה (כלומר לאפוקי מהר"ן הו"ד לעיל) ועוד דגרסינן בפרק נגמר הדין תניא אמר ראב"י...". והרא"ש שם באות ה' הביא דברי הרי"ף אלו ועוד כתב „ודוקא גדול הדור כגון רב נחמן דחתנא דבי' נשיאה הוה וממונה לדון על פי הנשיא או טובי העיר שהמחוס רבים עליהם, אבל דייני דעלמא לא". והו"ד להלכה בשו"ע סימן ב'. כאן מהרמב"ם שלא הזכיר תנאים אלו (גדול הדור או המחוס רבים עליהם) לא בסנהדרין פכ"ב ולא בגו"א פ"ג נראה דלא בעי תנאים אלו וכדברי הרי"ף. שוב מצאתי שכך כתב בפרישה סימן ב'. וצ"ע מהר"ם בשמיטה ויובל פ"ט ה"ז „אין כותבין פרוזבול אלא חכמים גדולים ביותר כבית דינו של רב אמי ורב אסי שהן ראויין להפקיע ממון בני אדם אבל שאר בתי דינין אין כותבין". וצ"ע שלא הזכיר זה בשאר מקומות, ודוחק לומר שסמך על מה שכתב בהלכות שמיטה כי עיקר מקומו אינו שם.

הרב חיים סולוביציק
חבר הכולל

בענין נגמר הדין אי אתה רשאי לבצוע

סנהדרין דף ו: ד"ה נגמר הדין אי אתה רשאי לבצוע. וישנה מחלוקת בין רש"י לתוספות מה זה נגמר הדין. עיין רש"י ד"ה נגמר הדין: וז"ל, "שאמרו איש פלוני אתה זכאי איש פלוני אתה חייב". פירוש עד אמירת הגמר דין על ידי הדיינים לפי הת"ק יכול לבצוע. רש"י מגיע למסקנא זו מדף ז. ד"ה איכא בינייהו, משתשמע דבריהן ואתה יודע להיכן הדין נוטה אי אתה רשאי לומר להן צאו ובצעו" זאת אומרת לפי הת"ק יכול לבצוע עד אמירת הגמר דין, ולפי רבי שמעון בן מנסיא יכול לבצוע עד הכרעת הדין. ועיין בפירוש הרי"ף דף א: "היכי דמי גמר דין אמר רבי יהודה מכי אמר איש פלוני אתה חייב איש פלוני אתה זכאי". הרי"ף הוסיף מכי אמר, וזה מתאים לפירוש רש"י. וגם הרא"ש סובר כפירוש רש"י. ועיין ברמב"ם פרק כ"ב מהלכות סנהדרין הלכה ד', וז"ל: "מצוה לומר לבעלי דינים בתחלה בדין אתם רוצים או בפשרה... במה דברים אמורים קודם גמר דין אף על פי ששמע דבריהם ויודע להיכן הדין נוטה מצוה לבצוע, אבל אחר שגמר הדין ואמר איש פלוני אתה זכאי ואיש פלוני אתה חייב אינו רשאי לעשות פשרה, אלא יקוב הדין את ההר". נראה מזה שמצד אחד יש לנו שיטת רש"י, הרי"ף, הרא"ש והרמב"ם.

מצד אחר שיטת התוספות בדף ו: בד"ה נגמר הדין היא: "כגון שכבר דקדקו בדין היטב וכמו גמרו את הדין דלא מיחסר אלא איש פלוני אתה חייב"¹. לכאורה המחלוקת בין רש"י ותוספות סובבת על נקודה זו. האם אחר הכרעת הדין ולפני אמירת הפסק אפשר לעשות פשרה לפי הת"ק. לפי תוספות אין פשרה ולפי רש"י ישנה פשרה. ותוס' מקשה לפירוש רש"י, איך יעלה על הדעת שאחר אמירת הפסק דין יוכל לעשות פשרה. וזה לשון הקושיא: "אבל קשה מה ביצוע שייך השתא אחר שנפסק הדין לגמרי"². ורש"י דוחק לפרש כשיטתו מפני משמעות לשון הגמרא בדף ז. שהזכרנו לעיל.

לענין הפסק דין במחלוקת זו³ עיין בש"ע חושן משפט סימן י"ב סעיף ב', "מצוה לומר לבעלי דינים בתחילה: הדין אתם רוצים או הפשרה... אבל אחר שגמר הדין ואמר איש פלוני אתה זכאי איש פלוני אתה חייב אינו רשאי לעשות פשרה ביניהם. זה לשון הרמב"ם ושיטת רש"י.

עיינן להלן באותו סעיף „אבל אחר שגמר הדין, איננו רשאי לעשות פשרה ביניהם אבל אחר שאינו דיין רשאי לעשות פשרה ביניהם שלא במושב הדיין הקבוע למשפט“. ומה המקור וההסבר לדין זה? מקורו הוא תשובת רב האי גאון: „מודענו לפני גאון ז"ל כי פעמים שבאו שני בעלי דין לדין. האחד חזק והאחר רך ושומעין אנו טענותיהם ואת ראיותיהם ומורין אנו אותן שורת הדין ויוצאין מלפנינו ואין החזק רוצה ליתן מידי שהוא חייב בדין והולך תחלה ותולה עצמו בשלטון ישמעאל ויוצא בזה וחחרין בפנינו ואנו עושין פשרה ביניהם. תשובה: אתם יודעין דר' שמעון בן מנסיא⁴ דאמר משתשמע את דבריהם ואתה יודע היכן הדין נוטה אי אתה רשאי לומר להם צאו ובצעו, שנאמר „ולפני התגלע הריב נטוש. קודם שיתגלע הריב אתה רשאי לנטשו“. אך אם יעלה הדבר להפסד עומדין אחרים ופושרים ביניהם שלא במושב דיין הקבוע למשפט⁵. וזהו הדין של הש"ע אלא שהש"ע פסק כת"ק שיכול לבצוע עד אמירת הגמר דין ורב האי פסק כרבי שמעון בן מנסיא שיכול לבצוע רק עד ידיעת הגמר דין.

וצריך ביאור למה צריך להעמיד דיין אחר לבצע, מה חסרון יש באותו דיין? וצריך לומר שפשרה היא כדין. וזה משמע מלשון הגמרא שכתוב „איזהו משפט שיש בו שלום הוי אומר זה ביצוע“⁴. משמע מזה שיש שתי מיני דין: עיקר דין ופשרה. וזה משמע גם כן מהגהות של רע"ק על הש"ע⁶ „וכשם שהטיית דין אם טועה בדין ה"נ בהטיית פשרה אם טועה בפשרה חוזר“. משמע מזה שרוב דינים ששייכים לדין, שייכים גם כן לפשרה. ולכאורה אסור לדיין אחד לפסוק פסק אחד ולשנות לפסק אחר בלי שום טעם, כדוגמא הכא שהדיין בא למסקנא אחת על ידי דין ועכשיו רצה להפוך לפשרה.

לענין נפשות שמעתי מאבי מורי שליט"א שכל פעם שדן הדיין גמר דין דינו דין, אפילו אם הדין בטעות, ומפני זה אנו זקוקין לגזירת הכתוב של „ונקי וצדיק אל תהרוג“⁷. ומזה למדה הגמרא בסנהדרין דף לג: מנין להיוצא מבית דין חייב ואמר אחד יש לי ללמד עליו זכות שמחזירין אותו, ת"ל „נקי אל תהרוג“. וקשה, וכי יעלה על הדת שאין צריך להחזיר הדין, שלא יהרג זה כנגד הדין. וצ"ל שהגמר דין עצמו מחייב איש למיתה אפילו אם הגמר דין בטעות. וראיה לזה מדין מסית ומדיח שהובא באותה גמרא: „אמר רב שימי בר אשי וחלופא למסית, דכתיב „ולא תחמול ולא תכסה עליו“⁸, שאפילו אם הוא נקי אין מחזירין הדין. נמצא שהורגים אותו כנגד הדין. ועיינן עוד במסכת סנהדרין דף מד: „ת"ר מעשה באדם אחד שיצא ליהרג אמר אם יש בי עון זה לא תהא מיתתי כפרה לכל עונתי וב"ד וכל ישראל מנוקין והעדים לא תהא להם מחילה לעולם. וכששמעו חכמים בדבר אמרו להחזירו אי

אפשר שכבר נגזרה גזרה אלא יהרג ויהא קולר תלוי בצואר עדים. פשיטא כל כמיניה? לא צריכא דקא הדרו בהו סהדי. וכי הדרי בהו מאי הוי, כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד? לא צריכא דאע"ג דקא יהבי טעמא למילתייהו". וזו תימא שהסנהדרין הם עושים רציחה, אלא שהתירוץ הוא שהגמר דין מחייב את הגידון למיתה, אפילו אם הסנהדרין טעו⁹. ומפני זה אנו זקוקים לגזרת הכתוב של „ונקי וצדיק אל תהרוג“, מה שאין כן במסית שאין להחזיר הדין.

מכל זה נראה, שכל מקום שדיין גומר את הדין, אפילו אם טעה, דינו דין, אלא שבמקום טעות יכול לחזור. וכשהדין חוזר אז מבטל את הפסק דין שמקודם. ומסתבר שהלכה זו שדין בטעות חשוב דין, גם כן שייך לדיני ממונות. באמת אם אדם טועה בדבר משנה אין דינו דין, כדכתב רש"י בסנהדרין דף לג. ד"ה טועה בדבר משנה: „שטעותו מצוי בדבר המשנה אין דינו דין לגמרי וחוזר“. אבל אם אדם טועה בשיקול הדעת דינו דין. ועיין בחו"מ סימן כ"ה בנתיבות חלק החידושים סעיף קטן כ"ו: „שבטעות של שיקול הדעת קם דינא“. עיין שם. ברם יש נ"מ בין ד"מ לד"נ. דבד"נ הדין חוזר רוב פעמים, אבל בדיני ממונות אפשר שאין יכול לחזור הדין בטעות של שיקול הדעת. עיין ברמ"א חו"מ סימן כ"ה סעיף ג' שכתב „וי"א דאפילו לא נשא ונתן ביד מה שעשה עשוי וישלם מביתו ואין הדין חוזר“. והסמ"ע בסימן י"ב ס"ק כ"ג כותב: „שאפילו עדיין לא הוציא מיד הנתבע נראה להטו, מוכח מדברי הרא"ש דקם דינא וחייב הנתבע לשלם להתובע וחוזר אח"כ על הדין שגרם לו היזק“.

ונחזור לעניינינו שמשנגמר דין אין אותו הדיין יכול לפשר, כי כיון שיש פסק אסור להוציא פסק אחר¹⁰. ורק הוא יכול לחזור אם יש ראיות אחרות. וכיון שפשרה הוא דין, אם אותו דיין פושר הוי כאילו הוא נתן שתי פסקים. ודיין אחר יכול לדון ואין בעיה של זילותא דדיין, שהכל יודעים שדיין הראשון דן עיקר דין, והדיין השני דן דין על פי פשרה. ומקור דין שהדיין הראשון אין יכול לפשר, לכאורה הוא מגמרתנו: „נגמר הדין אי אתה רשאי לבצוע“. אפשר לפרש שזאת אומרת, שאפילו אם שתי הבעלי דינים רוצים אי אתה יכול לפשר אחר הגמר דין. והחידוש של הת"ק הוא שאחר אמירת הפסק אינו יכול אותו הדיין לפשר, אפילו אם הבעלי דינים רוצים. ובוה נפלה קושיית התוס' ששואלים „מאי ביצוע שייך השתא אחר שנפסק הדין לגמרי“. אינו מדבר שהדיינים על ידי לחץ רוצים להטיל פשרה, אלא הבעלי דין על ידי עצמם באים ורוצים פשרה. וחידוש הגמרא שהדיין שהכריז את הפסק דין שלו, הוא אינו יכול לפשר, אבל דיין אחר יכול לפשר. והבעלי דין יכולים לחזור אחרי דיין אחר, כפסק הרמ"א בש"ע יורה דעה סימן רמ"ב. „שאינ אסור לשאול לשני“. וגם עיין בחו"מ סימן י"ד דמשמע שיוכלו הבעלי דין לשאול דיין אחר.

ושפיר לפי הש"ע שפסק כת"ק ללמוד ההלכה מלשון זו, נגמר הדין אי אתה רשיא לבצוע, יכול לפרש לשון הת"ק באופן זה. ברם רב האי גאון שפסק כרבי שמעון בן מנסיא מהיכן מגיע למסקנא זו שאסור לדיין הראשון להטיל פשרה כפי רצון הבעלי דין, וצריכים הם לחזור אחר דיין אחר. וזה לשון הגמרא: „רבי שמעון בן מנסיא אומר שנים שבאו לפניך לדן עד שלא תשמע דבריהם או משתשמע דבריהם ואתה יודע להיכן הדין נוטה, אי אתה רשאי לומר להן צאו ובצעו". משמע מלשוננו שהדיין הוא שרוצה פשרה בלי דרישה מהבעלי דין.

ובאמת צריך לפרש שהת"ק ורבי שמעון בן מנסיא מדברים בשני דינים: [א] האם אותו דיין מותר לפשר אחר הגמר דין כפי שאילת הבעלי דין; [ב] האם הדיינים יכולים להשתמש בלחץ על הבעלי דין להסכים לפשרה. וזה בזה תלוי. מלשון של הת"ק מוכח שהוא דן בעובדא שהבעלי דין דורשים מהב"ד שיעשו פשרה. ומלשון של רבי שמעון בן מנסיא מוכח שהוא דן בעובדא שהדיינים רוצים להטיל פשרה בלי דרישת הבעלי דין. בעל כרחך אנו צריכים לומר, שבין התנא קמא ובין רבי שמעון בן מנסיא דנו בשתי עובדות.

הערות

1. כדי לתרץ ראייתו של רש"י כנגד התוספות, עיי' במהרש"א על תוס' זו שכתב „איש פלוני אתה חייב כו', דקאמר, היינו דיגמרו כן בדעתם ואף שעדיין לא אמרו כן לבעלי דינין. ור"ש בן מנסיא דקאמר ואתה יודע להיכן הדין נוטה כו', צ"ל דהיינו אפילו לא גמרו כן בדעתם אלא שכל אחד מהם שיודע להיכן הדין נוטה אי אתה רשאי לבצע וק"ל".
2. עיי' בערוך לנר שתירץ קושית התוספות.
3. עיי' בשו"ת הרשב"א ח"ד סי' רע"א שהכריע כשיטת רש"י.
4. סנהדרין דף ו'.
5. עיי' סמ"ע ח"מ סימן י"ב ס"ק י"א, וו"ל: „כי מה שנעשה לפני הדיינים הוא כאלו עשאו בדעת הדיין ובהסכמתו.
6. סימן י"ב סעיף ב'.
7. שמות כ"ג, ז'.
8. דברים י"ג, ט'.
9. ועוד ראייה שהגסמר דין מחייב איש מיתה הוא ברש"י סנהדרין דף מ"ד: ד"ה דכעיא מכסא, מעדים שהעידו שקר כנגד בנו של שמעון בן שטח.
10. עיי' בב"ח ח"מ סימן י"ב שנחן טעם לזה, שנראה שהפסק הראשון אינו על פי האמת.

הרב יהושע הפמן
חבר הכולל

כל המומתין מתודין

המשנה בסנהדרין מב: אומרת: „היה רחוק מבית הסקילה עשר אמות אומרים לו התודה שכן דרך כל המומתין מתודין שכל המתודה יש לו חלק לעולם הבא שכן מצינו בעכן וכו'. ומנין שכיפר לו וידויו, וכו'. ואם אינו יודע להתודות אומרים לו אמור תהא מיתתי כפרה על כל עונתי ר' יהודה אומר אם היה יודע שהוא מזומם אומר תהא מיתתי כפרה על כל עונותי חוץ מעון זה אמרו לו א"כ יהי כל אדם אומר כן כדי לנקות עצמו". ז"ל הגמ' שם, מד: „וינקו עצמן. כדי שלא להוציא לעז על בתי דינין ועל העדים". הרי מצינו שלומדים וידויו של הרוגי בית דין מוידויו של עכן.

אמנם, עיין בספר המצוות להרמב"ם, מ"ע עג, שמביא מקור למצוות וידויו מפסוקים בפרשת נשא, במדבר ה, ו-ז, ומביא דרשת המכילתא, שלומדים משם גם חיוב וידויו של הרוגי בית דין. וז"ל המכילתא המובא ברמב"ם שם: „ומנין אף כריתות ומיתות בית דין, וכו', ואשמה לרבות כל חייבי מיתות. יכול הנהרגין על פי זוממין לא אמרתי אלא ואשמה הנפש ההיא רצה לומר שלא יתחייב לו הוידויו כשידע שאין לו חטא אבל הועד עליו שקר וכו'". וכן עיין ברמב"ם הל' תשובה, א, א, שמביא מקור לחיוב וידויו מפרשת נשא, ומזכיר שגם חייבי מיתות בין דין חייבים להתודות, ואינו מזכיר וידויו של עכן. ובאמת, היה אפשר לפרש שהרמב"ם אינו מזכיר הלימוד מעכן משום שדברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן, והמשנה הביאה מעשה עכן לא בתור לימוד, אלא בתור דוגמא של מי שנהרג בבית דין שהתודה מקודם, והמקור לוידויו זה הוא בפסוק בפרשת נשא, כפי שנדרש במכילתא. אבל, עיין בהלכות סנהדרין, יג, א: „...רחוק מבית ההריגה עשר אמות אומר לו התודה שכן דרך כל המומתין מתודין וכל המתודה יש לו חלק לעולם הבא אם אינו יודע להתודות אומרים לו אמור תהא מיתתי כפרה על כל עונותי אפילו ידע בעצמו ששקר העידו עליו כך הוא מתודה". כאן מזכיר הרמב"ם לשון המשנה: „כל המומתין מתודין", ואינו מזכיר הלימוד של המכילתא. אמנם גם בזה אפשר לפרש שהרמב"ם רק מביא את הדברים שאומרים לזה שעומד ליהרג כדי לעדרו להתודות, ואין מקום להביא את דרשת המכילתא. אבל, הרמב"ם כאן פוסק כרבנן דר' יהודה, שאפילו מי שיודע בעצמו ששקר העידו עליו והורגים אותו על פי עדות זו, צריך להתודות, וזה

נגד דעת המכילתא שהוא מביא בספר המצוות כמקור לוידוי של הרוגי בית דין. ובאמת, עצם הענין קשה, שיהיה חיוב להתודות על חטא שלא עשה, וצריך להבין את זה. ועיין בספר אבי עזרי על הרמב"ם, מהדורא רביעאה הל' סנהדרין, מה שביאר.

וע"ע בהלכות תשובה, א, א, וכן שם, פרק ב, א, שהרמב"ם אומר שצריך לכלול בלשון הוידוי עניני התשובה שגמר בלבו, דהיינו: הכרת החטא, חרטה על העבר וקבלה על העתיד. ובפרק א, א, אומר שחייבי מיתות בית דין אין מתכפר להן מיתתן עד שיעשו תשובה ויתודו. אבל, במשנת סנהדרין מג:, וכן בהל' סנהדרין, יג, א, לא מוזכר שיש חיוב תשובה עם הוידוי, והמעין בפרשתו של עכן בספר יהושע יראה שעכן לא בטא את עניני התשובה בוידוי שלו, רק אמר שחטא. ובספר ארחות חיים להלכות ערב יום הכפורים מביא מהרמ"ה בתשובותיו שעמד על זה, שלא מוזכר שהרוגי בית דין צריכים לעשות תשובה, אלא רק להתודות. תירוצו של הרמ"ה הוא, וז"ל: „מפני שהוא עומד על בית הסקילה והולך למות ואין לו פנאי לחטוא עד שיצטרך לומר עון פעלתי ולא אוסיף“. הרי שלרמ"ה, באמת אין הרוגי בית דין צריכים לכלול תשובה עם הוידוי שלהם, וזה לכאורה שלא כדעת הרמב"ם בהלכות תשובה, א, א.

גם צריכים להבין דברי המשנה בסנהדרין שם, „ומנין שכיפר לו וידויו וכו““. הרי כל עצמו של וידוי הוא בשביל כפרה, וכמו שמוכיח המנחת חינוך בדבריו הידועים בפירוש הגמ' בקידושין, מט: שהמקדש על מנת שהוא צדיק אפילו רשע גמור מקודשת שמא הרהר תשובה בדעתו, שעל ידי תשובה, אפילו בלי וידוי, יש הפקעת שם רשע, וידוי בא בשביל כפרה. וכן רואים מדברי הרמב"ם בהלכות תשובה, א, א, שוידוי בא בשביל כפרה. וא"כ משום מה יש צורך להוכיח שאכן נתכפר לעכן על ידי וידויו? ולא נראה לפרש שלשון המשנה הוא הלשון שאומרים לההרוג, כדי שיתרצה להתודות, שלא משמע מלשון המשנה שזה נכלל במה שאומרים לההרוג, וכן הרמב"ם אינו מזכיר זה בהלכות סנהדרין, שאומרים דברים אלה לההרוג.

ונראה לפרש שיש שני מחייבים של וידוי להרוגי בית דין. יש מחייב רגיל של וידוי שצריך לבוא עם דבר המכפר, כמו קרבן, או עצם קדושת היום של יום הכפורים, וכמו שמסביר הנצי"ב במרומי שדה ליומא פז: ולאחר שמיתה היא דבר המכפר, אז צריך שוידוי יבוא עם המכפר הזה. ווידוי זה צריך לכלול עניני התשובה, כמו שאומר הרמב"ם בהלכות תשובה, א, א. ויש עוד מחייב של וידוי להרוגי בית דין, והוא כדי להצדיק את הדין של הסנהדרין. הנהרג צריך

להתודות כדי להראות שהוא מקבל על עצמו הגמר דין של הסנהדרין, ואפילו אם הוא יודע בעצמו שהוא לא עשה את החטא המסויים שבגללו הוא ימות, מ"מ הוא צריך לקבל הדין, לאחר שהמשפט לאלקים הוא, והדיינים שבסנהדרין הם שלוחים של הקב"ה בדינו. ענין זה מבואר בדברי הרמב"ן בפירושו על התורה לדברים, יט, יט, בהסבר הדין בעדים זוממין, שהרגו אין נהרגין, וז"ל שם: ,,והטעם בזה בעבור כי משפט העדים הזוממין בגזרת השליט שהם שנים ושנים וכאשר יבואו שנים ויעידו על ראובן שהרג את הנפש ויבוא שנים אחרים ויזימו אותם מעדותם צוה הכתוב שיהרגו כי בזכותו של ראובן שהיה נקי וצדיק בא המעשה הזה אלו היה רשע בן מות לא הצילו השם מיד ב"ד, כאשר אמר כי לא אצדיק רשע, אבל אם נהרג ראובן נחשוב שהיה אמת כל אשר העידו עליו הראשונים, כי הוא בעונו מת, ואלו היה צדיק לא יעזבנו ד' בידם, וכו'. ועוד שלא יתן ד' השופטים הצדיקים העומדים לפניו לשפוך דם נקי, כי המשפט לא-לקים הוא, ובקרב א-לקים ישפוט. והנה כל זה מעלה גדולה בשופטי ישראל ובהבטחה שהקב"ה מסכים על ידם ועמהם בדבר המשפט."

החיוב של וידוי כדי להצדיק את משפט הסנהדרין הוא בנוסף לחיוב של וידוי עם התשובה שהרמב"ם מזכיר בהל' תשובה, א, א, או בנוגע להרוגי בית דין. החיוב שם נלמד מהפסוק בפרשת נשא, על פי דרשת המכילתא, והחיוב מצד צידוק הדין הוא נלמד מוידויו של עכן, שהתודה כדי להראות שהגורל שעשה יהושע היה על הנכון. ממילא מובן למה המשנה צריכה להוכיח שבאמת נתכפר עכן על ידי וידויו, שהלא הוא לא כלל עניני תשובה של חרטה לעבר וקבלה לעתיד עם הוידוי, וזה חידוש שוידוי כזה יביא כפרה. וגם מובן למה הרמב"ם בספר המצוות מביא מהמכילתא שמי שיודע בעצמו שלא עשה החטא שעליו הוא נהרג, אינו מחוייב להתודות, בעוד שבהלכות סנהדרין הוא פוסק כרבנן דר' יהודה שבמקרה כזה כן צריך להתודות. בספר המצוות הרמב"ם מדבר בוידוי הבא עם תשובה, ואין חיוב לעשות תשובה בשביל חטא שלא עשה. אבל בהלכות סנהדרין, הוא מדבר בוידוי מצד צידוק הדין, וזה שייך לעשות אפילו אם לא עשה את החטא המסויים שעליו הוא נהרג.

ואם דברינו נכונים, אז נוכל להסביר את הגמרא בשבת לב., ,,ת"ר מי שחטא ונטה למות אומרים לו התודה, שכן כל המומתין מתודין". לשון הגמרא שם הוא כמו לשון המשנה בסנהדרין בנוגע לוידוי של הרוגי בית דין. וכן רש"י בשבת שם אומר שוידוי של הנוטה למות נלמד מהוידוי של הרוגי בית דין, הנלמד מוידויו של עכן. וקשה, למה צריכים ללמוד וידוי זה מעכן, הלא הוא עצה טובה למי שיש בידיו עבירות, שיעשה תשובה ויתודה כשנוטה למות, שאם

לא עכשיו אימתי. וכן עיין ברמב"ם הלכות תשובה, ב, א, שאומר: „אפילו עבר כל ימיו ועשה תשובה ביום מיתתו ומת בתשובתו כל עונותיו נמחלין, וכו'“, שאינו מזכיר וידויו של עכן, אלא מזכיר פסוק מקהלת כדי להוכיח שנמחל לאדם בתשובה כזו, אע"פ שהמתין עד סוף ימיו לשוב. ונראה שגם בוידויו של מי שנוטה למות, יש שני מחייבים. אם הוא יודע שיש בידו עונות, אז הוא צריך לעשות תשובה ולהתודות עליהם, כדי שמיתתו יכפר לו. ויש עוד מחייב של וידויו אצלו, והוא כדי להצדיק דין שמים עליו, שהוא הולך למות. ועיין בסמ"ק סי' ב. וכן הוא שיטת הסמ"ג, שיש מצוות עשה להצדיק את הדין. וז"ל הסמ"ק שם: „לצדק הדין על כל המאורע וכו' ומצוה זו נוטה אל האהבה כאשר דרשו רבותינו (ברכות כד, סנהדרין קא) בכל מאודך, בכל מדה ומדה שהוא מודד לך. גם מצינו בדורות הראשונים שהיו מחבבין היסורין, וגם דרש ר' עקיבא חביבין יסורין“. אם כן, מי שנוטה למות צריך להצדיק את הדין כמו שיש חיוב להצדיק כל מאורע שבא על האדם, וכמו שצריך היוצא ליהרג להצדיק את הדין. וא"כ, זהו הפשט בגמרא שבת, הלומדת, לפי רש"י, את הוידויו של הנוטה למות מהוידויו של הרוגי בית דין. וע"ע בנצי"ב הנ"ל ביזמא, שאומר שהוידויו של הנוטה למות הוא כמו וידויו על קרבן, שדבר המכפר מצריך וידויו לבוא עמו. ולדברינו, גם זה אמת, שכמו שיש שני מחייבים של וידויו להרוגי בית דין, דהיינו, חיוב וידויו עם תשובה מצד דבר המכפר, וחיוב וידויו מצד צדוק הדין, כן יש שני מחייבים אלה בוידויו של הנוטה למות.

הרב יצחק אברהם טברסקי
חבר הכולל

סנהדרין מבררים או מהווים הלכה?

מוקדש לזכר אבי מורי הרב מנחם נחום בן הרב יצחק ו"ל

— א —

אחד השאלות היסודיות של יהדות היא אופי פסק סנהדרין: האם הם רק מבררים ההלכה או מהווים אותה. בהשקפה ראשונה הענין הוא כאילו מחלוקת בין שתי פרשיות: לא חסור ופר העלם דבר של ציבור. לא חסור לכאורה אומרת שהם מהווים ההלכה, אפילו נראים בעיניך שאומרים על הימין שהוא שמאל תשמע להם. מאידך פר העלם דבר של ציבור לכאורה מראה שאינם מהווים אלא מגלים ההלכה, ואם טעו — עליהם ליתן את הדין. פשר הדבר אפשר למצוא רק בכירור שתי הפרשיות ועל ידי נימוק יסודי במקורות השייכים להם. יש להקדים כמה שאלות הטעונים בירור:

(א) סנהדרין צ' להביא פר העלם דבר של ציבור אף במקום שטעו בדבר משנה ונתבטלה פסקם¹ וצ"ע למה מביאים קרבן על מעשה הוראה שנתבטלה.

(ב) כשטעו בדבר שהצדוקים מודים בו פטורים מקרבן זה². וצ"ב מה הגדרת טעות זה שגרועה עוד יותר מהיכא שטעו בדבר משנה — שאיך מעשה יכולה להיות פחותה ממעשה שנתבטלה.

(ג) לכאורה יש סתירה גלויה בענין החיוב של לא חסור בדברי חז"ל. המשנה³ קובעת שאם „הורו ב"ד וידע אחד מהן שטעו או תלמיד והוא ראוי להוראה והלך ועשה על פיהן . . . הרי זה חייב מפני שלא תלה בב"ד". והגמ'⁴ מבארת משמעות המשנה שודאי אסור ללכת אחר סנהדרין שטעה. ומפרש שמה שאין זה ממש חוטא במזיד היינו משום שטעה וחשב שיש מצוה לשמוע לסנהדרין על כל פנים — ובאמת אסור.

וכן מבאר הירושלמי⁵: „אלא שהוא כטועה לומר תורה אמרה אחריהם⁶ . . .

דתני יכול אם יאמרו לך על ימין שהי' שמאל ועל שמאל שהיא ימין תשמע להם. ת"ל ללכת ימין ושמאל".⁷

כל האמור כאן סותר כנראה לספרי⁸ המפורסם הא' ש,,אפילו מראים בעיניך שאומרים לך על הימין שהוא שמאל ועל השמאל שהוא ימין שמע להם", וצ"ע.

ד) הרמב"ן⁹ מגזיר ההלכה הזו שאין לשמוע לסנהדרין כשהם טועים בכך: ,,ויש בזה תנאי יתבונן בו המסתכל בראשון של הוריות בעין יפה, והוא שאם היה בזמן סנהדרין חכם וראוי להוראה והורו ב"ד הגדול בדבר אחד להיתר¹⁰ והוא סובר שטעו בהוראתן אין עליו מצוה לשמוע דברי החכמים ואינו רשאי להתיר לעצמו הדבר האסור לו אבל ינהג חומר לעצמו (וכל שכן אם היה מכלל הסנהדרין יושב עמהם בב"ד הגדול) ויש עליו לבוא לפניהם ולומר טענותיו להם והם ישאו ויתנו עמו ואם הסכימו רובם¹¹ בביטול הדעת ההוא שאמר ושבשו עליו סברותיו יחזור וינהג כדעתם אחרי כן לאחר שיסלקו אותו ויעשו הסכמה בטענתו".

הגדרה זו צ"ב. מה טעם החילוק בין קודם בואו לסנהדרין לאחר הויכות. וכן צ"ע איך מוציא הרמב"ן חילוק זה מ,,ראשון דהוריות".

ה) יש דבר מוזר בהגדרת הרמב"ן לחיוב לשמוע לסנהדרין במקום שנראה בעיני החכם שטעו. הרמב"ן כותב:¹²

,,ומה שהסכימו עליו רובם הוא הדבר שנצטוינו עליו מן התורה. וכעובר על דעתו שאינו כמו שהסכימו הם ונעשה זקן ממרא בזמן ד"נ . . . וזהו מה שאמרו אפילו אומרים על שמאל שהוא ימין ועל ימין שהוא שמאל . . . שכך הוא המצוה לנו מאדון התורה יתברך שלא יאמר בעל המחלוקת האיך אתיר לעצמי זה ואנכי יודע (בוודאי)¹³ שהם טועים, והנה נאמר לו בכך אתה מצוה, וכענין שנהג רבי יהושע עם ר"ג ביוהכ"פ שחל להיות בחשבוננו, כמו שהוזכר במסכת ראש השנה".

וכבר העיר¹⁴ שהדוגמא של ר' יהושע היא פלא, ובאמת מעשה לסתור היא. אם באמת יש הלכה של לא תסור במקום טעות, למה היה ר"ע צ"ל לר' יהושע שיש הלכה של ,,אתם" (ששומעים לקביעות סנהדרין בקביעות החדשים וכו' אפילו במקום טעות), ולא הספיק בהלכה הכללית של לא תסור? ולמה צריכים הלכה של ,,אתם", אם ה"ה בכל התורה מכח ,,לא תסור"? ואם יש הלכה מיוחדת בקביעות חדשים, מדוע מביא הרמב"ן ראייה מכאן לכל התורה?

— ב —

כבר דנו בענינים אלו רבים¹⁵. כדי ליסד ולברר הדברים כהוגן צריכים להגדיר בבהירות שלשה שלבים של טעות — שהם כנגד ג' שלבים של שאילות הלכתיות.

הטעות הקלה ביותר היא טועה בשיקול הדעת. והוא כנגד דיון הלכתי שב' הצדדים אפשריות ובכלל תורה¹⁶. אף שפוסקים כצד אחד, גם הצד השני גוף תורה הוא.

חמור ממנו הוא הטעות של טועה בדבר משנה. כאן אין הצד השני בכלל הלכה ואינו אפשרות כלל. באמת יש רק תשובה אחת הלכתית לשאילה זו¹⁷.

כמובן, מה שהוא בגדר זו או זו אינו קבוע אלא הכל לפי הדור. כשחלקו ב"ש וב"ה עצמם, נאמר שאלו ואלו דברי אלקים חיים¹⁸. אבל אחר שנקבעה ההלכה בבירור כב"ה, ב"ש במקום ב"ה אינה משנה¹⁹.

השלב השלישי הוא הטעות הכי חמור, והיינו טועה בדבר שהצדוקים מודים בו. כאן לא רק שאין אלא תשובה אחת הלכתית, אלא מעיקרו א"כ שום שאילה כלל.

כאמור, ההבדל בין שלב הראשון ושני היינו: באם באמת יש כאן מקום למחלוקת וב' צדדים א"ל. בשלב הראשון גם השיטה הנדחה חלק מהלכה (אף שאין נוהגים כן למעשה), משא"כ בשלב השני. ר' יונה²⁰ מתאר שתי השלבים האלו כזה:

„זוה הדבר הוא למשל מענין הסברא . . . שיש שהיא לשני פנים, והחכם אע"פ שסברתו נוטה לזה הצד מבין הוא ומכיר כי חכם אחר יכול לומר דרך אחרת אלא שזה נראה לעיניו יותר, ויש סברא שהחכם המחפש אותה יכיר וידע כי היא מוכחרת על פי הסברא הנכונה ואין אליה פנים אחרות ולא יהיה חכם שיחלוק עליה, והמבין יבין“.

הנ"מ בין שתי מיני טעות, התלויים בשבילים אלו, היא שבטועה בדבר משנה נתבטלה הוראתו, ובטועה בשיקול הדעת לא נתבטלה²¹. הטועה בשיקול הדעת עדיין הורה פסק הלכתי (אמנם מוטעה) משא"כ הטועה בדבר משנה שעבר גבול זה.

מכל מקום גם המורה בטעות בשיקול הדעת וגם המורה בטעות בדבר משנה

עשו מעשה הוראה (אף שהמורה בטעות דבר משנה נתבטל התוצאה של מעשה הוראה זו). ומשום כך בשני הגדרים האלו מביאים סנהדרין פר העלם דבר של ציבור, בין נתבטלה או נתקיימה הוראתם. ומביאים קרבן על המעשה, וכמו שיש חיוב על עבירה אע"פ שתוצאתו נתבטלה.²²

בטועה בדבר שהצדוקים מודים בו, אינם מביאים קרבן²³. וזה אינו משום גריעות הפסק שנתנו, אלא משום מה שלא היה כל שאילה מתחילה. הגדרת הוראה היא התהוות ודאות²⁴ במקום שהיה ספק²⁵. כיון שלא היה שום ספק, ולפיכך אין כאן מעשה הוראה (אף לולי טעותם). וזה כמו מורה הלכה בפני רבו שמותר בדבר שלא היה שום ספק מעיקרא, אלא גילוי מילתא בעלמא²⁶. לפי 'א' הגמ' „שזיל קרי ביה רב הוא" ולא היה כאן שום מעשה הוראה — ולפיכך פטורים מקרבן²⁷.

— ג —

בודאי אי אפשר לומר שהתורה צוותה לנו לשמוע לפסק סנהדרין במקום שהוא מתנגד להלכה ממש²⁸. דבר זה מובן מאיליו, וגם מפורש בדברי תושב"כ, תושבע"פ דברי הראשונים ואחרונים. כל העניק של לא תסור נאמר דוקא במסגרת של ספק: „כי יפלא ממך דבר למשפט . . .²⁹ התורה הזהירה שלא ללכת אחרי הרוב לרע³⁰, וכן נכפל בספר משלי³¹.

הריב"א³² מביא פרש"י ששומעים כשאומרים על הימין שהוא שמאל ומתמיה: „וכי שומעין לחכם שאומר על טמא טהור ועל אסור מותר?!

וכזה כותב הרמב"ם³³:

„לפי שכל דבר שהוכח לא תוסיף אמתו ולא יתחזק הנכון שבו בהסכמת כל העולם עליו, ולא תגרע אמתו ולא יחלש הנכון שבו אם יחלקו כל אנשי הארץ עליו".

וכן כתב ר' יחזקאל לנדא³⁴ לדבר פשוט שאין ההלכה תלויה בהוראה אלא המותר מותר והאסור אסור ואף ב"ד הגדול חייבים להשתדל ללכת אחרי ההלכה האמיתית — אף שיש הלכה של לא תסור. התורה היא אמת, חותמה של הקב"ה³⁵, וא"א לבטלה.

אם כן, צריכים להבין דברי הספרי. ההגדרות שקבענו למעלה יכולים לשמש כיסוד להבנת דברי הספרי והירושלמי וכו'. מסתבר³⁶ שמה שהולכים אחר פסק ב"ד במקום שטועים היינו דוקא בכה"ג שאף אם לדעתנו הם טועים, אינו אלא טעות של שיקול הדעת. אף אם נראה שטועים הם, מ"מ הוראתם בכלל הלכה ותורה — ואף אם היינו קובעים אחרת מדעתנו, מצווים אנחנו לקבל דעתם. אבל במקום שהם (לדעתנו) טועים בדבר משנה אין הוראתם בכלל הלכה ואסור לשמוע להם.

זהו טעם השינוי ודיוק לשון בדברי רבותינו שהספרי מדבר על מראין בעיניך שהם א' על ימין שהוא שמאל — ואילו הירושלמי מדבר על אם א' על הימין וכו'. הספרי מדבר על טעות שאפשר להתווכח עליו, הירושלמי מדבר על טעות גמורה. הספרי מדבר על טועה בשיקול הדעת — והירושלמי על טועה בדבר משנה³⁷.

חילוק זה משמע קצת גם מדברי הרמב"ם. הרמב"ם³⁸ מנמק אמאי רק ת"ח חולק על סנהדרין כשהם טועים ומפרש שאינו משום שרק ת"ח יש לו זכות וכוח להורות וכו' — אלא משום שרק ת"ח יכול לטעון בודאות ובירור שטעו סנהדרין. כלומר, רק ת"ח יכול לקבוע הודאות של הטעות שבמקומו אין שומעים להם (שאילו יש מקום לויכוח מחוייב לשמוע להם).

יש שנמנעים מלפרש הענין כן³⁹ ע"פ דברי הגמ'⁴⁰ הקובעת שאף אם הזקן פוסק ע"פ מסורה והסנהדרין פוסקים מדעת עצמן צריך הוא לשמוע להוראתם. מכאן דקדקו שאף במקום שהוא ודאי שטעו צריך לשמוע להם.

אמנם המדייק בסוגיא יראה שא"ז מוכרח כלל. באמת המסורה שמדובר עליו כאן אינו הלכה למשה מסיני או מסורה מקובלת לכל כלל (המהווה ודאות) אלא מסורה מרביתיו. הדוגמא שמובא כאן הוא מחלוקת עקביא בן מהללאל וחכמים, כידוע לא היה שם מסורה מוסכמת⁴¹. ואף בהם מפי השמועה והוא מפי הסברא יתכן שלמסורה כזו (מרבותיהם) ולא מכריע עסקינן אלא שאין לזקן ממרא מסורה כלל אלא סברא (כל' למד מעניין אחר). וא"כ אפשר לפרש כמש"כ.

צריכים להבין איך מגשימים ההבדל והחילוק בין טועה בדבר משנה לטועה בשיקול הדעת. הגמ'⁴² מתחילה להסביר איך מחלקים בין השלבים האלו, והראשונים מפרשים דברי הגמ' בדרכים שונים. יש מבינים⁴³ שתלוי באם יש ראיות

רק לאחד מהם או לזו יש ראיות וכן לחבירו. אחרים מפרשים⁴⁴ שתלוי באם יש ביד אחד מהמתווכחים ראיה שאילו היה השני יודעה, היה מבטל דעתו בשבילה.

אם כן, ניתן להבין דברי הרמב"ן, שהבאנו למעלה. קודם בא החכם לסנהדרין יתכן שסובר שב"ד הגדול טועה בדבר משנה — כל' אילו ישמעו דבריו יבטלו דעתם משום דעתו. ומשום כך, מחוייב הוא לנהוג כדעתו נגד סנהדרין. אמנם אחר בואו לפנייהם ואחר ששבשו עליו טענותיו וכו' אי אפשר לו לסבור שזה דבר ברור שאי אפשר לחכמים לווכח עליו. וא"כ אין כאן עוד אפשרות של טעות בדבר משנה אלא טעות בשיקול הדעת. (יש להוסיף שכנראה יכולת זו לסבור שטועים בדבר משנה יתכן רק בחכם שבזמן הסנהדרין כדברי הרמב"ן⁴⁵, וכעין הסברא שכתבו הראשונים⁴⁶ לעניין מחלוקת נגד הגאונים). אם כן, יוצא שהרמב"ן ג"כ מפרש הספרי והירושלמי כעין דברינו⁴⁷.

על ידי הנחה זו ניתן להבין למה הביא הרמב"ן הראיה ממעשה דר"ג ור"י לעניין קביעות חדשים. ר' יהושע חשב שר"ג היה טועה טעות גמורה בקביעת החודש, ועי"ז זמן יוהכ"פ. לפי' הצטער מאוד בהיותו מוכרח לשמוע לסנהדרין של ר"ג כיון שטועים הם בדבר משנה. אבל ר"ע חידש לר"י שכל פסקי קביעות חדשים הם בכלל „שיקול הדעת" שיש הלכה של „אתם" אפילו מוטעים. ואם כן ההלכה של קביעות חדשים בכל עניין שווה להלכה של טועה בשיקול הדעת בכל התורה כולה. וזה טעם הרמב"ן שהביא דוגמא זו.

— ה —

יוצא שיש להלכה גדרים מוחלטים וצורה קבועה, ומאידך יש גוונים ואפשריות. בתוך המסגרת של ההלכה, סנהדרין קובעים הדרך אשר ילכו בה. מאידך, גם סנהדרין אינם יכולים לעקור צורת ההלכה היסודית ולפרוץ גדריה — אף בטעות. בגדרים של לא תסור ופר העלם דבר של ציבור מוגשמים הדמות של „לא בשמים היא"⁴⁸ וגם הדמות של „כך כתובה לפני במרום"⁴⁹.

1. עי' היטב משנה הוריות (פ"א מ"א) וחזו"א הוריות (סי' י"ד סק"א) ומקצת דבריו צ"ע ואכמ"ל.
2. עי' הוריות (ד.). ובענין טועה בדבר משנה ע"ע סוגית הגמ' סנה' (לג:) ויראים (סוף סי' ר"מ).
3. הוריות (פ"א מ"א).
4. הוריות (ב:).
5. ירושלמי הוריות (פ"א ה"א).
6. כנראה ביטוי זה מבוסס על סנהדרין (לב:) שקובע „אחר . . . ל . . . " וא"כ הכי טוב (כן הוא הה"א כאן) ללכת „אחריהם" כל' אחר הב"ד הגדול.

7. כמובן אין זה מקרא אלא רמז לפסוק. וע"ע בשו"ח מלמד להועיל ח"ג (סי' פ"ב).
8. ספרי דברים (יז: יא).
9. השגות הרמב"ן לסה"מ (שרש א'), מה' ר' שעוועל (עמ' י"ז).
10. אין להבין (כמו שהבינו מקצת המפרשים) שפחרון הענין חלוי בחילוק בין „לחומרא" ל„לקולא" אף שיתכן הבדל בעונש הזקן ממרא בין קולא לחומרא, לעניין החיוב לשמוע לסנדרין אין הבדל בפשטות. עי' ירושלמי ע"ז (פ"ב ה"ח) הל' ממרים (פ"ד ה"א) הל' מאכלות אסורות (פי"ז הכ"ב). ב"י יו"ד (סי' קי"ד). וע"ע בחי' הר"ן סנהדרין (פט.), ספר עיני כל חי הוריות (ב: ד"ה וקטעי, ס' מאבני המקום הוריות (ב). ד"ה אמר אביי, והע' א. סופר למאירי שם (עמ' רמ"ו הע' ג). וכן מזכח מהרמב"ן עצמו במה שמביא ראיה ומקור ממעשה דר"י ור"ג. (ע' להלן בסמוך). וזה ברור.
11. כן הוא גי' הכ"י (עי' במה' ר' שעוועל הע' 213) ויש לדון עוד בזה, ואכמ"ל.
12. השגות הרמב"ן (שם).
13. עי' מה' ר' שעוועל (הע' 210) וכנראה הוא ט"ס או גחמא, כמו שיתבאר בע"ה, ואכמ"ל.
14. עי' מהרצ"ח ר"ה (כה). וחיד"א בשער יוסף להוריות (ב: ד"ה וקטעי. ר' שעוועל דחה הענין בקנה ואין בדבריו כלום).
15. בענין בכלל יש לעיין הציונים הנפלאים של רד"צ הופמאן בשו"ח מלמד להועיל ח"ג (סי' פ"ב) ובמאמרו הב"ד הגדול וכו' — תרגום אנגלי (עמ' 110 והלאה); ומה שמביא שם. ויש לציין שכמה מהמפרשים הציעו שהספרי שאמר על הימין שהוא שמאל וכו' הכוונה רק ששומעים לדינים דרב' אף שאינם כדין תורה. כן פי' הריב"א דברים (יז: יא), מגן גיבורים הוריות (ב: ד"ה שם ברש"י וקטעי. וע"ע תוקפו של יוסף (שם). אמנם דבר זה דאי קשה שפשטות הפסוקים וכן הבנת חז"ל נראה כמש"כ הרמב"ן (ולא הרמב"ם) בשרש א' ואכמ"ל. וכן א"נ מש"כ ב' ס' חפץ השם הוריות (ב: ד"ה גמ', דטעו, וחי' הרח"ה (סי' כ"א) מהטעמים שזכרנו, ואכמ"ל. והנבחר מדברי המפרשים נזכיר להלן, בע"ה.
16. מה שיש כאלו מפורסם (וטעו רבים לחשוב שכל מח' כן. אבל עי' בהע' הבאה). ולענין גדר זה עי' לדוגמא: ברכות (י:); עירובין (יג:); חגיגה (יח.); והשוה: ר"ה (כה.); חגיגה (ג:). וע"ע מהרש"א ב"מ (נט:), כלי יקר דברים (יז: יא). וע"ע בהק' ס' דור רביעי (שהראה לי יעקב עלמן).
17. עי' לדוגמא: יבמות (צב.). ופי' ר' אברהם מן ההר (שם). רש"י כתובות (נו.). ד"ה הא קמ"ל, [וע"ע ריטב"א חולין (צז.) ד"ה רבין וכו'], ויבמות (נה: ועוד.
18. עירובין (יג:).
19. עי' ברכות (יא.) ועוד.
20. פי' ר' יונה לאבות (פ"א מט"ז) ד"ה וזה הדבר וכו'.
21. עי' סנה' (ו. לג. לג:).
22. תמורה (ד:).
23. הוריות (ד:).
24. עי' רש"י כתובות (ז.) ד"ה ומי איכא וכו' דו"ק.
25. עי' שבת (קו:) ובהשו'.
עי' יו"ד (סי' רמ"ב ס"ח) וכו'.
27. וע"ע הוריות (ד:); שמוסיף (על הא דזיל קרי . . . מהוריות [ד.]) שטעמא שהיה להם ללמוד ולא למדו. ונל"פ שלא היה להם ספק אמיתי אלא מדומה ודו"ק, ואכמ"ל.
28. כמובן, כ"ז אם נניח שיש הלכה אוביקטיבית שאינה תלויה בפסק ב"ד. אמנם נקודה זאת מפורשת במה שיש הלכה של פר' העלם דבר של ציבור והעובדה שיתכן טעות בסנהדרין הגדולה (וכמו שמלא מזה פרק ראשון דהוריות) וזה ברור.
29. דברים (יז: ח). ועי' פי' ר' יוסף בכור שור.

30. דברים (ה: כט), לפי פשוטו, ואכמ"ל. וע"ע מה שטענו רבים שבמקום שידוע האמת לא שייך רוב כלל — ועי' לדוגמא דברי רמ"מ מקאצק מובא באהל תורה פ' בראשית (סי' ג').
31. משלי (ד: כז) ועי' ברלב"ג לשם.
32. פי' הריב"א לדברי' (יז: יא).
33. מורה נבוכים (ח"ב פט"ו). וכזה בהרבה ראשונים ואחרונים ואכמ"ל.
34. צ"ח ברכות (סג:). (וידעתי שלא כל האחרונים כ"כ).
35. שבת (נה.).
36. עי' בכאר שבע להוריות (ב: ד"ה כי האי גוונא. וע"ע למעלה בהע' שכסמוך.
37. עי' בצדה לדרך (לבעל ס' באר שבע) דברים (יז: יא). וע"ע בעמודי ירושלים וככר לאון לירושלמי הוריות (שם) ובכאר שבע (שם). ודו"ק שמש"כ מקצת המפרשים שיש מח' בין הבבלי וירושלמי אינו נכון, ולהיפך מהבבלי יוצא ממש כירושלמי, ואכמ"ל (ועי' צפנת פענח ומראה הפנים (שם), ובשו"ת מלמד להועיל (שם).
38. ה"ל שגנות (פי"ג ה"ה).
39. עי' פי' ענפי יהודה לספר וזההיר ח"א (עמ' צ"ח הע' ג'), מהר"ל לדברים (יז: יא), ועמודי ירושלים לירושלמי הוריות (שם).
40. סנהדרין (פח.).
41. עי' הוריות (פ"ה ה"ז).
42. סנהדרין (לג.).
43. ח"י תר"י ע"ז (ז).
44. ח"י הריטב"א ונמוק"י (לשם).
45. וכנראה, מהאי טעמא לא הזכיר הרמב"ן בפ"י לתורה מש"כ בהשגות לסה"מ.
46. עי' רא"ש סנהדרין (פ"ד ה"ו).
47. וכן הבינו אחרים ברמב"ן כ"ז. עי' מזרחי דברים (יז: יא). ור' יצחק איצק מלעמגא בביאוריו לתוספתא הוריות (סי' ב').
48. ב"מ (נט:).
49. ספרי לדברים (כז: ז).

הרב יצחק אברהם טברסקי
חבר הכולל

לפתרון בעית שרש שני של ספר המצוות

— א —

כנראה, גורל הרמב"ם לסבול גם ממבקריו וגם ממעריציו. אלו חלקו עליו, ואלו — במקרים לא כ"כ מועטים — פירשו דבריו שלא מדעתו. וכן קרה עם שרש שני שלו ויסודו שהנלמד מי"ג מדות הוי מדברי סופרים. אף שדברי הרמב"ם מבוארים ופשוטים, אלו שתי הכתות יעידו על התועלת בהדגשת כוונתו האמיתית. כל דברינו כאן אינם לחדש ולתרץ, אלא לפרסם שיטת הרמב"ם בענין זה.

הרמב"ם כותב: ¹ „השרש השני שאין ראוי למנות כל מה שלמדים באחת משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן או מרכזי. כבר בארנו בפתיחת חבורנו בפירוש המשנה שרוב דיני התורה יצאו משלש עשרה מצות שהתורה נדרשת בהם ושהדין היוצא במדה מאותן המדות הנה פעמים תפול בו המחלוקת ושיש שם דינין הן פירושים מקובלים ממה שאין מחלוקת בהם² אבל הם מביאין ראיה עליהן באחת משלש עשרה מדות . . . וכשיהיה זה כן הנה לא כל מה שנמצא מחכמים שהוציאו בהיקש משלש עשרה מדות נאמר שהוא למשה בסיני. ולא גם כן נאמר בכל מה שנמצאים בתלמוד שיסמכוהו אל אחת משלש עשרה מדות שהוא דרבנן . . . לפיכך הראוי בזה שכל מה שלא תמצאהו כתוב בתורה ותמצא בתלמוד שלמדוהו באחת משלש עשרה מדות, אם בארו הם בעצמם ואמרו שזה גוף תורה או שזה דאורייתא הנה ראוי למנותו . . . ואם לא . . . הנה הוא דרבנן . . . ואולי תחשוב שאני בורח מלמנותן להיותן בלתי אמיתיות והיות הדין היוצא במדה ההיא אמת או בלתי אמת. אין זאת הסבה. אבל הסבה כי כל מה שיוציא אדם הם ענפים מן השרשים שנאמרו לו למשה בסיני בבאור והם תרי"ג מצות — ואפילו היה המוציא משה בעצמו אין ראוי למנותם והראיה על זה כלו אמרם בגמ' תמורה אלף ושבע מאות קלין וחמורות וגזירות שוות ודקדוקי סופרים נשתכחו בימי אבלו של משה . . . הנה נתבאר לך שאפילו בימי משה נאמר דקדוקי סופרים. כי כל מה שלא שמעו בסיני בבאור הנה הוא מדברי סופרים. הנה כבר התבאר כי תרי"ג מצות שנאמרו לו למשה בסיני לא ימנה בהן כל מה שילמד בשלש עשרה מדות ואפילו בזמנו ע"ה, כל שכן שלא ימנה בהן מה שהוציאו באחרית הזמן. אבל אמנם ימנה מה שהיה פירוש מקובל ממנו . . .”

והרמב"ן³ טען ד' טענות חזקות נגדו ודחה דבריו בשתי ידיים, יותר מכל ד"א שכתב הרמב"ם בסו"מ. א) הרמב"ן הק' ממה נפשך על הרמב"ם: אם הרמב"ם סובר באמת (כמו שהבינו רוב הראשונים עד הרשב"ץ⁴) שמה שיוצא מי"ג אינו מה"ת, א"כ דבריו סותרים מה שפשוט מהש"ס שהדברים הנלמדים מהי"ג מדות יש להם תוקף של דאורייתא. ואם, מאידך, נפרש (כרשב"ץ⁵) שהרמב"ם סובר שאין הבדל לדינא בין הנלמד מי"ג מדות והוי ד"ס בלשון הרמב"ם ובין דינים שהם מה"ת, אז הרמב"ם קשה מיניה וביה. הרמב"ם מגדיר, כנזכר למעלה, שיש לקבוע אם דין הנלמד מי"ג מדות הוי דאורייתא או דרבנן ע"פ מציאות גמ' המוסרת שהאי דינא הוי דאורייתא. ואם כל הנלמד מי"ג מדות הוי דאורייתא (לרמב"ם) מה מוסיף (ומשנה) סוגיות אלו?

ב) אם נאמר, מהכרח הראיה של הרמב"ן נגד הרשב"ץ, שאין הדינים היוצאים מי"ג מדות דאורייתא; מה כוונת הרמב"ם בהודאתו שדינים היוצאים מהי"ג מדות „אמתיות“ — באיזה מובן אמתיות הם?

ג) מה העירבוב הזה של הרמב"ם של עניין מפורש בקרא או לא, ועניין שרשים וענפים? בכל דין שנדבר עליו, יש ב' אפשריות — יתכן שהוא יסודי וראוי למנותו מצד זה כמצוה בפני עצמה — או יתכן שהוא פרט ואינו ראוי למניין תרי"ג. אם הוא יסוד, מה הגריעותא לעניין זה אם נלמד מי"ג מדות. ואם פרט וענף — מה מועיל היותו מפורש, ומה גורע היותו נלמד מהי"ג מצות?

ד) מה הראיה של הרמב"ם מהדקדוקי סופרים בימי משה, הרי יתכן שכולם היו פרטים ולפיכך לא מנאום בתרי"ג (ולפי' אין אלפי מצוות מה"ת). ומה ההכרח משם לשיטת הרמב"ם?

— ב —

יש כמה גישות להבין דברי הרמב"ם בשרש שני. כבר הזכרנו גישות הרשב"ץ ושאר ראשונים. בין האחרונים רבים נטו לדברי הרשב"ץ, אף שלא יתכן כמש"כ כבר הרמב"ן. ויש אחרים שהלכו בעקבות הרמב"ן, והציעו הצעות שלא יועילו. וכבר האריך הגיפ"פ ז"ל⁶ בשיטתם ואין צורך לכפול הדברים כאן. ולענין מש"כ הר' קאפח⁷, ודאי הערתו שהרמב"ם דיבר רק על הנלמד מדין י"ג מדות שאינו ג"כ הללמ"מ (כמפורש ברמב"ם) אמת. אמנם מש"כ שהד"ס של הרמב"ם היינו הבנתינו הפשוטה של דרבנן, אין בזה כדי ליישב דברי הרמב"ם כלל, וכמש"כ הרמב"ן וכו'.

ולע"ד דברי הרמב"ם ברורים ומפורשים, אם רק נשים על לב. מן הנראה שכל מה שהרמב"ן דחה שיטת הרמב"ם בשתי ידיים הוא משום מה שראה דבריו ממבטו ולא ממבט הרמב"ם. לרמב"ן, יש הבדל עצום באופי דינים דאורייתא ודרבנן. הרמב"ן האריך להוכיח⁸ שאין דינים דרבנן נכללים בל"ת של לא תסור — בניגוד לשיטת הרמב"ם. לרמב"ן כל המהות, אופי, חומר ועונש של דאורייתא ודרבנן שונה לגמרי. וכן רגילים לחשוב, ע"ד הרמב"ן. אף דלרמב"ן ודאי יש יסוד לדינים דרבנן ע"פ דין תורה וציווי ה'⁹, אינו חלק מאותו גוף של תורה כלל, כמבואר בדבריו.

אמנם א"ז דעת כל הראשונים¹⁰. וכן הרמב"ם קובע שכל העובר על איסור דרבנן או מבטל מצוה דרבנן עובר על דאורייתא. ושדינים דרבנן הם הם גוף תורה ממש; כמש"כ הרמב"ם: ¹¹ „כל מה שאמרו חכמים לעשותו וכל מה שהזהירנו ממנו כבר צווה משה רבינו ע"ה בסיני שיצונו לקיימו והוא אומר על פי התורה אשר יורוך וגו' והזהירנו יתברך מעבור בדבר מכל מה שתקנו אותו או גזרו ואמר לא תסור וגו'".

לרמב"ם אין שום הבדל בין מהות דין דאורייתא למהות דין דרבנן, בעצם. כל ההבדל ביניהם — ביסודו — הוי היסטורי. מה שהיה מפורש בשעת מתן תורה — בין בכתב (פשוטו של מקרא) בין בעל פה (הלכה למשה מסיני) — הוא נקרא דאורייתא. וראוי למנותם במנין תרי"ג, שכל יסודו הוא מהדברים שנתפרשו למשה בסיני. וכן כותב¹² הרמב"ם:

„... אחר שהיה לשון התלמוד תרי"ג מצות נאמרו לו למשה בסיני איך נאמר בדבר ההוא שהוא מדרבנן שהוא מכלל המנין... אמנם היות משה נאמר לו בסיני שיצונו כי כשיהיה באחרית ממלכתנו ויקרה לנו אם היונים כך וכך יתחייב לנו להדליק נר חנוכה. הנה איני רואה שאחד ידמה זה או שיעלה במחשבתו...".

לרמב"ם היסוד לקביעות דבר במנין תרי"ג הוא היסטורי — האם נאמר למשה בפירוש, או לא. לרמב"ן הוא תלוי בתוקף ההלכה: דרבנן או דאורייתא¹³. הרמב"ם מודה — יותר מהרמב"ן — שמצות דרבנן אלו תוקף דין תורה להם, אבל לא מנאם כבה"ג משום שלא נאמרו למשה בסיני. על נקודה זו סובב כל דברי הרמב"ם והרמב"ן בשתי השרשים הראשונים של סה"מ, כמבואר לכל מי שיש לו עינים בראשו ומוח בקדקדו, ורק באתי להעיר.

ומה שמצינו הבדלים בדין בין דאורייתא ודרבנן היינו משום הדרך שבו תקנו

חז"ל מעיקרא (וכמש"כ הרמב"ן¹⁴ בעצמו בהסבר דברי הרמב"ם, ומשם לקחו הרבה ממפרשי הרמב"ם).

