

## כללים בהבנת אורו של הירושלמי

### מבוא

כך כתב ב"יד מלאכי" (כללי שני התלמודים, י):

כל טצדקי דאפשר למיעבד דלא לשוויי פלוגתא בין הגמרא דידן לירושלמי, עבדינן...  
ואע"פ שהפירוש יהיה רחוק קצת...

זו הדרך בה דרכו הרבה ממפרשי הירושלמי.

בדבר זה יש לשאוב מים בששון ממעייני הישועה, כתרגומו (ישעיה יב, ג): "ותקבלון אולפן חדת  
בחדוא מבחירי צדיקיא".

כך כתב הרב זצ"ל בענין זה (אורות הקדש ח"ד, עמ' תקג):

הכשרונות הסותרים זה את זה, עומדים הם במעמד של נקודות שכל אחת מתגדרת בעצמה,  
מסתפקת במציאותה.

וכשהנפש מתבססת ומזדככת ועולה במעלת התפתחותה הרוחנית, אז הכשרונות מתקשרים  
זה עם זה.

ותחת אשר בזמן הפירוד ליוצא ולבא אין שלום, זה היוצא מתלמוד אל תלמוד, מפני שדרכי  
התלמוד של התלמודים שונים הם וצריך לכל אחד מהם כשרון מיוחד הסותר להכשרון השני  
המסוגל להתלמוד האחר, כשהמעלה הנשמית עולה מתאגדים התלמודים יחד, ודברי תורה  
נעשים רעים זה לזה, ודוידים זה לזה.<sup>א</sup>

בדברים אלו מלמדינו הרב זצ"ל שההדרכה של ההתגדרות בתלמוד אחד היא זמנית, בזמן הפירוד. אבל  
כשהעולם מתעלה, התלמודים מתאגדים.

את הדרך לאגדם ניתן ללמוד מדברי הרב זצ"ל באגרת, המתיחס באופן כללי למחלוקות (אגרות הראיה,  
ח"א, אגרת עט):

כלל גדול אומר לכבודו, שההשקפה היותר מאירה בענייני אמונות ודעות, כמו בכל עניינים  
נשגבים, היא לצאת מהחוג הצר, שבו נמצאים שיטות מחולקות, הצוררות זו את זו ומבטלות  
אלו את אלו, ולבא עד מרום הפסגה, שמשם נשקפות כל הדעות בשרשן, איך שכולן עולות  
למקום אחד, ורק שינוי תנאים בארצות החיים ובמצב הנפשות הוא המחלק ביניהן. והחוקר  
המיושב, המשתמש בשכל ישר, מצורף לרגש בהיר ונכון, ידע איך להוקיר כל דבר בערכו,  
ואיך לשלב כל הדעות במצב כזה, שכל אחת תשלים את החסרון שיש בחברתה, אפילו  
במקום שהן נראות כחולקות זו על זו. זאת היא ההשקפה העליונה, הנובעת מההכרה הא-  
לקית האמיתית, "הכולל הכל וכללם יחד".

<sup>א</sup> כדברים הללו כתב הרב גם בלשון אגרת (אגרות הראיה ח"א, אגרת קיב): "ההרגל לצאת מתלמוד אל תלמוד, ולהנצל מאותה המארה של 'אין שלום ליוצא ולבא', הוא מוכן עתה דוקא. כל עיקר המנוחה, בעולם וביהדות, הוא רק מפני ריבוי המאורות הזורחים ושופעים כאחת. הדרך הישנה של בחירת אחד הדרכים, ללכת בה במתון, לא תקום ולא תהיה. יותר ויותר מזה נתגדלנו ונתפתחנו. לתפוס כללות הדרכים כולם ולאגדם במנוחה שלמה ובטוחה, היא התחלת הדרך של הפיכת ע' דעור לא' דאור, הכתוב בתורתו של ר' מאיר, שלא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו ולא נסוג אחור גם מלמוד תורה מאחר באותה שעה שרכב על הסוס בשבת, ולא נמנע מלהכניסו בנורא כדי להביאו לחיי העוה"ב."

ההדרכה היוצאת מכאן היא שיש להעמיק במחלוקות בין התלמודים, מתוך ידיעה שבירושלמי יש אור מיוחד – אור תורתה של ארץ ישראל. מתוך סוגיות הירושלמי בוקע אור חדש, ואת האור הזה צריך לבקש. כאשר מוצאים מחלוקת בין התלמודים – בין בדין ובין בניסוח – יש להבין מדוע בתורת ארץ ישראל הדברים נאמרים דוקא באופן הזה.

על ידי ההכרה הזאת, המבררת כיצד שיטת הירושלמי משתלשלת מתוך האור של ארץ ישראל, ושיטת הבבלי משתלשלת מתוך חסרון האור הזה, מתוך החושך, נוצרת תמונה אחת כוללת המבררת את התורה בשלל גווניה, לפי המצבים השונים.

מתוך גישה זו, יש לבאר כללים בענינה של סגולת ארץ ישראל ואור תורתה.

