

המכון הגבוה
לתורה

ע"ש לודביג ואריקה יסלזון
אוניברסיטת ברי"א



דפי מקורות ללימוד עצמי - שבועות תשכ"א





תוכן עניינים:

3.....	דברי פתיחה- הרב ד"ר יהודה אלטשולר
4-13.....	סדר הקרבת קורבנות עצרת - הרב מאיר ברקוביץ
14-18.....	נעשה ונשמע - לשעה ולדורות - הרב פרופ' יצחק קראוס
19-23.....	ברכת התורה - נוסח ומהות - הרב ד"ר יהודה אלטשולר
24-31.....	מחלוקות חכמי ישראל והצדוקים- הרב דוד בגנו
32-37.....	בין ישראל לבני נח - הרב מיכאל אברהם
38-41.....	תורה היא וללמוד אני צריך - הרב מתניה ידיד
42-46.....	חייב ברכת התורה למי שלמד כל הלילה - הרב נחמיה טיילור
47-52.....	הצעה לעיון ב "חג שבועות" בפרשיות המועדות - הרב ד"ר איתי ליכשיץ
53-54.....	הערות ללימוד
53-55.....	מתי אוכל פרווה מוגדר 'בחזקת בשרי'? - הרב דניאל רייפמן



לומדים יקרים שלום וברכה

בשלושה כתרים נכתרו ישראל: כתר תורה, כתר כהונה, וכתר מלכות.
כתר כהונה – זכה בו אהרן, שנאמר "והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם". (במדבר כה, יג)
כתר מלכות – זכה בו דוד, שנאמר: "זרעו לעולם יהיה וכסאו כעמשו נגדי" (תהלים פט, לז)
כתר תורה – הרי הוא מונח ועומד ומוכן לכל, שנאמר: "מורשה קהילת יעקב"; כל מי שירצה, יבוא וייטול. (רמב"ם הל' תלמוד תורה ג, א)

נדמה שאין כחג השבועות, חג מתן תורתנו, כדי שכל אדם יתעטר בכתר התורה. מנהג ישראל הוא להקדיש את ליל החג ללימוד רציף, ודברי הרמב"ם (שם, הלכה יג) הקובע ש: "אין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה. לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה, ייזהר בכל לילותיו, ולא יאבד אפילו אחת מהן בשינה ואכילה ושתייה ושיחה וכיוצא בהן, אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה." ימים בודאי אף ללילה מיוחד זה.
כדי לסייע בכך, נרתם צוות ההוראה בבית המדרש במכון הגבוה לתורה שבאוניברסיטת בר-אילן להפקה של דפי עיון ולימוד בסוגיות שונות שקשורות לתכני החג המיוחד הזה.
בקובץ שלפניכם יש סוגיות ארוכות וקצרות, הלכתיות ואגדיות, על מנת לאפשר לכל אדם שחשקה נפשו בתורה, ללמוד ביחידות או בחבורה.

נתפלל שבימים טרופים אלה, דוקא קיום הברית הנצחית שלנו עם הקב"ה בעזרת התורה תביא למימוש דברי הנביא ישעיהו: ואני זאת בריתי אותם אמר ה' רוחי אשר עליך ודברי אשר שמתי בפיו לא ימושו מפיו זרעך ומפי זרע זרעך אמר ה' מעתה ועד עולם!

בהרכת חג שמח הרה ד"ר יהודה אלטשולר





סדר הקרבת קרבנות עצרת הרה מאיר הרקוביץ

הקדמה

בשבועות, מלבד התמידים יש שתי מערכות של קרבנות. קרבנות המוספים המתוארים בפרשת פינחס, ושתי הלחם (והגללים עמו) המפורטים בכ"א אמר.

ויקרא פרק כג

(טז) עד ממחרת השבת השביעת תספירו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לד': (יז) ממושבתיכם תביאו לחם תנופה שתיים שני עשרונים סלת תהינה חמץ תאפינה בכאים לד': (יח) והקרבתם על הלחם שבעת כבשים תמימים בני שנה ופר בן בקר אחד ואילם שנים יהיו עלה ליקוק ומנחתם ונספיהם אשה ריח ניחח לד': (יט) ועשיתם שועיר עזים אחד לחטאת ושני כבשים בני שנה לזבח שלמים: (כ) והניף הכהן אתם על לחם הבכאים תנופה לפני ד' על שני כבשים קדש יהיו לד' לכהן:

במדבר פרק כח

(כו) וגיום הבכאים בהקריבכם מנחה חדשה לד' בשבעתיכם מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו: (כז) והקרבתם עולה לריח ניחח לד' פרים בני בקר שנים איל אחד שבעה כבשים בני שנה: (כח) ומנחתם סלת בלולה בשמן שלשה עשרונים לפר האחד שני עשרונים לאיל האחד: (כט) עשורון עשורון לכבש האחד לשבעת הכבשים: (ל) שועיר עזים אחד לכפר עליכם: (לא) מלבד עלת התמיד ומנחתו תעשו תמימים יהיו לכם ונספיהם:

א. סכם מה כלול בכל מערכת (חטאת, עולה, שלמים, אלו בעלי חיים). האם יש חפיפה מסויימת?



ב. ע' בדברי רבי עקיבא:

מנחות מהב,



ר"ע אומר: יכול הן הן כבשים האמורים כאן הן הן כבשים האמורים בחומש הפקודים? אמרת? כשאתה מגיע אצל פרים ואילים אינן הן, אלא הללו באין בגלל עצמן והללו באין בגלל לחם, נמצא מה שאמור בחומש הפקודים קרב במדבר, ומה שאמור בתורת כהנים לא קרב במדבר. ודלמא פרים ואילים לא אינהו, הא כבשים אינהו נינהו! מדהני אישתנו הני נמי דאחריני. ופרים ואילים ממאי דאישתנו? דלמא הכי קאמר רחמנא: אי בעי פר ושני אילים ליקרב, אי בעי שני פרים ואיל אחד ליקרב! מדאישתני סדרן, ש"מ אחריני נינהו.

ג. הנושא הנידון: סדר ההקרבה. מה השיקולים שיקבעו את סדר הקרבת הקרבנות?

אולי יש לנהוג לפי הכלל: תדיר ואינו תדיר – תדיר קודם. קרבן מוסף קרב בכל שבת, י"ט, חול המועד וראש חדש ואילו שתי הלחם – אחת בשנה בחג השבועות.





מנחת חינוך מ' שז

[יא]... ואין לומר כיון דהמוסף נוהג בראש חודש וברגלים, א"כ כיון דשם מוסף עליו הוא ליה קצת תדיר להבאים בשביל הלחם, וכהאי גוונא אשכחן לענין קריאת התורה בשבת דמקדימין ענין היום לראש חודש מחמת תדיר, אף דגוף הקריאה הוי ראש חודש תדיר כי קרינן בפרשה דראש חודש שתיים עשרה פעמים בשנה וענין היום בשבת לא קרינן אלא פעם אחת בשנה, מ"מ הוא ליה קריאה דשבת תדיר, כיון דבכלל הוי תדיר דשם קריאת שבת עליו והוי תדיר אפילו לתדיר אחר, ומכל שכן כאן דהוי ליה תדיר לענין שאינו תדיר כלל. ועיי' בטורי אבן מגילה כ"ט ע"ב [ד"ה ואלון] פלפל שם בזה, וכתב דמהאי טעמא הוי ליה קריאת שבת תדיר דאזלינן בתר שם, ע"ש. מ"מ נראה לי דלא דמי כלל דהתם שם קריאת שבת על זה, ושבת הוי תדיר אף דהקריאה אינה תדירה מ"מ קריאת שבת הוי תדיר, אבל כאן חלוקין בשמותן כי שם מוסף חג ושבועות עליו והם מצוות חלוקות, ואינו נכלל עם מוספי ראש חודש ורגלים דכל חד שמו עליו על כן לא שייך תדיר כאן, כן נראה לענ"ד.

ז. האם נכון להתייחס לקרבן מוסף של עצרת (שבועות) כאל תדיר, בהיותו חלק מקרבנות המוספים או שמא אינו תדיר כלל ביחס לשתי הלחם, שניהם באים פעם בשנה בלבד?



ייתכן והדבר תלוי בשאלה האם קרבנות המוספים נמנים כמצוה אחת או כמצוות פרטיות, כל אחת בפני עצמה.

סוכה נד,ב

מיתבי: ראש חדש שחל להיות בשבת שיר של ראש חדש דוחה שיר של שבת. ואי איתא לימא דשבת ולימא דראש חדש אמר רב ספרא מאי דוחה דוחה לקדם ואמאי תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם אמר רבי יוחנן לידע שהוקבע ראש חדש בזמנו.

ראש השנה לא,א:

במוספי דשבתא מה היו אומרים? אמר רב ענן בר רבא אמר רב: הדין ל"ך.

רבנו גרשום, מנחות מה,ב

כותרות ההלכות ברמב"ם

ב' פרים ואיל זכבשים
ושעיר של מוסף עצרת
שבחומש הפקודים ופר
ואילים זכבשים ושעיר
דתורת כהנים דהובות
היום כולן קריבין בעצרת
משבא לארץ ושל מוסף
היי קריבין תחלה ואח"כ
של חובת היום: הפר

הלכות תמידין ומוספין

יש בכללן תשע עשרה מצות. שמונה עשרה מצות עשה. ואחת מצות לא תעשה:

זה הוא פרטן:

(א) להקריב שני זבחים בכל יום עולות: (ב) להדליק אש על המזבח בכל יום: (ג) שלא לבנות: (ד) להרים את הדשן בכל יום: (ה) להקמיר קטורת בכל יום: (ו) להדליק נרות בכל יום: (ז) שיקריב כותן גדול מנחה בכל יום והיא הנקראת חביתין: (ח) להטות שני זבחים עולות בשבת: (ט) לעשות לחם הפנים: (י) מוסף ראשי חדשים: (יא) מוסף הפסח: (יב) להקריב עומר תנופה: (יג) מוסף עצרת: (יד) להביא שתי הלחם עם הקרבנות הבאות בגלל הלחם ביום עצרת: (טו) מוסף ראש השנה: (טז) מוסף יום צום: (יז) מוסף חנוכה: (יח) מוסף שמיני עצרת: (יט) לספור כל איש ואיש שבועה שבועות מיום הקרבת העומר:



רמב"ם ספר המצוות שרש יג: בה"ג מונה כל המוספין כמצוה אחת (כולל שבת, ר"ח ומועדות).

ה. יש סדר 'פנימי' בין קרבנות שונים: חטאת (בדר"כ) קודמת לעולה, ושניהם לשלמים.
יש סדר 'פנימי' בין קרבנות מאותו סוג מבעלי חיים שונים (בהתאם לנכח הנסכים).
זבחים (קרבנות הנשחטים) קודמים למנחות.



עי' בדברי המנחת חינוך, שם

[יא] והנה כבר כתבתי...דשעירי חטאת ברגלים ובראש חודש היו קודמין לעולות חוץ מחג הסוכות ויבואר לקמן, כמו בכל מקום דחטאת קודמת לעולה, ובעולה גופא היו הפרים קודמים לאילים ואילים לכבשים דנתרבו בנסכים, עיין לעיל באריכות, ועיין ר"מ (ט, ו-ז). א"כ כאן השעירים היו קודמים לכולם ואחר כך העולות, ובעולות אלו הבאים בגלל מוסף היום והבאים בגלל הלחם נראה דשניהם שוים, דאין על המוסף דין קדימה על הקרבנות הנ"ל הבאים בגלל הלחם, כיון דהם חובת היום אפילו אם אין לחם, כמבואר בש"ס (שם מו, ב ובר"מ כאן) דקרבנות אלו אינן מעכבין את הלחם ואין הלחם מעכבן. א"כ הו' להו' חובת היום כמו מוספין, ותדיר אין כאן כי מוספי עצרת הם פעם אחת בשנה והקרבנות הללו ג"כ א"כ כולם שוים, על כן יקריבו השלשה פרים קודם, והשלשה אילים קודם להכבשים, ושעירי חטאת קודמים לכולם, ואחרי זה השלמי ציבור דהיינו השני כבשים.

ו. שאלה דומה לנדון שלנו, קיים בטז בניסן, יום הקרבת העומר (מנחה וכבש) כיצד משתלב קרבן העומר עם מוסף של פסח?



רמב"ם הלכות תמידין ומוספין ח,א

ביום חמשים מספירת העומר, הוא חג השבועות, והוא עצרת, וביום הזה מקריבין מוסף כמו מוסף ראש חדש שני פרים ואיל ושבעה כבשים כולם עולות ושעיר חטאת, ואלו הן הקרבנות האמורות בחומש הפקודים והם מוסף היום, ועוד מביאין יתר על המוסף ביום הזה מנחה חדשה שתי הלחם ומקריבין עם הלחם פר ושני אילים ושבעה כבשים, הכל עולות, ושעיר חטאת, ושני כבשים זבח שלמים, ואלו הן הקרבנות האמורות בחומש ויקרא, נמצא הקרב ביום זה יתר על שני התמידין שלשה פרים ושלשה אילים וארבעה עשר כבשים, הכל עשרים בהמה עולות, ושני שעירי חטאות נאכלים, ושני כבשים שלמים נאכלים.

מהר"י קורקוס שם

גם... הודיענו כי לאו דוקא שיקרבו אלו בפני עצמן ואלו בפני עצמן כי כל הי"ד כיון שהם עולות סדר אחד להם וכן השאר.

רמב"ם הלכות תמידין ומוספין ז,יב

...ואימתי קומצין אותו, לאחר שמקריבין מוסף היום וכבש העולה קודם תמיד של בין הערבים.

מהר"י קורקוס שם

ואימתי וכו'. הדבר פשוט, דתדיר ומיני דמים קודמין למנחות (זבחים פט,א).



ז. בגמ' בהוריות יש התייחסות לסדר- כשדבר אחד 'גורר' את חברו (גלל = בגלל, משום):



הוריות יג,א

נתרבתה אצל עבודת כוכבים ביחוד ומר סבר כבשה עדיפא שכן נתרבתה באליה יעומר קודם לכבש הבא עמו ששתי הלחם קודמים לכבשים הבאים עמהם 'זה הכלל דבר הבא בגין ליום קודם לדבר הבא בגין לחם: (מתנ"י) יהאיש קודם לאשה להחיות ולהשב אברה 'והאשה קודמת לאיש לכסות וללחיצא

רש"י

טעונה אליה: בגין יום. בגלל יום. כבש גלל עומר וכבשים בגלל שמי הלחם:

מנחת חינוך שם

ושוב נתיישבתי בדבר, דלכאורה זה מבואר בהוריות י"ג ע"א **עומר קודם לכבש הבא עמו, שתי הלחם קודמים לכבשים הבאים עמהם, זה הכלל דבר הבא בגין היום קודם לדבר הבא בגלל לחם**, (ורבינו הר"מ העתיק ברייתא וכאן בפ"ט ה"ט), נראה דאתי לריבויי בזה הכלל. >במשניות מצינו כמה טעמים דזה הכלל אתי לריבויי אחר, ובברייתא אינו נשמע כלל זה. <ועכ"פ נראה דדבר הבא ליום קודמים מדבר הבא ללחם, אע"פ שכתבתי דקרבנות הללו באים אפילו בלא לחם מ"מ נקראים בגלל הלחם כמו שכתוב בתורה [ויקרא כ"ג, י"ח] והקרבנות על הלחם וגו'. וראיה דעומר קודם לכבש, וצריך לומר דעומר בא בגלל היום וכבש בגלל העומר, ובאמת כתבתי לעיל במצות העומר [מצוה ש"ב אות י"ב] דאין מעכב זה את זה דהכבש יקריבו אע"פ שאין עומר, עיין לעיל שםמבואר כן בתורת כהנים, חזין דאע"פ שאין מעכבין מ"מ נקרא בא בגלל הלחם היינו העומר, א"כ כאן נמי נקראו הקרבנות האלו בגלל הלחם, **א"כ קרבנות המוסף בגלל היום, קודם**.

אך ראיתי בפירושו רש"י שם ד"ה בגין יום, כתב בזה הלשון, בגלל יום כבש גלל עומר וכבשים בגלל שתי הלחם עכ"ל, מבואר דרש"י ז"ל מפרש דזה הכלל קאי על דסמוך ליה, ולא פירש כפשוטו דקאי על הפרים וכבשים דמוסף דיקדמו לפיר ואלים וכבשים דלחם האמור בתורת כהנים, ובדאי רש"י כיוון כוונה מיוחדת דדוקא זה דהיינו שני הכבשים מיקרי באים בגלל הלחם אבל לא הקרבנות הנ"ל ולא החטאת, א"כ נראה מדברי רש"י דזה אינו בכלל זה הכלל וכו', א"כ אין למוסף דין תדיר כמו שביארנו.

אך טעמא בעי כמו דכבש איקרי בגלל העומר אע"פ שמקריבין אותו בלא העומר, למה לא נקראו קרבנות הנ"ל באים בגלל הלחם אע"פ שאינו מעכב ומקריבין בלא הלחם, מאי שנא מעומר. והנה העומר והכבש מקריבין אחר מוסף היום כמבואר בר"מ כאן פ"ז הי"ב ניחא, **כיון דהעומר הוא קודם לכבש על כרחך מוסף היום קודם דזבחים קודמין למנחות**. ואף אם בא כבש לבדו מ"מ מוסף פסח הו' תדיר דהוא שבעה ימים, א"כ הוא קודם לכבש דהוא פעם אחת בשנה. ובזה ניחא דברי הכסף משנה שם שכתב אהא דמוסף קודם לכבש מחמת תדיר, ובאמת בלאו הכי קודם כי זבחים קודמים למנחות, אך דאפילו בכבש הבא בלא העומר מ"מ מאוחר למוסף, על כרחך צריך לומר מחמת תדיר. והנה כאן לא כתב הר"מ דהפריים והאילים והכבשים הבאין בגלל הלחם יקריבו לאחר המוספין כמו שכתב בפ"ז הי"ב גבי העומר, נראה ג"כ דסבירא ליה כרש"י, דזה הכלל קאי דוקא אדסמך ליה דהיינו עומר קודם לכבש ושתי הלחם קודמים לשני כבשים, אבל מוספין ועולות הבאין עם הלחם שוין...

המכון הגבוה
לתורה

ע"ש לודביג ואריקה יסלזון
אוניברסיטת בר-אילן



ח. האם יש מקום להתחשב במיקום הפרשיות בתורה (מוסף בפי' כינחס לעומת שתי הלחם בפי' אמר)?



שאלה כזו נידונה בשילוב של סדר עבודת כהן גדול ביום הכיפורים (המפורט בפי' אחרי מות בחומש ויקרא) עם קרבן מוסף של יום הכיפורים שמתואר בפי' כינחס שבחומש שמות. ראה במסכת יומא והשווה לדברי הירושלמי:

יומא ע,ב

ואח"כ תמיד של בין הערבים מאי טעמא דרבי אליעזר עבד כדכתיב עבד ברישא דתורת כהנים והדר עבד דחומש הפקודים ורבי עקיבא כדקתני טעמא מלכד עולת הבקר אשר לעולת התמיד אלמא מוספין עם תמיד של שחר עבד להו ורבי אליעזר

ירושלמי יומא ז,ב

אמר רבי יוחנן זו דברי רבי אליעזר ורבי עקיבא אבל דברי חכמים כולהו היו קריבין עם תמיד של בין הערבים רבי חונה בשם רב יוסף אתיא דרבי ליעזר כבית שמאי כמה דבית שמאי אמרי תדיר מקודש מקודש קודם כן ר' ליעזר או' תדיר מקודש מקודש קודם היך עבידה עבודת היום מקודשת ומוספי היום תדירין עבודת היום קודמת למוספי היום כר ואל ושבועת כבשים תמימים היו קריבין עם תמיד של שחר והשאר היו קריבין עם תמיד של בין הערבים

ע' ויע' ור"ע כדקתני טעמא מלכד עולת הבקר אשר לעולת התמיד אלמא מוספין עם תמיד של שחר עבד להו. והנה האי קרא כתיב בחומש הפקודים דפסח אבל בשאר קרבנות לא כתיב ור"ע יליף יוהיכ משם ומכיש שאר קרבנות ואיך לר"ע קרבנות דעצרת דחומש הפקודים קדמו לשתי הלחם ושבעת הכבשים דבתיב אבל לריא דלא יליף יוהיכ מקרא דרנלים כמיש רשיי דיה האי אפישר דגם רנל מרגל לא יליף וכבשים דתיב קדמו למוספין דחומש הפקודים כיון דהנהו דתיב כתיבי ברישא וע' מנ"א ס' רפיא ס"ק ב'. ובמניח מ"ע רציח נסתפק אם שתי הלחם קדמו למוספין וכתב דאיוהו שירצה יקדים ובמכתיב אשתמשתי לסי שעה הסוגיא דהכא.

ט. טל תורה, יומא שם (ר' מאיר אריה)

ובפירושתא דר"א ור"ע אי מוספין קודמין לחובת יוהיכ ור"א או חובת היום קודמת אמרינן בירושלמי פ' ב"ב לו ה"ב דטעמא דר"א דס"ל דעבודת היום קודמת משום דס"ל ככ"ג כדדיר ומקודש דמקודש קודם וה"ל דעבודת היום מקודש יותר ממוספין ואע"ג דמוספין תדירי [והיינו לאף שאין מוספי יוהיכ תדירים יותר מעבודת היום מ"מ שם מוספין תדירין] והנה בש"ס דילן אמרינן דטעמא דר"ע דמוספין קדמי לעבודת היום הוא משום דכתיב מלכד עולת הבקר אשר לעולת התמיד וכתיב רשיי ויל' דמשמע מזה דמוספין פס עולת הבקר נעשין בסמוך לכן פ"ש אך נראה דא"ל לזה דשפיר י"ל דתלמודא דירן מפרש כהירושלמי דטעמא דר"ע כו משום דתדיר קודם וזה דנקט קרא דמלכד עולת הבקר אשר לעולת התמיד הוא משום דמהאי קרא מפקינן דתדיר קידם כדאמרינן ברי"פ כל הסדיר מדכתיב מלכד עולת הבקר





י. נחזור לדברי הגמ' בהוריות (מקור ח):

מנחת חינוך שם



...והנה צריך אני להתלמד בדבר זה, כי איני מבין מה זה דמבואר בגמרא הוריות י"ג ע"א (ובר"מ כאן פ"ט ה"ט) דשתי הלחם קודמים לשני הכבשים, בשלמא עומר קודם לכבש שייך שפיר, כי העומר הוא מנחה וקומצין אותה ומקטירין על גבי המזבח שייך שפיר דעבודת המנחה צריכה להיות קודם עבודת הכבש, אבל שתי הלחם אין עושים בהם שום עבודה, דהם נאפים מערב יום טוב ואחר כך ביום טוב מביאין אותם ומניפין אותם עם הכבשים חיים, ואחר זה מניפין עם החזה והשוק מהכבשים לאחר זריקת דם הכבשים, כמבואר הכל בש"ס (מנחות סא) ובר"מ, ואחר כך נאכלים, ומה עבודה עושים בהם דנימא בהו דעבודתם קודמת לכבשים הבאים עם המנחה, אדרבה שחיתת הכבשים וזריקת דמן קודמים להתנופה אחר כך, ובחיים מניפים שניהם כאחד ומאי שייך דין קדימה. ונראה לי דאף דהרבה דברים דחשיב בברייתא היינו לענין קדימה, מ"מ יש בדינים מעלה ג"כ לדחות חבירו לגמרי, כמבואר שם מ"ט ע"א דתמידין דהאידינא דוחין לגמרי מוספין אם אין לו שניהם, דתדיר דוחה לגמרי, והוא כמה פעמים בש"ס [שבת כ"ג ע"ב] ופוסקים [מגן אברהם סי' תרפ"ד סק"ב], א"כ דין זה מיירי לענין אם אין להם לקנות שניהם, שתי הלחם קודמים דהם באים בשביל היום בעצמן והכבשים אינם באים בפני עצמן על כן נקנה השתי הלחם לבד, ומבואר בפירוש בברייתא זו דשתי הלחם יקרבו אפילו בלא הכבשים לפי מה שביארנו, והיא ראייה גדולה לדעת רבינו הר"מ שפוסק כר"ע דברייתא מסייע ליה חוץ הראיות שהביא הכסף משנה. ובמה שביארנו נתיישב לי דברי המבי"ט הובא בלחם משנה כאן פ"ז הי"ב, דדעתו בדעת הר"מ דכבש העומר היה קודם למנחת העומר, וכן מוכיח לשון הר"מ שם, אך הלחם משנה הקשה דהא מבואר בהוריות שם דעומר קודם לכבש, וכן פסק הר"מ כאן בפ"ט ה"ט. ולפי מה שביארנו נוחא, דדעת המבי"ט דמה שמבואר בש"ס דעומר קודם לכבש וכן הוא בר"מ היינו לדחות, ועל זה שייך שפיר הטעם דזה בגלל היום וכו', וצריכין לקנות עומר ושתי הלחם דיקרבו בעצמם, אבל לא כבש ולא כבשים דהם אין מקרבים בעצמם. אבל לענין קדימה אין סברא להקדים הבאים בשביל היום, כיון דמ"מ באים שתיים העומר והכבש, אע"ג דזה בא בשביל היום, מ"מ אם באים שתיים יוקדם הכבש למנחה דהוא מיני זבחים, על כן נראים דברי המבי"ט נכונים דכבש קרב קודם, ובפרט דמשמעות לשון הר"מ כוותיה. ודין זה דעומר קודם לכבש ושתי הלחם קודמים לכבשים הוא רק לענין לדחות, ועל זה הסברא בודאי אמת דזה קרב בלא זה והשני אין קרב בלא זה, על כן עומר ושתי הלחם קודמים ודוחים כבש וכבשים, כן נראה לענ"ד נכון לדינא:

יא. מה משמעות דברי הגמ' ששתי הלחם קודמים לכבשים, הרי שתי הלחם אינם קרבים על גבי המזבח כלל, לאיזה ענין הם 'קודמים'? ראה סיכום שיטות בנושא זה (מתוך 'המועדים בהלכה' לרב זצ"ל):



חסדי דוד – קדימות בהבאה לעזרה

אור שמח, קרן אורה, חזו"א – קדימה באכילה

חזו"א – קדימות בהקדשתן

אור שמח – קדימות בהנפה כשא"א להניף ביחד

רש"ש – עיו"ט יתעסק באפייתו ואח"כ בבדיקת הכבשים ממזמין



סיכום הנלמד:



קרבת עצרת

קרבת מוסף של שבועות המבואר בפרשת פנחס, כולל: שני פרים, איל ושבעה כבשים לעולה ושעיר לחטאת. בפרשת אמור מפרטת התורה הקרבת הקרבים עם שתי הלחם: פר, שני אילים ושבעה כבשים לעולות ושעיר לחטאת. שתי הלחם ושני כבשים – שלמים.