— ג —

עכשיו מובן היטב כל דברי הרמב"ם כפשוטם. הרמב"ם טוען — לשיטתו בשרש ראשון, שיש להבדיל בין דינים שנתנו בפירוש למשה ובין אלו שהוציאו ודקדקו חכמי כל דור ודור (החל ממשה רבינו) ע"פ הדרכים שצוה ה' לדקדק בתורתו. רק המפורשים — בכתב או בעל פה — נקראים דאורייתא לפי הרמב"ם. וא"כ כל שתמצא שבשם דאורייתא או גוף תורה יכנה הרי הוא דבר שנמסר למשה בע"פ, אם אין לו מקרא מפורש. א"א (לרמב"ם) שיהיה דבר שהוציאו חז"ל אח"כ, אף אם היותו בתוקף דאורייתא. ודאי אמתיות הם אף ההלכות שדקדקו אחר מתן תורה, כמו שכתב הרמב"ם. כן התכוון הקב"ה מתחילה שידקדקו כן. ומכל מקום אינם נקראים דאורייתא לדבריו. ודאי גוף תורה הם ע"פ מהותם — אבל אינם נקראים כן מכוון שלא נמסרו אלא נדרשו. ודאי יש לחלק בין ב' סוגי דברי סופרים לרמב"ם — אלא שנדרשו אח"כ, ואלו שנתקנו ונגזרו אח"כ. לאלו שנדרשו (על פי רוב) אנו מתיחסים כאל דאורייתא בכל עניין. אבל אלו שנתקנו ונגזרו עשו על תנאים (של ספיקו לקולא וכו') כדברי הרמב"ן. ומכל מקום אלו ואלו הם בכלל על פי התורה אשר יורוך ולא תסור, לשיטת הרמב"ם¹⁵. וא"כ ל"ק כלל ב' הקושיות הראשונות של הרמב"ן, אלא שהרמב"ן לשיטתו דוחה אפשרות זו. אבל הרמב"ם לשיטתו פשוט ומבואר ולא ק' מיד¹⁶.

עכשיו מובן גם דברי הרמב"ם על שרשים וענפים. דבריו פשוטים לדרכו שכל כוונתו לומר שודאי גם הנלמד מי"ג מדות הוי גוף תורה ככל דרבנן (לשיטתו נגד הרמב"ן). ובאמת הוא יוצא מן המדות שהם עצמם הללמ"מ. וא"כ כל ההבדל הוא שאינם שרשים אלא ענפים שהוציאו מגופי תורה. וכעין מש"כ הרמב"ן¹⁷ עצמו „אין הפרש ביניהם אלא שזה בפרט וזה בכלל“.

וכן ראינו ממעשה דאבלו של משה ברור. המעיין יראה שלא בא להוכיח כל שיטתו שאלו הדקדוקים היו דאורייתא ובכלל מניין המצוות לולי היותם מחודשים בימי משה. אין כוונתו אלא להוכיח שאף מה שהוציא משה וחכמי דורו ע"י המדות נקרא דקדוקי סופרים ולא גוף תורה. ואם כן גם שרש שהמציאו הי"ג מדות הוי דקדוק סופרים ולא גוף תורה, וזה פשוט.

אם כן יסוד¹⁸ דברי הרמב"ם ברור ומפורש בלי קושי, אם נבין דבריו על דרכו ולא ממבט החולקים עליו. וראוי להזכיר דברי רה"ג¹⁹ שהם יסוד גדול בפ"י דברי חז"ל והראשונים (וחבל שלא תמיד שמים על לב):

„דעו כי אנו מעודנו אין דרכנו לחפות על דבר ולפרש אותו שלא מדעת מי שאמרו כדרך שאחרים עושים.”

1. סה"מ (שרש ב') מה' הגר"ח העליר (עמ' ז"ח).
2. מה שתמוה בדברי הרמב"ם האלו אכ"מ ובע"ה נאריך בזה בהזדמנות אחרת, ואין דבריו כאן פשוטים ומוסכמים.
3. בהשגות לשרש שני.
4. ע"י בפ"י הגריפ"פ לסה"מ של רס"ג, במבוא (עמ' 18).
5. בזהר הרקיע בהק', בדבריו בעניין שרש שני. וע"ע בגריפ"פ (שם) שפ"י לנכון שגם הרמב"ן הבין אפשרות זו.
6. במבואו לסה"מ של רס"ג (עמ' 19). ויש להוסיף על דבריו, ואכמ"ל.
7. בעיונים בספרות חז"ל במקרא וכתולדות ישראל (עמ' 248-255). [ומשם לכתבי ר' קאפח שנדס בעת.]
8. בהשגותיו לשרש א'.
9. ע"י פ"י הרמב"ן לדברים (ד: ב) וחי' הר"ן סנה' (פנ). ד"ה דבר זו וכו' (ובנדפס נרשם פ"ט ע"ב בטעות), ועוד.
10. ע"י לדוגמא פרש"י ברכות (יט): ודו"ק שהוא ע"ד הרמב"ם ע"פ ההסבר שהבאתי מהרמב"ן להלן (הע' 14).
11. שרש ראשון של סה"מ, מה' הגר"ח העליר (עמ' ו').
12. שם (עמ' ה"ר).
13. ע"י השגות הרמב"ן לשרש א', מה' ר' שעוועל (עמ' ט') ועוד.
14. שם (עמ' י"ד).
15. כמש"כ בשרש ראשון, וכן בהל' ממרים (פ"א ה"ב) ועוד.
16. כמובן, אין עניינו כאן לדבר על עצם חידושו של הרמב"ם בשרש א' שרק מיעוט התורה נמסר למשה בסיני.
17. רמב"ן שם (עמ' ט').
18. ולענין פרטיו (כגון היחס בין דבריו בסה"מ ותשובתו [סי' שנ"ה]) ובאיזה תוקף התקינו מצוה זו או אחרת של ד"ס וכו', אכ"מ — ועוד חזון למועד, בע"ה.
19. אוצה"ג חגיגה חלק השו"ת (סי' כ').

הרב ישראל דוד בנדלשטיין
חבר הכולל

ענין דיחוי*

— א —

הגדרת הפסול

איתא בסנהדרין דף מז. אמר עולא א"ר יוחנן אכל חלב והפריש קרבן והמיר דתו וחזר בו הואיל ונדחה ידחה איתמר נמי א"ר ירמיה אמר ר' אבהו א"ר יוחנן אכל חלב והפריש קרבן ונשתטה וחזר ונשתפה הואיל ונדחה ידחה. ובעמוד ב' איתא רב אשי אמר אבילות מאמתי קא מתחלת מסתימת הגולל כפרה מאימתי קא הויא מכי חזו צערא דקברא פורתא הילכך הואיל ואידחו ידחו. וברש"י ד"ה הואיל ונדחו פירש וז"ל שלא נראו להתאבל בשעת התחלת אבילות ידחו אף לאחר מכאן וכו' עכ"ל. ולכאורה מה ענין שמיטה אצל הר סני, ואיך הנדון דומה לראיה, שכן הנושא של ר' יוחנן בקרבן והנושא של ר' אשי בניהוג אבילות והם מובדלים מני ים בקשר לפסול דיחוי שמקורו נמצא בעיקר במסכת יומא דף סד. אצל המחלוקת של רב ור' יוחנן איך ילפינן מבעל מום עובר שכתוב גביו, כי משחתם בהם מום במ. שרב סובר שכמו בבעל מום עובר הבהמה רצוי למזבח אחר שעבר המום וכמו שדרש במ הוא דלא ירצו הא עברי מומן ירצו וכן הדין לכל הדחויין שלא נפסלו בכך. ור' יוחנן סובר מיעט רחמנא בהם הם הוא דכי עבר מומן ירצו הא כל דחויין הואיל ונדחו ידחו.

הנה מקור פסול דיחוי נמצא אצל קרבן וכן איתא בכמה מקומות בש"ס¹; ואצל מצות הוא איבעיא דלא אפשר², וא"כ בסוגיא דילן איך עולה בקנה האחד שני הנושאים הנ"ל, קרבן ואבילות, ביחס לפסול דיחוי.

כמדומני שבנקודה זו הרגיש החפץ חיים זצ"ל בספרו ביאור הלכה בסימן צ"ב סעיף ב' ביחס לאחד שנתעורר לו תאותו באמצע תפלתו שלפי המחבר צריך שיעמיד עצמו עד שיגמור ולא יפסיק ועליו כתב הרמ"א וז"ל ודוקא שאינו מתאוה כל כך דאית ביה משום, בל תשקצו" אבל בלאו הכי יותר טוב להפסיק עכ"ל. וכתב שם בבה"ל ח"ל ואם הפסיק ועשה צרכיו ושהה עי"ז כדי לגמור כולה. . . חוזר

* ניתן לחבורה לחברי כולל עלין לזכר נשמת או"מ הר' ראובן הערץ בנדלשטיין זצ"ל, נפטר ח' שבט תשד"מ.

לראש . . . אך בדלא שהה אינו מבורר אצלי היטב דלכאורה היה לו אח"כ לחזור לראש . . . כיון שנדחה שעה אחת שוב אינו חוזר ונראה . . . אולם באמת יש לדחות דסברת גברא דחוי לא מהני רק בצירוף שלא היה לו לעמוד מתחלה להתפלל כיון שהיה צריך לנקביו . . . משא"כ בענינינו דאיירי דבדק עצמו מתחלה . . . ויש לומר עוד לפי מה דמשמע שם מדברי הר"י דאם נסבור שהה כדי לגמור כולה אינו חוזר לראש ליכא שום אמורא דיסבור בדלא שהה לגמור כולה חוזר לראש מחמת אונס . . . וא"כ ה"ה בענינינו לפי מה דאנו קיי"ל להלכה וכו' עכ"ל.

הנה מה שכתב ויש לומר עוד דבריו מופלאים מאוד. וכי סברא היא זו לדחות פסול דיחוי אצל תפלה בגלל דאם נסבור שהה כדי לגמור כולה אינו חוזר לראש ליכא שום אמורא דיסבור, בדלא שהה לגמור כולה חוזר לראש מחמת אונס. וכי מפני שלא מצינו שום אמורא בכל הש"ס דיסבור שחוזר לראש התפלה אם לא שהה לגמור כולה יתכן לומר שלא שייך פסול דיחוי אצלה?

ברם כן יתכן ודבריו צדוקים ובנויים על אדני פז, ויסוד גדול מלמדנו רבנו החפץ חיים זצ"ל בפסול דיחוי שאינו פסול כללי אלא פסול ספספי ששייך רק לדברים מסויימים. ולולי דמסתפינא כנראה לע"ד הגדרתו תלוי בדבר הניתן לידחות ולכן בתפלה הם רצויים ומקובלים לפני הקב"ה בכמו שהן ולא ניתנין לידחות וגם לא מחזירין לראש בשביל איזה טעם שירצה אלא אך ורק להפסקה ממשית על הסוג של שהה כדי לגמור כולה.

עם ביאור זה במחשבתנו אנו יכולים להבין בקל הידוק החזק בין מימרא דר' יוחנן למימרא דר' אשי; בין דיחוי בקרבן לדיחוי בניהוג אבילות. שאמנם מקור פסול דיחוי נמצא בעיקרו אצל קרבן ככל זאת עצם הגדרת הפסול מתלבטת ביותר אצל ניהוג אבילות שידוע לכל הוא שכל אבילות גופה ניתן לידחות למשל אם פגע בה הרגל ולכן שייך בה דיחוי גם באופנים שונים. ואותו דבר בקרבן אם נמצא בבהמה מום קבוע פסול להקרבה וניתן לידחות בהכי ולכן הצריכה התורה להתחדש אצלה בבעל מום עובר שחוזר לכשרותו הראשונה, משא"כ באופנים אחרים ברגע שנדחה אינו חוזר ונראה שכן קרבן דבר הניתן לידחות ושייך בו פסול דיחוי.

ובכיוון זה נראה לי ליישב סתירה בפסק מחבר השו"ע. הנה מחלוקת מפורסמת בין הרא"ש ורבו המהר"ם מרוטנבורק בסוף מסכת מועד קטן ביחס לקטן שנתגדל בתוך ימי אבילותו. ח"ל הרא"ש שם³ כתב ר' מאיר ז"ל מי שמת אביו ואמו והיה קטן באותה שעה וקודם שעברו ל' יום נעשה בן י"ג ויום אחד נראה לי דחייב להתאבל משהגדיל ז' ול' ואינו מונה מיום קבורה אלא משנעשה גדול והוי כמי

ששמע שמועה קרובה ברגל שמתאבל עליו אחר הרגל ומונה ז' ושלשים . . . ואע"פ שיש לחלק קצת בין שמע ברגל לנדון זה דהתם גברא בר חיובא הוא אלא דיומא הוא קגרים אבל הכא גברא לאו בר חיובא כלל. וא"כ נימא כיון דבשעת מיתה לא היה ראוי להתאבל יפטור עולמית הא ליתא דאין דיחוי אצל מצות . . . ואע"ג שאין משיבין את הארי לאחר מותו תורה היא וללמוד אני צריך ותופס אני אותה סברא שיש לחלק בין היכא דגברא בר חיובא הוא ויומא קגרים לקטן דבשעה שהיה לו להתאבל נפטר מחמת קטנו פקע מיניה חיוב אבילות לעולם . . . ומה שהביא ראייה מאין דיחוי אצל מצות אין ראייה לפי שיש חילוק בין מצוה הנדחית ובין גוף הדיחוי דאין דיחוי במצות אלא בקדשים כי האדם הוא המחויב לעשות המצוה אם נדחית ממנו עתה לכשתראה המצוה לעשותה יעשנה כי האדם לא נדחה מלעשותה אבל אם היה האדם דחוי בשעת חיוב המצוה נידחית ממנו לעולם ואין לה תשלומין לעולם אפילו לכשיראה לעשותה כיון דבשעת חיוב נפטר ממנו וכו' עכ"ל. הנה שיטת המהר"ם שלא אמרינן דיחוי בקטן זה וחייב להתאבל ושיטת הרא"ש שכן אמרינן דיחוי וכיון שהיה פטור בשעת חיוב נדחית ממנו האבילות לעולם.

ועוד נחלקו המהר"ם והרא"ש ביחס לאונן במוצאי שבת וביום המחרת נקבר אם נדחית מלומר עוד הבדלה כיון דבשעת חיובו היה פטור. ולשון הרא"ש בפרק שלישי דברכות כך הוא⁴, אמרו שפעם אחת היה רבינו יהודה ז"ל אונן ואכל בלא הבדלה . . . ולמחרתו כשבא מבית הקברות אמרו לו⁵ למה אינך עושה הבדלה האמרינן טעם מבדיל והשיב להם מאחר שהייתי פטור אמש בשעת חיוב הבדלה משום שהייתי אונן גם עתה פטור אני . . . וה"ר מאיר ז"ל דרוטנבורג⁶ כתב בהלכות שמחות שלו מי שיש לו מת בשבת ולא נקבר עד למחר ולא הבדיל במוצאי שבת נ"ל שמותר לאכול בלא הבדלה . . . וביום המחרת לאחר שנקבר מתו אסור לאכול עד שיבדיל דהא קיי"ל בערבי פסחים⁷ טעם מבדיל ואמרינן נמי מי שלא הבדיל במ"ש מבדיל והולך כל השבת כולה . . . ונ"ל כדברי רבינו יהודה דהא דאמרינן בע"פ מי שלא הבדיל במ"ש מבדיל והולך כל השבת כולה היינו כשלא היה לו יין במ"ש או שאירעו אונס אחר שלא היה יכול להבדיל אבל אונן דבשעה שחל עליו חיוב הבדלה היה פטור לגמרי ותו לא מיחייב וכו' עכ"ל. הנה המהר"ם הולך לשיטתו שחייב לעשות הבדלה ולא אמרינן שנדחית ההבדלה והרא"ש ג"כ הולך לשיטתו בסיוע לדברי רבינו יהודה שכן אמרינן שנדחית ההבדלה ממנו לעולם כיון דבשעת חיובו היה פטור מלעשותו.

והנה המחבר ביורה דעה סימן שצ"ו סעיף ג' פסק ביחס לקטן שנתגדל בתוך ימי אבילותו שפטור להתאבל כשיטת הרא"ש ז"ל קטן שמת אביו ואמו ואפילו הגדיל

תוך שבעה בטל ממנו כל דין אבילות ואינו חייב בו, עכ"ל. וביחס לאונן במוצאי שבת שנקבר מתו ממחרת בסימן שמ"א סעיף ב' מיוורה דעה פסק כשיטת המהר"ם וז"ל מי שמת לו מת בשבת יאכל במוצאי שבת בלא הבדלה . . . ולענין הבדלה יבדיל אחר שיקבר המת עכ"ל. ולכאורה פסקיו סותרין זה את זה שטעם אחד יש לשתי המחלוקות אם אמרינן דיחוי או לא אמרינן דיחוי ולמה תפס במקום אחד שיטת הרא"ש ובמקום אחר שיטת המהר"ם?⁸

ולפי מה שהעליתי בדברי ביאור ההלכה אין סתירה, שכן לגבי קטן שהגדיל כיון שהאבילות דבר הניתן לידחות דין הוא שיפטור כיון דבשעת חיובו היה פטור נדחית האבילות ממנו עולמית, משא"כ במצות הבדלה לא ניתן לידחות, כיון שראינו שיכול להבדיל כל השבת כולה, ולכן חייב האונן לעשות הבדלה ממחרת לאחר שיקבר מתו.

— ב —

דיחוי מעיקרא ונראה ונדחה

כבר העיר בעלי התוס'⁹ על תחלת מימרא של עולא א"ר יוחנן שהזכרנו, ביחס לאחד שאכל חלב והפריש קרבן והמיר דתו וחזר בו הואיל ונדחה ידחה, שלא דווקא קאמר והוא הדין אם המיר דתו לפני הפרשת הקרבן שאז הוי דיחוי מעיקרא ונדחה הקרבן לעולם ולא יכול עוד להקריבו. וזה שקאמר אופן דנראה ונדחה שהמיר דתו אחר הפרשת הקרבן נגרר בתר סוף דבריו בציוור של נשתטה וחזר ונשתפה שלא מצינו בו דיחוי מעיקרא כיון ששוטה לאו בר הפרשת קרבן הוא, ואם נשתטה לפני הפרשתו פשיטא שנדחה ולא מטעם שדיחוי מעיקרא הוי דיחוי אלא בגלל שאין כאן קרבן כלל. ומה שהכריחו התוס' לומר כן בדברי ר' יוחנן שלא דווקא קאמר, הן הן דבריו בפרק קמא דקידושין¹⁰ דאמר ר' יוחנן בהמה של שני שותפין הקדיש חציה וחזר ולקחה והקדישה קדושה ואינה קריבה ועושה תמורה ותמורתה כיוצא בה שמע מינה תלת: ש"מ בעלי חיים נדחים; וש"מ דיחוי מעיקרא הוי דיחוי; וש"מ יש דיחוי בדמים. אלמא שסובר ר' יוחנן שדיחוי מעיקרא הוי דיחוי, וא"כ למה נקט חידוש היותר קטן וקצר אם היה יכול לקחת חידוש היותר גדול ורחב, וכמו שציטט התוס' דאפילו למאן דאית ליה דיחוי מעיקרא לא הוי דיחוי מודה בנראה ונדחה דהוי דיחוי¹¹. זהו תוכן דברי התוס' בסנהדרין.

ובגמ' דקידושין בסוגיא דבהמה של שני שותפין שעליו הגמ' אומרת ש"מ תלת, כתב התוס'¹² ח"ל למה לי למימר הני תרתי ש"מ יש דיחוי בדמים דיחוי מעיקרא

(הוי דיחוי) והלא אי אפשר לדיחוי מעיקרא שלא יהא דיחוי בדמים ויש לומר דאשכחן דיחוי מעיקרא אע"ג שקדוש קדושת הגוף כדאמר ר' יוחנן פ' נגמר הדין כגון אכל חלב והפריש קרבן ועבד עבודת כוכבים וחזר בו והואיל ונדחה כשעבד עבודת כוכבים משום „דזבח רשעים תועבה" ידחה ולא דוקא נקט התם והפריש קרבן תחלה דה"ה עבד עבודת כוכבים ואח"כ הפריש קרבן דהשתא הוי דיחוי מעיקרא דהא ר"י הוא דאית ליה דיחוי מעיקרא הוי דיחוי אלא משום אידך מילתא דרבי יוחנן דמייתי התם אכל חלב והפריש קרבן ונשתטה וחזר ונשתפה דלא מצי למימר דנשתטה תחלה כיון דשוטה הוא לאו בר הפרשה הוא נקט נמי הפריש קרבן ועבד עבודת כוכבים וכו' עכ"ל. הנה דברי התוס' בקידושין מקבילים דבריו כאן בסנהדרין אלא שהוסיף משהו וכתב שר' יוחנן רצה ללמדינו שכן דיחוי מעיקרא הוי דיחוי אפילו אם רק קידש קדושת הגוף בלי דיחוי בדמים. יוצא שלפי התוס' דבר שקידש קדושת הגוף לבד לא ניתן לידחות מעיקרא בקל כמו שאם קידש קדושת דמים.

על סדר זה חולק עליו הריטב"א, שכן הוא דוחה דברי התוס' והשיב אחרת על קושייתו, למה צריך שתי שמע מינה דיחוי מעיקרא הוי דיחוי ויש דיחוי בדמים, הלא כל מקום שיש דיחוי בדמים נכלל בו דיחוי מעיקרא, וז"ל: איכא למימר דאע"ג דדיחוי דמים יש דכללו דיחוי מעיקרו כיון שמצינו דיחוי מעיקרו בלא דיחוי דמים כגון בכורים שבצרון ושגרון ביד שליח דכיון דאיחזו אידחו וכגון אשרה שנטעה מתחלה לע"ז שאע"ג שחזר עכו"ם וביטלה נדחה לולבו למצוה דהני הוי דיחוי מעיקרו אינם דיחוי דמים חשיב להו בתרתי דלא תימא שאין דיחוי מעיקרו דיחוי אלא כשהוא קדוש קדושת הגוף וכו' עכ"ל. הנה להיפך מדברי התוס' שדבר שקידש קדושת הגוף נדחה מעיקרא בקל יותר משקידש קדושת דמים והיא לכאורה הסברא הנותנת כיון שכל מקור פסול דיחוי גלמד מבעל מום עובר שהוא פסול קרבן שלא ראוי עוד לעלות על המזבח. וא"כ צריך להבין בדברי התוס' איזה כח יש בקדושת הגוף מעל קדושת דמים שקא סלקא דעתך שיכול להמנע מלידחות מעיקרא.

ונראה ליישב על פי מה שכתב בעל לחם משנה בדברי הרמב"ם מהל' מעשה הקרבנות פט"ו הל' ד' ביחס לבהמה של שני שותפין והקדיש אחד חצייה וחזר ולקחה חצייה השנייה והקדישה שפסק הרמב"ם כנגד הסוגיא דקידושין שקדישה וגם קריבה וכתב טעמו וז"ל אע"פ שמתחלתה דחוייה היתה כשהקדיש חצייה אין הדיחוי מעיקרו דיחוי ואע"פ שהוא קדושת דמים הואיל והיא בעל חיים אין בעל חיים נדחים והרי נראית כולה להקרבה לפיכך תקרב ועושה תמורה עכ"ל. והקשה המאירי¹³ על מה שכתב ואע"פ שהוא קדושת דמים שמשמע שבגלל זה יותר סברא לידחות הקרבן ואמנם הפוך הוא שיותר סברא שלא ידחה. ועוד הקשה למה לא

הספיק טעם של דיחוי מעיקרא דלא הוי דיחוי נגד קדושת דמים שהוצרך לצרף עמו דין של בעלי חיים אינם נדחים. ולכן מכל הקושיות הנ"ל הוכיח הלחם משנה ששיטת הרמב"ם דיחוי מעיקרא לא הוי דיחוי רק בקדושת הגוף החמורה אבל ביחס לקדושת דמים הקל הוי דיחוי ולכן היה מוכרח לצרף דין בעלי חיים אינם נדחים לדין דיחוי מעיקרא לא הוי דיחוי נגד קדושת דמים כדי להכריעו שלא ידחה. ומקור דינו הוא מימרא של ר' יוחנן גופה שהשמיט ציור של המיר דתו ואח"כ הפריש קרבן שהוא דיחוי מעיקרא בכוונה ורק לקח את ציור של נראה ונדחה שהפריש קרבן ואח"כ המיר דתו כיון שכאן מדובר בדרגה של קדושת הגוף היותר חמורה מקדושת דמים שלא שייך בו דין דיחוי מעיקרא כלל.

הנה סברת התוס' ג"כ יכול להיות כמו שהעלה הל"מ שכן עצם קדושת הגוף חמורה ביותר מקדושת דמים ולא ניתן לדחות מעיקרא בקל. ולכן הצריך ר' יוחנן לחדש שגם בה שייך דין דיחוי מעיקרא שכן עיקר פסול דיחוי נמצא אצל קדשי מזבח. ואמנם לפי הרמב"ם לא ניתן לדחות מעיקרא כלל. ויוצא ששיטת התוס' היא שיטת בינונית בין שיטת הריטב"א ובין שיטת הרמב"ם. ונמצא שלפי התוס' חידש ר' יוחנן שגם בקדושת הגוף שייך דיחוי מעיקרא, ובמימרא שלו ביחס לאכל חלב והפריש קרבן והמיר דתו וחזר בו שהואיל ונדחה ידחה לאו דווקא קאמר וה"ה אם היה דיחוי מעיקרא והפריש קרבן אחר שהמיר דתו. ולהריטב"א ג"כ אותו הדין שלא דווקא קאמר אלא שבקדושת הגוף אין חידוש כיון שניתן לדחות בקל. ולהרמב"ם ר' יוחנן דווקא קאמר נראה ונדחה שאם היה מצייר שהמיר דתו ואח"כ הפריש קרבן באופן זה לא פועל דיחוי מעיקרא כיון שהוא קדושת הגוף החמורה¹⁴.

ועדיין אין הכל ראוי לעלות על שלחן מלכים ולא כפתור ופרח שנראה עוד אפשריות במימרא דר' יוחנן על פי תירוצו הראשון של הביאור הלכה שהזכרנו מקודם ביחס לאחד שנתעורר לו תאותו באמצע תפלתו שעליו כתב הרמ"א שאם יש חשש של „בל תשקצו" יותר טוב להפסיק. והעיר עליו הבה"ל שבודאי אם שהה לגמור כולה חוזר לראש, אבל נסתפק גם אם לא שהה לגמור כולה אולי צריך לחזור לראש מטעם שהוא גברא הדחוי וכיון שנדחה אינו חוזר ונראה. ואציע כאן עוד את מה שהשיב בתחלה וז"ל אולם באמת יש לדחות דסברת גברא דחוי לא מהני רק בצירוף שלא היה לו לעמוד מתחלה להתפלל כיון שהיה צריך לנקביו . . . משא"כ בענינינו דאיירי בדק עצמו מתחלה עכ"ל. הנה חילק בדין גברא דחוי שאם היה צריך לעשות צרכיו בתחלת תפלתו והפסיק נדחה משא"כ בדק עצמו מתחלה ואח"כ באמצע תפלתו נתעורר לו תאוה שכן מדובר כאן אז לא הוי דיחוי. ולכאורה הסברא הפוכה שכן אם בדק עצמו מתחלה ובאמצע נתעורר לו תאוה הוי נראה ונדחה ואינו חוזר ונראה משא"כ אם נכנס במצב כזה מתחלה הוי דיחוי מעיקרא

ולא הוי דיחוי ולמה כתב כאן אצל תפלה דדיחוי מעיקרא הוי יותר דיחוי מנראה ונדחה.

כנראה מדיו הקדוש יוצא שני מושגים בדין דיחוי מעיקרא; מושג האחד הכי משובח מנראה ונדחה הוא אותו המדובר במסכת סוכה¹⁵ ביחס להדס שהיו בו ענבים שחורים (שפוסלים ההדס) מרובים מעליו ונאגד ללולב לפני יו"ט שאם מיעטן ביו"ט (אע"פ שאסור לכתחלה לעשות כן) כשר למצוה שדיחוי מעיקרא לא הוי דיחוי משא"כ אם השחירו הענבים ביו"ט עצמו ומיעטן עדין הלולב פסול למצוה כיון שאז הוי נראה ונדחה דהוי דיחוי וזה מה שציטט התוס' כאן דאפילו מאן דאית ליה דיחוי מעיקרא לא הוי דיחוי מודה בנראה ונדחה דהוי דיחוי והסברא נתנה ברש"י שם ד"ה תפשוט מינה וז"ל דודאי דיחוי מעיקרא עדיף מנראה ונדחה דמה שלא נראה למצוה מעולם עד עכשיו השתא הוא דמיתחזי והוי כקרבן שהוקדש עכשיו ומתחלתו מחוסר זמן היה אבל נראה למצוה ונדחה ממנה הוה ליה דיחוי עכ"ל. מושג זה מסבב החפץ עצמו, הקרבן (או הלולב), שלפני שהגיע זמנו להקרב לא היה נדחה מהעלות על גבי המזבח אלא רק מחוסר זמן היה. מושג השני של דיחוי מעיקרא הכי גרוע מנראה ונדחה הוא מה שקורא החפץ חיים זצ"ל¹⁶ גברא הדחוי המסבב הגברא ולא החפץ, וזה דבר שהשכל יכול לסבול שמי שנכנס לתוך התפלה בכוונות טרודות ומסובכות מחמת שצריך לעשות צרכיו או נדחה תפלתו בתורת גברא הדחוי מעיקרא, משא"כ אם בדק עצמו מתחלה ורק באמצע נתעורר לו תאוה בתור אונס אז אם לא הפסיק יצא לו תפלתו שעדיין נחשב כאדם המתפלל.

ונחזור למימרא דר' יוחנן באכל חלב והפריש קרבן והמיר דתו וחזר בו שלפום ריהטא מדובר על שלב מושג השני המסבב הגברא, שכן מומר מופקע מלהביא קרבן וכמו שפירש רש"י ד"ה הואיל ונדחה וז"ל הקרבן כשהמיר דתו דאין מקבלים קרבן מן המומרים כדתניא „מעם הארץ“ פרט למומר וכו', עכ"ל. הנה מדובר כאן בפסול גברא שלפי הבה"ל דין דיחוי מעיקרא הוי גרוע מנראה ונדחה. וא"כ יכול להיות שדווקא נקט ר' יוחנן נראה ונדחה שהפריש קרבן לפני שהמיר דתו שהוא יותר חידוש לגבי פסול גברא מאם היה דיחוי מעיקרא שאז ליכא מאן דפליג דהוי דיחוי¹⁷.

1. זבחים יב., לד., נט.; פסחים צח.; כריכות כח.; קידושין ז.

2. בסוכה דף לג. איתא בעי ר' ירמיה נקטם ראשו ערב יו"ט ועלתה בו תמרה ביו"ט מהו יש דיחוי אצל מצוות או לא. ובעמוד ב' איתא ואין ממעטין ביו"ט הא עבר ולקטן מאי כשר, דאשחור אימת אילימא דאשחור מאתמול דיחוי מעיקרא הוא תפשוט מינה דיחוי מעיקרא דלא הוי דיחוי אלא לאו דאשחור ביו"ט נראה ונדחה הוא שמעת מינה נראה ונדחה חוזר ונראה, לא לעולם דאשחור מעיקרא דיחוי מעיקרא דלא הוי דיחוי תפשוט מינה אבל נראה ונדחה חוזר ונראה לא תפשוט.

3. אות צ"ו.
4. אות ב'.
5. ר"ל תלמידיו.
6. שם איתא ה"ר מאיר ז"ל דנורנבערג ובמעדני יום טוב על אתר כתב שבטור יו"ד סימן שמ"א איתא דרוטנבורג.
7. דף קו: וקו.
8. עיין ט"ו יו"ד סימן שצ"ו סק"ב שהאריך לתרץ המחבר.
9. סנהדרין דף מו. ד"ה אכל חלב והפריש קרבן.
10. דף ז. ח:
11. כמו שפירש רש"י בסוכה לג: ד"ה תפשוט מינה וז"ל דודאי דיחוי מעיקרא עדיף מנראה ונדחה דמה שלא נראה למצוה מעולם עד עכשיו השתא הוא דמיתחזי והוי בקרבן שהוקדש עכשיו ומתחלתו מחוסר זמן היה אבל נראה למצוה ונדחה ממנה הוה ליה דיחוי עכ"ל.
12. קידושין דף ז: ד"ה שמע מינה.
13. מובא בלחם משנה שם.
14. בתוס' זבחים יב. ד"ה ושמע מינה כתב בכיוון אחר שר' יוחנן דווקא קאמר שאם הפריש קרבן אחר שהמיר דתו כיון דבידו לתקן בקל ע"ש.
15. דף לג.
16. עיין הרש"ש שהקשה על רש"י למה ציטט כאן שמומר פסול להביא קרבן מפסוק „מעם הארץ“, והלא אצל אנשי עיר הנדחת ציטט הפסוק של „וזבח רשעים תועבה“ וחירץ. וגם המשנה למלך פ"ג מהל' שגגות הל' ז' האריך ליישב ע"ש. אבל יכול להיות כפי מה שהעליתי במימרא דר' יוחנן על פי הבה"ל שבמומר יש פסול גברא הנובע מפסוק „מעם הארץ“ והוה אם היה מומר מתחלת הפרשתו משא"כ אם היה כשר מתחלה ורק אח"כ המיר דחו או פסולו אינו עוד פסול גברא אלא פסול חפצא הנובע מפסוק „וזבח רשעים תועבה“, ולזה חידש ר' יוחנן שפועל הדיחוי בתור פסול חפצא ונראה ונדחה אינו חוזר ונראה.
17. חילוק זה משמע ג"כ מרא"ש בסוף מועד קטן אות צ"ו שהזכרנו מקודם וגם עיין סוגיא בזבחים דף יב: בעי רבי ירמיה אכל חלב והפריש קרבן והורו בית דין שחלב מותר וחזרו בהן מהו מי הוי דיחוי או לא הוי דיחוי אמר ליה ההוא סבא כי פתח רבי יוחנן בדחויין מהא פתח מאי טעמא התם גברא אידחי קרבן לא אידחי הכא קרבן נמי אידחי. ועיין שם בתוס' ד"ה הכא קרבן שדן בנקודה זו מי גרע ביחס לדיחוי פסול גברא או פסול חפצא, ואולי התוס' בסנהדרין סובר שפסול חפצא גרוע ביותר מפסול גברא ובכל זאת מבה"ל נראה בפשיטות כנ"ל.

הרב קאפל פארעצקי
חבר הכולל

בענין בן נח שבירך את השם בכינויים

תנן במתני', פ' ארבע מיתות (סנהדרין דף נ"ה ע"ב): המגדף אינו חייב עד שיפרש השם. ושם בגמ' דף נ"ו ע"א איתא: תנא עד שיברך שם בשם, מנהני מילי אמר שמואל דאמר קרא ונוקב שם וגו' בנקבו שם יומת [ויקרא כ"ד, ט"ז כתיב: ונקב שם ה' מות יומת רגום ירגמו בו כל העדה כגר כאזרח בנקבו שם יומת], היינו דמגדף אינו חייב עד שיברך את השם בשם כגון יכה יוסי את יוסי וכפרש"י שם דלהכי אהדריה בהאי קרא „בנקבו שם" עד שיקוב שם בשם. ולהלן שם בסוגיא: תנו רבנן איש מה ת"ל איש איש [ויקרא כ"ד ט"ו כתיב: ואל בני ישראל תדבר לאמר איש איש כי יקלל אלקיו ונשא חטאו] לרבות את העכו"ם שמוזהרין על ברכת השם כישראל וכו' והא מהכא נפקא מהתם נפקא ה' זו ברכת השם אמר ר' יצחק נפחא לא נצרכא אלא לרבותא הכינויין ואליבא דר' מאיר דתניא איש איש כי יקלל אלקיו ונשא חטאו מה תלמוד לומר והלא כבר נאמר ונוקב שם ה' מות יומת לפי שנאמר ונוקב שם מות יומת יכול לא יהא חייב אלא על שם המיוחד בלבד מניין לרבות כל הכינויין תלמוד לומר איש כי יקלל אלקיו מכל מקום דברי ר' מאיר וחכמים אומרים על שם המיוחד במיתה ועל הכינויין באזהרה, ע"ש. כלומר, חכמים ור"מ נחלקו בחיוב מגדף דישראל אי הוי רק בשם המיוחד או גם בכינויין — במתני' שבועות פ"ד מי"ג תנן המקלל בכולן חייב דברי ר' מאיר וחכמים פוטרין — וסבר ר"י נפחא דלר"מ דס"ל דבישראל חייב גם על הכינויין אתי איש איש להשוות עכו"ם וישראל ולחייב גם עכו"ם על כל הכינויין, משא"כ אליבא דחכמים א"א לומר דקרא דאיש איש בא לרבות עכו"ם לכינויין דהא ישראל גופיה פטור על הכינויין וא"כ גם עכו"ם פטור על הכינויין ולכן הקים ר"י נפחא ברייתא הנ"ל דאיש איש לרבות את העכו"ם לרבות הכינויין ואליבא דר' מאיר. עוד שם בסוגיא: ופליגא דר' מיישא דאמר ר' מיישא בן נח שבירך את השם בכינויים לרבנן חייב מאי טעמא דאמר קרא כגר כאזרח גר ואזרח הוא דבעינן בנקבו שם אבל עכו"ם אפילו בכינוי [פרש"י שם: הא דאמר ר"י נפחא לרבות את הכינויין ואליבא דר' מאיר דמשמע הא לרבנן פטור בן נח על הכינויין פליגא דר' מיישא דאיהו סבר אע"ג דאמרי רבנן על הכינויין באזהרה בישראל מיהו עכו"ם חייב מיתה מכגר כאזרח מדכתיב גר ואזרח יחירה ש"מ לחיובי עכו"ם בכינוי] וכו' ור"י נפחא אליבא דרבנן האי כגר כאזרח מאי עביד ליה [פרש"י שם: כיון דאמרי רבנן עכו"ם פטורין

מן הכינוי כ"ש ישראל גר ואזרח מאי קא ממעטי] גר ואזרח הוא דבעינן שם בשם אבל עכו"ם לא בעינן שם בשם, ע"ש. כלומר, לר"י נפחא אליבא דרבנן בעכו"ם לא בעינן כלל שם המברך יכה יוסי את יוסי, עשה"ט כל הסוגיא פרש"י ותוס'. נמצא אליבא דרבנן דקיי"ל כוותיהו נחלקו אמוראי ר"י נפחא ור' מיישא, דלר"י נפחא דין בן נח שוה לדין ישראל ואינו חייב א"כ בירך את השם המיוחד, ולר' מיישא אף דישראל אינו חייב א"כ בירך את שם המיוחד בן נח חייב אף על הכינויין מקרא-דכגר כאזרח.

הנה מחלוקת ר"מ וחכמים אי ישראל חייב במגדף דוקא על שם המיוחד או גם על כל הכינויין, נראה ברור דמיירי בשם המתברך וכריהטת לשון הברייתא איש כי יקלל אלקיו ונשא חטאו מה ת"ל והלא כבר נאמר ונוקב שם ה' מות יומת וכו' מניין לרבות כל הכינויין תלמוד לומר איש כי יקלל אלקיו מכל מקום דברי ר"מ ע"ש — ואלו הפסוקים הלא מדברים בשם המתברך דהא שם המברך נתרבה מסוף הפסוק בנקבו שם יומת וכדלעיל בסוגיא. ועיין תוס' יו"ט שבועות פ"ד מי"ג על דברי המשנה שם המקלל בכולן חייב דברי ר' מאיר וחכמים פוטרין שהביא הברייתא דסוגין וכתב בזה"ל: ומהכא שמעינן דפלוגתא דר"מ ורבנן בשם המתברך וכן יראה מלשון הר"ב בפירוש דברי חכמים ע"ש שנדחק לפי"ז בלשון המשנה „בכולן" וכתב דכוונת המשנה כמו „לכולן". וא"כ נראה דגם ברייתא דאיש איש לרבות את העכו"ם מיירי בשם המתברך דהא ר"י נפחא מקים את הברייתא אליבא דר' מאיר, ור' מיישא מקים אותה אליבא דרבנן והא ר"מ ורבנן נחלקו לענין שם המתברך. נמצא לכאורה לפי"ז דכל הסוגיא מיירי בשם המתברך — לר' מאיר יתחייב בן נח אם בירך א' מכל הכינויין וכישראל מריבוי דאיש איש. לרבנן, אליבא דר"י נפחא יתחייב רק אם בירך את שם המיוחד וכישראל, ולר' מיישא יתחייב אף אם בירך א' מן הכינויין (מריבוי דכגר כאזרח) ואף דישראל אינו חייב א"כ בירך את שם המיוחד. כן הוא פשטות הסוגיא וסוגיית המפרשים אותה, עיין עליהם.

הנה כשנעייין בפסקי הרמב"ם בסוגיין נראה דסלל לו רבנו דרך חדש בביאור הסוגיא ויצא לו מזה שיטה חדשה בדין בן נח שבירך את השם, ונבאר דברינו. הרמב"ם כותב בפ"ט מהל' מלכים ה"ג: בן נח שבירך את השם. בין שבירך בשם המיוחד. בין שבירך בכינוי בכל לשון חייב. מה שאין כן בישראל עכ"ל. ושם בכס"מ הביא הסוגיא דפ' ארבע מיתות הנ"ל וסיים דבריו: ופסק רבינו כר' מיאשא לגבי ר' יצחק נפחא וצ"ע למה, ובלח"מ שם יישב פסק הרמב"ם עפי"ד תוס' בסוגיין. ואשר לענין חיוב מגדף בישראל כותב הרמב"ם בפ"ב מהל' עכו"ם ה"ז: ואלו הן דיני המגדף. אין המגדף חייב סקילה עד שיפרש את השם המיוחד של ארבע אותיות שהוא אל"ף דל"ת נו"ן יו"ד ויברך אותו בשם מן השמות שאינם

נמחקים שנאמר ונוקב שם פ' על שם המיוחד חייב סקילה ועל שאר הכינויים באזהרה. והנה מלשונו בהל' עכו"ם נראה בעליל דכשמדבר בנוגע לשם המתברך כותב הרמב"ם — „את השם", ובנוגע לשם המברך — „בשם". וכן שם בה"ט: מי שגידף את השם בשם עבודת כוכבים קנאים פוגעים בו והורגים אותו ואם לא הרגוהו קנאים ובא לבית דין אינו נסקל עד שיברך בשם מן השמות המיוחדים עכ"ל. כלומר, דאם גידף את השם — היינו שם המיוחד, בשם עכו"ם — היינו דבעד שם המברך השתמש בשם עכו"ם ולא באחד מן השמות המיוחדים (דהיינו א' מן השמות שאינם נמחקים ע"ש בלח"מ) אינו חייב סקילה אלא דינו דקנאים פוגעים בו. ולאור האמור נתבונן בלשונו בהל' מלכים: „בן נח שבירך את השם" — היינו שבירך את השם המיוחד, ובדיוק כלשונו שם בהל' עכו"ם ה"ט: מי שגידף את השם. „בין שבירך בשם המיוחד בין שבירך בכינוי בכל לשון חייב" — היינו דבעד שם המברך השתמש בין בשם המיוחד בין בא' מן הכינויים חייב, ובדיוק כלשונו שם בהל' עכו"ם ה"ז: ויברך אותו בשם מן השמות וכו', ובה"ט: מי שגידף את השם בשם עכו"ם וכו' עד שיברך בשם מן השמות המיוחדים. „מה שאין כן בישראל" — דבישראל חייב על גידוף שם המיוחד רק אם בירכו בא' מן השמות שאינם נמחקים. נמצא דעת הרמב"ם דמימרא דר' מיישא בן נח שבירך את השם בכינויים לרבנן חייב, פירושו דודאי כדי להתחייב הבן נח בגידוף צריך לברך את שם המיוחד וכישראל אלא דהרבנותא בבן נח הוא דחייב אף אם השתמש בעד שם המברך באחד מן הכינויים משא"כ בישראל דחייב רק אם בירך את שם המיוחד בא' מן השמות שאינם נמחקים (ולדעת הרמ"ה אף לשם המברך בעינן שם המיוחד, עיין כס"מ בהל' עכו"ם שם ה"ז, ואכ"מ). כלומר, הריבוי דכגר כאזרח הוא דבעינן בנקבו שם אבל עכו"ם אפילו בכינוי מיירי בשם המברך ולא בשם המתברך, ובנוגע לשם המתברך אף לר' מיישא דקיי"ל כוותיה דין בן נח שוה לדין ישראל ובעינן שם המיוחד. ולכן סתם הרמב"ם דבריו בנוגע לשם המתברך — בן נח שבירך את השם — וסמך על מש"כ בהל' עכו"ם ד, „השם" דבעינן לענין חיוב מברך את השם בלא שם המיוחד. ובנוגע לשם המברך פירש הרמב"ם דבריו — בין שבירך בשם המיוחד בין שבירך בכינוי בכל לשון חייב, דוק היטב בלשון הרמב"ם ותשכח כי דבריו מדוייקים היטב לפי מש"כ. ובאמת כד נעיין היטב בלשון הגמ' נראה דגוף דברי ר' מיישא משמיעים את הדברים הנ"ל ומשם כנראה לקחם הרמב"ם: דאמר ר' מיישא בן נח שבירך את השם בכינויים לרבנן חייב. [ולענין מתני' דשבועות המקלל בכולן חייב אשר כבר כתבנו לעיל דמיירי בשם המתברך והבאנו שם בשם התוס' יו"ט לדחוק בלשון המשנה „בכולן" דהכוונה „לכולן", עיין להלן בסוף דברינו מה שנכתוב בזה ומה שנביא בשם הנצי"ב בהעמק דבר].

במאירי לסוגיין ד"ה המשנה השביעית מביא ראי' מדברי ר' מיישא לשיטות הסוברים דבעינן גם בשם המברך שם המיוחד ולאפוקי מדעת הרמב"ם דסגי בא' מן השמות שאינם נמחקים, וז"ל שם: וראי' להם ממה שאמרו למטה כגר כאזרח הוא דבעינן שם בשם, אבל גוי סגי בכינוי אלמא בישראל מיהא דוקא שם המיוחד בשם המיוחד עכ"ל. המאירי מביא דברי ר' מיישא קצת בענין אחר מאשר הם לפנינו, דהא בגמ' איתא: כגר כאזרח הוא דבעינן בנקבו שם ע"ש ובמאירי מביאו: הוא דבעינן שם בשם. והנה אפשר דנוסחא אחרת היתה לו להמאירי או דדברים אלו של המאירי אינם דברי הגמ' אלא דברי המאירי עצמו כפירוש לדברי הגמ' דבעינן בנקבו שם (ובאמת הוא פירוש נכון בדברי הגמ' דהא לעיל בריש סוגין תנא עד שיברך שם בשם והמקור לדין שם בשם אמר שמואל שם הוא הקרא דבנקבו שם). אולם איך שיהי' מוכרח מדבריו דר' מיישא מיירי לענין שם המברך ולא לענין שם המתברך דהא לפי המאירי הנ"ל כוונת ר' מיישא הוא דבעכו"ם לא בעינן שם בשם, ו"שם בשם" ודאי הוא הלכתא בשם המברך, ויתבאר להלן בדברינו. שוב ראיתי ברדב"ז על הרמב"ם שם הל' מלכים: ב"נ שבירך את השם וכו'. שם אמר ר' מיישא ב"נ שבירך את השם בכינוי לרבנן חייב מ"ט דא"ק כגר כאזרח גר ואזרח הוא דבעינן שם בשם אבל נכרים אפי' בכינוי עכ"ל. והנה לפנינו נוסחא אחרת בגמ' אשר כנראה כן גם היתה נוסחת המאירי דמימרא דר' מיישא הוא דב"נ לא בעי שם בשם אלא סגי בכינוי, וא"כ ברור הוא דר' מיישא מיירי לענין שם המברך ולא שם המתברך וכדברינו בדעת הרמב"ם. ואולי זו הנוסחא היא אשר היתה גם לפני הרמב"ם וא"כ דבריו הנ"ל דדינו דר' מיישא הוא דבבן נח סגי בכינוי בשם המברך מוכרחים הם בגמ' וכנתבאר.

שוב מצאתי שביסוד הדברים בדעת הרמב"ם כיוונתי לדעת גדולים, והוא ספר משנת חכמים על ספר מדע, ונהניתי. עיין שם בהל' עכו"ם וחוקותיהם (סימן י"ג סוף אות א' ביבין שמועה) שהאריך בביאור הסוגיא בכלל ובדעת הרמב"ם בפרט ובסו"ד שם הקשה על הרמב"ם בזה"ל: ועדיין נשאר לדקדק דהנה לר' מיישא דס"ל דלחכמים ב"נ מוזהר על הכינויין, ודרשו דגר ואזרח הוא דבעינן בנקבו שם אבל ב"נ כו'. א"כ האי בנקבו שם ע"כ דהיינו בשם המתברך קאמר ומיני' קילוף דב"נ מוזהרין בשם המתברך על הכינויין וכנ"ל. [היינו כהבנת המפרשים דסוגיין מיירי לענין שם המתברך וכמו שביארנו בתחלת דברינו] וע"כ היינו דלא כשמואל דלשמואל היינו שם המברך [היינו שמואל בריש סוגיין דנפק"ל דין דבעינן שם בשם מקרא דבנקבו שם]. ... והרמב"ם פ"ט מהל' מלכים ה"ג כתב ב"נ שבירך השם בין שבירך בשם המיוחד וכו' וכתב הכ"מ דפסק כו' מיישא דס"ל דלחכמים דב"נ מוזהרין על הכינויין וכנ"ל וע"כ היינו דלא כשמואל והאיך פסק הכא כשמואל וכו' [היינו פ"ב מהל' עכו"ם ה"ז דפסק הרמב"ם דבעינן שם בשם] וקצת צ"ע בזה,

עכ"ל. ובישוב קושיא זו כתב בזה"ל: אלא דלולי דברי הכס"מ דס"ל דהרמב"ם פסק כר' מיישא. וע"ש שהקשה דלמה פסק דלא כר"י דב"נ פטור על הכינויין לרבנן ע"ש, הי' נראה דהא דכתב הרמב"ם ב"נ שכירך השם כו' בין שכירך בכינויין כו' משא"כ בישראל, דבירך השם דנקט היינו שם המיוחד, ובין שכירך בכינוי היינו כל הכינויין וא"כ הא דשני דין ב"נ מדין ישראל היינו בשם המברך דבישראל בעינן שם בשם והיינו שמות שאינם נמחקין משא"כ בב"נ וכמו דס"ל לר"י כן הי' נראה לענ"ד לולי דברי הכ"מ ועדיין צ"ע, עכ"ל עשה"ט בכל דבריו. והנה בפשט דברי הרמב"ם דעתו ממש כמו שכתבנו אלא דבעל משנת חכמים ז"ל הבין דר' מיישא מיירי לענין שם המתברך אלא דר"י נפחא מיירי לענין שם המברך והרמב"ם פוסק כר"י נפחא. ונראה מדבריו דבהא גופא נחלקו ר' מיישא ור"י נפחא, דר' מיישא ס"ל דב"נ מוזהרין על הכינויין היינו בשם המתברך ור"י נפחא ס"ל דבשם המתברך בעינן שם המיוחד אבל בשם המברך ב"נ מוזהרין על הכינויין. ומלבד דדחוק הוא בפירוש הסוגיא הרי הוכחנו לעיל מדברי המאירי והרדב"ז דר' מיישא מיירי לענין שם המברך וכוונתו דבן נח שכירך את השם בכינויין חייב היינו דבירך את שם המיוחד אלא דבעד שם המברך השתמש בא' מן הכינויין וכנתבאר לעיל, וא"כ לדברינו הרמב"ם פוסק כר' מיישא וכמו שכתבו בדעתו כל נושאי כליו הכס"מ הרדב"ז והלח"מ.

ועכשיו עלינו לבאר במה נחלקו הני אמוראי ר' מיישא ור"י נפחא, דלכאורא קשה לפי"ד דגם ר' מיישא מיירי לענין שם המברך וכוונתו דבן נח לא בעי שם בשם, הא היינו ממש דברי ר"י נפחא: ור"י נפחא אליבא דרבנן וכו' גר ואזרח הוא דבעינן שם בשם אבל עכו"ם לא בעינן שם בשם (ולפי נוסחת המאירי והרדב"ז שהבאנו לעיל הרי היא היא ממש לשונו של ר' מיישא: גר ואזרח הוא דבעינן שם בשם אבל עכו"ם אפילו בכינוי). נמצא דגם ר' מיישא וגם ר"י נפחא ס"ל דקרא דכגר כאזרח מרבה דבן נח חייב אף אם לא בירך שם בשם וא"כ צ"ע במאי פליגי ולמה לר' מיישא אפשר לקיים ברייתא דאיש איש לרבות את העכו"ם אליבא דרבנן ולר"י נפחא אפשר לקיימה רק אליבא דר' מאיר, וצ"ע.

וכדי ליישב סוגיין על נכון נקדים סוגיא להלן בפירקין (דף ס"ו ע"א) דתנן התם במתני': המקלל אביו ואמו אינו חייב עד שיקללם בשם. קללם בכינוי ר' מאיר מחייב וחכמים פוטרין. ושם בגמ' איתא: מאן חכמים ר' מנחם ב"ר יוסי הוא דתניא ר' מנחם ב"ר יוסי אומר בנקבו שם יומת מה ת"ל שם לימד על מקלל אביו ואמו שאינו חייב עד שיקללם בשם. ופרש"י שם בד"ה בנקבו יומת: ור' מנחם לא ס"ל הא דדרשינן לעיל (דף נ"ו.) מהאי קרא עד שיברך שם בשם ואפי' לא ברך שם בשם אלא יתברך יוסי ר' מנחם ב"ר יוסי מחייב עליה ע"ש. כלומר, רש"י ס"ל דבקרא

דבנקבו שם, אשר ממנו נלמד דין שם בשם, נתחדש עצם ההלכה דשם המברך ואליבא דרמבר"י דלא ס"ל דין שם בשם אין צריכים כלל שם המברך וחייבים סקילה אם אמר יתברך יוסי. אולם בעל מנחת חינוך (מצוה ע' אות א') דעת אחרת עמו ח"ל שם בא"ד: אבל אם מקלל בלא שם כלל נ"ל פשוט דפטור כיון דגבי דין והדיוט א"ע כלל בלאו כמש"ל [והוא לעיל מצוה ס"ט] ואין לנו שום כתוב ללמוד זה עכצ"ל דידוע הי' לחז"ל דבלא שם כלל אינו נקרא קללה כלל ואינו בכלל אוהרה דאלקים וכו' [היינו אלקים לא תקלל אשר הוא הוא אוהרה דמגדף, עיין סנהדרין ס"ו ע"א] א"כ כיון דאין אוהרה כלל א"כ גם במברך את השם בלא שם כלל אינו ברכה כלל וכו' וכיון דיש לנו לימוד דצריך שם בשם מבנקבו שם היינו דצריך שם המיוחד להרמ"ה ולדעת הר"מ שם שאינו נמחק ואי לאו הפ' בנקבו שם הי' מחוייב אפי' בכל השמות כגון חנוך אם הוא השם המברך כיון דהוא נכלל בלאו אלקים וכו' אבל בלא שם כלל אפילו בלא האי קרא בנקבו שם ג"כ הי' פטור, עכ"ל. כלומר, דעת המנחת חינוך היא דדין שם המברך לא נתחדש בקרא דבנקבו שם אלא דהוא הוא עצם צורת קללה היינו ברכת שם בשם ולזה אין אנו צריכים לשום ילפותא וכלשונו שהבאנו — ידוע הי' לחז"ל דבלא שם כלל אינו נקרא קללה. ודין שם בשם ששנתחדש בקרא דבנקבו שם הוא חידוש דין באיכות שם המברך, היינו דלהרמ"ה בעינן שם המיוחד ולהרמב"ם א' מן השמות שאינם נמחקים ולא סגי בכל הכינויים. ודברי רש"י הנ"ל דלרמבר"י דלא ס"ל דבעינן שם בשם חייב אף ביתברך יוסי דהיינו בלא שם המברך כלל, הניח בעל מנחת חינוך בצ"ע. וסיים דבריו שם בזה"ל: ובאמת נראה דבלשון יתברך יוסי לכ"ע פטור כיון דאין אוהרה כלל ע"ז אך ר"מ בר"י דלא ס"ל דרש זה סובר דא"צ שם המיוחד או שאינו נמחק דמוכח מהאי קרא אבל עכ"פ חנוך ורחום וכדומה זה בודאי צריך כנלענ"ד ברור בעוהש"י, עשה"ט בדבריו.

ולפי"ז נראה לבאר מחלוקת ר' מיישא ור"י נפחא אשר בה נתקשינו לעיל. ר' מיישא סבר דמסברא הוא דבעינן שם המברך דהוא הוא עצם צורת קללה וכדעת המנחת חינוך הנ"ל. וא"כ מקרא דבנקבו שם ילפינן לא דין שם המברך אלא איכות שם המברך היינו דצריכים או שם המיוחד או א' מן השמות שאינם נמחקים וכנחבאר לעיל. ולכן, קרא דכגר כאזרח דמרבה דבעכו"ם לא בעינן בנקבו שם, פירושו דלא בעינן בעכו"ם דין הנלמד מהאי קרא דבנקבו שם, היינו דלא בעינן שם המיוחד או א' מן השמות שאינם נמחקים. אולם שם המברך ודאי בעינן דהא דין זה לא נלמד מקרא כלל אלא סברא הוא דצורת קללה כך היא ברכת שם בשם. ומדוייקים הם דברי הש"ם בביאור דעת ר' מיישא — מאי טעמא כגר כאזרח וכו' אבל עכו"ם אפילו בכינוי, היינו דסגי בכינוי אבל כינוי מיהא בעינן. ולכן לר' מיישא אפשר לאוקמי ברייתא דאיש איש לרבותא הכינויין אליבא דרבנן, היינו

לרבות דבכך נח סגי בא' מכל הכינויין בשם המברך. ר"י נפחא, מאידך גיסא, סבר דעצם דין שם המברך נלמד מקרא דבנקבו שם וכדעת רש"י הנ"ל. ולכן קרא דכגור כאזרח דמרבה דבעכו"ם לא בעינן בנקבו שם פירושו דלא בעינן בעכו"ם שם המברך כלל ויתחייב בן נח אף אם אמר יתברך יוסי. ומדוייקים הם דברי הש"ס בביאור דעת ר"י נפחא — גר ואזרח וכו' אבל עכו"ם לא בעינן שם בשם, היינו דלא בעינן שם המברך כלל (בניגוד ללשון הש"ס לעיל אליבא דר' מיישא — אבל עכו"ם אפילו בכיוני וכנ"ל). ולפי"ז לר"י נפחא אליבא דרבנן אין מקום לריבוי דאיש איש לרבות את העכו"ם לכינויין דהא בשם המתברך בעינן שם המיוחד וכבישראל ושם המברך לא בעינן כלל, ולכן הקים ר"י נפחא ברייתא דאיש איש לרבותא דכינויין ואליבא דר' מאיר דוקא (ולדידה מיירי הברייתא אף בשם המתברך). לפי"ז הרמב"ם שפוסק כר' מיישא וכמש"כ לעיל, סובר דזה דבעינן שם המברך הוא מסברא, ודין המחודש בקרא דבנקבו שם הוא דבעינן בעד שם המברך א' מן השמות שאינם נמחקים ולא סגי בא' מכל הכינויין, וכדברי המנחת חינוך בהשגתו את רש"י. נמצא לפי"ד סעד גדול משיטת הרמב"ם לדברי המנחת חינוך, אשר כתבם הוא ז"ל מסברת עצמו מבלי להביא סמוכין מדברי הראשונים.

וכד אחינא להכא עוד יותר אמינא דלפי"ז אפשר ליישב נוסחת הגמ' אשר לפנינו אשר לכאורא מוקשית היא קצת לדעת הרמב"ם. לפי הנוסחא שלפנינו איתא בגמ' בביאור דברי ר' מיישא: גר ואזרח הוא דבעינן בנקבו שם, ובביאור דברי ר"י נפחא איתא: גר ואזרח הוא דבעינן שם בשם. והנה לפי"ד בדעת הרמב"ם גם ר' מיישא גם ר' יצחק נפחא מיירי לענין שם המברך ולכן קצת צ"ע למה בדברי ר' מיישא נקט הש"ס „דבעינן בנקבו שם“, ובדברי ר"י נפחא נקט „דבעינן שם בשם“, [לפי הנוסחא שהבאנו לעיל מהמאירי והרדב"ז, בשניהם נקט הש"ס „דבעינן שם בשם“, וכנחבאר לעיל]. ולפי הנ"ל אפשר ליישב דלר' מיישא הא איכא תרי דינים דשם בשם. דין דבעינן שם המברך והוא סברא או קבלת חז"ל, ודין דבעינן שם המיוחד או א' מן השמות שאינם נמחקים הנלמד מקרא דבנקבו שם. והנה ביארנו דרך דין זה השני הנלמד מקרא דבנקבו שם נתרבה מקרא דכגור כאזרח דלא בעינן בבן נח, ולכן כדי שלא נטעה לומר דגם דין הראשון, הנלמד מסברא או מקבלת חז"ל לא בעינן בבן נח נקט הש"ס לישנא דקרא: גר ואזרח הוא דבעינן בנקבו שם. אולם לר"י נפחא הא עצם הדין דבעינן שם המברך נלמד מקרא דבנקבו שם ובהאי דין גופא הוא דמיירי ר"י נפחא לומר דלא בעינן שם המברך בבן נח ולכן נקט הש"ס גר ואזרח הוא דבעינן שם בשם.