### ארץ ישראל – ארץ החיבורים

בזוה"ק מובא (ח"ג, קיח ע"א, מתורגם<sup>2</sup>):

"שמחו את ירושלים" וגו'. מפני ששמחה אינה נמצאת, אלא בזמן שישראל נמצאים בארץ הקודש, ששם מתחברת אשה עם בעלה, ואז הוא שמחת הכל, שמחת עליונים ותחתונים. בזמן שישראל אינם נמצאים בארץ הקודש, אסור לו לאדם לשמוח, ולהראות שמחה, שנאמר "שמחו את ירושלים וגילו בה" וגו', וגילו בה דוקא.

רבי אבא ראה אדם אחד שהיה שמח בבבל, בעט בו, אמר: "שמחו את ירושלים" כתיב, בזמן שירושלים בשמחה, צריך אדם לשמוח.

רבי אלעזר לשיטתו, שאמר "שמחו את ירושלים", זהו שכתוב "עבדו את ד' בשמחה". כתוב אחד אומר "עבדו את ד' בשמחה", וכתוב אחד אומר "עבדו את ד' ביראה וגילו ברעדה", מה בין זה לזה? אלא כאן בזמו שישראל שרויים בארץ הקודש, כאן בזמן שישראל שרויים בארץ אחרת.

בארץ ישראל השכינה היא בבחי' חיבור בין אשה לבעלה, בין הקב"ה לכנסת ישראל.

הרב זצ"ל מלמדנו על החיבור בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה, המאיר בארץ ישראל, אלו דבריו (אורות התורה פ"א, ג):

ניקת תורה שבעל פה היא בגניזו מן השמים, ובגילוי מהארץ. וצריכה ארץ ישראל להיות בנויה, וכל ישראל יושבים עליה, מסודרים בכל סדריהם, מקדש ומלכות, כהונה ונבואה, שופטים ושוטרים וכל תכסיסיהם, אז חיה היא תורה שבעל פה בכל זיו תפארתה, פורחת ומעלה ניצה, ומתחברת לתורה שבכתב בכל שיעור קומתה.

<sup>2</sup> לשון הזוה"ק: שמחו את ירושלים וגו', בגין דחדוה לא אשתכח, אלא בזמנא דישאל קיימי בארעא קדישא, דתמן אתחברת אתתא בבעלה, וכדין הוא חדוותא דכלא, חדוותא דעילא ותתא, בזמנא דישאל לא אשתכחו בארעא קדישא, אסיר ליה לבר נש למחדי, ולאחזאה חידו, דכתיב שמחו את ירושלים וגילו בה וגו', וגילו בה דייקא. רבי אבא חמא חד בר נש דהוה חדי בבי טרונייא דבבל, בטש ביה, אמר שמחו את ירושלים כתיב, (אמר רבי אבא) בזמנא דירושלם בחדוה, בעי בר נש למחדי.

רבי אלעזר לטעמיה, דאמר שמחו את ירושלים, היינו דכתיב (תהלים ק ב) עבדו את ה' בשמחה, כתוב אחד אומר עבדו את יהוה בשמחה, וכתוב אחד אומר (שם ב יא) עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה, מה בין האי להאי, אלא כאן בזמנא דישאל שראן בארעא קדישא, כאן בזמנא דישאל שראן בארעא אחרא.

**בגלות נפרדו התאומים**, נתעלטה תורה שבכתב למרומי קדשה, וירדה תורה שבעל פה בעומק תחתית, ומכל מקום היא מקבלת יניקה חשאית מאור תורה שבכתב, מספיח העבר, המספיק להעמידה בחיים מצומצמים. והיא יורדת ונופלת בכל יום ויום, עד אשר מהרה יפוח היום, ואור חיים יבוא מאוצר גאולת עולמים. וישראל יעשה חיל, יינטע על ארצו, וישגשג בכל הדר סדריו. אז תחל תורה שבעל פה לצמוח מעומק שרשה, תעלה מעלה מעלה, ואור תורה שבכתב יזריח עליה קרני אורה מחדש, חדשים לבקרים, והדודים יתאחדו בנוה אפריונם. ואור נשמת של חי העולמים, המתגלה בתחיית ישראל וברום קרנו, יאיר באור שבעת הימים על אור החמה ואור הלבנה גם יחד, והיה אורם ישר, חודר ומושך מזה לזו, ועונה את הארץ ואת העם בכל יפעת חיים. והיה אור הלבנה כאור החמה, ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים, ביום חבוש ה' את שבר עמו ומחץ מכתו ירפא.

נראה שחיבור זה בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה, המאיר בארץ הזאת, משתלשל מאותו חיבור המוזכר בדברי הזוה"ק.

הסוגיות הקשורות לכלל זה:

שמירת שבת מביאה את הגאולה 62

בין סוכת א"י לסוכת בבל 80

הגדרת החיוב בכתובה 131

בתולה מן הנישואין 136

מצא הפתח פתוח 138

אחד לבעל ואחד לבעל 153

דיני ממונות בשלושה 172

### חיבור כללים ופרטים

מושג הכלל בישראל קשור בקשר עצמי לארץ ישראל. בארץ ישראל מופיע עם ישראל ככלל אחד, כציבור. לעומת זאת כאשר ישראל נמצאים מחוץ לארץ ישראל, מושג הכלל מסתתר, וההופעה היא רק של פרטים.