במנחות (מה, ב) מבאר ר"ע שאין 'חפיפה' בין שתי הפרשיות ואין לזהות את שבעת הכבשים עם שבעת הכבשים; שינוי בסדר פירוט הקרבות מלמד שיש כאן שתי מערכות נפרדות, וע"ש שבמדבר הקריבו המוסף ורק משבאו לארץ החלו להקריב הקרבות שבתורת כהנים.¹

סדר ההקרבה

יש לדון מהו סדר הקרבת הקרבות? האם כל מערכת תוקרב בנפרד ויש לקבוע איזו קודמת לחברתה או שמשלבים בין שתייהן? (מלבד הדיון בסדר הפנימי שבכל מערכת). המנחת חינוך (מ' שב [יא]) מאריך בנושא ונדון (גם) בדבריו (שלא כסדרן!):

תדיר ושאינו תדיר

המנ"ח מעלה אפשרות, שסדר ההקרבה יהיה עפ"י הכלל 'תדיר קודם'. קרבן מוסף הוא תדיר ביחס לשתי הלחם והבאים עמו. אף שמוסף עצרת אינו אלא פעם בשנה ויש הבדלים בין (חלק מ)המוספים השונים, מ"מ 'באופן כללי' מוסף הוא תדיר.

סיעה לטענה זו נמצא בדברי הטו"א (מגילה כט, ב): בר"ח שחל בשבת קוראים בתורה בפרשת השבוע תחילה וחזרתם בקריאת ר"ח אף שפרשת השבוע המסוימת נקראת פעם בשנה בלבד וקריאת ר"ח בודאי תדירה ממנה; מ"מ שם קריאת התורה של שבת אחת היא, ושמה ה"ה לנדון דידן: יש להקדים המוסף (תדיר) לפני שתי הלחם. כיוצ"ב מצינו, ששאלו לגרי"ז על דברי הגמ' (סוכה נד, ב), שהקשו על האפשרות שיש יותר משיר אחד ליום (שירת הלויים):

מיתבי: ראש חדש שחל להיות בשבת שיר של ראש חדש דוחה שיר של שבת. ואי איתא לימא דשבת ולימא דראש חדש אמר רב ספרא מאי דוחה דוחה לקדם ואמאי תדיר ושאינו תדיר קודם אמר רבי יוחנן לידע שהוקבע ראש חדש בזמנו.

מבואר כאן שעיר של שבת נחשב לעיר תדיר לעומת שיר דר"ח, אף שעיר דר"ח (למוספים) הוא ברכי נפשי ואילו השיר של מוסף השבת הוא הזי"ו ל"ך (עי' ר"ה לא, א), שירת האזינו מחולקת לששה חלקים. וכל חלק מהזי"ו ל"ך אינו מושר אלא שמונה או תשע פעמים בשנה – פחות מהשיר של ר"ח. והסביר הגרי"ז, שעם שיר של שבת הוא תדיר. אעפ"כ המנ"ח לא קיבל אפשרות זו וחילק – קרבות המוספים חלוקים בשמותם: מוסף של שבועות לחוד ומוסף של כל מועד ומועד לחוד, ולכן אינו נקרא תדיר כלל ביחס לשתי הלחם.

1. הכנס"מ בהל' תמידין ומוספין (ח, א) סבור שר"ט פליג אלא שהלכה כר"ע, אמנם מגי' השטמ"ק על הדף וכן מגירסת הרי"ד בגמ' נראה שבנדו"ד אין מחלוקת.



מוני המצוות

הרמב"ם הן בספר המצוות והן בכותרות להלכות תמידין ומוספין אכן מונה כל מוסף לחוד וכדברי המנ"ח, אמנם בה"ג ורס"ג מנו עשרים מוספים בכלל מצוה אחת. הרמב"ם (שרש יג) חלק על שיטה זו וטען שאם כדבריהם יש למנות שביתת כל המועדות כמצוה אחת.

הגרי"פ פערלא בבאורו לספר המצוות של רס"ג, באר שיטת הגאונים ואמר שמוספים שאני: בסוף פרשת המוספים חזרה התורה וכללה כולם בחיוב אחד:
אלה תעשו לד' במועדיכם לבד מנדריכם ונדבתיכם לעלתיכם ולמנחתיכם ולנסיכם ולשלמיכם (במדבר כט, לט).
ייתכן ועפ"י דברי בה"ג ורס"ג יש להבין דברי רבנו גרשום על גליון הגמ' במנחות, שכתב:
ושל מוסף היו קריבין תחלה ואח"כ של חובת היום.
ייתכן ורבנו גרשום מקדים המוסף מדין תדיר.²

קדימיות כלליות בקרבנות

המנ"ח סבור שאין סדר קדימות בין מוסף עצרת לבין שתי הלחם והקרבנות שעמו ולכן יש להקריבם לפי סדר הקרבת קרבנות שבכל יום: חטאת קודמת לעולה. בקרבן מסוג אחד – כגון עולה – גודל הנסכים קובעים את סדר ההקרבה. ולכן סדר ההקרבה יהיה כדלהלן: חטאת קודמת לעולה, לכן שני השעירים (מאמר ומפינחס) קריבין תחילה. עשרים עולות לפי סדר הנסכים: שלשה פרים, שלשה אילים וארבעה עשר כבשים. לבסוף שלמי ציבור – שני הכבשים עם שתי הלחם.

לשונות הרמב"ם

רמב"ם תמידין ומוספין ח, א:
ביום חמשים מספירת העומר, הוא חג השבועות, והוא עצרת, וביום הזה מקריבין מוסף כמו מוסף ראש חדש שני פרים ואיל ושבעה כבשים כולם עולות ושעיר חטאת, ואלו הן הקרבנות האמורות בחומש הפקודים והם מוסף היום, ועוד מביאין יתר על המוסף ביום הזה מנחה חדשה שתי הלחם ומקריבין עם הלחם פר ושני אילים ושבעה כבשים, הכל עולות, ושעיר חטאת, ושני כבשים זבח שלמים, ואלו הן הקרבנות האמורות בחומש ויקרא, נמצא הקרב ביום זה יתר על שני התמידין שלשה פרים ושלשה אילים וארבעה עשר כבשים, הכל עשרים בהמה עולות, ושני שעירי חטאות נאכלים, ושני כבשים שלמים נאכלים.

הרמב"ם מסכם וכולל כל קרבנות היום (הכל עשרים בהמה עולות וכו') וכפי שנהג בתחילת הלכות עבודת יום הכפורים.³ ייתכן ובא ללמדנו את משנת ר"ע, שעתי הפרשיות אינן חופפות. האם ניתן להסיק מלשונו: "ועוד מביאין יתר על מוסף וכו'" שהמוסף קודם? המהר"י קורקוס במקום כותב:
...גם הודיענו כי לאו דוקא שיקרבו אלו בפני עצמן ואלו בפני עצמן כי כל הי"ד כיון שהם עולות סדר אחד להם וכן השאר.
ייתכן והבין זאת מהסיכום שכתב הרמב"ם.

2. ראה חזו"א מנחות (לג, יז): "ונראה דמוספין קודמין ללחם שהן תדיר וכליל", וצ"ב מש"כ כדבר פשוט שמוסף תדיר.

3. מעניין לבדוק השימוש בתיבת 'נמצא' במשנה תורה ואכמ"ל.



יש לעיין במקום נוסף – דברי הרמב"ם על קרבן העומר (תמידין ומוספין ז, יב):
...ואימתי קומצין אותו, לאחר שמקריבין מוסף היום וכבש העולה קודם תמיד של בין הערבים.
סדר ההקרבה בט"ז בניסן: מוסף, אחריו הכבש הבא עם עומר ולבסוף קמיצת והקטרת העומר.
מהר"י קורקוס נימק: "הדבר פשוט, דתדיר ומיני דמים קודמין למנחות (זבחים פט, א)".⁴
קרבן מוסף של פסח הוא אכן תדיר ממנחת העומר ומהכבש הבא עמו, שכן מוסף הפסח קרב כל שבעת ימי החג – שבע פעמים. וניכר מהשוואת דברי מהר"י קורקוס בשתי ההלכות הנ"ל, סבר שמוסף של עצרת אינו תדיר ביחס לשתי הלחם.
מהר"י קורקוס נקט שני טעמים להקדמת מוסף לפני העומר ולא הסתפק בכך שזבחים קודמים למנחות – נפ"מ אם אין מנחה והעומר אינו מעכב הכבש, עדיין יוקרב הכבש לעולה לאחר המוסף (נפ"מ מנ"ח מ' שז בדעת הכס"מ).

סיכום ביניים:

נבחנו שתי אפשרויות לסדר הקרבת הקרבנות בעצרת: א', תדיר קודם, ב', הסדר הקבוע כשאר קדימות מיוחדת: חטאת קודמת לעולה ועולה קודמת לשלמים.



דעת זקנים (סו"פ פינחס) ⁵

ואחד מן השערים הללו לא היה קרב במוסף כי אם בשחר... מעתה אלו לעצמן ואלו לעצמן הללו קריבין בגלל הלחם והללו למוספין.
נמצא ששיטת בעלי התוס' הפוכה משיטת רגמ"ה (ראה שיעור כח). לרבנו גרשום מוסף תחילה ול'דעת זקנים' מוסף באחרונה וצ"ב מדוע להקדים שתי הלחם ולאח המוסף.

דבר הבא בגין ליום ובגין הלחם

המנ"ח הציע אפשרות נוספת לסדר ההקרבה עפ"י דברי ברייתא בהוריות (יג, א):
עומר קודם לכבש הבא עמו שתי הלחם קודמים לכבשים הבאים עמהם זה הכלל דבר הבא בגין ליום קודם לדבר הבא בגין לחם.
יש לשאול: 'זה הכלל' – לאיתו מאי? ואפשר לומר שבא לכלול כל הקרבנות הבאים עם שתי הלחם שהם באים בגלל הלחם ומוסף עצרת בא 'בגין ליום' נמצא קרבן המוסף קודם לשתי הלחם ודעימיה. אמנם המנ"ח הפנה לפרש"י:
בגין יום. בגלל יום. כבש גלל עומר וכבשים בגלל שתי הלחם.
רש"י באר את זה הכלל כהגדרת הדוגמאות המופיעות לפניו ולא כבא לרבות! (ויש לעיין אם אכן מחפשים 'לאיתו מאי' בברייתות). ומסיק המנ"ח מרש"י שרק הכבשים נחשבי לבאים עם הלחם.⁶

4. הכס"מ ציין להוריות יג, א 'עומר קודם לכבש הבא עמו' ואילו מדברי מהר"י קורקוס נראה שהכבש קודם לעומר מהדין הכללי בסדר עבודות במקדש – מיני דמים קודמים לנסכים. וצ"ב. וע"ע קרית ספר (מבלח"מ ז, יב) ובעו"ת דובב מיעושים (סי' קלב).

5. בדעת זקנים שאל מדוע לא מזכירים במוסף בעצרת שני שעירים לכפר, ע"ש. ועי' בהשמות לשו"ת בגין שלמה (נדפס בח"ב סי' לו) שכתב שבגמ' כבר נתבאר שהתורה צוה להקריב שני קרבנות שעניים אחד – טומאת מקדש וקדשיו דבא לכפר על טומאה 'שאירעה בין זה לזה' (זבחים ו, ב) – אם אירעה טומאה בין לבין. לפי"ז אם ישחטו שניהם כאחד – אחד מהם פסול / מיותר ולכן אין מקום להזכיר שניהם ביחד מדין שילום פרים! ואדמוה"ז הנהיג להזכיר שני שעירים לכפר.

6. יש להעיר שאם נגדיר כל הקרבנות שבפ' אמר כבאים עם הלחם, י"ל שהמוסף קודם – כי מיני דמים קודמים למנחות כנזכר במהר"י קורקוס ביחס בין מוסף פסח לעומר. (וצ"ב אם כך ניתן לנמק ההלכה 'זה הכלל דבר הבא בגין ליום קודם לדבר הבא בגין לחם').



קרבנות יום הכיפורים

יש – לכאורה – לדמות נדון דידן לקרבנות יום הכיפורים. עיקר עבודת כהן גדול מפורטת בפרשת אחרי מות ואילו מוסף יום הכיפורים מופיע בפרשת פינחס ובעקבות זאת נחלקו תנאים במסכת יומא (ע, ב) בשאלת סדר הקרבת הקרבנות ביוה"כ: לדעת רבי אליעזר הקרבנות שבפרשת אחרי מות קודמים לקרבנות המוסף ולדעת ר"ע מוסף קרב לאחר התמיד ואח"כ הקרבנות שבפ' אחרי מות (נמנענו מלהיכנס לפרטי הדינים והסתפקנו בחלוקה הכללית): מאי טעמא דרבי אליעזר? עביד כדכתיב, עביד ברישא דתורת כהנים והדר עביד דחומש הפקודים. ורבי עקיבא? כדקתני טעמא מלבד עלת הבקר אשר לעלת התמיד אלמא: מוספין עם תמיד של שחר עביד להו. – ורבי אליעזר, האי מלבד חטאת הכפרים, מאי עביד ליה? – ההוא מיבעי ליה: על מה שזה מכפר זה מכפר. נראה שנימוקיהם של ר"א ור"ע שייכים גם לנדון דידן. לפי ר"א יש להקריב 'כדכתיב' – הקרבנות המופיעים בתו"כ קודמים לקרבן המוסף הנזכר בחומש במדבר, ואילו לר"ע – אם למדנו מהפסוק 'מלבד עלת הבקר' שנאמר בפסח ליום הכיפורים בודאי שילמד על עצמו יש להקדים המוסף לשתי הלחם. וכבר העיר מכאן הגר"מ אריק בחיבורו טל תורה (יומא ע, ב) על המנ"ח.

סוגיית הירושלמי (יומא ז, ב)

רבי חונה בשם רב יוסף אתיא דרבי ליעזר כבית שמאי. כמה דבית שמאי אמרי תדיר מקודש מקודש קודם כן ר' ליעזר או' תדיר מקודש מקודש קודם. היך עבידה? עבודת היום מקודשת ומוספי היום תדירין, עבודת היום קודמת למוספי היום, פר ואיל ושבעת כבשים תמימים היו קרבין עם תמיד של שחר והשאר היו קריבין עם תמיד של בין הערבים. בירושלמי מבואר שסברת ר"א אינה 'כדכתיב' – ז"א שתורת כהנים לפני חומש הפקודים – אלא מטעם ש'תדיר ומקודש' מקודש קודם. נמצא שמוסף של יוה"כ נחשב לתדיר לעומת סדר עבודת כה"ג שבפ' אחרי מות, ודלא כמנחת חינוך הנ"ל שכל מוסף עומד בפני עצמו. בפשטות יש כאן נימוק שונה מאשר בבבלי אלא א"כ נאמר שדברי ר"א בבבלי (כדכתיב) אינם נימוק אלא סימן.

המקדש דוד (קדשים, סימן כד) סבור שר"ע שחולק בבבלי – אינו חולק מכח גזה"כ גרידא 'מלבד עולת וכו' אלא שפסוק זה הוא המקור לכך שתדיר ושאינו תדיר – תדיר קודם, ור"ע חולק על ר"א וסובר שתדיר קודם אף למקודש. לפירוש זה, ייתכן והבבלי סובר שמוסף אינו תדיר וכמנ"ח.

שתי הלחם קודמים לכבשים

בשולי הענין: קדימות שתי הלחם לכבשים הנזכר בהמסכת הוריות טעון באור. אין הקרבה בשתי הלחם ומה פשר משפט הקדימה? אמנם מצינו תנופה בשתי הלחם אך תנופה זו היא ביחד עם הכבשים (- לפני שחיטה, ועם החזה והשוק לאחר השחיטה)? מצאנו שש אפשרויות בהסבר קדימה זו:

- א. מנ"ח (מצוה קז), מרומי שדה (הוריות שם): קדימות לרכישה (אם אין די כסף הכבשים נדחים מפני שתי הלחם).
- ב. חסדי דוד (תוספתא מנחות פ"ו): קדימות בהבאה לעזרה.
- ג. אור שמח (תמידין ומוספין ט, ט), קרן אורה (מנחות מה, ב), חזו"א (מנחות לג, טו): קדימה באכילה.⁷
- ד. חזו"א (שם): קדימות בהקדשתן.
- ה. אור שמח (שם): קדימות בהנפה כשא"א להניף ביחד.
- ו. רש"י (הוריות שם): עיו"ט יתעסק באפייתן ואח"כ בבדיקת הכבשים ממומין.

7. האור"ש ציין שא"א לפרש כן ברמב"ם. בהל' תמידין ומוספין (ט, ט) כתב הרמב"ם שהלחם קודם לכבשים בהקדבה, ואילו ענין האכילה מופיע בהל' יב.



נעשה ונשמע - לשעה ולדורות הרה פרוץ' יצחק קראוס

"וַיִּקַּח סֵפֶר הַבְּרִית וַיִּקְרָא בְּאָזְנוֹ הָעָם וַיֹּאמְרוּ כָּל אֲשֶׁר-דִּבֶּר ה' נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע" (שמות כד, ז)

"רַק הַשְׁמָר לךְ וְשֹׁמֵר נִפְשֶׁךָ מֵאֵד פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת-הַדְּבָרִים אֲשֶׁר-רָאוּ עֵינֶיךָ וּפְיֶיךָ וְכָל-מַלְבָּבְךָ כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ וְהוֹדַעְתָּם לְבְנֶיךָ וּלְבָנֶיךָ בְּיָדְךָ: יוֹם אֲשֶׁר עָמַדְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בְּחֹרֵב בְּאֵמֹר ה' אֵלֵי הַקֹּהֶל לֵאמֹר וְאֲשַׁמְעֶם אֶת-דְּבָרֵי אֲשֶׁר יִלְמְדוּ לִירְאָה אֹתִי כָּל-הַיָּמִים אֲשֶׁר הֵם חַיִּים עַל-הָאָדָמָה וְאֶת-בְּנֵיהֶם יִלְמְדוּ: וְתִקְרְבוּ וְתַעֲמִדוּ תַּחַת הָהָר וְהָהָר בָּעֵר בְּאֵשׁ עַד-לֵב הַשָּׁמַיִם חָשׂוּ: עַן וְעַרְפֶּל": (דברים, ט-יא)

התורה מצווה שיש לזכור את מעמד הר סיני, ומזהירה "פן תשכח" - מה מוטל על האדם לזכור ממעמד הר סיני?

א. תלמוד בבלי מסכת שבת דף פח, א

אמר רבי אלעזר בשעה שהקדימו ישראל נעשה ונשמע יצתה בת קול ואמרה להן מי גילה לבני רז זה שמלאכי השרת משתמשין בו דכתיב ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו ברישא עשי והדר לשמע.

"מי גילה רז זה?" - האם זהו שבח או טרוניא? - ראו דברי מהר"ל להלן.

ב. מהר"ל, ספר תפארת ישראל - פרק כט

פירוש דבר זה כי המעשה הוא שעושה מה שגוזר עליו השם יתברך שיעשה ודבר שהוא מצד השם יתברך הוא קודם מן השמיעה אשר הוא השכל שהוא מצד המקבל ולכן המלאכים מקדימים נעשה ונשמע, וכן ישראל מפני כי גזרת השם יתברך על ישראל לעשות מצותיו וישראל נבראו על דבר זה לעשות גזרת השם יתברך אשר הוא גוזר עליהם כמו המלאכים שהם נבראו לעשות שליחות בוראם ולפיכך מקדימים נעשה ונשמע דבר שהוא מצד העֶלָה. כלל הדבר מה שהוא מחויב ומוכרח הוא קודם לדבר שאינו מחויב ומוכרח ולכן קודם העשייה לפי שהעשייה היא גזרה מן העלה מוכרחת ואלו השמיעה שהיא מצד המקבל היא אפשרית, ולכן מקדימים המלאכים נעשה ונשמע, וכן ישראל גזרת השם יתברך עליהם מוכרחת ולכן מקדימין נעשה ונשמע. ויש לך להבין דבר זה: עוד יש לך לדעת כי מה שהיו מקדימים ישראל נעשה ונשמע דבר זה בודאי כי אצל האדם מן הידיעה שיועיל שדבר זה טוב לו לעשות נמשך המעשה ואם לא היה יודע שטוב לו לעשות אינו עושה, ולא כן ישראל במה שהם עובדים השם יתברך עיקר עצם שלהם מה שנבראים עליו הוא לעבוד השם יתברך במעשה והידיעה בפעולה זאת נמשך אחר המעשה, אבל אצל כל האדם המעשה נמשך אחר הידיעה מפני שמן הידיעה בא המעשה ואם לא ידע אין כאן פעולה, ולפיכך צריך להקדים השמיעה אל הידיעה ואצל ישראל שהם נבראים לעבוד את בוראם הרי בבריאתם הוא המעשה והידיעה לפועל הזה נמשך אחר המעשה שיש לו לעשות. ודבר זה משתמשים בו המלאכים שכל אחד ואחד הוא נברא על דבר שהוא פעולתו, שאינו כמו האדם שהוא בעל בחיירי ולא יתכן עליו לומר שהוא נברא על פועל זה, שהרי בחיירי הוא לעשות איזה פועל שירצה הן לטוב הן לרע.

מהו הדמיון בין ישראל למלאכים, עפ"י מהר"ל?



ג. תלמוד בבלי מסכת שבת דף כח עמוד ב



אמר רבי יהושע בן לוי: בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, מה לילוד אשה בינינו? אמר להן: לקבל תורה בא. אמרו לפניו: חמודה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם, אתה מבקש ליתנה לבשר ודם? (תהלים ח) מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו (תהלים ח) ה' אדנינו מה אדיר שמך בכל הארץ אשר תנה הודך על השמים! - אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: החזיר להן תשובה! - אמר לפניו: רבונו של עולם, מתיירא אני שמא ישרפוני בהבל שבפיהם. - אמר לו: אחוז בכסא כבודי, וחזור להן תשובה, שנאמר +איוב כ+ מאחז פני כסא פרשז עליו עננו. ואמר רבי נחום: מלמד שפירש שדי מזיו שכינתו ועננו עליו. אמר לפניו: רבונו של עולם, תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה (שמות כ) אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים. אמר להן: למצרים ירדתם, לפרעה השתעבדתם, תורה למה תהא לכם? שוב מה כתיב בה - לא יהיה לך אלהים אחרים, בין הגויים אתם שרויין שעובדין עבודה זרה? שוב מה כתיב בה - זכור את יום השבת לקדשו כלום אתם עושים מלאכה שאתם צריכין שבות? שוב מה כתיב בה - לא תשא, משא ומתן יש ביניכם? שוב מה כתיב בה - כבד את אביך ואת אמך אב ואם יש לכם? שוב מה כתיב בה לא תרצח לא תנאף לא תגנב, קנאה יש ביניכם, יצר הרע יש ביניכם? מיד הודו לו להקדוש ברוך הוא, שנאמר (תהלים ח) ה' אדנינו מה אדיר שמך וגו' ואילו תנה הודך על השמים - לא כתיב. מיד כל אחד ואחד נעשה לו אוהב, ומסר לו דבר, שנאמר (תהלים סח) עלית למרום שבית שבי לקחת מתנות באדם, בשכר שקראון אדם לקחת מתנות.

על פי דברי רבי יהושע בן לוי - באיזו זכות קבל משה את התורה? האם קביעה זו מתיישבת עם דברי הגמרא בסעיף א ומהר"ל לעיל?

ד. תלמוד בבלי מסכת שבת דף כח, א



ויתיצבו בתחתית ההר אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא מלמד שכפה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כגיגית ואמר להם אם אתם מקבלים התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם אמר רב אחא בר יעקב מכאן מודעא רבה לאורייתא אמר רבא אף על פי כן הדור קבלוה בימי אחשורוש דכתיב קיימו וקבלו היהודים קיימו מה שקיבלו. דברי רב אבדימי סותרים לכאורה לדברי התורה "כָּל אֲשֶׁר־דִּבֶּר ה' נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע" - מהו המקור לדרשתו?

ה. מהר"ל, ספר תפארת ישראל - פרק לב



(ג) אבל מה שכפה עליהם ההר שלא יאמרו ישראל אנחנו קבלנו התורה מעצמנו, ואם לא היינו רוצים לא היינו מקבלים התורה, ודבר זה לא היה מעלת התורה, כי התורה כל העולם תלוי בה, ואם לא היתה התורה היה העולם חוזר לתהו ובהו, ולפיכך אין ראוי שתהיה קבלת התורה בבחירת ישראל רק שהיה הקדוש ברוך הוא מחייב ומכריח אותם לקבל התורה שאי אפשר זולת זה שלא יחזור העולם לתהו ובהו. ואל יקשה סוף סוף היה בחנם מה שכפה עליהם הר כגיגית שהרי כבר אמרו נעשה ונשמע, דזה לא קשיא דודאי עיקר הדבר לא היה בשביל שלא יחזרו דלמה יחזרו כיון שכבר אמרו נעשה ונשמע רק שדבר זה ראוי מצד עצמו כי איך תהיה התורה שהיא שלמות כל המציאות על ידי שכן בחרו ישראל לקבל התורה, ואם כן שלמות העולם היה תולה בדבר אפשרי שהיה שיקבלו ואפשר שלא יקבלו, ולכן כפה עליהם ההר כגיגית שאם לא היו מקבלים התורה שם תהא קבורתם. ויש לומר גם כן שלכן כפה עליהם ההר כגיגית, שלא יאמרו ישראל כי יהיה חס ושלום בטול לקבלת התורה, כי מרצונם קבלו ישראל ואפשר להפטר מדבר כזה שהרי לא נעשה בהכרח רק היה אפשר לקבל ואפשר שלא לקבל, ולכן כפה עליהם ההר כגיגית לומר שהם מוכרחים לקבל התורה, וכל דבר שהוא מוכרח ומחויב אין כאן הסרה וביטול אחר שהוא מוכרח...