הנה דין זה דבעינן שם בשם השנוי בברייתא ריש סוגיין: תנא עד שיברך שם בשם, יש לעיין אי שנוי הוא גם במתני', וכבר נתעורר בזה הרש"ש על אתר. עיין

שם שהביא דברי התוס' יו"ט (להלן משנה ח' ד"ה חכמים פוטרין) דאינו מוכרח לפרש במשנתנו דאיכא דין דבעינן שם בשם. והקשה עליו הרש"ש דודאי מוכרח הוא ממתני' מדתני יכה יוסי את יוסי כדפרש"י שם [כוונתו לדברי רש"י על מתני' בד"ה בכל יום בסו"ד: ולהכי נקט יכה זה את זה דילפינן לקמן דאינו חייב עד שיברך שם בשם]. והביא עוד שם את דברי הכס"מ פ"ב מהל' עכו"ם ה"ז דלכן פסק הרמב"ם דאינו חייב עד שיברך שם בשם משום סתמא דברייתא דהכא. וגם עליו הקשה הרש"ש דיותר הי' לו להביא מן המשנה עצמה מן יכה יוסי. ובאמת כן איתא בחידושי הר"ן (דס"ו ע"א ד"ה בנקבו שם יומת) וז"ל: ואין פירושו מחוור דא"כ ר' מנחם ב"ר יוסי דאיתמר בלשון חכמים הילכתא כותי' ואנן קיי"ל כמתניתין וכברייתא דאינו חייב עד שיברך שם בשם עכ"ל הצריך לנו וצ"ע. ונראה לומר דלדברי רש"י שהבאנו לעיל דין זה דבעינן שם בשם שנוי הוא במתני' דתני יכה יוסי את יוסי, דהא לרש"י דין שם בשם הנלמד מקרא דבנקבו שם פירושו דבעינן שם המברך ולמ"ד דלא ס"ל דבעינן שם בשם חייב אף באמרו יתברך יוסי וא"כ בלשון המשנה יכה יוסי את יוסי ודאי נכלל דין זה דאינו חייב עד שיברך שם בשם וכמו שהוכיח הרש"ש מדברי רש"י על מתני'. אולם לפי דעת המנחת חינוך הנ"ל, אשר בירדנו כי הוא דעת הרמב"ם דפוסק כר' מיישא, הא דין זה דאינו חייב עד שיברך שם בשם, פירושו דבעינן א' מן השמות שאינם נמחקים ולא סגי בא' מן הכינויין, וא"כ יש מקום לומר דאינו נכלל בלשון המשנה יכה יוסי את יוסי דהא לשון זה אינו משמיע רק דבעינן שם המברך אבל פרטי דין שם זה המברך לא נשמע מלשון המשנה. ולכן הכס"מ, דקאי בשיטת הרמב"ם, נקט כמקור לפסק הרמב"ם רק סתמא דברייתא ולא המשנה עצמה. (אולם עדיין נשאר קשה סחירת דברי הכס"מ להלן שם ה"ח, יעושה"ט בדברי הרש"ש).

ביד רמ"ה על אתר ריש סוגיין (ד"ה פיסקא המגדף) כתב: תנא עד שיברך שם בשם. לאו פירושא דמתניתין הוא אלא מילתא אחרייתי קאמר שאינו חייב עד שיברך שם בשם עכ"ל. נראה כוונתו דדין זה דעד שיברך שם בשם אינו נכלל במתני' אלא דין חדש קא משמע לן תנא דברייתא. נמצא לפי"ד הנ"ל דהרמ"ה ס"ל כהרמב"ם דדין דבעינן שם בשם הנלמד מקרא דבנקבו שם, אין פירושו דבעינן שם המברך דזה ידעינן מסברא דהוא עצם צורת קללה וכנתבאר, אלא פירושו דבעינן שם המיוחד בעד שם המברך (בפרט זה פליגי הרמב"ם והרמ"ה דהרמב"ם ס"ל דסגי בא' מן השמות שאינם נמחקים) ולכן אינו נכלל במשנתנו. אולם בסוף סוגיין (בד"ה מקשינן בסו"ד) כתב: ומפרקינן איצטריך לאשמועינן כגר כאזרח הוא דבעינן שם בשם יכה יוסי את יוסי אבל עכו"ם לא בעינן שם בשם דאפי' סתמא נמי כגון דאמר יהא יוסי מוכה מיחייב עכ"ל, והוא להדיא כדברי רש"י דעצם הדין דבעינן שם המברך נלמד מקרא דבנקבו שם, ולכאורא סותרים דברי הרמ"ה בריש סוגיין את דבריו בסוף סוגיין, וצ"ע. אמנם נראה דלפי"ד מיושבים היטב דברי

הרמ"ה דברי שו"ת סוגיין מפרש הרמ"ה סתמא דברייתא: תנא עד שיברך שם בשם, וא"כ מפרשו אליבא דהלכתא דקי"ל כר' מיישא. וכבר ביארנו לעיל דלר' מיישא חידוש הקרא דבנקבו שם היינו דבעינן שם המיוחד בעד שם המברך (לשיטת הרמ"ה) ולא סגי בשאר שמות, ודין זה אינו נכלל בלשון המשנה יכה יוסי את יוסי ולכן כתב הרמ"ה דמילתא אחריתי קאמר ולא פירושא דמתניתין. אולם בסוף סוגיין קאי הרמ"ה לבאר דברי ר"י נפחא, וכבר ביארנו דלר"י נפחא עצם הדין דבעינן שם המברך נתחדש בקרא דבנקבו שם וכב"נ לא בעינן שם בשם היינו דלא בעינן כלל שם המברך ולכן כתב הרמ"ה דאפי' אם אמר יהא יוסי מוכה מיחייב. נמצא דדברי הרמ"ה משמיעים את דברינו דבהא גופא פליגי אמוראי ר' מיישא ור"י נפחא — אי דין דבעינן שם המברך סברא הוא וחידוש הקרא דבנקבו שם הוא באיכות שם המברך או דין דבעינן שם המברך הוא הוא חידוש הקרא דבנקבו שם, וכנתבאר.

[אחר זמן ראיתי להנצי"ב בהעמק דבר ויקרא כ"ד, ט"ז שכתב: ונוקב שם ה'. דעת הרמב"ם דמיירי בשם המתברך ובוה לכו"ע אין חייבין אלא על שם המיוחד אפילו לר"מ. ושם בסוף הפסוק כתב: בנקבו שם. והדרש בנקבו שם היינו מקלל שם בשם. ובשם המברך הוא דפליגי ר"מ וחכמים כמש"כ לעיל בשם הרמב"ם [והכי מדוייק לשון המשנה שבועות פ"ד המקלל בכולן ר"מ מחייב חכמים פוטרין. ולא המקלל את כולן. ולא כתויו"ט שם] עכ"ל עשה"ט. והנה מדברי הנצי"ב אלה סמך ליסוד דברינו לעיל דהרמב"ם מפרש: בן נח שכירך את השם בכינויים לרבנן חייב, לענין שם המברך ולא שם המתברך וכנתבאר לעיל באריכות. וברור לי כי כן הבין הנצי"ב את דברי הרמב"ם ולכן הסיק כי כל הסוגיא דפ' ארבע מיתות וגם מח' ר"מ וחכמים מיירי לענין שם המברך ודלא כתוס' יו"ט. והנה אף כי דבריו ז"ל סעד הם לדברינו, זה שהוסיף והרחיק לכת לקבוע כי גם ר"מ וחכמים פליגי בשם המברך, לא הבנתי. הנה לכאורא מוכרח הוא דמיירי לענין שם המתברך דהא כל הברייתא סובב הולך על הפסוקים: איש איש כי יקלל אלקיו ונשא חטאו וכו' ונוקב שם ה' מות יומת ע"ש, והני קראי מדברים בשם המתברך דהא שם המברך נתרבה מסוף הפסוק בנקבו שם יומת, וכמו שכ' לעיל בתחלת דברינו, וכן כתב הנצי"ב עצמו: ונוקב שם ה'. דעת הרמב"ם דמיירי בשם המתברך. ועוד קשה לי טובא דהא תניא בברייתא שם: וחכמים אומרים על שם המיוחד במיתה ועל הכינויין באזהרה ע"ש, ואי נימא דפליגי ר"מ וחכמים בשם המברך א"כ נמצא דחכמים סבירא להו דלשם המברך בעינן שם המיוחד, אשר באמת כן הוא שיטת הרמ"ה. אולם הנצי"ב הרי כתב כן בדעת הרמב"ם, והרמב"ם סובר דסגי בא' מן המשות שאינם נמחקים וכמו שכתב בפירוש פ"ב מהל' עכו"ם ה"ז: אין המגדף חייב סקילה עד שיפרש את השם המיוחד של ארבע אותיות וכו' וכירך אותו בשם מן השמות שאינם נמחקים, ע"ש, וצ"ע].

הרב קלונימוס קלמן ישראל פוגל חבר הכולל

הגדרת מצות ובחוקותיהם לא תלכו

התורה מדגישה איסור הליכה בדרכי הגויים. וכן כת' ובחוקותיהם לא תלכו¹, לא תעשה כמעשיהם², ולא תלכו בחקות הגוים³, השמר לך פן תנקש אחריהם⁴. הרמב"ם מגדיר לאיסור, שלא ידמה להם⁵. וכבר שאלה התורה כהנים בזה"ל: ⁶ אי כמעשה ארץ מצרים וכמעשה ארץ כנען לא תעשו יכול לא יטעו נטיעות ולא יבנו בנינים עכ"ל. כוונתו - מן המקרא משמע דחייבים אנו לשנות לגמרי מכל מה שהעמים עושים. ולכאורה זה כולל גם עניני החיים החומריים, כגון נטיעת עצים ובנין בנינים. מכיון שהם נוטעים עצים, לכאורה אסור עלינו לעשות כן. ואיך אפשר לומר שהתורה תאסור את הכל עלינו, והלא התורה היא תורת חיים, כדכתיב. וחי בהם? מכאן שאין אסור עלינו אלא חלק מסויים ממעשי הגויים. ועלינו להגדיר ולהסביר מה אופי האיסור לפי הראשונים, ומשם להבין דברי השו"ע והרמ"א וכוונתם להלכה ולמעשה.

הנה ישנם שלוש אפשרויות בהבנת המצווה:

א] כמשמעותה. אסור לנו לעשות כל דבר שיש בזה שמץ ע"ז. כדכתיב: השמר לך פן תנקש אחריהם.

ב] כל מעשה הבל ושטות שעושים הגויים, ואפילו כשידוע שאין בה שום שמץ ע"ז, דנראה כמודה להם דאל"ה למה יעשה כדברים התמוהים האלה.

1. ויקרא י"ח, ג'.

2. שמות כ"ג, כ"ד.

3. ויקרא כ', כ"ג.

4. דברים י"ב, ל'.

5. הלכות עכו"ם פרק יא.

6. ספרא סי' קל"ב.

ג] כל מעשה העמים אסור ליהודים, מבחינת שלא שינו את מלבושם. ואסורים אפילו דברי טעם. דכמו שהקב"ה הבטיח לנו ואבדיל אתכם מן העמים⁷, כן מצווים אנו להבדיל עצמינו בפועל מהעמים.

מתוך דברי הנביאים רואים רק איסור הראשון, דהיינו שאסור להדמות לע"ז. במלכים ב', י"ז; ירמ' י; ויחזקאל ב', כשהוכיחו הנביאים את ישראל על הליכתם בחקות הגויים, רק גערו בם על חקות שהביאום לע"ז. פשוט מכאן דלכל הפחות יש איסור הליכה בחקות ע"ז.

ויש לעיין בגמ' סנהדרין פרק ד' מיתות דף נב: ובע"ז פ"ק ד' יא., שבשתי הסוגיות ישנם הגדרות שונות לאיסור. בשתיהן שואלין למה מותר לנו לשרוף על המלכים. רואים שהאמורים שורפין על מלכיהן, וימים שעושין כן נעשים אידיהן של העכו"ם, א"כ פשוט שחוקה היא להם. והא דתניא שורפין על המלכים ולא מדרכי האמורי, היכי שרפינן; והכתיב ובחוקותיהם לא תלכו? בע"ז תירצו דשריפה לאו חוקה היא אלא חשיבותא. ופירש"י שם ז"ל מי ששורפין עליו מראין שמיתתן חשובה להם, חשיבא להם המיתה ששרפו עליה ופלחי לעכו"ם. אמנם בסנהדרין תירצו כיון דכתיב שריפה באורייתא (דכת' ובמשרפות אבותיך) לאו מינייהו קא גמרינן. וכבר הקשו התוספות דבסנהדרין משמע דחוקה היא לכ"ע והוה אסירא אי לאו טעמא דכיון דכתיב זכו, ובע"ז משמע דלאו חוקה היא. והראשונים יישבו סתירה זו בג' אופנים:

א] תוס' בשם הר"י: תרי גווני חוקה הוו. א' שחוק הוא לעבודת כוכבים, וא' שהוא הבל ושטות. וחוק לעכו"ם אפילו הוה כתיבא באורייתא לא מהני, משא"כ הבליהם מותר אי כתיבא באורייתא ולאומינייהו קא גמרינן. והגמרות הא בהא תליין. בע"ז מסקי דלאו חוקה הוא. אבל יש לאסרה מטעם הבל ושטות שלהם. ובסנהדרין מסקי דמותר, דכת' באורייתא. הנה לפי הר"י בעינן תרתי לטיבותא: לאו חוקה לע"ז, וכתיבא באורייתא דלאו מינייהו קא גמרינן. הנה התוס' סבירי להו דיש ב' דרגות באיסור: ⁸ חוק ע"ז (דא"א להתיר), וחוק הבל ושטות (דיש מקום להתיר). אבל אין שום חיוב להבדיל מהם בדברים מהוגנים.

ב] לעומת זו מיישב הר"ן סתירת הגמרות באופן אחר. הר"ן מסביר דעיקר ההיתר נמצא בגמ' ע"ז דלאו חוקה היא. שלא אסרה תורה אלא חוקות של

7. ויקרא כ', כ"ו.

8. וכ"כ המאירי סנהדרין נב:

עכו"ם אלו דברים של הבל ובטלה וכולן יש בהם שמץ עכו"ם. כרמב"ן פרשת קדושים דחוק הוא דבר בלי טעם גלוי. ופשוט שיש בחקות האלה טעם נסתר מעכו"ם שלהם. והגמ' סנהדרין הוכיחה דשריפת מלכים אינה חוקה כזו. כיון דכתיבא באורייתא יודעים אנו שיש טעם הגון לדבר.

[ג] הריטב"א בשם התוס'⁹ חלק אתוס' שלפנינו וגם אר"ן. שהוא סבר דהסוגיות פליגי אהרדי'. והלכה כגמ' דסנהדרין דבדוכתייהו קאי. ואי כת' באורייתא מותר בכל גווני.

ועוד שני ראשונים נתנו גדריהם להלכה זו, ושניהם למדום מהתוספתא פ"ו דשבת עם הבנת הסמ"ג. מובא בתוספתא שם הרבה דברים שאסורים מטעם דרכי האמורי. והביא ההגמ"י דברי הסמ"ג דז"ל במסכת שבת (בתוספתא) מונה כל מה שהיתה קבלה ביד חכמים מחקותיהם ודרכי האמורי עכ"ל. ומכאן למד הרא"ם שרק מה שנמנה בתוס' אסור.

וחלק עליו המהרי"ק בתשובותיו סי' פ"ח¹⁰, שנשאל האם מותר לרופא ללבוש קאפא (cape) שמראה אומנותו. והשיב שחוק עכו"ם רק אסור בבי' גווני: חדא, חוק בלא טעם¹¹, דנראה ודאי כנמשך אחריהם ומורה להם, דאל"כ למה יעשה כמעשיהם התמוהים האלה. וראיתו מהסמ"ג דלעיל, דמנו חז"ל מה שהיתה קבלה בידם מחקותיהם. וכל מה שמנו הם או דברי ניחוש או דברי תימה. כגון אל תפסוק בינינו שמא תפסוק אהבתינו. ותרתי, מה ששייך בו נדנוד פריצת גדר הצניעות והענוה ונהגו בו הגוים. ולמד דין זה מהספרי דכתב בזה"ל דלא תימא הואיל ויוצאים בארגמן אף אני אצא בארגמן וכו'. שדברים הללו שחץ וגאווה הם ולא באלה חלק יעקב אלא דברי ישראל ודרכם להיותם צנועים וענוים ירשו ארץ. ועוד הביא ראי' מהרי"ף פ' בן סורר ומורה דף עד. דאיתא שם בגמ', בפרהסיא אפילו מצוה קלה יהרג ואל יעבור. מאי מצוה קלה? אמר רב אפילו ערקתא דמסאנא (שרוך נעל). ופי' הרי"ף דשל גויים דרכם באדומים ויהודים דרכם בשחורים, והוא רוצה לשנות. ופשוט דהרי"ף הדגיש מאדומים לשחורים משום דבכל התורה אדום נחשב צבע הפריצות. ויותר מזה פירש"י

9. עיין בריטב"א דפוס ר"מ גולדשטיין הערה שנ"ד למקורו בתוס'.

10. התשובה נבדקה מהשו"ת שלפנינו (בשנת של"ט ע"י Domenico Prosolynritano) ואפשר לראות הדפוס הראשון (שיצא לאור בשנת ר"ט) בספריית ישיבה אוניברסיטה.

11. כרש"י פרשת קדושים.

שם דדרך הגויים לקשור כך ויהודים בדרך אחר, כגון שיש צד יהדות בדבר ודרך ישראל להיות צנועים. מטעמים אלה ועוד, התיר המהרי"ק לרופאים לשים קאפא לכבוד. חדא דדבר טעם הוא (דהגוי לובשה להראות שהוא בר סמכא באומנותו). ועוד דהישראל עצמו אינו לובשו כדי לדמות לגויים, אלא שידעו שמי שקאפא על גבו הוא רופא נאמן ויכוא וישלמנו לעבודתו (כגמ' סנהדרין - דלאו מינייהו קא גמרינן).

עתה נחזור לשאלתנו מראש, דהיינו מה אופי איסור הליכה בחקות העכו"ם. הר"י סבר כב' האפשריות הראשונות שהצגנו. דאסור לעשות שום דבר שנבע ממקור שיש בה ע"ז. וגם אסור כל מעשה הכל ושטות. וסבר שהראשון אסור בכל גווני, והשני מותר כשכת' באורייתא. שיטות הריטב"א והרא"ם אינם ברורים לנו - דלא הגדירו לאיסור. ויש לנו לעיין עוד בשיטת הרמב"ם המובא למקור השו"ע, ובר"ן ומהרי"ק המובאים למקור הרמ"א.

כתב הרמב"ם⁵ וז"ל אין הולכין בחקות העכו"ם ולא מדמין להן לא במלבוש ולא בשער וכיוצא בהן וכו' הכל בענין א' הוא מזהיר שלא ידמה להן. אלא יהי' הישראל מובדל מהן וידוע במלבושו ובשאר מעשיו כמו שהוא מובדל מהן במדעו ובדעותיו. וכן הוא אומר ואבדיל אתכם מן העמים. לא ילבש במלבוש המיוחד להן. וכו' עכ"ל. לכאורה הרמב"ם פוסק כאפשרות הג' שהצגנו - והיינו שכל מעשה גויים אסור לישראל. דאנו מחוייבים להבדיל עצמינו בפועל מן העמים. ובאמת כן שיטת האור החיים הקדוש בפרשת משפטים², וכן פסק הגר"א. אבל גם הר"ן וגם המהרי"ק למדו מדברי הרמב"ם כוונתייהו. (והם חולקים אהרדי כדלקמן). ולכן אינו ברור מדברי הרמב"ם מה סובר להלכה, ומטעם זה קשה על המחבר, דבספרו הב"י הביא דיון המהרי"ק בדברי הרמב"ם, וגם הוכיח הב"י שם מכמה וכמה טעמים לשיטת המהרי"ק, ומ"מ בשו"ע הביא צטוט דברי הרמב"ם בלי הסבר. מתוך קושיא זו חפשתי לתשובת המהרי"ק, (דהרי כבר נבדק משו"ת שלפנינו בשנת של"ט). יגעתי ומצאתי דפוס הראשון של שו"ת המהרי"ק שיצא לאור בשנת רע"ט, ושם ראיתי דכל דברי הב"י הם צטוט המהרי"ק. ולא הוסיף הב"י ראיות מדיליה. ולכאורה בשו"ע לא הביא הסבר המהרי"ק, דבשו"ע פסק כפשטות דברי הרמב"ם דאף דברי טעם אסורים, דאם סבר כמהרי"ק, הי' לשו"ע להורות לנו דעה ולכרר דברי הרמב"ם אליבא דהלכתא.

ונשאר לנו רק לברר דברי הר"ן והמהרי"ק, ומזה להבין שיטת הרמ"א שהלך בעקבותם. דברמ"א ציינו למהרי"ק כמקור הלכותיו ולר"ן כמקור פירושו

הגמרא. וקשה - דאע"ג דהר"ן והמהרי"ק מודים בתרתי, נמי פליגי בתרתי. דשניהם אוסרים דברי ע"ז¹², ושניהם מתירים דברי טעם. אבל ישנם ב' נ"מ בין הר"ן למהרי"ק, דשניהם אסרו דברי הכל ושטות, אלא אסרוה מבי' טעמים: הר"ן אסרה משום שיש בה שמץ ע"ז מאבותם, והמהרי"ק אסרה כיון דנראה כמודה להם. ולכאורה יש נ"מ גדול ביניהם, היינו כשברור בלי ספק שאין שמץ ע"ז בדבר (כגון בדורינו שהולכים קטני הדת והדעת בכגדים ושערות מוזרים בכדי להוציא את עצמם מן הכלל ולא לשום ע"ז). לכאורה הר"ן יתיר והמהרי"ק יאסור. והרמ"א הביא דברי הר"ן בזה. ויש עוד נ"מ ביניהם, שהמהרי"ק התיר דמיון לעכו"ם כשהישראל עושהו לתועלת (כגון להראות שהוא רופא נאמן). והרמ"א לא הביא דין זה. ולכן האיך אפשר דמקור הרמ"א להלכה הוא המהרי"ק.

באמת המקורות המובאים בשו"ע לא נכתבו ע"י ר"י קארו או ר"מ איסרלס. ולולא דמסתפינא הייתי ממליץ שהמקור המובא כאן אינו מקור הרמ"א. אלא מקורו מהר"ן. ומדינא אין לנו קולת המהרי"ק, כשהישראל עושהו לתועלת.

ומזה לכאורה יוצא לנו להלכה דהשו"ע פוסק כרמב"ם דהכל אסור, והרמ"א רק אסר דברי פריצות ודברי שטות (משום שיש בהם שמץ ע"ז מאבותם). וע"י בגר"א שחזר לאסור הכל, אלא התיר דבר שהיינו עושים מעצמינו, כגון נטיעת עצים ובנין בנינים.

12. ואע"ג דהוכיח הספר נוגה צדק מהמהרי"ק דמותר לשים הארגל (משערם) בביהכ"נ משום דהמהרי"ק לא אסר בפירוש דברים הנובעים מע"ז, כבר דחהו המלמד להועיל, ומקרא מלא הוא בפרשת משפטים לא תשתחוה להם ולא תעבדם ולא תעשה כמעשיהם. וכן פשוט מדברי הנביאים דלעיל.

תוכן הענינים

חלק א': פרקי מבוא

- 305 א. התורה כמקור החכמה והמדע
- 309 ב. המדע והחכמה כרקחות וכטבחות
- 316 ג. לימוד החכמות וקיום מצות ת"ת
- 320 ד. סיכום

חלק ב': חכמת הדקדוק ולימוד לשון הקודש

- 321 א. מצות לימוד לשון הקודש
- 329 ב. לביאור שי' הרמב"ם בבית המרחץ ובית הכסא
- 335 ג. מנעו בניכם מן ההגיון
- 341 ד. לעולם ישלש אדם שנותיו

חלק ג': תלמוד תורה של תורה שבכתב

- 348 א. תורה שבכתב ושבעל פה
- 358 ב. מבטלין ת"ת למקרא מגילה

חלק ד': תלמוד תורה של מדעים שונים

- 367 א. חשבון תקופות ומזלות
- 379 ב. רפואה
- 386 ג. פרד"ס
- 402 ד. עניני מוסר, מדות ודרך ארץ

הרב אהרן כהן
ראש הכולל העליון
ע"ש ר' יוסף שאול וחיה גרוס

לקביעת החפצא של תורה במצות תלמוד תורה

חלק א. פרקי מבוא

א. התורה כמקור החכמה והמדע

הרמב"ן, בהקדמתו לפירושו על התורה, מבאר שהתורה שנתן הקב"ה למשה כללה הידיעה על „בריאת שמים והארץ וכל צבאם“. כלומר: בריאת כל נברא בעליונים והתחתונים וגם כן כל הנאמר בנבואה ממעשה מרכבה ומעשה בראשית והמקובל בהם לחכמים עת תולדת ארבע כחות שבתחתונים, כח המחצבים וכח צמחי האדמה ונפש התנועה ונפש המדבר בכולם נאמר למשה רבינו בריאתם ומהותם וכחותם ומעשיהם ואפיסת הנפסדים מהם והכל נכתב בתורה בפירוש או ברמז. וכבר אמרו רבותינו (ר"ה כא, ב) חמשים שערי בינה נבראו בעולם וכולם נמסרו למשה חוץ מאחד... ואפשר שהיה השער הזה בידיעת הבורא יתעלה שלא נמסר לנברא... וכל הנמסר למשה רבינו הכל נכתב בתורה בפירוש או ברמיזה בתיבות או בגימטריאות או בצורת האותיות בכחובות כהלכתן, או המשתנות בצורתן... או בקוצי האותיות ובכתריהן... ושלמה המלך ע"ה שנתן לו האלקים החכמה והמדע הכל מן התורה היה לו וממנה למד עד שידע סוד כל התולדות ואפי' כחות העשבים וסגולתם עד שכתב בהן אפילו ספר רפואות וכענין שכתבו וידבר על העצים מן הארז בלבנון ועד האזוב אשר יוצא בקיר".

יוצא מדבריו שאילו היתה לנו הקבלה השלמה, בכל פרטיה ודקדוקיה, בידיעת התורה, היה אפשר לנו להשיג, מתוך התורה עצמה, כל חכמה ומדע. כמו כן ברור שהשגה כזאת תהיה שלמה ומוחלטת, שהרי כל סודות המדע, לסעיפי סעיפיהם, היו מתגלים לנו ע"י עצם ידיעתנו הכלתי-מוגבלת בתורת ה'. ובתורה עצמה היו מתגלים לאמיתם כל החלוקים השונים שעל פיהם מתנהגים חומרי הטבע [כגון פתרון לבעיית התיאוריה של השדה האחוד המעסקת את הפיסיקה המודרנית]. חוקים אלה, הם הם אשר קבעם הקב"ה בבריאת עולמו על פי התורה כפי שמכואר בזוהר (תרומה, קסא, ב): „אסתכל באורייתא וכרא עלמא“, כאדריכל זה שבונה על פי התכנית הרשומה לפניו. הרמב"ן מדגיש יסוד זה גם במאמרו בשם תורת ה' תמימה. וכן כתב רבנו בחיי בפירושו לתורה

עמוד ח' [מהד' הר' שעוועל]. וע"ע במנורת המאור לר"י אבוהב נר ב' כלל א' חלק ב' פרק א' שהוא ממש דברי הרמב"ן בהקדמתו. ע"ש. וע"ע ספר שבילי אמונה נתיב ח'.

בדרוש שדרש בח' טבת הציע החתם סופר שיטה זו (שהכל נכלל בתורה) בצורה נפלאה: „באמת ספר תורה שלנו הוא מעט הכמות, כתוב בתוכו איזה ספורי מעשים שעברו ואיזה מצות וחוקים ומשפטים אשר ינהגו בהם עם בני ישראל, ואמנם אי אפשר מבלי שארי החכמות כולם. כי אי אפשר להגיע לקבל עדות החודש מבלי שנדע כל דקדוקי הילוך החמה והלבנה ומסלוליהם, וא"א לדון המכשף אם לא נדע שרשי הכשוף וחכמת בני קדם, והלכות טריפות מבלי שנדע חכמת הנתוח על אופן היותר דק ועמוק. ושירי הלויים מבלי שנדע חכמת המוסיקה, וחלוקת ארץ ישראל מבלי ידיעת מדידת הארץ וחכמת השיעור וגיאוגרפיע, וזריעת כלאים ויניקתם מבלי האגראנאמיע. וכמה הפליגו חז"ל בל"ט מלאכות בשבת שנראה מהם בקיאותם בכל המלאכות, כגון האריגה וכלי האריגה וכל חכמת הטבע, ופלוסופיה האלהית היא העולה על כולם... ואין שום זכר מכל הנ"ל בתורה ואין לנו שום ספר מחובר על זה. והאומות יש להם בכל אלה חכמים וחבורים רבים, ועל כרחינו ללמוד מספריהם כל אלו, וה' אמר והגית בו יומם ולילה... ואין כאן שעה פנויה ללמוד כל אלו... ואין נחת רוח לפניו בהיותינו עוסקים בספרים אלה כלל, וא"כ מאין נדע כל הצריך לתורה והספר קטן וקצר מהכיל. אבל דע והאמן, כי אם הוא זרתיים ארכו וזרתים רחבו, ארוכה היא מארץ מדה ורחבה מני ים. ואין לך כל חכמה בעולם... שלא נרמזה במילותיה ובתיבותיה. ובלי ספק כי בפסוק החודש הזה לכם רמוז כל חכמת קידוש החודש יותר ממה שהעתיק הרמב"ם מספרים, והיודע לשמש בפסוק הזה ימצא הכל מפורש ושום שכל", עכ"ל.

ברור למדי שהחכמה הגנוזה בתורה, שמורה היא במעמקי נפשה. להגיע אליה צריכים לדרוש תגין ואותיות, לקשור חוטים דקים של מסורת עדינה וסתומה שלא נתנה לרבים כי אם ליחידי סגולה שבכל דור. עד שבזמנינו קשה להכיר בסודותיה ואפילו את הפתח לידיעת החכמה המדעית שבתורה נלאים אנו למצוא. אמנם עצם היסוד במקומו עומד. וכפי שמדגיש ר' יוסף חיון בספרו מילי דאבות (סוף פ"ה) על מאמרו של בן בג בג הפך בה והפך בה דכולי בה: „כל השלמות והחכמות כלולות בה". וכן בפירושו של רבינו יונה, שם, חזור על דברי תורה שכל חכמת העולם כלולה בה.

לצערנו, יש תורה ויש חכמה ולא קרבו זה לזה כל הלילה האפלה של

העדר המסורה לאחדם. באופן מפליא מעיר ה"חחם סופר" על העובדה העצובה הזאת בדרשותיו לח' טבת (שנת תקי"ף לפ"ק, כרך א' עמוד פט). הוא מסביר מה שאמרו חז"ל (מגילת תענית בתרא) שכשתרגמו התורה ליוונית חשך העולם ג' ימים,, כי מאז הועתקה התורה יונית נמשכו ישראל אחרי חכמת יונית והחליפו חכמת קדושת סודות עליונים בחכמתה הארורה ותעלה המרכבה ממצרים. ובמקום שלפנים כל החכמות ינקו מהתורה והיא היתה שער לכנס ממנה לכל החכמות וכמש"כ רמב"ן בהקדמה... נהפוך הוא והתורה נסמכה על שלחן חכמות חיצוניים. הרי העולם חושך בעדה..."

גישה זו באה בהכרח מתוך הבחנה מדוייקת בין המושג תורה והמושג חכמה (כפי שהיא מוגדרת כמדעים המתקדמים על ידי עיון שכלי). שהרי בנוגע לתורה יסוד מוצק של אמונתנו הוא שכשניתנה בסיני ניתנה בשלמותה ובמקוריותה. כל מגמתנו כמשך הדורות מאז ועד עתה היא לקבוע בכל הדייקנות האפשרית מה היא התורה שניתנה למשה. זוהי תכלית כל לימודנו. והרי ה"חידוש" בתורה אינו אלא ההבנה המקורית והמדוייקת והנכונה בתורה שניתנה למשה מסיני. (כפי שהדגיש הגר"ח מוואלאזין ז"ל — דבריו הובאו בספר שערי רחמים — „עיקר עסק חידוש תורה נקרא כל מה שלומד וממשמש בהן יותר ונתבררו הדברים אצלו בטעמים ופירושים...") כל „חידוש" תורה שהוא באמת מחודש ואשר לא שערום אבותינו וקדמונינו אינו חידוש אלא זיוף. החידוש הוא החדירה לתוך לב הסוגיא והענין על פי ביאורי חז"ל כדי לקבוע אמיתת הדברים כפי שנמסרו לנו איש מפי איש עד מרע"ה.

האמור לעיל הוא בחכמת התורה. בתכלית הניגוד לזה, מקוטב לקוטב, הוא החידוש בחכמת הטבע השכלית. כאן „חידוש" הוא כפשוטו וכמשמעו. שהרי כל חכם בונה על בנין קודמו. או, ביתר דיוק, על חורבן קודמו. ניוטון השקיע כוכבם של היוונים וכשבא איינשטיין ביטל הוא את תפיסת ניוטון במדות עקרוניות וכן הלאה. יבואו בדורות הבאים עוד חכמים ומדענים ויהרסו את שלעבר. אמנם סתירה על מנת בנין היא, אבל סתירה היא מכל מקום. חכמת הטבע, החכמה הבאה מתוך השגת שכל האדם בעולמו הגדול והקטן, בקוסמוס, עלי ארץ, או בנוגע לאדם עצמו, בלתי-שלמה היא בעצם הגדרתה. האב מוליד בן שקובר את אביו ועל ידי כך מתעלה. וכך מוכרח להיות.

יוצא איפוא ניגוד דיאלקטי נורא. שהרי ברור מכל זה שאי אפשר לעיין בחכמת הטבע שבתורה, במדתה הגבוהה והאמתית ביותר באשר היא יסוד השתתת העולם, מתוך האספקלריה המתחלפת של החכמה האנושית-הטבעית.

במדה שהאספקלריה מראה לנו גוונים מתחלפים נהיה מוכרחים לשנות תמיד הבנתנו בכוונת התורה. „לא לכך התכוונה כי אם לכך“. וכן בכל דור ודור. וכל הקודם דוקא לא זכה. ואילו בחכמת התורה אבדה מסורתנו כעת להשיג את המכוון דהיינו קליעה נכונה אל תוך החכמה האלקית שניתנה בסיני, וכפי שמבאר הרמב"ן, נתגלתה לאדם במעמד ניסי זה כחמדה גנוזה בתורה עצמה.

המהר"ל הכיר בחילוק זה בין חכמה שכלית וחכמה מסורתית בספרו נתיבות עולם, נתיב התורה (פרק י"ד) בביאורו למארו"ל (שבת עה, א) בשם ר' שמואל בר נחמני „מנין שמצוה לחשב בתקופות ומזלות שנאמר כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני כל העמים הוי אומר זה החושב תקופות ומזלות“. שם מחלק הוא בין ידיעות כאלו הבאות על ידי עיון שכלי לאלו הבאות בקבלה למשה מסיני.

לפי הנ"ל מוכרחים להודות שאי אפשר להכיר החכמה הטבעית שכתורה מתוך עיון שכלי בלבד. האם נעמוד ונקבע על פי הוראת גלינוס בחכמת הרפואה או אריסטוטלוס בשבע החכמות או איינשטיין או קאנט או פרויד. וכי ספק הוא שצורת החכמה תשתנה בעוד מאה שנה עד כדי כך שכמעט בלתי מוכרת תהיה מהשגותינו היום.

נהוג מאז תקופת ההשכלה ועד היום לצטט דברי ר' ברוך משקלאוו בשם הגר"א מווילנא: שכפי שיחסר לאדם ידיעה מידיעת החכמות כך יחסר לו פי מאה בידיעת התורה. יש מערערים על עצם העובדה שהגר"א אמר דבר זה בכלל. נעיין בסמוך בעמדת הגר"א ז"ל לגבי החכמות, אבל כדאי לעיר הערה אחת. הגר"א מדבר בענין חכמת המוסיקה וקרוב לשער שהמלחין הגדול שבעולם בשעתו, כמוצרט למשל, על אף יצירותיו הנהדרות, לא קרב כלל להכיל הנגינה אשר לו התכוין הגר"א, ואף את מקומו לא ידע. אולי אבדה תקוותנו להגיע לידיעה כה שלמה בתורה עד שנשיג גם מה שהתורה כוללת כל חכמה בתוכה, לכל הפחות עד כי מלאה כל הארץ דעה את ה', ואילו הגר"א שידע את כל התורה כולה ממש היה יכול גם להכיר באמיתת החכמה שבה במדה מסויימת ואף הוא התמסר להבהרת ה„תורה“ שכתורה ולא החכמה שבה. לנו, שפלים ודלים, חסרות אפילו ההגדרות היסודיות לגישה כזאת. לנו יש רק תורת ישראל וחכמת הגויים ולא קרב זה אל זה. אם יאמר לך אדם יש חכמה בגויים תאמין, טוענים חז"ל, כציטוט הפסוק „והאכדתי חכמים מאדום“ (איכ"ר ב', על עובדי ח'). כפי שהדגשתי הרי עומדת החכמה ונוטה לאבדון כדי שתבנה עליה החכמה החדישה. ואילו התורה קיימת לעולמים, לזו חיי עולם,

ולזו חיי שעה, ממש. אבל אילו יכולנו למצא החכמה שגנוזה בתורה עצמה וללמוד אותה מתוך התורה או היתה גם לחכמה זו חיי עולם. וידיעתנו היתה גמורה, כמו שאמרנו לעיל. והלימוד של חכמות אלו אם מתוך התורה היה אז היה ודאי קיום של תלמוד תורה. משא"כ השתא שידיעת החכמות הוא משכל האדם בלבד.

ב. המדע והחכמה כרקחות וכטבחות

כאמור לעיל, אי אפשר לומר שאם יחסר לאדם ידיעה שכלית בחכמת הטבע יחסר לו גם ידיעה בחכמה האמיתית והשלמה הכלולה בתורה. אי אפשר לטעון שבלי ידיעת חכמות הגויים אי אפשר לידע את התורה, במדתה הקוסמוסי, באשר היא מכלול הידע הטבעי והפילוסופי. שהרי ידיעת החכמות היתה מגיעה אלינו מתוך התורה עצמה. מאידך, ברור מהמקורות שאביא להלן, שבמדה מסויימת נחוצות ידיעות בחכמה, הבאה מתוך העיון השכלי, ללימוד התורה, שהרי אי אפשר לקבל עדות החודש מבלי ידיעה במהלך החמה או הלבנה (או כדור הארץ), דהיינו: עקרי האסטרונומיה. ואיך נדע חלוקת הארץ לגבולותיה סביב בלי חכמת המדידה והגאוגרפיה והלכות טרפות בלי חכמת הנתוח והאנטומיה. ובזמן הבית הוצרכו לחכמת המוסיקה לשירי הלויים ומנגינתם. לדון מכשף מחייב ידיעה בחכמת בני קדם ובכישופיהם. כמו כן דורשים דיני כלאים ידיעה בחכמת הצמחות, בכוטניה. וכן הלאה. שהרי ההלכה יסודה בחיים עלי ארץ. בחיים לכל פרטיו. ההלכה קובעת כל ארחות חיים ולהבין את הקביעות הזאת צריכים לדעת ידיעה רחבה במציאות העולם, דבר בלתי אפשרי בלי אמצעות המדע והחכמה. ידיעה כזאת נחוצה היא להבנת ההלכה הקבועה בידינו או לעזור להבין דבר מתוך דבר ולהסיק מסקנות חדשות בהלכה הנוגעת לחיינו היום יומיים. כמסגרת כזאת אין לדרוש מנין לנו ידיעות אלה בחכמה, האם מן התורה גופא או מהעיון השכלי. הרי ההלכה שייכת לכל דור. וממילא מוכרחים אנו להכריע על פי ידיעותינו באותו זמן ובאותו מקום, שאז ושמה נקבעה או נתבררה ההלכה. (ואין הכוונה להלכה-למעשה בלבד. אף לעצם ידיעת התורה, להבנת המסורה שבידינו, מוכרחים אנו להסתמך על ידיעות חיצוניות). [אגב, עיין בדברי בעל החזון איש ז"ל על יו"ד הל' טרפות סי' ה', והנה היה צריך להקבע בב' האלפים תורה כדאמר ע"ז ט' א' דיני הטריפות לדורות וכדאמר ב"מ פ"ו א' רבי ור"ג סוף משנה, ר"א ורבינא סוף הוראה, ואין לנו תורה חדשה אתריהם והיו קביעות הטריפות כפי השגחתו ית' בזמן ההוא, ואותן המחלות שהיו פרוונקא דמלאכא דמותא בזמן ההוא שלא נתן הקב"ה לברואיו אז רפואת תעלה להן המה הטריפות שאסרתן התורה בין בזמן ההוא ובין בזמן של הדורות הבאים שמסר הקב"ה את משפטי התורה שלהן לתכמי הדורות ההם..."].

ניקח דוגמא אחת פשוטה בשטחים של ההסטוריה והגאוגרפיה. כמסכת שביעית (ו' א') תנן „ג' ארצות לשביעית... וכל שהחזיקו עולי מצרים מכזיב ועד הנהר ועד אמנה נאכל אבל לא נעבד...". איפה היא אמנה? חקירה כזאת המבקשת לזהות מקומות הנזכרים בספרות התלמודית דורשת ידיעה רחבה ונכונה בגאוגרפיה. ולא להלכה בלבד נחוצים זיהויי מקומות שונים אלא גם לאגדה התלמודית והמדרשית.

הדים לדרישה זאת של ידיעת החכמות להבנת התורה מצינו בספרי חכמינו בכל הדורות. כיסוד מורא להרב אבן עזרא טוען הוא „גם יש בתלמוד לא ידעו פירושם כמו במס' ר"ה שבא פעמים בארוכה וסוד נולד קודם חצות ולדידן ולדידהו. ואין יכולת במשכיל לדעת כל זה אם לא ילמוד חכמת המזלות וידע מהלכי החמה והלבנה. גם לא ידע חכמת המזלות אם לא ילמוד בתחלה חכמת המדות, כי הוא סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה. ובעמדו על המזלות והתקופות אז יכיר מעשה ה' הנכבד...". כאן מצטט הראב"ע הגמ' שבת עה, א בלשון זה: „וכבר אמרו ז"ל כל מי שאינו חושב בתקופות ומזלות עליו הכתוב אומר ואת פועל ה' לא הביטו". אפשר להכיר בדבריו שני קווים שונים. הוא מגיש לקורא ב' תועליות בעיון האסטרונומיה: א) בכדי לקבוע הלכות קדוש החודש; ב) בכדי להשיג גדלות הבורא. מהמשך דברי הראב"ע משמע שהדוחף העיקרי לעיון בחכמה זו היא ההלכה, רק שממילא יוצאת עוד תועלת, דהיינו: הכרת פועל ה'. (מעניין שלראב"ע מה שאמרו חז"ל ודע מה שתשיב לאפיקורוס הוא מחייב לדעת סודות דברי חז"ל שלא ילעיגו האפיקורסים שאינם מאמינים בהם ולא יקבלו דברים מתוך האמונה הפשוטה, אשר לכן צריכים לדעת להשיב להם בהוכחות שכליות).

תלות התורה בחכמות המשמשות לעזור ללימוד משתמעת גם מתוך אגרתו המפורסמת של הרמב"ם לר' יהונתן הכהן מלוניל (הוצאת בלאו ח"ג עמוד 51). שם כותב הרמב"ם על עצמו „שבטרם אוצר בבטן, התורה ידעתי... והיא אילת אהבי ואשת נעורי אשר באהבתה שגיתי מבחורי ואף גם זאת הרבה נשים נכריות נעשו לה צרות... והש"י כי לא נלקחו מתחלה אלא להיות לה לרקחות ולטבחות ולאופות להראות העמים והשרים את יפיה כי טובת מראה היא עד מאד...". גם כאן מבוארים ב' טעמים ללימוד החכמות, עיקר וטפל: א) לרקחות, טבחות ואופות, דהיינו עוזרות ומשמשות לדעת את התורה; ב) להוכיח גדולת ואמיתת התורה לעמים, להראות להם את יפיה כי טובת מראה היא. (עוד יבוארו דעות הרמב"ם בקשר לחישוב תקופות ומזלות, ובנוגע לפרדס, מעשה בראשית ומרכבה). רבי יהודה הלוי בכוזרי חלק ד' (תרגום אבן תיבון ד' כ"ט) מכאר

שהעיון בטבע בא לחכמי התלמוד מצד ההכרח ולא משום סקרנות מופשטת גרידא. „ולא התעסקו בו אלא לענין התורה כי לא ישלם בירור הליכת הירח... אלא ברוב חכמת התכונה... אבל מה שימצא להם מן החכמה הטבעית ממה שנגדר בתוך דבריהם בדרך המקרה לא בכונה ללמד החכמה ההיא פלאות ותמיהות...“.

רעיון זה בא לידי ביטוי נהדר בדרשה אחת משל רבי עזרה פיגו (בע"ס גידולי תרומה) בספרו בינה לעתים, דרוש מו (ויניציא, תי"ג). שם הוא מאריך בניתוח הגיוני לחלק בין חכמת הגויים שתכליתה היא הידיעה עצמה, דהיינו חכמה הנובעת בעיקרה מתוך סקרנות האדם להכיר במציאותו ובסביביו, לבין חכמת ישראל אשר כל מגמתה היא שיפור האדם ואושר נפשו על ידי קיום המצות. חכמת הגויים היא מורשת מדענים יחידים בלבד. ואילו חכמת התורה היא לתכלית הכלל, לכל בני ישראל. בזה הוא מפרש את הפסוק „ושמרתם ועשיתם כי הוא חכמתכם וכינתכם לעיני העמים“, שעל פסוק זה דרשו חז"ל שחכמה זו שהיא לעיני כל העמים, היינו: חישוב תקופות ומזלות (שבת, עה, א). לדעת ר' עזריה פיגו אין הכוונה שהגויים יכירו בגדלות המוח והכשרון היהודי בשטח זה, אלא שהגויים יבינו שליהודים תכלית כל חכמה ותועלתה היא שמירת התורה, עשיית המצוות. אבל אינה מצויה [התורה] באותן האסטרולוגין שהאומנות שלהם הוא בלבד בשמים שאין פניתם אלא לבא לכלל ידיעת הגרמים השמימיים במה שהם. וזו כוונה נפסדת לא יחפוץ בה הוא יתברך... אלא כענין שהיה עושה שמואל ע"ה בשעה שלא היה אז מקום לעסוק בתורה והיה פנוי ממנה. ולמדנו מדבריו היותו מפרש לא בשמים היא על האסטרולוגין ולפי דרכנו נאמר, שיכוין שלענין התורה לא יצטרך לחכמה זולתה כעין חכמת התכונה. (אף בזה מעורר ר' עזריה פיגו ז"ל תשומת לבנו שהוא מבאר שבתחלה לא היה צורך לחכמינו ללכת אל הגויים וללמוד מהם ידיעת החכמות המדעיות, כי הכל בא מפי מרע"ה. „אשר יראה בלי ספק לא היו לומדים אותה מתוך ספרי חכמי העכו"ם ולא הוצרכו להנדסה של אוקלידי ולא לאלמגישט"ו של בטולומיאוס וזולתם. אלא החכמה ההיא האמתית קבלוה במסורת איש מפי איש עד מפי מרע"ה שלמדו הוא יתברך אופן מולד הלכנה... וכן כל שאר הפרטים הצריכים לזה לבא לידי קביעות החדשים ומועדים מסרם לו והוא ליהושע ע"ה וכן מדור לדור. ור"ג כשהיה מראה להדיוטות צורות לבנות וכו' הכל הוא כפי מה שקבל“).

נימה זו (של צורך החכמות לידיעת התורה) נמשכת בכתיב גדולי חכמינו. בספרו משנת חכמים על מ"ח דברים שהתורה נקנית בהם, מפרש ר' משה חאגיז

„כל מי שכבר למד תחלה תורת אלקינו... צריך הוא שילמוד קצת ספרי חכמות שהן הכרחיות להבנת כוונת דברי רז"ל בהרבה מקומות בתלמוד. וכבר פרט את שמותם הר' המושלם מוהר"ר משה אלמושנינו בספר הנהגת החיים בחלק ג'... בתנאי קודם למעשה שימלא כריסו מסם חיים והוא לימוד תורתנו".

רבי אליהו מזרחי מתאר בתשובותיו (סי' ה') איך שהוא עסוק מאוד מצד טורח הישיבה הקבועה עליו בכל יום בפלפול התלמוד ובלמוד החכמה... „ואם מצד העיון המיוחד לי בכל יום והוא הביאור הנכבד אשר אני מחבר על הספר הגדול הנקרא אלמגסטי, מפני שלא ראינו עליו שום ביאור עד היום והוא חכמה מפוארה מאוד ומצוה להתעסק בה... [המצוה היא משארז"ל ושמרתם ועשיתם וכו' זה חשבון תקופות ומזלות]. כפי הנראה מתשובה אחרת (סי' נ"ו) הוכרח הרא"ם ללמד חכמות שונות לתלמידים מתוך לחץ כלכלי. הוא פורט טרדותיו, ביניהן „מצד המזונות הקשות כקריעת ים סוף... אם מצד שאני עוסק עתה בתיקון נדונית בתי... ואם מצד התלמידים ישמרם צודם אשר רובם אני מלמד אותם על צד ההכרח כי אני מתבייש הרבה מקרוביהם המכריחים אותי ולא בלמוד התלמוד בלבד אבל כל אחד לפי חפצו. יש מי שיחפוץ ללמוד תכונה ויש מי שיחפוץ ללמוד תשבורת ויש מי שיחפוץ ללמוד מספר וכמה למודים אחרים מתחלפים קצת מקצת בתכלית החלוף וזה בכל יום ויום...". ספר הרא"ם בחכמת החשבון נדפס וגם תורגם ללאטינית. (עיין בית עקד ספרים אות מ' מספרים 1897, 2627). מתוך ספרים אלה של הרא"ם כתב ר' הענדל מנוח ב"ר שמריהו, תלמידו של המהרש"ל (בהקדמה לפירושו מנוח הלכות על ספר חובת הלבבות), „בארתי ההלכות החמורות במשנה ובתלמוד המדברות בחכמת התשבורת" (ביאור זה לא נדפס ואולי הוא בכתב יד).

הרמ"א בספרו תורת העולה מדגיש ש„בכל מה שאפשר לפרש דברי חכמים ז"ל שלא יחלקו על המפורסם ולקרוב אל השכל מה טוב ומה נעים" (תוה"ע ח"א פ"ב). דברים כאלה שהשמיעם הרמ"א בתורת העולה כמה פעמים מבונים עוד יותר על רקע שיטתו בנוגע לעיון בספרים החיצוניים ובנוגע לפרדס. (על זה יבוא דיון בסמוך). הרמ"א טען שלא רק שהתורה כוללת כל החכמות (תוה"ע ח"ג פ"ז) אלא שחכמת הגויים באה בעצמה ממקורות הקודש... כל חכמת הפילוסופים והחוקרים בא להן מישראל וכל חכמתן כלול בתורה כמו שהאריך הרב המורה להורות שכל חכמות הפילוסופים נמצא במדרשי חז"ל ואגדותיה". הרמ"א ממשיך שראה בספר ישן מאד שסאקראט קיבל החכמה מאסף ואחיתופל ושכתוב בשבילי אמונה „כי כל עיקר חכמת אריסטוטלוס גנובה מחכמת שלמה ע"ה". (תוה"ע ח"א פ"א). שיטה זו זוהה עם עמדתו

הכללית של הרמ"א למזג את הפלוסופיה המחקרית השכלית עם הקבלה המסורתית. (אדון בדבריו עוד בחלק הרביעי של מאמרי, בס"ד). תלמידו של הרמ"א, ר' מרדכי יפה בעל הלבושים, פוסק שמותר ללמוד החכמות החיצוניות באקראי לאחר שמילא כריסו בבשר ויין של תורה והלכה. (לבוש עט"ז סי' רמו). והוא עצמו חיבר ספרים בחכמת המטימטיקה והתכונה. בספרו לבוש אדר היקר בא בעיקר לבאר הל' קידוש החודש אשר בספר הי"ד של הרמב"ם. ובספרו הוסיף ביאור בעניני תכונה על ספר „צורת הארץ" לר' אברהם ב"ר חייא הנשיא.

עמדתו של הגאון ר' יהונתן אייבשיץ לגבי שבע החכמות הכלולות בתורה והמסייעות להבנת התורה מצאה בטאון באריכות בספרו יערות דבש ח"ב (בהספד שערך לגאון אחד ק"ק מץ תק"ט לפ"ק). על הכה"ג שהיה נותן שמן בנר המערבי כמדת חברותיה ממנה היה מתחיל ובה היה מסיים. דורש הגאון רי"א: „ונראה כי ז' נרות הם ז' חכמות כי ידוע כי חכמה היא מכוונה כשם נר... וז' נרות הם חכמות חיצוניים ונר מערבי הוא חכמת תורתנו הקדושה... וכל החכמות משתלשלות מתורתנו ומשם מקורם ושמה ישובו כי כולם הם נערות המשרתות את המלכה כמ"ש הרמב"ם שהם לרקחות וטבחות וכולם צריכים לתורתנו כאשר הארכתי כזה וחברתי ספר מיוחד ועל זה אדני הספר הוטבעו". (איני מכיר בספר כזה, ואולי כוונתו לספרו שם עולם על חקר וקבלה, שנדפס בג' חלקים), והוא מוסיף „כי כל החכמות הם פרפראות וצורך לתורתנו כאשר חכמת גימטריא שהוא חכמת המדידה ונכלל בו חכמת המספר והתשבורת ואלגעבר"א צריך מאוד למדידת עגלה ערופה ומדידת ערי הלויים ומקלט ותחומי ערים". ניכר מדבריו שגאון זה פי' מאמרו של ר' אלעזר בן חסמא בסופ"ג דאבות „קינין ופתחי נדה הן הן גופי תורה תקופות וגמטריאות פרפראות לחכמה". שהכוונה: שהתקופות והגמטריאות באות לעזור לנו להבין גופי התורה, כחכמות המשרתות את המלכה. (כך פי' גם בעל תפארת ישראל, ר' ישראל ליפשיץ ז"ל, שבאר בתוך דבריו שם „דאף בחשבון התקופות צריך ללמדם לענין קידוש החודש וגם כדי לידע חכמתו וגדולתו של יוצר בראשית, ומה"ט היודע לחשוב תקופות ומזלות ואינו חושב נקרא חוטא (עיין שבת עה, א) וכמו כן חכמת המדידה... נצרכת לדיני סוכה וכלאים וכדומה, אפ"ה דוקא קינין ופתחי נידה הן הן גופי הלכות מדיש בהן עשה ולא תעשה, אסור ומותר, משא"כ תקופות וגמטריאות הן רק טפלים לתורה כפרפרת הפת...").

בדרשתו ממשיך הגאון ר' יהונתן להעריך רשימה שלמה של החכמות השונות ולהורות נחיצותן לידיעת התורה. והוא גומר: „...וכהנה רבות חכמות

אשר הם בכלל ז' חכמות וכולם סניפים לתורתנו ומשרתת הנערה תורתנו הקדושה... וכן הדבר בכל החכמות ממנה מדליק ובה מסיים כולם טפלים אצל התורה". נמצא שהגאון הזה מפרש שמחד גיסא כל החכמות כלולות בתורה, דהיינו שכך היא אמיתת מציאות הדברים מצד התורה עצמה שהיא ארוכה ורחבה וכוללת כל חכמה שבעולם. מאידך גיסא, מי שלומד תורה צריך לינק מן החכמות השכליות אף כשהן מתפתחות מחוץ למסגרת התורה, בכדי להבין את התורה ולקבוע הלכותיה.

הגר"א ז"ל, לפי עדות בניו תלמידיו ומקורביו היה למעלה מהשגתנו במוחו העל-אנושי ובהתמסרותו הגמורה והמפליאה ללמוד התורה. הוא לא הפסיק מלמודו מיום עמדו על דעתו ועד יומו האחרון, ועד בכלל, והוא למד, ידע, והבין, כל התורה כולה. אמנם, אי אפשר לדעת את כל התורה כולה מבלי להשתכלל בחכמות, ולשם זה ולתכלית ברורה זו השתלם הגר"א בהן כפי שאצטט לקמן. אבל כדאי להעיר כאן שמתוך סילוף המשכילים, מינים ממינים שונים, נתנו משמעויות חדשות ומופרזות לעמדת הגר"א בנוגע לחכמות, כאילו הגר"א היה תומך באלה המבלים ימיהם ושנותם בעיון והתעמקות בחכמות כשיש בזה אפי' שמץ של ביטול תורה. וזה היפך כוונת הגר"א ז"ל וגם היפך מהותו-דמותו, מן הקצה אל הקצה. מזייפים אלה, שלא ידעו ולא הבינו אפי' מקצת מתורתו של הגר"א, רצו לסתור את הבנין, ולא בקרדום אלא בקורות הבנין עצמן. הם ניסו להכות את ספר התורה בעצי החיים שלו, לבטל את חשיבות ועקרונות התורה בציטטות מארז התורה. (נטיתי הצידה בשורות פולמוסיות אלו כי ירט הדרך לנגדי. והלואי שהמצטטים מדברי הגר"א היו מודים על האמת והיו מקבלים את האמת ממי שאמרו במסגרת שבה נאמרו הדברים. ואם אמר הגר"א לר' ברוך משקלאוו, "כפי אשר יחסר וכו'", או לא אמר, [עי' בספר הגאון החסיד מווילנא לבצלאל לאנדוי, פרק י"ז הערה 15], כרוך למדי עמדת הגר"א בענין).

בהקדמת בני הגר"א לספר אדרת אליהו על התורה כתבו, "בהיותו בן י"ב שנה לא נודע כי באו כל שבע החכמות בקרבו בתכלית הדקות והאמת זקנים שבאותו הדור ... בחרו בזקנתם ללמוד קידוש החודש להרמב"ם ז"ל עם מפרשיו כי ידעו כמה יועיל זה הלימוד הנפלא להרבה ענינים..." ושוב שם: "כל החכמות אליו ידרושו ספתנו נא לרקחות ולטבחות... בראשונה הוא חכמת המספר והמשלשים הניף לה ידו והרים לה קולו: בואי נא ברוכה לה' לשערי התורה והוראה...". עיין שם המשך דבריהם שהם לפלא ממש. מענין מאוד שבין הספרים שהגר"א כתבם בכתב ידו נמצא הספר איל משולש על חכמת

המשולשים וההנדסה. בספר זה (הנדפס בוילנא, תקצ"ד) לא נמצא שום זכר לאיזה ענין הלכתי כחשכון המולד או כדומה. הוא אבסטרקטי בהחלט וחוץ מהעובדא שנכתב בלשון הקודש אין להכיר בו חומר יהודי כל עיקר. הגר"א ז"ל גם כן חיבר ספר על התכונה. (שהוא עדיין בכתב יד).

עוד הובא בהקדמה לספר פאת השלחן שחיבר רבי ישראל משקלאוו (על הלכות שביעית) אודות גדולת הגר"א בחכמות. מתוך דבריו משתקפת שיטת הגר"א הדו-צדדית, שיטה שמצאנו כבר בדברי קודמיו. מצד אחד הרי התורה היא מקור כל חכמה ואם כן כל החכמות כלולות בה. ומצד אחר, יש צורך בחכמות להבנת כל התורה. ,,וכאשר סיים פירוש (לשיר השירים) נשא עיניו למרום בדבקות עצומה בברכה והודאה לשמו הגדול ית"ש שזיכהו להשגת אור כל התורה, בפנימיותיה ובחוצותיה. כה אמר: כל החכמות נצרכים לתורתנו הק' וכלולים בה וידעם כולם לתכליתם והזכירם חכמת אלגעבר"א ומשולשים והנדס"ה וחכמות מוסיק"ה ושיבחה הרבה. הוא היה אומר אז כי רוב טעמי תורה וסודות שירי הלויים וסודות תיקוני זוהר אי אפשר לידע בלעדה... ויכולים להחיות מתים בסודותיה הגנוזים בתורה ... וביאר איכות כל החכמות ואמר שהשיגם לתכליתם. רק חכמת הרפואה ידע חכמת הנתוח והשייך אליה אך מעשה הסמים ומלאכתן למעשה רצה ללמדה מרופאי הזמן וגזר עליו אביו הצדיק שלא ילמדנה כדי שלא יבטל מתורתו כשיצטרך ללכת להציל נפשות כשידע לגמרה... אח"כ אמר כי ב"ה כל התורה שניתנה בסיני ידעה לתכליתה...". [וע"ע ספר חסידים אות תתת"ס"ט בהוצאת מקיצי נרדמים].

בהקדמה השניה לספר איל משולש מנסח רבי יעקב משה, נכד הגר"א, שיטתו בנוגע ללמוד החכמות. אי אפשר להביא תמצית מכל דבריו הארוכים שם אבל כדאי לציין נקודתו העיקרית והיא, שהחכמה למרות שנחוצה היא עד מאוד בכל מקצועות התורה לא עשו אותה החכמים עיקר ולא התהלל החכם בחכמתו. הוא מעיר שהרמב"ם בהל' קידוש החודש מקצר במקום שהיה אפשר להאריך מאוד אבל הוא רק ,,הביא הכללים הבאים למלאות דברי חז"ל". הוא טוען שמרוב פחדתם שמא יפול הלומד ברשת החכמות ויסור מלימוד התורה, דרשו הרבה מגדולי ישראל להתרחק מן החכמות עצמן ונתנו הדופי בהן. אבל הוא מצטט דברי רז"ל שמצוה לחשב בתקופות ושכן הורה הסמ"ג להלכה. וכמו כן שואל איך נסור מחכמת הדקדוק ,,אשר ממנו יתד לאהלה של תורה הוא אם למקרא...". בדבריו ניכרים הדים של הנסיגה בזמנו מהעיון בחכמות שבאה כתגובה להשכלה ולתוצאותיה; הוא מנסה לאזן את הדברים במשקלים הנכונים; לא בשילוב של תורה עם חכמה כאחיות או צרות ולא בשלילת החכמה לגמרי אלא בדרך ממוצע, בלימוד החכמה כעזר לידיעת התורה שהיא תמיד העיקר והראש.