כך אומר הזוהר הק' (מתורגם<sup>3</sup>):

בירושלים שלמטה יקראו ישראל אחד, מנין לנו? שכתוב "גוי אחד בארץ", ודאי בארץ

הם גוי אחד, עמה נקראו אחד ולא הם בלבדם, שהרי "ומי כעמך ישראל" מספיק

להיאמר, אבל לא נקראו אחד אלא "בארץ", בזווג עם הארץ הזאת, כמו שלמעלה, ומפני

כך הכל קשור זה בזה בזווג אחד, אשרי חלקם של ישראל.

בזוה"ק אומרים, שרק בארץ ישראל מופיע עם ישראל כעם אחד, ככלל.

<sup>3</sup> לשון הזוה"ק: שמחו את ירושלים וגוי, בגין דחדוה לא אשתכח, אלא בזמנא דישראל קיימי בארעא קדישא, דתמן אתחברת אתתא בבעלה, וכדין הוא חדוותא דכלא, חדוותא דעילא ותתא, בזמנא דישראל לא אשתכחו בארעא קדישא, אסיר ליה לבר נש למחדי, ולאחזאה חידו, דכתיב שמחו את ירושלים וגילו בה וגוי, וגילו בה דייקא.

הופעתו של הכלל דוקא בארץ ישראל, מתבררת גם מדברי הגמרא בענין פר העלם דבר של ציבור. כך אומרת הגמרא בהוריות (ג ע"א):

אמר רב אסי: ובהוראה הלך אחר רוב יושבי ארץ ישראל, שנאמר: (מלכים א, ח) "ויעש שלמה בעת ההיא את החג וכל ישראל עמו קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים לפני ה' אלקינו שבעת ימים ושבעת ימים ארבעה עשר יום". מכדי כתיב: "וכל ישראל עמו", "קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים" למה לי? שמע מינה: הני הוא דאיקרי קהל, אבל הנך לא איקרי קהל.

פירש רש"י:

דאותן שבחוצה לארץ אינן מן המנין, ולא אותן דמנחל מצרים ולחוץ, דחוצה לארץ היא. בגמרא זו מגדירים, שרק בארץ ישראל מצטרפים הפרטים הרבים לכלל אחד. הדברים עולים מסוגיא נוספת. בגמרא בברכות אומרים (נח ע"א):

ואמר רב המנונא: הרואה אוכלוסי ישראל, אומר: ברוך חכם הרזים...  
תנו רבנן: הרואה אוכלוסי ישראל אומר: ברוך חכם הרזים. שאין דעתם דומה זה לזה, ואין פרצופיהן דומים זה לזה... אמר עולא: נקיטינן: אין אוכלוסא בבבל. תנא: אין אוכלוסא פחותה משישים רבוא.  
הרמב"ם פוסק (הל' ברכות פ"י הלכה יא):

הרואה שש מאות אלף אדם כאחד... ואם ישראל הם ובארץ ישראל אומר ברוך אתה ד' א-להינו מלך העולם חכם הרזים.

הרמב"ם פסק שרק בארץ ישראל נוהגת ברכה זו. זאת מנין לו? מבאר ה"כסף משנה" על אתר, שהרמב"ם הבין שהכוונה ב"אין אוכלוסא בבבל" אינה שאין במציאות ששים ריבוא ישראל, אלא הכונה היא שגם אם יש כך במציאות, אין להם דין אוכלוסא.<sup>7</sup>  
נמצא שכלל ישראל הוא מושג שקשור דוקא לארץ ישראל.  
תכונתה של ארץ ישראל לאחד את הפרטים לכלל אחד, משפיעה גם אופיה של חכמתה.  
במדרש בראשית רבה אומרים חז"ל (פרשה טז, ב וד):

"וזהב הארץ ההיא טוב". אמר רבי יצחק: טובוי דהוא בביתיה, טובוי דהוא בלוויתיה. א"ר אבהו: טובה גדולה חלק הקב"ה לעולמו – אדם פורט זהוב אחד והוא מוציא ממנו כמה יציאות...

"וזהב הארץ ההיא טוב". מלמד שאין תורה כתורת א"י, ולא חכמה כחכמת א"י.

תורתה של ארץ ישראל נמשלה לזהב. הרב ריינס מבאר את דברי המדרש (ספר חותם תכנית, פתח דבר):

ובבראשית רבה (פרשה טז) "אמר רבי אבהו טובה גדולה חלק הקב"ה לעולמו, אדם פורט זהב אחד והוא מוציא ממנו כמה יציאות". והמליצה התוכנית מזה המאמר הוא, כי

<sup>7</sup> יש לציין שהשו"ע (או"ח רכד ה) השמיט את התנאי של ארץ ישראל.

כמו שהזהב כולל כמה מטבעות קטנות, ומרויח על ידי זה, אשר תחת לטלטל ולשמור כמה מטבעות יוצא עתה בטלטול ושמירת זהוב אחד כל הפרוטות הן בכלל הזהב, כן הוא בעין למוד התורה, אם ישמור זכרון הכללים יהיו הפרטים שמורים מאליהם וזהו מה שדרשו שם "וזהב הארץ היא טוב אין תורה כתורת ארץ ישראל" דהם עשו כללים כללים כידוע דרכי הירושלמי בזה.