כיצד מיישב מהר"ל את דברי רב אבדימי?

ו. ספרי דברים פרשת וזאת הברכה, פיסקא שמג

דבר אחר ויאמר ה' מסיני בא, כשנגלה הקדוש ברוך הוא ליתן תורה לישראל לא על ישראל בלבד הוא נגלה אלא על כל האומות, תחילה הלך אצל בני עשו אמר להם מקבלים אתם את התורה אמרו לו מה כתוב בה אמר להם (שמות כ יב) לא תרצח אמרו כל עצמם של אותם האנשים ואביהם רוצח הוא שנאמר (בראשית כד מ) והידים ידי עשו (בראשית כד מ) ועל חרבך תחיה. הלך אצל בני עמון ומואב אמר להם מקבלים אתם את התורה אמרו לו מה כתוב בה אמר להם: (שמות כ יב) לא תנאף אמרו לו כל עצמה של ערוה להם היא שנאמר (בראשית יט ל) ותהרין שתי בנות לוט מאביהן. הלך אצל בני ישמעאל אמר להם מקבלים אתם את התורה אמרו לו מה כתוב בה אמר להם (שמות כ יב) לא תגנוב אמרו לו כל עצמם אביהם ליסטים היה שנאמר (בראשית טז יב) והוא יהיה פרא אדם וכן לכל אומה ואומה שאל להם אם מקבלים את התורה שנאמר (תהלים קלח ד) יודוך ה' כל מלכי ארץ כי שמעו אמרי פיך יכול שמעו וקבלו תלמוד לומר (מיכה ה יד) ועשיתי באף ובחימה נקם את הגוים אשר לא שמעו לא דיים שלא שמעו אלא אפילו שבע מצות שקבלו עליהם בני נח לא יכלו לעמוד בהם עד שפרקום כיון שראה הקדוש ברוך הוא כך נתנם לישראל,

את הסיפור שכולנו מכירים מגיל קטן מביא מדרש הספרי. בקריאה ביקורתית יש לשאול מה רוצה הדרשן הביע במדרש זה? חשבו, האם המסקנה מהסיפור היא שקבלנו את התורה כברירת מחדל?

ז. רצון עליון ורצון תחתון – הרב י"ד הלוי סולובייצ'יק

(**"הר סיני שעתם היפה ביותר של ישראל", הרב אברהם בית דין, פרקים במחשבת הרב, המחלקה לחינוך ההסתדרות הציונית, ירושלים, תשמ"ד**)

אנו נוטים אפוא לאמץ את גישתם של בעלי תורת הקבלה שלימדו, שלא שכלתנותו של האדם אלא רצונו העליון מהווה את הסגולה המיוחדת שמבדילה אותו מכל יתר הברואים. הרצון הזה מגיע להחלטות מבלי להיוועץ בשכל, הוא במרכז אישיותו הרוחנית וביסוד מהותו אמיתית של האדם, שכלו הפרגמטי השוקל בעד ונגד, הוא בעל מדרגה נמוכה יותר באישיותו ונקרא 'הרצון התחתון המעשי'.

הרב סולובייצ'יק מנתח את תהליך "קבלת החלטות" של האדם. הוא מבחין בין "רצון תחתון" לבין "רצון עליון" – הגדירו מושגים אלו, ראו את שתי הפסקאות הבאות.

רוב ההחלטות המכריעות בחיי האדם נעשות בהיסח הדעת ולפתע, כמענה על צו ראשוני פנימי ואינן מוכתבות בהכרח ע"י שיקולים או תנאים חיצוניים, ובלא כל השפעה של חישובים מעשיים. הן נובעות מחיובים פנימיים, משל לאור הבוקע לפתע מבפנים. הכרעות בתחום האמונה, הנישואין, בחירת מקצוע, פתרונות לבעיות כלכליות, פעולותיו של גאון צבאי, ורוב ההחלטות החשובות ביותר בחיים – מגיעים אליהן בכוח הברקות אינטואיטיביות בלי כל פניות אל השכל. פתאום אנו מתברכים בחדירה נוקבת וחדה ובתחושה של הכוונה הנכונה, לאחר מכן אנו פונים אל האינטלקט המעשי, כדי שיצדיק את ההחלטה, יישב סתירות ויתכנן את ההוצאות אל הפועל.



עובדה היא, שרק להחלטות בנות דרגה שניה ושלישית, המכריעות ברוב המצבים, מגיעים אחרי התייעצויות ממושכות. השכל מטבעו חשדן, איטי ומחושב במונחים של הפסד ורווח. להחליט באמצעות התבונה – פירושו למעשה לאזן זכות וחובה, לשקול ברירות ולמדוד תוצאות. ניתוח כזה מייגע וממושך. אולם, הרצון העליון נובע מהשראה, הוא דינמי, תוקפני, ומלא התלהבות. הוא מתפרץ בעוז ובעוצמה רגשית. הבנתו הנוקבת וחזונו הנעלה הם בהשראת ניצוץ אלוקי, בו ניחן כל אדם. אין כאן בחירה בין אפשרויות שונות, כאן יש רק קבלה או דחייה של הייעוד. החלטות קיצוניות בטבען, מהפכניות ומכריעות הן שלוחות של הרצון העליון אשר עשו לשנות את כיוון החיים של האדם. רצון זה נשגב מבינתו וברוב המקרים הוא מורה את הדרך לאידיאל נעלה. הוא מאיר את הנתיב למען השכל, כדי שיבוא אחריו ויבהיר ויפְּרֶשׁ. בהעדר הרצון העליון הזה, מוחות גאוניים לא היו עושים תגליות מהפכניות במדע, בדת ובתחומים אחרים. המדעים דרושים לנו לפיענוח סודות הטבע, ואנו משתמשים בהגיון כדי להגיע לתפישות שכליות, אבל עם זאת אנו סומכים על הארה פנימית שממנה תצא תשובה על שאלות שהן יסוד ועיקר בחיים. כל כמה שאתה מתרחק יותר מן המוחשי בכון אל המופשט, אתה נאלץ יותר ויותר לבקש הבהרה מפנימיות לבך.

**על פי דברי הרב כיצד ניתן ליישב את הסתירה בין דבר התורה "נעשה ונשמע" לבין דברי רב אבדימי?
העזרו בשם המאמר "הר סיני שעתם היפה ביותר של ישראל".**

תשובת העם בהר סיני

כשהציע הקב"ה את התורה לבני ישראל בהר סיני, הם לא ביקשו הצגת דוגמא מוחשית וגם לא לקבלה לתקופת נסיון לשלושים יום. אילו עשו זאת, הרי היה זה הדבר המחושב והמעשי. עובדה היא, שעל פי המדרש הציע הקב"ה את התורה תחילה לאומות אחרות – עָשׂוּ, מואב וישמעאל – אבל הם הגיבו בזהירות ובצורה פרגמטית, כשהם בוחנים את ערך התורה בקנה מידה של תועלתיות חברתית, תרבותית וכלכלית. תגובתם של בני ישראל הייתה "נעשה ונשמע", משמע, כבר החלטנו לקיימה ואחר כך נרצה להבינה באמצעות השכל והתבונה. החלטה זו הייתה ביטוי לאמונה של 'הרצון העליון', הבנה אינטואיטיבית של הדבר שהוא בעל תוקף וצו השעה. **העין הפנימית של האדם** מסוגלת לראות חזונות נועזים כאלה, להתעלות מעל לשיקולים ארציים וחומרניים, מתוך קבלה מרצון, של מה שיש וצריך להיות. דבר זה מסביר מדוע חז"ל ייחסו חשיבות עצומה כזאת לתגובת העם. לדבריהם נקשרו שני כתרים לכל אחד מבני ישראל, אחד כנגד "נעשה" (הרצון העליון) והשני כנגד "נשמע" (הרצון התחתון) – האינטלקט. איזו מדרגה היא הנעלה יותר? אין ספק שזה הרצון העליון הנשגב מבינתו של האדם.

**על פי החלוקה של הרב בין רצון עליון ותחתון מהו המסר בסיפור המדרשי? חזרו לשאלה לעיל:
האם המסקנה מהסיפור היא שקבלנו את התורה כברירת מחדל?!**

שתי התחייבויות

יהודי "דתי" מקבל על עצמו ביסודו של דבר שתי התחייבויות מוחלטות, אשר שתיהן אינן ניתנות להצדקה רציונלית. בחייו האישיים הוא מקבל על עצמו את עול המצוות, המקיפות את כל אורח חייו, ביניהן חוקים שהבנתם רחוקה מבינתו, ומשפטים – חוקים חברתיים – אשר גם הם אינם מקובלים לעיתים בעולם המודרני. אנו שומרים את המצוות ההן באהבה ובעקשנות, חרף לעגם של הסובבים אותנו וזלזולם באורח חיינו. אנו עומדים בתוקף על עליונותה של תפיסתנו את הא-ל כמחוקק ואת המצוות כמכשיר לקידוש השם.

המכון הגבוה
לתורה

ע"ש לודביג ואריקה יסלזון
אוניברסיטת בר-אילן



התחייבותו השניה של היהודי ה"דתי" היא נאמנותו לייעוד ההיסטורי של עמו. אנו מאמינים, שלמרות כל הנסיונות ההיסטוריים הנראים סותרים את יעודנו, כגון שואה נוראה, והאיבה של העולם כולו, אנו מצויים בתהליך של תנועה המתקדמת בלא רתיעה לקראת הגאולה "אף על פי שיתמהמה" וכי בסופו של דבר תתמלאנה שאיפותיו ומשאלותיו של עמנו. **אנו מסרבים להכנע לייאוש ומתמידים באמונתנו הבלתי רציונלית.** שתי ההתחייבויות הדתיות האלה הן ביטוי של אמונה שהיא מעבר לכל היגיון ושיקולים מעשיים. כדי להתמיד בשמירת התורה בימינו ובתמיכה במדינת ישראל, על אף השנאה המרוכזת האופפת אותה, דרוש אותו הסוג של תגובה חסרת חישובים של נעשה ונשמע. אנו רוצים מפני שאנו רוצים. זו האמונה שעמדה לנו ברגע היותנו לעם ואשר מקיימת אותנו עד עצם היום הזה.

על פי החלוקה בין רצון עליון ורצון תחתון – מציג הרב סולובייצ'יק יישום של "נעשה ונשמע" בחיי יהודי בימינו. כיצד בא הדבר לידי ביטוי מעשי? חזרו לשאלה הראשונה בדף המקורות, האם על פי דברי הרב יש הסבר לחובת זכירת מעמד הר סיני, וההתראה "פן תשכח"?



הרכת התורה-נוסח ומהות הרב ד"ר יהודה אלטשולר

הלימוד יעסוק בנוסחאות השונות המוצעות בתלמוד לברכת התורה, ולאחר מכן ננסה לבחון האם מדובר בנוסח בלבד או שמא כל נוסח מבטא צד אחר שקיים בלימוד התורה.

המקור הראשון הוא מהתלמוד בבלי מסכת ברכות דף יא עמוד ב מאי מברך?



אמר רב יהודה אמר שמואל: אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בדברי תורה.
ורבי יוחנן מסיים בה הכי: הערב נא ה' א-להינו את דברי תורתך בפינו ובפיפיות עמך בית ישראל ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך בית ישראל כלנו יודעי שמך ועוסקי תורתך, ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל.
ורב המנוא אמר: אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו. ברוך אתה ה' נותן התורה.
אמר רב המנוא: זו היא מעולה שבברכות. הלכך לימרינהו לכולהו.

רש"י: וזו היא מעולה שבברכות - התורה, לפי שיש בה הודאה למקום וקילוס לתורה ולישראל.

האם לפנינו שתי ברכות או שלש? מה נוסח בסידורים?
האם דעתו של רב המנוא ברורה? האם אין זה תמוה שהוא משבח את הצעתו? יותר מכך,
אם מדובר כדבריו בהצעה מעולה, מדוע יש לומר את כל ההצעות?

שימו לב לגירסת הרי"ף שפותרת את הקשיים הנ"ל: רי"ף מסכת ברכות דף ה עמוד ב:



מאי מברך? ... ורב המנוא אמר בא"י אמ"ה אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו ברוך אתה ה' נותן התורה.
והא דרב המנוא מעולה שבברכות היא אמר רב פפא הלכך נימרינהו לכולהו:

שימו לב לאופן שבעל המאור מבאר את דברי רב המנוא, ואת האבחנה שהוא עושה בין ברכות התורה הנאמרות בבוקר לברכת התורה הנאמרת לפני קריאת התורה: בעה"מ:



מאי מברך אמר רב יהודה אמר שמואל על ד"ת ור' יוחנן אמר הערב נא פי' ר' יוחנן מוסיף היה הערב נא על ברכות של שמואל לעשות לה חתימה ורב המנוא אמר אשר בחר בנו אמר רב פפא הלכך נימרינהו לכולהו פי' ג' ברכות דברי יהודה ורבי יוחנן ורב המנוא כנגד תורה ומשנה ומדרש רבי ישמעאל ב"ג מדות אבל בספר תורה אנו תופסין כדבר המנוא שהיא מעולה שבברכות.



מהן קושיות הראב"ד על בעל המאור?

השגות הראב"ד: אמר אברהם: דבריו סותרין זה את זה כי הוא מפרש דהא דר' יוחנן חתימה היא לדשמואל, והדר אמר שלש ברכות כנגד תורה ומשנה ומדרש. ועוד אטו כל ענין תורה לאו ענין אחד הוא ולמה צריך ברכה לכל אחד ואחד. ועוד אם צריך ברכה לכל אחד כעין שלש מצות יברך ויקרא והיכן מצינו כלל לברכות בשביל מצות הרבה, אבל לא אמר רב פפא אלא משום דמספקא ליה [בהי מניה עיקר]. ואיכא מאן דקשיא ליה במלתיה דרב פפא הא קא נפקא ברכה לבטלה דהא ליכא ספק בברכה דרב המנוא שהיא [ה]מעולה שבברכות ובבית הכנסת יוצאין בה. ואני אומר לפי שיש בברכה של ר' יוחנן בקשה שלא [ונכשל] בדברי תורה שאנו צריכים לה לפיכך אין אנו רוצים להניחה.

איזה קושי נותר לך גם אחרי הצעת הראב"ד?

הרמב"ם מגדיר בהלכה שלפנינו את עולם הברכות ומסווג אותן לשלושה סוגים:

רמב"ם הלכות ברכות פרק א הלכה ג :

וכשם שמברכין על ההנייה כך מברכין על כל מצוה ומצוה ואח"כ יעשה אותה, וברכות רבות תקנו חכמים דרך שבח והודיה ודרך בקשה כדי לזכור את הבורא תמיד אף על פי שלא נהנה ולא עשה מצוה. נמצאו כל הברכות כולן שלשה מינים, ברכות הנייה, וברכות מצות, וברכות הודאה שהן דרך שבח והודיה ובקשה כדי לזכור את הבורא תמיד וליראה ממנו.

כיצד ניתן לסווג את ברכת התורה?

מדברי הירושלמי ניתן ללמוד שיש מקום לראות את ברכת התורה כברכת המצוות:

תלמוד ירושלמי (וילנא) מסכת מגילה פרק ד :

אמר ר' שמואל בר אבדומא למדו ברכת התורה מברכת המזון אלא לרבים אם לרבים אפי' בינו לבין עצמו אינו מברך א"ר אבא מרי אחי דר' יוסה עשאוו כשאר כל המצות שבתורה מה שאר כל המצות טעונות ברכה אף זו טעונה ברכה

מה דעת הרשב"א?

שו"ת הרשב"א חלק ז סימן תקמ :

עוד שאלת כשאנו מברכין בכל בקר ובקר על התורה למה אין אנו מברכין לאחריה: תשובה קריאת התורה מצוה היא ואין מברכין על המצות לאחריהם וכמו ששנינו בפרק בא סימן כל הטעון ברכה לאחריו טעון ברכה לפניו ויש טעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו לאיתוי מאי לאיתוי מצות ואפילו לבני מערבא דמברכי לבתר דמסלקי תפליהו אשר קדשנו במצותיו וצונו לשמור חקיו היינו תפילין וכל הדומה להם שיש להן גמר לעשייתן כגון תפילין שאין מצותן בלילה ועליהם כתיב ושמרת את החקה הזאת למועדה מימים ימימה ולא לילות מערבאי סברי דבחזקת (דבחוקת) תפילין הכתוב מדבר אבל קריאת התורה שאין גמר למצותה לכולי עלמא אין מברכין לאחריה. ואל תקשה עלי מברכת התורה בשני וחמישי בשבת בבית הכנסת שמברכין לפנייה ולאחריה דהתם תקנת משה ועזרא ועל התקנות מברכין לפנייהם ולאחריהם כדמברכין בהלל ומקרא מגלה. ומה שאמרתי שאין מברכין על המצות לאחריהם איני מסתפק שתקשה לי מכסוי הדם שלאחר שחיטה דכיסוי הדם מצוה בפני עצמה היא מן התורה דכתיב ושפך את דמו וכסהו בעפר וברכת המזון שלאחר סעודה דכתיב ואכלת ושבעת וברכת את ה':



מהי ברכת התורה ע"פ הקטע הבא?

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף כא עמוד א :

וברכת המזון לפנייה מן ברכת התורה מקל וחומר: ומה תורה שאין טעונה לאחריה - טעונה לפנייה, מזון שהוא טעון לאחריו - אינו דין שיהא טעון לפניו. איכא למפרך: מה למזון - שכן נהנה, ומה לתורה - שכן חיי עולם!



האם יתכן שיש צד בברכת התורה שקשור לברכה הנהנית?

ר"א מסוכטשוב, הקדמה לאגלי טל:

כי זה עיקר מצות לימוד התורה להיות שש ושמח ומתענג בלימודו ואז דברי תורה נבלעין בדמו, ומאחר שנהנה מדברי תורה הוא נעשה דבוק לתורה.



מה דעת רש"י שהובא לעיל?

ראה את ניסוחו של המהר"ל בפיסקה הבאה: איזה הסבר נוסף הוא מעניק לנוסח הברכה?

מהר"ל נתיב העבודה פ"ז:

ואלו שלש ברכות ר' יהודא סבר כי יש לברך על ברכת התורה, כמו שאר ברכות המצוות שמברכין על המצוות כלם. ומה שמברכין לעסוק בדברי תורה ולא ללמוד תורה, נראה כי אם מברכין כך היה משמע על התורה שהיא התורה כהלכה כי זה עיקר התורה, ואם לא היה מכין ההלכה לא היה זה נקרא תורה וזה אינו כלל. כי אף שאינו מכון הלכה הוא גם כן מצווה. ולפיכך מברכין לעסוק בדברי תורה.



ויש לומר גם כן כי לימוד שייך גם במחשבה, וברכה זאת שמברכין על התורה היא כמו ברכת המצוות שהוא על מעשה ולכן מברך לעסוק בתורה כמו שפירשנו עד כי נראה שאין צריך לברך כאשר למד תורה בעין ובמחשבה בלבד, דק צריך שיעשה מעשה והדבור הוא מעשה נחשב, כמו שאמרנו (ב"מ צ"א ע"ב) עקימת שפתיו הוי מעשה ולכן הברכה היא לעסוק בתורה. ומכל מקום אין מכאן ראיה, כי אפשר לפרש ההפוך, כי עסק נקרא כל שמתעסק ופונה אל דבר, אף כי אין כאן מעשה מכל מקום פונה אליו ועוסק בו ולכן מברכין לעסוק.

ור"י סבר שאין לברך לעסוק בדברי תורה דאינו דומה לשאר מצוות, כי שכל האדם השם יתברך מוציא אותו מן הכח אל הפעל, ואין לימוד התורה ביד האדם כמו שאר המצוות רק השם יתברך מוציא שכל האדם מכח אל הפעל, ולפיכך יש לברך על דבר זה הערב נא ה' אלהינו עד ברוך המלמד תורה לעמו ישראל.



ורב המנוא סבר כי יותר **יש לברך על שנתן תורה כולה לישראל**, כי אם לא נתן תורה לישראל בתחלה לא היתה תורה לכל ישראל, ולפיכך יאמר אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו תורתו ברוך אתה ה' נותן התורה. ותחלת הברכה אשר בחר בנו מכל העמים, כלומר כי נתן תורה על הר סיני לישראל, וסיום הברכה נותן התורה ולא נתן כמו שהתחיל, כי בכל יום הקדוש ברוך הוא נותן תורה לישראל. דאם לא כן חס ושלוש נשתכחה התורה מישראל, כי נותן התורה שם תואר ור"ל שאף בכל יום ובכל עת נותן התורה ואם לא כן היה חס ושלוש נשתכחה תורה מישראל ודבר זה מבואר ליודעים. והוא נרמז במה שאמר קול גדול ולא יסף ואמרו בספרי (סוף נשא) קולו של הקדוש ברוך הוא לא פסק. ובארנו זה במקום אחר וקאמר שם כי דבר זה מעולה שבברכות, כי ברכה זאת היא יותר עליונה, כי נתן התורה כולה לישראל והביאה לעולם, התורה שלא היה בעולם כלל קודם, וגם מברך נותן התורה ר"ל עתה נותן התורה בכל יום ובדאי דבר זה מעולה ועליונה שבברכות.

וקאמר ר"פ הלכך נימרי לכולהו, שיש לברך על המצוות שעוסק בתורה כמו שמברך על שאר מצות, ויש לברך כי השם יתברך מלמד תורה, ומוציא שכלו של אדם אל הפעל, ועל ידי השם יתברך שהוא מוציא שכל האדם אל הפועל ועל ידי האדם שהוא עוסק למוד התורה, ומברך גם כן על שבחר בישראל ונתן להם התורה בכלל, ובכל יום נותן התורה גם כן ובזה מברך על הכל:

מה הטעם שנותן מהר"ל לכל דעה וכיצד הוא מפרש את ההצעה לומר את כל הנוסחאות?

האם ניתן להיעזר בסיווגים שמציע אבודרהם כדי להתמודד עם השאלות הקודמות?

ספר אבודרהם הלכות ברכות:

והברכות הם נחלקים לארבע חלקים. ברכות התפלות וברכות המצות וברכות הנהנין וברכות השבח וההודאה.



כיצד ניתן להיעזר ברמב"ן כדי להבין את יתרונה של הצעת רב המנוא?

השגות הרמב"ן לספר המצוות לרמב"ם שכחת העשין מצוה טו:

שנצטוו להודות לשמו ית' בכל עת שנקרא בתורה על הטובה הגדולה שעשה לנו בתתו תורתו אלינו והודיענו המעשים הרצויים לפניו שבהם ננחל חיי העולם הבא. וכאשר נצטוו בברכה אחר כל האכילה כן נצטוו בזו. ובשלישי שלברכות (כא א) אמרו מנין לברכת התורה לפניה מן התורה שנ' כי שם י"ו אקרא הבו גודל לא-להינו. ...והעולה מזה שברכת התורה לפניה מצות עשה דאורייתא.



רש"י מסכת ברכות דף כא עמוד א :

כי שם ה' אקרא - כשבא משה לפתוח בדברי שירה אמר להם לישראל: אני אברך תחלה, ואתם ענו אחרי אמר, כי שם ה' אקרא בברכה, אתם - הבו גודל לא-להינו באמר, הכי מפרשי לה במסכת יומא.



תלמוד בבלי מסכת יומא דף לז עמוד א :

תניא, רבי אומר: כי שם ה' אקרא הבו גדל לא-להינו. אמר להם משה לישראל: בשעה שאני מזכיר שמו של הקדוש ברוך הוא אתם הבו גדל. חנניה בן אחי רבי יהושע אומר: זכר צדיק לברכה, אמר להם נביא לישראל: בשעה שאני מזכיר צדיק עולמים - אתם תנו ברכה.





איזו ברכה מתוך השלש מתאימה להנחייה – הבו גודל?

שימו לב לנפקא מינא ההלכתית שמסיק השאגת אריה מדברי הגמרא:

שו"ת שאגת אריה (ישנות) סימן כה :



ואכתי צריך לברך למאי דקי"ל דברכת התורה דאורייתא וספק בירך וספק לא בירך חוזר ומברך מספק וכמש"כ בסימן הקדום אם צריך לחזור ולברך מספק כל ג' ברכות שהן ברכה ראשונה הערב נא ואשר בחר בנו כפי תקנת חכמים או בברכה א' מהן נמי סגי דהא וודאי בא' מהן יוצא ידי חובת בה"ת של חיוב דאורייתא... ומ"מ נ"ל כיון דצריך לחזור ולברך ברכה א' לצאת ידי ספק של תורה שיחזור ויברך לכתחלה אשר בחר בנו שהיא מעולה שבבה"ת כדאמרין בספ"ק דברכות ומה"ט תיקנו לקורא בתורה בצבור לברך אותה יותר משאר ברכות. כנ"ל בזה:

האם יתכן לאור הדברים האמורים שיש לברכות מעמד שונה?

האם ניתן לדעתך להציע שברכת אשר בחר היא מן התורה לעומת האחרות שהן מדרבנן?

מה דעתך?



מחלוקות חכמי ישראל והצדוקים

הרה דוד הגנו

חג שבועות שמח!