ג. לימוד החכמות וקיום מצות תלמוד תורה

נראה ברור שכל הנובע מתוך התורה עצמה הוא חומר ששייך לו קיום מצות תלמוד תורה, שהרי הוא „חפצא“ של תורה, וממילא הוא בכלל החיוב של „ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם...“. אולם, כפי שניסתי להדגיש אין זה אלא מבחינה תיאורטית בלבד, באשר התורה היא מחצב כל החכמות. אבל למעשה, חכמות אלו שדנתי בהן לעיל, בנויות על אשיות שכליות בלבד. ובלמוד החכמות עצמן באשר הן חכמות אין קיום מצות תלמוד תורה. שהרי אינן תורה. ויש מפרץ רחב בין התורה האלקית-המסורתית ובין החכמה השכלית. וזה אפי' אם העניינים התורניים הם גשמיים בנושא שלהם. המהר"ל מפראג ניסח את החילוק בספרו דרך החיים סופ"ג. הוא מבאר שקינין ופתחי נדה שהן גופי הלכות נקראים הלכות שמורים הדרך לעולם הבא (כי הדרך הזו צר מאוד וצריך הוראה דהיינו התורה). „אבל תקופות וגמטריאות אינם דרך והלכה כלל שמביא לחיי עולם הבא. ואפשר כי לכך נקט קינין ופתחי נדה כי אלו שניהם גם כן אינם רק חשבון... והוא דומה לתקופות וגמטריאות שהם ג"כ חשבון בלבד...“. ע"ש. המחשב בסברות הרמאי ברמאותו בסוגיא דבבא מציעא עסוק בתוך תוכה של התורה. ואילו המחשב בדברים שונים יותר „נעלים“ שאינם תורת משה אין זה מביא לחיי העולם הבא ואין בזה קיום של תלמוד תורה.

בזיקת חז"ל לחכמות אלו מצד עצמן לא דנתי כלל; לא מצד עצם ההיתר (או החיוב) ללמדן ולעיין בהן, ולא מצד הבעיות האמונתיות וההשקפתיות הכרוכות בלימודים אלה. דנתי בהם רק מצד הנחיצות והיעילות של החכמות השכליות, בין חכמות הטבע בין חכמות אחרות, להבהרת התורה על בוריה, ובפרט בחורת ההלכה. וכאן יש שאלת יסוד, והיינו: האם יש בלימוד ועיון בדברי חכמה להבנת דברי תורה קיום של תלמוד תורה? אין כוונתי כאן להסיק מסקנות מוחלטות להלכה ולמעשה. באתי רק לרכז את החומר ולהציע כוונות לעיון בשאלה זו. מתוך הציטוטים שהבאתי לעיל מהרב אבן עזרא והרמב"ם ועד לאחר תקופת הגר"א מוכח שהכירו ראשונים ואחרונים בקשר הפרגמטי בין החכמות והתורה. ישנן ידיעות רבות ושונוות הנחוצות במסגרת החיים התורתיים שאינן תלמוד תורה כלל. דיין צריך להבין שבעים לשונות כדי שיוכל לשמוע באופן אישי דברי עדות הנאמרים בלשונות לועזיות. כפי שפוסק הרמב"ם הל' סנהדרין פ"ב ה"ו „ושידעו ברכ הלשונות כדי שלא תהא סנהדרין שומעות מפי התרגמן“. מובן מאליו שאין לו לדיין הרוכש לעצמו ידיעות בלשניות שום קיום מצוה, ותלמוד תורה לא כל שכן שאין לו. זה רק מכשיר אותו להיות דיין. ואולי מעין הכנה לדבר מצוה איכא, אבל תו לא. הכנות לדברי

מצות תלמוד תורה ישנן לרוב. וגם מכשירים. הנוסע לישיבה או לרבי, הקונה ספר, ואף המדפדף בספר למצוא איזה סימן הנחוץ לו, המטהר עצמו מקריו ללמוד בקדושה וטהרה, או הנוטל ידיו כשנגע בכשרו, וכל הדומה לדברים אלה הם מכשירים והכנות למצוה של תלמוד התורה אבל אינם קיום המצוה עצמה.

אם כן יש לשאול אם כשלומד או מעיין באיזה סוגיא בתלמוד או באיזו הלכה או אגדה וצריך הוא לידיעה מסויימת באיזו חכמה מהחכמות שהזכרנו, כחכמת החשבון למשל, בכדי להבין דברי הגמרא על בורים, האם העסק והטורח להשיג ידיעה זו בחכמה ההיא מקרי תלמוד תורה או רק הכשר לתלמוד תורה.

ניקח דוגמא אחת. מצינו בתוס' עירובין דף עו, ב, ד"ה ור' יוחנן שפירשו דעת דיני דקיסרי ע"ש. בתוך דברי התוס' יש דיון גיאומטרי בנוגע לריבוע בתוך העיגול וריבוע שהעיגול בתוכו. דברים כאלה מצד עצמם הם עובדות מתימטיות פשוטות שכשלעצמם אינם בתחום ההלכה כלל, ושייכים לכללים של הגאומטריה האבקלידית. אבל תוס' מביאים דברים אלה לברר דברי הגמרא שם, דהיינו בהקשר להלכה מסוימת. (אגב, עיין בכיפור הגר"א שם נגד מסקנת התוס', וע"ע בהקדמה לספר איל משולש וע"ע בספר גליא מסכת שו"ת סי' ג'). האם נאמר שמי שמעיין בקשר הגיאומטרי בין העיגול והריבוע בהקשר לתוס' הנ"ל אין לו מצות ת"ת. או האם ננתח את התוס' עצמו לומר שמקצת הוא תלמוד תורה ומקצת אינו ת"ת, במדה שהתוס' דנים בעצם ציור הדברים שהם ענינים מתימטיים בלבד.

לדעתי נראה בלי ספק שיש בלימוד התוס' הנ"ל כולו, אף העיון בדברים המטמטיים הכרוכים בבעייתם שם, קיום מצות תלמוד תורה. אמנם, יש לכאורה גבול לדברים. הרוצה ללמוד ספרי אבקלידוס וחכמות המשולשים וההנדסה בכדי שיבין דברי הגמ' ושאר המובאים בדברי חז"ל המשתמשים ביסודות הגאומטריה וההנדסה לא יקיים מצות ת"ת אבל מכשיר לת"ת יהיה. ובנוגע למכשירי מצוה מוכרחים לומר שהואיל ואינם,, חפצא של מצוה" בפני עצמם, אחר כוונת הלומד אנו הולכים. מי שלומד מטימטיקה או אסטרונומיה לבוא לידי הבנה יותר עמוקה בתורה שבעל פה, הוא לומד מכשירים של ת"ת. מאידך, מי שלומד מטימטיקה ואסטרונומיה לשם סקרנות בעלמא או לאיזה תועלת בלתי תורנית כלשהי, שאינה לשם הבנת דברי תורה, אין בו מכשיר לתלמוד תורה כלל. ואפילו אם מבחינה תיאורטית יכולות ידיעות כאלו לסייעו אם יחליט אח"כ להשתמש בידיעותיו שרכש לעצמו במקצועות המדעיים להבין

דברי תורה, מ"מ בשעתו כשהיה מעיין במטימטיקה יהיה בזה משום ביטול תורה, אם אפשר לו ללמוד תורה באותה שעה.

דבר זה נראה מוכרח מדברי חז"ל (דברים רבה ח') בשם האמורא שמואל ירחינאה. „לא בשמים הוא. שמואל אמר אין התורה מצויה באיסטרולוגין שאומנותן בשמים. אמרו לשמואל הרי אתה איסטרולוגי וגדול בתורה. אמר להן לא הייתי מביט באיסטרולוגיא אלא בשעה שהייתי פנוי מן התורה. אימתי? כשהייתי נכנס לבית המים". ידיעה נחוצה היא אבל איננה תורה. ולא היה מבטל מן התורה לרכוש לעצמו ידיעה זו.

בתשובה אחת של הגאון הרוגאצובי ז"ל (פורסם על ידי הרב יהודה לוי בהמעייין, ניסן, תשל"ו, עמוד 8-1) מביא הא דסנהדרין דף ה: דרב למד אצל רועה בהמה לידע להבדיל בין מום קבוע למום עובר, ועי"ז הוא מתרץ מה שקשה לו על דברי רש"י עירובין דף נט. ד"ה משום שכתב „דשכיחי רבים אצל המושל, דהיינו ריש גלותא, ליטול רשות לדון ולהתיר בכורות ולסמוך", עכ"ל. וקשה דהא ברור דהיתר בכורות ניתן דוקא ע"י נשיא שבארץ ישראל. ונראה שתירץ דלהיתר בכורות בעי רשות נשיא אבל לקבוע עצם העובדא של מומחיותו סגי בריש גלותא. ונראה שמחלק הרוגאצובי בין סמכות בידיעת התורה שלזה צריך למתיר בכורות סמיכה מהנשיא שבא"י ובין סמכות בידיעות בחכמות הטבע שלזה סגי בהסכמת הריש גלותא ואם כנים הדברים אז נראה ברור דסובר הרוגאצובי דאף שיש צורך ותועלת בידיעות הטבע וכדומה לכמה וכמה דינים, מ"מ אינם תלמוד תורה דלהוראת תורה בעי אך ורק רשות הנשיא שבארץ ישראל, וכנ"ל. ונראה להוסיף שכל אותה התקופה שהיה לומד ענין מומי הבהמה אצל הרועים, מ"מ רוב זמנו היה עוסק בתורה ולא היה מתבטל מתורתו כלל. ויש אמנם לעיין בדבר, לו יצוייר, אם היה צריך להתבטל מלימוד ממש האם היה יכול לישאר זמן רב אצל הרועים לדעת ולהכיר מומי הבהמה, דודאי די שיעור וגבול לדבר אבל צ"ע מה הוא השיעור בדיוק.

כמו כן הגר"א מוילנא ז"ל, אף שהבאנו לעיל שפע של מקורות שמעידים עליו שלמד כל החכמות המועילות לידיעת התורה, הרי מעיד עליו רבי אליהו רגולר ז"ל בספרו יד אליהו (פסקים סי' כג) כדברים האלה: „וכל רואיו ותלמידיו אשר יצקו מים על ידיו, העידו שאין זה ילוד אשה כלל, וגודל חרדתו על דבר קל שמבואר בתלמוד בבלי וירושלמי אין לשער עד שמסר נפשו ממש על קלה שבקלות ממה שמבואר בתלמוד, אף במילי דרך ארץ... וכל איש שבא לפניו לפתוח פה בתורה או בשום חכמה שבעולם, ראה שלא נעדר ממנו כל

המ"ח דברים שהתורה נקנית בהם וכל המדות שחשב ר"פ בן יאיר, וכל העומדים לפניו ראו אותות ומופתים גדולים אשר הופיע ה' עליו ממרום והוא לא נתכוין לכך, אלף ניירות לא יכילו לספר שבחו אשר אין בהם שום גוזמא כי למראה עינינו ראינו וזכינו לריחו ושיחתו. ותמיד היה מכריז שלא ללמוד שום חכמה זולת התלמוד, כי אם חכמת הדקדוק לבדה, ושאר החכמות לא היה לומד כי אם במקום שאסור להרהר בדברי תורה ועם רוב חכמתו אמר שלא הגיע למדרגת תנא ואמורא כי כל דבריהם נכללו במ"ט שערי בינה...". ע"ש. (על לימוד חכמת הדקדוק אדון בחלק השני של מאמרי, בס"ד).

לדעתי דוקא משום כך לא הזכיר הגר"א שום דבר של קדושה בכתב ידו על המשולשים כי בתערובת דברי תורה לא היה אפשר להכניסו למקום שאסור בהרהורי תורה, המוציאים לאור שהוסיפו הקדמות ביטלו תועלת זו לחלוטין. וכפי שהוא בדפוס בשם „ספר איל משולש" אסור באמת להכניסו לבית המים מחמת ההקדמות שבו. מעניין שהמבאר דברי הגר"א בכתב ידו, רבי שמואל אב"ד דק"ק לוקניק (שהיה גדול בתורה) מרגיש בהעדר זה של תורה ובהקדמה שלו אומר כדברים האלה: „ומאחר דא"א לבהמ"ד בלא חידוש וראוי להתחיל בדברי תורה כי לה משפט הבכורה ראיתי להציג הנה חידוש שחדשתי במסכת עירובין...".

יוצא איפוא, שמצד עצם לימוד החכמות בפני עצמן הרי יש בזה משום ביטול תורה אם אפשר לו ללמוד תורה באותה שעה. מצד מכשירים להבנת התורה, במי שעוסק בחכמות אלו בכוונה מוחלטת להבין סוגיא בתלמוד או סוג של הלכות (כהלכות קידוש החודש, למשל) הרי צורך לימוד הוא. אבל גם כאן נראה שיש הגבלה מסוימת. שלכאורה תלוי הדבר בזה: האם אפשר לו לעסוק אז בדבר תורה ממש, דברי תורה שאינם דורשים עיונו בחכמות אחרות. אנסה לבאר הדבר על ידי השאלת דוגמא מאלפת מעצם תלמוד התורה עצמו. בס"ד אוכיח ממקורות רבים שמי שלומד תורה שבכתב כשעה שאפשר לו ללמוד תורה שבעל פה, ויש לו כבר ידיעה יסודית בתורה שבכתב, אז נקרא מבטל מלמוד תורה במדה שאינו לומד תורה שבעל פה הגם שלומד אז תורה שבכתב! (זוהי לכאורה הכוונה הפשוטה בדברי הגמ', מגילה ג', א': שמבטלים תלמוד תורה למקרא מגילה, ועיין בשו"ת בית אפרים חלק או"ח סי' ס"ח. בס"ד אדון בדברי אלה באריכות בחלקו השלישי של מאמרי). אם כן, על אחת כמה וכמה שמי שאפשר לו ללמוד תורה ממש ועוסק בדברים שרק עוזרים ללמוד שייך שפיר שיהא בזה, על פי הדוגמא הנ"ל, משום ביטול תורה מבחינה רלטיבית.

משום כך אי אפשר להביא ראיה מכל הגדולים שעסקו בחכמות,, כרקחות וטבחות" לתורה שהרי כולם היו גדולי עולם, ארזי לכנון. הם למדו כבר כל התורה כולה ומכח זכרונות עצומים והתמדה בלתי-מוגבלת הגיעו לשיא הידיעה בתורה. מתוך כך הרשו לעצמם לעקוב אחרי כל חדרי התורה ולגלות מטמונים בכל פינותיה. ידיעה שלמה בכל חדרי התורה דורשת עיון בחכמות אבל עיון כזה בא דוקא לאחר ידיעה רחבה בתורה עצמה. ויש אשר לא התעמקו בחכמות ואפי' לתועלת התורה. המעיין בהוצאות הנפוצות של היד החזקה יוכח תיכף ומיד שגדולי המפרשים כהמגיד משנה, הכסף משנה, הלחם משנה, המשנה למלך ועוד, לא נגעו בקצהו. וכפי שהשיג הראב"ד בפ"ז ה"ז מקידוש החודש: „ואני איני מאנשיה [של חכמת התכונה] כי גם רבותי לא הגיעו אליה על כן לא נכנסתי בדבריו [של הרמב"ם] לבדוק אתריו". כנראה לא שלחו ידם במקצועות החשבון והאסטרונומיה בהיות עסקם בתורה עצמה כל ימי חייהם. ובכל אופן אפשר להסיק שאם יש ברירה ללמוד בתורה גופא לדעת אותה על כוריה, אז העיון בחכמות כמכשירים ללימוד החלקים בתורה הדורשים ידיעה מדעית יכול להיות בגדר ביטול תורה.

סיכום

נסיתי להוכיח בפרק הראשון של מאמרי שבמדה מופשטת ורעיונית כלולות החכמות הטבעיות-המדעיות בתורה עצמה. ואילו היה לנו המפתח לשער החכמה שבתורה עצמה היינו יכולים לגלות סודות הטבע. ומכיון שמעצם התורה היו נובעות חכמות אלו, היה בלימוד החכמות שבתוך התורה משום קיום מצות תלמוד תורה. אמנם טרחתי לבאר שלמעשה אין כחנו במסורת התורה לגלות רזי הטבע והחכמות. ידיעותנו בחכמות באות מהעיון השכלי, מתוך הנסיון וההוכחה הטבעית ומצד זה אי אפשר שיהיו החכמות מכוונות בשם „תורה" כלל. בפרק השני עיינתי בחכמות מנקודת מבט שונה, דהיינו מצד התועלת שיש בהן להבנת דברי תורה בהלכה ובאגדה. מתוך רשימה ארוכה של גדולי ישראל מתקופת הראשונים ועד למאה שעברה, עם סעדים ומראי מקום, הוכחתי שהכירו היטב בתועלת השימושית שיש בחכמות השכליות. ובפרק השלישי נסיתי לציין את השאלות המתאימות בקשר לחכמות אלו במסגרתה של מצות תלמוד תורה, אם הלומד חכמות כרקחות וטבחות מקיים מצות תלמוד תורה או לא. ואם כן, מתי ובאיזה אופן.

חלק ב. חכמת הדקדוק ולימוד לשון הקודש

א. מצות לימוד לשון הקודש

אפשר להניח שהלימוד הכי קרוב ללימוד תורה ממש הוא לימוד חכמת הדקדוק של לשון הקודש. שהרי בלי ידיעת הלשון של תורה שבכתב אי אפשר לקרוא כתב זה. וגם אי אפשר להבין תורה שבכתב, לא הבנה עמוקה ואף לא הבנה שטחית. וברור למדי שהמון מדרשים בנויים על עיונים דקדוקיים בכתבי הקודש. וכמו כן ברור שכשהכלל הדקדוקי בא בחדא מחתא עם דרשה בתורה ודאי שיש בו קיום של ת"ת בלימוד כלל זה. כמו כן כשכללים דקדוקיים מפרשים עצם הפשט של איזה פסוק או איזו מלה כגון ההנחה הבאה במס' יבמות (יג:) בברייתא בשם ר' נחמי' כל תיבה שצריכה למ"ד בתחלתה הטיל לה הכתוב ה"א בסופה ותנא דבי ר' ישמעאל כגון אלים, אלימה וכו'. וע"ש עוד, שהובאה ברייתא זו בנוגע לפלוגתא דב"ש וב"ה בלימוד הלכות מסויימות מן הכתוב,, לא תהי' אשת המת החוצה לאיש זר..." וכמו כן אם ילמוד דברי התוס' (שם) ד"ה כיון יהיה לו קיום של תלמוד תורה אף דכל מגמת תוס' זה הוא להוכיח עובדא דקדוקית. וכמו כן מה שמוכא בגמ' (ר"ה דף ג', ועוד) דמלת ,,כ"י" משמש בד' לשונות ,,אי, דלמא, אלא, דהא". — [אגב טענתו של תוס', שם, נגד רש"י צע"ג ואכמ"ל.] בכל הציורים הנ"ל נכלל העיון הדקדוקי בכלל תלמוד תורה לא רק מפני שמוכאים הדברים בספרי חז"ל. אפי' אם היינו מוצאים כללים אלה בתוך ספרים אחרים מ"מ תלמוד תורה הוא שהרי כלל זה דכי משמש בד' לשונות הוא יסוד מוצק בהבנת הפשט שבדברי תורה שבכתב. וכל כלל ויסוד שהנחתו מביא לידי הבנת התורה בכלל תלמוד תורה הוא. והכללים להגיע אל הפשט הם ג"כ דברי תורה, לא פחות מהעיון במדות שהתורה נדרשת בהם, שעיון זה ודאי תלמוד תורה הוא. כמו כן העיון במדות שהתורה נפשטת בהם. והם כללי הדקדוק להבנת תורה שבכתב על פי פשוטו.

וכן בשטח של שמות נרדפים כגון מה שבא בפרק לד דאבות דר' נתן עשרת הלשונות של שמחה והעיון בהם ודאי הוא קיום של מצות תלמוד תורה. וכמו כן כשנעיין לפרש לשון דיצה איך הוא לשון של שמחה יהיה בעיון זה קיום של ת"ת. ולברר דבר זה נצטרך לעיין בשרשים ובשמות נרדפים ובכללי הדקדוק ועוד. וכל העיון בזה יהיה תלמוד תורה, בלי ספק. [וע"ע בספר עליות אליהו (הערה לד) בשם בעל הכתב והקבלה על לשון דיצה וכן דעת התרגום לאיוב (מא, יד) כמו שמוכח מהתרגום לישעי' פרק ס"ו על הפסוק שישו אתה משובש וכן ברש"י. אבל עיין באבן עזרא שם. ובפירוש רבינו מיוחס ב"ר אליהו על ספר איוב ישנם ב' הפירושים. ע"ש. וע"ע בשיר השירים רבה על הפסוק

נגילה ונשמחה בכך ואית דמפקין תרועה ומעיילין דיצה וע"ע בכתובות דף ו. כברכת נישואין גילה דנה דיצה וכו']. [אגב יעויין מענין לענין בהערה (ל"ג) לספר עליות אליהו באחד שהלעיג על דברי רבותינו בפני הגר"א בפירוש מלת דיצה ושמו אותו לקונא בוילנא, עיי"ש].

וכמו כן לימוד כל הסוגיא דסנהדרין (דף ד', ועוד) דיש אם למקרא או יש אם למסורת, וכן כל הדומה לו, הוא קיום של ת"ת ממש. וכהנה עוד רבות.

אכן, מה בנוגע ללימוד הלשון עצמו וכן כללי דקדוק לשון הקודש בצורה מופשטת שאינה מעוניינת לפרש מלים או קטעים של תורה, אלא הכוונה היא לידיעת עצם הלשון כשלעצמו. האם יש בזה גרידא קיום של תלמוד תורה. האם הלשון עצמו הוא חפצא של תורה? ושאלה זו היא בין בנוגע לרכישת אוצר מלים בין בנוגע לדקדוק השמות והפעלים, התחביר וכדומה.

מפורסמים הם דברי הרמב"ם בפירוש המשניות לאבות פ"ב על דברי המשנה „והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה" שפירש „שצריך להזהר במצוה שיחשב בה שהיא קלה כשמחת הרגל ולמידת לשון הקדש...". ומצינו בספרי פרשת עקב על הפסוק ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם „מכאן אמרו כשהתינוק מתחיל לדבר, אביו מדבר עמו לשון הקודש ומלמדו תורה". וכן בתוספתא פ"א דחגיגה: „יודע לדבר אביו מלמדו שמע ותורה ולשון קודש". משמע שהכוונה ברמב"ם בפירושו לאבות הוא למידת לשון קודש לתינוק כמו שמבואר בספרי ובתוספתא חגיגה. ומצוה קלה היא מפני שבדיבור בעלמא, בדיבור היום יומי הרגיל, מקיים הוא מצות תלמוד תורה. שעל ידי הדיבור הזה הוא מרגיל בנו ללשון הקדוש ומתוך כך ירכוש לו השפה ויבין פירוש המלים כשיקרא בתורה ובשאר כתבי הקודש. ומצוה זו גוחה מאוד לקיים ודמיא לשמחת הרגל שבאכילה ושתייה גרידא מקיים מצוה.

אבל תמוה הוא באמת שהשמיטו הפוסקים דבר זה. והרמב"ם עצמו פסק ביד החזקה הל' תלמוד תורה (פ"א ה"ו) בזה"ל: מאימתי אביו חייב ללמדו תורה. משיתחיל לדבר מלמדו תורה צוה לנו משה ופסוק ראשון מפרשת שמע ואחר כך מלמדו מעט מעט פסוקים פסוקים עד שיהיה בן שש או בן שבע...". והשמיט לימוד לשון הקודש. וכן השמיטוהו שאר הפוסקים עיין בטוש"ע ועיין בשו"ע הרב ועוד. [הן אמת שמצינו בהסכמת המהר"ל מפראג לספר אם הילד (הבא ללמד לקטנים דקדוק ולשון) שכתב: „אמת ואמונה כי מצוה גדולה שירגיל אדם את בנו ללמדו לשון הקודש ובדקדוק הלשון כמו שעשו קדמונינו ז"ל." אבל כל הפוסקים השמיטוהו].

בעל תורה תמימה (לדברים י"א, י"ט אות נ"ב) ג"כ תמה על ההשמטה ורוצה להסביר דאולי סבירא להו להפוסקים, דאין מצוה זו נוהגת רק בארץ ישראל ובעת שישראל שרויין על אדמתן, משא"כ בגלותינו שהוא דבר שאי אפשר לרוב הציבור לעמוד בו מכמה טעמים. אכן עם כל זה עדיין לא הונח לנו השמטת זכרון כל עיקר זה. ואפשר שהוא מטעם צוואת ר"א לתלמידיו (ברכות כח:) שימנעו בניהם מן ההגיון. ועי' רש"י שם ומהרש"א שם". עכ"ל בעל תורה תמימה, שם.

ויעויין בשו"ע הרב הל' תלמוד תורה בקונטרס אחרון (פ"א ואות ב' שם) עמוד תתכט שכתב: ,,ובימיהם שהיו מספרים הרוב בלשון הקודש וגם התינוק משמתחיל לדבר היה אביו מספר עמו בלשון הקודש ועל כן לא היו צריכין ללמד התינוקות פרוש המלות רק הקריאה בנקודות וטעמים וקרי ולא כתיב...". ע"ש.

מוכח דהשתא הדרך ללמד פירוש המלות כיון דאין יודעים מעצמם פירוש המלות מפני שאינם לומדים לשון הקודש. וזה כעין מה שאמר בעל תורה תמימה, כדלעיל. אמנם עדיין צ"ע, למה באמת לא ילמד האב לשון קודש עם בנו אפילו בזה"ז. ונראה דכל שאין השפה שפת העם ואין הלשון לשון הפשוט ברחוב ובבית אז המצוה היא דוקא בלימוד כתבי הקודש עצמם. ואז צריך ללמוד פירוש המלות. שהרי למעשה כל ידיעת הלשון ודיבורו מצטמצם בכל אופן לדברי תורה ותפלה. וא"כ משיתחיל לדבר אז מלמד האב את בנו לקרוא פסוקים דוקא. ותבין. נואם לפי זה אז יוצא שבוזה"ז בארץ ישראל יהיה שוב מצוה לדבר עם הבן בלשון הקודש]. וע"ע בפירוש ראב"ע לשיה"ש על הפסוק (ח', י"א) כרם היה לשלמה בבעל המון שכתב ,,...כי לא נדע מלשון הקדש כי אם הכתוב במקרא שהוצרכו הנביאים לדבר ומה שלא הוצרכו לא נדע שמו...".

ברם, לא משמע שכנ"ל הוא הטעם להשמטת הרמב"ם את ההלכה ובפרט כשחיבורו של הרמב"ם הוא לדורות, וכידוע. ואולי מפני שבזמן שהיו בארץ ישראל ומדברים לשון קודש כלשונם החברתי והיום יומי, אז ודאי שממילא היו מספרים עם הקטנים בלשון הקודש משיתחיל לדבר, שהרי אפי' אם לא היה כאן מצוה היה מדבר לשון קודש, דאין לשון אחר מדובר. וא"כ לא היה צורך בר"ם להביאו, ומה שמביאו בפירוש המשנה דאבות פ"ב מ"א דסו"ס הרי מצוה קעביד. ודוקא משום שהוא ממילא ומאליו קחשיב ליה הרמב"ם שם כמצוה ,,קלה".

[ויעויין בלשון הראבי"ה לסוכה סי' תרצ"ט,, ובספרי תניא לדבר במכאן אמרו כשהתינוק מתחיל לדבר אביו מלמדו לה"ק ומלמדו תורה...". אמנם במרדכי סוף פרק לולב הגזול,, שהתינוק מתחיל לדבר אביו מדבר עמו בלשון הקודש". ונראה דהמרדכי מבוסס ע"ד הספרי עצמו ואילו בראבי"ה מבאר הספרי עפ"י לשון התוספתא דחגיגה. וזה החילוק בלשונות הללו ד,,מלמדו" היינו אף שאינו מתרגל בלשון הקודש כלשונו היום יומי. משא"כ מדבר עמו. דהיינו: באופן טבעי ורגיל. גם יש לפרש ד,,מלמדו" לה"ק היינו לשון המקרא דוקא, משא"כ מדבר עמו, דמיירי בכל לשון הקודש, ועדיין צ"ע].

וע"ע במגן אברהם לשו"ע או"ח סי' ש"ז, סעיף ט"ז ברמ"א, אות כד, דהרמ"א כתב שספרי שיחות חולין וסיפורי מלחמות הכתובים בלעז אסור לקרותן בשבת (וגם בחול כשיש בו משום מושב לצים, עיין במחבר שם). אמנם אם כתובים בלה"ק שרי. וביאר המ"א,, דהלשון בעצמו יש בו קדושה ולומד ממנו דברי תורה... ולדעת רמ"א אף אגרת שלום הכתובה בלה"ק שרי לקרות, דיש ללמוד מתוכו הלשון וגם כתובים בו כמה פסוקים של תורה". ועיין בט"ז אות י"ג שם דחלק הב"ח ע"ז וכן הט"ז ע"ש. דאף בלשון הקודש עדיין לא יצא מכלל מושב לצים ע"ש. ונראה בדעת הרמ"א דמה שממילא לומד הלשון כשקורא בשיחות חולין הנכתבים בלשון קודש אז זה מפקיעו, לשיטת הרמ"א, מגדר מושב לצים, כי יש בו תועלת גם לתלמוד תורה. אבל אין שום ספק שהקריאה בספרים אלה לא תחשב עדיין כקיום מצות תלמוד תורה ממש! וזה לכל הדעות. ואפי' לשיטת הרמ"א והמ"א. [ויעויין למטה בסוף פרק ב' של חלק זה.]

והנה בשו"ת יד אליעזר סי' לב [להג"ר אליעזר הלוי איש הורוויץ ז"ל מוויען] בתשובה בה נותן מקורות להלכות שונות בפוסקים. רוצה להביא מקור להא דאמר הרמב"ם בפ"י המשנה דאבות (ב, א) דלמידת לשון הקודש הוא מצוה, וכתב: ,,לענ"ד פשוט דרבינו הוציא דבר זה ממתניתין דסוטה ר"פ ואלו נאמריין בלשון הקודש, וקחשיב בהדי' הקהל, והיינו דהמלך מצוה לקרות בתורה בלשון הקודש דוקא והעם מצווים לשמוע ולהבין ענין הקריאה, כדאיתא בפ"ק דחגיגה דאנשים באים ללמוד וכו'. וא"כ ממילא דמצוה ללמוד לה"ק כדי שיבינו ולמען ישמעו וילמדו". עכ"ל שם. [נדבריו הובאו גם בספר פרדס יוסף ח"ב פרשת כי תשא]. ואיני מכין לא ראיתו ולא מקורו. דיש הכשרים להרבה מצות שאף שנחוצים הם ובלעדם תחסר האפשרות לקיים המצוה, מ"מ אינם קיום מצוה בפ"ע. וכאן הנקודה היא שעצם לימוד לה"ק הוא מצות תלמוד תורה של ודברת במ.

ובאמת מלשון הספרי: אביו מלמדו לשון קודש. היה גם אפשר להבין דהיינו: אפילו במקום שאין זה לשונם הרגיל דכשמספר עמו באותו הלשון ירכוש ידיעה בסיסית ואז יבין מה שקורא בתורה כשיגיע לבן חמש למקרא. ואפי' אם דיבורו עם בנו אינו צירוף של קטעי פסוקים מקיים מצות ודברת בם. שהרי אין המצוה כאן מחמת עצם היות הדיבור דברי תורה. אלא המצוה היא במה שע"י לימוד השפה יבוא לידי הבנה יסודית בתורה שככתב בעתיד, כשילמוד את התורה. דמלמדו, היינו: שמספר עמו לתכלית לימוד כיון שאין זה שפתו הרגילה. ואילו הרמב"ם ובעקבותיו שאר הפוסקים אולי גרסו מלמדו. ופרושוהו לדברי הספרי, דהיינו: שקורא עמו פסוק דשמע ישראל וכו' דעל ידי כך מלמדו שפת לשון הקודש. ואפילו אם אין בנו יכול להבין פירושם של הדברים שבפסוקים ההם מפני שהוא עדיין צעיר לימים, מ"מ גזיה"כ ד, לדבר בם" דילמדנו לשון הכתוב.

יוצא דאפשר לפרש דאמנם פסק הרמב"ם כהספרי. שהוא מבין מדברי הספרי שמלמדו תורה צוה לנו משה ועל ידי זה מלמדו לשון הקודש. אמנם נראה אחרת מפרוש המשנה. דשם משמע דמצוה קלה היינו: שמספר עם בנו בלשון הקודש כדבר איש אל רעהו, ולכן נחשבת כקלה, וכדאמרן. ונראה דהרמב"ם כפי' המשנה מיירי, בסיפור בעלמא ולא ברכישת שפה מתוך הפסוקים. וזה אינו כדברי הרמב"ם בי"ד, כפי שביארנום.

בכל אופן, יש לחדש דאפילו אם נניח דמעצם דרשת הספרי יש חובה לדבר לה"ק עם התינוקות כדי ללמדם,, לדבר בם", מכל מקום אין מכאן הוכחה ברורה שכשגדול לומד את הלשון בזמן שהוא מבוגר וכו'-הבנה שגם אז יש לו קיום של תלמוד תורה בלימוד ההוא. דאולי דוקא בנוגע למצות תלמוד תורה המוטלת על האב שילמד את בנו, אשר זה מתחיל כמעט מיום הולדו עלי אדמות, דוקא בזה יש מצות ת"ת גם כלמדו את בנו לדבר לשון הקודש. דעצם מהות המצוה כשמלמד את בנו הוא להקנות לו לא רק ידיעת התורה אלא גם האמצעות לידיעתה, דהיינו: הלשון, שפת עבר. דבזה מתחילים כשמלמדים עם הקטנים. אבל מכיון שאין הלשון, מצד עצמה, חפצא של מצות ת"ת (מלבד התורה שבה, כמובן), אז לגדול הלומד, שאין מצותו זהה עם מצות לימוד האב עם בנו, אז אינו מקיים מצוה דת"ת כשלומד לה"ק, ורק הכשר מצוה יש לו. דלימוד האב עם בנו הוא לימוד של הכשר והדרגה ואילו כשהוא גדול חיובו הוא ידיעת התורה וכו'. והנחה זאת קיימת אפילו אם המבוגר הוא בור ועם הארץ גמור שאינו יודע צורת אלף. דמ"מ כשאינו לומד תורה ממש רק הכשר מצוה תקרא ולא מצוה ממש. ורק בנוגע ללימוד עם הבן אמרו בספרי מה

שאמרו, וזה עפ"י דיוק בפסוק ולמדתם אותם את בניכם,, לדבר בם". פי' שגם מה שמביא לידי לימוד מקרי לימוד. וזה רק בנוגע ל,,את בניכם". דשם יש אות,, למד" קודם פועל הדיבור ואילו אצל יחיד, בפרשה הראשונה של קריאת שמע, חסר ה,, למד" וכתוב רק ודברת בם. שבמבוגר הלומד לעצמו אין ההכשר למצוה בכלל המצוה.

אגב, יש להעיר שהגאון ר' אפרים לונטשיץ שהיה אב"ד בפראג ונפטר שם בשנת שע"ט, בספרו עמודי שש, כתב לחלק בין לימוד מקרא (תורה שבכתב) לבין לימוד הלשון בלבד. הוא גינה מאוד דרכי המלמדים שלימדו לתינוקות כל שבוע כמה פסוקים מפרשת השבוע ההיא מבלי שום חיבור והקשר מענין לענין. והוא מוסיף בדברים החריפים האלה: ,,ועל מה הוא מלמדו משנה או גמרא כי כל הלימוד שכבר למד מקרא אין בידו מאומה ממנה וכל מה שלמד מקרא אין בלימוד ההוא שום לימוד של תורה, אלא למוד לשון לבד, שלמדו לדבר בלשון הקודש, כי לא יזכור כי אם פירוש המלות, והיה יכול ללמוד עמו לשון הקודש בלי שום ספר בדרך שמלמדין לאדם שאר לשון לועז. ותמה אני איך יקרא ללימוד הלשון בלבד לימוד של תורה. וכי זו תורה?! "עכ"ל. דבריו השנונים כחיצים אין בהם לקבוע הלכה לענייננו כלל. כי כל כוונתו להורות שעל דרך לימוד כמה פסוקים של פרשת השבוע לא ידעו ולא יבינו במקרא כלל ואינם רוכשים כי אם ידיעת עצם הקריאה, דהיינו: לימוד הלשון עצמה. ואפילו אם נניח שכלימוד הלשון מתוך הפסוקים יש קיום של תלמוד תורה ויש עדיפות, ממילא, ללימוד לשון הקודש בדרך זה מאשר ללמוד לה"ק מתוך ספרים חילוניים, מ"מ היה קובל האב"ד דפראג על דרך לימודם, שהרי כוונתם להרכיש לילד ידיעה במקרא דוקא ובזה, לפי טענתו, אינם מצליחים כלל.

ברוב רובם של הספרים העוסקים בחכמת הדקדוק וכן בהקדמות לספרים הללו לא התעסקו בשאלתנו אם יש קיום מצות ת"ת בעצם לימוד הדקדוק. שאף שמציינים את הנחיצות והחשיבות של הדקדוק, אינם מבטאים בפה מלא שמצות ת"ת היא. ואדרבה, מתוך כמה הקדמות לספרי דקדוק וכן מהסכמות שנכתבו לספרים כאלה נראה שדאגו שלא יבואו הלומדים חכמה זו להתכבט מעסקם בתלמוד ובפוסקים. וכך מצינו, למשל, בהקדמת הרד"ק לספרו ,,מכלול", שאף שהכיר היטב בנחיצות ללמוד חכמת הדקדוק בכדי להבין את התנ"ך על בוריו, הוסיף להעיר ש,,אם יבוא אדם ללמוד חכמת הדקדוק ילאה ללמוד כל הספרים אשר חברו המחברים ויצטרך להתעסק בהם כל ימיו. ולא טוב היות האדם ערירי מחכמת הדקדוק, אבל צריך לו להתעסק בתורה ובמצות ובפירושיהם וצרכי ענינים בדברי רז"ל ולהתעסק בדקדוק על דרך קצרה כדי

שיספיק לו ללמוד התיבות כתיקונן...". ומשמע שיותר מזה יש בו משום ביטול תורה.

גישה כעין זאת מצינו גם בספר עץ חיים (כתב יד) לאחי המהר"ל מפראג, ר' חיים ב"ר בצלאל. הוא כתב בהקדמתו שם שבימים הראשונים ידעו שקדושת התלמוד ודרשותיו,, מיוסד על אדני פז משפט דקדוק לה"ק עד שאמרו כי הרב הקדוש... רבנא אשי ובני ישיבתו כאשר חתמו את התלמוד בחותם הקודש חתמו עמו עוד ספר אחד על חכמת הנקוד ודקדוק לה"ק. [נעיין בהערת אסף, מקורות, ח"א עמוד מ"ד.] וכל זה להודיע שמשולכות הנה אשה אל אחותה... רק כי בהיות שהגלות המר והארוך הזה גבר עלינו מיום אל יום נתמעטו הלבכות שלא היה בידם יכולת ללמד את בניהם את כל החכמות ע"כ ראו אבותינו הקדושים ובפרט חסידי אשכנז למשוך את בניהם אחר התלמוד בלבד... והוא הלחם והמזון האמתי אשר בצלו נחיה בגויים, ועם כל זאת יחידי סגולה אשר בכל דור ודור שמלאו כרסם מלחם התלמוד למדו גם חכמת הלשון בכלל שאר החכמות גם חברו ספרים על זה... ואחרי הימים הרבים האלה קם דור השפל הזה יתמי דיתמי נשתכחה חכמה זו לגמרי ובפרט במדינת אשכנז. ודברי הספרים האלה כחתומים ואין עמנו היודע לה,, ימין" או לה,, שמאל"... על כן קנא קנאתי לה'... ואמרתי עת לעשות ולהפר מעט זמן מלמודי"... והנה קמתי לפתוח ג' שערים ולהיות מקצר ועולה ולכתוב רק כלל החכמה הזו בדרך משא ומתן בלשון שהורגלו נערי בני"י כי לא טוב היות האדם ערירי מחכמה זו מפני לעג האומות. גם הוא יסוד גדול והקדמה ליסוד התורה, ובפרט לבני דורנו, דור טהור וחכם בעיניו אשר בלאו הכי מבטלין זמן רב בחכמות החיצוניות חדשים מקרוב נדפסים ונעשים, כי החכמה הזו היא על כל פנים מדה שמקבלין עליה שכר. אכן להתמיד על לימוד החכמה הזו אין נכון כלל...".

ואמנם קשה להבין מתוך דבריו כוונתו, כשאומר שבחכמת הדקדוק יש מדה שמקבלין עליה שכר. אבל נראה דאם היה דעתו שזה תלמוד תורה ממש אז היה אומר כן בפירוש. ומה שאמר שמקבלין עליה שכר, היינו: כהכשר מצוה גרידא. דגם ההכשר נכלל ב,, לפום צערא אגרא".

והנה בשאילת יעב"ץ (חלק א' סי' י"י) יש להגר"י עמדין תשובה בנוגע ללימוד הדקדוק, אם מותר לעיין בבית הכסא במשקלי השמות והפעלים דהא קיימא לן דברים של חול מותר לאמרן בלשון הקודש, ש"מ שבלשון עצמו ליכא משום קדושה אלא בתר הענין אזלינן. ובהא נמי ליכא קדושה, כי רק מהרהר ומחשב אופני הדבור הנאות והלשון המדוקדק. ואפילו לדבר בהם

ולהוציאם בפה מותר. הגע בעצמך כשהיו ישראל על אדמתם ולשונם לשון הקודש היו בודאי משתמשים בו אף בבית הכסא ולכל צרכם. אבל הגר"י עמדין שוב מצדד, למעשה, להיפך. שהרי אנו כל ידיעתנו בלשון הקודש הוא מכתבי הקודש ואין דרך להגיע לידיעת לה"ק על נכון כי אם על פי הכתובים אשר יורו על כללי הדקדוק. ועל כן אי אפשר, למעשה, לעמוד בהם בלי הרהור דברי תורה ופסוקי המקרא ועל כן אסור במרחץ.

רי"ע ז"ל מביא באותה התשובה הנ"ל, אודות הרמב"ן ז"ל שהיה מעיין בספרי לשון לעז של חכמי אומות העולם בבית הכסא כדי שלא להרהר בדברי תורה [והעיר לעיין בדברי הרע"ב ספ"ה דאבות במאמר בן בג בג ומינה לא תזוע שכתב,, שלא תאמר למדתי חכמת ישראל אלך ואלמד חכמת יונית שאין מותר ללמוד חכמת יונית אלא במקום שאסור להרהר בדברי תורה, כגון בבית המרחץ או בבית הכסא וכו" ע"ש]. וכהרמב"ן בזמנו כך היה גם מנהג אביו החכם צבי ז"ל. ולפי זה טוען רי"ע,, ואם היו מוצאים היתר בעיון הנ"ל [פי' היתר בעיון בחכמת הדקדוק בביה"כ] נראה לי שלא היו עוסקים בהם [פי' בחכמות של אומות העולם]. אמנם, לדעתי הקלושה, אין מהנ"ל ראייה כלל. דאולי חכמת הדקדוק והלשון כבר ידעו ורצו ללמוד חכמות חיצוניות. ועוד, יעויין בספר חסידים הובא במפרשים לשו"ע או"ח סי' פ"ה, דאף דההלכה היא פסוקה שם: דדברים של חול מותר לאמרם בלה"ק, מ"מ מדת חסידות להחמיר, ע"ש. וא"כ אולי מ"ה לא עיינו בעיני הדקדוק, דהא סו"ס הוי בלה"ק. [בקשר להא שהביאו בשם ספר חסידים להחמיר בלשון הקדש עיין בשלמת חיים, שו"ת של הגר"י זוננפלד סי' ע"ז (של המהדורה החדשה) שדנים בשאלת חומרא בדבר שלא החמירו האמוראים. ע"ש היטב.]

בכל אופן, מוכח שלדעת הגרי"ע אין בלימוד חכמת הדקדוק כשלעצמה באשר היא חכמת ידיעת לשון הקודש, ענין של תלמוד תורה. ורק מפני שמן ההכרח יבוא ללמוד פסוקים ולהגות ולעיין במקרא, מזה הטעם אסור ללמוד לה"ק בביה"כ ובמרחץ. ועיין עוד בשלמת חיים שאלות ותשובות להג"ר יוסף חיים זוננפלד ז"ל סי' שנו (במהדורה החדשה) שאל השואל אם דקדוק נחשב כלימוד התורה והביא הא דשאלת יעב"ץ דמשמע דלולא הטעם שיהרהר במקרא היה מותר דתורת דקדוק לא נקרא ת"ת. והשיב לו הגרי"ח בקצרה,, ספר דקדוק שידוע שנעשו מגדולים צדיקים ונצרכים ללימוד התורה"ק בוודאי ג"כ בכלל ד"ת אבל מה שלא נצרך להבין בו ד"ת כ"א לכתוב בדרך מליצה כהוגן אלו אינם בכלל ד"ת" עכ"ל. וצ"ע.

והנה בנוגע למה שאמר הגרי"ע ז"ל, שם, שבזמניהם שדברו לשון הקודש בחיים היום-יומיים, ולכל צרכיהם ועניניהם, אז ודאי השתמשו בו אף בבית הכסא ובמרחץ, ייתכן שלשיטה שבספרי כשאביו היה מספר עם בנו במרחץ בלשון הקדוש שהיה מקיים באותה שעה מצות תלמוד תורה מקרא ד,, את בניכם לדבר בם". ונראה דאינו כ"כ מן התימא. דאף דיש קיום דת"ת אבל אין חפצא של תורה. וממילא דאין בעי' דבכית המרחץ דהקיום ממילא בא וחפצא ליכא. כנ"ל. כי סו"ס הכשר הוא, אבל גזיה"כ הוא שהכשר זה יהא בכלל המצוה עצמה.

אגב, יש להוסיף דמצד מה שלמעשה אי אפשר ללמוד דקדוק מבלי לעיין בפסוקי המקרא וממילא דאסור בכית המרחץ, למד בעל ברכי יוסף (הובא בשערי תשובה לאו"ח סי' פ"ה) דגם אסור לסדר שם כתב מליצה בלשון תלמוד. דודאי יבוא להרהר קצת בסוגיית התלמוד, ע"ש.

גם יש לציין שבהגהות החתם סופר לאו"ח סי' פ"ה נתן טעם למה נתבטל הדיבור בלשון הקודש בכבל, משום שהיתה ארץ מלאה גילולים, וממילא שנכון שלא להשתמש בלה"ק, וכדברי הספר-חסידים בנוגע לבית המרחץ.

ב. לביאור שיטת הרמב"ם בהרהור ד"ת בבית המרחץ וכיה"כ השתא דאתינן להכא נימא בה מילתא בשיטת הרמב"ם בהרהור בדברי תורה בבית המרחץ. דיעויין ברמב"ם הל' קריאת שמע פ"ג ה"ב-ו. ודברי הרמב"ם תמוהים בכמה פרטים. חדא, מה שהביא הכ"מ (כה"ד) בשם ה"ר מנוח שהביא בשם הראב"ד מהגמ' דלאונסו שאני (זכחים דף קב:) ע"ש. והנה הרמב"ם לא הזכירו כלל. וצ"ע. [ותמיהני גם על הכ"מ שלא מצא זה להיות מן התימא כהא דתמה על השמטת הרמב"ם דין שאילת שלום במרחץ]. עוד צ"ע ברמב"ם המשך דבריו בהלכה ה'. דהרמב"ם חילק בין תוארים לשמות המיוחדים. דשמות המיוחדים אסור להזכירן. וצ"ע למה אמר להזכירן דוקא, ולא אמר שאסור להרהר בהן. גם צ"ע למה השמיט הרמב"ם איסור שאילת שלום וכתמיהת הכ"מ שם, ע"ש. ולא זו בלבד שההשמטה תמוהה, אלא גם הפסק שפסק. דממה שאמר הרמב"ם ששמות המיוחדים אסור להזכירן יש לדייק שפיר דשלום (שאינו מן השמות המיוחדים והן השמות שאינן נמחקין) מותר להזכיר. וזה נגד גמ' מפורשת במס' שבת דף י': גם צ"ע עוד שהרמב"ם, שם, בהלכה ד' מתחיל בדיבור וממשיך בהרהור. ובנוגע לדבור כתב,, ולא קריאת שמע בלבד אלא כל ענין שהוא מדברי הקודש אסור לאומרו בכית המרחץ וכו', ואפילו אמרו בלשון חול". ואילו בנוגע להרהור כתב,, ולא לאמרו בלבד אלא אפילו להרהר

בדברי תורה... אסור. וייתכן לפרש דהיינו הך, והבטוי ברמב"ם,, דברי קודש" זהה, לכה"פ כאן, עם הבטוי,, דברי תורה". אבל עדיין צ"ע.

והנראה לפרש דהרמב"ם לא הביא דין זה דלאונסו (כמו שהביא הבית יוסף בטור או"ח סי' פה ובכסף משנה לרמב"ם, שם), משום שהרמב"ם הביין כוונת הגמ' דזבחים קב: דלאונסו שאני שמה שר' אלעזר ב"ר שמעון אמר דינו בבית הכסא היה נאנס לאומרו שהיתה שמועתו כל כך שגורה בפיו שהיה מתבטא מאליו ובעל כרחו בכל מקום שהיה נמצא. ואפשר לפרש ככה גם דברי רש"י שם. והנה אם נאנס נאנס ואין צורך לרמב"ם להביא ציור כזה ולכן לא הביאו כלל. דאין כאן דין חדש. אמנם לרבנו מנוח שבכסף משנה פי' אחר היה בדבר. דהא רבנו מנוח בשם הראב"ד רצה לתרץ דמה שהירושלמי אומר דמותר להרהר בדברי תורה אינם חולקים על הבבלי, דאף לירושלמי אסור להרהר בדרך כלל. אבל יש ציור אחד דגם לבבלי (כלירושלמי) מותר להרהר והיינו בציור דאונס. ומהלשון מותר להרהר נראה ברור שיש לפרש שלא כפי שפי' אליבא דרמב"ם. דלרמב"ם מה שייך לשון,, מותר" הרי אונס הוא. אבל לראב"ד שפיר שייך לשון,, מותר" דהאונס הוא מתיר ומפקיע את האיסור. דהאיסור הוא,, לשום מחשבתו ולבו לחשוב בד"ת" כשהוא בביה"כ. ואין עצם ההרהור אסור.

וייתכן שיש ב' נפקא מינא בפירוש הענין של,, לאונסו שאני": חדא אם זה לכתחלה או כדיעבד. פי' אם זה היתר ממש או רק גדר של אונס. ועוד אם ההיתר הוא רק להרהור או שהוא גם לדיבור. ומהגמ' היה משמע שהוא גם בדיבור, אבל הראב"ד שהובא בכס"מ וגם הב"י [ועיין עוד בברכי יוסף ובמשנה ברורה בשו"ע או"ח סי' פ"ה] מיירי רק בהרהור וכן הוא בלשון הירושלמי שהביאו דהזכיר רק שהרהור מותר. ונראה דאה"נ, דמדוייק הוא, דכיון שבהרהור אין מעשה כבדיבור, לכן י"ל דבהרהור גרידא יש מתיר של תורתו שגורה בפיו ולא בדיבור, דהא סו"ס יכול לשתוק! אלא ודאי דרק הרהור מותר. אבל אם זה אונס הרי גם הדיבור הוא של אונס, ואין נ"מ.

והשתא נעיין בדברי הגמ' דשבת דף י': כנוגע לשאילת שלום. והנה הב"ח פי' דתי' הגמ' לבסוף הוא דחייה בעלמא לדעת הרמב"ם, אשר על כן לא פסק הרמב"ם דשאילת שלום אסור, דשלום דמיא לכל הכינויים, ע"ש. והנה הרי"ף פסק להאי דינא והביאו ברי"ף דברכות וברי"ף דשבת. ונראה דמה שהרמב"ם לא פסק ליה משום דסבר דסוגיות חלוקות נינהו. די' לחקור בתירוצו של הגמ' דשבת במה שחילקו בין שלום לבין נאמן. דנאמן מותר במרחץ, ושלום אסור.

מה הוא החילוק באמת. דאפשר לאמר דנאמן הוא תואר בעלמא ואילו שלום אף דגם הוא כינוי, אבל הוא מצביע על הקב"ה באופן ישיר ולהכי שאני נוכן משמע מכמה מפרשים בסוגיא]. אבל גם אפשר לפרשו אחרת דמה"ט שאני שלום מפני שזה ממש שמו של הקב"ה ולא כינוי כלל. ונ"מ בדבר אם למסקנת הגמ' מותר למחוק מלת שלום לצורך כשאר הכינויין, או דאסור כשבע השמות.

והנה שאלה זו נובעת מתוך עיון בסוגיא דמס' שבועות דף לה: כל שלמה האמור בשיר השירים קודש. שיר למי שהשלום שלו. חוץ מזה כרמי שלי לפני האלף לך שלמה וכו'. ויש מחלוקת ראשונים בכוונת הגמ' והובאה מחלוקת זו בכסף משנה על הרמב"ם הל' יסודי התורה פ"ו ה"ט ואלו הם דברי הרמב"ם שם: „כל שלמה האמור בשיר השירים קודש והרי הוא כשאר הכינויין חוץ מזה האלף לך שלמה“. ועל זה העיר בכסף משנה „דעת רבינו לומר דכשאמרו דשלמה האמור בשה"ש ומלך מלכיא שבדניאל הם קודש, לא אמרו לענין שאין נמחקים, אלא הרי הם כשאר הכינויין לכל דבריהם. ונאמר דהוה קודש, שאם השביע את העדים בהם וכפרו חייבים. וכ"כ הריטב"א והר"ן ז"ל. וכן כתב הרא"ש ז"ל בתשובות סוף כלל ג' וז"ל: ומ"ש רבי מצליח דשלמה האמור בשה"ש אינו נמחק לפי שהוא קודש, לא כיון יפה וכו'...“, עכ"ל ע"ש.

יוצא שלרבי מצליח השם שלום אינו נמחק ולשאר הראשונים והרמב"ם בתוכם הרי הוא נמחק. ויעויין בתוס' לסוטה דף י'. ד"ה אלא, דכגמ' משמע שאם שמשון על שם הקב"ה נקרא אז לא ימחה שם שמשון דשמותיו של הקב"ה הוא. רק שזה מעין שמו ולא שמו ממש ולכן, נמחה. והקשו תוס', שם, מאי שנא משלום דהוי משמותיו של הקב"ה והא ראייה דגמ' שבת י: אוסר שאילת שלום במרחץ ומ"מ לא נזכר במס' סופרים שם שלום בהדי שאר השמות שאינם נמחקים. וכ' התוס' דאה"נ, דגם שלום אינו נמחק. והא דלא הוזכר במס' סופרים דתנא ושייר. והנה התוס' עצמם שם הביאו גמ' דשבועות ואעפ"כ לא היה קשה להם מה ששלמה קדוש. וברור שהבינו דמה שאמרו שם קדוש, היינו: כפי' של רבי מצליח, דהיינו: שאינו נמחק.

וא"כ, אפשר לתרץ השמטת הרמב"ם לפי הנ"ל. דהרמב"ם הבין כהתוס' דסוטה במהלך הגמ' דשבת, והיינו: שמסקנת הגמ' לחלק בין שלום לבין נאמנותא, קובעת חילוק בסוגי שמותיו של הקב"ה. דשלום הוא מהשמות שאינם נמחקים ואידך הוה כינויים. אבל מכיון שהרמב"ם פוסק בהלכות יסודי התורה דשלמה הוא כשאר כל הכינויים הנמחקים לצורך, אז מוכח דלא פסק כסוגיית הגמ' דשבת י: ולכן השמיטו. וכנ"ל.

השתא, נחזור לעיוננו בלשונות הרמב"ם בפ"ג דהלכות קריאת שמע. הנה בהלכה ה' מתחיל בדברים של חול,, מותר לאמרן כלשון קודש בבית הכסא וכן הכנויים כגון רחום וחנון". וממשיך,, אבל השמות המיוחדים, וכו', אסור להזכירן...". ובאמת צ"ע, דלכאורה השמות המיוחדים הרי קודש הם תכלית הקדושה, וא"כ איך באים בסעיף שמתחיל דברים של חול. הלא הם נכללים כבר בדבריו בסעיף ד', דכל ענין שהוא מדברי הקדש אסור לאומרו.

ונראה לפרש בשיטת הרמב"ם, שדברים של קודש, היינו קריאת שמע ושאר דברי תורה. וזהו שקורא לו ענין שהוא מדברי הקודש. וזה אסור בין בדבור בין בהרהור. אבל דברים של חול מותר אף בדיבור. וזה אפילו אם בתוך דבריו של חול מזכיר הוא שם ה', כל זמן שהזכרה זו היא רק על ידי כינוי ולא בשם המיוחד לה'. לכן מותר, להרמב"ם, לשאול בשלום חברו. ונראה דאפילו אם אומר בתגובה,, אני מרגיש טוב, ברוך השם", יהיה דבור זה מותר, כיון שזה רק כינוי. אבל אם רצה להשתמש באותה התגובה הנכללת ב,, דברים של חול" בשם מן השמות המיוחדים, אז אסור. וזה האיסור הוא מפאת קדושת ה' שאין לבטאו במקום כזה. אבל הרהורו יהא מותר. דסו"ס אינו מוציא השם בשפתיו. והגע בעצמך שהרי כתיב שויתי ה' לנגדי תמיד ותמיד מחשבתו על ה', אבל זה לא נקרא ענין של קודש. [ועיין בחכמת שלמה לרש"ק ז"ל או"ח סי' פה בנידון זה].

ואם מסקנה זו ברמב"ם צודקת מובן מחלוקת הר"ם והראב"ד בזה. דהראב"ד כתב, שם,, לא מצאנו שם רחום כי אם על הבורא ואסור לאומרו בבית הכסא". ואילו לרמב"ם אפי' אם הוא על הבורא, פי' שמצביע בדיבורו על הקב"ה, מ"מ הואיל ודברים של חול הם לא איכפת לן מכיון שהוא כינוי, ואין בעצם מהותו חפצא של קודש.

לפי הנ"ל יוצא דמה שטען הפרי מגדים והובא גם במ"ב (סי' פה אות יא) דאף דכנויים מותר, אסור לאמר הרחום ירחם עליך וכדומה. דזה כמו שאלת שלום דמצביע על הקב"ה באופן ישיר, כל זה אינו לשיטת הרמב"ם הנ"ל. ולרמב"ם יהא מותר לאומרו במרחץ. ודוקא השמות המיוחדים דמחמת קדושתן אסור להזכירם אפי' במסגרת של דברי חול (פי' שאינם דברי תורה) אבל הכינויים לא. כמו כן נראה דלשיטת הרמב"ם הנ"ל אם יאמר גאט שבלשון אשכנז או בוגא בלשון פולין (עייין משנה ברורה סי' פ"ה אות י'), אין זה יותר מכינוי בעלמא ויהא מותר. כנ"ל.

השתא נחזור לעניינינו דלא מצאתי בפירוש בשום ספר שעצם לימוד חכמת דקדוק לשון הקודש מצד החכמה עצמה יהא נחשב כקיום של תלמוד תורה. ודוקא מפני שהדקדוק מביא פסוקים ודוגמאות מתנ"ך שייך לאמר שיש בזה תלמוד תורה ממש. וכן נראה מתשובתו של הגר"י עמדין הנ"ל. וע"ע בספר יד אליהו פסקים ח"א סימן כה, שכתב המחבר ר' אליהו ראגולער על הגר"א: „ותמיד הי' מכריז שלא ללמוד שום חכמה זולת התלמוד, כי אם חכמת הדקדוק לבדה ושאר החכמות לא היה לומד כי אם במקום שאסור להרהר בדברי תורה". מכירים אנו בחילוק בין דקדוק לשאר החכמות כי הוא פתח לידיעת התורה. ויש להדגיש שבפרט לגר"א שדרכו היתה תמיד שילוב של תורה שבכתב עם תורה שבע"פ, היה הדקדוק יסוד לידיעת כל התורה כולה. והוא גם חיבר ספרים בדקדוק ובתוכם ספר אחד בשם דקדוקי תורה הנדפס מתוך כתב יד של ר' אברהם בן הגר"א. בשער הספר שנדפס בוורשה שנת תרל"ו רשום שספר זה „כולל דקדוק ומשקלי כל תיבות התורה כסדר פסוקי התורה מן בראשית עד תיבת ויבדל אשר בהם יש די לכל מבין לבוא על תכונת כל שרשי דקדוק לשון הקודש". ואין ספק שלימוד ספר זה הוא קיום של תלמוד תורה. אבל עדיין אין אנו יודעים אם הדבר כן גם בנוגע לספר שאינו מבוסס על פסוקי התנ"ך ופרשנות המקרא.