כך כותב הרב זצ"ל (אורות הקודש ח"ב, עמ' תכג):

אוריא דארץ ישראל הוא המחכים, הנותן הארה בנשמה להשכיל את היסוד של העולם המאוחד. בארץ ישראל יונקים מאור החכמה הישראלית, ממהות החיים הרוחניים המיוחדים לישראל,<sup>17</sup> מהשקפת העולם והחיים הישראליים, שהיא ביסודה ההתגברות של העולם המאוחד על העולם המפורד...

בארץ העמים הטמאה אי אפשר להשקפת העולם המאוחד להגלות, והעולם המפורד שולט בחזקה, והשקפתו הפרטית והמפורדה, המחולקת ומנוכרה, היא הרודה בכל מערכי החיים, ועם כל ההתאמצות לנשום נשימה ישראלית ולהשכיל אל הסוד של העולם האחדותי, אור ארץ העמים מעכב...

מסוגלת היא ארעא דחשוכא לפלפול הפרטים, הבא מתוך הפרוד, אבל חכמת האורה רק בארץ האור נמצאת, אין תורה כתורת ארץ ישראל.

ההתייחסות אל הפרטים ככלל, דוקא בארץ ישראל, יונקת מסגולת אורה המחכים של ארץ ישראל, ארץ אשר עיני ד' בה. כך כותב הרב זצ"ל בלשון איגרת (אגרות הראיה ח"א, עמ' קיב):

הבדל עצום ונשגב בין תורת א"י לתורת חו"ל.

בארץ ישראל שפע רוח הקודש מתפרץ לחול על כל ת"ח שמבקש ללמוד תורה לשמה, וק"ו על קיבוץ של ת"ח, והרוח הכללי, השופע בנועם והולך ומתפשט, הוא הרודד את הפרטים, הוא המרחיב את ההלכות, הכל מלמעלה למטה.

מה שאין כן בחו"ל. רוח כללי קדוש אי אפשר לשאוף באויר טמא ועל אדמה טמאה. אלא כל פרט ופרט מן התורה מעלה איזה ניצוץ, איזו הארה, להתקרב אל רוח א-להים חיים, השוכן על עמו פה בארץ חיים...

יסוד הפלפול והחידוש שבארץ ישראל, אפילו בהלכה, בנוי הוא בעיקרו מעצם עומק היסוד הרוחני של חפץ אדון כל עולמים יתעלה שמו, הנמצא בכללותה של תורה ומזהיר ומנהיר בכל מצוה והלכה, בסעיפי וסעיפי סעיפיה, עד שהדברים שמחים כנתינתם מסיני. בחו"ל צריך לעולל במחשכים, ע"י התיבות של התולדות, לדמות רק מהן מילתא למילתא, והנקודה התוכית, המיוסדת במעמקי קדש העליון, אי אפשר לתפוס.

הסוגיות הקשורות לכלל זה:

<sup>17</sup> יש בדברים אלו טעם לשבח בביטוי השגור בירושלמי "כולי עמא", שלא כביטוי השגור בבבלי "כולי עלמא". תורתה של ארץ ישראל היא תורתו המקורית של עם ישראל. גם צורתו הלאומית של עם ישראל אינה באה לידי ביטוי כי אם בארץ ישראל. לעומת זאת כאשר עם ישראל בגלות הוא לא מופיע בצורת אומה, אלא מפוזר בין אומות העולם.

המוציא לחם מן הארץ	54
מהות השופר של ראש השנה	72
בין סוכת א"י לסוכת בבל	80
ההלל והשמחה שמונה	90
הזכרת גשמים בתפילה	94
כלל ישראל ברגל	102
טהרת ישראל ברגל	107
שלושת מצוות הרגל	108
לא תתגדדו	111
שלושת הקנינים : מחבלים או מנעימים	113
הזהב קונה את הכסף	169
בתי הדין	180
ארבע מיתות נמסרו לבית דין	192

### חיבור מחשבה ומעשה

כתב הרב זצ"ל (אורות הקדש ח"ג, עמ' רפח):

בחוץ לארץ אין מתגלה כי אם הערך של המעשה, ובארץ ישראל הערך של הדיבור, ובבית המקדש הערך של המחשבה. מפני קדושת בית המקדש המתנוצצת בארץ ישראל, כדברי התוספות בפרק קדשי קדשים, שעיקר קדושת ארץ ישראל היא מפני קדושת בית המקדש, מתגלה קדושת המחשבה בכל ארץ ישראל, וגם בזמן הזה יש קצת רושם ממנה, כי קדושתן אף שהן שוממין.

בחוץ לארץ, רק דברים שבאים לידי ביטוי בעולם המעשה, נחשבים כקיימים ואליהם ניתן להתיחס. אבל דברים שאינם באים לידי ביטוי מעשי, אלא גנוזים הם בעולם המחשבה שנמצא מעל לעולם המעשה, לא מתיחסים אליהם כדבר קיים וקבוע במציאות. לכן ההלכות בחוץ לארץ מתיחסות אל עולם המעשה, ומתעלמות הן ממה שנמצא רק במחשבה ללא ביטוי מעשי. בארץ ישראל, גם דברים שנמצאים במחשבה, ללא לביטוי מעשי, הם קיימים ויציבים, ובונים את עולם ההלכה.