כידוע, היו הרבה מחלוקות בין חכמי ישראל לבין הצדוקים והבייתוסים. הצדוקים והבייתוסים כפרו בתורה שבעל פה, ופירשו את הפסוקים כראות עיניהם בלי המסורת של חז"ל. האם המחלוקות היו רק בפרשנות? האם יש יסוד מהותי בתפיסת העולם, שגרם למחלוקות הללו? ננסה להיכנס לתוך כמה מהמחלוקות הללו ולהתחקות אחרי היסודות המחשבתיים שהובילו לשם. כיון שאנחנו עומדים ממש לפני כניסת שנת השמיטה – ניכנס לסוגיא דרך מחלוקת שמביא רבי אברהם אבן עזרא בין הצדוקים לחכמי ישראל ביחס לזמן שבו מתחילה שנת השמיטה:

קראו את הפסוקים בפרשת בהר ואת דברי ראב"ע:

(א) ויקרא פרשת בהר פרק כה פסוק כ - כג :



(כ) וְכִי תֹאמְרוּ מֵהַנֶּאֱכָל בַּשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִית הִן לֹא נִזְרַע וְלֹא נִאֶסְף אֶת־תְּבֹאֲתָנוּ:

(כא) וְצִוִּיתִי אֶת־בְּרַכְתִּי לָכֶם בַּשָּׁנָה הַשְּׁשִׁית וְעָשׂוֹת אֶת־הַתְּבֹאָה לְשֹׁלֵשׁ הַשָּׁנִים:

(כב) וְזָרַעְתֶּם אֶת הַשָּׁנָה הַשְּׁמִינִית וְאָכַלְתֶּם מִן־הַתְּבֹאָה יָשֹׁן עַד הַשָּׁנָה הַתְּשִׁיעִית עַד־בֹּא תְּבֹאֲתָהּ תֹאכְלוּ יָשֹׁן:

אבן עזרא ויקרא פרשת בהר פרק כה פסוק כ

אמרו הצדוקים, כי "תבואתנו" ראייה, כי תחלת השנה מניסן. ואין זו ראייה, כי יתכן להיות פירוש "תבואתנו" - מה שתוציא הארץ מעצמה. ואם אמרו: לא תקרא "תבואה" כי אם ספיח, הנה לנגדם (=תשובה כנגדם) "מן השדה תאכלו את תבואתה" (פסוק יב). ועוד יודיעונו (=הצדוקים): איך יעשו בשנת היובל, כי לא יזרעו בששית ובשביעית ובשמינית, רק יזרעו בתשעית ויקצרו בעשירית. ולמה לא הזכיר הכתוב זה, כי אמר לשלש השנים לבדם? והנכון בעיני, שפירוש ועשת את התבואה, שאתן ברכה בששית, שיספיק ויסיף עוד שנה, ובשנת היובל יהיו שלש שנים בלא תוספת:

מה טענו הצדוקים ביחס לשמיטה?

מה ההוכחה שלהם? כיצד ראב"ע מתמודד עם ההוכחה (פסוקים יב-יג מופיעים מיד בהמשך הדף)?

מה ההוכחה של ראב"ע כנגד הצדוקים?

ויקרא פרשת בהר פרק כה פסוק יא - יב

(יא) יוֹבֵל הוּא שָׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה תְּהִיָּה לָכֶם לֹא תִזְרְעוּ וְלֹא תִקְצְרוּ אֶת־סִפְיָהּ וְלֹא תִבְצְרוּ אֶת־נִזְדָּרָהּ:

(יב) כִּי יוֹבֵל הוּא קֹדֶשׁ תְּהִיָּה לָכֶם מִן־הַעֲוֹדָה תֹאכְלוּ אֶת־תְּבֹאֲתָהּ:

שאלה למחשבה: האם יש הבדל מהותי בהבנה של עניין השמיטה בין אם השמיטה תתחיל בניסן או בתשרי?



נראה עוד שתי מחלוקות בין חכמי ישראל לצדוקים ביחס לקרבן התמיד וחג השבועות:

(ב) תלמוד בבלי מסכת מנחות דף סה עמוד א - ב :



מתני'. כיצד הן עושין? שלוחי בית דין יוצאין מערב יום טוב ועושין אותן כריכות במחובר לקרקע, כדי שיהא נוח לקצור. כל העירות הסמוכות לשם מתכנסות לשם, כדי שיהא נקצר בעסק גדול. כיון שהחשיכה, אומר להן: בא השמש? אומר: הין, בא השמש? אומר: הין. מגל זז? אומר: הין, מגל זז? אומר: הין. קופה זז? אומר: הין, קופה זז? אומר: הין. בשבת, אומר להן שבת זז? אומר: הין, שבת זז? אומר: הין. אקצור? והם אומרים לו: קצור, אקצור? והם אומרים לו: קצור. שלש פעמים על כל דבר ודבר, והן אומרים לו: הין הין הין. כל כך למה (לוי)? מפני הבייתוסים, שהיו אומרים: אין קצירת העומר במוצאי יום טוב.

רש"י :

מתני'. כריכות - כורכין וקושרין ראשי השבלים מלא אגרוף. וכל עירות הסמוכות לשם מתכנסות - המולה גדולה שיבינו בייתוסין שבמוצאי יום טוב קוצרין אותן דבייתוסין לא מודו כדמפרש לקמן. אומר להן - הקוצר לבני עירות העומדות עליו. בא השמש - אמרו לו הן. מגל זה - כלומר במגל זה אקצור התבואה. בקופה זו - אתן התבואה. שבת זו - [כלומר] אקצור בשבת. אמרו לו הין - ג' פעמים שואל להן כל דבר. וכל כך - שהיה שואל למה. מפני הבייתוסים - שאומרים אין קצירת העומר במוצאי יום טוב אלא במוצאי שבת כדמפרש בגמרא לפיכך הקוצרים מגביהין קולן כדי שישמעו בייתוסין להוציא מלבן.

גמ'. תנו רבנן (=שנו רבותינו): אלן יומיא דלא להתענאה בהון, ומקצתהון דלא למספד בהון: מריש ירחא דניסן עד תמניא ביה איתוקם תמידא, דלא למספד: ומתמניא ביה ועד סוף מועדא איתותב חגא דשבועיא, דלא למספד. מריש ירחא דניסן ועד תמניא ביה איתוקם תמידא דלא למספד, שהיו צדוקים אומרים: יחיד מתנדב ומביא תמיד, מאי דרוש? את הכבש האחד תעשה בבקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים, מאי אהדרו? את קרבני לחמי לאשי... תשמרו, שיהיו כולן באין מתרומת הלשכה. מתמניא ביה ועד סוף מועדא איתותב חגא דשבועיא דלא למספד, שהיו בייתוסין אומרים: עצרת אחר השבת, ניטפל להם רבן יוחנן בן זכאי ואמר להם: שוטים, מנין לכם? ולא היה אדם אחד שהיה משיבו, חוץ מזקן אחד שהיה מפטפט כנגדו ואמר: משה רבינו אוהב ישראל היה, ויודע שעצרת יום אחד הוא, עמד ותקנה אחר שבת כדי שיהו ישראל מתענגין שני ימים; קרא עליו מקרא זה: אחד עשר יום מחורב דרך הר שעיר, ואם משה רבינו אוהב ישראל היה, למה איחרן במדבר ארבעים שנה? אמר לו: רבי, בכך אתה פוטרני? אמר לו: שוטה, ולא תהא תורה שלמה שלנו כשיחה בטילה שלכם! כתוב אחד אומר: תספרו חמשים יום, וכתוב אחד אומר: שבע שבתות תמימות תהינה, הא כיצד? כאן ביום טוב שחל להיות בשבת, כאן ביום טוב שחל להיות באמצע שבת.



רש"י:

גמ'. דלא להתענאה בהון - אבל למספד שרי.
 (במקצתו) ומקצתהון - איכא דחמירי כולי האי דאפי' למספד אסור.
 איתוקם תמידא - הוקם התמיד על משפטו כדמפרש לקמיה דלא למספד.
 עד סוף מועדא - פסח.
 איתותב - נתיישב על דינו שבאותן ימים נצחו חכמים את הבייתוסים.
 דלא להתענאה - אבל למספד שרי דלא הוא שמחה יתירה בשל עצרת כבשל תמיד משום דעצרת לא היה שום ראייה
 לדברי בייתוסין אבל בתמיד היתה ראייה לדבריהם ותרויהו מפרש לקמן.
 תעשה - לשון יחיד.
 מאי אהדרו - להו רבנן כשנצחום.
 תשמרו - לשון רבים.
 כולן - כל הקרבנות.
 מנין לכם - דהאי ממחרת השבת ממש הוא.
 זקן אחד - בייתוסי היה.
 מפטפט - בדברי ויכוחין.
 י"א יום - שאם היה משה מוליך את ישראל דרך הר שעיר היו באין באחד עשר יום לקדש שהיא סמוכה לארץ ישראל.
 ואם אוהבן היה למה מאחרן ארבעים שנה - ודיחוי בעלמא קאמר ליה משום דהוא היה אומר דברי הבל.
 לא תהא תורה שלמה - (לעולם) +מסורת הש"ס: [שלנו] + לדחות אדם בקנה ובקש כשיחה בטילה שלכם דלנו יש ראייה
 ולכם אין ראייה.
 חמשים יום - משמע ימים ולא שבועות וכתוב אחד אומר שבועות ושבועות לא קרי אלא אותן המתחילות באחד בשבת
 ומסיימות בשבת.
 הא כיצד הא ביום טוב ראשון של פסח שחל בשבת - דממחרתו אחר השבת דהוא יום הבאת עומר ומתחילין לימנות
 מתוקם שבע שבתות תמימות תהיינה.
 ביום טוב - של פסח שחל להיות באמצע שבת דמתחילין למנות למחרתו מיתוקם קרא בחמשים יום ולא שבועות שלמות
 אלא מתחילין למנות באמצע שבת.

סכמו לעצמכם:

1. מהן שתי המחלוקות בין חכמי ישראל לצדוקים?

2. מה היו הטענות של כל צד?

שתי המחלוקות נסבו סביב עבודת בית המקדש: האחת - מי יכול לתרום את קרבן התמיד? הצדוקים טענו: ציבור אינו
 יכול לתרום אלא רק יחידים שמתנדבים מרצונם האיש. חכמי ישראל טענו: הציבור תורם את קרבן התמיד (הכסף נלקח
 מתרומת הלשכה, מחצית השקל שנאספה מכל ישראל). השניה - מתי מתחילים להקריב את קרבן העומר (ט"ז בניסן,
 תחילת ספירת העומר) וממילא, מתי חל חג השבועות? הצדוקים טענו: ביום ראשון ("ממחרת השבת" - שבת בראשית).
 חכמי ישראל טענו: בכל יום בשבוע ("ממחרת השבת" - ממחרת יום טוב הראשון של פסח).



נסה להבין מה עומד מאחורי המחלוקות הללו. לשם כך, נלך אחורה, להיווצרות תנועת הצדוקים והבייתוסים – כפי שמתאר הרמב"ם בפירושו המשנה למסכת אבות:

(ג) משנה מסכת אבות פרק א משנה ג :



אנטיגנוס איש סוכו קבל משמעון הצדיק הוא היה אומר אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס אלא הוו כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס ויהי מורא שמים עליכם:

רמב"ם על משנה מסכת אבות פרק א משנה ג :

והיו לזה החכם שני תלמידים, שם האחד צדוק ושם האחר ביתוס, וכאשר שמעוהו שאמר זה המאמר, יצאו מלפניו, ואמר אחד מהם לשני: הנה הרב כבר באר בפירושו שאין שם שכר ולא עונש, ואין שם תקוה כלל, כי לא הבינו כוונתו עליו השלום. ונתחברו זה לזה, ופרשו מן התורה. והתקבצה לזה כת ולזה כת, יקראום החכמים צדוקין ובייתוסין. והיות שלא יכלו לקבץ קהילות לפי מה שהגיע להם מן האמונה – כי זאת האמונה הרעה תפריד הנקבצים, כל שכן שלא תקבץ הנפרדים – הלכו אחר אימות הדבר אשר לא יכלו להכזיבו אצל ההמון, ולו הוציאו אותו מפיהם היו נהרגים, רצוני לומר: נוסח התורה, וצייר כל אחד מהם בלב סיעתו שהוא מאמין בנוסח התורה, וחולק על הקבלה, ושהיא קבלה בלתי נכונה. וזה כדי שיפלו מהם כל ההלכות המקובלות והגזרות והתקנות, הואיל ולא יכלו לדחות הכל, הכתוב והמקובל. ויתרחב להם גם כן הפתח לפירוש, לפי שכאשר חזר הפירוש אל בחירתו – יקל במה שירצה ויחמיר במה שירצה לפי מטרות, הואיל ואינו מאמין בעיקר כולו, ולא ביקשו אלא דבר שיהיה נוח לקצת בני אדם. ומני אז צמחו אלה הכתות הארוכות, קהילות המינים אשר ייקראו בארץ הזאת – רצוני לומר: מצרים – קראין, ושםם אצל החכמים צדוקין ובייתוסין, והם אשר החלו להטיל דופי בקבלה, ולפרש הכתובים כפי מה שיראה לכל אדם, מבלי השמע לחכם כלל, בניגוד לאומרו יתעלה: (דברים יז יא) "על פי התורה" וכו' "לא תסור" וכו'.

מה הביא את צדוק ובייתוס לכפור בתורה שבעל פה?

מה המשמעות של נטישת תורה שבעל פה והליכה רק אחרי תורה שבכתב? – עיינו במדרש תנחומא שלפנינו כם על היחס בין תורה שבכתב ותורה שבעל פה:

(ד) מדרש תנחומא (ורשא) פרשת נח סימן ג



אלה תולדות נח נח, יתברך שמו של ממה"ה (מלך מלכי המלכים) הקדוש ברוך הוא שבחר בישראל משבעים אומות כמו שכתוב כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו (דברים ל"ב) ונתן לנו את התורה בכתב ברמז צפונות וסתומות ופרשום בתורה שבע"פ וגלה אותם לישראל, ולא עוד אלא שתורה שבכתב כללות ותורה שבע"פ פרטות ותורה שבע"פ הרבה ותורה שבכתב מעט ועל שבע"פ נאמר ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים (איוב י"א) וכתב ולא תמצא בארץ החיים (שם איוב כ"ח), ומאי לא תמצא בארץ החיים וכי בארץ המתים תמצא אלא שלא תמצא תורה שבע"פ אצל מי שיבקש עונג העולם תאוה וכבוד וגדולה בעולם הזה אלא במי שממית עצמו עליה שנאמר זאת התורה אדם כי ימות באהל (במדבר י"ט) וכך דרכה של תורה פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה ובתורה אתה עמל, לפי שלא כרת הקדוש ברוך הוא ברית עם ישראל אלא על התורה שבע"פ שנאמר כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית (שמות ל"ד) ואמרו חז"ל לא כתב הקדוש ברוך הוא בתורה למען הדברים האלה ולא בעבור הדברים האלה ולא בגלל הדברים אלא ע"פ הדברים וזו היא תורה שבע"פ שהיא קשה ללמוד ויש בה צער גדול שהוא משולה לחשך שנאמר העם ההולכים בחשך ראו אור גדול (ישעיה ט) אלו בעלי התלמוד שראו אור גדול שהקב"ה מאיר עיניהם באיסור והתר בטמא ובטהור, ולעתיד לבא ואוהביו כצאת השמש בגבורתו (שופטים ה),



ולא קבלו ישראל את התורה עד שכפה עליהם הקדוש ברוך הוא את ההר כגיגית שנאמר ויציצבו בתחתית ההר (שמות י"ט) ואמר רב דימי בר חמא א"ל הקדוש ברוך הוא לישראל אם מקבלים אתם את התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבו"ר רתכם, ואם תאמר על התורה שבכתב כפה עליהם את ההר והלא משעה שאמר להן מקבלין אתם את התורה, ענו כלם ואמרו נעשה ונשמע מפני שאין בה יגיעה וצער והיא מעט אלא אמר להן על התורה שבע"פ שיש בה דקדוקי מצות קלות וחמורות והיא עזה כמות וקשה כשאל קנאתה, לפי שאין לומד אותה אלא מי שאוהב הקדוש ברוך הוא בכל לבו ובכל נפשו ובכל מאודו שנא' ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך (דברים ו')...

חז"ל מגלים לנו שתורה שבכתב בלי תורה שבעל פה "אין בה יגיעה וצער והיא מעט". לעומת זאת, תורה שבעל פה "היא קשה ללמוד יש בה צער גדול". נראה, שאין הכוונה רק להבדל בכמות הטכנית של פסוקים, פרקים, דפים וכו' אלא להבדל מהותי: תורה שבכתב בלי תורה שבעל פה איננה מחוברת ליומיום שלנו, ולכן, אין בכוחה לרומם ולקדש אותנו. רק על ידי החיבור של תורה שבעל פה – שמגלה את הנצח שבתורה שבכתב ואת היישום שלה בחיי היומיום שלנו – הפרטיים והציבוריים – יש בכוחנו לגלות את הקדושה שבתוכנו ולהגיע לדרגות הרבה יותר גבוהות – "ההולכים בחשך ראו אור גדול".

צדוק ובייתוס התייאשו מכל המגמה! הם לא רצו להתרומם אלא רצו להישאר כפי שהם. מתוך ההתכחשות לכוחות הללו – הם כפרו בתורה שבעל פה. הם ידעו שבלי תורה שבעל פה, התורה שבכתב לא תרומם אותנו.

מתוך ההבנה הזאת נתבונן בדברי הרב קוק זצ"ל ביחס למחלוקות על קרבן התמיד וקצירת העומר:

(ה) מאמרי הראי"ה – יום הביכורים – זמן מתן תורתנו (עמ' 179-180):

כיצד יכולה עבודת ה' היותר מסתורית, הנעולה באלפי עזקאין (=חותמות) בעד שכלו הרציונלי של האדם – להיות [דבר] יסודי **ציבורי**? כך היתה הטענה הצדוקית. עבודת הקדש ודוקא היותר כללית והיותר יסודית שלה, צריכה – לפי דעתם – להיות דבר **פרטי** – "יחיד מתנדב ומביא תמיד". זאת היא ההשגה השטחית, הצדוקית... אבל נצח ישראל נצח וינצח ו"איתוקם תמידא", כי אמנם לא דבר פרטי הוא התוכן של עבודת הקדש בישראל כי אם דבר **ציבורי וכללי** ודבר העומד ברום חיי הלאום ומחיה את ה**לאום כולו**, ואי אפשר שיהיה יוצא מקשר החיים הזה כל אשר יחובר אל החיים באומה.

והלאה אנו צועדים. בנין הארץ, היסוד הראשי, ה**חקלאות**, הלא היא אצל כל העמים רק גורם **כלכלי** חיוני פשוט, אבל העם אשר הנושא שלו כולו הוא קדש קדשים, וארצו ושפתו וכל ערכיו כולם קודש הם... הרי גם חקלאותו כולה היא ספיגת קודש. והקודש הזה שביסוד החקלאי מובלט הוא על ידי זה שחגיגת **ראשית הקציר, העומר**, עולה הוא למדרגת עבודת הקודש היותר עליונה, והקרבן המקודש עמו הוא **קרבן ציבור שדוחה את השבת**.

הבייתוסיות ודאי לא היתה חרדה על קדושת השבת ושמירתו יותר משומרי התורה הנצחיים, הפרושים... אבל מחשבת רעל עמוקה היתה בלבבם... "אין קצירת העומר דוחה את השבת". אין החקלאות עולה גם בישראל למדרגה של קודש קדשים, וממילא, יתפוס בה החול הרגיל את מעמדו, ומזה תוכל כבר הדרגה להיות הולכת ויורדת עד כדי האפסיות של אור הקודש מחיי הלאום והקיבוץ הישובי.





ההבנה שיש קדושה ורוממות בציבור – אנשים, נשים וטף – ולא רק ביחיד סגולה שמתרוממים לרוחניות – היא זאת שעמדה בבסיס המחלוקת מי יכול לתרום את קרבן התמיד. הצדוקים לא קיבלו את ההנחה שיש קדושה לכלל הציבור. לכן, רק "יחיד מתנדב ומביא תמיד". חכמי ישראל חלקו עליהם.

כמו כן, ההבנה שיש קדושה **בחקלאות, בעבודת ארץ ישראל** – שייכת לאותה מחלוקת: הצדוקים טענו שלא ייתכן שתחילת הקציר – העונה החקלאית – ידחה את השבת. שבת היא זמן מרומם וקדוש, וחקלאות שייכת לחיי החולין בלבד. חכמי ישראל חלקו עליהם. יש קדושה בארץ ישראל גם כן! תחילת הקציר בארץ הקודש דוחה את השבת!

נחזור למחלוקת סביב שנת השמיטה:

עניינה של שנת השמיטה הוא "ושבתה הארץ שבת לה'". בנוסף לציווי על **האדם** לשבות – התורה אומרת שיש **לארץ** קדושה, ומכוחה עלינו לתת לה מנוחה במשך שנה שלמה. לכן, אסור לנו לזרוע אותה בתחילת שנת השמיטה, וממילא, גם לקצור את היבול שצומח אז.

נראה, שהצדוקים לא הסכימו לקבל את ההנחה שיש קדושה **לארץ**. חובת השמיטה לשיטתם שייכת אך ורק **לאדם**. לכן, שנת השמיטה לשיטתם לא מתחילה מנתינת המנוחה לארץ (=איסור זריעה בחשוון) אלא מהאיסור **עלינו** לקצור את התבואה של השנה **השישית** (=בחודש ניסן), אף על פי שאין באיסור הזה שום מימד של מנוחה לארץ. הארץ "עבדה" באופן מלא בשנה השישית, ובכל זאת, אסור לקצור את התבואה הזאת. לאחר מכן, ממשיכה חובת השמיטה **על האדם בלבד** לתוך השנה השביעית ואוסרת עלינו גם לזרוע. אך לא מצד נתינת המנוחה לקרקע – **"שבת הארץ"** – אלא אך ורק מתוך חובת השביתה של **האדם** ממלאכה (קצירה ואחר כך זריעה).

למעוניינים להרחיב:

ראו את הפסוקים בתחילת פרשת חוקת לגבי טהרה מטומאת מת על ידי אפר פרה אדומה. מה התנאים בשביל להיות מסוגל להזות את אפר הפרה (פסוק יט)?

(ו) במדבר פרק יט פסוקים ג-י; יט – פרשת פרה אדומה :

(ג) וַתִּתְּנָם אֱתָהּ אֶל אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְהוֹצִיא אֶתָּהּ אֶל מַחֲוֵץ לַמַּחֲנֶה וְשָׁחַט אֶתָּהּ לִפְנֵי:
(ד) וְלָקַח אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן מִדָּמָהּ בְּאֶצְבָּעוֹ וְהָזָה אֶל נֶכַח פְּנֵי אֹהֶל מוֹעֵד מִדָּמָהּ שִׁבְעַת פְּעָמִים:
(ה) וְשֹׁרֵף אֶת הַפֶּרָה לְעֵינָיו אֶת עֶרְוָהּ וְאֶת בְּשָׂרָהּ וְאֶת דָּמָהּ עַל פְּרִשָּׁה יִשְׂרָאֵל:
(ו) וְלָקַח הַכֹּהֵן עֵץ אֶרֶז וְאִזּוֹב וְשֵׁנִי תוֹלַעַת וְהַשְּׁלִיךְ אֶל תּוֹךְ שֹׁרֶפֶת הַפֶּרָה:
(ז) וְכִבֶּס בְּגָדָיו הַכֹּהֵן וְרֹחַץ בְּשׂוֹרָו בַּמַּיִם וְאַחֵר יָבֹא אֶל הַמַּחֲנֶה וְטָמָא הַכֹּהֵן עַד הָעֶרֶב:
(ח) וְהַשְּׂרִיף אֹתָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו בַּמַּיִם וְרֹחַץ בְּשׂוֹרָו בַּמַּיִם וְטָמָא עַד הָעֶרֶב:
(ט) וְאַסֵּף אִישׁ טְהוֹר אֶת אֶפְרַת הַפֶּרָה וְהָיִיחַ מַחֲוֵץ לַמַּחֲנֶה בַּמָּקוֹם טְהוֹר וְהִיָּתָה לְעֵדוּת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְמַשְׁמֶרֶת לְמִי נָדָה חֲטָאת הָאִישׁ:
(י) וְכִבֶּס הָאִסָּף אֶת אֶפְרַת הַפֶּרָה אֶת בְּגָדָיו וְטָמָא עַד הָעֶרֶב וְהִיָּתָה לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלִגְרַם הָעָר בְּתוֹכָם לַחֲקֹת עוֹלָם:
(יט) וְהָזָה הַטָּהוֹר עַל-הַטָּמֵא בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְחִטָּאוּ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרֹחַץ בַּמַּיִם וְטָהַר בְּעֶרְבּ:





משנה מסכת פרה פרק ג :

משנה א :

[א] שבעת ימים קודם לשרפת הפרה מפרישין כהן השורף את הפרה מביתו ללשכה שעל פני הבירה צפונה מזרחה ובית אבן היתה נקראת ומזין עליו כל ז' הימים מכל חטאות שהיו שם ר' יוסי אומר לא היו מזין עליו אלא בשלישי ובעשירי בלבד ר' חנינא סגן הכהנים אומר על הכהן השורף את הפרה מזין כל שבעת הימים ועל של יוה"כ (יום הכיפורים) לא היו מזין עליו אלא בשלישי ובעשירי בלבד:

משנה ב :

[ב] חצרות היו בירושלים בנויות ע"ג סלע ותחתיהם חלול מפני קבר התהום ומביאים נשים עוברות ויולדות שם ומגדלות שם את בניהן ומביאים שוורים ועל גביהן דלתות ותנוקות יושבין על גביהן וכוסות של אבן בידם הגיעו לשלוח ירדו ומלאום ועלו וישבו על גביהן ר' יוסי אומר ממקומו היה משלשל וממלא:

משנה ז :

...וזקני ישראל היו מקדימים ברגליהם להר המשחה ובית טבילה היה שם ומטמאים היו את הכהן השורף את הפרה מפני הצדוקים שלא יהיו אומרים במעורבי שמש היתה נעשית:

המשניות במסכת פרה מתארות תהליך מאוד מורכב ומסובך לכהן שהיה אמור להכין את אפר הפרה – מחד: היו מחמירים מאוד בדרישות הטהרה של הכהן (משנה א, ב) ומאידך: היו מטמאים אותו (!!!) לפני שהיה שורף את אפר הפרה (משנה ג). מדוע?

המפרשים מסבירים: הצדוקים טענו שטבול יום (דהיינו, מי שנטמא בשרץ וכדומה וטבל אבל עדיין לא שקעה השמש לאחר טבילתו) אינו יכול להזות אפר פרה אדומה כיון שאינו נחשב "טהור" מספיק. רק "במעורבי שמש" (=לאחר שקעה השמש) אפשר היה להכין את אפר הפרה. חכמי ישראל רצו להוציא מליבם של הצדוקים. לכן, **טימאו את הכהן**, ולאחר שטבל – עוד **לפני** שהשמש שקעה – היה שורף את אפר הפרה. אלא שחששו שהכהנים יזלזלו בחשיבות הטהרה של אפר פרה אדומה, ולכן, יצרו "איזון" על ידי חומרות מרחיקות לכת על הכהנים שאמורים להכין את אפר הפרה.