בנוגע לקדושת לשון הקודש ועדיפותה עיין בשיטת הרמ"א או"ח סי' שז, שהתיר ללמוד ספרי חכמה בשבת אם כתובים בלשון הקודש. והשיגו עליו הט"ז והבאר שבע דאיזה חילוק יש בין לשון קודש לשאר לשון. הרי קיי"ל (שבת דף מ:) דברים של חול... ע"ש. ועיין בשו"ת מהר"ץ חיות סי' י"ב שהצדיק דברי הרמ"א דמיירי כשיש תרתי למעליותא. דהיינו: שהלשון הוא לשון הקודש והכתב הוא כתב אשורית, שאז יש קדושה גם לכתב. ולכן מותר לקרא ספרים אלה בשבת, לרמ"א. ועפ"ז הכריע שאם היה בלשון הקודש אבל בכתב משיט"א או כתב רש"י אז הואיל ואין הכתב קדוש אסור לעיין בספרים כאלו בשבת אם אינם עניני תורה. אכן במכת"ה לא הבנתי דבריו דבמה יש מעלה וחוספת אם הכתב קדוש. וגם הרמ"א לא הזכיר מענין הכתב כלום. ולמה נאמר שקדושה אחת (של הלשון) אסור וב' קדושות (של לשון ושל כתב) מותר. ואולי יש לפרש שטעם הרמ"א אינו מצד קדושת הלשון כלל, אלא הוא מצד שכל שקורא הנכתב בלשון הקודש הרי בקריאה זו יש לימוד הלשון ג"כ ומצד זה בא לו ההיתר בשבת.

וכן הסביר ברמ"א סי' ש"ז אות כ"ד הובא שם במשנה ברורה אות ס"ג שנתן הטעם לרמ"א שבלשון עצמו יש קדושה „ולומד ממנו דברי תורה ולפי זה גם

אגרת שלום הכתובה בלה"ק שרי לקרות דיש ללמוד מתוכו הלשון וגם כתוב בו כמה פסוקים של תורה". ע"ש. ואף שנזכר גם לימוד תורה ממש דיש בו פסוקים וכו', נראה דאף אם אין בו פסוקים מהני כזה גופא שהוא בלשון קודש ולומד הלשון וככל שכתבנו לעיל. דשוב אין חסרון ד,,ודבר דבר". [ואפילו לרמ"א יהא היתר בדברים אלה רק במקום שאין בקריאתם משום ביטול תורה].

אכן יעויין במור וקציעה (לגריעב"ץ) על או"ח שז, שחילק בין ח"א דספר צמח דוד, שאין עניינו אלא בחכמי ישראל וענינים תלמודיים, ובין ח"ב דאותו הספר שעוסק מדברי הימים של האומות בלבד. ע"ש. אף שיש ללמוד גם מתוך ח"ב לשון צח ונקי וכפי שמבואר במור וקציעה גופיה. וצ"ע.

והנה יעויין בערוך השלחן או"ח סי' שז אות י' שרצה לתרץ שיטת הרמ"א דיש נ"מ אם נכתב בלשון הקודש. והיינו: דיש לעיין דלמה אסור הקריאה בספרים כאלה בכלל, הלא זה תענוגו בשבת כשקורא ספרי מלחמות וכדומה [ובלבד שאינו מדברי חשק וגרוי יצה"ר דבכלל אסור תמיד לקרותן, בחול כמו בשבת]. וכן מצינו בפירוש כרמ"א סעיף ב' שכתב ,,ובני אדם שסיפור שמועות ודברי חידושים הוא עונג להם מותר לספרם בשבת כמו בחול...". ע"ש. וא"כ למה אסור לקרות בספרים אלה? א"ו, טוען הערוך השלחן, דהאיסור לקרות בהם דוקא (ולא לספר). היינו: משום גזירא דשטרי הדיוטות. אבל כשכתובים בלה"ק ליכא למיגזר משום שטרי הדיוטות, שאין שטרי הדיוטות נכתבים בלה"ק. זה תמצית סברתו. אכן יש לעיין בדבר. שהרי גזרו אגרת שלום שלא לקרותם גזירה משום שטרי הדיוטות והביאום לעיל סעיף י"ג. ואעפ"כ לא כתב הרמ"א להתירם כשנכתבים בלשון הקודש. ונראה ברור ששטרות לחוד (כולל גם אגרות הדומות מאוד לשטרות) וספרים לחוד. רק דספרים אסירי מטעם ודבר דבר. שכיון שהם קבועים ובאריכות אז העיון בהם והקריאה הוא סתירה לדיבור המיוחד דשבת. וכשכתובים בלה"ק אומר הרמ"א דאין סתירה זו. וזה מחמת קדושת הלשון שבו; או כדאמרן וכדאיתא במשנה ברורה, מפני שבלשון הקודש יש כבר ללמוד ממנו תופסי לשון התורה וגם פסוקים וקטעי פסוקים ודברי חז"ל. אמנם יש להעיר שמסקנת המ"ב היא דאגרות שלום הכתובים בלה"ק ג"כ מותר לקרותן. אבל צ"ע שהרמ"א לא הזכיר מזה כלום. וייתכן, כדאמרן, דאגרות שלום הם מטעם גזירה דשטרי הדיוטות וא"כ אפי' בלה"ק אסירי. וצ"ע. וע"ע בגמ' שבת דף קטז: וברש"י ד"ה שטרי הדיוטות שכתב ,,כגון של חשבונות או איגרות השלוחות למצא חפץ". ועיין בתוס' שם ד"ה וכ"ש. וצע"ג כוונת התוס', דרש"י כתב בפירוש איגרות השלוחות למצא חפץ דוקא ולא סתם איגרות ולהכי דמיא לשטרי הדיוטות של חוב. ומ"מ מרש"י

מוכח הדמיון בין אגרות לשטרות, וא"כ שייך לומר דאגרות שלום אסירי אטו אגרות למצא חפץ שאסורים מטעם ממצוא חפץ וכו'. וכנ"ל. וא"כ מאי נ"מ אם הן בשאר לשון או בלשון הקודש. וצ"ע.

ג. מנעו בניכם מן ההגיון

יעויין בגמ' ברכות דף כח: ,,כשחלה ר' אליעזר ... אמרו לו רבנו למדנו ארחות חיים ... אמר להם הזהרו בכבוד חבריכם ומנעו בניכם מן ההגיון והושיבוים בין ברכי תלמידי חכמים...". ופירש רש"י, שם: ,,מההגיון — לא תרגילום במקרא יותר מדאי משום דמשכא". בדרך כלל מפרשים דברי רש"י שכוונתו להגות בתורה שבכתב יותר מדאי משום דמשכא. פי', שעיי"כ יתבטלו מלימוד תורה שבעל פה.

ויעויין בספר מעשי אפוד לר' יצחק דוראן [במבוא עמוד 5]: ,,וכבר הפליגו עוד קצתם [של כת הלומדים המדגישים לימוד התלמוד, ע"ש] עד שאמרו שגם העסק במקרא הוא אבוד זמן וירצו בו העסק בכל הכתוב: תורה, נביאים וכתובים, כי הוא נקרא מקרא סתם. ויטענו במאמר האומר לפי קצת נוסחאות העוסקים במקרא מדה ואינה מדה [כבא מציעא דף לג.]. ועל מה שאמרו [ברכות דף כח:] מנעו בניכם מן ההגיון. פי' בו רש"י ז"ל לא, תרגילום במקרא יותר מדאי משום דמשכא. אבל שזה בטל. [פי' כל טענותיהם הנ"ל עפ"י פירושם בדברי חז"ל הנ"ל בטלות, טוען האפודי]: לפי שכבר אמרו חכמים ז"ל במקום אחר [קידושין דף ל.] לעולם ישלש אדם שנותיו: שליש במקרא, שליש במשנה ושליש בתלמוד. וכוונת רש"י ז"ל ביותר מדאי יותר מהשליש. וחלילה שיחשוב א' מחכמי התלמוד שיהיה העוסק במקרא דבר בטל...". עכ"ל שם.

זה שנתבטלו מללמוד כל המקרא קודם שנכנסו ללימוד תורה שבעל פה מוכח מכמה וכמה ספרים שטענו להחזיר העטרה ליושנה ולדרוש עלבון התורה שבכתב. עייין, למשל, בדבר המהר"ל מפראג, בספרו גור אריה פרשת ואתחנן, עה"פ ושנתם לבניך שבפרשת שמע, ובעוד מקומות בספריו. וכן בדברי השל"ה ריש מס' שבועות איתא: ,,הנער כשהתחיל ללמוד מקרא לא יזוז עד גמר תורה נביאים וכתובים היטב היטב... וגם חלק גדול מחכמת הדקדוק טוב ללמוד בעודו נער שאז כתובים על לוח לכו והם לזכור תמיד".

ובסוף השל"ה, בהגהות ספר יש נוחלין, כתב ר' אברהם אחי השל"ה, דצריך ללמוד כל המקרא. והוסיף: ,,ולדעתי שזה ג"כ נכלל בפסוק, ובקולו

תשמעו שדרשו רז"ל בקול הנביאים". והוסיף שאין הפרש אם הנביא עומד חי ומדבר אליו שצריך לשמוע אליו ובין דברי נביאים שכתובים בכ"ד כתבי הקודש, שגם להם צריך לשמוע. ואם לא ילמוד אותם להיות בקי בהם איך ישמע בקולם ויעשם...". וכהנה עוד ועוד ספרים. מוכח שלמעשה הוזנח הלימוד המסודר של המקרא.

והנה בגמ' ב"מ דף לג. איתא במשנה דאבדת רבו קודמת לאבדת אביו ואמרו שם בגמ' תנו רבנן רבו שאמרו, רבו שלמדו חכמה ולא רבו שלמדו מקרא ומשנה דברי ר"מ. ר"י אומר כל שרוב חכמתו הימנו, וכו', ע"ש. ועיין ברש"י ד"ה שלמדו חכמה: ,,סברת טעמי המשנה ולהבין שלא יהו סותרות זו את זו. וטעמי איסור והיתר והחזיב והפטור והוא הנקרא גמרא". עכ"ל. ושם בגמ' [בסוף לג.] אמרו: ,,ת"ר העוסקין במקרא מדה ואינה מדה. במשנה מדה ונוטלין עליה שכר. גמרא, אין לך מדה גדולה מזו. ולעולם הוי רץ למשנה יותר מן גמרא. הא גופא קשיא אמרת בגמרא אין לך מדה גדולה מזו והדר אמרת ולעולם הוי רץ למשנה יותר מן הגמרא. אמר רבי יוחנן בימי רבי נשנית משנה זו. שבקו כולא עלמא מתניתין ואזלו כתר גמרא. הדר דרש להו ולעולם הוי רץ למשנה יותר מן הגמרא...". ע"ש היטב. והנה בפירוש רבנו חננאל שם פירש העוסקים במקרא בלבד מדה ואינה מדה: מפני שאינו מתעסק בפתרון המצות. ומתוך המשך דברי רבנו חננאל שם נראה שכוונתו במה שאמר ,,פתרון המצוות" היינו: בירורי מסקנות המצוות, הלכה למעשה, ע"ש.

אמנם רש"י פירש דלהכי מקרא הוי מדה ואינה מדה ,,שהמשנה וגמרא יפים ממנה מפני שתלויין בגירסא ומשתכחים. שבימיהם לא היה גמרא בכתב וגם לא ניתן לכתוב. אלא לפי שנתמעטו הלבבות התחילו דורות אחרונים לכתבו", עכ"ל רש"י שם. א"כ לפי רש"י להכי יפה לימוד משנה וגמ' מפני שבלי גירסא זו ישתכח לימודו לגמרי ואילו תורה שבכתב עדיין קיים דהא בכתב הוא.

באמת, על פי דברי רש"י הנ"ל יובן כוונתו ומקורו של ר' ישראל מסאלאנט, הובאו באור ישראל, פרק י"ח שכתב: ,,מה אוסיף על דברי אשר נדברנו בהיות כת"ר אצלי. והוא — המעשה קודם למחשבה. הלימוד קודם למעשה. קניית דרכי הלימוד הוא הפתח להכנס בדרכי עבודתו ית"ש. מעת חתימת התלמוד ננעלו דרכי התורה להבין ולהורות מכתבי הקודש עפ"י המדות המסורות מסיני. ורק אל התלמוד עינינו צופיות לשאוב ממנו תורת ה' ודרכיו. וגם האדם הגדול בענקים אין בידו רק לחפש ולגלות תעלומות סתרה. ועל

התלמוד אין להוסיף ואין לגרוע מאומה. לזאת התלמוד אצלינו כמו בחינת מקרא בימי חז"ל. ולימוד המקרא אצלינו כמו בחינת א"ב בימי חז"ל לבוא על ידו ללימוד התלמוד. וספרי גדולי הפוסקים ראשונים ואחרונים. הוא כמו בחינת משנה בימי חז"ל. אשר ביד האדם הראוי ומוכשר לכך. לחלוק ולשנות ע"פ חנאים הרצויים להכריע אם ימצא פוסק לסמוך עליו. ואולי לאדם גדול גם לחלוק כמו רב תנא ופליג כו', ואחר הבקיאות הנוראה בתלמוד בבלי וירושלמי כו', והידיעה הנכונה בגדולי הפוסקים כו', וידיעת לימוד התוס' על כולנה. אז יבא האדם ללימוד התלמוד (היא כמו בחי' התלמוד בימי חז"ל) הוא העיון הנכון לשאוב יסודות התלמוד בפרטיו ממקומות המפוזרים ולהכין ולהורות כדת. וזה הוא בחינת תורת אמת הנקנה במקרא (היא הבקיאות בש"ס וירושלמי כו'). ובמשנה (היא הידיעה בחבורי גדולי הראשונים והאחרונים כו'). וזאת היא שימוש ת"ח. וקרא ושנה ולא שימש ת"ח הרי זה ע"ה. ועל כל אלה חידוד השכל, וההתבוננות דרכי המדות לידע דרכי הנטיה. למען ילך השכל ישר דרכו. ויראת ד' היא אוצרו. לקבל עול היגיעה להעמיק בתורת ה' ית"ש. גם בדבוק חברים ובפלפול התלמידים בשובה ונחת. עכ"ל.

הגרי"ס ז"ל טוען, כי ברגע שדברים שבעל פה נכתבו לדורות, אז נהפכו לגדר של תורה שבכתב. וזה כוונתו: שהתלמוד אצלינו כמו בחינת מקרא. וגם מה שהיה מקרא מלפנים, בימי חז"ל, משמש כמקור לדרשה ולפיתוח להורות עפ"י המדות שהתורה נדרשת בהן. אבל מעת חתימת התלמוד ננעלו דרכי התורה להבין ולהורות מכתבי הקודש עפ"י המדות המסורות מסיני. ברור, שגם לרי"ס יש לדעת כ"ד כתבי הקודש על בוריו, דאל"כ איך יבין משהו בדברי המשנה והתלמוד. אבל כוונתו רק שאין לברר מתוך התנ"ך, שום בירור הלכותי והסברי עפ"י המדות. והכל צריך לימצא דוקא בדברי רז"ל בתלמודים (וודאי שזה כולל המדרשים וכו').

והנה לפי דברי רש"י הנ"ל בפרק אלו מציאות (לג.) אפשר ג"כ להסיק דבשעה שנכתב תורה שבעל פה נהפך לגדר של תורה שבכתב דהרי שוב לא היה יכול להשתכת. ודוקא הסברא ודרך ההבנה המסורה על פה מרב לתלמיד, דוקא זה עדיין בגדר תורה שבע"פ הוא.

יש להוסיף, שחילוק כעין זה, אף שלא מתבטא כדבר חיובי, כי אם כשלילי, עולה גם מתוך הסברו של ר' יצחק דוראן האפודי בספרו מעשה אפוד על לשון קודש. הוא כותב: „ומיראתו שלא יתמעט העסק בתורה שבכתב מפני עיון המקובל לא רצה שיעלה על ספר דבר ממנו וכמו שאמרו (גיטין ס') דברים

שבעל פה אי אתה רשאי לאמרן בכתב. כי חשש שלא יהיה זה סבה להסתעפות הדעות והסברות והרבות המחלוקות בין האנשים וימשך מזה קושי העמידה על המשפטים במעשה התורה ויתחייב מפני זה שיתמעט ויחלש העסק בה ומפני זה אמרו (סנהדרין כ"ד) במחשכים הושיבני, זה תלמוד בבלי". והיינו, שכל מה שהנוסח שלו הוא בכתב אז מדייקים בפירוש ובהכנת הכתב ההוא הרכה יותר ממה שמפלפלים בדבר המקובל והנמסר על פה. וברבוי הפירושים מתרבה גם העיון וגם המחלוקת והפלפול. ומה שהיה תחלה נקודת צמצום העיון ומוקד הניתוח, דהיינו: תורה שבכתב נפל שלל להסתעפותו של התלמוד. התלמוד (בבלי, בעיקר) תפס מקומו של התורה שבכתב מפני שגם הוא נהפך לכתב, ועי"ז נקבע לדורות בצורתו השגורה והמדוייקת.

אמנם, מה שהביא האפודי הגמ' סנהדרין דף כד. א"ר ירמי' זה תלמודה של בבל. עיין ברש"י שם ד"ה במחשכים: ,, שאין נוחין זה עם זה ותלמודם ספק בידם". עכ"ל. וברור שלפירוש זה התכוין האפודי והבין בדברי רש"י שתלמודם ספק בידם מרבוי המחלוקת והתסעפות הענינים, הדעות והסברות. וזה גופא גרם למיעוט העסק בתורה שבכתב. אכן יש להעיר, שהסתעפות המחלוקת היתה אף בהיות התלמוד עדיין בעל פה. ומה שאומר ר' ירמי' קאי אתלמוד בבלי כשהוא עדיין בעל פה. וכן מה שהביאו בב"מ דף פה, סוף ע"א, ,, ר' זירא כי סליק לארעא דישראל יתיב מאה תעניתא דלשתכח גמרא בבלאה מיניה כי היכי דלא נטרדיה". ופירש רש"י גם שם כעין מה שפירש בסנהדרין, והביא הא דסנהדרין, ע"ש. והלא ר' זירא הי' קודם שנכתב התלמוד. ואדרבה, ייתכן שהסתעפות גרם לכתיבה יותר מאשר להיפך. ומ"מ אין מקור לכאורה לדברי האפודי מהא דסנהדרין או דבבא מציעא.

גם יש להבין לכאורה למה יבואו ב' מקורות הללו בתלמוד בבלי דוקא, אם כוונתם היא דוקא נגד הבבלי. ונהי אם מצינו כעין זה בירושלמי נגד הבבלי [עיין תוס' חגיגה דף י.], אבל בבבלי גופיה, אתמהה! ונראה ברור על פי רש"י חגיגה דף י. במה שאמרו בגמ' וליוצא ולבא אין שלום [זכריה ח, י] דקאמר ר' יוחנן אפילו מש"ס לש"ס. ופי' רש"י ,,מש"ס ירושלמי לש"ס בבלי, שהוא עמוק כדאמרינן בסנהדרין במחשכים הושבני כמתי עולם, זו הש"ס של בבל", עכ"ל רש"י שם. לכן נראה ברור שכוונת רש"י בסנהדרין ובב"מ הנ"ל, לפרש שמחמת עומק הפלפול והשקלא וטריא שיש בבבלי הרבה יותר מדרך הירושלמי, נקרא במחשכים שצריך ללון בעומק של הלכה יותר. ובכלל אינו דומה דרכו של הבבלי לדרכו של הירושלמי. וכדי שלא להתכלכל ישב ר' זירא תעניתו לקבל מסורתו של ר' יוחנן בשלמות ובלי הטרדה. אבל עצם היות

הבבלי עמוק אינו חסרון כלל, כמובן. [ועיין עוד במרגליות הים לסנהדרין דף כ"ד, א', אות ט"ז ואות י"ז. ואכמ"ל.]

בפירוש מנעו בניכם מן ההגיון יש להוסיף מה שכתב ר' שלמה קלוגר ז"ל בספרו האלף לך שלמה, שו"ת על יו"ד, סי' רנ"ט וכיון שקצרה היא הנני מצטט אותה במילואה: „סי' רנ"ט. שאלה: אם ראוי ללמוד בזמן הזה תנ"ך עם פירושי הקדמונים. ודאי ראוי לעשות כן. ומה שאמרו חז"ל מנעו בניכם מן ההגיון. אין זה ראייה. חדא למה אמר בניכם, הול"ל עצמיכם ולמה תלה בבניכם. אך הכוונה, דודאי הגדול בר דעת מותר וראוי לו ללמוד, כי הוא בר דעת ויכול לשמור עצמו שלא ילכד ברשת האפיקורסים. אך בניכם, בעודם בקטנותם יש לחוש דאין להם דעת להיות נשמרין מכח הפוקרים. אבל בר דעת מותר וראוי לו. והשני: דכוונת הש"ס הוי שלא יעשה מזה עיקר הלימוד, אבל אם לומדין גם ש"ס ופוסקים, ללמוד שעה או ב' תנ"ך עם פירושי הקדמונים ודאי מותר. וכן הוא בש"ע סי' רמ"ו סעיף ד' וכן עיקר."

יש להעיר שכשמודדים מדת האגדה לעומת מדת ההלכה חושבים שאגדה הוא דבר קל ופחות רציני ושיש לה משקל קל בניגוד לכובד ההלכה. וכדברי חז"ל מה לך אצל אגדה כלך אצל נגעים וכו'. אמנם שמעתי הרבה פעמים ממו"ר הגריד"ס שליט"א (ישלח לו ה' רפואה שלמה כתשח"י במהרה) בשם הגר"ח ז"ל שאגדה היא ג"כ הלכה. והיינו: ההלכה של מחשבת היהדות, מה שצריך יהודי לחשוב. ואם יטעה בדעות, במחשבה, עלול הוא ליפול לתוך כבשן האפיקורסות הרבה יותר מהר מאשר הטועה בהלכה מסויימת. והנה ההגיון של הבנים עוד טרם ילמדו יסודות ההשקפה והאגדה שבתלמוד עלול להכשילם בדעות כוזבות ובפירושים של הבל ופטפוטים של מה בכך. והאמת זהו היסוד לפירושו של רש"י לתורה בפרט ולתנ"ך בכלל. והוא הטעם שלא כתב חיבור כעין זה של הרשב"ם. ויעוין למשל ברש"י ורשב"ם על הפסוק ויבוא יעקב שלם עיר שכם (בראשית לג, יח) שהביא רש"י שלם בגופו, בממונו, ובתורתו. וזה מדברי רז"ל, כמובן. ואילו הרשב"ם שם טוען „ויבא יעקב שלם — אל עיר ששמו שלם... ומי שמפרש שלם בתורתו בממונו טועה הוא לפי הפשט. שאין דרך המקרא לדבר כך. וגם מה צורך, וכי בשביל מיעוט דורות שנתן לעשו הוצרך לכתוב כן". עכ"ל.

ועיין בדברי הרשב"ם המפורסמים בפירושו לפרשת וישב שכתב: „אלה תולדות יעקב. ישכילו ויבינו אוהבי שכל מה שלימדו רבותינו כי אין מקרא יוצא מידי פשוטו. אף כי עיקרה של תורה באה ללמדנו ולהודיענו בראיות

הפשט וההגדות וההלכות והדינין ועל ידי אריכות הלשון ועל ידי שלשים ושתים מידות של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי וע"י שלש עשרה מידות של ר' ישמעאל והראשונים מתוך חסידותם נתעסקו לנטות אחרי הדרשות שהן עיקר ומתוך כך לא הורגלו בעומק פשוטו של מקרא. ולפי שאמרו חכמים אל תרבו בניכם בהגיון. וגם אמרו העוסק במקרא מדה ואינה מדה. העוסק בתלמוד אין לך גדולה מזו. ומתוך כך לא הורגלו כל כך בפשוטו של מקראות. וכדאמרינן במסכת שבת הוינא בר תמני סרי שנין וגרסינן כולה תלמודא ולא הוה ידענא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו. וגם רבינו שלמה אבי אמי מאיר עיני גולה שפירש תורה נביאים וכתובים נתן לב לפרש פשוטו של מקרא. ואף אני שמואל ב"ר מאיר חתנו זצ"ל נתווכחתי עמו ולפניו והודה לי שאילו הי' לו פנאי הי' צריך לעשות פרושים אחרים לפי הפשטות המתחדשים בכל יום. ועתה יראו המשכילים מה שפירשו הראשונים: אלה תולדות יעקב. אלה מקראות ומאורעות שאירעו ליעקב (אלה מקראות) והנה זה הכל הוא. כי כל אלה תולדות האמורים בתורה ובכתבים יש מהם שמפרש בני האדם ויש מהם רבים שמפרשים בני בנים. כאשר פירשתי באלה תולדות נח".

הרשב"ם טוען,, שהראשונים מתוך חסידותם נתעסקו לנטות אחרי הדרשות שהן עיקר [פי' שאף הרשב"ם מודה שהן עיקר] ומתוך כך לא הורגלו בעומק פשוטו של מקרא". הרשב"ם מפרש כן (וכן הרמב"ן, ע"ש) שתולדות היינו צאצאי יעקב. ואילו מה שמביא רש"י דהיינו יישוביהם וגלגוליהם של יעקב וכו' דוחה הרשב"ם (וכן הרמב"ן, ע"ש). אכן הרי גם רש"י מפרש פירושו כאן עפ"י פשוטו של מקרא. וזהו שמביא אח"כ הרשב"ם שרש"י זקנו הודה לפניו שאילו היה לו פנאי היה כותב פירושים אחרים,, לפי הפשטות המתחדשים בכל יום". וכאילו הרשב"ם אומר שאילו חיבר רש"י עוד פירושים מאוחרים היה מגיע למסקנתו בפירוש המלים,, אלה תולדות יעקב".

והנה יש לדייק בכל זה שרש"י כתב פירושו להבהיר פשוטו של מקרא בעיקר, כפי שאומר עליו הרשב"ם הנ"ל, והרי הוא מדגיש תמיד דברי חז"ל ומשלב פשוטו של מקרא עם פירושי וכיאורי חז"ל ומאחד אותם איחוד נפלא. ונראה דזה מפני שבלי חז"ל חסר לנו מסורה בהבנת התורה והדעות והמשככות והכוונות הנכונות והאמונות האמיתיות נובעות דוקא מתוך ההסתכלות בתנ"ך מתוך האספקלריה המאירה של התלמוד והמדרשים. ונראה דכל זה בכלל הצוואה דמנעו בניכם מן ההגיון. פירוש, העיון במקרא לדעת,, פשוטו" מבלי להיות עומד על דברי חז"ל מתוך ידיעה רחבה בתלמוד ובמדרשים. וכנ"ל.

אגב, יש להעיר שרש"ק ז"ל בתשובה אחרת מספרו האלף לך שלמה (שו"ת על יו"ד, סי' רנ"ז) טוען שאף שהיה זמן מן הזמנים שלא היה שום בעי' בלימוד הדקדוק אבל,, ראינו בעינינו שלימוד הדקדוק מביא לידי התעסקות רק במקרא והמקרא מביא לידי תרגום אשכנזי והתרגום אשכנזי מביא לידי אפקורסת... לזה ודאי הזמן גורם להתרחק מחיבוריהם הרחק מאוד ועלינו להחזיק רק בש"ס ופוסקים אשר האור שבהם נקוה שתחזיר אותנו למוטב...". עכ"ל.

הרבה פוסקים ראשונים ואחרונים מדגישים נחיצות התלמוד ועדיפותה שמשו"ה צריך הלומד לקצר עיונו ועיסוקו במקרא, בתורה שבכתב. לדוגמא בעלמא אפשר לצטט דברי הנודע ביהודה בהקדמתו לספר הדקדוק של ר' אליהו בחור כשנדפס מחדש בפראג (בשנת תקמ"ט): ,,בודאי חכמת הדקדוק הוא צורך גדול להתפילות להתפלל בלשון צח וגם בעסק תורה שבכתב לקרוא כראוי ולהזהר בנגינת הטעם על מכונו מלעיל ומלרע. ואמנם טוב הדבר שירגילו הבחורים עצמם בזה כמו חצי שעה או שעה לכל היותר בכל יום, אבל לא להיות נמשך ביותר אחר חכמה זו לבלות זמן על זה, כי באתר דליעול ירקא ליעול בשרא, שהוא לימוד התלמוד והפוסקים, כי זהו חיינו וזה עיקר התורה... ולכן אתם בחורי שמעו אלי ותחי נפשיכם ועסקו כל היום בעקרי התורה וכמו חצי שעה או שעה תעסקו במקרא ובחכמת הדקדוק וזה וזה יתקיים בידיכם...". וע"ע בשו"ת חוות יאיר סי' קכ"ד ,,ולימוד חכמת הדקדוק מיעוטו יפה ומוכרח לכל בר דעת לדעת הכללים... אמנם לידע כל סעיפים וסעיפים והיוצא מן הכללים אין לבלות הזמן בהם כי ידיעתם רבת המבוכה ומעט התועלת ויש שפירשו על זה מ"ש ריב"ז מנעו בניכם מן ההגיון" עכ"ל.

ד. לעולם ישלש אדם שנותיו

אלה שהדגישו לימוד המקרא (כבספר מעשה אפוד, ועוד) טענו שגמ' מפורשת היא (קידושין דף ל.): ,,אמר רב ספרא משום ר' יהושע בן חנניא מאי דכתיב ושנתם לבניך אל תקרי ושנתם אלא ושלשתם. לעולם ישלש אדם שנותיו שליש במקרא שליש במשנה שליש בתלמוד. מי יודע כמה חיי. לא צריכא ליומי".

ובפירוש תירוץ הגמ' ,,לא צריכא ליומי" יש מחלוקת ראשונים. וכדברי החוס' (שם) ד"ה לא צריכא, שכתבו: ,,פירוש בקונטרס ימי השבת. כלומר: שני ימים מקרא ושני ימים משנה ושני ימים גמרא. ולא נהירא. דא"כ אכתי הוה מצי למיפרך מי ידע כמה חיי. ונ"ל לפרש בכל יום ויום עצמו ישלש. על כן

תיקן בסדר רב עמרם גאון כמו שאנו נוהגים בכל יום קודם פסוקי דזמרה לומר מקרא ומשנה וגמרא. ור"ת פירש שאנו סומכין אהא דאמרינן בסנהדרין (דף כד.) בכל בלולה במקרא במשנה ובגמרא דגמרת בכל בלול מכולם".

שיטה זו של ר"ת נשנית בתוספות סנהדרין דף כד. ד"ה בלולה, ע"ש. וכן הוא בתוס' ע"ז דף יט: ד"ה ישלש, ע"ש. [נועיין בעוד מקורות בש"ך יו"ד סי' רמ"ה אות ה']. אמנם הרמב"ם בהל' תלמוד תורה פ"א הי"א והי"ב פסק כהסברו של תוס' דישראל היינו בכל יום שליש לימודו של אותו היום במקרא שליש במשנה ושליש בגמ'. אבל הרמב"ם במשל שלו נותן דוגמא של תשע שעות ביום ואילו בתוס' מיירי בלימוד מצומצם מאוד דקודם פסוקי דזמרה לומר מקרא ומשנה וגמרא. וזה נקבע בסידורים שלנו בפסוקים משניות וברייתות דוידבר, איזהו מקומן וד' ישמעאל אומר. וכן תיכף אחרי ברכות התורה פסוק דיברך ומשנה ובריתא דאלו דברים שאין להם שיעור וכו'. אכן בדברי התוס' משמע שכל לימודו של אותו יום ישלש. ומה שהביאו תקנת ר' עמרם גאון לומר מקרא משנה וגמ' בכל יום קודם פסוקי דזמרה היינו: שיהא לו לכה"פ כמות זו אם לא ילמוד יותר באותו יום מתוך טרדות ובקשת מזונות וכדומה. אבל ביסוד הדבר יסכימו בעלי תוס' שצריך לשלש כל זמן לימודו שבאותו יום.

והנה הרמב"ם מוסיף בהי"ב ,,כמה דברים אמורים בתחלת תלמודו של אדם אבל כשיגדיל בחכמה ולא יהא צריך לא ללמוד תורה שבכתב ולא לעסוק תמיד 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 עכ"ל. בלחם משנה, שם, טוען המחבר שמסברא דנפשיה בא הרמב"ם לתרץ מה שתי' הר"ת בענין אחר, והיינו למה אין אנו משלשים זמננו בלימודנו. ואזה תי' הרמב"ם דדוקא בתחלת תלמודו של אדם צריך לשלש אבל אח"כ יזהר שלא ישכח מה שלמד ויפנה ללימוד גמרא שפירושו הוא ההתבוננות בדעתו להבין דבר מתוך דבר כולל העניינים הנקראים פרדס כפי שמבואר בר"ם באותה ההלכה. וכן כתב הכסף משנה שם: ,,ואהא סומכין העולם שאין משלשין". מתוך המשנה דאבות בן חמש למקרא בן עשר למשנה בן ט"ו לגמרא מוכח שתחלה לומד רק מקרא ה' שנים ואח"כ משנה ה' שנים ואח"כ גמ'. ולפי זה אחר שיש לו יסוד ובסיס בכל התורה שבכתב ושרשי התורה שבע"פ יכול הוא להמשיך בלימודו לשלש זמנו עד שסו"ס יכול לקבוע עיקר כל עיונו בגמ'. דהיינו שיש שלשה תקופות בחיי הלומד: (א) בקטנותו; (ב) באמצע, דהיינו: תחלת לימודו כשיגדיל; (ג) שאר ימיו. בקטנותו הלימוד הוא

לפי המשנה דאבות. באמצע הוא לפי הגמ' דקידושין, ובשאר ימיו כפי דברי הר"ם בהלכות ת"ת פ"א סוף הי"ב. ואילו לר"ת נראה דחלוקה זו האמצעית אין לנו. דלימודנו כוללת מקרא משנה וגמרא כלולים יחד, אבל החלוקה הראשונה דפרקי אבות בן חמש למקרא ודאי שיש גם לר"ת. ויש להוסיף דר"ת כשהזכיר הא דבבלי אין כוונתו לבבלי דוקא, שהרי גם הירושלמי כלול מקרא משנה וגמ', אלא שדבר בהוה. שזה היה עיקר לימודם ולימודנו אנו. [וכן הוא בזוהר פנחס דף רמ"ז, א' דאורייתא דבעל פה כלולה...]

וכן פי' בעל תורה תמימה עה"פ ושננתם שבפרשת ואחנן ע"ש. — אמנם מה שהמשיך (שם) לטעון שר"ת והרמב"ם שיטה אחת וכתאמי צביה הם. דגם לר"ת יש חלוקה שניה הנ"ל, ורק בנוגע ללומדים מכוונים נאמרו הדברים, איני יודע מה הוא שח. דנראה ברור שלר"ת אין החלוקה השניה לנו, כיון שמקיימים שיטת חז"ל על ידי לימוד הבבלי.

אגב, יש להעיר שהר"ן על הרי"ף דקידושין ג"כ פירש כרש"י ד, ליומי" שאמרו בגמ' היינו ימי השבוע. וצ"ע, למה לא פירשו רש"י והר"ן כתוס'. ונראה שבזמן מועט שבכל יום אין בו כדי חלוקה לחלקו לג' קטעים ולכן פירש מה שפירש. אכן הר"ן במס' ע"ז [הובא בביאור הגר"א ליו"ד סי' רמ"ו אות ט"ו, ע"ש], ובר"ן על הרי"ף דף ה. איתא דישראל לאו דוקא אלא שיתן זמן לכל אחד ואחד כפי הראוי לו. [ועיין לקמן כמה שכתבנו לבאר דעת הש"ך אליבא דר"ת וצרפיהו לכאן]. ובנוגע לעצם שי' הר"ן נראה דאין צורך לפרש דהר"ן סובר דליומי השבוע, הכוונה: לב' ימים רק מקרא, וב' ימים רק משנה וכו' [כפי שמפורש בהבנת תוס' ברש"י וכן ברש"י בע"ז שם, אף שאין מוכח ברש"י עצמו בקידושין. ע"ש]. דיל"פ דכוונת הר"ן (על הרי"ף) דהגמ' כשתי' ליומי שינו כל הבנתם בענין לאמר דצריך ללמוד כל ג' הסוגים של תורה, דהיינו: מקרא, משנה וגמרא ולא סגי אם ילמוד חלק מהם בלבד. אבל אין הכוונה לברר בדיוק כמה זמן או איזה ימים. דבמשך לימוד של שבוע צריך ללמוד שלשתם. ואת זה הסביר הר"ן כאמרו דצריך לתת זמן לכל אחד ואחד.

והנה בטור ובמחבר ליו"ד סימן רמו סעיף ד' הביאו דברי הרמב"ם והטור והרמ"א שם, הביאו שי' ר"ת. ובדרישה הובא כט"ז וכן בש"ך שם שלבעלי בתים אין מספיק הלימוד בש"ס בבלי דמה שאמר ר"ת הוא רק כשיש הרבה זמן ללמוד כגון המשל שברמב"ם דט' שעות כיום, אבל כשיש רק ג' או ד' שעות לא ילמדו ש"ס לחוד (דהיינו גמרא רש"י ותוס') אלא ילמדו הלכות פסוקות מספרי הפוסקים כגון: הרי"ף, מרדכי, הרא"ש ודומיהן. [וע"ש שבעלי בתים

טוענים שמקור דעתם בהא דשלהי נדה תנא דבי אליהו כל השונה הלכות בכל יום מובטח וכו' שהלכות, לדעתם, היינו: לימוד הגמ'. פי' ההלכות השונות בגמ'. אבל הדרישה טוען, שרש"י דגמ' שם דהלכות בכל יום, היינו: הלכות פסוקות. ולזה צריכים ללמוד הלכה למעשה מתוך גדולי פוסקי הראשונים]. אמנם יעויין בכרכי יוסף ביו"ד שם בשם תשובות הגאונים כתב יד סי' של"ג דרוב העם, מטין אחר הלכות קטועות ואמרו מה לנו לקושיית התלמוד. ולא יפה הם עושין, ואסור לעשות כן, שהם ממעטין בתורה וכתוב יגדיל תורה ויאדיר. ולא עוד שגורמין ח"ו לתורה שתשתכח ולא נתקנו הלכות קטועות לשנן בהם אלא למי שלמד תלמוד כולו ועוסק ואם יסתפק איזה דבר ואינו יודע לפרשו, מעיין בהם". עכ"ל שם.

אפי' לפי הר"ת ודאי שצריך לידע מקרא ומשנה על בוריו. וכמו שאמרנו אין הר"ת דוחה המשנה דאבות דבן חמש למקרא וכו' הוא רק קובע שבלימוד הבבלי יוצא החיוב דחייב לשלש זמן לימודו. וכן מצינו בכמה וכמה ספרים כעין דברי הנתיבות בצוואתו לבניו, "יהיה לכם שיעור קבוע בכל יום למקרא ומשנה. ואם כי אמרו חז"ל תלמוד בבלי כלול מכולם. הם כבר מלאו כריסם במקרא ומשנה. וגם אין יצר הרע שולט ללמוד שלא לשמה בלמוד משנה ומקרא". וכן מפורש בפ"י השל"ה דברי ר"ת בשל"ה ריש מס' שבועות וכן בדברי אהיו, ר' אברהם הורוויץ, בהג' ספר יש נוחלין שבסוף השל"ה שפי' דברי ר"ת ככה: "שמי שמלא כריסו ממעדני המקרא ובקי בכל כ"ד ספרי הקודש, ככלה בכ"ד קישוטיה, אז אינו צריך לעסוק בכל יום שלישי, כי תלמוד בבלי כלול מהכל. אבל שלא לשום לב על ספרי המקרא ולהיות בקי וכו' חלילה להעלות זה על לב וכו'", עכ"ל. ע"ש.

אכן בש"ך ליו"ד סי' רמ"ה שבמחבר איתא דחייב ללמדו (לבנו) בשכר עד שיקרא תורה שבכתב כולה [ועיין בביאור הגר"א דשי' המחבר מבוסס על קידושין דף ל. ודלא כדפירש"י שם דמקרא זה חומש לבד, ע"ש. וע"ע במצפה איתן בהגהותיו לקידושין דף ל. ודבריו צ"ע]. הביא הש"ך דברי הב"ח (שם) דשלא כדין נוהגין העולם שלא ללמד את בניהם תנ"ך וכו', ע"ש. והמשיך הש"ך, "ואני אומר מנהגן של ישראל תורה היא שהרי כתבו החוס' ספ"ק דקידושין והסמ"ג עשין י"ב בשם ר"ח וכ"כ הגמ"י והר"ף בהגהת סמ"ק סי' ק"ה, שאנן סומכין אהא דאמרינן בסנהדרין ש"ס בבלי שכלול במקרא ומשנה וש"ס. אלמא דמשום הכי אינו חייב לשלש את שנותיו במקרא ואינו חייב ללמד עם בנו מקרא כיון שלמדו ש"ס". והוסיף הש"ך דכן משמע מדברי הטור בסי' רמ"ו וכ"מ להדיא ברבינו ירוחם ריש נתיב ב' וכן משמע מדברי הרב לקמן

סימן רמ"ו סעיף ד'. אבל יש להעיר שאף שהרמ"א בסי' רמ"ו הביא דאנו סומכים אהא דר"ת בנוגע לשילוש כל יום, אין הרמ"א מגייה כלום כאן בסי' רמ"ה סעיף ו'. והיה לרמ"א לטעון כהש"ך דהשתא אין מלמדין בננו תנ"ך דסמכינן אר"ת ומלמדים ש"ס. א"ו דדברי הר"ת לא קאי אלימוד הבנים. וזה דלא כהש"ך.

גם צ"ע על הש"ך, דהא סו"ס לא ידע הפסוקים אם לא ילמוד בקביעות כל ספרי תנ"ך, וא"כ מה שייך לאמר דסגי בזה שלומד ש"ס. דהא צריך לידע ולזכור כל התורה שבכתב. ועיין מה שטען ריעב"ץ ז"ל בריש ספרו מגדל עוז. וכן בדבריו הידועים של הפרי מגדים ריש או"ח באגרתו אל מלמד אחד, "...ולא כאותן שלומדים עם התלמידים גפ"ת אם שיודע להקשות איזה קושיא ותירוץ חכים יתקרי ובתנ"ך אין לו שום ידיעה ולה"ק מונח בקרן זוית. ואם שגם אני אין לי ידיעה מרובה בזה, אנוס אני, כי לא היה לי שום מלמד על זה ואין מעורר אותי. גם לא היה לי הספרים הצריכים לזה...".

ובקונטרס אחרון להל' ת"ת בשו"ע הרב ז"ל סוף אות א' כתב הרב בעל התניא, "...ולפ"ז אין זכות למנהג שלא נהגו ללמד האידנא נביאים וכתובים ... ומה שכתב הש"ך משום שסומכים על תלמוד בבלי כדפר"ת כו'. זה אינו, דר"ת לא קאמר אלא שסומכים לצאת בזה לענין מה שאמרו לשלש ימיו בכל יום שלישי במקרא כו', משום דס"ל דשליש לאו דוקא כמ"ש הר"ן [ע"ז י"ט:], אלא אפי' במעט יוצאים י"ח כמבואר בתוס' בקידושין בשם רב עמרם שתיקן כו', וע"ז כתב שר"ת פי' כו' לומר דבלאה"נ יוצאים י"ח, אבל בתחלת לימודו מודה ר"ת דצריך לקרות כל המקרא תחלה כדתניא במסכת סופרים [פט"ו ה"ט], ולא שידלג אדם ממקרא" כו' הובאה ברא"ש סוף פ"ב דב"מ וכדתנן ספ"ה דאבות בן ה' למקרא כו'. וכ"כ בשל"ה מסכת שבועות לפ"ד ר"ת. אלא דר"ת לא ס"ל כמ"ש הרמב"ם דבגמ' דלעולם ישלש כו' מיירי בתחלת לימודו דוקא [שי' הרמב"ם], משום דלשון הגמ' לעולם ישלש אדם שנותיו כו' מי ידע כו', משמע כל שנותיו לסלקא דעתא וא"כ ה"ה למסקנא ליומי. וכן הרמ"ה ברבנו ירוחם ס"ל בהא כר"ת דלא כרמב"ם ואפ"ה מודה בתחלת לימודו כגי' דינקותא ע"ש ברבנו ירוחם נתיב ב' ח"א". עכ"ל בקונטרס אחרון.

והנה בהסבר טענתו של ר"ת על הרמב"ם דלעולם ישלש אדם שנותיו, דהיינו: כל ימי חייו. נראה דסובר הרמב"ם דלא שייך לשלש זמן זה בג' שלישים שווים כל ימי חייו, דהא עיקר הלימוד הוא ההבנה וההתעמקות. ובאמת דתלוי הדבר זה בזה. דלר"ת דבלול הכל בתלמוד בבלי ודאי לא הבין

שהשלישים יהיו שווים. דודאי לא מצינו ג' שלישים שווים בבבלי, אלא שם בלול הכל יחד לתוך חטיכה שלמה של תורה שבכתב ושבעל פה יחד, וא"כ מוכח שמפרש הגמ' דקידושין דישלש היינו: שישלש חלק דכל אחד מג' השלישים בכל יום. שבלימודו יהיה גם מקרא גם משנה גם גמרא. וא"כ שייך שיעשה כן כל ימיו ממש עד יומו האחרון עלי אדמות. אבל הרמב"ם שהבין שג' השלישים צריכים להיות שווים ממש שכך הכין דברי הגמ' דקידושין, א"כ זה לא שייך כי אם בתחילת תלמודו וממילא מן הסברא שאח"כ יעסוק אך ורק בגמרא. וכנ"ל.

ולביאור שיטת הש"ך הנ"ל (דסי' רמ"ה אות ה') יש לפרש דאמנם לא מצינו שיביאו הא דבן חמש למקרא וכו' להלכה לא ברמב"ם ולא בשו"ע. וכבר תמהו אזה. ואפשר דסברי דהא דאבות הוא בגדר עצה טובה, דהיינו: מעין פירוש לפסוק חנוך לנער עפ"י דרכו וכו'. שתקופות הללו הן הזמנים המסוגלים ביותר ללימודים אלה (או יותר נכון: להתחלת לימודים אלה) אבל לא באו בהא דאבות לקבוע איזו הלכה.

גם אפשר לפרש אליבא דש"ך דאף דהא דאבות היא להלכה, היינו: דוקא למ"ד זה שבאבות. אבל זה נגד המ"ד דקידושין דף ל. דצריך לשלש לימודו. ומכיון שלר"ת במה שלומד תלמוד בבלי הוא מקיים שילוש לימודו וכמ"ד דמס' קידושין שוב לא פסק כאידך מ"ד דבן חמש וכו'. דבי' מ"ד אלה פליגי אהדדי, והר"ת פסק כחד מינייהו דוקא. כנ"ל.

עוד יש לפרש הסבר שלישי והוא, דהא דאבות הוא מחיובי האב לבנו, דהא בתקופה דבן חמש אין הבן בר דעת ללמוד לעצמו כלל. א"ו זה הוראה לאב איך ללמוד עם בנו. ואצל האב אמרינן בן חמש למקרא. כי אז יש תועלת וכו' [ובחיוב על האב אין דין דשילוש (אף דבפסוק ושננתם לבנך כתיב, מ"מ ושננתם קאי גם אודברת בם. ותכין)]. דזה באמת אי אפשר, דהא כשמתחיל צריך להתחיל במקרא גרידא וכו'. וחיוב דשליש וכו' הוא רק בלימוד עצמו. וכן נראה ממה שהביא הרמב"ם הלכה זו דישלש שלא במקום חיובי האב עם בנו שבריש פ"א דהל' תלמוד תורה. ע"ש]. אכן הש"ך סובר דכל חיוב האב על בנו הוא כדי לאפשר לו ללמוד לעצמו. ומכיון שהלימוד של הבן כשיהא מבוגר הוא בש"ס בבלי וכו' אז ההכנה היא להבינו ולאפשרו בש"ס בבלי. ומה שילמוד אח"כ בעצמו יקיים ושננתם, דהוא ושלשתם. ולתוספת ביאור נראה להוסיף מה שביאר הרב בשו"ע בהל' ת"ת פ"א סעי' א', החילוק בלימוד קריאת מקרא בימיהם ממה שהיא בימינו. דבימיהם לא היה להם ספר חומש עם נקודות

וטעמים ולכן לימרום אז לקרא בנקודות וטעמים. ואילו אנו שמלמדים מתוך חומש עם נקודות וכו' אז צריכים ללמד דוקא פירוש המלות, ובפרט שאין מדברים לשון הקודש. ע"ש. וא"כ דרך הלימוד ומה שלומדים הוא להשיג תכלית המבוקש וזה משתנה מתקופה לתקופה לפי המצב וכו'. ואם כן נראה כעין זה גם אליבא דש"ך. דהעיקר שעל האב להכין בנו שיוכל ללמוד כהוגן לעצמו ואם סופו ותכליתו לייגע עצמו בש"ס בבלי כל ימיו אז העיקר שיכין אותו אביו לכך. ולש"ך נראה דהחינוך הנכון ללימוד הש"ס הוא דוקא ע"י לימוד שמדגיש ש"ס ולא לימוד של מקרא בלבד ומשנה בלבד וכו'. לכן סבר דגם המשנה דאבות אילו היתה נשנית עתה כשיש לנו ש"ס בבלי היתה מיעצת או מחייבת שלימוד האב עם בנו יהיה בש"ס דוקא בכל ההקדם האפשרי. וכנ"ל.

בסיום קטע זה יש להעיר, שדין זה דשילוש זמן למידתו אינו פרט בקיום דוהגית דקביעת עתים ביום ובלילה. והיינו: דאף שחייב לשלש זמן הלימוד, אין חיוב לשלש גם ביום וגם בלילה. דעצם החיוב דבלילה הוא רק קביעות בעלמא. דצריך לקבוע זמן. דאפילו אם למד כל היום כולו, אם לא ילמוד קצת בלילה, חסר לו ה"ה, והגית" ואין לו קיום זה דקביעות עתים ביום ובלילה. וכיון דסגי בקביעות בעלמא לקיום זה אין נראה שיהא צורך לשלש זמן מועט זה לג' חלקים.

חלק ג'. תלמוד תורה של תורה שבכתב

א. תורה שבכתב ושבעל פה

כשרק כ"ד כתבי הקודש היו בכתובים אז היה אפשר לחלק בפשיטות בין תורה שבכתב לבין תורה שבעל פה. דמה שבעל פה תלוי בעיקר על הבנה והסבר והוא מוגדר בגדרי מחשבה, רעיון, ושכל. ואילו בתנ"ך יש כתב ומסורת מדוייקת וקרי וכתוב ולשון ונוסח שמשמע בכמה אנפין. ואפשר ללמוד בכוונים שונים בשבעים פירושים וע"י פרד"ס. ואפשר להשתמש במדות לדרוש בו ואפי' ללמוד מקוצו של יו"ד ושאר צורות האותיות וחיבור הכתב. ובתנ"ך היסוד הוא עצם הכתב והלשון שהם קובעים מקום בפני עצמם עוד טרם נתחיל לבאר ולפרש דבריהם.

וכזה מצינו בספר עליות אליהו (סוף הערה טז) בשם רצ"ה מסמיאטיץ, שהגר"א ז"ל אמר „כי אך בתורה שבכתב נכון לדעת הלשון בלי מגרעת אבל תורה שבעל פה עיקרה לדעת הדינים והמשפט על בוריים". עכ"ל.

ואמנם בפוסקים נמצא שחילוק זה מתבטא בהלכה מהלכות תלמוד תורה. והיינו הפסק שלקורא בתורה שבכתב יש קיום של תלמוד תורה אפילו אם אינו מבין מה שקורא. משא"כ בתורה שבעל פה ששם צריך להבין מה שלומד. וכלי ההבנה אין שום קיום כל עיקר. והיינו: מטעם הנ"ל, דאם תורה שבעל פה הוא בעיקר פירוש ובירור, הרי בלי הבנה אין פירוש. ובתיבות עצמן שכתורה שבעל פה אין קדושה, מלבד מה שהם מאפשרים הבנת הפירוש. ומה שאנו מדייקים בדברי חז"ל, הוא משום שברוח קדשם קבעו קבלתם של פירושיהם במלים מסויימות אשר צריך לשבת עליהם ז' נקיים. אבל מעיקר הדין הרי לא ניתנו ליכתב. ואי לאו משום עת לעשות וכו' היה הכל עדיין בעל פה. א"כ אין בתורה שבע"פ קדושה באותיות ובתיבות אלא קדושת פירוש, דהיינו: קדושת הבנה נכונה כנתינתה מסיני. משא"כ בתורה שבכתב ששם יש קדושת מלים ותיבות ואותיות. שבכל קוצו של יו"ד תלי תלים של הלכות מרומזים וקבועים. לכן בעצם קריאת תורה שבכתב אף בלי הבנה יש קיום של תלמוד תורה.

יסוד זה לחלק בין תורה שבכתב לתושבע"פ (אם יש קיום בקריאה בלי הבנה) שמעתי ממור"ר שליט"א כמה וכמה פעמים. והוא כבר בשו"ע הרב (סוף פ"ב מהל' ת"ת), שביאר שתורה שבכתב, אם מוציא כשפתיו אע"פ שאינו מבין פירוש המלות, מפני שהוא עם הארץ הרי זה מקיים מצות ולמדתם. ולפיכך כל עם הארץ מברך ברכת התורה בשחר לפני הפסוקים וכן כשעולה לספר תורה.

כד"א בתורה שבכתב, אבל בתורה שבע"פ אם אינו מבין הפירוש אינו נחשב לימוד כלל. ודבר זה מבואר גם במגן אברהם סי' נ' אות ב' אמה שכתב המחבר „קבעו לשנות אחר פרשת התמיד פרק איזהו מקומן וברייתא דר' ישמעאל כדי שיזכה כל אדם ללמוד בכל יום מקרא משנה וגמרא. דברייתא דר' ישמעאל הוי במקום גמרא שהמדרש כגמרא". וכמ"א שם „נ"ל דוקא בזמניהם שהיו מבינים לשון תרגום אבל עכשיו שאין מבינים צריכים ללמוד להבין דאל"ה אינו נחשב ללימוד [ואז מביא דגם בתפלה נכון יותר להתפלל בלשון שמכין, אבל בתפלה בדיעבד אם הוא אינו מעיין הקב"ה יודע כוונתו. ואז ממשיך המ"א] אבל אם אומר המשנה ואינו מבין אינו נקרא לימוד, לכן צריכין ללמוד הפירוש". עכ"ל המ"א שם.

ובאמת בגמ' שלהי דמנחות (דף קי.) נזכר תמיד לשון עוסקים (,ת"ח העוסקים בתורה... העוסקים בתורה בלילה... העוסקים בהלכות עבודה... העוסק בתורה... כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת וכו'"). וכל זה מורה על הצורך בהבנה. דלא סגי באמירת פרשת הקרבן. וכדברי המ"א שם. דבעינן תלמוד ממש, כדי שיהא תורה במקום קרבן, וזה דוקא ע"י העסק בתורת הקרבן. ועיין ברש"י (דמנחות שם) ד"ה בתורת חטאת שפי' „כגון סדר קדשים דמיירי בהלכות עבודה" וזה כנ"ל. אמנם צ"ע באמת דלמה לא סגי בקריאת פרשת התמיד עצמה דאז סגי לקיום ת"ת גם בלי הבנה וכדאמרן.

נויש אנב להעיר, דמה שאמר המחבר דבלימוד ברייתא דר' ישמעאל יוצא שליש גמרא, דזה מבוסס על הגאונים והובא בתוס' דקידושין וע"ז שהבאנו לעיל. נראה דהם פירשו גמרא בענין אחר מאשר הבין הרמב"ם. דלהרמב"ם, גמרא היינו ירידה לעומק הענין להבין דבר מתוך דבר וכו', וכפי שמפרט הרמב"ם בהל' ת"ת ה"י. ואין ברייתא דר' ישמעאל עצמה בגדר גמרא להרמב"ם, כי אם בגדר משנה. והמחבר בעצמו הביא דברי הרמב"ם ביו"ד סי' רמ"ו סעיף ד'. ע"ש. דבנוגע לעצמם הנקודה יש לומר דתוס' לא סברי כהרמב"ם בפירוש מלת „גמרא" שבקידושין דף ל.; אבל על המחבר קשה, דהוא עצמו הביא פירוש הרמב"ם בהל' ת"ת ביו"ד סי' רמ"ו, ומ"מ כתב כאן שברייתא דר' ישמעאל בכלל גמרא משום דהוי מדרש. וצ"ע. וע"ע בשו"ע הרב בקונטרס אחרון דהל' תלמוד תורה פ"ב אות א'. וברש"י לאבות בן ארבעים לבינה. ע"ש.]

והנה מה שאמר בשו"ע הרב (שם) שאם לא מבין בתושבע"פ יש לו קצת שכר ולעתיד לבוא וכו' ע"ש, נראה שזה דוקא כשאינו יורד לעומק דברי חז"ל,

אבל לכה"פ נדמה לו שהוא מבין. שהוא מבין פירוש המלים והמשך הענין קצת, דבלאו הכי הוי פטפוט בעלמא. ולמשל, האגדה הסתומה של גוזמאות רבה בר בר חנא בב"ב פרק המוכר את הספינה שמתוך דברי רש"י יבין פירוש המלים, אבל עדיין הדברים סתומים (ועיין בפירושו הארוך והנפלא של הגר"א לאגדה זו). דאמנם אפשר ללמוד אגדה זו ולהבין פירוש המלים מבלי להבין תוכן הדברים כלל. ועל כגון דא איתא בזוהר שיש לו שכר ושלעתיד לבא יבין. (אבל יעויין בספר שמע ישראל להגר"מ אשר ז"ל מילואים פרק יב, ודו"ק. [אגב מה שרוצה להוכיח שגם בתורה שבעל פה מקבל שכר של תלמוד תורה אף כשאינו מבין, אינני ידוע ראיתו ומקורו, עיי"ש.])

והנה המעיין היטב בסוגיא ומתקשה להבינה ולאחר כמה שעות של יגיעה ועמל נלאה למצוא הפתח להבנת הדברים ונשאר בתמיהתו הראשונה, ודאי שיש לו שכר קיום מצות תלמוד תורה על מה שיגע [וזה בגדר ונאמן בעל מלאכתך שישלם לך שכר פעולתך, פי' אפי' לא הצליח, וכמו המשל המפורסם בענין הזה]. ואין בזה שום סתירה להנ"ל. דיגיעה הוא הוא הלימוד, דכשיררד לעומק הענין למצולות ים התלמוד, עצם ההתעמקות הוא התלמוד תורה שבו. ואף אם לא יבא לידי מסקנה [וייתכן אפי' אם המסקנה מוטעית. ויש לכרר הדבר]. וזה בגדר ההבנה שצריך להבין כדי לקיים מצות ת"ת בתורה שבעל פה.

אכן יש להביא תשובת הגרש"ק ז"ל בתשובות האלף לך שלמה על יו"ד סי' רנ"ח שמדבריו נראה דיש קיום תלמוד תורה בקריאת המשנה בלי הבנה וזה העתק תשובתו: „שאלה מהמשכיל מו"ה יעקב בכרך מק' ק"ב, מה שעלה ברעיונו להעתיק ששה סדרי משנה בלשון אשכנז, כדי שיוכלו הכל ללמוד. הנה אין דעתי נוחה בזה. ומצאתי רמז לזה בלשון המשנה פ"ו דאבות: שנו חכמים בלשון המשנה ברוך שבחר בהם ובמשנתם. והכוונה דאף שהי' ביד החכמים לשנות בלשון אחר, מ"מ שנו חכמים בלשון המשנה. ברוך שבחר בהם ובמשנתם, כי לשונם הוא הטוב והראוי. והנה טעמא דידי הוא כן ע"פ השכל דהנה התנאים לפי גדלם ורוחב לבבם שנו משנתם בלשון קצר והוא מעט הכמות ורב האיכות סובל הרכה פירושים. כנראה מלשון רש"י ופי' המשניות לרבי' ושאר קדמונים אשר פירשו כל חד כפי דעתו. ואיזה פירוש אמת זה אינו גלוי רק לאבינו שבשמים, ואנו חיישינן לכל הפירושים לחומרא, או לפי הכרעת רוב הפוסקים. ועכ"פ כמעט רוב משניות אין לנו פירוש שנדע האמת כוונתו. ולפעמים סובלת משנה אחת כמה כוונות יחד. ולזה אם האדם לומד משניות ככתבם וכלשונם עם איזה פירוש, אם כי לא ידע אם הפירוש הזה אמת לאמתו או לא, עכ"פ קיים מצות תלמוד תורה בגוף אמירתו לשון המשנה.

לו יהא דהוי כקורא בתורה, שמוכח בכמה דוכתי דמקיים בזה תלמוד תורה אף בלי פירוש וכאומר תהלים. אבל אם יעתיק המשנה בלשון אשכנזי, לו יהא שיעתיק כפי פירוש היותר מקובל לנו, אכתי לא ידענו אם פירוש זה אמת. ואם אינו אמת, כיון דקורא רק ההעתקה לא קיים תלמוד תורה אם פירוש זה אינו אמת. ואף אם אמת, אולי הוי במשנה ב' כוונות ועוד פירוש אחר וחסר זה הפירוש, ואינו עושה כפי כוונת התנא המחבר סדר המשנה. אבל אם אומר בלשון המשנה ממש, אז כמו שכיוון התנא בכוונתו כן הוא מכוון. לכך יחדול רו"מ מדרך זה, ואף אם הוא מכוון למצוה. [ועיין במלחמות ריש פרק כל כתבי וכתי חתם סופר לבבא בתרא דף כא. ד"ה בתינוקות, בסופו.]