שורש הבדל זה, נראה שהוא נעוץ בקשר שבין שתי המערכות הבונות את עולם התורה: עולם הרוח ועולם המעשה, ששורשם הוא בקשר בין המערכות העליונות: קודשא בריך הוא ושכינתיה, המתבאר בדברי הזוה"ק (ח"ג דף קיח ע"א) שהבאנו בפתח הדברים.

חיבור זה בין המחשבה למעשה, ובין הרוח לחומר, בא לידי ביטוי בסוגיות הירושלמי, כפי שיתבאר.

סוגיות הקשורות לכלל זה:

אין משגיחין בכף מאזנים כל עיקר	92
קנין כסף באמה ובאשה	116

עבד עברי 119

טוען טענת גנב 161

מציאת בנו ובתו 166

**חיבור הלכה ואגדה**

נחלקו התלמודים בפירוש הכתוב, בענין פירוט הענינים בהם מכריעה הסנהדרין הגדולה (דברים יז):

פִּי יִפְּלֵא מִמֶּךָ דָּבָר לְמִשְׁפָּט, בֵּין דָּם לְדָם בֵּין דִּין לְדִין וּבֵין נֶגַע לְנֶגַע דְּבָרֵי רִיבַת בְּשַׁעְרֶיךָ, וְקִמַּת וְעָלִיתָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ד' אֶל-לְהִיךָ בוֹ.

בתלמודים דורשים כל חלק מן הפסוק, באיזה ענין בדיוק מדובר. בפירוש תיבת "דָּבָר", שהיא מעין כותרת לפירוטים של הכתוב, יש מחלוקת. בירושלמי אומרים (סנהדרין פרק י"א ה"ג):

דבר – זו אגדה.

ובבבלי אומרים (שם פז ע"א):

דבר – זו הלכה.

מפרש רש"י: "זו הלכה למשה מסיני, שאף עליה הוא נהרג".

לפי הירושלמי, תפקיד בית הדין הגדול להכריע גם בעניני אגדה. סמכות הסנהדרין בהוראה ופסיקה שייכת גם באגדה כמו בהלכה, וגם על הכרעה באגדה אומרת התורה: "וְעָשִׂיתָ עַל פִּי הַדָּבָר אֲשֶׁר יִגִּידוּ לָךְ מִן הַמָּקוֹם הַהוּא"<sup>1</sup>.

הרב זצ"ל מסביר את מחלוקת התלמודים. שיטת הירושלמי נובעת אופיה המיוחד של תורת ארץ ישראל, ארץ הנבואה. "סדר לימוד שהוא נסמך על שרשי הנבואה וסעיפיה, ההלכות עם האגדות מתאחדות על ידו, ויש עניני קבלה ומסורת בדעות כמו במעשים" (אגרות הראיה ח"א, אגרת קג).

בארץ ישראל האגדה מהווה מקצוע חשוב, שהולך יחד עם מקצוע ההלכה, וביחד הם בונים עולם תלמודי שלם. אכן עיקר חכמת האגדה נוצר בארץ ישראל. בה נערכו ספרי המדרשים, וגם בבבלי רוב האגדות מיוחסות לחכמי ארץ ישראל. יש לציין, שבתלמוד הבבלי האגדות משולבות בשולי הדיונים ההלכתיים, אולם בארץ ישראל היה תלמוד, העוסק בהלכה, והיו מדרשים, העוסקים באגדה.<sup>1</sup>

כאמור שיטה זו לא מתאימה למציאות הבבלית, הרחוקה מהנבואה. מתוך כך גם תורת המעשה הבבלית רחוקה מתורת הנבואה. בתורת חז"ל, שאינה ראויה לנבואה, "אין ענפי רוה"ק מתלכדים עם

<sup>1</sup> עיין עוד בירושלמי נדרים (פרק י ה"ח) "תני אין נשאלין נדרים אלא עטופים ויושבים והנשאל יושב. והשואל צריך להיות עומד מן המדון ועמדו שני האנשים אשר להם ריב. אין לי עומדין אלא נידונין, שואל הלכות אגדות מניין? תלמוד לומר 'עמדו' 'ועמדו'. תוסי' מביאים את דברי הירושלמי הללו במסכת בכורות דף ל"ו ע"א ד"ה 'עמד השואל ושאל' – שם מדובר בדבר הלכה, ומעירים שביירושלמי אומרים ששואל הלכות ואגדות צריך לעמוד.