מה יסוד המחלוקת בין חכמי ישראל לצדוקים? – קיראו את דברי רש"י הירש:

רש"י הירש במדבר פרק יט:

אם נענין עתה בהלכה זו, הרי זה העיקרון המונח ביסודה: הטהור הוא היפוכו של הטמא לא רק אחרי שהטהור השלים את טהרתו אלא כבר בשלב הראשון של הטהרה. על פי היומרה הצדוקית הרי לשון "וזהה הטהור על - הטמא" יכול להתכוון רק לטהור גמור, ואילו מסורת חז"ל מורה שכבר טבול יום קרי "טהור" וגם הוא נחשב היפוכו של הטמא. על פי היומרה הצדוקית אין בין טבול יום לבין טמא אלא הבדל כמותי של דרגה וההבדל האיכותי של הסוג מתחיל רק בהערב שמש. ואילו מסורת חז"ל מורה שטבול יום כבר נבדל מן הטמא בהבדל איכותי של סוג ואין בין טבול יום לבין הערב שמש אלא הבדל כמותי של דרגת הטהרה.

אם נעביר את כל זה לתחום הרעיון של תורת החירות המוסרית שמצות פרה מכריזה עליה, הרי זה הכלל על פי יהירות הצדוקים: רק השלם מבחינה רוחנית ומוסרית הוא בעל חירות וכן אלמוות וכל העומד בדרגה נמוכה יותר עודנו בתחום השעבוד הפיסי שהוא בן חלוף. ואילו תורת החכמים אומרת: כל אדם - אף בדרגה נמוכה ביותר - הוא בעל חירות אלוהית וזו מבדילה בינו לבין כל היצורים הפיסיים בני החלוף ותזכה אותו בחירות מוסרית ובחיי העולם הבא. יש רק הבדל של דרגה בינו לבין בעלי השלמות ואנשי המעלה הרוחנית המוסרית. על פי דעתם הנפסדת של הצדוקים הרי אלמוות ונצחיות הם אידיאל שאין לזכות בו אלא על ידי שלמות רוחנית ומוסרית, ולפיכך - אולי - איננו בהישג ידו של שום אדם. ואילו חכמת החכמים מורה שאלמוות ונצחיות הם סגולה הטבועה בכל אדם באשר הוא אדם; היא נתונה מידי ה' לכל אדם עם בואו לעולם הזה והיא תכשיר אותו בימי חלדו להתהלך בדרכי החירות עד שישבו לעולמו ויזכה בחיי נצח ובעלמות עילאית. כלום רחוקה המחשבה שהתנגדות הצדוקים ושיטתם - "במעורבי שמש היתה נעשית" - קשורה קשר הדוק עם התנגדותם לתורת העולם הבא של אותם החכמים עצמם?

גם כאן אנחנו רואים את אותו היסוד - כדי להיות קדוש/טהור אינך צריך להיות "מושלם", דבר שכמעט ואינו בהישג ידו של אף אחד. עצם היותך אדם הנמצא בתהליך של שאיפה להתקדמות - גם אם התהליך עדיין לא הושלם - נותנת לך שם "טהור", ובכוחך לטהר אפילו מהטומאה החמורה ביותר - טומאת מת.

בחג השבועות, חג מתן תורה, אנחנו חוגגים לא רק את נתינת התורה שבכתב כי אם את שלמות התורה - יחד עם התורה שבעל פה. זו האחרונה מגלה את הקדושה הטמונה בתוכנו, ומאפשרת לנו להוציא אותה אל הפועל ולהתקדש. לזכות להיות בע"ה "ממלכת כהנים וגוי קדוש".



בין ישראל לבני נח הרה מיכאל אברהם

גוים חייבים במצוות בני נוח שניתנו לעולם לפני מתן תורה. במתן תורה נוספה קומה יהודית על גבי הקומה האוניברסלית. בדף זה ננסה לבחון כמה אספקטים של היחס בין שתי הקומות הללו, ומתוך כך על משמעותו של מתן תורה.

**א. המקור העיקרי לדיני בני נוח הוא בסוגיות סנהדרין נו ע"א – ס ע"א.
ראו את הגמרא בסנהדרין נו ע"א:**



תנו רבנן: שבע מצות נצטוו בני נח: דינין, וברכת השם, עבודה זרה, גילוי עריות, ושפיכות דמים, וגזל, ואבר מן החי.

בהמשך שם מוסיפים עוד מצוות:

רבי חנניה בן (גמלא) (מסורת הש"ס: גמליאל) אומר: אף על הדם מן החי. רבי חידקא אומר: אף על הסיורוס. רבי שמעון אומר: אף על הכישוף. רבי יוסי אומר: כל האמור בפרשת כישוף – בן נח מזהר עליו. (דברים י"ח) לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש קסם קסמים מעון ומנחש ומכשף וחבר חבר ושאל אוב וידעני ודרש אל המתים וגו' ובגלל התועבת האלה ה' אלהיך מוריש אותם מפניך, ולא ענש אלא אם כן הזהיר. רבי אלעזר אומר: אף על הכלאים. מותרין בני נח ללבוש כלאים, ולזרוע כלאים, ואין אסורין אלא בהרבעת בהמה ובהרכבת האילן.

לאחר מכן נדונים בהרחבה המקורות בתורה לחיובים אלו:

מנהגי מילי? – אמר רבי יוחנן: דאמר קרא (בראשית ב') ויצא ה' אלהים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכל תאכל. ויצא -אלו הדינים, וכן הוא אומר (בראשית י"ח) כי ידעתי למען אשר יצוה את בניו וגו'. ה' – זו ברכת השם, וכן הוא אומר (ויקרא כ"ד) ונקב שם ה' מות יומת. אלהים – זו עבודה זרה, וכן הוא אומר (שמות כ') לא יהיה לך אלהים אחרים. על האדם – זו שפיכות דמים, וכן הוא אומר (בראשית ט') שפך דם האדם וגו'. לאמר – זו גילוי עריות, וכן הוא אומר (ירמיהו ג') לאמר הן ישלח איש את אשתו והלכה מאתו והיתה לאיש אחר. מכל עץ הגן – ולא גזל, אכל תאכל ולא אבר מן החי. כי אתא רבי יצחק תני איפכא: ויצו – זו עבודה זרה, אלהים זו דיני

יש חולקים על שתיים מתוך המצוות הללו:

אלא אמר רבא: האי תנא – תנא דבי מנשה הוא, דמפיק ד"ך ועייל ס"ך. דתנא דבי מנשה: שבע מצות נצטוו בני נח: עבודה זרה, וגילוי עריות, ושפיכות דמים, גזל, ואבר מן החי, סיורוס, וכלאים. רבי יהודה אומר: אדם הראשון לא נצטווה אלא על עבודה זרה בלבד, שנאמר ויצא ה' א-להים על האדם. רבי יהודה בן בתירה אומר: אף על ברכת השם, ויש אומרים: אף על הדינים. כמאן אזלא הא דאמר רב יהודה אמר רב: א-להים אני – לא תקללני, א-להים אני – לא תמירני, א-להים אני – יהא מוראי עליכם. כמאן – כיש אומרים.



סיכום הדברים מופיע ברמב"ם, אשר כותב בתחילת פ"ט מהל' מלכים כח:

על עשה דברים נצטווה אדם הראשון: על ע"ז, ועל ברכת השם, ועל שפיכות דמים, ועל גילוי עריות, ועל הגזל, ועל הדינים, אע"פ שכולן הן קבלה בידינו ממהרה רבינו, והדעת נוטה להן, מכלל דברי תורה יראה שעל אלו נצטווה, הוסיף לנח אבר מן החי שנאמר אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו, נמצאו שבע מצות, וכן היה הדבר בכל העולם עד אברהם, בא אברהם ונצטווה יתר על אלו במילה, והוא התפלל שחריה, ויצחק הפריש מעשר והוסיף תפלה אחרת לפנות היום, ויעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבית, ובמצרים נצטווה עמרם במצות יתירות, עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו.

ב.הרב קוק, בספרו אורות ישראל (עמ' קנה-קנו) מתחבט בשאלת היחס בין שתי הקומות :

צורתם של ישראל צריכה להתברר: אם האנושיות הכללית של תוכן האדם עומדת היא בה בצביונה כמו שהיא אצל כל העמים, ועליה נבנתה הצורה הישראלית המיוחדתה, או שמעקב ועד ראש הכל הוא מיוחד? לבירור זה צריך להשתמש במקורות שונים, תורניים, שכליים, הסתוריים, רזיים, הופעיים, שיריים, ולפעמים גם פוליטיים ואקונומיים.



בסופו של דבר הוא מסיק את המסקנה הבאה :

נראה הדבר שמקודם נערך הדבר שצורת האדם תשתלם בכללותה, ובתור תוספת ויתרון יגלה על האומה המיוחדת רוחה המפואר בהדרת קודש. אבל נתקלקלו העניינים ורוח האדם שקע כל כך בכלל, עד שלא היה החול יכול להיעשות בסיס לקודש אלא א"כ יקלקל אותו, והוכרחה גלות מצרים לבוא בתור כור הברזל שצירפה את צד האדם שבישראל, עד שנעשה לבריה חדשה, וצורתו החולית נתשטשה לגמרי. והחל גוי פעם אחת ע"י הגרעין האנושי לצורה שמראש ועד עקב כולה ישראלית, יעקב וישראל.

ומקורו כנראה בסוגיית ב"ק לח ע"א :

שור של ישראל שנגח שור של כנעני פטור אמרי ממה נפשך אי רעהו דוקא דכנעני כי נגח דישאל נמי ליפטור ואי רעהו לא דוקא אפילו דישאל כי נגח דכנעני נחייב א"ר אבהו אמר קרא עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים ראה שבע מצות שקיבלו עליהם בני נח כיון שלא קיימו עמד והתיר ממזון לישראל רבי יוחנן אמר מהכא הופיע מהר פארן מפארן הופיע ממזון לישראל תניא נמי הכי שור של ישראל שנגח שור של כנעני פטור שור של כנעני שנגח שור של ישראל בין תם בין מועד משלם נזק שלם שנאמר עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים ואומר הופיע מהר פארן מאי ואומר וכי תימא האי עמד וימודד ארץ מבעי' ליה לכדור מתנה וכדור יוסף ת"ש הופיע מהר פארן מפארן הופיע ממזון לישראל מאי דרב מתנה דא"ר מתנה עמד וימודד ארץ ראה וכו' מה ראה ראה שבע מצות שנצטוו עליהן בני נח ולא קיימום עמד והגלה אותם מעל אדמתם ומאי משמע דהאי ויתר לישנא דאגלויי הוא כתיב הכא ויתר גוים וכתב התם לנתר בהן על הארץ ומתרגם לקפצא בהון על ארעא מאי דרב יוסף דא"ר יוסף עמד וימודד ארץ ראה וכו' מה ראה ראה שבע מצות שקיבלו עליהם בני נח ולא קיימום עמד והתיר להם איתגורי אתגר א"כ מצינו חוטא נשכר אמר מר בריה דרבנא לומר שאפילו מקיימין אותן אין מקבלין עליהן שכר ולא והתניא ר"מ אומר מנין שאפילו נכרי ועוסק בתורה שהוא ככה גדול ת"ל אשר יעשה אותם האדם וחי בהם כהנים ולוים וישראלים לא נאמר אלא אדם הא למדת שאפילו נכרי ועוסק בתורה הרי הוא ככה גדול אמרי אין מקבלים עליהן שכר כמצווה ועושה אלא כמי שאינו מצווה ועושה דא"ר חנינא גדול המצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה.



שימו לב לשתי נקודות בדברי הרמב"ם שהובאו למעלה:

1. הוא קובע שהדעת נוטה למצוות אלו. כלומר בני נוח הצטוו רק במצוות שכליות.
2. הוא מביא את שבע מצוות בני נוח כחלק אינטגרלי מהתפתחות מערכת המצוות המלאה של ישראל. בשלב הראשון העולם הצטווה על שבע המצוות הללו, ולאחר מכן נוספו עוד מצוות, עד שמשה הביא את המערכת להשלמתה.

האם יש קשר בין שני החידושים הללו? האם זה מתיישב עם מסקנתנו של הרב קוק?

ג. ר' שלמה פיישר בספריו מתייחס גם הוא לשאלה זו בכמה מקומות. בספר **בית ישי - דרשות**, בס' ט ובס' כו הוא מביא שנחלקו בשאלה זו חכמי ישראל, ומוציאים בהם את שתי הגישות שתיאר הרב קוק:



1. בחירת ישראל מן העמים היא בבחינת בכורה בעלמא, כמו שכתוב: "בני בכורי ישראל".

מקור עיקרי לכך הוא המשנה בפרקי אבות פ"ג מי"ד:

הוא [=ר"ע] היה אומר: חביב אדם שנברא בצלם, חבה יתרה נודעת לו שנברא בצלם. שנאמר (בראשית ט): "בצלם אלוהים עשה את האדם". חביבין ישראל שנקראו בנים למקום, חבה יתירה נודעת להם שנקראו בנים למקום, שנאמר (דברים יד): "בנים אתם לה' אלוהיכם".¹

בעל התו"ט על המשנה הזו, מביא שהמפרשים הוציאו אותה מפשוטה, ופירשו אותה על ישראל, ונסמכו על דרשת חז"ל²: "אתם קרויים 'אדם' ואין עובדי אילים קרויים 'אדם'" (שנאמרה על פסוק ביחזקאל, "אדם אתם"). **בעל התו"ט** חולק עליהם וקובע שאין להוציא את המשנה מפשוטה ואת הפסוקים מפשטם (שהרי הפסוק "בצלם אלוהים עשה את האדם" מדבר על אדם הראשון), ובודאי ר"ע במשנה מדבר על כלל בני האדם.³

2. **הנחזרי** והמקובלים רואים בישראל צורה מחודשת וברייה בפני עצמה, ולשיטתם ישראל כלל אינם שייכים לסוג של שאר האומות, בבחינת "הן עם לבדד ישכון ובגויים לא יתחשב".

מקור הדברים בנחזרי במאמר א, שם הוא מבחין בין חמש דרגות של הנמצאים בעולם:

- א. **אמר הנחזרי**: אם כן אני רואה שתורתכם אינה נתונה כי אם לכם.
- ב. **אמר החבר**: כן-הוא, וכל הנלזה אלינו מן האמות בפרט יגיעהו מן הטובה אשר ייטיב הבורא אלינו, אך לא יהיה שווה עמנו. ואלו יהיה חייב התורה מפני שנבראנו היה שווה בזה הלכך והשחור, כי הכל בריאותיו. אך התורה מפני שהוציאנו ממצרים, והתחברות כבודו אלינו, מפני שאנחנו נקראים הסגלה מבני אדם.
- ג. **אמר הנחזרי**: אני רואה אותך מתהפך, היהודי, וכבר שב דברך רצה אחר שהיה שמו:
- ד. **אמר החבר**: בין רצה בין שמו - הרחב-לי לבך עד שאפךש אותו.
- ה. **אמר הנחזרי**: אמר מה שתראה.
- ו. **אמר החבר**: בדין הענין הטבעי נתחייב לקחת המזון, והנדיח וההולדה, וכחותם וכל תנאיהם. והתייחד בזה הצמח ובעלי החיים מכללי האדמה והאבנים והמוצאים והיסודות:
- ז. **אמר הנחזרי**: זה כלל שצריך לפרט אותו, אבל אמת הוא.

1. וראה בתו"ט ומדרש שמואל שהסבירו מדוע לא הובא הפסוק "בני בכורי ישראל", אף שהוא קודם.
2. ראה ילקוט שמעוני, פ' כי-תשא רמז שפח, ד"ה 'תניא רבי יהודה', ויחזקאל רמז שעג, ד"ה 'לד ואתן צאני'.
3. גם התו"ט שם, וגם בבית ישי שמיישב את דעות המפרשים שדחה התו"ט, מסבירים בדומה לרב קוק, שבני נוח איבדו את מעמדם כבנים בעקבות חטאיהם.



לג. **אמר החבר :** ובענין הנפשי התיחדו בעלי החיים כלם, ונתחילו ממה תנועות וחפצים ומדות וחוששים נראים ונסתרים וזאת אלה.

לד. **אמר הכוזרי :** גם זה אין דרך לדחותו.

לה. **אמר החבר :** ובדיו הענין העוללי התיחד המדבר מכל החיים. והתחיל ממה תקוה המדות והמעו והמדינה והיו הנהגות ונמוסים מנהגים.

לו. **אמר הכוזרי :** גם זה אמת.

לז. **אמר החבר :** ואיזו מדרגה אמה חושב למעלה מזאת?

לח. **אמר הכוזרי :** מעלת החכמים הגדולים.

לט. **אמר החבר :** איני רוצה לומר אלא מעלה תכריד את בעליה פרידה עצמית, כהפרד הצמח מן הדומם והפרד אדם מן הבהמה, אבל הפרידה ברב ומעט אין לה תכלית, מפני שהיא פרידה מקרית, ואינה מעלה על דרך אמת.

מ. **אמר הכוזרי :** אם כן אין מעלה במרגשים יתרה על מעלת בני אדם.

מא. **אמר החבר :** ואם ימצא אדם שייבא באש ולא יזק בו, ויעמד מבלי מאכל ולא ירעב, ויהיה לפניו זהר נשאי העין יכולה להסתכל בו, ולא יחלה ולא יחלש, וכאשר יגיע אל תכלית ימיו, ימות לרצונו, כמי שיעלה על מטתו לישון, וישן בעת ידוע ובשעה ידועה, עם ידיעת העבר והעתיד, מה שיהיה ומה שיהיה, הלא המעלה הזאת נפרדת בעצמה ממעלת בני אדם.

מב. **אמר הכוזרי :** אבל המעלה הזאת אלהית מלאכותית אם היא נמצאת, וזה מדיו הענין האלהי לא מן העוללי ולא מן הנפשי ולא מן הטבעי.

מג. **אמר החבר :** אלה קצת תארי הנביא אשר אין עליו חולק, אשר נראה על ידו להמון התחברות הדבר האלהי בהם ונשיש להם אלוה מנהיגם כרצונו וכפי עבודתם והמרותם, והגיד להם הנעלם, והודיע איך היה חדש העולם ויחס בני אדם קדם המבול, היאך נתיחסו אל אדם והיאך היה המבול ויחס השבטים אמות אל שם חם ויפת בני נח, והיאך נפרדו הלשונות, ואיפה שוכנו, והיאך צמחו המלאכות ובני המדינות ושני העולם מאדם ועד עתה.

חשוב: האם באמת מוכח כאן שהכוזרי הבין כהבנה 2?

ד. ראו את הגמרא סנהדרין נט ע"א:

למה לי למיכתב לבני נח ולמה לי למשני בסיני? - כדרכי יוסי ברבי חנינא. דאמר רבי יוסי ברבי חנינא: כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני - לזה ולזה נאמרה. לבני נח ולא נשנית בסיני - לישראל נאמרה ולא לבני נח. ואנו אין לנו אלא גיד הנשה ואליבא דרבי יהודה.

אמר מר: כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני לזה ולזה נאמרה. אדרבה, מדנשנית בסיני - לישראל נאמרה ולא לבני נח! - מדאיתני עבודה זרה בסיני, ואשכחן דענש נכרי עילוה - שמע מינה לזה ולזה נאמרה. לבני נח ולא נשנית בסיני לישראל נאמרה ולא לבני נח. אדרבה, מדלא נשנית בסיני לבני נח נאמרה ולא לישראל! - ליכא מידעם דלישראל שרי ולנכרי אסור.

איזה מודל מבין השניים עולה מגמרא זו?





ה. הרב קוק, בתחילת ספרו **עץ הדר**, דן בשיטת ה**לבוש** שפוסל אתרוג מורכב מפני שנועברה בו עבירה (עבירת הרכבה, שלטענת בעל ה**לבוש** גם בני נח מצווים בה). בתוך הדיון הרב קוק עומד על הבדלים כלליים בחיוב במצוות שישנם בין בני נח לבין ישראל.⁴



הרב קוק קובע שם עיקרון כללי שפרטי הלכותיהם של בני נח נקבעים על פי הטבע ולא על פי ההלכה. לדוגמא, הגמרא בחולין לג ע"א קובעת שאבר מן החי אסור בבן נח אפילו במפרכסת, שכן סו"ס במציאות היא חיה. ואילו אצל ישראל איסור אבר מן החי תלוי במעשה ההלכתי של שחיטה, ולא במציאות של חיים. לכן במפרכסת, מכיון שהיא נשחטה, אף שהיא עדיין חיה, מותר לישראל לאכול אבר שלה.⁵ הוא מסביר שאצל ישראל ההבחנות ההלכתיות מצויות בספירה ההלכתית ונקבעות על פי מעשים הלכתיים (כמו מעשה שחיטה), ואילו אצל בן נח הנגזרות ממצבי מציאות (כאן: מציאות של מיתה).

ניתן לראות זאת גם בדיני ייחוסו של בן נח, שכן הוא הולך אחר האם ולא אחר האב, בעוד שייחוסו של ישראל נקבע על פי האב. הרב קוק מסביר גם את זה באותו אופן: ההורות של האם היא בטבע, ואילו ההורות של האב היא מכוח חזקה הלכתית.

דוגמא נוספת שהוא מביא היא מנושא השיעורים. כידוע, הגמרא אומרת שהשיעורים נמסרו לנו הלמ"מ (ראה סוכה ה ע"ב, ומקבילות). הרב קוק מסביר שבגלל זה הם לא ניתנו לבני נח (ראה רמב"ם מלכים פ"ט ה"י). **החת"ס** בתשובות שיז וקפד בחי"ד דן בדין הגדלות של בן נח, ומסיק (בעקבות תשובת הרא"ש) שהגדלות היא כמו כל שיעור אחר, ולכן אין בבני נח שיעורים לגדלות, כמו שני סימנים, או גיל שלוש עשרה. מסקנתו היא שחיובם במצוות הוא החל מהשלב בו הם מגיעים להבנה. אם כן, גם בדברים שכן נוח מצווה בהם כישראל ישנו הבדל בינו לבין ישראל: לגבי בן נוח לא קיימים דיני השיעורים.

מה עולה מהתיאור הזה? האם הוא עקבי עם תפיסתו שתוארה למעלה?

ו. ראו את דברי הרמח"ל בספרו **דרך ה'**, ח"ב פ"ד פסקא ט:

ואולם במעשיהם של ישראל תלה האדון ברוך הוא תיקון כל הבריאה ועילויה כמו שזכרנו, ושעבד כביכול את הנהגתו – לפעלם, להאיר ולהשפיע, או ליסתר ולהתעלם חס ושלווה על פי מעשיהם. אך מעשה האומות, לא יוסיפו ולא יגרעו במציאות הבריאה ובגילוי יתברך שמו או בהסתרתו, אבל ימשיכו לעצמם תועלת או הפסד, אם בגוף ואם בנפש, ויוסיפו כח בשר שלהם או יחלישוהו.



ר' ניסים גאון בהקדמתו לש"ס (נדפסה במהדורות התלמוד שבידינו, בתחילת מסכת ברכות), מקשה כיצד אנו מוצאים עשרות מצוות שבני נוח חייבים בהן, על אף שהגמרא קובעת שיש רק שבע כאלו? ועוד, הוא שואל, כיצד ניתן להעניש אותם ללא ציווי מפורש (הרי 'אין עונשין אלא אם כן מזהירין')? הוא עונה על כך: כי כל המצוות שהן תלויות בסברא ובאובונתא דליבא כבר הכל מתחייבים בהן מן היום אשר ברא אלוקים אדם על הארץ, עליו ועל זרעו אחריו לדורי דורים. והמצוות שהן נודעות מדרך השמועה...

מה עולה משני המקורות הללו לגבי מודל שתי הקומות?

4. ישנם כמה וכמה הבדלים כאלה, גם במצוות שבני נח מצווים בהן (הרבו לדון באיסורי עריות, עבודה זרה וכדו'). ואפילו בעניין האמונות הנכונות ישנן דעות שבני נוח אינם מזהירים על השיתוף. וראה ברמב"ן בסוף השגותיו לשורש ה"ד, הבדל עקרוני לעניין מניין המצוות. אמנם כאן הרב קוק מתייחס רק לאותם הבדלים שמבטאים את הקריטריון של התייחסות למציאות הטבעית.

5. ראה דיון ארוך בגמרא זו בבית ישי' סי' קז, ד"ה 'והנה בחולין ל"ג' והלאה.



ז. הגמרא בב"ק קיג ע"א מביאה את הברייתא הבאה:

דתניא: ישראל וכנעני אנס שבאו לדין, אם אתה יכול לזכהו בדיני ישראל - זכהו ואמור לו: כך דינינו, בדיני כנענים - זכהו ואמור לו: כך דינכם,

הרמב"ם פוסק (הל' מלכים פ"י הי"ב):

שני עכו"ם שבאו לפניך לדין בדיני ישראל, ורצו שניהן לדין דין תורה דין, האחד רוצה והאחד אינו רוצה אין כופין אותו לדין אלא בדיניהן, היה ישראל ועכו"ם אם יש זכות לישראל בדיניהן דין לו בדיניהם, ואומרים לו כך דיניכם, ואם יש זכות לישראל בדיניהן דין לו דין תורה ואומרים לו כך דינינו, ויראה לי שאין עושין כן לגר תושב אלא לעולם דין לו בדיניהם.

הרמב"ם אומר שהדין לבחור באופן מגמתי את המערכת המשפטית נאמר כלפי עכו"ם. אבל בדין בין ישראל לגוי שקיבל עליו שבע מצוות בני נוח (=גר תושב. ראה שם, סופ"ח), דנים לו בדיניו.

זה מה שקרוי אצל משפטינים "משפט בינלאומי פרטי", כלומר דיון בין שני אנשים שכל אחד מהם פועל במסגרת משפטית אחרת (כמו אזרחים של שתי מדינות). כאן ההלכה קובעת שבין יהודי לגוי עקרונית הולכים לפי דיני בני נוח.

מדוע? לאיזו משתי השיטות זה מתאים?

ר' שלמה פיער בספרו (ההלכתי) בית ישי, סי' קז, מסביר שמערכת דיני בני נוח היא מערכת אוניברסלית, שכן עניינה הוא דיני הצדק והיושר האנושי. מערכת כזו קיימת גם כלפי ישראל, שהרי גם הם מצווים לנהוג על פי הצדק והיושר, ולכן הדין בין ישראל לגוי ייערך במסגרת המערכת של הגויים, שכן היא מהווה בסיס משותף לשתי המערכות.