מה שאמר דגוף אמירתו לשון המשנה הוי כקורא בתורה שבכתב וכאומר תהלים. נראה דזה סותר שי' המ"א ושו"ע הרב. אבל יש להוסיף דאפי' לרש"ק היינו דוקא מפני שעתה כבר נכתבה המשנה. דכיון שהוקבעה במלים ספורות ומפורטות נהפכו, בנוגע לדין הנ"ל דהבנה, לגדר של תורה שבכתב. והיינו מפני שבחפצא של המלים עצמם אפשר לבנות תילי תלים של הלכות, ולהבהיר הפירושים שונים מתוך דיוק בכל מלה ומלה. ואולי הדבר כן גם בנוגע לגמ' הנקבעה והנדפסת מכבר אשר בכל מלה ובכל אות אפשר למצוא פירוש והרחבת הענין. וזה כעין מה שהבאנו לעיל מדברי רי"ס ז"ל באור ישראל פרק יט, דהאידנא אין לנו רשות לדרוש בתורה שבכתב עפ"י מדות התורה. ואדרבה דברי התנאים והאמוראים נהפכו לנו מאז חתימת הגמ' לגדר של תורה שבכתב ואת זה אנו דורשים: הש"ס והמדרשים כפי שדרשו הם תורה שבכתב של כ"ד הספרים. ע"ש. מ"מ דעת יחיד היא שיטה זו של ר' שלמה קלוגער ורוב הפוסקים מחלקים כהנ"ל בין תורה שבכתב לתורה שבע"פ. [וכן בסידור הגרי"ע בהל' ת"ת אות י"ב בתורה שבע"פ אם אינו מבין לא הוי לימוד כלל, ע"ש.]

על פי החילוק הנ"ל מובן יותר שי' הרבנו יונה לברכות יא: שהברכה של אקב"ו על [לעסוק, לדידן] דברי תורה והערב וכו' הוא על תורה שבעל פה ואילו הברכה דנותן התורה הוא על תורה שבכתב, דבתורה שבכתב אין פיתוח ואין עיון ודברים כהוייתן וכנתינתן ואילו בתושבע"פ יש עיון ופיתוח, וכנ"ל.

לפי הדרך שביארנו החילוק הנ"ל בין בכתב לבעל-פה נראה דהקיום דקריאת תורה שבכתב בלי הבנה הוא דוקא אם קורא כהוגן עם פיסוק נכון ונגינה נכונה בטעמים הראויים ועל פי חוקי הדקדוק וכו'. דאז ממציא הוא במיו את הנוסח המדוייק של התורה שבכתב. וזה גופיה קיום. וכל שיעכב בקריאת התורה, להרמב"ם, למשל, (הל' תפלה פי"ב ה"ו ובשו"ע סי' קמ"ב) יעכב לו גם

כאן, דהא אין זה התורה שבכתב כשקורא שלא כהוגן. ותבין. [ועיין בדברי הרא"ש ריש פרק הקורא את המגילה ששליח ציבור שאינו בקי בטעמי קריאת התורה אין הציבור יוצא בקריאתו. וע"ע בב"י בשם רבנו יונה שצריך לקרות ק"ש בטעמיה. וע"ע בפרישה שם (סי' ס"א)]. ונראה דמלבד מה שכשטועה יכול לשנות ולהפוך הענין, ובאי-דייקנות בביטואו והגיית המלים בק"ש יצא לכוונה אחרת לגמרי, אף כשאין נ"מ בפשט ובכוונה צריך לבטא כהוגן, כי צריך להוות וליצור חפצא של תורה שבכתב בפיו. ותבין. ואכמ"ל. ולכן יש ענין לדקדק בכל לשון מקרא יותר מהדקדוק בתפלת ש"ע למשל ומטעם הנ"ל דתורה שבכתב הוא.

כתבתי שהקריאה בתורה שבכתב צריך להיות קריאה נכונה כיון דעיקר הקפידא הוא בהבעת החפצא של הכתוב (ולהכי אין הכרח שיבין מה שקורא וכו') וזה צריך להיות בדייקנות שהרי אחרת אין הכתב משתקף דרך קריאתו. והמשנה המלים על ידי קריאה בלתי נכונה ברור שאין לו קיום של ת"ת כלל. ומה שאמרו במדרש רבה על הפסוק בשיר השירים ודגלו עלי אהבה (ב' ד') א"ר אחא עם הארץ שקורא לאהבה איבה כגון ואהבת-ואייבת אומר הקב"ה ודלוגו עלי אהבה, נראה שאין כוונתם שמקיים בזה תלמוד תורה רק דאהבה איכא. [ועיי' תוס' ע"ז כב: ד"ה רגלא]. ועיין בית יוסף בסי' ס"א דאו"ח ד"ה ומ"ש ולא בק"ש בלבד שכתב, כ"כ רבינו יונה בספר היראה והרב דוד קמחי כתב שבכל עת שיקרא אדם בתורה ונביאים וכתובים צריך ליזהר, אבל הזהירו בק"ש והוא הדין בכל קריאה. ומה שהזכירו בק"ש הוא לשתי עילות האחת מפני שיש באותם פרשיות יחוד השם וקבלת עול מלכות שמים, והאחרת שכל ישראל קוראים אותם פעמיים כיום חכמים ועמי הארץ, לפיכך היו צריכים להזהיר עליהם מפני עמי הארץ שאינם בקיאים בקריאה" עכ"ל.

והנה בנוגע לתלמוד תורה ע"י הרהור, נראה ברור דיש לחלק בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה. וגם זה מטעם הנ"ל. דהמהרהר בתורה שבכתב חסר לו בקיום. ואילו עיקר העמלות והיגיעה בהבנת דבר מן הדברים הוא ע"י טורח המחשבה, שזה ע"י הרהור בלי מלים מפורשים מתוך פיו. ואיך שייך לאמר שמה שמהרהר אינו תלמוד תורה כשזה עיקר לימודו. ואין יסוד זה תלוי כלל בהא דהרהור כדיבור או אין ההרהור כדיבור.

ויעויין בגמ' עירובין דף נד. ,,א"ל שמואל לרב יהודה שיננא פתח פומיך קרי פתח פומיך תני כי היכי דתתקים ביך ותוריך חיי שנאמר כי חיים הם למוצאייהם. אל תקרי למוצאייהם אלא למוצאייהם כפה". עכ"ל הגמ' שם. ונראה

עפ"י הנ"ל לפרש דשפיר קא דייק פתח פומך וקרי פי' מקרא. ופתח פומיך ותני פי' משנה. דכל שהיה נוסח מסויים ומסודר עדיף בפה, ויש חסרון אם רק מהרהר. אבל לא אמר שמואל פתח פומך וגמיר, דלגמרא דיליה לא היה ניסוח קבוע עדיין. על כן תלוי בהבנה והתעמקות ולזה הרהור עיקר כנ"ל. אגב, נראה להוסיף כוונת הא דשמואל. דמה הוא ההמשך כי היכי דתתקיים ביך ותוריך חיי. ואמנם כך נראה מהמשך הפסוק דמשלי כי חיים הם למוצאיהם, אבל צ"ע כוונת וטעם הדברים. והנראה, דכיון דכל השוכח דבר אחד ממשנתו כאילו מתחייב בנפשו, אז כל שלא מסתייע בסגולות המועילות בלימוד התורה שלא ישכח הרי הוא כאילו משכח בידים, דהיה בידו לקיים תורתו בלימוד בקול. וזהו שאמר ליה שמואל כי היכי דתתקיים ביך ותוריך חיי שלא תתחייב בנפשך. כנ"ל. [ועי' בשו"ת מהרי"ץ, חלק א', סימן ב'].

ויעויין בר"ם פ"ג מהל' ת"ת הי"ב שהביא כמה עצות שעל ידם תתקיים ת"ת: א) במי שממית עצמו עליה; ב) במי שיגע בתורתו בבית המדרש; ג) היגע בתלמודו בצנעה; ד) המשמיע קולו בשעת לימודו, ע"ש. אבל רק בקשר לעצה הראשונה והרביעית הזכיר גם הצד השלילי שבו, דאמר דאין התורה מתקיימת מתוך עידון ומתוך אכילה ושתייה. ושוב אמר בסוף ההלכה אבל הקורא בלחש במהרה הוא שוכח. ונראה הטעם שלא הזכיר הצד השלילי באינך תרתי, מפני שהם תועליות סגוליות, שאינם מצד עצם פעולתו של הלומד באופן טבעי וישיר. דאף אם אינו לומד בבית המדרש עדיין לומד הוא. ולכן אפי' אם מפני שלא למד בביהמ"ד הפסיד הברית הכרותה דכל היגע בכהמ"ד לא במהרה הוא שוכח, מ"מ אין זה נקרא מפסיד ומשכח בידים. וכן בנוגע ללימוד שאינו בצנעה, דגם שם הפסיד הסגולה, אבל עוד לא נקרא משום כך משכח בידים. משא"כ כשלומד מתוך עידון דוקא או כשלומד בהרהור גרידא, דאז מקרי משכח תלמודו בידים. ובגדר מתחייב בנפשו הוא. וביו"ד סי' רמ"ו סעיף כב ובגליון מהרש"א שם שהביא ה' דברים המשכחים את הלימוד שבגמ' הוריות דף יג: והם דברים סגוליים ג"כ, אבל כאן הוא גורם שכחה בפעולה חיובית דאכילת לב בהמה וכדומה. והיה אפשר לומר, דהגם שזה דבר סגוליי, מ"מ כיון שמאבד תורתו בידים מקרי משכח תלמודו וכאילו מתחייב בנפשו. אמנם יעויין ביביע אומר (לגר"ע יוסף) חלק ב' סימן ח' אות ב'.

נחזור לענינינו. שהצענו שהקריאה בפה הוא הכרחי דוקא במקום שיש נוסח מסויים כתורה שבכתב וכמשנה (וגם גמ' בזמננו) אבל לא בהגיון הלב של עמלות בהבנה ובסברא דאז העיקר הוא מה שחושב כמוחו. אבל עי' בספר חסידים אות י"ז, כשאדם מבין צריך הוא להאיר דבריו שלא בלחש נמקור

לשון „להאיר דבריו“ מגמ' ברכות דף כב. פתח פיך ויאירו דבריך וע"פ הפסוק...] ולשון ס"ח „כשאדם מבין“ נראה דמיירי בהבנת תושבע"פ ומ"מ צריך להוציא בשפתיו. יעויין בסידור בית יעקב לריעב"ץ ז"ל (הל' ת"ת אות יב) שטוען דהמהרהר בדברי תורה ואינו מוציאו בפיו לא קיים מצות ת"ת כלל!

והנה דבריו של הגרי"ע, בסידורו, צ"ע. שהוא כתב „יזהר להוציא בשפתיו ולהשמיע לאזניו כל מה שלומד מקרא ומשנה ותלמוד (חוץ מבעת עיון להבין דבר מדבר) וכשלומד רק בהרהור ויכול בדיבור אינו יוצא י"ח מצות ת"ת כמו שאינו יוצא בהרהור י"ח כל מצוה התלויה בדיבור רק כששומע מהמדבר...“ עכ"ל, שם, דמאי כוונתו כשאומר „ויכול בדיבור“. דהא כבר אמר דמצוה זו של ת"ת היא מצוה של דיבור וא"כ ודאי שיכול בדיבור שכך היא המצוה. וכרוך שאינו מתכוין לתרץ שאינו מדבר שאינו שייך שיקיים המצוה אם המצוה היא הדיבור בתורה. ואף דחרש שאינו מדבר אינו יכול לדבר בדברו תורה נהי דאנוס הוא אבל מ"מ המצוה דדיבור ת"ת ליכא גביה. ונראה דכוונתו לחלק בתורה שבעל פה גופא בין החומר והעיון. דזה שחייב לדבר בתורה הוא רק כל שיש טקסט, שיש לחומר של משנה וגמרא ופוסקים וכו' צורה מסויימת בכתב או בעל פה ויכול לחזור עליו ע"י דיבור. אז צריך לדבר וכלי דיבור אינו יוצא חובת מצוה זו דת"ת. אבל בעיונו להבין דבר מתוך דבר שזה פעולה מחשבתית בעיקר אז אין חובת דיבור ובמחשבת הרהור גרידא מקיים מצות ת"ת.

יתכן שהנ"ל בא לחלק בין הפסוק של והגית בו יומם ולילה שזה ע"י הגיוני מחשבה והפסוק של ושננתם לבניך ודברת כס שזה ע"י דיבור. ויעויין בכיאר הגר"א לשו"ע או"ח סי' מ"ז לתרץ קושיית הט"ז (והמג"א) דכתיבה הוי כהרהור א"כ אמאי פסק המחבר דהכותב דברי תורה צריך לברך בה"ת. והגר"א טוען דאדרבה צ"ע דאמאי לא יברך אהרהור שהרי מברך על המצוה ובהרהור איכא מצוה כדכתיב והגית בו יומם ולילה וזה הגיון הלב וכפסוק והגיון לבי לפניך. [וע"ע בנשמת אדם כלל ט' סימן ד', אזה] וכוונת הגר"א דהמצוה דת"ת אינה מצוה של דיבור. והגרי"ע סבר דהמצוה היא דוקא של דיבור כל שהלימוד ניתן לדיבור ואילו הגיון הלב סגי דוקא בסוג הלימוד של עיון להבין דבר מתוך דבר.

והנה זה ברור דהיה אפשר לחלק בין ברכת התורה לקיום לימוד התורה. דלברכה בעינן מעשה, והרהור לאו מעשה אפי' אם נאמר דיש קיום של תלמוד תורה כהרהור גרידא. אבל טענת הגר"א הוא שהברכה נתקנה על המצוה ואם המצוה היא גם בהרהור אז צריך לברך על ההרהור. [וע"ע בלבוש סי' מז; ובפרי

מגדים במשכחות זהב כאן, לחלק בין כתיבה דהויא מעשה ושייך לברך עליה ובין הרהור שאינו מעשה שאין ברכה דאין מברכין על המחשבה. ע"ש. פי' דאף דדיבור אין כאן כשכותב אבל מעשה יש כאן. והחסרון בהרהור הוא דאין מעשה וכשאין מעשה אין ברכה. ולכן יש ברכה אכתיבה דיש כאן מעשה. וע"ע בישועות יעקב אות ד' ובשו"ת קול אריה סי' י'.

אגב, נראה דיסודו דהגר"א שיש מצוה בהרהור דברי תורה ומקרא דוהגית בו יומם ולילה מבוסס על החילוק שבין תורה שבכתב ותורה שבע"פ וממילא לא קשה מה שטען הנשמת אדם והערוך השלחן, ועוד, לחלק בין הגיון סתם דהיינו בפה דוקא והגיון הלב דהוי בלב, ע"ש, דכאן אמר הקב"ה ליהושע סתם והגית בו וכו' דתיתי יהא במשמע בין הגיון הלב בין הגות בפה דכתורה שבע"פ להבנת דבר מתוך דבר עיקר הלימוד הוא הרהור. (וע"ע ברכות דף טו).

והנה בפסוק שבפרשת נצבים כי קרוב אליך הדבר מאד כפיך ובלבבך לעשותו, הרי העשייה היינו קיום המצוות. ואלו כפיך נראה ברור דקאי אתורה שבכתב (בפיך — דבעי לימוד בפה דוקא) ובלבבך (הלומד בעיון ובהגות המחשבה) קאי אתורה שבעל פה, וכן באמת בדברי רש"י עה"ת שם עה"פ כי קרוב וכו' שכתב כי קרוב אליך. התורה ניתנה לכם בכתב ובעל פה דזה הכוונה בפירוש רש"י לדייק מהא דכתיב בסיפיה דהאי קרא בפיך ובלבבך דהיינו שבכתב ושבעל פה, וכדאמרן.

ובאמת לפי חילוק זה י"ל דבתושבע"פ בהכנת דבר מתוך דבר בלימוד סברא שבתלמוד עיקר הלימוד הוא במה שמהרהר דוקא. ולא דמי לקריאת שמע דשם ודאי העיקר הוא בפה גם בתורת תורה שבכתב ותלמוד תורה ולא רק מפאת מצות קריאה שבו. ועיין עוד בביאור הגר"א לאו"ח סי' ס"ב אות ח' שהביא מדרש (ילקוט שמעוני סי' תר"ל ומדרש שוחר טוב לתהלים פרק ה') על הפסוק אמרי האזינה ה' בינה הגיגי שאמר דוד רבונו ש"ע בשעה שאני יכול לדבר אמרי האזינה וכשעה אינו יכול לדבר בינה הגיגי. דנראה ברור מתוך עיון בדברי המדרש הנ"ל דכוונת דוד היתה דוקא בתורה שבכתב דכשאין בו כח לדבר אז מבקש בינה הגיגי. ואף דהלשון הוא בינה, ואם מיירי בתורה שבכתב מה שייך בינה, נראה דשפיר שייך דאין בהרהור ענין של לשון ומלים אלא כוונת הלב דאין סדר מלים בלב ובמחשבה. רק דיעויין ברשב"א לברכות דף טו. ובשאגת ארי' עליו (בסי' ז). ויש לפרש דלרשב"א הנ"ל אפי' אם מסדר מלים במחשבתו מ"מ בחפצא הוי ענין של הגיון הלב בלבד ולא שייך חפצא של מלים ואותיות בלב, דזה לא שייך כי אם או בדיבור או בכתיבה, וממילא יהא

מסקנה דגם לא שייך דקדוק אותיות וכו' בהרהור, דזה רק בקריאה בפה, ולכן קאמר דוד המע"ה בינה הגיגי דמכיון שהרהור הוא ענין של כוונת הלב גרידא שפיר שייך ביה בינה אפילו אם כשהוא מדבר בפה או יש חפצא של מלים ואותיות (דק"ש, ושאר כתבי הקדש). 'ואכמ"ל עוד.

והנה בגמ' עירובין (נג:) דאשכחתי ברוריה לתלמידא דהוה קא גריס בלחשיה וכו' נראה דנקט לשון „גריס" דוקא, דמיירו בצד הגירסא של תורה שבעל פה ולא בצד העיון וההבנה, דבגירסא שיש גיסוח מסויים וקבוע שפיר שייך ביטוי שפתיים. אבל באמת ייתכן דמשם אין בכלל ראי' להא דידן. דיעויין שם במאירי. וצ"ע אם זה גדר של כל עצמותי תאמרנה או שצריך לבטא כשפתיים דוקא ולשמוע מה שאומר, דיייתכן שכוונתה היא דוקא שחסר לאותו תלמיד ההתלהבות הדרושה מן הלומד.

[ויש להוסיף בנוגע למה שהבאנו לעיל מהא דא"ל שמואל לר' יהודה וכו' דיש לדייק גם מלשון הרמב"ם (ת"ת פ"ג הי"ב בסופו) ... אבל הקורא בלחש וכו' דמיירי בקורא קריאת חומר מסויים של תורה או תורה שבכתב או משנה וגמ' אבל ודאי שבהעיון של הבנת דבר מתוך דבר לא שייך קריאה ובזה סגי בהרהור ואולי כל עיקרו אינו אלא בהרהור דוקא, ואכמ"ל. אך יעויין בפירוש רבנו יונה למשלי (טז, כא) שיש ב' שלבים קודם צריך לעיין בהרהור מחשבה לרדת לעומק ההבנה בענין שלומד ואח"כ ילבן ויברר הדברים על ידי ביטוי שפתיו דוקא. וזהו הפסוק שם לחכם לב יקרא נבון ומתק שפתיים יוסיף לקח, ע"ש.]

והנה מה שחלקנו לעיל בשם הגרי"ע בסידורו בית יעקב מצאתי כזה מפורש בשו"ע הרב בעל התניא שכתב בפ"ב הל' ת"ת שלו, הי"ב וכל אדם צריך ליזהר להוציא בשפתיו להשמיע לאזנו כל מה שלומד בין מקרא משנה ותלמוד אלא אם כן בשעת עיון להבין דבר מתוך דבר וכל מה שלומד בהרהור לבד ואינו מוציא אינו יוצא בלימוד זה ידי חובת מצות ולמדתם אותם וכמ"ש לא ימוש ספר התורה הזה מפין והגית בו וכמו כל המצוות התלויות בדיבור שאינו יוצא בהם ידי חובתו בהרהור אלא אם כן שומע מפי מדבר שהשומע כעונה דמי" עכ"ל. וזה ממש בניגוד לגר"א הנ"ל וכדמבואר.

והנה הרב בעל התניא לא חילק בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה כהנ"ל [וכך מצאתי גם בספר הלכות הגר"א ומנהגיו להגר"מ שטרנבוך עמ' קצ-קצא]. דאף משנה ותלמוד בכלל; דהיינו כל שיש טקסט, נוסח מסויים או צריך לקרוא

בפיו ורק מה שדורש עיון שכלי הוא על ידי הרהור. וזה קובע לבעל התניא ולא החילוק בסוג תורה אם בכתב או בעל פה.

[אגב, יעויין בהקדמת המהר"ל מפראג לספרו תפארת ישראל. הוא נותן ב' טעמים למה נוסח ברכת התורה היא ,,לעסוק בדברי תורה" ולא ,,ללמוד דברי תורה". וטעמו הראשון הוא שלימוד נקרא הבנת הדבר שלמד וזה בהרהור של עיון והברכה הוי על מעשה דוקא דרק אמעשה אפשר לתקן ברכה. ולכן הנוסח "לעסוק" פי' מעשה של לימוד. יוצא דהוא סובר כהגר"א בעצם היסוד שכל לימוד הוא אף על ידי הרהור ועיון בהגיון לב. ואילו בנוגע לברכה סבר דבעי דוקא מעשה].

עפ"י החילוק הנ"ל בין תורה שבכתב ושבע"פ יש גם לחלק בנוגע לנקודה המינימאלית שעליהם מקבלים שכר על קיום מצות ת"ת. שהרי מה שמקבלין שכר על מצות ת"ת הוא על כל חלק וחלק של תורה שלומד במשך היום. והיינו שאם לומד כל היום אין לומר שיש לו רק מצוה אחת בלבד. אלא כל חלק וחלק של תורה שלומד הוא קיום בפ"ע של המצוה דת"ת. וזה מבואר למדי. יעויין בשנות אליהו למשנה ריש פאה [וע"ע בספר ברכת שמואל, ח"א, קידושין, סי' כז, בביאור דברי הגר"א]. והגר"א פי' שאין לת"ת שיעור לא למעלה ולא למטה. ובתוך הדברים שם מוכח שצריך האדם מאוד מאוד לחבב את התורה דכל תיבה ותיבה שלמד בה היא מצוה בפ"ע. והראיה שיוצא בתיבה אחת מצות לימוד התורה שהיא שקולה נגד כל המצות. והכלל בזה שאין מבטלין ת"ת אפי' למצוה אם יכולה להעשות ע"י אחרים, והשכל מחייב בזה מפני שכל תיבה ותיבה בפ"ע היא מצוה גדולה והיא שקולה נגד כולם, א"כ כשלומד למשל דף אחד מקיים כמה מאות מצוות וא"כ בוודאי יותר טוב לקיים מאה מצות ממצוה אחת וכו' ע"ש. ואם כן יש לעיין היטב בדבר זה. דנהי דבנוגע לתורה שבכתב מוכן למה כל תיבה תהא חפצא של מצוה בפ"ע. ושפיר יש לומר שבכל תיבה שמבטא יש קיום מצוה נוספת. אבל בנוגע לתורה שבעל פה איך נקבע שבכל תיבה ותיבה יש קיום מצוה בפ"ע. שהרי אין בתיבות עצמן תלמוד תורה אלא מצד מה שהם קשורים זה בזה להוות רעיון אחד ומחשבה מסויימת. ונראה לכאורה דבלימוד דתורה שבעל פה הרעיון הוא נקודת המצוה של תלמוד תורה. ואולי קיום המצוה נמדד בתורה שבעל פה בזמן דהיינו שכל רגע ורגע יש לו מצוה חדשה.

אבל בדברי הגר"א הנ"ל מוכח, דגם בלימוד גמרא יש קיום בכל תיבה ותיבה. שהרי במשל שנותן הוא מצביע על הלומד דף אחד. והיינו דף גמרא.

ונצטרך לומר דברגע שנסדרה הגמרא ונקבע בכתב אז כל תיבה ותיבה נהפכה לחפצא של לימוד ויש לו קיום מצוה. ועדיין צ"ע קצת.

ב. מבטלין ת"ת למקרא מגילה

ייתכן שהלימוד של מקרא כשצריך באותה שעה ללמוד גמרא יהא נחשב כביטול תורה אף כשעצם החפצא של התורה שבכתב הוא חפצא של תורה. ויש להעיר שהגרא"ז מרגליות ז"ל כתשובה בספרו בית אפרים, חלק או"ח, סי' ס"ח, טען שמגילת אסתר אין בה משום קיום תלמוד תורה, שהרי אמרו מבטלין ת"ת למקרא מגילה. דהא קשה, הרי גם מקרא מגילה לימוד תורה הוא. ומזה תירץ והעלה דאה"נ קריאת מגילת אסתר אינה תורה רק הלילא ופרסומי ניסא כלבד,, אפילו למ"ד נאמר לכתוב אין הצווי לכותבה כדי ללמוד מתוכה כמו נביאים וכתובים רק משום מצות קריאה שכך תיקנו על פי רזה"ק לקרותה מתוך הכתב... ומכל מקום כשקורין בה אין בה רק משום קיום מצות קריאה שהקריאה אינה כדי להתלמד רק למען יספרו לבניהם דור אחרון אשר הגדיל ה' לעשות עמנו... ואינו דומה לשאר נביאים וכתובים שנאמרו ברוה"ק ומסרום לעם ה' בתורת דברי קבלה כדברי תורה ללמוד בהם... משא"כ מגילה... ואין מקיים מצות ת"ת בקריאתה רק מצות חכמים בקריאתה כלבד. ולכן אפי' הלוועז ששמע אשורית יצא. ואם הוא קורא באמצע השנה אף אם מבין מה שקורא אינו דומה לקורא בנביאים וכתובים שניתנו ללמוד ולא לשם מצות קריאה בלבד". עכ"ל.

אמנם עצם השאלה על דברי הגמ' מתורצת היא בכמה אופנים אחרים. דשפיר מיקרי מבטלים ת"ת משום שצריך להפסיק מלימוד גמרא בעיון ובסברא ובמקום שלבו חפץ, שעוסק באמצע איזו סוגיא, וחייב ללכת לשמוע כתבי קודש, דהיינו: מקרא, אף שגם זה בגדר לימוד הוא. וגם בעל שו"ת בית אפרים עצמו תירץ כן, ,,דודאי מגילה לא עדיפא מקריאת שמע והמבטל מלימוד משנה ותלמוד לקרות בנביאים וכתובים כיטול תלמוד תורה הוא...וכן בירושלמי פ"ב דמגילה מכאן לבית הועד שיהא בטיל ובית הועד הוא מקום שהישיבה קבוע שם". עכ"ל.

ובעל בית אפרים מוסיף להדגיש שאפילו,, בלימוד נביאים וכתובים בדרשות המקראות הוי ביטול לגבי משנה וגמרא ומכל שכן בקריאה בעלמא. ומשנה מפורשת בפרק כל כתבי (שבת דף קטו, א) שאין קורין בכתובים בשבת מפני ביטול בית המדרש. ופרש"י שם לפי שבתוך הדרש היו מורים להם הלכות איסור והיתר וטוב להם לשמוע מלקרות בכתובים". נוע"ע במור וקציעה

לר"עב"ץ לאו"ח סי' שז בנוגע לקריאת דברי ימי ישראל בשבת כיון שעסקיהם אינו אלא בעניני מקרא ותלמוד מותר אבל לא בקבע ובמקום ביטול בית המדרש דלא עדיפי מכתובים שגזרו שלא לקרות בהן בשבת מפני ביטול בית המדרש, [עכ"ל]. וע"ש שהביא עוד ראיות לדבריו וביניהם מה שאמרו חז"ל במדרש שדוד המע"ה ביקש רחמים מלפני הקב"ה שכשיאמרו שירות ותשבחות שבתהלים יקבלו שכר כעוסק בנגעים ואהלות (שוח"ט תהלים א'). וטוען הבית אפרים, והרי דוד אמרה לספר תהלים ברוה"ק. ויש להוסיף שתהלים הוא אמנם ספר מכ"ד כתבי הקודש. אלא ודאי דאין ערוך לעוסק במקרא שנאמר ברוה"ק שאין מקבלין שכר כעוסק בחוקי אלקים ותורותיו ולכך ביקש [דוד] רחמים שיקבלו שכר על אמירת תהלים כעוסק בנגעים ואהלות. עכ"ל.

בנוגע לראיתו האחרונה מהא דדוד המלך וספר תהלים יש לומר שבקשת דוד המלך לא הייתה שיחשבו התהלים שלו לימוד תורה כנגעים ואהלות אלא שהדבקות בה' באמירת תהלים תהא דומה לזו הבאה ללומד על ידי תורתו. או שהשכר בעד אמירת תהלים בתורת תהלות תפלות ותשבחות יהא כשכר הלומד תורה. [ועיין בנפש החיים לגר"ח מוואלאזין (ד, ב), האמת הברור כי לשמה אין פירושו דביקות כמו שסוברים עתה רוב העולם. שהרי ארז"ל במדרש שבקש דוד המע"ה מלפניו ית' שהעוסק בתהלים יחשב אצלו יתב' כאילו היה עוסק בנגעים ואהלות. הרי שהעסק בהלכות הש"ס בעיון ויגיעה הוא ענין יותר נעלה ואהוב לפניו ית' מאמירת תהלים. ואם נאמר שלשמה פי' דבקות דוקא ורק בזה תלוי כל עיקר ענין עסק התורה הלא אין דביקות יותר נפלא מאמירת תהלים כראוי כל היום. וגם מי יודע אם הסכים הקב"ה על ידו בזה. כי לא מצינו בדבריהם ז"ל מה תשובה השיבו הוא יתברך על שאלתו...". ע"ש המשך כל הענין. ויש להעיר שבגמ' (דף ל.) א"ל הקב"ה לדוד, טוב לי יום אחד שאתה יושב ועוסק בתורה מאלף עולות שעתיד שלמה בנך להקריב לפני על גבי המזבח ולא אמר ליה הקב"ה לדוד שטוב לו יום אחד שדוד מזמר תהלים מאלף עולות וכו'. דדוקא העסק בתורה טוב לו וכו' ואכמ"ל בזה].

והנה בספר פלא יועץ (חלק ב' ערך תהלים) איתא בשם הפוסקים שמי שיכול ללמוד הלכות ופולפולים ועוסק בתהלים נחשב ביטול תורה לגבי דידיה. ע"ש. ומשמע מתוך דבריו שמקביל הלכות ופולפולים מול תהלים ואינו מביא שאר כתבי קדש מול תהלים שאין זה משום היות עסקו בתהלים דוקא, דהוא הדין שאר כתבי הקדש דנחשבים כביטול תורה אם יכול אז ללמוד הלכות ופולפולים. אמנם כפי שאמרנו וכפי שמשמע מדברי הגר"ח מוואלאזין הנ"ל ענין התהלים הוא דוקא הדביקות לה' שמגיע לאומר תהלים. ולכן ממדרש זה אין ראיה להנ"ל.

ובכלל יש להבין שהרי תהלים הוא גדר של תפלה (נעים זמירות ישראל. ושמעתי כמה פעמים ממו"ר שליט"א שמשום כך באו פסוקי תהלים קודם לפסוקי גביאים בפסוקי מלכיות זכרונות ושופרות. משום שדוד היה נעים זמירות ישראל והוא בעל התפלות). ולכן ייתכן שזה מפקיע הגדר של תלמוד תורה שיש לתהלים בתור אחד מהכתובים שבכתבי הקודש. וכעין זה מצינו לכמה פוסקים אף בנוגע לקריאת שמע שבתוך התפלה (עיין בבית יוסף על הטור בקשר לדברי הירושלמי והוא ששנה על אתר גבי אהבה רבה כברכת התורה). [נ"ע"ע בנוגע לאמירת תהלים על פה בשו"ע או"ח סי' מט וע"ע בנוגע לדין דכל פסוקא דלא פסקיה משה וכו' באו"ח סי' תק"ו ובמגן אברהם שם אות כ' וכן בנוגע לברכות התורה אם חייב קודם סליחות בשו"ע או"ח סי' מ"ו.]

בהמשך דבריו, חוקר הבית אפרים אם יש לו לעוסק במקרא שום שכר כלל אם יש לו לב לעסוק במשנה ובתלמוד ובמקום זה עוסק במקרא ומתבטל ממשנה ותלמוד. והנה יש להתעמק ברעיון זה. דהא יש כמה וכמה ציורים של קדימה בלימוד התורה. כגון הוא ללמוד וכנו ללמוד הוא קודם לבנו ואם בנו חריף בנו קודמו. וכן ברמב"ם גבי שילוש זמן דאמר דכשנתגדל צריך לעסוק רוב זמנו בגמרא דוקא, ולא לשלש זמנו בשוה. וכגון מי שלומד הלכה למעשה דעדיף אם אינו יודע מה לעשות ממה שלהלכה ולא למעשה. (וכגון מה שהבאנו לעיל בשם הדרישה והש"ך דהא דלימוד גמרא רש"י ותוס' הוא דוקא כשיש פנאי הרבה כגון ט' שעות ביום, אבל בעלי בתים שלומדים רק כמה שעות צריכים ללמוד ספרי פסקי הלכה כהרא"ש והמרדכי). וכן דעדיף לחזור על מה שלמד כבר, לשיטת בעל התניא, כדי שלא ישכחנו, מללמוד דבר חדש שעוד לא למד מעולם. וכן בסדר דמקרא תחלה ואח"כ משנה וכו' מה אם מהפך הסדר ולומד משנה תחלה. וכן יש לעיין אם לומד רק אגדה כשיכול ללמוד חלק ההלכה וכן ללמוד דברי מוסר במקום ללמוד גפ"ת [נויבא מזה בסמוך מספר חובות הלבבות, ועוד]. וכן מי שיכול ללמוד בעיון ולומד בשטחיות. האם נאמר שקיים „ולמדתם“ אבל חסר לו ה„ושונתם“, או דמכיון דיכול ללמוד בעיון אז הוי בטול תורה במה שאינו לומד בעיון אף שלומד. [נ"ע"ע ברש"ש למגילה דף ג. אמנם יעויין בערוך השלחן סי' תרפ"ז אות ה' שהביטול תורה הוא בזה שיושב בטל כל הזמן שמחכה לקריאת המגילה עד שיתאספו הציבור וכו'. ע"ש.]

בנוגע לענין זה האחרון של לימוד בלי טורח ועמל יעויין בפיהמ"ש לרמב"ם לאבות פ"ה מכ"ג, שלא יתקיים מן החכמה אלא מה שתלמוד בטורח עמל ויראה" וכו', ע"ש. וזהו הגדר של יגעתי ומצאתי וע"ע במנחות דף ז.

וברש"י ד"ה מסתייע. והנה אם הלימוד בשטחיות משכח, ייתכן שזה מקרי ביטול תורה ממש.

והנה מדברי הבית אפרים הנ"ל, יש להסיק דרך אגב שהוא סובר שאין בקריאה בכתבי הקודש בלי הבנה כלל שום קיום של תלמוד תורה. שהרי הוא הביא ראיה לדבריו, שאין בקריאת המגילה שום תלמוד תורה, מהא דהלוועז ששמע אשורית יצא. דאילו יש לו קיום תלמוד תורה בקריאה בלבד בכל שאר כתבי הקודש א"כ גם מגילה כן, ומאי שנא מגילה. א"ו שהוא סובר דדוקא במגילה יצא הלוועז בקריאת אשורית אף דאינו מבין אבל לא בשאר כתבי הקודש. דכל שצריך קריאה של לימוד צריך להבין וממילא לוועז שאינו מבין אשורית לא למד כלום. נואין להביא ראיה מהא דהוצרכו להדגיש הענין בקשר למגילה דוקא. דיש לומר דהוה אמינא דבמגילה גרידא יש דוקא ואדרכה צורך להבין משום פרסומי ניסא והלולא. לכן הוכרחו להדגיש שגם במגילה לוועז ששמע אשורית יצא. וזוהי ג"כ כוונת הגמ' בראייתם מהא דאחשתרנים בני הרמכים. ע"ש. ולכן אמרו דגם במגילה אין צורך להבין דהוי ממש כשאר מקרא דכתבי הקודש. כנ"ל. אבל הבית אפרים דסבר דשפיר הדגישו מגילה מפני ששם דוקא אין צורך להבין אבל בשאר כתבי הקודש צריך להבין, מוכח דפסק שלא כבעל התניא שהבאנו לעיל ושלא כהמגן אברהם ועוד].

ויוצא לפי הנ"ל שיש ג' שיטות באחרונים בנוגע להבנה וקיום מצות ת"ת: (א) שיטת הבית אפרים דתמיד בעי הבנה לקיום ת"ת ואפי' במקרא; (ב) שיטת הג"ר שלמה קלוגר בהאלף לך שלמה דאפי' במשנה (ונראה דגם בגמ' יסבור כן) יש לו קיום ת"ת אפי' אם אינו מבין; (ג) שיטה ממוצעת של המגן אברהם ובעל התניא דיש לחלק בין תורה שבכתב דלא בעי הבנה ובין תורה שבעל פה דבעי הבנה.

והנה בבית אפרים מעיר המחבר עצמו שמצא בספר יד דוד שהביא דברי בעל חקרי לב שלהכי נשים פטורות ממקרא מגילה דקריאת מגילה בכלל ת"ת היא וכו', ע"ש. ובספר החיים להגר"ש קלוגר, וכן בספרו חכמת שלמה, תי' הקושיא דא"כ אמאי מקרי מבטלין ת"ת הלא מגילה ג"כ ת"ת הוא. והוא תירץ שזה מוכיח דהמתכוין לב' דברים אינו עולה לו ולכן בקריאת המגילה בפורים אם מתכוין לקרא מדין תלמוד תורה אינו יוצא חובת מקרא מגילה. אבל בשאר ימים כשאינו בעי' ודאי יכול להתכוין לקריאת מגילת אסתר משום ת"ת ושפיר הוי ת"ת ככל קריאת כתבי הקודש. ויש עוד תירוצים. אבל הארכת בדבריו של בעל בית אפרים מפאת ב' החידושים הנפלאים שבדבריו. חדא, שיטתו שאין

במגילת אסתר, אף שברוה"ק נאמרה, קיום של ת"ת. ואידך שכל שקורא בלי הבנה כלל אין בו משום קיום ת"ת אפי' בתורה שבכתב.

ובנוגע לחידוש שלו דמגילה לית בה משום תלמוד תורה עיין בקדמת העמק, הקדמתו של הנצי"ב, לפירושו לשאלות, שמפרש הנצי"ב שם סוגיית הגמ' דמגילה אי מגילה ניתנה ליכתב או לא ניתנה. שהכוונה היא,, אי לא ניתנה ליכתב ברוה"ק אלא לתכלית הקריאה בפורים לפרסומי ניסא הא בל"ז אינה כדאי להיות בכלל כתבי הקודש אע"ג שהיא ברוה"ק. והרי היא כמו דברי נביאים שלא ניתנו ליכתב באשר אין בהם ענין רמוז אלא בא לצורך השעה, ה"נ מגילת אסתר הא שניתנה ליכתב רק בשביל פרסומי ניסא דפורים לדורות ולפי זה לא ניתנה לידרש אלא מעין הספר, או [הצד האחר שבחקירת הגמ' שם] ניתנה ליכתב בעצם [ולא משום פרסום גרידא] כמו ספר דניאל וכדומה שיש ללמוד ממנו אפי' שלא מענין הפרשה. ונ"ל עוד [ממשיך הנצי"ב, שם], דבזה פליגי דרשה דקימו וקבלו היהודים דשמואל לטעמיה דס"ל שלא ניתן ליכתב משו"ה דרש לענין פורים: קימו למעלה מה שקבלו למטה, ורבא דריש קימו מה שקבלו כבר, מכאן מודעא רבא לאורייתא, שהיא דרשה שלא מענין הספר, והיינו משום דס"ל שהיא ככל כ"ק". עכ"ל. [וע"ע בריטב"א למגילה].

והבית אפרים הסובר דמגילה נתנה ליכתב למצות קריאה בלבד, נראה דהוא סובר דאין בקריאתה קיום של תלמוד תורה של כתבי הקודש, כמו שיש ביתר הכתובים. אבל מכל מקום נראה מוכרח דאף הבית אפרים סובר דהואיל וברוח הקודש נאמרה שהלומדה או המדייק בדרשותיה, שבכל מלה ומלה שבה, בדרשות המפוזרות, בגמרא במס' מגילה ובמדרשים, ובקבלה עפ"י נסתר, שיש בכל זה קיום של תלמוד תורה. ולא רק קיום דרבנן של תלמוד תורה אלא גם קיום דאורייתא. והוא סובר רק שבקריאתה בעלמא אין קיום של ת"ת. וכמו שהעיר דסגי אף אם אינו מבין, כדין לועז ששמע אשורית. ולשיטתו, אילו היה תלמוד תורה היה צריך להבין מה ששומע ושקורא, וזהו שאמרו מבטלין ת"ת ללכת למקרא מגילה אף שלא יהא בקריאתה שום ת"ת.

אמנם הנ"ל תמוה מאוד. דאם כן יצא דבר מוזר דאם קורא בעלמא אין לו שום קיום של תלמוד תורה בין אם אינו מבין בין אם מבין. ואם ילמוד החז"ל המיוסדים על דרשותיה של פסוקי המגילה אז יהא לו קיום של ת"ת!

ויעויין בשו"ת אבני נזר או"ח סי' תקי"ז אות י' שתמה כעין זה על הבית אפרים וכתב,, לא אאמין שיצאו דברים אלו מפי אותו צדיק שלא יקיים תלמוד

תורה בלימוד מגילה ואם כן בחנם טרחו חז"ל בעלי הש"ס והמדרש שפירשו כל דברי המגילה ודרשו בה דרשות. ולפי דבריו היו כל יגיעם לריק חס ושלום, כי מצות קריאה ודאי מקיים אפילו אינו יודע כל הדרשות האלה ואפי' לא ידע פי' המלות מקיים המצוה. מידי דהוה אאחשתרנים בני הרמכים. ומי התיר להם זה לבטל מדין תורה ולעשות מדרש מגילת אסתר. אלא ודאי מגילת אסתר תורה היא כמו נביאים וכתובים, כי יש בה כמה לימודים בכל קוץ וקוץ, הן בנגלה, הן בנסתר. והרי מגילת אסתר מכלל ספרי קודש שצריך ת"ח להיות בקי בהם, עכ"ל. ונצטרך לתרץ כעין מה שטען הנצי"ב, הג"ל. והיינו: דאפשר לדרוש מדבר שנאמר ברוה"ק אבל עצם הקריאה באותו דבר לאו ת"ח הוא. דלא ניתן לקראת בתור לימוד כלל. וזה חידוש מבהיל. דהיינו: שיש טקסט שניתן לנו דוקא לסגולות שבו שהן מצד תורה שבעל פה אבל לא עבור מהותו כתורה שבכתב. שהרי אינו מכ"ד כתבי הקודש ממש דאינו בא ללמד ואינו מקרי תורה אלא לקריאה בא. וצע"ג.

והנה יעויין בירושלמי מגילה פ"א ה"א שהשוו מגילה לס"ת (משום דכתיב דברי שלום ואמת כאמיתה של תורה) לב' דברים: א) דבעי שרטוט ב) שניתנה לידרש. והמשיכו שוב בירושלמי להביא בנוגע למגילת צורת המקדש ותכניתו שמסר שמואל לדוד עפ"י הפסוק הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל דניתנה לידרש. והנה ברור שלא דימו בירושלמי לשוות מגילת צורת המקדש לכתבי הקדש א"ו ברור שאין צורך להיות מכתבי הקדש כדי שיהא אפשר לדורשו אלא כל שניתן לכתוב הרי נמסר מלה במלה ברוה"ק וא"כ ניתן לידרש דבזה דומה לכל תורה שבכתב, וכדאמרן החילוק בין תורה שבכתב לתורה שבע"פ דתורה שבע"פ עניינו עיקר דהרעיון והמחשבה הוא מסיני אבל המלים הם רק דרך וצינור להביע הרעיון. וכפי שהבאנו מדברי הגר"א. משא"כ בתורה שבכתב דבזה שניתן ליכתב הרי כתיבתו עיקר דכל אות חשוב והיינו דכתב צורת כתיבתו וחיבור מלותיו ואותיותיו כולם משמשים כמקור להבנה נוספת עפ"י דרשת הכתובים. וזהו דיליף מן הפסוק „עלי השכיל“ דהשכלת הענין נובע מתוך „הכל בכתב“ ותבין.

ממילא יוצא דכמו כן בנוגע למגילת אסתר דדרשתו של פסוקי מגילת אסתר נובעת בעיקר ממה שניתן ליכתב וזה יהיה צודק אפי' אם לא היתה מגילת אסתר מכ"ד ספרי הקדש, דלדרשה סגי בזה דניתן ליכתב וכחילוק הנ"ל גבי מגילת צורת המקדש לחלק בין תורה שבכתב ותורה שבע"פ.

אבל נראה להוסיף דמהמשך דברי הירושלמי הג"ל אין הכרח לומר שהבינו

מגילת אסתר הוא כתב שאינו מכ"ד כתבי הקדש. ואף שתמוה לכאורה שהרי כל כתבי הקדש ניתנו לידרש וא"כ במה שונה מגילת אסתר שנצטרך פסוק מיוחד המדמהו לאמתה של תורה? נראה לתרץ דאף דמגילה הוא מכ"ד כתבי הקדש מ"מ שונה הוא המגילה בזה: דיש להקדים, דיש שיטה בראשונים (עיי' תוס' תמורה יד: בריש העמוד דפ' דברים שבכתב) דדין אי אתה רשאי לאומרם על פה הוא דוקא בבחמשה חומשי תורה ולא בשאר כתבי קודש. והנה במגילה יש חובת קריאה מתוך המגילה מצד מצות קריאתה וכדמבואר בסוגיא דפ"ב דמגילה דקראה על פה לא יצא, אבל מלבד חובה זו נראה שהטקסט של מגילת אסתר נמסרה בדייקנות מיוחדת ליתן לדרוש ואף בשאר כתבי הקדש ג"כ נדרשים אבל החילוק הוא יסודי שבמגילה יש לדרוש הלכות מחודשות מתוך הפסוקים וזה דוקא כאמתה של תורה דכאן הנביא מחדש הלכות משא"כ בשאר כתבי הקדש וכדמבואר, ונראה דבזה יש חילוק בין מגילת אסתר לישעיה למשל במה שאמר הנביא גבי שבת וקראת לשבת עונג... ממצא חפצך ודבר דבר. והדברים עתיקין לבאר חידוש ההלכות הנמצאות בדברי קבלה. ושאיני מגלת אסתר וכדאמרן.

ונראה מבואר היטב עי"ז דברי תשובות הגאונים [הובאו בתורתן של ראשונים שבסוף ירושלמי מגילה לעמוד א' שורה 22], „אמתה של תורה כעיקר התורה כאמת שלה כגון מצות חקים ומשפטים שבה" עכ"ל. וצ"ע הרי כל דברי התורה אמת ומאי קאמר „כגון מצות חקים ומשפטים שבה"? א"ו שזה באו להדגיש דשאני מגילה משאר כתבי הקדש.

לכן נראה ממילא דיש לפרש כוונת הירושלמי הנ"ל דבמגילה הוי באמת חלק מכ"ד כתבי הקדש אבל אי לאו דרשת כאמתה של תורה לא היינו יודעים שיש כח לדרוש הלכות כתוקף של דרשת התורה במצות חקים ומשפטים שבה. קמ"ל. ונראה להוסיף דא"כ יש לומר דכן הוא גם לגבי טקסט שאינו מכ"ד כתבי הקדש. ולכן בכתב שמסר שמואל לדוד בצורת תבנית המקדש היה יכול לדרוש הלכות כאמתה של תורה מקרא דהכל בכתב ... עלי השכיל. וחידוש גדול הוא. [אכן, יעוי' בריטב"א ריש מגילה בהבנת הירושלמי].

ויש לומר מתוך הנ"ל דלהכי סברי ראשונים (כתוס' דתמורה יד: הנ"ל) דאין איסור דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה אלא בחמשה חומשי תורה בלבד דהאיסור הוא דוקא באותם כתבי הקדש שיש לדרוש הלכות מהם וכדברי הנביא עצמו זכרו תורת משה עבדי אשר צויתי בחורב חקים ומשפטים, ותבין. והיינו דשאר כתבי הקדש שדברי מוסר והדרכה הם, ותוכחה וזירוז

וכדומה, א"כ הרי כמו שמזמורי תהלים אפשר לאומרם על פה בתורת תפלה, כמובן וכדמבואר בראשונים, כמו כן אפשר לומר שאר נביאים וכתובים בע"פ בתורת תוכחה ומוסר משא"כ חמשה חומשי תורה שהוא בעיקרו ובמהותו תורה מצד החוקים והמשפטים שבו. ולהכי מדמהו בירושלמי מגילה לחמשה חומשי תורה וכנ"ל.

ועפ"י הבנה זו בדברי הירושלמי מובן מה שאמר הרמב"ם שכל הכתובים עתידיים ליבטל חוץ ממגילה והרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה וכהלכות תורה שבעל פה והיינו משום דדרשי מיניה הלכות ממש וא"כ אינו שייך ליבטל דכל שעפ"י רוח הקדש נתחדש הלכות שוב לא תיבטל עולמית וזהו גם בגדר זכרו תורת משה עבדי. ויעויין בגמ' חולין דף קלז. בסוה"ע וברש"י שם ד"ה אנן שכתב תורת משה קרויה תורה לפי שניתנה תורה לדורות ושל נביאים לא קרי אלא קבלה שקבלו מרוח הקדש כל נבואה ונבואה לפי צורך השעה והדור והמעשה.

[אגב יש להעיר אמה שאמרו בגמרא מגילה דף ז. בשיטת ר' יהושע כתוב זאת זכרון דזכרון קאי אהא דמשנה תורה. וי"ל בפשיטות דמרמז אקרא שבדברים פרשת כי תצא זכור את אשר עשה לך וכו'. אבל עדיין צ"ע למה נזכר במיוחד זאת זכרון. ונראה דכל משנה תורה נקרא זכרון דעיקרו במצות זכירת המקום וברית והשקפת התורה בספר זה ובזה שונה משנה תורה משאר החומשים וזה פתשגן אורייתא דהוא כפירוש והבנה לשאר התורה ודין מיוחד לו בזה. שהוא באמצע, גדר שבין תורה ובין נביאים דנביאים הם מוסר ה' וכמו כן משנה תורה.]

והנה עפ"י הירושלמי הנ"ל יובן לתרץ קושיית בעל האבני נזר אשיטת בית אפרים שאמר שאין בו מצות ת"ת בקריאת המגילה והקשה הרי תלי תלים של הלכות נדרשות ממגילת אסתר ובכולם ודאי יש ת"ת וא"כ איך שייך לומר שאין בקריאתה תלמוד תורה? ונראה דהבית אפרים הבין דברי הירושלמי הנ"ל ממש להיפך ממה שביארנו לעיל, והיינו דניתן לדרוש היינו דאף דלא הוי ככ"ד כתבי הקדש כלל, דמצות קריאה בעלמא היא, מ"מ ניתנה לדרוש ההלכות שבה שמרומזות בלשון המגילה שהוא לשון מדוייק שניתן לדרוש פרטי הלכותיה מתוכו. ולדידיה זה ממש כמו מגילת בנין בית המקדש דהכל בכתב דניתנה לידרש ואע"פ שאין זה כלל מקדושת כתבי הקדש. וכנ"ל.

[אגב, יש להעיר על מה שרצה הנצי"ב הנ"ל לחלק במחלוקת רב ושמואל אי קימו וקבלו הוי, קיימו למעלה מה שקבלו למטה; או קימו מה שקבלו כבר, תלוי במחלוקת אי נכתבה כנבואה לדורות או לא. דאיני מבין איך אפשר לחלק דהא גם קימו מה שקבלו כבר מיירי במצב שבאותה שעה ומצביע דוקא על מה שמיוחד לסיפור המאורע. רק דיש השלכות מזה גם לתקופות אחרות. וצע"ג. ואכמ"ל בזה עוד].

חלק ד'. תלמוד תורה של מדעים שונים

א. חשבון תקופות ומזלות

...כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים... (דברים ד, ו) ואמרו על פסוק זה במסכת שבת דף עה. ,,א"ר שמואל בר נחמני א"ר יוחנן מנין שמצוה על האדם לחשב תקופות ומזלות שנאמר ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים, איזו חכמה ובינה שהיא לעיני העמים הוי אומר זה חישוב תקופות ומזלות". עכ"ל הגמ' שם. ועיין ברש"י שם. רש"י מוכיח שהפסוק בתקופות ומזלות (חשבונות האסטרונומי) קא מיירי שהרי כתוב בפסוק כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים ובעיני חכמה הניכרת שאפשר להראות ולהוכיח גודל החכמה ומכיון שחשבון תקופות ומזלות יש לו צד מעשי שיכול להודיע עתידות הגשמים וכדומה רואים עמי הארץ חכמתם של ישראל. ובאמת שחכמות ההנדסה והתכונה והחשבון והמוסיקה נקראות חכמות השימוש (עיין למשל חובות הלכות בתחלת ההקדמה. הוא מוסיף על חכמות בכלל שהם שערים להשיג בהם תורה והעולם.) וודאי שאין כוונת רש"י על גלוי עתידות מתוך עיון אסטרוולוגי אלא גילוי תוצאות הטבע מתוך הבנה בחוקי הטבע. (ועיין בגמ' פסחים קיג: שלמדו שאין שואלים בכלדיים ממה שנאמר תמים תהיה עם ה' אלקיך. ועיין ברשב"ם שם ב' פירושים של כלדיים ופירושו של רשב"ם עצמו שכלדיים הם החוזים בכוכבים [ועיין המסומן שם שאר מקומות בש"ס שפירש"י כן] ורש"י מפרש המקור מתמים תהיה שתהיה בוטח בה' ,,בכל קורות ונולדות הכאות לך", אבל נראה ברור כדאמרן דזה מיירי בעתידות אסטרוולוגיות ולא בעתידות המוכחות ומוכרחות ע"י העיון בחוקי הטבע, בידע אסטרונומי. ועיין עוד במחזור ויטרי לסופ"ג דאבות תקופות וגיימטריאות פרפראות לחכמה, שהקשה אמ"ד שאישוב תקופות הוא גילוי עתידות מהא דפסחים הנ"ל, וכו', ע"ש. וע"ע ברמב"ם סופי"א דהל' ע"ז שמפרש תמים תהיה ככוונה שונה לגמרי והיינו שכל דברים אלו [אוב, ידעוני, מכשף וכו'] שאסרה תורה אינם דברי חכמה אלא תהו והבל וכו', ע"ש].

והנה בגמ' אמרו שמצוה לחשב תקופות ומזלות. אמנם הרמב"ם לא הביאו כמצוה בפ"ע. ועיין בסמ"ג עשין מז, ובספר יראים ר"ס. וע"ע ספר המצות לרמב"ם שורש ב' לשיטת הבה"ג [עשה עה]. ויעויין בר"ם מו"נ ח"ב פי"א. אמנם יעויין עוד בר"ם מו"נ ח"ג פל"א. והנה באמת יסוד הר"ם בח"ג פל"א הנ"ל הוא שכל שאין למצוה מסוימת טעם הגיוני כל עיקר אי אפשר שיאמרו עליה העמים שהמקיים מצוה זו עם חכם ונבון הוא. ומכיון שגם חוקים נזכרים

ואדרבה מודגשים בפסוקים הללו ברור שיש טעם והסבר אף לחוקים. ע"ש. אבל אין זה סותר כוונת הגמ' דמס' שבת דף עה, הנ"ל, דברור שעפ"י הבנת ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יוחנן, בגמ' שם, חישוב תקופות ומזלות הוא המצוה העיקרית שעל ידה יכירו הגויים חכמת העם הישראלי. ניעויין למשל פירוש ר' אברהם אבן מיגש בספר כבוד אלקים פכ"ז שעל כרחנו אין הפסוק מדבר בדברי תורה. שהרי איזו מעלה יש אם בני מתכבדים בעיני הגויים על דבר שאין לגויים לא חלק ולא הבנה יסודית בו. וודאי דמיירי בדבר שבין ישראל ובין העמים יודעים בשווה, פחות או יותר. וע"ע בספר אמונה רמה לר"א אבן דאוד בהקדמה כהנ"ל דהפסוק מיירי ביסודות האמונה דוקא יע"ש. וכעין זה הובא הדעה בגמ' אבל בנוגע לאסטרונומי' שהעמים יכולים להכירו ולהבינו וממילא ידעו שעם חכם ונבון הוא העם הישראלי.

והנה שאלחנו במאמר הזה אינה אם נחוצה חשבון תקופות ומזלות לידיעה בהלכות קידוש החדש ועיבור השנה וכדומה, וברור שכן הוא. גם אין אנו עוסקים בענין זה מצד השיטות שיש בה מצוה בפ"ע או מצד השיטות שענין חשבון תקופות וכו' הוא להגדיל כבוד ישראל בעיני העמים. כל עסקנו בענין הזה הוא מתוך עיון אם יש בחשבון התקופות משום מצות תלמוד תורה.

ובאמת ייתכן לאמר שמכיון שהעיון באסטרונומי' נזכר במפורש בר"ם הל' יסודי התורה סופ"ד ששם הזכיר מה זה הנקרא פרד"ס וכו', א"כ שייך לומר דהוא כן בכלל ת"ת. דלפי הדעה כך האהבה והדעה הוא מצוה מצד האהבה שמביאה לבורא דמקיים ואהבת אבל הידיעה ג"כ מצוה מצד מה שמעידה על הבורא ובהבנת מעשה בראשית וכו'. וזהו כבר בכלל ת"ת כפי שהר"ם אמר בפ"א דהל' ת"ת דהדברים הנקראים פרד"ס בכלל הגמ' הם. אמנם אדון בזה במקומו בפרק הבא על עניני פרדס כחפצא של תלמוד תורה. אבל עתה נביא רק כמה הערות קצרות בענין.

הנה בגמ' דשבת (שם) אמרו דכל היודע לחשב ואינו מחשב וכו' ע"ש. וכן אמרו דמצוה לחשב. ונראה דכוונתם ברורה דמיירי בצד המעשי ולא ברכישת הידע ולימודו. דהיינו לא נזכר שמצוה ללמוד חשבון התקופות אלא מצוה לחשב, פירוש לעשות החשבון. וזה מוכח מהגמ' שהבאנו שהרי בנוגע ללימוד עצמו לא שייך לומר יודע לחשב ואינו מחשב. דהא אם לא למד איך יודע. א"ו דמיירי באחד שכבר למד ויודע אבל אינו משתמש בידיעותיו לחשב חשבון פרקטי, למעשה. וא"כ מוכח ממילא שאין בגמ' הנ"ל שום התעסקות בצד הלימוד ואין אנו יודעים כלום בנוגע ללימוד החכמה ההיא.

אמנם לכאורה יש חז"ל שממנו אפשר ללמוד במפורש שאין קיום ת"ת בלימוד חכמה זו. והיינו דכמדרש דברים רבה. עה"פ לא בשמים היא (דברים ל, יב) אמרו בשם שמואל שאין התורה מצויה באסטרוולוגין (שחוזים בכוכבים) והביאו שאמרו לו לשמואל והלא אתה בעצמך אסטרוולוגי נוכמו שהעיד על עצמו דנהירין ליה שבילי דרקיעא כשבילי דנהרדעא (ברכות נח:) ולכך קראו ליה שמואל ירחינאה. ומ"מ אתה גדול בתורה והוא השיב להם תשובתו הידועה שהביט באיסטרולוגיה דוקא בשעה שהוצרך להיות פנוי מן התורה ואימתי בשעה שהיה נפנה לבית המים. ע"ש. והנה אם לימוד זה הוא קיום של ת"ת איך שייך שיעסוק בו באמת המים הלא ההרהור בדברי תורה אסור בביה"כ ובבית המרחץ. א"ו דאין בו שום קיום של ת"ת כלל.

אמנם יעויין בתשובה אחת שנכתבה להגן על המורה נבוכים במחלוקת אודות המורה שנתלקחה בק"ק פוזן. אשר בנוגע לדברי המדרש דברים רבה הנ"ל כתב „...והוא שאתה חושב שכל אגדות התלמוד הם כפשוטן ואינו כן. כי מה שאמר שמואל שלמד החכמה ההיא בעת אשר הוא לא יום ולא לילה אינו כפשוטו רק יש לו תוך. וכן כשיושב אדם בבית הכסא אין לו לעסוק בדברים כאלו ודברי שמואל סוד גדול הוא ואני אזכירם ברמז... וכן בית הכסא הוא משל יפה לנקיות והכוונה כי לא השתדל לטרוח בכל דברי החוזים כמו הוראת הכוכבים לפי שמכזבין כמו שדרשו רז"ל [עייין בראשית רבה לבראשית לח, א. ועייין פסחים דף קיג: שהבאנו לעיל] מ,,אשר יבאו עליך" ואין לאדם במה שהוא אדם שיעסוק בשקרים וכיזובים ואע"פ שלפעמים ידברו [החוזים] אמת. ושמואל הבדיל בין הטמא ובין הטהור [וזהו המשל דבית הכסא, כנראה] והמבין יבין". עכ"ל שם. ודאי דלפירוש כעין זה אפשר עדיין לומר שאין ממדרש הנ"ל שום הוכחה שאין באסטרוולוגי' דשמואל קיום של ת"ת. אבל ברור דרחוק הוא פי' זה ושורה שלמה של ראשונים ואחרונים הבינו דברי המדרש הנ"ל כפשוטו.