<sup>2</sup> דוגמא נוספת להבדל בין התלמודים ביחס לאגדה: המשנה בפרק שביעי ממסכת שבת מונה את ארבעים חסר אחת מלאכות שבת, ובשני התלמודים דנים בגדרי המלאכות סביב משנה זו. בירושלמי (שם ה"ב) פותחים את הסוגיא בדברי אגדה: "מניין לאבות מלאכות מן התורה? ר' שמואל בר נחמן בשם רבי יונתן: כנגד ארבעים חסר אחת מלאכה שכתוב בתורה. "ע"ש בהמשך הדרשות בענין זה. גם בבבלי מובא הדיון הזה, אבל הוא מובא בדף מט, אגב סוגיא הלכתית בענין אחר: "יתיב ר' יונתן בן עקינאי ורבי יונתן בן אלעזר ויתיב ר' חנינא בר חמא גבייהו, וקא מיבעיא להו: שלחין של בעה"ב תנו, אבל של אומן כיון דקפיד עלייהו לא מטלטלין להו, או דילמא של אומן תנו, וכ"ש של בעה"ב... הדור יתבי וקמיבעיא להו הא דתנו אבות מלאכות ארבעים חסר אחת כנגד מי? אמר להו ר' חנינא בר חמא: כנגד עבודות המשכן. אמר להו ר' יונתן בר' אלעזר כך אמר רבי שמעון ברבי יוסי בן לקוניא כנגד מלאכה מלאכתו ומלאכת שבתורה ארבעים חסר אחת. "הרי שלך לפניך, שביירושלמי האגדה מובאת בראש הדיון, ואחריה הדיון ההלכתי, ככלל המתפרט, ואילו בבבלי הדיון ההלכתי הוא שלם בפניו, והאגדה מובאת במקום אחר, בדרך אגב.

ההלכה וניתוחיה, הדעות הנן רק מה שאפשר להוציא מתוך השכל ההגיוני, ואין לענייני האגדות שייכות להלכה ולא שייך עליהם לא תסור. וזה החילוק טבע את חותם ההבדל בין בבלי לירושלמי" (שם). באגרת נוספת, מבאר הרב זצ"ל לאור מחלוקת התלמודים הנ"ל ביחס לאגדה, הבדל נוסף בין התלמודים בסוגיא אחרת (מאורות הראיה, שבועות, עמ' רלה):

"על מה שהעיר בחילוק שבין הבבלי והירושלמי מפני השפעתה של אור הנבואה שהיא תמיד מופיעה באיזה מדה בא"י, גם על גופי ההלכות והגיונות סברותיהן, וק"ו על האגדות, משינוי הנוסח על דבר החסידים הראשונים שהיו שוהין ג' שעות בכל תפילה, שבבבלי (ברכות לב ב) איתא הלשון: 'תורתן משתמרת', ובירושלמי (שם פ"ה ה"א): 'ברכה ניתנת בתורתן', כך הן הדברים... ודוקא תורת א"י ברכת רוח"ק מצויה בה, וזהו מש"כ בזוהר רות 'על הגאולה ועל התמורה' – גאולה דא תלמוד ירושלמי תמורה דא תלמוד בבלי, מפני שהופעת קדושה מאוצר רוח"ק להוסיף פירות על ידה בתורה מיוחדת רק לא"י..."

וכשם שבתמורה קי"ל אין תמורה עושה תמורה, כפ"א דתמורה מ"ה, שרק הקדש עושה תמורה ולא תמורה, הרי שאין בכח הקודש שבא בכלי שני להשפיע קודש לענפיו עוד, ה"נ עיקר תורה במקור קדושתה היא בא"י, ואין תורה כתורת א"י, ויש בה מסגולת כלי ראשון להשפיע אור רוח"ק עד כדי עזרה מעשית לנתוח הלכה, בצירוף השכל הלימודי, כי הקודש היסודי מחלק שלל לאגפיו, משא"כ תורת חו"ל, היא במדרגת קדושת תמורה מצד ערך רוח"ק הגנוז בתורה, וא"א שתשפיע ג"כ מדה זו עד כדי חדוש הלכות מכחה כהא דאין תמורה עושה תמורה, וכל מה שאמרו ע"ד תלמוד בבלי סנהדרין כד 'במחשכים הושיבני' ו'בגין דיתבי בארעא חשוכא אמריתו שמעתא דמחשכין', הוא רק ביחס לאותה העזרה שנק' רוח"ק בסגולתה מופיעה בא"י, אבל ביחס למתת אלקים של השכל בתורה לפי היגיעה זאת היא ברית כרותה לישראל בכל מקום שהם ויגעתי ומצאתי תאמין."

סוגיות הקשורות לכלל זה:

אל תהי דן יחידי 182

תקנות חז"ל 204



**הישר והכובש**

במאמר "הדור" מגדיר הרב זצ"ל שתי דרכי מוסר, דרך הכובש ודרך הישר. דרך הכובש היא דרכו של זה שדרך הישר אינה קבועה בנפשו, והוא מצוי תדיר במפגש מלחמתי עם הרע, הנכבש על ידו במלחמת היצר. לעומתו דרך הישר, היא דרכו של זה שכבר קנה את דרך הישר והיא קבועה בנפשו. לא רק הדרכים שונות, אלא גם התוצאות. אי אפשר להיפגש עם גודלו של אור דרך הטוב, על ידי דרך הכובש. רק דרך הישר מובילה את האדם למדרגות גדולות, ולאמיתות נישאות.