מה עולה מדבריו כאן לגבי מודל שתי הקומות?

ח. הר"ן בדרשותיו גם הוא עוסק ביחס בין המערכות (עמ' קצא, במהדורת פלדמן):

שכמו שהחוקים שאין להם מבוא כלל בתקום הסדר המדיני, והם סיבה עצמית קרובה לחול השפעת האלוהי, כן משפטי התורה יש להם מבוא גדול... ואפשר שהם היו פונים יותר אל הענין אשר הוא יותר נשגב במעלה ממה שהם היו פונים לתקן קיבוצו. כי התקון ההוא המלך אשר נעמיד עלינו ישלים ענינו, אבל השופטים והסנהדרין היה תכליתם לשפוט את העם במשפט אמיתי צודק בעצמו, שימשך ממנו הדבר הענין האלוהי בנו. ישלם מנו לגמרי סידור ענין ההמוני, או לא ישלם. ומפני זה אפשר שימצא בקצת משפטי ודיני האומות ממה שהוא קרוב יותר לתיקון הסידור המדיני מה שימצא בקצת משפטי התורה. ואין אנו חסרים בה, כי כל מה שיחסר מהתיקון הנזכר היה משלימו המלך... ונמצא שמינוי השופטים היה לשפוט משפטי התורה בלבד, שהם צודקים בעצמם... ומינוי המלך היה להשלים תקום הסדר המדיני, וכל מה שהיה מצטרף לצורך העשה... וכאשר לא יהיה מלך בישראל, השופט יכלול שני הכוחות⁶: כוח השופט וכוח המלך...

איזה משני המודלים עולה מדברי הר"ן?

ט. לסיום,

חשבו מה משמעותו של מתן תורה לפי כל אחד מהמודלים הללו? מה היה לפניו ומה הוא עצמו בא להוסיף? התמקדו ביחס בין הממד האוניברסלי-מוסרי-הגיוני (שכלי) לממד ההלכתי-דתי-רוחני (שמעי).



6. כוונתו להלכה לפיה ב"ד מכין ועונשין שלא מן הדין. ראה שו"ע חו"מ סי' ב ועוד.



תורה היא וללמוד אני צריך

הרב מתניה ידיד

עיון בפרק ד' מהלכות תלמוד תורה לרמב"ם :

פרק ד' מהלכות תלמוד תורה עוסק בשאלה מיהו תלמיד הגון, היחס הנכון שבין הרב לתלמיד, בדרך הלימוד ובכבוד שיש להעניק למקום הלימוד.

אנו נלמד את הפרק לפי סדר ההלכות וניתן שאלות מנחות וכיווני מחשבה שכמובן ניתן להרחיב במקורות רבים נוספים (הכותרת לסעיפי ההלכות ניתנו לצורך לימוד דף זה ואינם במקור)

הלכה א' - תלמיד הגון ורב הגון :

אין מלמדין תורה אלא **לתלמיד הגון** נאה במעשיו או לתם אבל אם היה הולך בדרך לא טובה מחזירין אותו למוטב ומנהיגין אותו בדרך ישרה ובודקין אותו ואח"כ מכניסין אותו לבית המדרש ומלמדין אותו אמרו חכמים כל השונה לתלמיד שאינו הגון כאילו זרק אבן למרקוליס שנאמר כצור אבן במרגמה כן נותן לכסיל כבוד אין כבוד אלא תורה שנאמר כבוד חכמים ינחלו וכן **הרב שאינו הולך בדרך טובה** אף על פי שחכם גדול הוא וכל העם צריכין לו אין מתלמדין ממנו עד שובו למוטב שנאמר כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא אמרו חכמים אם הרב דומה למלאך ה' צבאות תורה יבקשו מפיהו אם לאו אל יבקשו תורה מפיהו.

מהי ההגדרה לתלמיד הגון לפי הרמב"ם? מהי ההגדרה לרב הגון?

הרמב"ם משתמש בביטוי "דרך לא טובה" גם כלפי התלמיד וגם כלפי הרב. מה משמעות השוואה זו?
לעיון: ברכות כח ("תלמיד שאין תוכו כבדו") מועד קטן יז (אם דומה למלאך)

הלכה ב' - דרך הלימוד וסידור בית המדרש :

כיצד מלמדים הרב יושב בראש והתלמידים מוקפים לפניו כעטרה כדי שיהיו כלם רואים הרב ושומעים דבריו ולא ישב הרב על הכסא ותלמידיו על הקרקע אלא או הכל על הארץ או הכל על הכסאות ובראשונה היה הרב יושב והתלמידים עומדים ומקודם חורבן בית שני נהגו הכל ללמד לתלמידים והם יושבים.

האם שינוי סדר הלימוד בין "בראשונה" לבין "מקודם חורבן בית שני" מבטא ירידת הדורות? אם כן, במה?
לעיון: מגילה כא. לעניין כבוד התורה.

הלכה ג' - דיני המתורגמן

הלכה ד: הרב והתלמיד בשאלת השאלות

הרב שלמד ולא הבינו התלמידים לא יכעוס עליהם וירגז אלא חוזר ושונה הדבר אפילו כמה פעמים עד שיבינו עומק ההלכה וכן לא יאמר התלמיד הבנתי והוא לא הבין אלא חוזר ושואל אפילו כמה פעמים ואם כעס עליו רבו ורגז יאמר לו רבי תורה היא וללמוד אני צריך ודעתי קצרה.



**מדוע מניח הרמב"ם באופן פשוט שאם לא הבינו התלמידים יש חשש לכעס של הרב?
מה היינו מצפים שיעשה התלמיד כאשר רבו כועס ורוגז עליו? מה מציע הרמב"ם לעשות?
מה הדבר מלמדנו?
לעיון: עירובין נד.**

הלכה ה' - האומץ לשאול וחובת הרב כלפי תלמידיו :



לא יהיה התלמיד בוש מחביריו שלמדו מפעם ראשונה או שניה והוא לא למד אלא אחר כמה פעמים שאם נתבייש מדבר זה נמצא נכנס ויוצא לבית המדרש והוא אינו למד כלום לפיכך אמרו חכמים הראשונים אין הביישן למד ולא הקפדן מלמד במה דברים אמורים בזמן שלא הבינו התלמידים הדבר מפני עומקו או מפני דעתו שהיא קצרה אבל אם יכיר לרב שהם מתרשלים בדברי תורה ומתרכיין עליהם ולפיכך לא הבינו חייב לרגוז עליהם ולהכלימן בדברים כדי לחדדם וכענין זה אמרו חכמים זרזק מרה בתלמידים לפיכך אין ראוי לרב לנהוג קלות ראש לפני התלמידים ולא לשחוק בפניהם ולא לאכול ולשתות עמם כדי שתהא אימתו עליהם וילמדו ממנו במהרה.
על פי הרמב"ם חוסר הבנה גוררת בושה. ניתן לפתור זאת על פי דבריו באומץ לשאול שאלה.

מתי בכל זאת מותר לרב לרגוז על תלמידיו? מה עוד מותר לעשות אם התלמידים מתרשלים בלימודים? האם יש לזה רמז בדברי התוכחה בתורה כלפי עם ישראל?

הלכה ו' - כבודו של הרב והרשות להטעות :



אין שואלין את הרב כשיכנס למדרש עד שתתישב דעתו עליו ואין התלמיד שואל כשיכנס עד שיתישב וינוח ואין שואלין שנים כאחד ואין שואלין את הרב מענין אחר אלא מאותו הענין שהן עסוקין בו כדי שלא יתבייש ויש לרב להטעות את התלמידים בשאלותיו ובמעשים שעושה בפניהם כדי לחדדן וכדי שידע אם זוכרים הם מה שלמדו או אינם זוכרים ואין צריך לומר שיש לו רשות לשאול אותם בענין אחר שאין עוסקין בו כדי לזרזם.
על אף שלעיתים אנו תופסים את הרב כמי שיכול לענות מיד ולכל שאלה שנשאל הרמב"ם מסייג זאת ונותן כמה כללים

**לשאלת שאלות. מהם הכללים? כיצד זה מסייע לשמור על כבודו של הרב?
עיון: שבת דף ג. בסיפור על רבי חייא ורב.**

הלכות ז-ח - סדר צורת השאלה (מעומד ומיושב) וסדר קדימות בשאלות חשובות יותר וחשובות פחות. הלכה ט - דיני קדושת בית המדרש :



אין ישנים בבית המדרש וכל המתנמנם בבית המדרש חכמתו נעשית קרעים וקרעים וכן אמר שלמה בחכמתו וקרעים תלביש נומה ואין משיחין בבית המדרש אלא בדברי תורה בלבד אפילו מי שנתעטש אין אומרים לו רפואה בבית המדרש ואין צריך לומר שאר הדברים וקדושת בית המדרש חמורה מקדושת בתי כנסיות.

**מהי ה"מידה כנגד מידה" בכך שתורתו נעשית קרעים וקרעים? מה המשמעות של תורה מקורעת?
לעיון: רבי זירא היה מקפיד באופו מיוחד לא לישון בבית המדרש עיינו בדבריו במסכת מגילה דף כח
ובמסכת סנהדרין עא**



פגשנו בהלכות אלו את חובת הרב להקשיב לתלמידיו אך גם לשמור על מרחק ולעיתים אף להקפיד ולרגוז עליהם. נצטט את דבריו של אהרן לכתנשטיין בהקשר זה.

איתא במשנה במסכת אבות:

הוא [= הלל הזקן] היה אומר: לא הביישן למד ולא הקפדן מלמד.



המשנה אינה נותנת לנו רק תיאור עובדתי. יש בה הנחיה כמעט נורמטיבית, שאין זה ראוי שהקפדן יהא מלמד. הן בתדמיתו ובתודעתו האישית, הן בתדמית שאנו מְשׁוּיִים לו, היה 'הרב' ז"ל (הגרי"ד סולובייצק זצ"ל) גם 'מלמד' וגם 'קפדן'.

יושבים פה כמה תלמידים שחבשו את ספסלי בית מדרשו של 'הרב' בראשית הדרך, וראינו לא מעט קפדנות במרוצת השיעור, הן ביחסו לתלמידים, הן בדרך הצגת הדברים על ידו. הייתה נימה מורגשת היטב של הטלת מורא, מתח ולחץ שהיו מורגשים באוויר. הכרתי לא תלמיד אחד ולא שניים, שלא היו מסוגלים לאכול לפני השיעור, מפני שחששו לבריאותם הפיזית והנפשית...

משנתו של 'הרב' ז"ל בעניין זה הייתה מושרשת היטב בבית אבא ובבית סבא. במידה מסוימת, היא תאמה את המסורת שעליה נתגדל וחונך... אך יש בה כדי להסביר את נוהגו של 'הרב' ז"ל לעמוד בשיעור כארי בסוגר. הוא לא התעלל חס ושלום בתלמידיו באופן פיזי, אבל ברמה המילולית לא חסך את שבטו הביקורתי מהם. ניתן היה אפוא לבוא ולטעון שהוא נהג כך כפעי שנהגו עמו, ובכך לגלגל את השאלה דור אחד כלפי מעלה, לדור שלפניו.

ועדיין שאלה במקומה עומדת: האם ה'קפדן' אמנם 'מלמד', ועושה כן באמצעות קפדנותו?

דומני שאם נשאל את עצמנו האמנם הקפדן מלמד, הרי שבמידה מסוימת, חרף קביעתו של הלל, היינו אומרים שאטכן הקפדן מלמד, ואולי אפילו היינו באים למסקנה שדווקא הקפדן מלמד.

מהי משמעותה של 'קפדנות' זו?

מלכתחילה, ניתן להציע כאן כמה דוגמאות הלכתיות לעניין 'קפידיא'. כך, למשל, יש משמעות לדבר שאין אדם מקפיד עליו' בתחום דיני איסור גזל, פטור מן המעשרות. הגמרא בבבא קמא מדברת על שימוש במטבע כאשר המלכויות 'מקפידות' זו על זו. במשנה ובתלמוד הירושלמי יש דיון לעניין שתי עיסות שמקפידים לערבבן, האם מצטרפות הן לשיעור חלה אם לאו. וכמובן, נושא הקפידיא עולה לעניין חציצה, איזו חציצה פוסלת בטבילה. רובו המקפיד פוסל את הטבילה מדאורייתא, רובו ואינו מקפיד – פוסל אותה מדרבנן, והוא הדין למיעוטו ומקפיד, ואילו מיעוטו ואינו מקפיד – כלל לא היו חציצה.

אכן, בכל המקורות וההקשרים האלה השימוש במונח 'קפדנות' אינו נוגע כלל ועיקר לשאלה דנו, האכפתיות של האדם, לא לאופיו. במובן זה, השימוש במונח 'קפדן' נעשה במונחים חיוביים ביותר. ואם נעביר 'קפדנות' זו לשדה החינוך וההוראה, הרי שאותה נקודה של אחריות ואכפתיות יכולה למצוא את ביטוייה המלא בכך שאדם אכן מקפיד, מדקדק ותובע עד כדי הטחת דברים בצורה חריפה ותקיפה, שתכליתה השגת הסטנדרטים שאליהם הוא מכוון את תלמידיו ומצפה מהם לעמוד בהם.



בהקשר זה, מבטאת הקפדנות את האכפתיות של ה'מלמד', ככל שנראה לו שאין הוא משיג את התוצאות המתבקשות והנדרשות. לפום צערא – קפדנותא. ובמידה ואכן אכפת לאדם, הוא עשוי להתפרץ לעתים אם נראה לו שאינו משיג את מבוקשו. אכפתיות זו, כשלעצמה, ביחס למי שעוסק בלימוד תורה והרבצתה, עשויה לבוא לידי ביטוי בשלושה מישורים שונים.

ברובד האחד, קפדנות זו נוגעת לחומר הנלמד. הוא מחפש דייקנות. ובמידה והסטנדרטים שאימץ לעצמו, ושאותם מבקש הוא להנחיל לתלמידיו ולהשרישם בתודעתם, אינם מושגים על ידם, הוא כואב ומצטער. כמעט באופן פיזי.

כל אדם בעל סטנדרטים גבוהים, עשוי לכאוב כאב זה, בכל תחום שהוא, כאשר התוצאות אינן עומדות בציפיות. הדבר מפריע. אדם בעל חוש מוסיקלי, אינן טעם, עשוי להתרגז אם ישמע תו מוסיקלי אחד שאינו במקומו. ולא מפני שעצם התופעה היא אימה ונוראית. אך עצם החריגה מן הסטנדרט היא שמפריעה. תמונה שאינה תלויה על הקיר כשהיא ישרה מרגיזה אותו. מה מפריע לך. וכי בגיאומטריה עסקינן? אבל למרות זאת הדבר מפריע, מרגיז. כך גם בתחומים שאינם אינטלקטואליים, אבל גם בהם מנסים להעביר מערכת מסודרת של חינוך ומשטר. כך בתחום המוסיקה, וכך במשחק הפוטבול. אי עמידה במשמעת תקיפה וחזקה, בסטנדרטים גבוהים ותובעניים, מפריעה ומביאים להקפדה מצד מי שאינו מוכן לוותר עליהם.

יש אמת מידה. יש ידע. יש עולם הבנוי לתלפיות שאותו הוא מבקש להנחיל לדור הבא. במידה ואינו מצליח בכך הוא חש שמהווה השתבש. המורשת שאותה מבקש הוא ללמד, להנחיל לתלמידיו, נפגמת, ואת זה הוא כואב.

המישור השני נוגע לא בעולם החולין אלא בעולמה של תורה. האכפתיות נובעת מסיבה דתית. אחריות ואכפתיות לא רק כלפי התכנים שאותם אני מבקש ללמד, אלא אחריות כלפי הקדוש ברוך הוא. מי שמלמד תורה, וזכה ללמוד, לקיים וללמד, רואה אצת עצמו, בין היתר, כאפוטרופוס, כמופקד וכשומר התורה. אם כשומר שכר, אם כשומר חינוך, לעתים כשומר, לעתים כשואל. מי שאמור ללמד תורה, צריך לשמור על תורת הקודש, ועל צבינה כ'שמן זית זך'...

יש כאן דאגה וחרדה לאמת, ולעתים – מתוך חרדה לאמת, ובמיוחד לאמיתה של תורה – הדבר בא גם על חשבון החסד והרחמים. הרב ז"ל בהחלט ראה את עצמו, בעקבות מורשת ומסורת בית אבא, הולך בכיוון זה. מסורת של אמות מידה קפדניות ביותר. קפדנות על כל תג ותג שבתורה.

(דברים שנאמרו בפורום "תורה בצהרי היום", של בוגרי ישיבה-אוניברסיטה, יום ירושלים תשס"ה. כתב וערך: אביעד הכהן.)
ציטוט דבריו של הרב לנטנשטיין זצ"ל מתוך: האתר: "אסיף"



חיוה ברכת התורה למי שלמד כל הלילה הרה נחמיה טיילור

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף יא עמוד ב

אמר רב יהודה אמר שמואל: השכים לשנות, עד שלא קרא קריאת שמע צריך לברך, משקרא קריאת שמע אינו צריך לברך, שכבר נפטר באהבה רבה.



רש"י

שכבר נפטר באהבה רבה - שיש בה מעין ברכת התורה, ותן בלבנו ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך ותלמדם חקי רצונך.



תוספות

שכבר נפטר באהבה רבה. עד הלכך נימרינו לכולהו - בירושלמי יש הא דאמרי' שכבר נפטר באהבה רבה והוא ששנה על אתר פירוש לאלתר שלמד מיד באותו מקום. ונשאל להרב ר' יצחק כגון אנו שאין אנו לומדין מיד לאחר תפלת השחר שאנו טרודין והולכים כך בלא למוד עד אמצע היום או יותר אמאי אין אנו מברכין ברכת התורה פעם אחרת כשאנו מתחילין ללמוד. והשיב ר"י דלא קיימא לו כאותו ירושלמי הואיל וגמר' שלנו לא אמרו ואין צריך לאלתר ללמוד. ועוד אפי' לפי הירושלמי דוקא אהבה רבה דלא הוי עיקר ברכה לברכת התורה דעיקר אהבה רבה לק"ש נתקן ובשביל היא אינו נפטר מברכת התורה אלא אם ילמוד מיד וגם לא יעשה היסח הדעת. אבל ברכת אשר בחר בנו וברכת לעסוק בדברי תורה שהן עיקר לברכת התורה פוטרת כל היום. והיה אומר ר"ת כשאדם עומד ממטתו בלילה (בשחרית) ללמוד שא"צ לברך ברכת התורה מפני שברכת התורה של אתמול שחרית פוטרת עד שחרית אחרת ולא נהירא. והצרפתיים נהגו לומר פסוקים וברכת כהנים וגם אלו דברים שאין להם שיעור שהיא משנה (פ"א דפאה) ואלו דברים שאדם אוכל פירותיהן כו' שהיא ברייתא (מס' שבת קכז.) מפני הירושלמי דבעי שילמוד על אתר. אבל א"צ כמו שכתבתי כבר.



סמ"ג מצוה יט

גרסין בירושלמי דברכות (פ"ג ה"ח ועיי' ברכות יא, ב תד"ה שכבר) הרוצה לשנות קודם קריאת שמע צריך לברך על התורה פירוש כמו שאנו נוהגים קודם זמירות לברך לפני פרשת צו ומשנת איזהו מקומן וברייתא דרבי ישמעאל ולאחר קריאת שמע אין צריך לברך שכבר נפטר באהבה רבה אמר רבי בון והוא ששנה על אתר פירוש והוא ששנה לאלתר אז נראית אהבה רבה לשם ברכת התורה ושוב אינו צריך לברך כל היום ואפילו יפסיק כאילו בירך ברכה מבוררת לשם התורה כך השיב רבינו יצחק בר רבי שמואל



שאלות לעיון

- לפי הר"י באיזו תנאים פותרת ברכת "אהבה רבה" אותנו מלומר ברכת התורה לדעת הירושלמי ולדעת הבבלי.
- מהי כוונת התוס' בתירוצם האחרון "אבל א"צ כמו שכתבתי".
- מהו חידושו של רבנו תם ביחס לברכת התורה ולמה התוס' אינו מסכים לדבריו.
- מהי דעת הר"י (רבינו יצחק) לפי מה שהביא מדבריו הסמ"ג.



קעת נעין בדברי הרא"ש בסוגיא שלנו.



יג אמר רב יהודה אמר שמואל השכים לשנות עד שלא קרא ק"ש צריך לברך משקרא ק"ש אין צריך לברך. מאי טעמא שכבר נפטר באהבה רבה. בירושלמי מסיק עלה א"ר אבא והוא ששונה על אתר ונראה דהיינו דוקא בברכה של אהבה רבה דלא מיתחזי לשם ברכת התורה אלא בשונה על אתר. ואם שונה לאלתר אז נראית ברכה לשם עסק התורה כמו לשם ק"ש. ואז לא יצטרך לברך כל אותו היום אפילו יפסוק ללמוד ויחזור וילמוד. וכן המברך על התורה ולמד אין צריך לחזור ולברך אם הפסיק באמצע לכך הוצרך לומר והוא ששונה על אתר על הנפטר באהבה רבה. ולא על המברך ברכת התורה דאי לא תימא הכי היה לו להשמיענו בעלמא דהפסק שבאמצע עסק דהוי הפסק וצריך לחזור ולברך כל שכן הנפטר באהבה רבה. ואף את"ל דאין חילוק בין הנפטר בברכת התורה לנפטר באהבה רבה. מכל מקום מסתבר שבני אדם שרגילין תמיד לעסוק בתורה ואפילו כשיצאין לעסקיהן ממהרים לעשות צרכיהם כדי לחזור וללמוד ותמיד דעתם על לימודם לא חשיב הפסק לענין הברכה וכן אם למד בלילה הלילה הולך אחר היום ואין צריך לברך כל זמן שלא יישן. ולכך מי שרגיל לישן ביום שינת קבע על מטתו הוי הפסק וצריך לחזור ולברך

שו"ת הרא"ש כלל ד סימן א



שאלה: אנא אדוני אבי, אל נא תמנע מלבאר לי כל שאלותי באר היטב, על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון..... עוד אשאל ענין ברכת התורה, אם יש לברך בכל פעם, ומה נקרא היסח הדעת; אם השינה שאדם רגיל לישן בצהרים, או לפעמים שאדם משכים הרבה וחוזר לישן מעט, אם נקרא היסח הדעת או לא. ואף אם תמצא לומר שנקרא היסח הדעת, הא מספקא לי: פעמים שאדם סבור לישן ושוכב זמן רב על המטה ואינו יכול לישן, אלא הוא כגון נים ולא נים תיר ולא תיר, אם צריך לברך או לא..... ואף כי אני יודע בעצמי שאיני יודע לשאל, מקרא אני דורש: והגדת לבנו, את שאינו יודע לשאל את פתח לו.

ולענין ברכת התורה, אדם הרגיל לשכב על מטתו בכל יום ולישן, שינת קבע מיקרי והוי הפסק, וצריך לברך ברכת התורה בקומו. אבל הרגיל להתנמנם מיושב, או על אצילי ידיו, שינת עראי הוא ולא הוי הפסק. וכן אם השכיב עצמו על המטה ולא היה יכול לישן, לא הוי הפסק, דבעודו ניעור דעתו על למודו.....ושלום, אביך אשר.

שו"ת הרא"ש כלל ד סימן ב



וששאלת: אם בכל פעם ופעם שיעסוק בתורה צריך לברך על ברכת התורה.

תשובה: מי שתורתו אומנותו, ואינו מבטל אלא כשצריך לחזר אחר פרנסתו, ובכל פעם דעתו על למודו, ומיד חוזר ללמודו אחר שעשה צרכי פרנסתו, ואין מתעסק בדברים בטלים, אין צריך לברך; דאין כאן היסח הדעת; ואם לאו, צריך לברך.

נעין בדברי רבו של הרא"ש המהר"ם מרוטנברג :



שו"ת מהר"ם מרוטנברג חלק ד (דפוס פראג) סימן מג

ומה ששאלת מברכת התורה עיין בתוס' דברכות (י"א ע"ב ד"ה שכבר) ושם תמצא מפורש תשו' ר"י ודברי רבינו שמעון בשם רש"י ואני נוהג שלא לברך אלא בפעם ראשונה שאני עוסק בתורה ביום אם קודם בית הכנסת אני מברך איני חוזר ומברך בבי"הכנ וכשאני משכים אני מברך בבי"הכנ ותו לא כל היום אפי' [כשאני] מפסיק ואוכל כי איני מסיח דעתי אך כשאני ישן ביום שינת קבע אני חוזר ומברך ושלום מאיר בר' ברוך זלה"ה.



הגהות מיימוניות הלכות תפילה פרק ז



וכן כתב רבינו שמחה (רבו של המהר"ם) ועוד כתב ששינה ומרחץ ובה"כ מפסיקין וצריך לברך אחר כל אחת מהן ג' ברכות הללו לפי שהן היסח הדעת. השינה שא"א ללמוד כשהוא ישן ומרחץ ובית הכסא שאסורין אפילו בהרהור ד"ת. אמנם מורי רבינו כתב בתשובה שאינו רגיל לברך אלא פעם ראשונה כשהוא לומד או כשהוא קורא בבה"כ ואינו חוזר ומברך באותו יום אלא לאחר הפסק של שינת קבע מפני שאינו מסיח דעתו מללמוד אפילו בהפסק אכילה ובית הכסא ע"כ ובה"כ ומרחץ דין אחד להן ע"כ:

(6) מהו דעת הרא"ש בפסקיו ביחס להיסח הדעת בברכת התורה.

(7) מה היא דעת הרא"ש ביחס לדברי רבנו תם המובא בתוס' בברכות.

(8) מהו המחלוקת בין רבנו שמחה למהר"ם.