והנה יעויין בשו"ת הרד"ך, בית י"ג חצר א', שכתב „ומה שכתבת לי שכבודך מאמין שלא ראיתי הגמרא ואם ראיתי שכחתי יען עלותי בשמי מרומי אקלידס [ברור שהכוונה היא לתחלת המדרש הנ"ל עה"פ לא בשמים היא] בזה אני משיב למכ"ת הלואי שיזכני השם ללמוד מחכמת ראיית הירח על פי החשבון שעליה נאמר כי היא חכמתכם ובינתכם וכו' כמו שכתב הרמב"ם זכרו לברכה בהלכות קידוש החודש וגם כן היא בכלל והגית ואף דשמואל ירחינאה לא הוה עסיק בה אלא בבית הכסא זהו בשאר הכוכבים אבל בראיית הירח שנמצא כמה לשונות מהתלמוד בנויים עליו פשיטא דהוה מחכמת תורתנו...". עכ"ל שם.

ויש לעיין היטב היטב בדברי הרד"ך הנ"ל. ראשית כל במה שאמר,, כמו שכתב הר"ם ז"ל בהל' קידוש החדש" צ"ע. דהרמב"ם לא הביא שם דרשה זו דגמ' שבת דף ע"ה דמחשב תקופות ומזלות הוי חכמתכם ובינתכם לעיני העמים. גם מה שאמר בפשיטות שלימוד חכמת ראיית הירח הוא בכלל והגית צע"ג. ותירוצו מהא דאמת המים דשמואל ירחינאה בשאר הכוכבים מיירי ולא בירח. וזה צ"ב: חדא, דחשבון תקופות וגימטריאות דרוש בין לידיעת חכמת הירח בין לידיעת כל שאר כוכבים וגלגלים וכדומה ומאי נ"מ ביסודות ידיעה זו. וא"כ איך אפשר שכשלומד גיאומטריה לתקופת הירח אינו יכול ללומדה בבית הכסא ומקיים בה והגית ואילו לומד אותה גיאומטריה עצמה לחשבון שאר הכוכבים צריך דוקא בית הכסא וכלאו הכי הוי ביטול תורה. (וודאי שלא קיים והגית).

ויעויין במהר"ל נתיבות עולם נתיב התורה פי"ד שכתב שכל החכמות הנצרכות לתורה הם כמו סולם לעלות בה אל חכמת התורה, וכנוגע לחכמת האסטרונוגין שלא למדה שמואל אלא בשעה שהיה נפנה לאמת המים כתב המהר"ל,, כי החכמה הזאת חכמת חוזה בכוכבים אשר חכמה זאת אינו לעמוד על מציאות עולם וסדר שלו אבל חכמת מהלך הכוכבים והמזלות בודאי מחויב ללמוד". עכ"ל. ואף שבדבריו הללו יש חובת לימוד הנובעת ממצות ת"ת, הרי זה מצד ההכשר בלבד, והמהר"ל לא אמר שמקיים בלימודים אלה (אף שחייב ללמד) מצות תלמוד תורה גופה.

אמנם בשו"ת שכות יעקב ח"ג סי' כ' כתב וז"ל: ,,ואף שחקרתי אצל איזה חכמי הרופאים ואמרו שבספריהם ספרי רפואות מבואר... מ"מ כיון שעיקר ספריהם הוא מחכמת אומות העולם אריסטו וחבריו אין לסמוך על דבריהם לדינא כמ"ש היפ"מ בברכות פ"ט (דף עא) וכתשובות חוות יאיר סי' רי"ט, ע"ש, שכתבו מהאי טעמא אפילו קידוש החדש אין ללמוד רק חשבון א' יב' תשל"ג, וכדומה לפי שהרמב"ם עצמו בפרק י"ז מהל' קידוש החדש מעיד שם שהכל הוא מספרי חכמי יון אבל הספרים מחכמי ישראל לא הגיעו אלינו עכ"ל אף שהרמב"ם ושאר גדולי חקרי לב למדו קידוש החדש ועשו חיבורים על זה מ"מ כמה גדולים שהיו בזמנינו [אולי צ"ל בזמניהם] לא למדו כלל ושב ואל תעשה עדיף דכתיב כי היא חכמתכם מכלל דאינהו [דהיינו הגויים] לא ידעו הדבר על בודיו [ולכן היא דוקא חכמתכם, פי' חכמת ישראל] ואיך נלמד מספריהם... עכ"ל השבות יעקב, שם. [ואגב הוא ממשיך לתת דוגמא שאין לסמוך על חכמת הגויים דלפי תפיסתם העולם הוא ככדור וממשמעות גמ' חגיגה רפ"ב אינו כן. וכרור דדבר שאפשר לברר עפ"י המוחש אז ידיעתו תלוי

בכירור המוחשי דוקא. וזאת היתה הכנת הרמב"ם בחישוב תקופות ומזלות. רק שכשלמדוהו בני יששכר עפ"י מסורת התורה ידעוהו ולכן ידיעתם היתה שלמה וודאית ואילו כשלומדים מהכנת הטבע גרידא אז יש לטעות וא"כ יסודו של הגר"י רישר בשכות יעקב הנ"ל במקומו עומד אף שהדוגמא שנתן נהפוך הוא. כנ"ל.]

ועיין בתשב"ץ ח"א סי' ק"ה וסי' ק"ו בענייני חשבונות האסטרונומי' שהביא דברי הרמב"ם הל' יסודי התורה וקידוש החדש ואמר שאין החכמה המסורה לבני יששכר ידועה לנו ואין חכמתנו כי אם מן הגויים שאולי לקחוהו מבני יששכר. ויש ידיעות מהן שמאד נצרכות לקביעת המועדים וכו' ויש שאין בהם צורך רק חכמתנו היתה מכל מקום וכדברי חז"ל בפרק כלל גדול. ומסיים בסי' ק"ו: אל תטרוד עיונך בדברים אלו [חישוב הילוך כוכבים בעלמא] כי אין דברים אלו מביאים אדם אל השלמות ועוד שאין ידיעתם היום שלמה ועשה מהן פרפראות בעתות הפנאי כמו ששנינו תקופות וגימטריאות פרפראות לחכמה", עכ"ל. וא"כ ברור שהוא לא ראה בלימוד זה ענין של תלמוד תורה כלל וכלל.

כמו כן בעל חוות יאיר בשו"ת סי' רי"ט לאחר שנתן רשימה שלמה של הרבה סתירות ומבוכות בענינים אסטרונומיים סיים בסוף התשובה: „הן אלה קצות מבוכותיי מעט מהרבה, לכן אל תוסף עוד ראות פני בחקירות ודרישות בחכמה זו כי אתי היתה ולרוב יגיעה ומיעוט השגה שלחתי לנפשי וגם אתה עשה כן ופנית והלכת אל גופי תורה הפוך בה והפוך בה ומינה לא תזוע ושמואל ירחינאי שהיה נהירין ליה שבילי דרקיע וכו' ואמר שיכול לתקוני לכולא גולא לא היה מפנה לכו רק בעת שהלך לצרכיו כבירושלמי" עכ"ל. ע"ש.

אמנם יש עדיין לעיין במה שאמר הרד"ך להביא ראיה מהא דכמה לשונות מהתלמוד בנויים על חכמת הירח, שחשבון חכמה זו שפיר הויא תלמוד תורה. דהנה בסוף הלכות קידוש החודש (פי"ט ה"ט) כתב הרמב"ם „הרי ביארנו חשבונות כל הדרכים שצריכים להם בידיעת הראייה וחקירת העדים כדי שיהיה הכל ידוע למבינים ולא יחסרו דרך מדרכי התורה ולא ישוטטו לבקש אחריה בספרים אחרים דרשו מעל ספר ה' וקראו אחת מהנה לא נעדרה", עכ"ל.

והנה אפשר להבין דבריו הללו בג' אופנים: א) הרי הרמב"ם בהקדמתו כותב „לפיכך קראתי שם חיבור זה משנה תורה, לפי שאדם קורא בתורה שבכתב

תחלה ואח"כ קורא בזה ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם". עכ"ל שם. וכעין זה כאן הוא אומר שמתוך דבריו יכול הלומד לדעת חשבונות של קידוש החדש מבלי ללכת למקור אחר; (ב) הרמב"ם רצה שהלומד עניני קידוש החודש ילך למקור טהור מאשר למקום טמא או מטושטש; [ועיין בזה בשו"ת חת"ס חו"מ סי' קצ"ז. ג] שהכוונה בר"ם שידיעות אלה ג"כ תורה הם ומקור ידיעתם לקורא מתוך ספר תורת ה' מחזיר העטרה ליושנה ומרחיב כראוי וכיאות גבולי התורה לכלול גם ידיעות מדעיות אלה. וזהו כנראה כוונתו באמת שהרי אמר, "ולא יחסרו דרך מדרכי התורה". הן אמנם מושגי הרמב"ם בפרד"ס ובמה שקורא, "חכמה" במשנה תורה ובמקומות אחרים בכתביו יתבארו בפרק הבא, אבל כדאי לעמוד כאן על הנקודה המצומצמת הזאת ולבארה יותר.

באמת יש להבין אם כל מה שנצטרך לדעת להבנת דברי תורה גם ידיעתם תחשב תורה ויקיים מצות תלמוד תורה ברכישתם או לא. מי שלומד חכמת החשבון או התשבורת כדי לדעת חשבון התקופות והירח ומהלך החמה או שיעורי התורה כרביעית וכדומה, וכהנה דוגמאות לאלפים, האם יקיים תלמוד תורה בעצם לימוד החשבון האבסטרקטי או דישיש לו רק ענין של הכשר מצוה. והיינו: דכמו שמי שצריך איזה ספר לעיין בו הולך כמה שעות לבית עקד ספרים ומחפש עוד שעה קלה עד שמוצא ספר זה ושוב מדפדף ועד שמוצא את המקום הדרוש כבר עבר עוד חצי שעה, האם אפשר לאמר שכל ההמשך הארוך הזה שטורח למצוא מבוקשו בספר (ועוד לא למד ממנו אף מלה אחת) שזה נקרא קיום מצות תלמוד תורה. הכשר מצוה היא, בלי ספק. וכמו שאדם טורח אחר לולב ואתרוג ואינו מוצאו יש לו שכר טרחה אבל מצות לולב אין לו. [וואף דשייך בהליכה לדבר מצוה עוסק במצוה פטור מן המצוה, עוסק נקרא אבל מ"מ עצם המצוה לא מקיים בהליכה גרידא ואכמ"ל בזה]. וא"כ יש לומר שגם הלימוד בחכמות הנצרכות להבנת וידיעת התורה יש שכר הכשר מצוה (אם מתכוין בלימוד זה לידיעת התורה שלימוד זה יאפשר) אבל עצם לימודם לא יחשב תלמוד תורה ממש. ולכאורה כן הוא באמת שהכשר מקרי, ת"ת לא מקרי.

אבל השאלה מסתבכת יותר כשאנו מוצאים חשבון מתימטי או איזו ידיעה או עובדה מדעית-טבעית בתוך הגמ' או בתוך דברי הראשונים, שאז לכאורה הכל תורה. האם נאמר שיש קטעים בגמ' שאינם תורה?! וכן לכאורה אף בנוגע לדברי הראשונים והערותיהם והשגותיהם וביאוריהם הכל תורה היא. אבל א"כ יש לכאורה להסיק שנקודה כזאת הנמצאת בגמ' או בראשונים אם המצא תמצא אותה נקודה ממש בספר של חול כגון בטקסט מתמטי וכדומה אז תהא אותה

נקודה ג"כ תורה. וזה לכאורה מוזר מאוד. אבל מאידך גם מוזר לומר שכשתמצא הנקודה המתמטית בתוס' אז תהא לימוד וידיעת הנקודה ההיא קיום של תלמוד תורה ואילו מצינו הנקודה הזאת ממש בספר מתמטי שהוא לגמרי חול אז לא היה הלימוד ההוא תלמוד תורה, כי אם הכשר לתלמוד תורה.

ונראה לפרש מתוך כך כוונת הרמב"ם בסוף פרק י"ז מהלכות קידוש החודש שכתב: „וטעם כל אלו החשבונות ומפני מה מוסיפים מנין זה ומפני מה גורעין. והאיך נודע כל דבר ודבר מאלו הדברים. והראיה על כל דבר ודבר. היא חכמת התקופות והגימטריות שחברו בה חכמי יון ספרים הרבה והם הנמצאים עכשיו ביד החכמים. אבל הספרים שחברו חכמי ישראל שהיו בימי הנביאים מבני יששכר לא הגיעו אלינו. 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 האומות. שכל דבר שנתגלה טעמו ונודעה אמיתתו בראיות שאין בהם דופי אנו סומכין על זה האיש שאמרו או שלמדו על הראיה שנתגלתה והטעם שנודע". ונראה שהרמב"ם רוצה ע"י חיבורו להחזיר העטרה ליושנה וליצור מקור לחשבונות הללו שהוא מתוך ספר של תורת ה'. וודאי דעי"ז מתרבה כבוד ישראל ושם שמים מתקדש. [וכדברי הרמב"ם בפרק חלק בפיה"מ לסנהדרין ח"ב פי"א בהביאו הפסוק רק עם חכם ונכון הגוי הגדול הזה: ע"ש וע"ע בפה"מ"ש לסנהדרין פרק חלק.] אבל הרמב"ם בסוף הל' קידוש החודש בקטע שהזכרנו לעיל אינו מדגיש צד קידוש השם שבו (,לעיני העמים" שבו) אלא דוקא מה שלא יצטרכו נבוני ישראל לבקש אחריה כי אם מתוך ספר תורת ה'. והר"ם קראו „דרך מדרכי התורה".

לכן נראה לפרש שיטת הרמב"ם בעניינים אלה ככה: יש חכמות שהם „דרכים מדרכי התורה" וכאשר ילמוד מספרי הגויים חכמות אלה אינו מקיים לימוד תורה בזה אף שהדברים מצד עצמם אמיתיים, אבל כשתמצאנה חכמות אלו מקום בספרים שלנו אז נהפכים להיות חפצא של תורה, ג"כ. וזהו נכלל בכוונת הרמב"ם שפרדס בכלל הגמרא (בהל' ת"ת פ"א) פי' כשלומד עניני פרדס מתוך מקורות יהודיים. שהרי כוונתו שעוסק להבין דבר מתוך דבר דמבוסס הוא בתורה שבעל פה וטורח להבינו יותר וזה כולל פרדס שצריך לייגע להבין על בריו אבל מתוך מקורותיו בתורה שבעל פה. כן היה נראה לפרש.

וכך תיאר הרמב"ם כוונתו לחבר ספר המשנה תורה (מהקדמת הר"ם לספר המצוות) „...ראיתי ג"כ שאחבר חיבור יכלול כל דיני התורה ומשפטיה עד שלא יהיה דבר חסר ממנו ושאעשה בו מה שהוא מנהגי לעשותו לעזוב זכרון

המחלוקת והמאמרים הנדחים ושלא אביא בו כי אם הלכה פסוקה ושיהיה החבור ההוא כולל כל דיני תורת משה רבנו מה שצריך בזמן הגלות ומה שאיננו צריך...". וא"כ מה שמביא הרמב"ם בספרו הוא מגדיר דיני התורה וזה כולל מה שכתב בהל' קידוש החודש וכן מה שכתב בהל' דעות פ"ג ופ"ד בענייני הרפואה הכל הוא ביאור והרחבה של דינים מדיני התורה ונכלל בכלל לימוד תורה כשמעיין בפרקים האלה.

אבל אחר שאמרנו כל זה עדיין לא ברירא לי גדרי וגבולי מצות ת"ת כשעוסק בחכמות אלה, וזה אפי' לשיטה המורחבת של הרמב"ם. ויעויין עוד בסמוך בפרק פרד"ס.

הרמב"ם, הנ"ל, הזכיר ש,,ספרי חכמת תקופות וגימטריאות שחברו חכמי ישראל שהיו בימי הנביאים מבני יששכר לא הגיע אלינו". והמקור לרעיון הזה הוא הפסוק שבדברי הימים א, יב, לב: ,,ומבני יששכר יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה ישראל...". וברד"ק שם: ,,רבתינו פירשו שיודעים לעבר שנים ולקבוע חדשים. וזהו שאמר לדעת מה יעשה ישראל וזהו יודעי בינה לעתים כלומר לזמני העולם שהיו ידועים לחשב בתקופות המזלות. וזכר ענין זה בזה המקום כי צריך המלך אליהם להתייעץ עמהם כי על פי המלך היה נעשה העבור והקביעות כדבר חזקיה המלך. ורבי יונה פי' ענין משפטים ודינים וכן יודעי העתים כמו שאמר לפני כל יודעי דת ודין. וכן עת ומשפט ידע לב חכם. והיה צריך המלך להתייעץ עמהם על ענין הדין אבל לדעת מה יעשה ישראל אין טעמו דבק לזה הפי' כי היה לו לומר לדעת מה יעשה המלך. אבל לפי רבתינו יבא בטוב לדעת מה יעשה ישראל היאך ישמרו המועדים ובאיזה זמן יעשו אותם.

אמנם, יעויין בש"ס ערובין דף ק: ונדרים דף כ: וע"ע ב"ק יז. ויומא כו: ומכולם משמע כפירושו של רבינו יונה (הנ"ל, הובא ברד"ק) דמיירי בכינת התורה ובינה לעתים פי' ענין משפטים ודינים. אכן לפי הפירוש שהרד"ק עצמו מעדיף אותו דיודעי בינה לעתים הוא שידעו לחשב תקופות ומזלות צ"ע כל מקורות שבחז"ל בש"ס ובמדרשים שבני יששכר היו גדולי תורה וידעו לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא וכו' [ועיין עוד למשל במדרש ב"ר פרק עב ובילקוט שמעוני לפסוק שבדה"י הנ"ל, ועוד] כי הלא המקור היסודי לזה הוא פסוק זה דיודעי בינה לעתים. ולכאורה מזה יודעים רק שהיו מומחים באסטרונומיה אבל מנ"ל שהיו גדולים בתורה. א"ו דהבנת הרד"ק, ועוד, היתה דזה שהיו יודעי בינה לעתים הוא מגלה לנו גדולתם בכל מקצועות התורה מכיון שגם עסקם

בחכמה זו היתה התעסקות בתורה. וידיעה זו היתה מההלכות השייכות לתחום דיני עיבור שנים וקביעת חדשים, שהכל הלכה היא. כן נראה לפרש עפ"י הרד"ק הנ"ל. ונ"ל דמשום כך דוקא לא בחר רבנו יונה פי' זה של הרד"ק ונתן פי' אחר למלים שבפסוק להתאים העסק של יששכר לדברי חז"ל הנ"ל דהיינו העסק בתורה עצמה, בהלכות וכו'.

מ"מ הרד"ך כתשובה הנ"ל אומר בפירוש שבחשבון הירח מקיים והגית ובחשבון שאר תקופות ומזלות שכשמים אינו מקיים והגית. ונראה ברור שמדברי הגמ' שבת עה. שהכאנו לעיל יש מצוה לחשב תקופות ומזלות בכללם שהרי שם לא הגבילו דבריהם לחשבון הירח בלבד. ונצטרך לפרש דשם מיירי במצוה בפ"ע (שאינה מצות ת"ת) מהפסוק ושמרתם ועשיתם שיחשב כל תקופות ומזלות, ואילו בנוגע לחשבון הירח סובר הרד"ך שיש מצות ת"ת ממש. רק צ"ע דאם זה מצוה מצד עצמה למה אין אנו אומרים שעשיית מצוה זו דוחה ת"ת כשאר עשיית מצוה שאי אפשר לעשות על ידי אחרים שעושה המצוה וחוזר אח"כ ללימוד התורה. ואם כן קשה לכאורה למה היה צריך שמואל ירחינאה לעיין בתקופות וכוכבים דוקא בשעה שהיה פנוי מן התורה כשגפנה לבית המים הלא היה עוסק במצוה בחשבון את הכוכבים. וא"כ אפילו כשאינו אסור בתורה (כמו לבית המים והמרחץ וכו') מ"מ יכול היה לקיים מצוה זו. וצ"ע.

ראינו שהרד"ך סובר שזה קיום והגית כשמחשב חשבון הירח ואילו סתם חשבון מהלך הכוכבים חכמה היא אבל לא יעסוק בה אלא כשאינו יכול ללמוד תורה. אכן, בשו"ת ר' אליהו מזרחי, תשובה ה', כשרושם פרטי סדר היום שלו הוא כותב „...לפי שאין לי פנאי אפילו בעבודה ההכרחי אלא בקושי גדול אם מצד טורח הישיבה הקבועה עלי. בכל יום בפלפול התלמוד ובלמוד החכמה ואם מצד טורח משא הקהלות הבאים אלי כתות כתות בכל יום ועומדים ומצפים מתי אקום מלמודי להתעסק במלאכתם ואם מצד העיון המיוחד לי בכל יום והוא הביאור הנכבד אשר אני מחבר על הספר הגדול הנקרא אלמגסטי מפני שלא ראינו עליו שום ביאור עד היום והיא חכמה מפוארה מאוד ומצוה להעסק בה ועליה אמרו ז"ל בפרק כלל גדול ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם... זו חשוב תקופות ומזלות...". ע"ש המשך סדר יומו כלילה בכתיבת פירושו על רש"י על החומש וכו'. ע"ש. וברור שקביעות זו שהיה בכל יום לא היה בבית המים. א"ו דהרא"ם ז"ל סכירא ליה שלעסוק בחיבור זה שהוא קיום מצות ושמרתם וכו', כי היא חכמתכם וכו', דוחה ת"ת כשאר מצות שא"א לעשות ע"י אחרים, ואין זה נקרא ביטול תורה.

ובאמת שאלה זו אפשר לשאול גם בנוגע למצות אהבת ה'. ברמב"ם הל' יסודי התורה פ"ב איתא,, שהדרך לאהבת ה' היא שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהם חכמתו... מיד הוא אוהב ומשבת...." ובר"ם סוף הל' תשובה,, "...על פי הדעה תהיה האהבה..." וא"כ אפי' אם אין ההתבוננות הזאת בכלל פרד"ס ובכלל מצות ת"ת הרי סו"ס מצוה היא מצד שכך בא לידי אהבת ה', וא"כ בזה מחוייב מפאת ואהבת את ה' אלקיך, ומכיון שלפי הדעה תהא האהבה א"כ אין קצבה למצוה זו, וא"כ למה לא נאמר שכדי לקיים מצוה זו צריך להתבטל מלימוד תורה כמו בכל שאר מצות שצריך לעשות שאי אפשר לעשות ע"י אחרים.

וכעין הנ"ל יש לחקור גם בנוגע לעבודה במצות השייכות לדעות ולמדות שאין קץ לעבודה כזאת. ותורה מה תהא עליה. הן אמת שמצאנו בדברי הגר"ח ז"ל מוואלאזין בספר נפש החיים שער ד' פ"א שכתב,, והן עתה בדורות הללו בעוונתנו הרבים גהפוך הוא הגבוה השפל שכמה וכמה שמו כל עיקר קביעות למודם רוב הימים רק בספרי יראה ומוסר באמרם כי זה כל האדם בעולמו לעסוק בהם תמיד כי המה מלהיבים הלככות אשר אז יכנע לבבו להכניע ולשכר היצר מתאוותיו ולהתיישר במדות טובות וכתר תורה מונח בקרן זוית ובעיני ראיתי בפלך אחד שכל כך התפשטו אצלם זאת עד שכרוכ כתי מדרשים אין בהם רק ספרי מוסר לרוב ואפי' ש"ס אחד שלם אין בו וטח עיניהם מראות מהבין והשכיל לבותם אשר לא זו הדרך בחר בו ה' כי לא ירצה. ועוד מעט בהמשך הזמן יוכלו להיות ללא כהן מורה ותורה מה תהא עליה".

ויש להעיר שבגמ' שבת שם איתא,, "א"ר שמעון בן פזי א"ר יהושע בן לוי משום בר קפרא כל היודע לחשב תקופות ומזלות ואינו חושב עליו הכתוב אומר ואת פועל ה' לא יביטו ומעשה ידיו לא ראו". עכ"ל. והנה הרמב"ם לא הביא כל זה ביד ובספר המצות פליג על הבה"ג שמנאו לחשוב תקופות ומזלות כמצוה בפ"ע. ובאמת יעויין בר"ם הל' יסודי התורה פ"ב-פ"ד שבפ"ב ה"ב,, "היאך הוא הדרך לאהבתו... בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים... מיד הוא אוהב...". ושם בפ"ג ה"ה כשמזכיר מספר הגלגלים ברקיע מוסיף,, "וזו היא חכמת חשבון תקופות ומזלות וספרים רבים חכרו בהן חכמי יו"ן". עכ"ל שם. יוצא שהחשוב של תקופות ומזלות מביא לידי אהבת ה' ונכלל במצוה זו. וא"כ כל היודע לחשב ואינו חושב עבר אהאי קרא דישעי' (ה, יב) דאת פועל ה' לא יביטו וכו'. שאינו מביא עצמו להתבונן במעשיו וברואיו הנפלאים של הקב"ה. ובאמת לפי זה אין כאן לרמב"ם מצוה אחרת שהכל נכלל במצוות ידיעת ה', אהבת ה' וכו'. רק דצ"ע לפי זה למה לא הביאו הרמב"ם

בהל' יסודי התורה לגמ' זו דשבת בנוגע למצות אהבת ה' וכדאמרן. ולמה התעלם מהאי סוגיא דמס' שבת לגמרי. ועיין במיוחס לר"ן בשבת עה. בשם ר' יהונתן. ובמהר"ל נתיבות עולם נתיב התורה פי"ב. ע"ש. ופירושיהם דומים להג"ל. (הגם שיש פירושים אחרים בגמ' שם עיין בראשונים ובאחרונים).

עיין בשו"ת שהשיב הרמב"ם לחכמי צור, תלמידי ר' אפרים, בשאלה מספר ל"ב (בלאו, חלק א', עמוד 285), שאלה במה שאמרו היודע לחשב בתקופות ומזלות ואינו מחשב וכו' איך יהיה זה החישוב ומה יוצא מזה והאם זוהי הלכה אם לאו. ותשובתו של הרמב"ם היא, „חישוב תקופות ומזלות הוא חכמת התכונה בכלל (בערבי „עלם אלהיא"ה בג'מלתה") ואומרם כל היודע ואינו מחשב ר"ל מי שיש ביכלתו להבין אותה ולו שכל טוב וקרא הקדמות זאת החכמה ואינו עוסק בה. ומה שאמרתם „מה יצא מזה" כבר באר ר' מאיר בכרייתא ואמר „הסתכל במעשיו שמתוך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם" ומתחלת חבורנו הגדול יתבארו אלו העקריות. מענין שכאן אין הרמב"ם מפרש שחשבון מביאה לידי הבנה במצות קידוש החודש. אלא שמתוך כך הוא מכיר בנפלאות הבורא. ונראה לפרש שהר"ם הדגיש לשון חז"ל „היודע לחשב ואינו חושב" ואת המקור מהפסוק שאת פועל ה' לא הביטו, שדברי חז"ל מכוונים לפירושו והכוונה לענין הכרת הבורא על ידי העיון בפעולותיו, בהנהגה הנפלאה על פי חשבון מוכרח. מ"מ נשאר צ"ע למה לא הביא הר"ם הא דמס' שבת ביד החזקה גופיה.

מצינו באבות סופ"ג „ר' אלעזר בן חסמא אומר קנין ופתחי נדה הן הן גופי הלכות תקופות וגימטריאות פרפראות לחכמה". ועיין בביאור הגר"א שם שכתב „פירוש אף שלכאורה דיני הקנין והנדה כל פרטיהם הוא לפי כללי החשבון כמ"ש במס' קנין כמה דברים ע"פ חשבון וכן בנדה ימי הזיבות והנידות והטועות והוא אמינא שלא הוצרך להם בתחלה רק הכללים וכל הפרטים נעשו ע"י כללי החשבון לזה אמר קנין ופתחי נדה הן הן גופי הלכות. רצה לומר שנתנו מסיני וא"כ הוה אמינא שחשבון תקופות וגימטריאות ג"כ גופי הלכות לזה אמר תקופות כו' פרפראות לחכמה". ותקופות היינו כמ"ש בפ"ז דשבת שנאמר כי היא חכמתכם וגו'. ויש להבין עומק כוונת הגר"א בפירוש זה. ונראה בפשוטו שיש דברים שהם תלויים בחשבון אשר יסוד דינם ודאי הלכה הוא דהא בגדר חוקים הם והרי החשבון השייך להלכה הוא כבר עפ"י חוקי החשבון בלבד. א"כ ה"א שהחשבון עצמו הוא ענין של הלכה שגם זה תורה מסיני. לכן אמרו שדוקא בקנין ובנדה בהם החשבון הוא חלק מההלכה וגם החשבון ניתנה בסיני (אף שאפשר להסיק תכלית החשבון ע"י השתמשות ביסודות שבסיני

ומעשה החשבון עצמו הוא של חול והוא רק אמצעי לחישוב של היסודות להגיע למסקנה מ"מ ניתן גם החשבון כסיני) אבל בתקופות וכו' החשבון הוא של חול ולא ניתן בסיני. וזהו שאמרו שהם פרפראות לחכמה. שאינם גופי תורה.

אכן נראה להוסיף בכוונת פי' הגר"א הנ"ל דהנה במלים ,,פרפראות לחכמה" מציין התנא ע"י מלת חכמה את הפסוק כי היא חכמתכם. וכוונתו דאף אם מצוה לחשב תקופות וחכמה היא אבל עצם החשבון אינו המצוה ואינה בגדר החכמה עצמה אלא רק אמצעי והכשר גרידא. יוצא שחשבון דקינין ונדה הוי תורה ממש וחשבון תקופות הוי רק פרפראות לחכמה, הכשר. כמו פרפרת לפת. דהמצוה בחישוב התקופות הוא המסקנה בין אם החשבון הוא להכיר פועל ה' בין אם החשבון הוא להראות חכמת ישראל בעיני האומות.

ובאמת צ"ע עפ"י הנ"ל דאם עושה חשבון של ב"ד לידיעת קביעת הירח, כחלק מקיום מצות החודש הזה לכם וכו' האם נאמר דאין זה חלק ממצות החודש הזה לכם. ונראה דאה"נ; והגמ' דשבת עה. לאו בקביעת ר"ח מיירי כלל אלא בחשבון תקופות ומזלות בעלמא. כנ"ל. ועיין בספר מגן אבות למשנה זו דסופ"ג. וכן בתוס' יו"ט, שם. וכוונתו כהנ"ל.

והנה יעויין בכסף משנה לרמב"ם הל' יסודי התורה פ"ד הי"ג אהא דאמר הרמב"ם דדבר גדול מעשה מרכבה ודבר קטן הויות דאביי ורבא ואעפ"כ ראוי להקדימן שהן מיישבין דעתו של אדם תחלה ועוד שהם הטובה הגדולה וכו' ע"ש (ויתבאר עוד בסמוך). אבל הר"ם לא אמר לחלק בין החכמה התלמודית לשאר החכמות. כי לר"ם גם זה נכלל בתוך החכמה התלמודית וכדמבואר בפ"א מהל' ת"ת. אמנם הכ"מ הביא דברי הרא"ם ע"ש והוסיף ,,ואני אומר שע"פ דרך זה יתבאר הא דתנן ר"א בן חסמא אומר קינין ופתחי נדה הן גופי הלכות וכו' לומר שאע"פ שתקופות וגימטריאות עסקם בדברים מעולים שהם הגורמים השמימיים וקינים הם דבר קל הערך ופתחי נדה נושאם דבר מכוער אעפ"כ אלו הן גופי הלכות. כלומר: עקרי תורה מצד השכר הגדול הצפון לעוסקים בהם ותקופות וגימטריאות אע"פ שנושאם דברים מעולים מאוד אינם עיקרים אלא כמו פרפראות לחכמה התלמודית שהיא ראויה להקרא חכמה סתם להיות עסקה בפירוש מצותיו יתברך ולגודל השכר הניתן לעוסקים בה ומקיימין מצותיה". עכ"ל הכ"מ שם.

ובאמת קשה מאוד להבין דבריו בדיוק. מכיון שלא העיר כלום על דברי

הרמב"ם בהל' ת"ת פ"א ה"ט כשאמר הר"ם דפרדס בכלל הגמ' ומכיון שלא העיר כלום בפ"ד דיסוה"ת מלבד להביא פירוש הר"ן שהוא נגד הרמב"ם אבל לא העיר בעצמו כלום, לא ברירא לן עמדתו בזה הענין. אכן נראה שהכ"מ סובר שאפילו אם מצוה להתכונן בבריאה הנפלאה לשם אהבתו יתכרך אין עצם ההתכוננות בטבע כי אם פרפראות לחכמה ולא חכמה עצמה. כי כל מה שאפשר לבא אליה בהכנת השכל בלבד ע"י עיון שכלי בעדויות החושים עפ"י עיון בטבע אין זה נקרא חכמת התורה. וממילא שאף שהעיון בזה מביא לתכלית של מצוה וא"כ חייבים אנו בעיון זה, מ"מ אין עצם העיון תורה. ולכן שונה מהעיון בחשבון קניין ופתחי גדה שאי אפשר להגיע לעניינים ההם בלי מסורת התורה. ואעפ"י שדברים פחותים הם בערך מ"מ תורה הם, משא"כ מהלך הגלגלים בשמים. יצא שכל לימוד שגם גוי יכול ללמדו ואין צורך בידיעת התורה ובמסורת סיני, אין זה נחשב לחכמה סתם, והיינו חכמת התורה, אלא לפרפראות וחכמת הגוים היא.

יוצא לפי הנ"ל דאפי' כשמחשב תקופות לידיעת קביעות הירח וכדומה, דהיינו כשעצם עשיית החשבון מצוה, מ"מ רכישת הידיעה הכללית אינה רכישת תורה, הגם שישתמש עם זה עבור מצות התורה. כי הידע הזה אינו מחלקי התורה עצמה. וכנ"ל. [אכן לרמב"ם עדיין צ"ע כיון שכלל דברים אלה וידיעתם בכלל פרד"ס שהוא בכלל הגמ'.] ואף שאין ידיעות כלליות אלו חלק מחכמת התורה מ"מ עדיין נחוצים הם להכנת ועשיית כמה וכמה מצות והלכות ויש צורך ללמדם אבל כשלומד אותם אינו לומד תורה. וזהו פרפראות לחכמה.

ב. רפואה

ראינו שתיאר הרמב"ם בנוגע ליד החזקה, שקראו משנה תורה, שהחיבור יכול כל דיני התורה ומשפטיה עד שלא יהיה דבר חסר ממנו... ושיהיה החבור ההוא כולל כל דיני תורת משה רבנו מה שצריך בזמן הגלות ומה שאיינו צריך... וא"כ משנה תורה הוא ספר של תורה, של הלכות ולא יבוא בספר הזה שום דבר שאינו של תורה. וא"כ יש לעיין בפרקים ג' וד' שבהלכות דעות שמביא בהם יסודות וכללים רפואיים האם יש בלימוד שלהם ג"כ מצות תלמוד תורה. דמחד גיסא יש לומר דכל מה שהביא הוא פי' והרחבה לפסוק ונשמרתם מאוד לנפשותיכם. וא"כ לימוד ענייני רפואה הם הגדרים של המצוה הזאת ד, ונשמרתם" ומתוך כך הם בגדר תלמוד תורה כשאר הגדרות המצוות כולן. אבל מאידך הרי ידיעות הטבעיות הנצרכות לענייני בריאות ורפואה ידיעות כלליות הן, ידיעות שאפשר להגיע אליהן ע"י מחקרים ונסיונות ומתוך עיון בחיים היום יומיים להכיר ולדעת טבע האדם ואין צורך ללמוד תורה להשיג

ידיעות אלו. ואם זה תלמוד תורה א"כ כל ספר רפואה ובריאות הוא ספר של לימוד תורה. וזה ודאי אי אפשר! א"כ צ"ע מתי נקרא זה תלמוד תורה ומתי אינו נקרא.

נ"יש להעיר שיש רשימה שלמה של ספרים ראשונים ואחרונים שמשבחים חכמת הרפואה ואומרים שמצוה גדולה היא ללמוד וודאי שיש צורך בידיעות רפואיות לקבוע כמה וכמה עניינים הלכתיים כגון בעניני טרפה בין בבהמה בין באדם וכן בכל שאלות הנוגעות לפקוח נפש כעניני חילול שבת לחולה ופרטי הלכות סכנה וגסיסה וכדומה. ועיין למשל, בדברי הרדב"ז לר"ם סנהדרין פ"ב ה"א שהרמב"ם מביא שם שאין מעמידין בסנהדרין בין בגדולה בין בקטנה אלא אנשים חכמים ונבונים מופלגין בחכמת התורה בעלי דיעה מרובה יודעים קצת משאר חכמות כגון רפואות וחשבון ותקופות ומזלות... וכיוצא באלו כדי שיהיו יודעים לדון אותם...". עכ"ל. ותמה הרדב"ז שם,, וא"ת בשלמא כלהו ניחא אלא רפואות מה צורך בסנהדרין וי"ל לדעת הדברים המרפאים בטבע שנתנה השבת לדחות בשבילם אבל לא דברים המרפאים בסגולה ולדעת מי שהשקה את חבירו סם מן הסמים ומת אם ראוי אותו הסם להמית או לא וכיוצא בזה". עכ"ל.

(וצ"ע מה היתה שאלתו מעיקרא). אבל ברור שהצורך בידיעות אלה אינו נובע ממצות תלמוד תורה ואין שום הוכחה מכאן שכשדייני הסנהדרין היו לומדים ומכינים עצמם לידיעות בחכמות אלו שהיה להם קיום דמצות תלמוד תורה. דאף דאפשר שיש איזה ענין או קיום מצוה בלימוד חכמות כאלה אין זה מספיק לקבוע שיש בזה קיום מסויים של תלמוד תורה. ואדרבה נצטרך לבאר המתיר שבהם שלא יהא העסק בהם בעי' של ביטול תורה.

והשתא דאתינן להכא בדברי הר"ם הל' סנהדרין רפ"ב נימא בהו מילתא. דהנה יש לדייק היטב בלשונו של הר"ם שם: ,,יודעים קצת משאר החכמות". דנראה שכוונתו ברורה. אין הדיינים מחוייבים לדעת החכמות הנצרכות על בודיין כי זה דבר בלתי אפשרי (לדעת כל מקצוע ומקצוע) ובפרט כשיש מצוה ללמוד תורת ה' אשר מחוייבת להתבטל מתוך עסק קבוע בחכמות. ובאמת נראה שכל צורך הידיעה בחכמות הוא אך ורק לאפשר לדיינים להבין מה לשאול ועל מה לשאול ממומחים בחכמות אחרים על זה יש צורך רק בקצת משאר החכמות. וליותר מזה אין צורך ויש בו משום ביטול תורה. ובאמת זאת היתה קושיית הרמ"ך הובא בכסף משנה רפ"ב דסנהדרין שתמה על כולם,, מה צורך שידעו רפואות וחשבונות וחכמת מזלות" דודאי יש הרבה ענינים שידעתם

הכרחית מפני שבלעדם אי אפשר לבוא למסקנה נכונה והגונה בדין מן הדינים. אבל סגי במומחים אחרים שידעו ידיעות אלו. ולמשל בעניני רפואה, ישאלו רופא מומחה וכפי שמבואר בר"ם עצמו הל' רוצח פ"ב ה"ח: ו, יאמרו הרופאים שמכה זו וכו', ע"ש", ולמה צריך הסנהדרין לדעת אותן. וזהו שהדגיש הרמב"ם יודעים קצת משאר החכמות. פי' מספיק כדי לדעת שיש צורך לשאול המומחה ואיך לשאול ולהבין תשובת המומחה וכו' וכנ"ל].

כן יש לשאול בנוגע ללימוד פרטי הרפואות שבתלמודים ובמדרשים אשר הרבה מהן אינן מובנות לנו וידוע מה שכתבו בעלי התוס' במועד קטן דף יא. ד"ה כוורא ש, הרפואות שבש"ס אינן טובות בזמן הזה". וע"ע בקובץ על יד בדבריו של ר' נחום טריבטש על הלכות דעות פ"ד ה"ח שכתב בד"ה חלתית..., ורבינו לא הביא בפרקים אלו רפואות האמורות בש"ס וכבר כתב הרב צ"ע שכתב הר"ש שאין לנהוג בהן כדי שלא יהרהר אחר חז"ל", עכ"ל. וכן מבואר ביש"ש פרק כל הבשר דהטעם דאינם מועילים הוא מפני שנוי המקומות והזמנים, ע"ש סי' יב). [וע"ע בשד"ח מערכת הריש כלל נ"ד מה שהביא בזה עוד מברית עולם לחיד"א ע"ס חסידים סי' תע"ז, דכשם דשנוי המקומות ושנוי הזמנים גורם לכמה דברים כגון הרפואות שבש"ס שעתה אינן מועילות גם לענין זוגות שהיה סכנה ושוב ליכא קפידא... וכו', ע"ש]. וע"ע בשו"ת חוות יאיר (סי' רל"ד) שנתן ג' טעמים להא דאין משתמשין ברפואות, ע"ש.

בכל אופן, רואים מכל זה שיש רפואות הנזכרות בתלמודים שאין לסמוך עליהן בזמן הזה. ולכן צ"ע אם יש קיום תלמוד תורה בלימוד קטעי גמרא אלה. ולכאורה ודאי שיש! ואפי' אם היו פועלים ומועילים בזמן הזה מנא לן דיש בהם קיום ת"ת יותר משאר מאמרי וכתבי רפואה ושמירת נפש. [ועיי' בשו"ת הרשב"א ח"א תי"ג שהביא שכל הנמצא בספרי הרפואה של הגויים כגון אריסטו וגלינוס לית ביה משום דרכי האמורי מפני שחכמתם עפ"י ידיעת הטבע בלבד וברור שגדולי הראשונים היו בקיאים בספרים אלה. אבל ודאי אין בדבריהם של ספרים אלה שום קיום של תלמוד תורה וא"כ למה יש קיום אם דברים שכמותם נמצאים בדברי חז"ל או כתבי הראשונים].

גם מה שמובא בדברי הראשונים ידיעות חכמת הטבע והרפואה לשם בירור הלכה מסויימת האם יש בזה משום תלמוד תורה? וכגון אם יעשה אדם נסיונות להוודע ולהוכיח שטבע האנשים נשתנו בזה"ז (עיי' חידושי הרמב"ן לנדה דף ג. וע"ע דרכי תשובה יו"ד סי' קפ"ג, ו') האם יהיו בנסיונות אלה קיום של תלמוד תורה הואיל והם באים להוכיח תקיפות הלכה מסויימת מהלכות התורה.

ואף שיש לברר שאלות כאלה ביתר דייקנות, נראה שיש כמה קווים וכללים בדבר. מי שלומד הלכות מסויימות, כהלכות טריפה למשל, ומעיין היטב לדעת ולהכיר ולהבין ההלכה על בוריה (כגון שמעיין היטב באיברי הבהמה ובאנטומיה שלה) ודאי שיש לו קיום של תלמוד תורה. שהרי הוא באמצע העיון שלו בסוגיא וצריך ידיעה פרטית להבנת אותה הסוגיא. ואף שידיעה כזאת באה מחוץ לספרי ההלכה מ"מ העיון הוא חלק מלימודו באשר הוא צריך לאותה ידיעה על אחר והוא באמצע הלימוד בענינים האלה. והידיעה היא חוליה בשרשרת לימודו, פרט חשוב בתוך מסגרת לימודו בתורה. בד"א במי שמתחיל בענין של תורה ומבקש ידיעה מסויימת בחכמת הטבע. אבל מי שלומד עניני רפואה להיות רופא או שלומד מכות מטריפות להיות מומחה כרופא בהמות ודאי שאין בלימודו שום קיום של תלמוד תורה על אף העובדה שלומד עניינים שידיעתם נצרכת להבנת הלכות התורה.

וכן נראה עוד יסוד מוצק דכל הכתוב ונמצא בדברי חז"ל תורה היא. ואפי' אם מקור ידיעתן לחכמים שקבעוהו מעיקרא היה מקור של מחקר ונסיון טבעי ושכלי. וזה משום שברגע שזה נקבע ע"י חז"ל בתוך המסורת של חז"ל נהפכה הידיעה לידיעה תורנית. ונראה דכן הוא בכל הנמצא בספרים הקלאסיים אפי' של הראשונים והאחרונים דנהפכו לחלק ממסורת התורה אשר בידינו היום וכן בכל דור ודור. וזהו כלשון הר"ם שהבאנו לעיל מהל' קידוש החודש,, בקשוהו מעל ספר תורת ה' וכו'".

ונראה להוסיף שכל הכללים והנקודות מתוך חכמות הטבע כמו עניינים רפואיים וכו' שהכניסוהו חז"ל בספריהם יש בזה גם ענין ידיעת התורה מפני שבזה שהובאו ע"י חז"ל נוכחים אנו לדעת שהתורה מתחשבת עם ידיעה טבעית זו לכירור הלכה של תורה. ועצם העובדה שבדין זה או אחר מתחשבת התורה עם ידיעה טבעית היא היא נקודה של תורה. למשל, גבי בור שבעומק עשרה טפחים ממית בהמה (עיין גמ' ב"ק דף נ: וברש"י ותוס' שם וברמב"ם הל' נזקי ממון פי"ב ה"י). האם ידיעה זו באה מתוך אומד חכמים או מתוך מקור הלכה למשה מסיני. ויעויין ברמב"ם הל' רוצח פ"ג ה"ז גבי הרוחף את חבירו מראש הגג ונפל ומת שכתב: ,,ויראה לי שכל מקום שאין בגובהו עשרה טפחים אין בו כדי להמית כמו שאמרו בכור לענין בהמה". עכ"ל, שם. שהוא הבין שזה גלוי מילתא שבכל מקום שפחות מי' אין בו כדי להמית. והנה צ"ע באמת לשונו ,,ויראה לי... שם שהרי בפירוש אמרו בגמ' סנהדרין גבי גובה בית הסקילה (סנהדרין דף מה.) שהשוו בור דבהמה למיתה דאדם. [ויעויין בבאר יצחק אה"ע סי' י"ח ענף ז' שהקשה קושיא זו ומה שתי' שם דבר"ם מיירי בב' אנשים שדחפו זה לזה וכו' ע"ש].

והנראה לתרץ בזה דהנה יעויין בהל' נזקי ממון פי"ב ה"י ,,אחד החופר בור או שיח או מערה או חריץ ולמה נאמר בור עד שיהי' בו כדי להמית וכמה כדי להמית עומק עשרה טפחים אבל אם היה פחות מעשרה ונפל לתוכו שור או שאר בהמה חיה ועוף ומת פטור". עכ"ל הר"ם שם. ויש להכיר חילוק בין דברי הר"ם בנוגע לבהמה לדברי הרמב"ם בנוגע לרוצח. דברוצח כתב הרמב"ם ,,וכן הדוחף את חבירו מראש הגג ונפל ומת משערין גובה המקום שהפילו מעליו וכח הנדחף שאינו דומה בן יומו שנפל לגדול שנפל...". ובבהמה אין משערין ואין אומרים ,,שאינו דומה בן יומו" וכו'. ואדרבה אין מחלקין כלל בין אם נפל שם שור או שה או אפילו עוף. ונראה ברור דבחיובא דבור בנזקין סגי אם מתה הבהמה (איזו שתהיה) והיה בבור כדי להמית ואין עושין השערה ואומד בציור המסויים ההוא להוכיח אם באמת מת מחמתיה דסגי באומד דמן הסתם יש בו כדי להמית, היינו אומדנא כללית. אבל באדם צריכים לדעת על פי אומדנא מדוייקת באופן אותה המיתה. ולכן משערין פרטי המקום, הכוח וגודל הנהרג וכו'. והוא אמינא דאם משערין פרטי המקום וכו' אז יש לשער בכל אופן אפי' בהפלה של פחות מעשרה דהא ייתכן דאדם חלש הוא, וכדומה, שאפילו בפחות מי' פועלת הפלתו להורגו, ורוצח מקרי זה שהפילו. קמ"ל דידוע הוא דפחות מי' אינו ממית וא"כ זהו כלל שע"י צריך לשער שאפי' מת לא מת מחמת הפלתו של זה. וזהו שאמר הר"ם ויראה לי. דחידוש הוא. ואין להקשות מהא דסנהדרין (מה.) הנ"ל. דבסנהדרין כשהדיון הוא מסביב לגובה המקום שזורקים משם הנהרג ע"י ב"ד, הרי שם יש היתר להרגו והעיקר שימות וסו"ס ממיתים אותו אם לא מת מחמת הנפילה וא"כ סגי לשער גובה המקום באומד קבוע לקחת השערה ממוצעת ולקבוע שיעור לבית הסקילה ששיעור זה יהא שוה לכל נהרג. ואי אפשר לעשות אומד פרטי לכל אחד ואחד ולשנות גובה בית הסקילה שקבוע הוא. וסגי לדעת השערה ממוצעת כמה יש בו כדי להמית אדם בדרך כלל אבל ודאי דאפשר שאפילו בפחות יש בו כדי להמית, אבל הגובה משערין בשיעור הממוצע. משא"כ בהל' רוצח בנוגע לרוצח לחייבו מיתה על שדחף חברו מן הגג שם מכיון שלא מספיק באומד ממוצע אז הוא אמינא שאפילו אם ידוע שהמקום פחות מי' יצטרכו לעשות אומד פרטי ולשער הציור ההוא לפי התנאים שבאותה עובדה, קמ"ל הרמב"ם דאין בפחות מעשרה כדי להמית וזה שיעור מוחלט ואין להשערות מדויקות בעובדה ההיא הפרטית כח לחרוג מחוק קבוע זה ששיעור גובה מוכרח להיות עשרה לכל הפחות בכדי שיהא בו כדי להמית. ולזה אמר הרמב"ם יראה לי כיון שאין הנידון דומה להא דסנהדרין גבי גובה בית הסקילה ששם הוא שיעור ממוצע וסגי בזה וכנ"ל].

טרם נפנה לסוגיא דפרד"ס כתלמוד תורה נראה לסיים בהערה בקשר ליסוד

הרמב"ם הלכות בריאות, רפואה ושמירת הנפש. שלכאורה צריך עיון למה חילק הרמב"ם ענייני שמירת הגוף לשום אותם בב' מקומות נפרדים. דהיינו: חלק בהל' דעות וחלק בהל' רוצח ושמירת הנפש. ועוד צריך עיון שהרמב"ם בהל' דעות השמיט המקור שכתורה לשמור על הבריאות מהא דהשמר לך ושמור נפשך מאוד ואילו בהל' רוצח פי"א ה"ד מביאו. [אגב, הרמב"ם מביא קרא זה בדברים ד, ט, ולא קרא ד,, ונשמרתם מאוד לנפשותיכם" דלהלן בדברים (ד, טו). ויתכן לומר דמכיון דתרווייהו הובאו בגמ' דברכות דף לב: גבי המעשה בחסיד אחד שלא החזיר שלום לשר באמצע תפלתו, ע"ש, אז סגי בקרא קמא וכך הם סדורים בכתובים זה אחר זה והר"ם סגי ליה בראשון. אבל יש לומר הסבר יסודי לזה שהביא דוקא פסוק דהשמר לך ושמור נפשך. שבאמת קשה תרתי על הר"ם דהל' רוצח הנ"ל חדא מה שאמר בפי"א ה"ד ,, וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה שנאמר השמר לך ושמור נפשך...". עכ"ל. וקשה דהא כל מקום שנאמר השמר, פן, וכו' זה לא תעשה וא"כ גם הא זה לא תעשה ולא עשה. ובפרט שהר"ם מביא פסוק זה ממש מהא דמס' שבועות דף לו. דאסור לאדם לקלל עצמו וכתב הר"ם בהל' סנהדרין פכ"ו ה"ג המקלל עצמו לוקה כמו שקלל אחרים שנאמר השמר לך ושמור נפשך. והיינו לכאורה דזה אזהרה, לאו, ולא עשה. וכן למשל בהל' תפילין פ"ד הי"א דהמניח תפילין לכתחלה אחר שתשקע החמה עובר בלאו שנאמר ושמרת את החוקה הזאת... ובכסף משנה, שם, דפסק כר' יוחנן דהשמר דעשה נמי לאו הוא, ע"ש. גם צ"ע, אם זה מצות עשה להסירו למכשול שיש בו סכנת נפשות, למה לא מנהו במנין המצות שבכותרת להל' רוצח וש"נ ברמב"ם. וכן למה לא הובא בסה"מ. והנראה לתרץ דבאמת אין העשה מקרא דהשמר לך. רק השמר לך וכו' הוא רק גלוי דקרא דועשית מעקה לגגך, לאו במעקה דוקא מיירי, אלא במניעת כל מכשול. וכמו כן גבי מקלל עצמו אינו עובר ולוקה משום השמר לך וכו' אלא משום מקלל אחרים שמקורו בפסוק לא תקלל חרש רק השמר לך גלוי דעצמו נכלל באחרים אבל הכל נובע מפסוק לא תקלל חרש. (נובזה מתורץ בפשיטות קושית התורה תמימה דילקה פעמיים מדכתיב השמר לך וגם כתיב ושמור נפשך)).

וממילא ברור למה לא הובא פסוק זה דהשמר לך כעשה במנין המצוות (נכמו שג"כ מובן מאותו הטעם למה אין לאו מהשמר לך גבי מקלל את עצמו) דזה רק גלוי מילתא בעלמא. ונראה דמשום הכי הביא האי קרא דהשמר לך ושמור נפשך שהפסוק הזה הוא שהובא בגמ' בפירוש במס' שבועות גבי מקלל עצמו שעובר בלאו, א"כ ברור שיש בפסוק זה חובת שמירת עצמו הנכללת באיסור קללת אחרים וכמו כן כאן גבי מעקה יש חובת שמירת עצמו הנכללת

בתוך חיוב עשיית מעקה. [וממילא מתורץ מה שטען המהרש"א גבי גמ' ברכות, הנ"ל, באותו חסיד דקרא בשכחת התורה מיירי וזה אסמכתא בעלמא. דאה"נ דבשכחת התורה מיירי וכפי שהביא הר"ם עצמו בהל' תלמוד תורה פ"א ה"י. אבל מכאן יש מקור סו"ס שצריך לשמור על עצמו שלא יסתכן. ותבין].

והשתא נתרץ קושיותינו הנ"ל. דהנה הרמב"ם בהל' רוצח וש"נ מביא אך ורק אותם האזהרות, האיסורים, והחיובים, שהם בגדר סכנת נפשות ממש. וזה מפורש ברמב"ם שם פי"א ריש ה"ד דכתב,, אחד גג ואחד כל דבר שיש בו סכנה וראוי שיכשל בה אדם וימות... שלא יפול בה אדם וימות... וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות...". עכ"ל. וכן בהלכה ז' שם,,...ולא ישתה מים מגולים שמא שתה מהן נחש וכיוצא בו מזוחלי עפר וימות". וכן בהלכה י"ד שם,,...מעשה היה ואמרו ששתה עשירי ומת...". עכ"ל. וכן שם פרק י"ב, ה"א,,...שאכלו סם הממית אדם... הרי אלו אסורים משום סכנת נפשות...". עכ"ל. ושם ה"ד,,...שכל זיעת אדם סם המות...". עכ"ל. ואף שבה"ה בסופו מזכיר דבר המזיק. ברור שכוונתו בכל הפרק הוא דבר הממית. והא ראייה דבה"ו תיכף אחר זה כתב,,...שמא יפול אדם על חודה וימות" ולא כתב שמא יפול ויוזק. וכן בנוגע לאיסור התייחדות עם הגוי מפני שהם חשודים על שפיכות דמים וכו'. יוצא שזה היסוד בכל ההלכות הנזכרות בהל' רוצח ושמירת נפש שהענין הוא שמירה של פיקוח נפש ממש, של סכנת מיתה. וכך הביין הר"ם קרא דהשמר לך ושמור נפשך מאוד. והלאו דמעקה דלא תשים דמים קאי אסכנת מיתה ממש. [וכן ברוב הראשונים (עיין בדבר אברהם ח"א סי' ל"ז אות כ"ב) דדוקא מיתה. אבל ע"ע בחינוך פר' כי תצא]. ושמירת הבריאות בעלמא שלא יחלש גופו אינו נכלל בזה. ולכן אין דיניהם מובאים בהלכות רוצח וש"נ. ולכן מובאים כל דיניהם בהל' דעות שהרמב"ם רואה מקור לשמירת הבריאות דוקא במצוות של ידיעת ה' ואהבתו וכו' שכך התחיל הרמב"ם פרק הבריאות והרפואה שבהל' דעות (פרק ד'),,,הואיל והיות הגוף בריא ושלם מדרכי השם הוא שהרי אי אפשר שיכין או ידע דבר מידיעת הבורא והוא חולה לפיכך צריך להרחיק את עצמו...". עכ"ל. דלשמירה כזאת אין מקור בפסוק השמר לך שהפסוק הוא דוקא לסכנת מיתה. ולכן לא הביא פסוק זה. ולכן הביא עניני בריאות בעלמא בהל' דעות תיכף אחר הל' יסודי התורה שהמקור לבריאות הגוף כמצוה נמצא דוקא בהל' יסודי התורה דזה,,מדרכי השם, שאי אפשר שיכין או ידע דבר מידיעת הבורא...". עכ"ל. וכנ"ל. וכזה יתורץ ג"כ למה לא הזכיר בפ"ד דדעות הטעם דגוף בריא הוא הכרחי ללימוד התורה כראוי שהרמב"ם ממשיך הל' דעות כהמשך דהל' יסודי התורה. וזהו שסיים פ"ג בקרא ד,,בכל דרכיך דעהו" וכו'.

ג. פרד"ס

עיקר הדיון שלנו בפרד"ס כחפצא של תלמוד תורה הוא עפ"י הבנת הרמב"ם להשוות פרד"ס שהוא מעשה בראשית ומעשה מרכבה עם הדברים והעניינים שעוסק בהם הרמב"ם בפרקים הראשונים של הלכות יסודי התורה. שהרמב"ם היה הראשון וכמעט היחיד לזהות מעשה בראשית עם חכמות הטבעיות ומעשה מרכבה עם חכמות העל-טבעיות (המטפסיות). ועל ידי זהו זה בצרוף למה שכתב בהלכות תלמוד תורה שהעניינים הנקראים פרדס הם בכלל הגמרא נתן מקום להגדיר לימוד חכמות רבות כלימוד לגיטימי של תורה דהיינו שע"ז הוא לומד גמרא ומקבל שכר מצות תלמוד תורה ממש!

וכדאי להציע הקטעים היסודיים ברמב"ם לבירור שיטתו בזה: בספר משנה תורה הלכות תלמוד תורה פ"א הי"א והי"ב כתב הרמב"ם: „והייב לשלש את זמן למידתו. שליש בתורה שבכתב. ושליש בתורה שבעל פה. ושליש יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר וידמה דבר לדבר ויבין במדות שהתורה נדרשת בהן עד שידע היאך הוא עיקר המדות והיאך יוציא האסור והמוותר וכיוצא בהן מדברים שלמד מפי השמועה. וענין זה הוא הנקרא גמרא. 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 מתכונן בדעתו להבין דבר מדבר. ודברי קבלה בכלל תורה שבכתב הן ופירושן בכלל תורה שבעל פה. והעניינים הנקראים פרדס בכלל הגמרא הן. כמה דברים האמורים בתחלת תלמודו של אדם אבל כשיגדיל בחכמה ולא יהא צריך לא ללמוד תורה שבכתב ולא לעסוק תמיד 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.“

הרמב"ם כאן מצביע על „העניינים הנקראים פרדס“ מבלי לבאר מה הם וזה מפני שכבר הזכיר אותם בחיבורו בהל' יסודי התורה פ"ד ה"י עד סוף הפרק (הי"ג): „כל הדברים האלו שדברנו בענין זה כמר מדלי הם ודברים עמוקים הם. אבל אינם כענין עומק פרק ראשון ושני, וכיאר כל אלו הדברים שבפרק שלישי ורביעי הוא הנקרא מעשה בראשית. וכך צוו החכמים הראשונים שאין דורשין בדברים האלו ברבים אלא לאדם אחד מודיעין דברים אלו ומלמדן אותן. ומה בין ענין מעשה מרכבה לענין מעשה בראשית. שענין מעשה מרכבה אפילו לאחד אין דורשים בו א"כ היה חכם ומבין מדעתו מוסרין לו ראשי הפרקים. וענין מעשה בראשית מלמדן אותו ליחיד אע"פ שאינו מבין אותו מדעתו ומודיעים אותו כל מה שיכול לידע מדברים אלו. ולמה אין מלמדן

אותו לרבים. לפי שאין כל אדם יש לו דעת רחבה להשיג פירוש וכיאות כל הדברים על בורייך. בזמן שאדם מתבונן בדברים האלו ומכיר כל הברואים ממלאך וגלגל ואדם כיוצא בו ויראה חכמתו של הקב"ה בכל היצורים וכל הברואים. מוסיף אהבה למקום ותצמח נפשו וכמה בשרו לאהוב המקום ברוך הוא. ויירא ויפחד משפלותו ודלותו וקלותו כשיעריך עצמו לאחד מהגופות הקדושים הגדולים. וכ"ש לאחת מהצורות הטהורות הנפרדות מן הגולמים שלא נתחברו בגולם כלל. וימצא עצמו שהוא ככלי מלא בושא וכלימה ריק וחסר. ועניני ארבעה פרקים אלו שבחמש מצות האלו הם שחכמים הראשונים קוראים אותו פרדס כמו שאמרו ארבעה נכנסו לפרדס. ואע"פ שגדולי ישראל היו וחכמים גדולים היו לא כולם היה בהן כח לידע ולהשיג כל הדברים על בורייך. ואני אומר שאין ראוי לטייל בפרדס אלא מי שנתמלא כריסו לחם ובשר. ולחם ובשר הוא לידע האסור והמותר וכיוצא בהם משאר המצות. ואע"פ שדברים אלו דבר קטן קראו אותו חכמים שהרי אמרו חכמים דבר גדול מעשה מרכבה ודבר קטן הוויות דאביי ורבא. אעפ"כ ראויין הן להקדימן. שהן מיישבין דעתו של אדם תחלה. ועוד שהם הטובה הגדולה שהשפיע הקב"ה ליישוב העולם הזה כדי לנחול חיי העולם הבא. ואפשר שידעם הכל קטן וגדול איש ואשה בעל לב רחב ובעל לב קצר."