זהו המשל, והנמשל הוא היהדות שבחו"ל והיהדות שבא"י. אלו דבריו (אדר היקר, הוצאת מוסד הרב קוק, עמ' קיד):

כזאת היא היהדות שבחוץ לארץ, שאיננה יכולה להיות במילואה וטהרתה, כי סוף כל סוף הלא "כל הדר בחו"ל דומה הוא כמי שאין לו א-לה". שם בגיא צלמות א"א ללכת במרחב, א"א לשאוף לחיים מלאים, כי החיים החברותיים והלאומיים, מרעלים ברעל אויר ארץ העמים שהוא נותן חיים לאותם העמים שהם מוצאים שם את כל מה שהם מבקשים, שהם יכולים לבנות שמה את כל מגמותיהם היותר עליונות, אבל אף לא נקודה אחת אידיאלית מיוחדת וחשובה ימצא שם ישראל. על כן הוא מוכרח להיות צולע על ירכו, לרכס את כל משאלותיו רק במילוי צרכיו הפרטיים המוכרחים לחיי העיכול וההזנה לבדם. ומזה בא, שהאויר הזה עצמו הוא מזהם את הלב והמח הישראלי, מחלישו ומטמטמו, על כן רק דרך הכבישה הכללית היא הדרך היותר אפשרית ומובילה אל החפץ, שמה.

מובן מאליו, שכמו שהיהדות שבחו"ל אינה יכולה להופיע במילואה, כך גם תורת חו"ל. האור מופיע כמתמודד עם הרע, וכובשו. אבל בארץ ישראל ניתן למצוא את התורה בהופעה מאירה יותר.

הסוגיות הקשורות לכלל זה:

מהות השופר של ראש השנה 72

גאולת פורים 96

## דרשות חז"ל

הדברים דלהלן עוסקים בהבנת דרכם של חז"ל בדרישת המקרא. להלן נראה שנחלקו התלמודים בהבנת היחס בין חכמי תורה שבעל פה לתורה שבכתב.

### ארץ ישראל – ארץ חיים

רבים דיני תורה הנדרשים מן הכתוב ע"י חז"ל. נחלקו הרמב"ם והרמב"ן מחלוקת יסודית בהבנת מהותן של הדרשות.

בשורש השני משרשי ספר המצוות לרמב"ם, אומר הרמב"ם שאין למנות כמצוה מדאורייתא מה שנלמד ע"י חז"ל מדרשת הכתוב:

השרש השני – שאין ראוי למנות כל מה שלמדים באחת משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן או מרבויו.. שכל מה שלא תמצאהו כתוב בתורה ותמצא בתלמוד שלמדוהו באחת משלש עשרה מדות, אם בארו הם בעצמם ואמרו שזה גוף תורה או שזה דאורייתא, הנה ראוי למנותו, אחר שהמקבלים אמרו שהוא דאורייתא, ואם לא יבארו זה ולא דברו בו, הנה הוא דרבנן, שאין שם כתוב יורה עליו.

שיטת הרמב"ם היא שדינים שחז"ל מוציאים מן הכתוב ע"י מדות שהתורה נדרשת בהן הם דרבנן. אמנם יש דינים שחז"ל קיבלו שהם מדאורייתא, וחז"ל דורשים אותם מן הכתוב בתורת אסמכתא, אבל אם לא אמרו לנו במפורש שהדין הוא מדאורייתא, אז הדרשה היא המקור הראשוני לדין, והוא אינו יכול להימנות כמצוה במנין המצוות.

דברי הרמב"ם בשורש זה מובנים יותר לאור דבריו בהל' ממרים (פ"ב ה"א):

ב"ד גדול שדרשו באחת מן המדות כפי מה שנראה בעיניהם שהדין כך ודנו דין, ועמד אחריהם ב"ד אחר ונראה לו טעם אחר לסתור אותו, הרי זה סותר ודן כפי מה שנראה בעיניו. שנאמר: "אל השופט אשר יהיה בימים ההם" אינך חייב ללכת אלא אחר בית דין שבדורך.

דינים אלו לפי הרמב"ם נתונים לשינויים לפי תורת כל דור ודור, ובהם לא צריך שאותו בית הדין שדן אחרת יהיה גדול יותר. הטעם הוא שדרשות חז"ל הם תורה שבעל פה, ולכן מלכתחילה ניתנו לשינויים, כי כך היא דרכה של תושב"ע שניתנת לשינוי בכל דור לפי מידתו (כמובן שרק לבית הדין הגדול יש את הכח לדרוש את התורה, כדברי הרמב"ם, ועיין לקמן בדברי הרב זצ"ל באיגרותיו). העובדה שדור חדש לומד את התורה באופן חדש אינה ביטול דברי חכמי הדור הקודם, כי מלכתחילה מופיעה התורה בכל דור באור חדש. רק בהלכה הבאה, בענין תקנות גזירות ומנהגים, מזכיר הרמב"ם שצריך ב"ד גדול יותר כדי לבטל דברי הראשונים.

הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות חולק על הרמב"ם באופן תקיף. שיטתו היא שחז"ל בדרשותיהם פירשו את כונת הפסוקים, ותוקפם מדאורייתא כשאר תורה שבכתב:

אבל עיקר שרשי התלמוד, שכל הנדרשין בתלמוד באחת משלש עשרה מדות כולן דברי תורה והם פירוש תורה שנאמרה בסני...  
המדרשים כולם בענין המצוות אין בה מקרא יוצא מידי פשוטו אלא כולם בלשון הכתוב נכללים.<sup>8</sup>

ואת תוקף המחלוקת ביטא הרמב"ן בסוף דבריו בהשגה זו:

כי הספר הזה להרב ענינו ממתקים וכולו מחמדים, מלבד העיקר הזה שהוא עוקר הרים גדולים בתלמוד ומפיל חומות בצורות בגמרא, והענין ללומדי הגמרא רע ומר, ישתקע הדבר ולא יאמר.