טור אורח חיים סימן מז



ואם בא ללמוד מיד אחר ק"ש וברכותיה שחרית אין צריך לברך מפני שבכחה שניה שלפני ק"ש שהיא אהבה רבה יש בה מעין ברכת התורה ופוטרת אותו ודוקא אם לומר מיד אחריה אבל אם הפסיק בנתיים אינה פוטרת ואם לומד מיד אחריה שאז היא פוטרת או שבדרך ברכת התורה והתחיל ללמוד והפסיק אחר כן בלימודו אינו צריך לברך כל היום אם הוא רגיל תמיד לעסוק בתורה ואף אם כשיוצא לעסקיו ממחר לעשות צרכיו כדי שיחזור ללמוד לא חשיב הפסק לענין ברכה ואף אם לומד בלילה הלילה הולך אחר היום ואינו צריך לחזור ולברך כל זמן שלא ישן ואם ישן כתב א"א ז"ל בתשובת שאלה שאף ביום אם ישן שינת קבע על מטתו הוי הפסק וצריך לחזור ולברך אבל אם רגיל להתנמנם מיושב על אצילי ידיו שינת עראי היא ולא הוי הפסק ואפילו שכב על מטתו ולא ישן לא הוי הפסק דבעודו נעור דעתו על למודו ע"כ.

(9) מהי דעת הטור ביחס לאדם שהיה נעור כל הלילה, עיינו במגן אברהם המדייק

מגן אברהם סימן מז ס"ק יב



וצ"ע דבשלמא לסברת הטור דס"ל דבשינה תליא מילתא אם לא ישן א"צ לברך,

(10) האם יש הכרח לדייק כך בדברי הטור או האם אפשר לומר סברא אחרת בדעת הטור, תשימו לב לביטוי בטור "הלילה הולך אחר היום", מהו הנפקא מינה בין שתי הדעות.

שולחן ערוך אורח חיים סימן מז



סעיף יא

שינת קבע ביום, על מטתו, הוי הפסק. וי"א דלא הוי הפסק, וכן נהגו.

(11) מהו המקור של שתי הדעות, נעיין במפרשי השולחן ערוך להכרעת הענין.

משנה ברורה סימן מז ס"ק כה



(כה) וכן נהגו - ובל"ח כתב ולי נראה שהמברך תע"ב וכן נהג מורי מהר"י לברך וכן הסכים הפר"ח וא"ר בשם הרבה ראשונים ואחרונים וכ"כ הגר"א וכן העתיק הח"א להלכה [ואף דבפמ"ג משמע דנוכל לסמוך על המנהג הזה שלא לברך עכ"פ נראה פשוט דהסומך על כל הפוסקים שהזכרנו ומברך לא הפסיד]:



ערוך השולחן אורח חיים סימן מז סעיף כב-כג



כתב הטור בירך בה"ת והתחיל ללמוד והפסיק א"צ לברך כל היום אם הוא רגיל תמיד לעסוק בתורה וכו' עכ"ל ומשמע דאם אינו רגיל צריך לברך וכן משמע מדברי רבינו הב"י בסעיף י' שכתב ואם הפסיק מללמוד ונתעסק בעסקיו כיון שדעתו לחזור וללמוד לא היה הפסק וה"ה לשינה ומרחץ ובית הכסא דלא היה הפסק עכ"ל משמע ג"כ דדוקא כשדעתו לחזור וללמוד א"צ לברך [מג"א סק"ט] וכ"כ הרא"ש בתשו' כלל ד' [ס"ב] ויש מי שכתב דלא בעינן דעתו ללמוד עוד [ט"ז סק"ח] ואינו כן לפי דעת הטור וש"ע מיהו המנהג הוה כן אמנם אחרי שהמנהג כן הוה כל אחד כהתנה בשעת הברכה שיהא מספיק על כל המעת לעת אך בהפסק שינה ומרחץ ובית הכסא דלא היה הפסק צ"ע דכיון דאינו יכול ללמוד אז לא מהני דעתו כמו בתפילין [הגר"א סק"ט] ויש מי שכתב משום דיש כמה דינים במרחץ ובה"כ [אגור] ואין זה ענין לברה"ת דזה א"צ ברכה [הגר"א שם] וצ"ל דת"ת לא דמי גם בזה לכל המצות דבכל המצות כיון שאין חובה עליו על כל היום שפיר היה הפסק המקום שאינו יכול לקיים בה המצוה משא"כ ת"ת דחובה עליו כל היום וכל הלילה כשיש לו שהות ללמוד אין שום דבר מפסיק:

וזהו שכתב רבינו הב"י בסעיף י"א שינת קבע ביום על מטתו היה הפסק וי"א דלא היה הפסק וכן נהגו עכ"ל ולכאורה העיקר כדעה ראשונה אמנם לפי הטעם שבארנו א"ש דכיון דהוא מוכרח ללמוד לא היה שום דבר הפסק וכל שמברך בה"ת דעתו על מעל"ע כברכת השחר וזהו שכתב בסעיף י"ב אף אם למד בלילה הלילה הולך אחר יום שעבר וא"צ לחזור ולברך כל זמן שלא ישן עכ"ל כלומר דבכל מעת לעת צריך לברך בה"ת ורק כשהולך לישן בלילה נגמר המעת לעת והיינו כשיקום משינתו בלילה אף אם עדיין לא נגמר מעת לעת בשלימות מזמן ברכה דאתמול מ"מ בקומו כשישב ללמוד צריך לברך בה"ת דדעתו עד זמן קימה כמו כל ברכות השחר ואם לא ישן כל הלילה אינו מברך עד אור הבוקר ויש שפי' בדבריו דאם לא ישן א"צ לברך כלל ותמיהו עליו [עמג"א סק"י"א שכתב כן והקשה עליו] אבל באמת אין כונתו כן אלא כמ"ש ואין מדקדקין במעת לעת בפחות או יתר אלא שבכל יום יברך בה"ת או כשקם ממיתו אפי' בלילה או באור הבוקר וכן המנהג הפשוט ואין לשנות ואם קם ממטתו ודעתו לישן עוד נ"ל דאם קם קודם חצות לא יברך ויברך קומו פעם שנית ואם אחר חצות יברך וכן נראה דעות המקובלים דאחר חצות נחשב כיום [עש"ת סק"י"ב] אבל אם אין דעתו לישן עוד אזי מברך אף בקומו קודם חצות:

12) סכמו לעצמכם מהי המחלוקת בין המ"ב לערוך השולחן ביחס לדברי השולחן ערוך.

סעיף יב



אף אם למד בלילה, הלילה הולך אחר היום שעבר ואינו צריך לחזור ולברך כל זמן שלא ישן.

משנה ברורה סימן מז ס"ק כח



(כח) שלא ישן - ר"ל שינת קבע אבל אם ישן שינת קבע על מטתו אפילו בתחלת הלילה חשיב הפסק ואפילו הי"א שבסעיף י"א מודו בזה.

ואם היה ניעור כל הלילה (כד) י"א דא"צ לברך בבוקר(כה) וי"א דצריך לברך כי קבעו חכמים ברכה זו בכל יום דומיא דשאר ברכות השחר וספק ברכות להקל אך אם אפשר לו יראה לשמוע בה"ת מאחר ויאמר לו שייכין להוציא בהברכות והוא יכין לצאת ויענה אמן ויאמר אח"כ איזה פסוקים כדי שיהא נחשב לו במקום לימוד או יכין לצאת בברכת אהבה רבה וילמוד תיכף מעט אחר שייסיים תפלתו. ואם היה ישן ביום שינת קבע על מטתו ובלילה שלאחריו היה ניעור כל הלילה פסק הגאון רע"א דבזה לכו"ע צריך לברך בבוקר בה"ת ואין ברכת אהבת עולם של ערבית פוסטת אם לא למד מיד אחר התפלה:



שער הציין



(כד) ח"א בשם הפר"ח והגר"א בביאור:

(כה) דה"ח בשם מ"א וא"ר:

(13) לאור כל מה שלמדתם מה ההלכה לדעתכם בכל ליל שבועות, האם לברך ברכת התורה או לא.



הצעה לעיון ה"חג שבועות" הפרשיות המועדות הרה"ר ד"ר איתי ליכטיץ

(השאלות מתייחסות לטבלה שבדף הבא)

- ההערות מופיעות בסוף הלימוד

א. קראו ועיינו בשתי פרשיות המועדות שבספר שמות, מוצגות זו מול זו בטבלה שלפניכם. (התענגו על הדמיון...). אם תרצו תוכלו לעיין בחומש ולראות את ההקשר שבו מצויה כל אחת מהפרשיות.

ב. שימו לב: באיזו מן הפרשיות יש תוספות שאין באחרת?

ג. בוודאי ראיתם שרוב התוספות הן בשמות לד. אך הרמב"ן (שמות כג, טז) שם לב דווקא לתוספת בשמות כג שמהווה את הכותרת של הפרשיה.

ד. עיינו ברמב"ן. מה לדעת הרמב"ן מטרת הכותרת? מה מחבר את שלושת הרגלים? מהי מילת המפתח ברמב"ן?

ה. מהו התוכן המשותף לשלושת הרגלים בפרשיה זו לפי הרמב"ן?

ו. הפרשיה בשמות כג מסתיימת כמו שהיא פותחת (שלוש רגלים...שלוש פעמים) לפי הבנתו של הרמב"ן - כיצד הסיים העוסק במצות "יראה כל זכורך" מתחבר לתוכן של שלושת הרגלים?

ז. שימו לב שבשתי הפרשיות יש הציווי - ולא יראו פני ריקם. למה הכוונה? ראו רש"י

ח. זה הזמן לשאלה שאולי לא חשבנו עליה עד כה: מה הפירוש (פס' יד) "תחג". מה יהפוך סתם יום בלוח השנה ליום "חג"? לכאורה, הדיון הזה מתחיל בשלב מוקדם יותר בתורה: היכן בתורה נזכר חג בפעם הראשונה? (שמות ה א) נִשְׁלַח אֶת-עַמִּי וַיַּחֲגּוּ לִי בַּמִּדְבָּר: מפרשי הפשט במקום מפרשים: ויזבחו לי, כמו אסרו חג בעבותים. (אבן עזרא, חזקוני). וכך פירש גם האמורא אב"י (חגיגה י, ע"ב).

ט. כעת נעיין ברגל השני (החג שלשמו התכנסנו): בשתי הפרשיות - שני שמות שונים לחג. בשניהם יש גם התייחסות שונה לתוכן של "ביכורי...". שימו לב שגם התוכן של האסיף שונה בשתי הפרשיות. נסו להציע, מה פשר ההבדלים בין הפרשיות? האם לא היה "מתאים יותר" לומר - וחג הקציר בכורי קציר חטים?

י. חשבו - מהו היחס בין הביכורים הנזכרים בפסוקים טז, כב לבין הביכורים הנזכרים בפסוקים יט, כו (בהתאמה).



שמות פרק כג	שמות פרק לד
(יד) שָׁלַשׁ רִגְלִים, תָּחַג לִי בַשָּׁנָה.	(יח) אֶת-חַג הַמִּצּוֹת, תִּשְׁמֹר--שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מִצּוֹת אֲשֶׁר צִיִּיתָ, לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב: כִּי בַחֹדֶשׁ הָאָבִיב, יֵצֵאת מִמִּצְרַיִם.
(טו) אֶת-חַג הַמִּצּוֹת, תִּשְׁמֹר--שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מִצּוֹת כְּאֲשֶׁר צִיִּיתָ לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב (1), כִּי-בּוֹ יֵצֵאת מִמִּצְרַיִם	(יט) כָּל-פֶּטֶר רֶחֶם, לִי; וְכָל-מִקְנֶה תִזְכֹּר, פֶּטֶר שׁוֹר וָשֶׂה.
וְלֹא-יֵרָאוּ כִּנִּי, רִיקֶם. (2)	(כ) וּפֶטֶר חֲמֹר תִּפְדֶּה בְשֶׂה, וְאִם-לֹא תִפְדֶּה וְעִרְפְתָּ; כָּל בְּכוֹר בְּנֶיךָ תִּפְדֶּה, לֹא-יֵרָאוּ כִּנִּי רִיקֶם.
	(כא) שִׁשַּׁת יָמִים תַּעֲבֹד, וּצְיוֹם הַשְּׁבִיעִי תִשְׁבֹּת; בְּחֵרִישׁ וּבְקִצִּיר, תִּשְׁבֹּת. (3)
	(כב) וְחַג שִׁבְעַת תַּעֲשֶׂה לָּךְ, בְּכַחֲרֵי קִצִּיר חֲטִיִּים ; וְחַג, הָאֶסִּיר--תִּקְוֹפֶת, הַשָּׁנָה.
(טז) וְחַג הַקִּצִּיר (4) בְּכַחֲרֵי מַעֲשִׂיךָ , אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה; וְחַג הָאֶסִּיר בִּיצֵאת הַשָּׁנָה, בְּאֶסְפָּךְ אֶת-מַעֲשִׂיךָ מִן-הַשָּׂדֶה.	(כג) שְׁלֹשׁ פַּעֲמִים , בַּשָּׁנָה--יֵרָאָה, כָּל-זָכוֹר, אֶל-פְּנֵי הָאֱדוֹל יְקוֹה, אֶל-לִהִי יִשְׂרָאֵל. (5)
(יז) שְׁלֹשׁ פַּעֲמִים , בַּשָּׁנָה--יֵרָאָה, כָּל-זָכוֹר, אֶל-פְּנֵי הָאֱדוֹל יְקוֹה.	(כד) כִּי-אוֹרִישׁ גִּזְיִם מִפְּנֶיךָ וְהִרְחַבְתִּי אֶת-גִּבְלֶךָ; וְלֹא-יִחַמֵּד אִישׁ, אֶת-אַרְצְךָ, בְּעִלְתֶּךָ לְרֹאוֹת אֶת-פְּנֵי יְקוֹה אֶל-לִהִי, שְׁלֹשׁ פַּעֲמִים בַּשָּׁנָה.
(יח) לֹא-תִזְבַּח עַל-חֹמֶץ, דָּם-זִבְחִי; וְלֹא-יִלִּין חֵלֶב-חֲגִי, עַד-בֹּקֶר.	(כה) לֹא-תִשְׁחַט עַל-חֹמֶץ, דָּם-זִבְחִי; וְלֹא-יִלִּין לְבָבֶךָ, זִבַּח חַג הַפֶּסַח.
(יט) רְאֵשִׁית, בְּכַחֲרֵי אֲדָמְתְּךָ , תָּבִיא, בֵּית יְקוֹה אֶל-לִהִי; לֹא-תִבְשֹׁל גִּדִּי, בַּחֲלֵב אִמּוֹ.	(כו) רְאֵשִׁית, בְּכַחֲרֵי אֲדָמְתְּךָ , תָּבִיא, בֵּית יְקוֹה אֶל-לִהִי; לֹא-תִבְשֹׁל גִּדִּי, בַּחֲלֵב אִמּוֹ.
{פ}	



נעבור לפרשת המועדות של ספר ויקרא פרק כג :

א. קראו מפסוק ט עד פסוק כב. מדוע לדעתכם הובאו כאן (בעיון לחג השבועות) גם הפסוקים הנוגעים לעומר ולא רק הפסוקים הנוגעים לחג השבועות.

ב. האם יום הבאת העומר יכול היה להיקרא חג הקציר? (באמת, נראה שמיום הנפת העומר עד ממחרת השבת השביעית אנחנו מצויים בתוך חגיגה מתמשכת של קציר).

ג. שימו לב, שלצד העומר יש קרבנות, ולצד שתי הלחם (לחם תנופה, שתיים...חמץ...) יש קרבנות. אך אם תציצו בפרשת קרבנות החגים שבספר במדבר פרשת פנחס תגלו שאלו באים **בנוסף** למוספים שנזכרו שם.

ד. כיצד מכונה חג הקציר/חג שבועות בפרשת פנחס? שימו לב, גם כאן וגם שם הוא אינו מכונה חג.

ה. מעניין שלכל החגים בפרשת המועדות של ויקרא פרק כג יש תאריך מדויק (יום וחודש) מהו התאריך של חג הקציר/שבועות בויקרא כג? מהו התאריך של חג זה בפרשת פנחס?

ו. לא רק התאריך של חג השבועות חסר אלא גם היותו "זמן מתן תורתנו" כפי שאנחנו אומרים בתפילת החג. ראו בפסוק טז את הסברו היקר של ה"כלי יקר" ל-מנחה המיוחדת לחג השבועות "מנחה חדשה לה'".

ויקרא פרק כג' פס' ט'-כב' :



(ט) וַיְדַבֵּר יְהוָה, אֶל-מֹשֶׁה לֵאמֹר.

(י) וַיְדַבֵּר אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם, כִּי-תָבֹאוּ אֶל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם, וְקִצְרְתֶּם אֶת-קִצְרֶיהָ--וְהִבֵּאתֶם אֶת-עֹמֶר ראשית קצירכם, אֶל-הִכָּהוּ.

(יא) וְהִנִּיר אֶת-הָעֹמֶר לִפְנֵי יְהוָה, לְרִצְוֹנְכֶם; מִמֶּחֳרַת, הַשָּׁבֹת, יִנִּיפְנָה, הִכָּהוּ.

(יב) וַעֲשִׂיתֶם, בַּיּוֹם הַהוּא כְּבָשׁ תְּמִים בֶּן-שָׁנָתוֹ לַעֲלֹה, לִיקוֹה.

(יג) וּמִנְחָתוֹ שְׁנֵי עֶשְׂרִים סֹלֶת בִּלְאֵה בַשָּׂמֶן, אִשָּׁה לִיקוֹה--רֵיחַ נִיחֹחַ; וְנִסְכָּהּ יוֹ, רְבִיעִית הֵהָיוּ.

(יד) וְלֶחֶם וְקָלִי וְכֶרֶם לֹא תֹאכְלוּ, עַד-עֶצֶם הַיּוֹם הַהוּא--עַד הִבֵּאתֶם, אֶת-קִרְבֹּן אֶל־הֵיכָל: חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם, בְּכָל מִשְׁבְּתֵיכֶם. {ס}

(טו) וּסְפַרְתֶּם לָכֶם, מִמֶּחֳרַת הַשָּׁבֹת, מִיּוֹם הִבֵּאתֶם, אֶת-עֹמֶר הַתְּנוּפָה: שִׁבְעַת שָׁבָתוֹת, תְּמִימֹת תִּהְיֶינָה.

(טז) עַד מִמֶּחֳרַת הַשָּׁבֹת הַשְּׁבִיעִת, תִּסְפְּרוּ חֲמִשָּׁים יוֹם; וְהִקְרַבְתֶּם מִנְחָה חֲדָשָׁה, לִיקוֹה. (6)

(יז) מִמִּשְׁבְּתֵיכֶם תָּבִיאוּ לֶחֶם תְּנוּפָה, שְׁתֵּים עָשָׂר--סֹלֶת תִּהְיֶינָה, חֲמֵץ תֹּאפִינָה: בִּכָּאִים, לִיקוֹה.

(יח) וְהִקְרַבְתֶּם עַל-הַלֶּחֶם, שִׁבְעַת כִּבְשִׁים תְּמִימִם בְּנֵי שָׁנָה, וּכְרֹב בֶּקָר אֶחָד, וְאֵילִם שְׁנָיִם: יִהְיוּ עֹלָה, לִיקוֹה, וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם, אִשָּׁה רֵיחַ-נִיחֹחַ לִיקוֹה.

(יט) וַעֲשִׂיתֶם שְׁעִיר-עִזִּים אֶחָד, לַחֲטָאת; וְשְׁנֵי כִבְשִׁים בְּנֵי שָׁנָה, לְזִבְחַת שְׁלָמִים.

(כ) וְהִנִּיר הִכָּהוּ אֹתָם עַל לֶחֶם הַבִּכָּרִים תְּנוּפָה, לִפְנֵי יְהוָה, עַל-שְׁנֵי, כִבְשִׁים; קֹדֶשׁ יִהְיוּ לִיקוֹה, לִכָּהוּ.

(כא) וְקִרְבָּאתֶם בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַהוּא, מִקְרָא-קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם--כָּל-מִלְאכְתְּ עֲבָדָה, לֹא תַעֲשׂוּ: חֻקַּת עוֹלָם בְּכָל-מִשְׁבְּתֵיכֶם, לְדֹרֹתֵיכֶם.

(כב) וּבְקִצְרְכֶם אֶת-קִצְרֵי אֲרָצְכֶם, לֹא-תִכְלֶה פֶּאֶת שׂוֹדְךָ בְּקִצְרְךָ, וְלֶקֶט קִצְרְךָ, לֹא תִלְקֹט; לַעֲנִי וְלַגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם, אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם. {פ}



נסיים בפרשת המועדות שבספר דברים פרק טז :



א. מהו התוכן העיקרי שאתם מוצאים בחג השבועות המתואר כאן?

ב. איזו מצוה חדשה התחדשה כאן שלא נזכרה קודם לכן? העזרו ברש"י.

ג. השמחה שנזכרת כאן קשורה גם לפרשת מקרא ביכורים שלהלן בדברים פרק כו. מצאו את הקשר, העזרו ברש"י שם לפסוק יא.

דברים פרק טז' פס' א' - יד' :



(א) נְמוּר, אֶת-חֹדֶשׁ הָאָבִיב, וְעֵשִׂיתָ פֶּסַח, לִיקוֹק אֱ-לֹהֶיךָ: **כִּי בַחֲדָשׁ הָאָבִיב**, הוֹצִיאֲךָ יְקוֹק אֱ-לֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם--לִילָה.

(ב) וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לִיקוֹק אֱ-לֹהֶיךָ, צֹאן וּבָקָר, בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר-יִבְחַר יְקוֹק, לְשֹׁכֵן שְׁמוֹ שָׁם: (ז)

(ג) **לֹא-תֹאכַל עָלָיו חֶמֶץ, שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל-עָלָיו מִצּוֹחַ** לָחֶם עֵלִי: כִּי בַחֲפִזּוֹ, יֵצֵאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם--לָמַעַן תִּזְכֹּר אֶת-יוֹם יֵצִאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם, כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ.

(ד) וְלֹא-יֵרָאָה לְךָ שֹׂאֵר בְּכָל-גִּבְלֶךָ, שִׁבְעַת יָמִים; **וְלֹא-יָלִין מִן-הַבָּשָׂר, אֲשֶׁר תִּזְבַּח בְּעֶרְבַּי בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן--לִבְקָר.**

(ה) לֹא תֹכַל, לְזַבַּח אֶת-הַפֶּסַח, בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ, אֲשֶׁר-יְקוֹק אֱ-לֹהֶיךָ נָתַן לְךָ.

(ו) כִּי **אִם-אֶל-הַמָּקוֹם אֲשֶׁר-יִבְחַר יְקוֹק אֱ-לֹהֶיךָ, לְשֹׁכֵן שְׁמוֹ**: -- שָׁם תִּזְבַּח אֶת-הַפֶּסַח, בְּעֶרְבֶ: כְּבֹא הַשֶּׁמֶשׁ, מוֹעֵד צֵאתְךָ מִמִּצְרַיִם.

(ז) וּבִשְׁלֹתָ, וְאָכַלְתָּ, בַּמָּקוֹם, אֲשֶׁר יִבְחַר יְקוֹק אֱ-לֹהֶיךָ בָּ; וּפְנִיתָ בַבֹּקֶר, וְהִלַּכְתָּ לְאַהֲלֶיךָ.

(ח) שִׁשֹּׁת יָמִים, תֹּאכַל מִצּוֹחַ; וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי, עֲצַרְתָּ לִיקוֹק אֱ-לֹהֶיךָ--לֹא תַעֲשֶׂה, מְלָאכָה. {ס}

(ט) שִׁבְעָה שִׁבְעוֹת, תִּסְפֹּר-לְךָ: מִהַחֵל חֲרָמְשׁ, בְּקָמָה, תַּחֵל לִסְפֹּר, שִׁבְעָה שִׁבְעוֹת.

(י) וְעֵשִׂיתָ חַג שִׁבְעוֹת, לִיקוֹק אֱ-לֹהֶיךָ--מִסֹּת נִדְבַת יָדְךָ, אֲשֶׁר תִּתֵּן: כֹּאֲשֶׁר יְבָרַכְךָ יְקוֹק אֱלֹהֶיךָ. (8)

(יא) וְשִׁמַּחְתָּ לִפְנֵי יְקוֹק אֱ-לֹהֶיךָ, אַתָּה וּבְנֶךָ וּבִתְךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ, וְהָלִין אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ, וְהָגֵר וְהַיְתוֹם וְהָאֲלֻמָּנָה אֲשֶׁר בְּקִרְבְּךָ--בַּמָּקוֹם, אֲשֶׁר יִבְחַר יְקוֹק אֱ-לֹהֶיךָ לְשֹׁכֵן שְׁמוֹ, שָׁם: .

(יב) וְזָכַרְתָּ, כִּי-עֶבֶד הָיִיתָ בְּמִצְרַיִם; וְשִׁמַּרְתָּ וְעֵשִׂיתָ, אֶת-הַחֻקִּים הָאֵלֶּה. {פ}



(יג) חג הסוכות תעשה לך שבועת ימים: באספך--מגורך ומיקרבך.

(יד) ושמתך, בחגך: אתה ובניך ובתך ועבדך ואמרת, והלוי והגר והיתום והאלמנה, אשר בשעריך.

(טו) שבועת ימים, תחג ליקוק א-להיך במקום, אשר-יבחר יקוק: כי יברכך יקוק א-להיך בכל תבואתך ובכל מעשה ידיך, והיית, אר שומח.

(טז) **שלוש פעמים בשנה** יראה כל-זכורך את-פני יקוק א-להיך: **במקום אשר יבחר** -- בחג המצות ובחג השבועות, ובחג הסוכות **ולא יראה את-פני יקוק, רקם**

(יז) איש, כמתנת ידו, כברכת יקוק א-להיך, אשר נתן-לך. {ס}

לפניכם פרשת מקרא ביכורים - דברים פרק כו :

שימו לב שקשה מאד לזהות אותה עם חג השבועות וגם בספר שמות היא נפרדת מחג השבועות. אך ראו את רש"י על הפסוק האחרון.