אגב, יש להעיר שדברי הרמב"ם בהלכה י"ב כאן הם פרפרזה של דברי הרמב"ם בריש פ"ב דיסודי התורה ששם כתב בה"א וה"ב: האל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו וליראה אותו שנאמר ואהבת את ה' אלהיך. ונאמר את ה' אלהיך תירא. והאיך 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. כמו שאמר דוד צמאה נפשי לאלהים לאל חי. וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומדת כדעת קלה מעוטה לפני חמים דעות. כמו שאמר דוד כי אראה שמין 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.

מה שאהבת ה' לרמב"ם תלויה דוקא בהתבוננות במעשי ה' וברואיו הנפלאים, לראות מהן חכמת ה', נזכר גם בסוף הל' תשובה כשהרמב"ם מתאר האוהב ה' העובד מאהבה וכותב: דבר ידוע וברור שאין אהבת הקב"ה נקשרת בלבו של אדם עד שישגה בה תמיד כראוי ויעזוב כל מה שבעולם חוץ ממנה.

כמו שצוה ואמר ככל לבבך ובכל נפשך. אינו אוהב הקב"ה אלא בדעת שידעוהו. ועל פי הדעה תהיה האהבה אם מעט מעט ואם הרבה הרבה. לפיכך צריך האדם ליחד עצמו להבין ולהשכיל בחכמות ותרונות המודיעים לו את קונו כפי כח שיש באדם להבין ולהשיג כמו שבארנו בהלכות יסודי התורה.

והנה אי לא אמר הרמב"ם מה שאמר בהל' תלמוד תורה בנוגע לפרדס היה אפשר להבין שכוונת הרמב"ם בכל הנ"ל הוא בנוגע למצוות של אהבת ה' ויראתו. וכמו שאמר בדבריו הנ"ל בהל' תשובה ועל פי הדעה תהיה האהבה. וכמו שאין צורך שמכשירים שונים המאפשרים קיום מצוה זו או אחרת יהיו ענינים של תלמוד תורה כמו כן מצוה זו של אהבת ה' וכן כאמת בשאר המצוות שהרמב"ם מזכיר בהל' יסודי התורה בד' הפרקים הראשונים. הלימוד וההתכוננות בטבע מובילים לידיעת ה' ואהבתו אבל אין צורך שיהא בלימוד כזה שום קיום של תלמוד תורה. מה שמעסיקה אותנו פה היא העובדה שהרמב"ם אמר מה שאמר בהל' תלמוד תורה והיינו שהפרדס הנ"ל שהזכיר בפ"ד מיסודי התורה הוא בכלל הגמרא וממילא שיש בו קיום של תלמוד תורה ממש. וזהו חידוש נפלא וקשה להולמו ולהבינו. ופלא גדול הוא גם מה שנושאי כלי הרמב"ם כהל' תלמוד תורה (הכ"מ והלח"מ ועוד) לא ביארוהו כל עיקר וכאילו לא הרגישו בזה כלום ולא הכיעו דעתם בקשר לזה כלל.

אמנם כדי להבין דברי הרמב"ם בהל' תלמוד תורה על בודיים צדיכים אנו לעיין היטב בהם ולהדגיש גם תוכן הדברים גם סדר הגשתם לנו בסידור דברי הרמב"ם בפרק ההוא, שהרי מתחלה (בהלכה י"א) כשתיאר השליש השלישי כתב ש,,יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר וידמה דבר לדבר ויבין במדות שהתורה נדרשת בהן עד שידע היאך הוא עיקר המדות והאיך יוציא האסור והמותר וכיוצא בהן מדברים שלמד מפי השמועה". ואמר שזה הענין הוא הנקרא גמרא. ושוב אחר שנתן משלו הידוע בבעל אומנות שיש לו ט' שעות ללמוד וכו' מוסיף פירוש לפירושו ואומר ,,ודברי קבלה בכלל תורה שבכתב הן ופרושן בכלל תורה שבעל פה והענינים הנקראים פרדס בכלל הגמ' הן". וצ"ע קצת למה סדר דבריו ככה. דלמה לא הזכיר ,,ודברי קבלה" וכו' בסוף הלכה י"א אחר שהזכיר שהבנת דבר מתוך דבר וכו' הוא הענין הנקרא גמרא. גם צ"ע עצם הרעיון דפרדס בכלל הגמ'. שהרי לכאורה בעניני הפרדס הלא יש מסורה ג"כ ואי אפשר לומר שאין מסורה מדור לדור בדברים העומדים ברומו של עולם כאלה ושיש מסורה דוקא בהויות דאביי ורבא בלבד. וא"כ למה קבע הרמב"ם כל עניני פרדס ללא חילוק ביניהם כחלק הנקרא גמ', היה לרמב"ם לקבוע שפרד"ס בכלל תורה שבעל פה בחלקו ובחלקו בכלל הגמרא.

גם צ"ע קצת בדברי הרמב"ם שם, שהזכיר שעניני פרדס בכלל גמרא טרם שהזכיר החילוק בין תחלת לימודו של אדם לתקופה המאוחרת יותר שאז מתפנה ללימוד גמרא בלבד. שהרי עניני פרדס עמוקים עד מאוד. ואדרבה הר"ם עצמו כבר כתב בהל' יסודי התורה,, ואני אומר שאין ראוי לטייל בפרדס אלא מי שנתמלא כריסו לחם ובשר" היינו לידע האסור והמותר וכו'. א"כ כל הלימוד הזה הוא דוקא כשיגדיל בחכמה ולא בתחלת לימודו. וא"כ היה להרמב"ם לחכות באמרו שהפרדס בכלל הגמ' עד אחר שסיים שכשיגדיל בחכמה יעסוק בעיקר בגמרא.

גם צ"ע מה שהרמב"ם מחד גיסא מפרש שהפרדס הוא מה שקראו חז"ל מעשה בראשית ומעשה מרכבה ושוב מתאר הוא עניני הפרדס כחכמת הטבע וכו'. וצ"ע דמה יש בחכמת הטבע עומק שאי אפשר למוסרו לאחרים כי אם בתנאים מסויימים מוגבלים וכדאיחא במסכת חגיגה ר"פ אין דורשין והובא בר"ם בעצמו בפרק ד' ה"י והי"א כפי שהבאנו דבריו לעיל.

וכך כתב הרמב"ם גם בסוף פ"ב דיסודי התורה (הי"א-י"ב): ,,דברים אלו שאמרנו בענין זה בשני פרקים אלו כמו טיפה מן היס הם ממה שצריך לבאר בענין זה. וביאור כל העיקרים שבשני פרקים אלו הוא הנקרא מעשה מרכבה. צו חכמים הראשונים שלא לדרוש בדברים אלו אלא לאיש אחד בלבד והוא שיהיה חכם ומבין מדעתו ואחר כך מוסרין לו ראשי הפרקים ומודיעין אותו שמן מן הדבר והוא מבין מדעתו וידע סוף הדבר ועומקו. ודברים אלו דברים עמוקים הם עד למאוד ואין כל דעת ודעת ראויה לסובלן. ועליהם אמר שלמה בחכמתו דרך משל כבשים ללבושך כך אמרו חכמים בפירוש משל זה דברים שהן כבשונו של עולם יהיו ללבושך כלומר לך לבדך ואל תדרוש אותם ברבים. ועליהם אמר יהיו לך לבדך ואין לזרים אתך. ועליהם אמר דבש וחלב תחת לשונך, כך פירשו חכמים הראשונים דברים שהן כדבש וחלב יהיו תחת לשונך.

וגם קשה שאם אין לדרוש בדברים אלו כי אם בכל ההגבלות הנ"ל, ורק לאיש אחד שהוא כבר חכם ומבין מדעתו יכולים למסור ראשי הפרקים ושמך מן הדבר וכו', א"כ איך זה שהרמב"ם רשם בספרו משנה תורה ראשי פרקים בענינים אלה אם הספר מיועד לכל אחד מישראל, כפי שתיארו הרמב"ם עצמו בהקדמתו למשנה תורה.

נואילו לא הזכיר הרמב"ם בהלכה יב שאף ראשי פרקים של מע"ב ומ"מ אין למסור כי אם לחכם שמבין מדעתו ודוקא איש אחד וכו' הייתי אומר לחלק

בין ראשי פרקים כאלה המובאים במשנה תורה ובין עומק הענינים הללו שזה בגדר אין דורשים בדברי וכו'. וההתעמקות הוא מה שהר"ם קורא טיול בפרדס והוא עצמו אמר בסופ"ד דיסודי התורה,, ואני אומר שאין ראוי לטייל בפרדס אלא מי שנתמלא כריסו לחם ובשר וכו' (פ"ד הי"ג). וא"כ נוכל לתרץ דמה שהרמב"ם כותב במשנה תורה כאן הוא רק ראשי פרקים בלבד וזהו אפשר למסור לכל קורא. אבל מה נעשה, הרי הרמב"ם פסק שאין למסור אפילו ראשי פרקים כי אם בהצנע ולת"ח המבין דוקא. א"כ קשה איך רשם הרמב"ם אפילו ראשי פרקים במשנה תורה. וכנ"ל.]

ונראה ברור שהרמב"ם במשנה תורה לא נתן אפי' ראשי הפרקים לעניני מעשה בראשית ומעשה מרכבה. וזהו כוונתו כשאומר בפ"ב הי"א,, דברים אלו שאמרנו בענין זה בשני פרקים אלו כמו טיפה מן הים ממה שצריך לבאר בענין זה...". וכן בפ"ד ה"י,, כל הדברים האלו שדברנו בענין זה כמר מדלי הם...". והכל כעין הקדמה בעלמא.

וכך כתב הר"ם במאמר תחיית המתים (מהדורת הרב קאפח, עמ' ע'):
 ,,וכאשר ידענו את אלה המפסידים מאוד ושהם מסופקים, והם מדמים שהם חכמי ישראל, והם היותר סכלים בבני אדם ויותר תועים מן הבהמות, וכבר נתמלאו מוחותיהם פלאות והזיות ודמיונות נפסדות... ראינו שכן ראוי שנבאר בחבורינו ההלכתיים יסודות הדת על דרך הודעה, לא על דרך הלמידות. כי הלמידות על אותן היסודות דרוש לה בקיאות במדעים רבים שאין חכמי התורה יודעים מהם מאומה, כמו שבארנו במורה".

וברמב"ם במורה נבוכים קורא ללימוד החכמות הכרוכות בהתבוננות במציאות,, הקדמות" וכך כתב במו"נ ח"א פל"ד: ,,ואתה יודע שכל הדברים הללו קשורים זה בזה לפי שאין במציאות כי אם ה' יתעלה וכל ברואיו, והם כל מה שנכלל במציאות בלעדיו. ואין דרך להשיגו אלא על ידי מעשיו, והם המורים על מציאותו, ועל מה שצריך לסבור בו, כלומר מה לחייב לו ומה לשלול ממנו, ולכן חובה בהחלט להתבונן בכל המציאות כפי שהיא, כדי שנקח מכל דבר ודבר הקדמות אמתיות נכונות שיועילו לנו במחקרינו האלהיים. יש הקדמות הנלקחות מטבע המספרים ומסגולות התבניות ההנדסיות, נלמד מהן לדברים שנשלול ממנו יתעלה, ותורנו שלילתן על כמה ענינים. אבל עניני התכונה ומדעי הטבע איני חושב שיהא לך ספק שהם ענינים הכרחיים להכרת יחס העולם להנהגת ה' היאך היא באמת, לא באופן דמיוני. ויש דברים עיוניים שאין לקחת מהם הקדמות למדע זה, אבל הם מכשירים את המחשבה ותושג

לאדם תכונה היאך ללמוד ולדעת האמת בדברים שהם ממשיים בשבילו ומסלקים את הערבוביא המצויה ברוב מחשבות המעיינים שמתחלפים להם דברים המקריים בעצמיים. ומה שיצא מחמת כך מן הדעות הנפסדות... ואע"פ שאינן יסוד למדע האלהות, לא יבצר שיש בהם תועליות אחרות בדברים המועילים למדע זה: והרי הכרחי למי שירצה להגיע אל השלמות האנושית להכשיר את עצמו תחלה במלאכת ההגיון ואחר כך במקצועות ההכשרתיים כפי הסדר, ואחר כך במדעי הטבע ואחר כך במדעי האלהות". והיינו שיש צורך אליבא דהרמב"ם בידיעה בחכמות הנ"ל כדי לבוא להכרת יחס העולם אבל הם הקדמות ולא עצם הידיעה עצמה.

ובשמונה פרקים פרק ה' כתב הרמב"ם שהמדעים הם דרך המוכיל לידיעת ה': „וכן כל מה שילמד מן הלמודים והמדעים, כל מה שהוא מהם דרך לאותה התכלית [ידיעת ה'] הרי אין מה לדבר בו. ואשר אין בו תועלת לאותה המטרה כגון שאלות האלגברה, וההשוואות, וספרי התשבורת, והרבוזי בשאלות ההנדסה, והרבה כאלה, תהיה המטרה בהם חדוד השכל והרגל כח ההגיון לדרכי ההוכחה, כדי שתושג לאדם תכונת ידיעת ההקש המופתי מזולתו, ויהיה לו זה דרך שיגיע בו לידיעת אמת מציאותו יתעלה“.

וכן במכתב ששלח הרמב"ם לתלמידו יוסף בן יהודה ג"כ ניכר שחכמות אלו הן בגדר הכשר והקדמה לידיעה עמוקה בענינים אלה. וכך כתב לו הרמב"ם: „ולפי מה שראיתי בשיריך גודל תשוקתך לדברים העיוניים, והיה זה מאז הגיעוני אגרותיך... מאלכסנדריה בטרם אבחן רמתך השכלית, ואמרתי ושמא תשוקתו גדולה מהשגתו. וכאשר הסדרת לפני מה שכבר למדת ממדעי התכונה ומה שכבר ידעת מן המדעים דברים ההכרחיים להיות מצע לפנייהם, הוספתי בך אהבה לטוב תבונתך ומהירות תפישתך, וראיתי כי תשוקתך ללמודים גדולה מאד, והנחתך להכשיר את עצמך בהם בידיעת את תכליתך. וכאשר הסדרת לפני מה שכבר למדת ממלאכת ההגיון נקשרה תקותי בך, וראיתך ראוי לגלות לך סודות ספרי הנבואה, עד שתדע מהם מה שראוי שידעוהו השלמים“.

וא"כ מה שכתב הרמב"ם בהל' יסודי התורה פ"א-פ"ד הוא בגדר תיאור המצוות השונות שמחייבות ידיעות יסודיות אבל אין הרמב"ם נכנס לבאר אפי' ראשי הפרקים של ידיעות אלו. אבל התיאור הזה היינו מה שהרמב"ם כותב בפ"א-פ"ד דיסוה"ת הוא ג"כ בכלל הגמ'. אף שאין זה עדיין טיול בפרדס.

ומעתה נראה להוסיף מתוך עיון בר"ם הנ"ל דמה שהרמב"ם מביא שפרד"ס בכלל הגמרא קודם שמביא הקטע „בד"א בתחלת תלמודו של אדם

וכו", היינו משום שהמעט שהזכיר בנוגע למ"ב ולמ"מ הוא באמת גם למי שעדיין בתחלת לימודו, שהרי הם העיקרים של ה' מצות יסודיות. ואי אפשר לומר שילך הלומד שנים שלמות בלי שום הבנה כלל בחמש מצוות עיקריות הללו שהם ד' העשה: ידיעת ה', ייחוד ה', אהבת ה', ויראת ה', והלאו דשלילת זולתו. א"ו שיש לו על ידי לימודו קצת ידיעה ואפשר לו לנסות להבין דבר מתוך דבר בדרגה הנמוכה שהוא נמצא בה אבל לדעת סוד הדבר על בוריו ולאמיתו זה אי אפשר אלא עד לאחר שמלא כרסו וכו' ודוקא מתוך מסורת של רב לתלמיד בתנאים של פרק אין דורשין דמס' חגיגה וכפי שהביא הר"ם עצמו. וזה הוא הנקרא טיול בפרדס. [ועיין היטב בפיהמ"ש להרמב"ם רפ"ב דחגיגה. ודו"ק היטב.]

וכהמשך להנ"ל יש להוסיף שהגם שלימוד עיניני מעשה בראשית ומעשה מרכבה יביא לידי אהבת ה' ויראתו אין לזהות כל המביא לידי אהבת ה' ויראתו עם תלמוד תורה. כי המסתכל בטבע ועל ידי זה מכיר נפלאות מעשה ידיו, יחברך, כגון מדען שנתגלו לו חוקי הטבע ועל ידי זה נתקרב לה' ונתרבה אהבתו אינו מקיים שום מצות תלמוד תורה בזה כלל. ורק מצות אהבת ה' יש לו. [וע"ע בדברי המהר"ל מפראג בנתיבות עולם, נתיב התורה, פרק י"ד (עמוד ס-סא)]. ואין זה הפרדס שנכלל כגמ' ואפילו לרמב"ם.

ונראה לפרש שהרמב"ם מכיר בתלמוד תורה של פרד"ס דוקא כשמעיין בדברי תנ"ך ובמדרשים ובדברי חז"ל להשיג ידיעת הבורא בטבע ובעצם כפי שראוי לנו להשיג כאשר אנו בשר ודם, בני תמותה. ויסודות האמונה וההשקפה נובעות מתוך ידיעה מסורתית כמו כל שאר ידיעת התורה. אבל הרמב"ם טוען שיש לאדם לאמת ידיעות אלו בראיות ברורות המוכיחות לו את קונו מתוך עיון שכלי בכח ההגיון שבאדם. שהרמב"ם סובר שכמו שיש כח ללומד להתעמק ולהבין דבר מתוך דבר בדברים המבוססים ע"י ידיעת ההלכה שבתורה כמו כן יש ללומד להתעמק ולהבין דבר מתוך דבר בדברים המבוססים על ידי ידיעת ההשקפה שבתורה. וכדברי חז"ל למוד אגדה שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם. [ספרי עקב פמ"ט, י"א, כ"ב]. והר"ם סבר שידיעה אמתית וברורה, עד כפי ששכלנו מגעת, בדרכים האמתיים שהקב"ה נוהג בהם את העולם, וכן מה שלמעלה מן הטבע היא, חלק מידיעת התורה ממש והעיון בו הוא עיון בתורה. כי גם זה חלק מהתורה ומרומז בה ונוכע ממנו. אבל דוקא מה שמבוסס בתורה ומבאר יסודותיה ומתאים להם שהרי אחרת אין זה כי אם זיוף גורא ואפיקורסות ומינות הכי מכוער ומתועב באשר זה פוגע ופוגם בעקרי הדת ממש. [ועיין מה שהבאנו לעיל במאמר זה מספר תורת העולה לרמ"א (ח"ג פע"ז) שהרמב"ם במורה הוכיח שכל חכמות הפילוסופים נמצא במדרשי חז"ל.]

בקיצור, אף אליבא דרמב"ם, יש לחלק בין מה שמועיל להוסיף אהבת ה' ובין מה שיש בו גם קיום של תלמוד תורה. דלקיום של תלמוד תורה בעינן שהדיון יהא מסביב לחפצא של תורה ואף אם הדיון מקיף חומר הגיוני הנובע מכח שכל האדם אבל מטרת הדיון הוא לעיין בתוך חפצא של תורה להבהיר אותה ולהבין דבר מתוך דבר שבדבריה. וזהו שאמר ר' סעדיא גאון בהקדמה לספר אמונות ודעות סימן ו' "...ואנחנו חוקרים כדי שיתאמת לנו בפועל מה שידענו מפי נביאי ה'..." וזאת היא כוונת הרמב"ם שכתב באגרת [עיין תשובות הרמב"ם מהד' בלאו ח"ג עמ' 57] שלמד חכמות אלו להיות לו לרקחות ולטכחות ולאופות. כנ"ל. דאינם עיקר תורה כלל מצד עצמם כי אם אמצעים להבנת דברי תורה. כנ"ל.

מתוך כך יש לבאר מה שנראה סתירה בדברי הרמ"א ביו"ד הל' ת"ת (סי' רמ"ו סעיף ד'). דהנה המחבר כתב: חייב אדם לשלש למודו שליש בתורה שבכתב דהיינו הארבעה ועשרים שליש במשנה דהיינו תורה שבעל פה ופי' תורה שבכתב בכלל זה שליש בתלמוד דהיינו שיבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מתוך דבר וידמה דבר לדבר וידון במדות שהתורה נדרשת בהם עד שידע האיך עיקר המצות והיאך יוצא האסור והמותר וכיוצא בזה דברים שלמד מפי השמועה כיצד היה בעל אומנות ועוסק במלאכתו ג' שעות ביום וט' בתורה קורא ג' מהם בתורה שבכתב ובג' תורה שבעל פה ובג' יבין דבר מתוך דבר כמה דברים אמורים בתחילת לימודו של אדם אבל כשיגדיל בתורה ולא יהא צריך ללמוד תורה שבכתב ולא לעסוק תמיד בתורה שבעל פה יקרא בעתים מזומנים תורה שבכתב ודברי תורה שבעל פה כדי שלא ישכח דבר מדיני התורה ויפנה כל ימיו לתלמוד בלבד לפי רוחב לבו וישוב דעתו.

וזה ציטטה מדברי הרמב"ם בפ"א דהל' ת"ת הי"א והי"ב שהוא כמעט מלה במלה, בשנויים מועטים. אבל מה שבולט הוא השמטת הקטע שבדברי הרמב"ם (בהי"ב שם), והענינים הנקראים פרדס בכלל הגמ' הם". וזה אף שהמחבר הביא ב' ההבהרות האחרות של הרמב"ם שבאותה שורה (בהלכה י"ב שם). [שהרי הרמב"ם העיר ג' נקודות שם: א) שדברי קבלה בכלל תורה שבכתב; ב) שפרושי תורה שבכתב הם בכלל תורה שבעל פה; ג) שהענינים הנקראים פרדס בכלל הגמ' (התלמוד) הם. והמחבר גם הוא מביא ענין א), ב), כפי שמבואר בדבריו שצטטנו. ואעפ"כ לא הזכיר כלום מענין ג)]. ונראה ברור שהמחבר סובר שפרד"ס, דהיינו מעשה בראשית ומעשה מרכבה, אינו חכמות הטבע והפלוסופיה אלא סתרי תורה וסודותיה. ואם כן, שוב אין צורך להזכיר שזה בכלל גמ' שהרי למה יהא שונה חלק זה דסוד משאר חלקי הגמ'.

אמנם הרמ"א מביא שאין לאדם: „ללמוד כי אם מקרא משנה וגמרא והפוסקים הנמשכים אחריהם וכזה יקנה העולם הזה והעוה"ב אבל לא בלמוד שאר החכמות ומ"מ מותר ללמוד באקראי בשאר חכמות ובלבד שלא יהיו ספרי מינים וזהו נקרא בין החכמים טיול בפרדס ואין לאדם לטייל בפרדס רק לאחר שמלא כריסו בשר ויין והוא לידע איסור והיתר ודיני המצות", עכ"ל הרמ"א שם.

והיה משמע שהרמ"א מפרש כאן כהרמב"ם הנ"ל. וכזה מחולק עם המחבר. שהוא סובר כהרמב"ם בהבנת הא דפרדס, דהיינו עיון בשאר החכמות והיינו שאומר וזהו נקרא בין החכמים טיול בפרדס ואין לאדם לטייל... והוא לידע איסור והיתר ודיני המצות" שזה דומה מאד ללשון הר"ם בספ"ד דהל' יסודי התורה. אבל שונה הרמ"א מהרמב"ם בתרתי. חדא שלא ביאר באיזה „שאר החכמות" קא מיירי. ואם זה בכל שאר החכמות (פירוש כל החכמות שאינן חכמת התורה עצמה) איך שייך לקרא אותן טיול בפרדס. ואף הרמב"ם לא התכוין לזה כלל (וכך הקשה הש"ך [אות ו'] על הרמ"א). ועוד שונה הרמ"א שלא כתב הרמ"א שפרדס בכלל הגמרא כמו שכתב הרמב"ם. וא"כ צ"ע כוונת הרמ"א בדבריו, האם הוא בשיטה אחת עם הרמב"ם או לא?

אגב, יעויין בש"ך הנ"ל (אות ו') שהביא מדברי הדרישה ותמה עליו ותמיהתו, שם, צע"ג. שהרי הדרישה תמה על הרמ"א מדברי הרמב"ם שהפרדס בכלל הגמרא. ותמה דאם כדברי הרמ"א האם נאמר שכל החכמות הטבעיות הם בכלל הגמרא. על כן פירש בעל הדרישה שיש להגביל פרדס לחכמת החקירה עיונית אלקיית שזה בכלל הגמרא אבל לא ילמדנו עד לאחר שמלא כריסו כמשנה ובש"ס. הש"ך השיג אמנם על הפרישה ולא רצה לפרש ברמב"ם שפרדס הוא חקירה עיונית אלוקית, דהיינו חקירה שכלית באלקות. וטענת הש"ך היא שהרי הר"ם אמר שפרדס בכלל הגמ' וכולי עלמא ידעי מאי זה פרדס: מעשה בראשית ומעשה מרכבה, כדמבואר במס' חגיגה והיינו תורת הסוד בבריאה ובמרכבה וענינים אלה הם הקבלה, תורת החן. וזהו שהש"ך הוסיף, שם, שגם המקובלים ושאר האחרונים הפליגו שלא ללמוד הקבלה עד אחר שמילא כריסו מהש"ס. ע"ש בדברי הש"ך. אבל מפשיטות לשונות הרמב"ם וצירוף דבריו בהל' יסודי התורה עם דבריו בהל' תלמוד תורה נראה ברור כהדרישה. שהרי הרמב"ם השוה מעשה בראשית ומעשה מרכבה, דהיינו: פרדס, עם מה שביאר ונתן להם קווים בפ"א ופ"ב מהל' יסודי התורה. וככל הנ"ל.

יוצא שיש בשלש גישות הללו לדברי הרמב"ם שלשה דרכים שונים בהבנת

הענין. הרמ"א לא הביא הא דכתב הרמב"ם שהפרדס בכלל הגמ' ומאידך פי' שפרדס הוא שאר החכמות. לדרישה פרדס הוא חקירה שכלית אלקית שזה דומה בהרבה למה שפירשנו בדברי הרמב"ם לעיל. ולכן נחשב הפרדס להיות בכלל הגמ'. והש"ך סובר שפרדס הוא ענין של קבלה וסוד ולא הזכיר דברי הרמב"ם עצמו בנוגע לזהות מעשה בראשית ומ"מ עם החכמות, כנ"ל. וברור שבין הרמ"א ובין הש"ך אף שמצטטים מדברי הרמב"ם חרגו חריגה עקרונית מהבנת הרמב"ם בענין. ודעת הדרישה מכוונת לדברי הרמב"ם בעיקר.

נויעויין בספרו של הרמ"א, תורת העולה, ונראה מדבריו שפרדס כולל חכמת הקבלה עם החקירה השכלית. ואין כל לימוד חכמה חיצונית כלשהי נחשב כלימוד פרד"ס רק שלפרד"ס יש עיון בחכמות חיצוניות מסויימות וגם זה רק משום שאבדה מסורתנו לדעת חכמות אלו מתוך מסורת התורה. וע"ע בלבוש יו"ד סימן רמ"ו מש"כ בזה.]

כביאור הגר"א שם, כתב דברים קשים על הרמ"א ש,,לא ראו את הפרד"ס לא הוא ולא הרמב"ם". [וע"ע בסוף הערה ה' לספר מעלות הסולם, הוא החלק הראשון מספר עליות אליהו על הגר"א, שהעיד הגר"ש לוריא שראה מלים אלה בכתב יד הגר"א עצמו (שהיו אלה שפקפקו בדבר וטענו שאינם מדברי הגר"א כלל).] ושוב כתב הגר"א שלשון הרמ"א בהגהתו אינו מתוקן שאם לאחר שמילא כריסו וכו' יכול לטייל א"כ למה אמר תחלה אבל לא בלימוד שאר החכמות (דהיינו שבלימוד שאר החכמות לא יקבל שכר בזה ובכא), הלא בנוגע לפרדס אין לך קיבול שכר גדול מזה כמו שאמרו דבר קטן הויות דאביי ורבא, דבר גדול מע"ב ומ"מ. [וע"ע בקובץ שעורים להגר"א ווסרמן הי"ד ח"ב סי' מז.]

ומתוך קושיות אלו על הרמ"א, כדי שלא נאמר שדבריו מגומגמים ושלא הבין דברי הרמב"ם אשר הוא עצמו ציטט מהם [שאפי' אם מה שלא הביא הא דפרדס בכלל הגמ' הוא מפני שאינו סובר כוותיה בזה מ"מ היה צריך לומר משהו בנוגע לענין, וצ"ע שתיקתו], נראה לפרש שכוונת הרמ"א בענין הפרדס הוא כל החכמות ה,,חיצוניות" אבל ענין הטיול בפרדס הוא להעלות ולהוציא חכמות אלו מתוך התורה שבכתב ושבע"פ לכל סעיפי סעיפיה. וכפי שהגר"א עצמו הדגיש (הבאנו דבריו לעיל) שכל החכמות כלולות בה. וכמו שמוכרח להיות כן שכל חכמה אמיתית תהא כלולה בתורה כיון דאסתכל באורייתא וברא עלמא. ולהשגה כזאת דהיינו לימוד החכמה הספונה בתורה להכיר מזה הנהגת העולם כולו, מה שכטבע ומה שמעל לטבע, יש שכר והוא למעלה מהויות

דאביי ורבא. אבל על לימוד החכמות החיצוניות כפ"ע שלא מתוך התורה בזה אין שום קיום כלל. דאין הוכחה על אמיתתם ואין הכרח שלזה נתכוונה התורה. וכפי שנסינו להדגיש בראש המאמר.

יוצא שלרמב"ם (ולרמ"א, על פי הנ"ל) פרדס הוא חקר הפילוסופי ביסודות הנעלות של מעשה בראשית ומעשה מרכבה. ובזה יש קיום תלמוד תורה, כפי המבואר ובתנאים שנתבארו. ואילו להרבה ראשונים אחרים בעלי חכמת הקבלה, יש למעשה בראשית ומעשה מרכבה מובן אחר ומושג שונה לגמרי — הקבלה. וודאי דבזה יש קיום של ת"ת אליבא דכו"ע ולדעות אלו אין בחכמת הפילוסופי קיום של ת"ת כלל, או דלכה"פ יש לומר דהפילוסופיה המחקרית-שכלית תלויה ועומדת, ויש לדון עליה כעל שאר החכמות אשר הן לדקחות וטבחות. וכנ"ל ברור שעל כן השמיט המחבר בשו"ע יו"ד את דברי הרמב"ם דפרדס הוא בכלל הגמרא. שעל פי הגדרת הרמב"ם עצמו מהו הפרדס, סבר מהר"י קרו שאין בו קיום של ת"ת כל עיקר. [ואילו בנוגע לזהוי פרדס — קבלה אין שום צורך למחבר לאמר כלום, שהרי ברור שקבלה בכלל תלמוד תורה הוא. ואין בזה שום חידוש כלל].

הר"ן בדרשותיו, דרוש ראשון, טוען,, כי הנה הרמב"ם ז"ל אמר שמעשה בראשית היא חכמת הטבע" והוא תמה עליו: (א) שאין בדיבור ביסודות הטבע ובמורכבים הנמשכים מהם דבר שיתחייבו בו ההסתרה וההעלמה; (ב) אם כדבריו הרי כל חכמה הנמשכת מהטבע כגון חכמת הרפואה ועבודת האדמה וכדומה יש בהן משום מעשה בראשית ואיה הגבול לקבוע איזה חקר הטבע נקרא מעשה בראשית ואיזה לא נקרא. הר"ן מסביר שם, שמעשה בראשית הוא באמת חכמת הטבע,, אבל לא מאותו צד שהתחכמו בו האנשים מצד מחקרם אבל מצד מה שהידיעה נעלמת בו מצד המחקר ולא תוודע אלא בשפע אלוקי (ע"ש המשך ביאורו של הר"ן). כמובן, השפע האלוקי הוא מתוך סודי התורה הנרמזים ליחידים בלבד. נוע"ע בכסף משנה על הר"ם הל' יסודי התורה סופ"ד שהביא דברי הר"ן והריטב"א בפ"ב דסוכה שכתב הריטב"א שדבר קטן הוא קטן לעומת הדבר גדול דמעשה בראשית ומ"מ,, אבל דבר גדול הוא [הוויות דאביי ורבא] מכל חכמת העולם". ע"ש. וע"ע בספר נפש החיים להגר"ח מוואלאזין שכל לימוד של תורה, אפי' מה שהנושא שלו גשמי וכלתי חשוב מצד עצמו, הוא דבר גדול מאוד, דבר נעלה ונפלא, ודוקא מפני שהוא תורה. אבל אם הלימוד אינו תורה יהיה הלימוד ההוא מענינים הכי נשגבים, כל שאינו בכלל תורה אינו שווה לדבר הכי גשמי והכי ארצי של ההלכה. אמנם, כפי שאמרנו הרי להרמב"ם מה שמעיין במה שהוא הבין שנקרא פרדס הוא ג"כ לומד תורה וכדבריו דהפרדס בכלל הגמ'.]

בתשובתו המפורסמת של רב האי גאון [אשר יש דיון מסכיב לה בנוגע לגירסא אחת חשובה, עיין בסמוך] אפשר להכיר שלא ראה בלימוד הפילוסופיה שום קיום של תלמוד תורה כלל. וזה תשובתו כפי שהובא באגרתו של הרמב"ן המתחילה, „טרם אענה אני שוגג“ [שנדפסה בקובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו ח"ג ליפסיא, תרכ"ט]: „תיקון הגוף ומישור הנהגת האדם הוא עסק המשנה והתלמוד ואשר טוב לישראל כי לימוד התורה יועיל לעצמו ולחכמים שכמוהו ויועיל לעמי הארץ כי ימשכם לדברי המצות והתורה. ואשר יסיר לבו מזה ויתעסק בדברים ההם בלבד יסיר מעליו עול תורה ויראת שמים ויפסיד עצמו באותן הענינים הכתובים בספרים החיצונים ויסיר מעליו כל דברי תורה לגמרי ומזאת ההסרה יארע לאדם שישבש דעתו עד שלא יחוש לעזיבת התפלה אבל אשר ימסרו עצמם לתורה וליראת שמים יצא להם מזה כי ינהיגו כל ההמון לאחרית טובה בלי פקפוק ולא ישימו שום ספק בהקב"ה ואם תראה שאותן בני אדם המתעסקים באותן הדברים ודרכי הפילוסופיא יאמרו לך שהיא דרך סלולה ושבזה ישיגו לידיעת הבורא לא תאכה להם ודע כי יכזבו לך כאמת ולא תמצא יראת חטא וענוה וקדושה אלא באותם במשנה ובתלמוד ובחכמה יחד לא בדברי חכמה בלבד.“ עכ"ל שם.

והנה הגירסא הנוכחית היא שיש ללמוד חכמה אבל יחד עם משנה ותלמוד דוקא ולא ללמדה בלבד. אבל גירסא זו, שאגב, לא נמצאת בכמה מהדורות, מופרכת מתוך היות תשובה זו באגרתו של הרמב"ן, הנ"ל, אשר הרמב"ן מביא דברי רב האי גאון לסעד ולתמיכה לעמדתו הוא שאף שהתנגד הרמב"ן לחרמים וגם הגן על כבודו של הרמב"ם מ"מ כתב „ועוד ראוי לכם להזהיר בנחת את הכל להניח העסק מכל וכל. ירא שמים ישוב וישקוד על ספר תורה שבכתב ותורה שבעל פה כי הוא בית חיינו ובזה מעלתינו תגדל השומע ישמע והחדל יחדל שאי אפשר להם להוכיח לכוף כל ישראל להיות חסידים. וכזה נהגו אבות עולם ליסר מזה חכמים גדולים אף כי למנוע מן ההגיון התלמידים המתחילים ללמוד...“ ע"ש. ואז מציין ומצטט הרמב"ן תשובת רב האי גאון הנ"ל. א"כ מוכח ממה שאמר שיש להניח העסק [פי' העסק בפילוסופיא] מכל וכל ושוב מבססו על דברי רב האי שהבין הרמב"ן שרב האי שולל כל לימוד חוץ ללימוד התורה. וא"כ הגירסא הנכונה בתשובת רב האי, בסופו, היא „ולא תמצא יראת חטא וענוה וקדושה אלא באותם המתעסקים במשנה ובתלמוד בלבד“ דהיינו ולא בדברי חכמה כלל. ומשכילים כדרכם בקדש עשו את שלהם והכניסו פסל למקדש וצלם להיכל.

כשיטת רב האי מצינו גם בראשונים ובאחרונים. נועיין בשו"ת הריב"ש

סימן מה, ובספר אור החיים לחסיד יעב"ץ פ"ח ובדברי הרשב"א בתשובה בספר מגחת קנאות מכתב טז]. אבל יש ראשונים החולקים עם הרמב"ם לא מפאת הסכנה הכרוכה בלימוד הפילוסופיה והחקירה השכלית עיונית באלקות אלא דוקא מפני שאין זו הדרך הנכונה לבוא לידי הכרת הכורא יתברך. ועיין בין השאר בדברי השלטי גיבורים לע"ז סופ"א [כעמודי הרי"ף דף ה:]: בשם פסקי ריא"ז שכתב כדברים האלה: גבי הרחק מעליה דרכך כתב ריא"ז ז"ל הקורא בספרים החיצונים אין לו חלק לעולם הבא והם ספרי המינים שאדם נמשך בהם למינות ואלו הן ספרי אריסטוטלית ושאר הפילוסופים שהם כופרים בתורה וכמעשה בראשית ואומרים לית דין ולית דיין כמו שכתב הרמב"ם בספרו שדעת אריסטו שהשגחת ה' תכלה ותפסק בגלגל הירח ועוד שכל מה שתראה מענייני בני אדם המתחלפים חשב אריסטו שהם במקרה גמור ואין לך מינות גדולה מזו שהוא אומר לית דין ולית דיין ועוקר כל התורה כולה ועליו אמר דוד על מה נאץ רשע אלהים אמר בלבו לא תדרוש. וכבר הזהירו חכמי תורתנו שלא לדרוש במעשה מרכבה אפילו ביחיד ולא לדרוש במעשה בראשית כב' ויש מגדולי חכמי תורתנו שלא היו רוצים ללמוד חכמה זו כל עיקר ואפילו מפי חכמים גדולים שהיו מקובלים בה קבלה הוגנת ואמרו ארבעה גדולי עולם נכנסו לפרדס ולא יצא מהם לשלום אלא ר"ע לבדו כמו שמבואר כל הענין במס' חגיגה וכ"ש דורות האחרונים שאינם מגיעים לצפרנים של הראשונים ואין להם שום קבלה באלו החכמות ואינן יכולין ללמוד בהן אלא מן הספרים שחבר בהם אריסטו וחבריו שהן ספרי מינות ואפילו דבר טוב אסור ללמוד מן המינים שנאמר הרחק מעליה דרכך וכן מבואר במס' ע"ג בפ"א הלא תראה מה שאמר איוב הצדיק והחכמה מאין תמצא וגו' אלהים הבין דרכה וגו' ויאמר לאדם וגו' הנה באר לך שאין דעתו של אדם משגת לעמוד על עיקר החכמה ואולי יצא מדרך האמת וימשך למינות בדרך הפילוסופים ומוטב לו לפרוש מהם ולעסוק בתורה המלמדת יראת ה' וסור מרע וכן צוה עלינו רבן של נביאים ע"ה שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד ולא אמר להשכיל ולהתבונן בידיעת האלהים בדרך החכמה אלא להאמין היחוד ע"פ השמועה וע"פ הקבלה כמו שאנו מקובלין כל התורה והמצות וע"פ השמועה וע"פ הקבלה כענין שנאמר וצדיק באמונתו יחיה הוא שאמר הצדיק אז ראה ויספרה שספר לעצמו מעשה בראשית ענין היחוד וכן אמר שלמה ע"ה ראשית חכמה יראת ה' וראשית הוא עקרו של דבר והמובחר שבו כענין ראשית דגןך ראשית תבואתו וכן אמר בספר קהלת סוף דבר הכל נשמע וגו' הלא תראה כוונת תורת אלהינו בכל מקום לשבח ולהלל המתעסקים ללכת בדרכי המצות וחקים ולהגות בהם תמיד הוא שאמר הנביא אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הגבור בגבורתו וגו' וידיעה הזאת היא שמירת התורה והמצות כאשר אמר הנביא הזה במקום אחר דן דין עני ואביון וכו' הלא היא

הדעת אותי ועל חכמת התורה נאמר כי טוב סחרה מסחר כסף יקרה היא וגו' וכל אותו הענין כמו שאמר המשורר ע"ה משפטי ה' וגו' וכן אמר למדו היטב וגו' ולא צוה ללמוד בשאר חכמות וכן כתוב בתורה ועתה מה ה' וגו' וכיוצא בזה אמר הנביא הגיד לך אדם מה טוב וגו' הלא תראה ג' עמודי עולם נח איוב ודניאל שאמר עליהם יחזקאל הנביא המה בצדקתם יצילו את נפשם ולא אמר בחכמתם ואע"פ שהיה דניאל חכם מכל החכמים כמו שנאמר עליו זה הנביא החכם אתה מדניאל שעסק מאוד בספרי החכמים כאשר צוה עליו המלך וביום צרתו צדקותיו עמדו לו ולא חכמתו כמו שנאמר וכוין פתיחן ליה וגו' ואומר אלהא די אנת פלח ליה. וכן בתחלת ספרו וישם דניאל על לבו וגו' והיא שעמדה לו וגם על נח נאמר איש צדיק תמים וגם על איוב נאמר איש חם וישר ירא אלהים וסר מרע שכל עקרן של כתובים אינו אלא לשבח דרכי היושר ותורת אלהינו ומצותיו. וכן נאמר על אברהם אבינו כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו וגו' וכשיחבונן אדם באלו הדברים יכיר וידע כי התועלת הגדולה המועלת לאדם היא עסק התורה והמצות וע"ז נאמר לא ימוש ספר התורה הזה מפיו וגו' וכבר הארכתי בענין זה בקונטרס הראיות.

רואים אנו כמה קווים בגישתו כלפי שיטת הרמב"ם. ראשית כל מוכח שהוא מסכים לעיקר שיטת הרמב"ם בפירוש מעשה בראשית ומעשה מרכבה. שהרי הוא כותב ,...ואמרו ארבעה גדולי עולם נכנסו לפרדס ולא יצא מהם לשלום אלא ר"ע לבדו... וכ"ש דורות האחרונים... ואין להם שום קבלה באלו החכמות ואינן יכולים ללמוד בהן אלא מן הספרים שחבר בהם אריסטו וחבריו שהן ספרי מינות...". ואם היה סובר הריא"ז שמעשה בראשית ומעשה מרכבה הם עניינים של סוד וקבלה אז לא היה מזכיר ענין ד' שנכנסו לפרדס כלל כי איזו שייכות יש מפילוסופיה לקבלה ואין בדברי אריסטו כלום בנוגע לענייני הקבלה. א"ו שהריא"ז מסכים בעיקר להבנת הרמב"ם בענין. גם נראה ברור שמעשה בראשית ומרכבה כלימודים היו פעם חלק מהמסורה שלנו וודאי שהיה ענין של תלמוד תורה לפי זה. אבל המסורה נאכדה לנו ומוכרחים ללכת לספרים שיש בהם גם מינות וכו'.

אבל פתאום פונה הוא משיטת הרמב"ם ביסוד גדול שבשיטת הרמב"ם. שהרמב"ם מלבד מה שפרדס הוא במציאות החקירה השכלית באלקות, יש מצוה לעיין ולחקור שהרי זה נובע ממצוות ידיעת ה' ואהבת ה' שכפי הידיעה תהא האהבה אם מעט מעט ואם הרבה הרבה. וכדמבואר. וע"ע בהקדמה לרמב"ם במורה נבוכים. וכן כתב הרמב"ם במורה כמה וכמה פעמים [כמו במורה ח"ג פרק נד ובביאור הפסוק השכל וידוע אותי שם]. וכן בח"ב במורה פכ"ט בנוגע

לעניני מעשה בראשית ומעשה מרכבה: „ולכן הנכון להמנע מלבארם כפי העולה בדמיון תוך ריקנות מן המדעים, ולא כפי שעושים הדרשנים והמפרשים המסכנים שהם מדמים כי ידיעת פירוש המלים היא חכמה, ורבו הדברים ואריכותם היא לדעתם תוספת שלמות. אבל הבנתם בדעה נכונה אחרי ההשתלמות במדעים המוכחים וידיעת הסודות הנבואיים הרי הוא חובה“.

וכן כתב במורה ח"ג פכ"ה בנוגע להכרת הטבע ומציאות העולם וכו': „אבל שאר ההשקפות הנכונות בכל המציאות הזו, אשר אלה הם כל המדעים העיוניים לכל ריבוי מיניהם, אשר בהם יתקיימו אותן ההשקפות שהם התכלית הסופית, הרי אע"פ שהתורה לא קרא אליהן באופן כללי, והוא אמרו לאהבה את ה', וכבר ידעת את ההדגשה שנאמרה באהבה, בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך. וכבר כארנו במשנה תורה כי האהבה הזו לא תהיה אלא בהכרת המציאות כפי שהיא, ובהתבוננות בחכמתו בה, והזכרנו עוד שם הערת החכמים ז"ל על הענין הזה“. דלהרמב"ם זהו היסוד שבחמש המצוות הללו. ויש חובה מצד המצוה לידע בידיעה ברורה הבאה מתוך הבנה שכלית. ואילו לריא"ז אין חובה כזאת כלל. שהמצוות המחייבות אמונה בה' ואהבתו ויראתו לא תחייבנה העיון השכלי כלל. וזהו שכתב וכן צוה עלינו רבן של נביאים ע"ה שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד [ומדייק לשון שמע] ולא אמר להשכיל ולהתבונן בידיעת האלקים בדרך החכמה אלא להאמין היחוד עפ"י השמועה וע"פ הקבלה... כענין שנאמר וצדיק באמונתו יחיה... ולא צוה ללמוד בשאר החכמות...“.

יוצא, שלריא"ז מה שנכנסו הארבעה לפרדס לא היה מפאת מצוה כלל כי למצוה סג' באמונה ואדרבה זו היא עצם המצוה להאמין וזה פירוש הפסוק ראשית חכמה יראת ה'. לריא"ז העיקר הוא האמונה בייחוד ה' לפי שכלו ולא החקירה והדרישה לדעתה. גם לר' יהודה הלוי בכוזרי [מאמר ה' אות א', ועוד] המדרגה העליונה היא האמונה השלמה והטהורה הבאה דוקא שלא על דרך החקירה. ואלו הרמב"ם סבר דהאמונה הטהורה צריכה להיות יותר ממלים בעלמא וכדי לדעת במה הוא מאמין צריך להבין בשכלו עד היכן שאפשר לו. וכדברי הרמב"ם בפ"נ בחלק א' של המורה: דע אתה המעיין ... כי הדעה אינו ענין הנאמר בפה אלא ענין שמצטייר כנפש כאשר מאמתים אותו שהוא אמנם כך כפי שמצטייר...“ וא"ש המשך דבריו. וואילו בנוגע לפחד המינות והטעות עיין מה שכתב הר"ם במורה ח"א פל"ב וגם בדברי רס"ג בסימן ו' של ההקדמה לאמונות ודעות. אמנם יעויין בהקדמה לעוללות אפרים דכל הבנוי על השכל בלבד יכול לבא שני עם סכרא הפוכה ולסתור בניניו והעיקר לסמוך דוקא על הקבלה].

כפי שאמרנו ההתנגדות מצד רוב חכמי ישראל ליניקה כלשהי מהמקור הזר של הפלוסופיה היונית-המחקרית באה, בדרך כלל, מתוך העמדה שכל הידיעה העל-טבעית והאלוקית שיש לנו נובעת מהקבלה, מספרי הח"ן וממסורות סודיות שבעל-פה. וכן מצינו באוצר הגאונים במס' חגיגה פ"ב ובתוס' חגיגה דף יד:, ועוד. הגר"א שחיבר על נסתר אולי יותר מאשר על נגלה ושכל מגמתו להוכיח תמיד שנגלה ונסתר, תורה שבכתב ושבעל פה, בלולים יחד ותלויים זה בזה והולמים זה את זה כתפוחי זהב במשכיות כסף, הוכיח בביאורו לספרא דצניעותא,, כיצד מרומזים בספר זה כל סדרי מעשה בראשית ומעשה מרכבה המסודרים בזהר הקדוש ואדרות ותיקונים וכתבי האר"י". [מתוך הקדמת הגר"ח מוואלאזין לפירוש הגר"א הנ"ל. וע"ש עוד כל דבריו החוצבים להבות אש].

לדעת ר' יעקב עמדין הותרה לימוד הפילוסופיה בבית הכסא בלבד [עיין שו"ת שאילת יעב"ץ תשובה י'] דשיטתו היא שאפי' אם נכתבים בלשון הקודש כל שהספרים עצמם הם של חול (פי': התוכן שלהם) מותר לעיין בהם בבית הכסא. ,ואהא סמיכנא ועבידנא עובדא לעיין בביה"כ בספרי פילוסופיא המעוהותקים ללשון עברי כגון ספר המדות לאריסטו והדומה לו. ואפי' המחוברים בחכמת הטבע ובמה שאחר אם היותם נחשבים לרד"ק ולר"ש בן תיבון, בהקדמת המורה, וסיעתם, מעשה בראשית ומרכבה, שרי להו מרייהו שעשו כוונים מדמיונו של הר"מ ז"ל להעציבה", עכ"ל שם. [ועיין למשל בשבחי מוהר"ן לר"נ מברצלב בפרק,, להתרחק מחקירות ולהתחזק באמונה" שכתב,, וגם בספר היד במקום שמדבר בחקירות קלקל הרבה כמבואר בספרים שצועקים מרה על שאמר בדלי"ת פרקים הראשונים שלו מבואר כל מעשה מרכבה ומעשה בראשית"]. לרב יעבץ כל היתר העיון בספרי הפילוסופיה היוונית הוא בכלל,, ודע מה שתשיב לאפיקורס" ותו לא. [ע"ע במאירי לאבות פ"ב מ"ד ועיין באגרת של ר' אברהם בן הרמב"ם (באגרות קנאות עמוד י"ז) ועוד]. [ואילו לכמה ראשונים ואחרונים אין אפי' היתר כזה]. אבל אע"פ שיש היתר הוא דוקא בבית הכסא ששם ממילא אי אפשר ללמוד שום תורה. [וע"ע דברי הר' יעב"ץ בספרו מטפחת סופרים (מד"ק, אלטונא, תקכח)].

ויש להוסיף ולהסיק שאפילו לרמב"ם אין בספרי אריסטוטלוס וכדומה שום קיום של תלמוד תורה, כשלעצמם. דכל הלימוד הזה של חכמי יון ואחרים הוא רק גדר של הכשר למצות ת"ת, וזה הכנה לענייני פרדס. וכפי שביארנו לעיל דמשום הכי פרד"ס הוא בכלל הגמ', לרמב"ם, שהעיונים הללו בנויים על תורה שבכתב ושבעל פה אבל מאומתים על ידי הבנה שכלית. ולמי שכבר מלא

כריסו בבשר ובלחם לא יהא בעיון בספרים כאלה משום ביטול תורה אם הוא צריך להם לעיונו בקודש פנימה. אבל קודם שמלא כריסו יהא בזה ביטול תורה כיון שמהפך הסדר המכוון ועלול לפרוק עול או לכה"פ לבוא למסקנות כוזבות ולהשקפות זרות.

וכן נראה מוכח מדברי הרמב"ם בפהמ"ש למס' שבת פכ"ג מ"ב שכתב „טעם מה שאסור למנות מן הכתב גזירה שמא יקרא אגרת שלום בשבת והוא אסור כי לבד ספרי הנבואות או פירושיהם אסור לקרות בשבת או ביו"ט ואפי' היה אותו הספר בתכמה מן החכמות...". ושם על המשנה ד,,לא ישכור פועלים בשבת" וכו' בסוף דבריו לברר חפצי שמים המותרים: „כגון שידבר בו אדם בשדוכי הנערים והנערות ולמוד הכנים תורה או כתב או מלאכה כי השתדלות באלו הדברים כולם מצוה". עכ"ל ומזה נראה מוכח שאין בלימוד ספרי החכמה קיום של תלמוד תורה דקשה לומר שמנעו דבר בשבת שיש בו קיום מצות ת"ת בלימודו. וכנ"ל.

ד. ענייני מוסר, מדות ודרך ארץ

ויש לעיין גם בנוגע למדות וענייני דרך ארץ והנהגות ישרות. ועיין במפרשי פרקי אבות בהסבר המשנה הראשונה דמשה קבל תורה מסיני דלהכי באה ההקדמה הזאת למס' אבות לומר לך שאף אלו מסיני. וודאי בעצם העובדא שזה במשנה מוכיח שהכל דברי תורה ממש ואין נ"מ אם העניינים הללו הם עצמם מסיני או שהם הבהרות חז"ל מתוך הבנתם בגופי המסורה ודיוקם בדברי התורה והשקפותיה המקובלות. שבין כך ובין כך תורה הם.

ועיין בתורת חובות הלכות בהקדמתו על הנחיצות ללמוד תורת המוסר וכו' ואילו בנפש החיים שער ד' פ"ח ופ"ט טוען שהעיקר הוא הויות דאביי ורבא ובאמת דאין סתירה למבין. ואכמ"ל. וע"ע בשו"ע או"ח עם פי' מקור חיים לבעל חוות יאיר (נדפס בשנת תשמ"ב מתוך כ"י) סי' מ"ז על מה שאמרו במחבר דצריך לברך ברכות התורה בין למקרא בין למשנה בין לגמרא והוסיף הרמ"א שם בהגה „בין למדרש" כתב במקור חיים „ובכלל זה ספרי דרש וה"ה ספר מוסר אם יש בהם פסוקים ודרז"ל", עכ"ל.

ובנוגע ל,,הלכות דרך ארץ" עיין בסוגיא דברכות (דף כב.-כב:) וברש"י ד"ה הל' ד"א כגון דרכן של ת"ח שהיא ברייתא ופרק בן עזאי הנותן ארבעה דברים אל לבו" עכ"ל. וברור שהלכות אלו הן בכלל דברי תורה כדמבואר מהסוגיא ההיא עצמה דחילקו בין שאר דברי תורה להלכות ד"א דוקא במה שאין צורך

לעיין בהם בעיון מעמיק (עיין ברבנו יונה ועוד ראשונים, על אתר). ונראה ברור דהאמור הוא דוקא במה שהביאו חז"ל כהלכות וענייני דרך ארץ ואף שבכמה מההנהגות לומדים מנימוסי העמים (פרסים וכו') מ"מ כל שנקבע כהנהגה טובה ומדרכי הנימוס על ידי חז"ל נהפך הוא להלכה וכל מי שלמד עניינים אלה עוסק הוא בדברי תורה. וכנ"ל. אבל אם הוא לומד נימוסים אלה ממקור חילוני אז אין בזה שום קיום של תלמוד תורה כלל. כן היה נראה לכאורה. דכדי להיות חפצא של תלמוד תורה צריך הוא להיות נקבע ע"י חז"ל ובתוך המסורה או דבר שהמעיין בו מבסס עיונו בדברי מסורה ומבין דבר מתוך דבר שבהם.

A RESOLUTION OF THE PROBLEM CONCERNING THE SECOND PRINCIPLE OF RAMBAM'S INTRODUCTION TO HIS <i>SEFER HAMITZVOT</i>	Rabbi Yitzchak Twersky	277
ORIGINALLY UNFIT SACRIFICIAL ANIMALS AND OBJECTS OF <i>MITZVAH</i>	Rabbi Yisrael Bendelstien	282
BLASPHEMY BY NOACHIDES	Rabbi Kopel Paretsky	290
PARAMETERS OF THE COMMANDMENT "THOU SHALT NOT WALK ACCORDING TO THEIR LAWS"	Rabbi Kalman Fogel	299
THE SUBJECT MATTER IN THE COMMANDMENT OF <i>TALMUD TORAH</i>	Rabbi Aharon Kahn	305

OBLIGATIONS OF MOURNING FOR EXECUTED TRANSGRESSORS	Rabbi Aaron Selevan	139
HALAKHIC OBLIGATIONS IN SITUATIONS IN WHICH TOTAL COMPLIANCE WITH THE SCRIPTURALLY RECORDED STATUTE IS EMPIRICALLY IMPOSSIBLE	Rabbi Elchanan Adler	147
IMPERMISSIBLE SUPERSTITIOUS PRACTICES	Rabbi Elchanan Adler	160
JUDICIAL AUTHORITY BESTOWED BY THE EXILARCH	Rabbi Eliahu B. Shulman	187
ERADICATION OF AMALEK AND ANNIHILATION OF THE SEVEN NATIONS	Rabbi Eliahu B. Shulman	197
"SPOILS OF WAR" IN SCRIPTURE	Rabbi Eliahu B. Shulman	222
ADMISSIBILITY OF TESTIMONY THAT DOES NOT ADMIT OF IMPEACHMENT	Rabbi Ben-Zion Jacobson	227
THE BLOOD-AVENGER	Rabbi Baruch Simon	234
WAIVER OF TOKENS OF HONOR BY A PRIEST IN CONTRAST TO WAIVER BY A MONARCH	Rabbi David Horwitz	242
"GENERAL" NEGATIVE COMMANDMENTS	Rabbi David Horwitz	252
EXTRALEGAL PUNISHMENT	Rabbi Daniel Arm	256
THE PROHIBITION OF ARBITRATION SUBSEQUENT TO COMPLETION OF JUDICIAL PROCEEDINGS	Rabbi Chayim Soloveichik	261
CONFESSION OF SIN BY THOSE FACING DEATH	Rabbi Joshua Hoffman	265
THE EFFECT OF HALAKHIC PRONOUNCEMENTS OF THE GREAT SANHEDRIN	Rabbi Yitzchak Twersky	269

TABLE OF CONTENTS

PREFACE	8
HOMILIES AND AGGADIC NOVELLAE OF R. JACOB OF LISA	11
SHORT NOVELLAE OF R. EZEKIEL LANDAU ON TRACTATE <i>SANHEDRIN</i>	42
SELF-INCRIMINATION	
..... Rabbi Benjamin Bishka Ladzman of Trestena, zt"l	44
TESTIMONY FOR PURPOSES OF FORBIDDING CONSORTIUM	
..... Rabbi Eliezer Shapiro, zt"l	49
STATUS OF PRIESTS AFTER THE RESURRECTION	
..... Rabbi Eliezer Shapiro, zt"l	54
COMPETENCE OF AN EXPERT TO SIT AS SOLE JUDGE	
..... Rabbi Nison Alpert, zt"l	55
DISQUALIFICATION OF A STUDENT TO RENDER DECISIONS	
..... Rabbi Nison Alpert, zt"l	58
PERFORMANCE OF COMMANDMENTS BY NON-JEWS ACCORDING TO RAMBAM	
..... Rabbi Norman Lamm	63
HALAKHIC ASPECTS OF MARITAL RELATIONS	
..... Rabbi Zevulun Charlop	68
THE BASIS OF THE AUTHORITY OF THE "SEVEN SELECTMEN OF THE CITY"	
..... Rabbi J. David Bleich	79
SHORT NOVELLAE ON THE FIRST CHAPTER OF <i>SANHEDRIN</i>	
..... Rabbi Mordechai Willig	88
CORPORAL PUNISHMENT OR EXCOMMUNICATION ADMINISTERED BY A CHILD AGAINST A PARENT	
..... Rabbi Herschel Schachter	110
THE DEFINITION OF A "GENERAL" NEGATIVE COMMANDMENT	
..... Rabbi Herschel Schachter	118
CULPABILITY OF A "TREIFAH" FOR ACTS OF HOMICIDE	
..... Rabbi Shraga Feivel Paretsky	124
EXCLUSION OF TESTIMONY IN PART	
..... Rabbi Avraham Bachrach	133

BEIT YOSEF SHAUL

Studies in Halacha
by the
Joseph and Caroline Gruss Kollel Ehyon
Post-graduate Institute

PUBLISHED BY THE
Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary

AN AFFILIATE OF
Yeshiva University
2540 Amsterdam Avenue
New York, NY 10033

1989-5749