דברים פרק כו' פס' א' - יא' :



- (א) והיה, כי-תבוא אל-הארץ, אשר יקוק א-להיך נתן לך נחלה; וירשתה, וישבת בה.
- (ב) ולקחת מראשית כל-פרי האדמה, אשר תביא מארצך אשר יקוק א-להיך נתן לך--ושמת בטנא; והלכת, אל-המקום, אשר יבחר יקוק א-להיך, לשכן שמו שם.
- (ג) וצאת, אל-הכהן, אשר יהיה, בימים ההם; ואמר אליו, הנדתי היום ליקוק א-להיך, כי-באתי אל-הארץ, אשר נשבע יקוק לאבותינו לתת לנו.
- (ד) ולקח הכהן הטנא, מידך; והניחו--לפני, מזבח יקוק א-להיך.
- (ה) וענית ואמר לפני יקוק א-להיך, ארמי אבד אבי, וירד מצרימה, ויגר שם במתי מעט; ויהי-נשם, לגוי גדול עצום ורב.
- (ו) וירעו אתנו המצרים, ויענונו; ויתנו עלינו, עבדה קשה.
- (ז) ונצעה, אל-יקוק א-להי אבותינו; וישמע יקוק את-קולנו, וירא את-ענינו ואת-עמלנו ואת-לחצנו.
- (ח) ויוצאנו יקוק, ממצרים, ביד חזקה ובזרע נטויה, ובמר א גדל--ובאותות, ובמפתים.
- (ט) ויבאנו, אל-המקום הזה; ויתן-לנו את-הארץ הזאת, ארץ זבת חלב ודבש.
- (י) ועתה, הנה הבאתי את-ראשית פרי האדמה, אשר-נתת לי, יקוק; והנחתו, לפני יקוק א-להיך, והשתחוית, לפני יקוק א-להיך.
- (יא) ושמת בכל-הטוב, אשר נתן-לך יקוק א-להיך--ולביתך: אתה, והלוי, והגר, אשר בקרבך. {ס} (9)



דברים פרק טז' פס' א' - יד' :



- (א) נִשְׁמֹר, אֶת-חֹדֶשׁ הָאָבִיב, וְעִשִּׂיתָ פֶּסַח, לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ: כִּי בַחֲדָשׁ הָאָבִיב, הוֹצִיאָךְ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם--לֵילָה.
- (ב) וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ, צֹאן זָבָה, בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר-יִבְחַר יְהוָה, לָשֹׁכַן שְׁמוֹ שָׁם.
- (ג) לֹא-תֹאכַל עָלָיו חֶמֶץ, שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל-עָלָיו מִצֹּת לֶחֶם עֵינִי: כִּי בַחֲפִזּוֹ, יֵצֵאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם--לִמְעַן תִּזְכֹּר אֶת-יוֹם יֵצִאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם, כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ.
- (ד) וְלֹא-יֵרָאָה לָּךְ שְׂאֵר בְּכָל-גִּבְלָךְ, שִׁבְעַת יָמִים; וְלֹא-יָלִין מִזֶּה-הַבֶּשֶׂר, אֲשֶׁר תִּזְבַּח בְּעֶרֶב בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן--לִבְרָךְ.
- (ה) לֹא תֹכַל, לִזְבַּח אֶת-הַפֶּסַח, בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ, אֲשֶׁר-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ.
- (ו) כִּי אִם-אֶל-הַמָּקוֹם אֲשֶׁר-יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ, לָשֹׁכַן שְׁמוֹ--שָׁם תִּזְבַּח אֶת-הַפֶּסַח, בְּעֶרֶב: כִּבּוֹא הַשָּׁמֶשׁ, מוֹעֵד יֵצִאתְךָ מִמִּצְרַיִם.
- (ז) וּבִשְׁלָלָהּ, וּבְאֹכֶלָהּ, בַּמָּקוֹם, אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בּוֹ; וּכְפִיתָ בִבְרָךְ, וְהִלַּכְתָּ לְאַהֲלֶיךָ.
- (ח) שִׁשִּׁת יָמִים, תֹּאכַל מִצֹּת; וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי, עֲצַרְתָּ לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ--לֹא תַעֲשֶׂה, מְלָאכָה. {ס}
- (ט) שִׁבְעָה שָׁבָעוֹת, תִּסְפֹּר-לָךְ: מֵהַחֵל חֲרָמֶשׁ, בְּקָמָה, תַּחֵל לִסְפֹּר, שִׁבְעָה שָׁבָעוֹת.
- (י) וְעִשִּׂיתָ חַג שָׁבָעוֹת, לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ--מִסַּת נֹדֶבֶת יָדְךָ אֲשֶׁר תָּתַן: כֹּאֲשֶׁר יְבָרַכְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ.
- (יא) וְשִׁמַּחְתָּ לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶתָּה וּבְנוֹךְ וּבִתְּךָ וְעַבְדְּךָ וְאִמָּתְךָ, וְהָלִין אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ, וְהָגֵר וְהַיְתוֹם וְהָאֲלֻמָּנָה אֲשֶׁר בְּקִרְבְּךָ--בַּמָּקוֹם, אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ, לָשֹׁכַן שְׁמוֹ, שָׁם.
- (יב) וְזָכַרְתָּ, כִּי-עָבַד הָיִיתָ בְּמִצְרַיִם; וְשִׁמַּרְתָּ וְעִשִּׂיתָ, אֶת-הַחֻקִּים הָאֵלֶּה. {פ}
- (יג) חַג הַסֻּכּוֹת תַּעֲשֶׂה לָּךְ שִׁבְעַת יָמִים: בְּאַסְפֹּךְ--מִגִּרְנֶךָ וּמִיֻּקְבְּךָ.
- (יד) וְשִׁמַּחְתָּ, בַּחֲנֹךְ: אֶתָּה וּבְנוֹךְ וּבִתְּךָ וְעַבְדְּךָ וְאִמָּתְךָ, וְהָלִין וְהָגֵר וְהַיְתוֹם וְהָאֲלֻמָּנָה, אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ.
- (טו) שִׁבְעַת יָמִים, תַּחַג לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם, אֲשֶׁר-יִבְחַר יְהוָה: כִּי יְבָרַכְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ, בְּכָל תְּבוּאַתְךָ וּבְכָל מַעֲשֵׂה יָדְיָךְ, וְהָיִיתָ, אֶרֶץ שֹׂמֵחַ.
- (טז) **שָׁלוֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה** יֵרָאָה כָּל-זָכוֹר אֶת-פְּנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר--בַּחַג הַמִּצֹּת וּבַחַג הַשָּׁבָעוֹת, וּבַחַג הַסֻּכּוֹת; וְלֹא יֵרָאָה אֶת-פְּנֵי יְהוָה, רִיקָם.
- (יז) אִישׁ, כַּמִּתְנֵת יָדוֹ, כְּבִרְכַּת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ, אֲשֶׁר נָתַן-לָךְ. {ס}



קובץ הערות ללימוד :

(1) שמות פרק יג ד : היום אתם יוצאים בחדש האביב:

(2) רש"י פרק כג פסוק טו : ולא יראו פני ריקם - כשתבאו לראות פניו ברגלים, הביאו לי עולות:

(3) רמב"ן שמות פרק לד:

בחריש ובקציר תשבות - על דרך הפשט הזכיר חריש וקציר, שבהם עיקר חיי האדם. והזכיר השבת באמצע הרגלים, כי סמך אותו לחג המצות ולקדוש הבכורות, בעבור שכולם זכר למעשה בראשית, כי ביציאת מצרים אות ומופת בו, כאשר פירשתי בעשרת הדברות (לעיל כ ב). ועוד, כי הכתוב אמר שיש גם בשבת זכר ליציאת מצרים, כמו שאמר בעשרת הדברות האחרונות (דברים ה טו) וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויוציאך ה' א-להיך משם על כן צוך ה' א-להיך לעשות את יום השבת. ושם אפשר בעזרת הש"י ויתרומם:

(4) רמב"ן שמות פרק כג :

(טז) שאלה: וחג הקציר בכורי מעשיך - לא ידעתי למה יזכיר הכתוב בשם הידיעה (בה"א הידיעה), כי לא צוה בהם ולא הזכיר עד עתה? וראוי הוא שיאמר ועשית חג קציר בכורי מעשיך, כאשר אמר במשנה תורה (דברים טז י) ועשית חג שבועות לה' א-להיך. תשובה: ואולי בעבור שאמר (בפסוק יד) שלש רגלים תחוג לי בשנה, ופירש את חג המצות תשמור בחדש האביב (פסוק טו), שתשמור לעשות חג בתחלת האביב, חזר ואמר והאחר תשמור שיהיה חג הקציר בכורי מעשיך, והשלישי תשמור שיהיה חג האסיף בצאת השנה, והנה כלם על שם מעשיך מן השדה לתת בהם הודאה לא-להים, שהוא שומר חקות שמים ומוציא לחם מן הארץ להשביע נפש שוקקה ונפש רעבה מלא טוב. וזה טעם אל פני האדון ה', שהוא האדון המפרנס עבדיו, ובנטלם פרס מלפניו יבאו אליו לראות מה יצום. והנה אל פני כמו לפני: ועל דרך האמת....

(5) רש"י פרשת כי תשא:

(כג) כל זכור - כל הזכרים שבך. הרבה מצות בתורה נאמרו ונכפלו, יש מהם שלש פעמים וארבע, לחייב ולענוש על מנין לאוין שבהם ועל מנין עשה שבהם:

(6) כלי יקר ויקרא פרק כג פסוק טז :

(טז) והקרבתם מנחה חדשה לה'. סימן ליום מתן תורה כי התורה צריכה להיות חדשה אצל האדם בכל יום כאילו היום קיבלה מהר סיני. ומה שלא זכר בתורה בפרוש כי יום זה מתן תורה, וכן לא זכר בתורה בפרוש כי ראש השנה הוא יום דין, וטעם שניהם אחד הוא כמו שכתבתי בחיבורי עוללות אפרים, שעל מתן תורה לא רצה ה' להגביל יום ידוע לפי שצריך האדם שיהיה דומה לו בכל יום ויום מכל ימות השנה כאילו באותו יום קיבלה מהר סיני, כי באמת אמרו חז"ל (עירובין נד ב)



שהתורה נמשלה לדד זה שכל זמן שהתינוק ממשמש בה הוא מוצא בה טעם חדש כך התורה כל ההוגה בה מוצא בכל יום טעם חדש, על כן דין הוא שיהיה דומה אליו בכל יום כאילו היום קיבלה מהר סיני ואם כן כל יום הוא מתן תורה אצל ההוגים בה על כן אין ראוי להגביל יום ידוע לנתינתה, ועל כן אמרו חז"ל (ספרי ואתחנן ו' ו') שיהיו דברי תורה חדשים עליך ולא כדבר הישן שלבנו של אדם קץ בו שהרי באמת אתה מוצא בה דבר חידוש בכל יום ויום, ועל כן אין יום נתינתה מבואר בתורה יותר ממה שנרמז בהבאת מנחה חדשה להורות שהתורה מנחה חדשה בכל יום ויום:

(7) דברים פרק יב, ה

כִּי אִם־אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר־יִבְחַר יְהוָה אֶל־הֵיכָלְךָ לְשֹׁמֵר אֶת־שְׁמוֹ שָׁם לִשְׁכֹּנוֹ תִּדְרָשׁוּ וְצִאתָ שָׁמָּה דְּבָרִים פֶּרֶק יב, יא

וְהָיָה הַמָּקוֹם אֲשֶׁר־יִבְחַר יְהוָה אֶל־הֵיכָלְךָ בּוֹ לִשְׁכֹּן שְׁמוֹ שָׁם שָׁמָּה תִּבְיֹאוּ דְּבָרִים פֶּרֶק יב, יד

כִּי אִם־בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר־יִבְחַר יְהוָה בְּאֶחָד נְבֻטֶיךָ שָׁם תַּעֲלֶה עֹלֹתֶיךָ וְשָׁם תַּעֲשֶׂה כָל אֲשֶׁר אֲנִי מֻצָּוִה דְּבָרִים פֶּרֶק יב, יח

כִּי אִם־לִפְנֵי יְהוָה אֶל־הֵיכָל תֹּאכְלֶנּוּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה אֶל־הֵיכָל בּוֹ אַתָּה וּבְנֶיךָ וּבָתֶּיךָ דְּבָרִים פֶּרֶק יב, כא

כִּי־יִרְחַק מִמֶּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה אֶל־הֵיכָל לְשֹׁמֵר שְׁמוֹ שָׁם וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאֲנֶיךָ דְּבָרִים פֶּרֶק יב, כו

וְקֹדֶשֶׁיךָ אֲשֶׁר־יִהְיֶה לְךָ וְגִדְּרֶיךָ תִּשָּׂא וְצִאתָ אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר־יִבְחַר יְהוָה דְּבָרִים פֶּרֶק יב, כג

וְאִכְלַתָּ לִפְנֵי יְהוָה אֶל־הֵיכָל בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר־יִבְחַר לִשְׁכֹּן שְׁמוֹ שָׁם מֵעַשָׂר... דְּבָרִים פֶּרֶק יב, כד

וְכִי־יָרֶבֶה מִמֶּךָ הַדָּרֶךְ כִּי לֹא תוּכַל שְׂאֹתוֹ כִּי־יִרְחַק מִמֶּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה אֶל־הֵיכָל לְשֹׁמֵר שְׁמוֹ שָׁם דְּבָרִים פֶּרֶק טו, כ

לִפְנֵי יְהוָה אֶל־הֵיכָל תֹּאכְלֶנּוּ שְׁנָה בְּשָׁנָה בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר־יִבְחַר יְהוָה אַתָּה וּבֵיתְךָ דְּבָרִים פֶּרֶק טז, טז

שְׁלוֹשׁ פְּעָמִים בְּשָׁנָה יֵרָאֶה כָּל־זָכוֹר אֶת־פָּנָיו יְהוָה אֶל־הֵיכָל בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר בַּחֲגֵי הַשְּׂבָעוֹת וּבַחֲגֵי הַסֻּכּוֹת וְלֹא יֵרָאֶה אֶת־פָּנָיו יְהוָה רִיקָם:

(8) רש"י - מסת נדבת ידך - די נדבת ידך, הכל לפי הברכה, הבא שלמי שמחה, וקדש קרואים לאכול:

(9) רש"י דברים פרשת כי תבוא פרק כו

(יא) ושמחת בכל הטוב - מכאן אמרו אין קורין מקרא בכורים אלא בזמן שמחה מעצרת ועד החג, שאדם מלקט תבואתו ופירותיו ויינו ושמןו, אבל מהחג ואילך מביא ואינו קורא:



מתי אוכל פרווה מוגדר 'בחזקת השרי'?

הרה דניאל רייכמן

תלמוד בבלי חולין קיא - קיב.

אמר רב נחמן אמר שמואל: סכין שנשחט בה - אסור לחתוך בה רותח, צונן - אמרי לה בעיני הדחה, ואמרי לה לא בעיני הדחה [אם חתך בסכין אוכל קר, יש אומרים שצריכים להדיח אותו, ויש אומרים שלא צריכים להדיח אותו].



אמר רב יהודה אמר שמואל: קערה שנמלח בה בשר - אסור לאכול בה רותח. ושמואל לטעמיה (ושמואל הולך לפי שיטתו), דאמר שמואל: מליח הרי הוא כרותח וכבש הרי הוא כמבשול...

רש"י:

"סכין שנשחט בה": אידי דבית השחיטה רותח (הואיל ומקום השחיטה נחשב "חם") בולע הפסין מן הדם ואסור לחתוך בה רותח מפני שחוזר וכולט בו. "צונן": ואם חתך בה צונן. "בעי הדחה": ההוא צונן. "קערה שנמלח בה בשר אסור לאכול בה דבר רותח": לפי שנבלע בה הדם ונותרו טעם ראשון הוי כאיסור גמור.



1) עד כאן הגמרא הציגה שני מקרים של השתמשות בכלי שנבלע בו דם. מה ניתן ללמוד מהם על הנסיבות שבהם טעם שנבלע בדופני כלי מסויים אח"כ נפלט לתוך אוכל אחר?

ייתיב רב כהנא אחוה דרב יהודה קמיה דרב הונא [ר' כהנא אחיו של ר' יהודה ישב לפני ר' הונא] וייתיב וקאמר: קערה שנמלח בה בשר אסור לאכול בה רותח, וצונן שנחתכו בסכין [כלו' סכין שחתך בו בשר] מאתר לאכלו בכחתך [מאכל חלב].

מאי טעמא? אמר אביי: האי היתרא בלע והאי איסורא בלע [במקרה הראשון מדובר בבליעת טעם איסור ובמקרה השני מדובר בבליעת טעם היתר]. אמר ליה רבא: כי בלע היתרא מאי הוי? סוף סוף האי היתרא דאתי לידי איסורא הוא, דאיסורא קאכיל!

רש"י:

"סוף סוף האי היתרא לידי איסורא אתי" כשנותרו בכחתך.



אלא אמר רבא: האי אפשור למטעמיה והאי לא אפשור למטעמיה.

רש"י:

"האי" צונן אפשור לו לישראל לטועמו קודם שיתגנו בכחתך והאי מאתר דקאמר כגון שטעמו בתחלה ולא היה בו טעם שמנגיף. "והאי" דם הקערה "לא אפשור למטעמיה" לפי שאסור הוא הלכך אין לו תקנת היתר.





2) איך מסבירים אב"י ורבא את ההבחנה בין המקרה של צנון שנחתך בסכין בשיר לבין בשיר רותח שהונח על קערה שבלוע בה טעם דם? האם יש חילוק יסודי בין בליעת טעם היתר ובליעת טעם איסור?

איתמר: דגים נשעלו [שהוגשו] בקערה – רב אמר: אסור לאכלן בכחת, ושמאל אמר: מותר לאכלן בכחת. רב אמר: אסור – נותן טעם הוא. ושמאל אמר: מותר – נותן טעם בר"ט הוא.

רש"י:

"אסור לאוכלן בכחת" לפי שהבשר נותן בהם טעם.

"נותן טעם בר נותן טעם הוא": אם היו מבשלים עם בשר ממש היה אסור לאוכלן בכחת אי נמי מודה שמאל שאסור לאכול חלב רותח בקערה דנותן טעם ראשון הוי כבשר גמור אבל קערה זו היא עצמה אינה בשר אלא על ידי נותן טעם ואינה כבשר.

והא דרב לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר (רב לא אמר את שיטתו זאת במפורש אלא הסיק שכך שיטתו ממקרה הבא, דרב איקלע לבי רב נשימי בר חיאי בר בריה, חש [כאב] בעיניו, עבדו ליה נשייפא בצעא [עשו לו משחה בתוך קערה]. בתר הכי רמו ליה בשולא בגא [אחר כך הכניסו לו תבשיל באותה קערה], טעים ליה טעמא דנשייפא, אמר: יהיב טעמא פליי האי! [הטעם הנבלע בקערה הוא טעם חזק, עד שביכולתו אפילו ליתן טעם בתבשיל שהוגש בקערה לאחר מכן] ולא היא [אין משם ראייה]: שאני התם דנפיש מררה טפי [שהמשחה מר במיוחד].

3) מהו בסיס המחלוקת בין רב ושמאל לגבי דגים חמים שהוגשו בקערה בשרית? מהי המשמעות של נימוקו של שמאל – "נותן טעם בר נותן טעם הוא" – לפסוק שהדגים עדיין בגדר פרוה? למה רב חולק עליו וסובר ש"נותן טעם הוא" כך שהדגים נחשבים בחזקת בשיר? מה משתמע מהמקרה של רב עם המשחה?

אמר חזקיה משום אב"י: הלכתא דגים נשעלו בקערה מותר לאוכלן בכחת, צנון נחתכו בסכין נחתך בה בשר – אסור לאוכלן בכחת. והני מילי צנון דאגב חורפיה בלע, אבל קישוא גריר לבי פסקיה ואכיל [אבל קישוא שנתחך בסכין בשיר אפשר לתקן אותו ע"י גרידת מקום החתך].

רש"י:

"קישוא" מתקה היא ואינו נבלע בתוכה אלא השמנאית צר ועומד על מקום החתך, הלכך "גריר לבי פסקיה": למקום חתך גורר מעט בסכין ואכיל אר בכחת. הלכך דגים נשעלו בקערה מותר לאוכלן בכחת כדאמר דאין נותן טעם הבא מן הממש אלא נותן טעם הבא מנותן טעם דסתם קערה מקנחין אותה משומו הקרש עליה משום מיאוס, אבל לסכין פעמים שהש-מנונית קרש עליו ואינו נכר וכשחותך בצנון הוי נותן טעם הבא מן הממש, ועוד דמשום חורפיה בלע טפי מדגים הרוחחים ואגב דחזקא דסכינא פליט סכינא בלע צנון.

4) איך מסביר רש"י את ההבחנה שעושה אב"י בין דגים שהוגשו בקערה בשרית – שעדיין בגדר פרוה – וצנון שנחתך בסכין בשיר – שנחשב בחזרת בשיר? איזה הנחות הוא צריך להניח כדי להצדיק את ההבחנה?



תוספות:



...בְּשֵׁם רִשִּׁי פִּירֵשׁ רִיבִי חֲתָנוּ: דְּזָקָא עָלוּ שְׁוִי [מותר לאכול את הדגים עם חלבי דווקא כשהוגשו בקערה בשרית], אָבֵל נִתְבַּשְׁלוּ אָסוּר דְּכַחַד טַעְמָא חֲשִׁיב [אבל אם נתבשלו בקדרה בשרית זה נחשב נתינת טעם ראשון ואסור לאכלם עם אוכל חלבי]. וְזָא מַעֲשֶׂה לְפָנָיו בְּיָצִים שְׁנִיתְבַּשְׁלוּ בְּקִדְרָה נֶשֶׁל חֶלֶב וְאָסֵר לַעֲשׂוֹת מֵהֶם מַזְיִיתָא נֶשֶׁל בְּשׂוֹר. וְיֵשׁ לְהַבִּיא רְאִיָּה לְדִבְרֵי מִצְוֹן שֶׁחֲתָכוּ בְּסִכִּין דְּאָסוּר לְאוֹכְלוּ בְּכֹאחַ מִשּׁוּם דְּאֵגֵב חוֹרְפִּיה בָּלַע טָפִי וְחֲשִׁיב כְּחַד טַעְמָא וְנִתְבַּשְׁלוּ לֹא גָרַע מִצְוֹן. וְמִיָּהוּ [אמנם] לִפְרוּשׁ לָשׁוֹן אַחֵר שֶׁפִּירֵשׁ בְּקִיטָרְס [=פירוש רש"י לגמרא] דְּטַעְמָא דְּאָסוּר מִשּׁוּם שֶׁהִשְׁמוּ קָרֵשׁ עַל הַסִּכִּין וְאִינוּ יָכֹר וְהָיוּ טַעַם רָאשׁוֹן בְּצִוּוֹן אֵין רְאִיָּה מִשּׁוּם. וּמִתּוֹךְ לָשׁוֹן הַקִּיטָרְס מִשְׁמַע דְּאֵין חֲלָה בֵּין עָלוּ לְנִתְבַּשְׁלוּ דְּלִעִיל גָּבִי נִתְּנָה טַעַם בְּרִי נִתְּנָה טַעַם פִּירֵשׁ בְּקִיטָרְס דְּאֵם הָיוּ מְבֻשָּׁלִים עִם בְּשׂוֹר מִמֶּשׁ אוֹ לְאָכֹל חֶלֶב בְּקִעְרָה מוֹדָה שֶׁמֵּאֵל דְּאָסוּר דְּהָיוּ נִתְּנָה טַעַם רָאשׁוֹן. מִשְׁמַע מִתּוֹךְ פִּירֵשׁוֹ דְּמִבּוֹשָׁלִים עִם בְּשׂוֹר הוּא דְּאָסוּר אָבֵל מְבֻשָּׁלִים עִם הַקִּעְרָה שְׁרִיזָא [הם מותרים]...

5) תוספות מצטטים את הריב"ן, חתנו של רש"י, שהעיד שרש"י פסק לגבי ביצים שנתבשלו בקדרה חלבית שאסור להכניס אותם לתבשיל בשרי, כל' הם בחזקת חלבי למרות שלא באו במגע ישיר עם בשר או עם שמונית בשר. מאיפה תוספות מוצאים ראיה לפסק זה מתוך הגמרא? למה תוספות חושבים שפסק זה הוא בניגוד לפירוש שרש"י עצמו נתן לגמרא?

שולחן ערוך יורה דעה צה-א-ב:



דגים שנתבשלו או שנצלו בקדירה של בשר רחוצה יפה, שאין שום שומן דבוק בה, מותר לאכלה בכוח, משום דהוי נותן טעם בר נותן טעם דהיתרא. ואם לא היתה רחוצה יפה, אם יש בממש שעל פי הקדירה יותר מאחד בששים בדגים, אסור לאכלם בכוח. ביצה שנתבשלה במים בקדירה חולבת, מותר לתת אותה בתוך התרנגולת אפילו לכתחלה. אבל אם נתבשלה בקדירה עם בשר, ואפילו בקליפה, אסור לאכלה בכוח. רמ"א: ויש מחמירין בצלייה ובישול לאסור נותן טעם בר נותן טעם. והמנהג לאסור לכתחלה, ובדיעבד מותר בכל ענין. ודוקא לאכול עם חלב והבשר עצמו, אבל ליתן בכלי שלהם – מותר לכתחלה, וכן נהגו... וכן אם היה הכלי שנתבשלו או נצלו בו לפגם, שלא היה בו יומן, נוהגין היתר לכתחלה לאכלו עם המין השני. וכל זה כשהמאכל אינו דבר חריף, אבל אם היה דבר חריף – כגון שבשלו דברים חריפים בכלי של בשר, אפילו אינו בו יומן, או שדכו תבלין במדוך של בשר – אם אכלו בחלב, אסור אפילו בדיעבד עד דאיכא ס' נגד הבשר הבלוע בהם. ומכל מקום לא מקרי מאכל דבר חריף משום מעט תבלין שבו, רק אם כולו הוא דבר חריף, ורובו ככולו.

6) כמו מי פוסקים השו"ע והרמ"א לגבי אוכל פרווה שנתבשל או נצלה בקדרה בשרית או חלבית? באלו עניינים מסייג הרמ"א את פסיקתו?



אוניברסיטת
בר-אילן

המכון הגבוה לתורה
ע"ש לודביג ואריקה יסלזון

בית המדרש

מעוניין לשלב תורה באקדמיה? מקומך איתנו!

הצטרף עוד היום לבית המדרש ותהנה ממגוון
מסלולים עם מלגות משתלמות

✓ לימודים מרתקים ורלוונטים

✓ מגוון רחב של שיעורים

✓ זמני לימוד גמישים

✓ בית מדרש פתוח במרכז הקמפוס

לפרטים והרשמה

טלפון: 03-5318479 | דוא"ל: biu.magal@biu.ac.il | www.mgl.org.il

בית מדרש, המכון הגבוה לתורה 