נושאי כליו של הרמב"ם בשורש השני ובהל' ממרים דנו רבות במציאת מקור לשיטתו. אבי מו"ר שליט"א במבוא לספרו "מצוה ברה" ח"א<sup>9</sup>, דן בהרחבה במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן הזאת, ובענין מקורו של הרמב"ם כתב שם<sup>10</sup> שמקורו נראה מפורש בירושלמי שביעית פ"א ה"א בענין תוספת שביעית. נעייך בסוגיא זו.

#### תוספת שביעית

כאמור, סוגיא ירושלמית זו מהוה מקור מפורש לשיטת הרמב"ם, שדרשות חז"ל הן דרבנן, ואין תוקפן קבוע לעד כתרי"ג מצוות. ונראה שמתוך עיון בסוגיא זו ובמקבילתה הבבליית נראה שנחלקו התלמודים בהבנת היחס בין דרשות חז"ל לדיני תורה הקבועים לעד כתרי"ג מצוות.  
המשנה במסכת שביעית (תחילת פרק ראשון ותחילת פרק שני) אומרת שאסור לחרוש בערב שביעית בשדה האילן מעצרת ואילך ובשדה הלבן מפסח ואילך.  
על כך אומרים בירושלמי (פ"א ה"א):

רבי קרוספי בשם רבי יוחנן: רבן גמליאל ובית דינו התיירו באיסור שני פרקים הראשונים.  
ר"ג ובית דינו התיירו את האיסור ותיקנו שמותר לחרוש בערב שביעית עד ר"ה. על כך שואלים:  
רבי יוחנן בעי: לא כן תנינן [במסכת עדויות פ"א מ"ה] "אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו עד שיהא גדול ממנו בחכמה ובמנין"?

בירושלמי שואלים, כיצד היתה לר"ג וב"ד את הסמכות לבטל את האיסור שנאסר בב"ד הגדול ממנו. שתי תשובות עונים על קושיא זו:

ר' קרוספי בשם ר' יוחנן: שאם בקשו לחרוש יחרושו [נ- בעת התקנה הראשונה של איסור חרישה בערב שביעית התנו בית הדין בעצם התקנה שאם ב"ד של אחד הדורות יראה צורך להתיר לחרוש, יוכל להתיר ולא יהיה בזה משום ביטול תקנת הראשונים (פירוש הרש"ס)...]

<sup>8</sup> עיין ברש"י יבמות כד ע"א, שהבנתו באין מקרא יוצא וכו' מתאימה לרמב"ן ולא לרמב"ם, ולשיטתו הוא הולך, שסובר כשיטת הרמב"ן בענינו, עיי ברש"י כתובות ג ע"א ד"ה "שויה".

<sup>9</sup> ועיי' ב"מצוה ברה" ח"ב, מצות בנין בית הבחירה, שם באר אבי מו"ר שליט"א בארוכה את שרשי המחלוקת וענפיה.

<sup>10</sup> בשם פירוש קב ונקי על ירושלמי שביעית.

רבי אחא בשם רבי יונתן: בשעה שאסרו למקרא סמכו ובשעה שהתירו למקרא סמכו. בשעה שאסרו למקרא סמכו: "בחריש ובקציר תשבות" – בחריש שקצירו אסור, ואי זה זה, זה חריש של ערב שביעית שהוא נכנס לשביעית. ובקציר שחרישו אסור, ואי זה זה, זה קציר של שביעית שהוא יוצא למוצאי שביעית. ובשעה שהתירו למקרא סמכו: "ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך" – מה ערב שבת בראשית את מותר לעשות מלאכה עד שתשקע החמה אף ערב שבתות שנים את מותר לעשות מלאכה עד שתשקע החמה.

התשובה השניה שעונים בירושלמי היא שהתקנה ביסודה לא היתה מכח סמכות בית הדין בלבד, שעל זה נאמר במשנת עדויות "אין ב"ד יכול לבטל" וכו', אלא מכח דרשה שדרשו בית הדין הגדול במקרא, ולכן ניתן להתירה אם נראה לדור אחר לדרוש אחרת את המקרא. זו היא בדיוק שיטת הרמב"ם בהלכות ממרים ובשורש השני, שב"ד יכול לדרוש אחרת מב"ד קודם לו את התורה, ואין לדינים המתחדשים מדרשות הכתוב ע"י חז"ל תוקף קבוע לדורות כתר"ג מצוות, ואף קל לשנותם יותר מתקנות חז"ל, שעליהם אומרת המשנה שצריך בשביל כך ב"ד גדול בחכמה ובמנין.

יש לדייק, שלא אומרים כאן שהתורה אומרת שהדין כך או כך, אלא שחז"ל מצאו אסמכתא במקרא לתקנתם. חז"ל אסרו או התירו, ולמקרא סמכו. דרשת חז"ל אפוא היא דברי חז"ל, אלא שחז"ל מצאו לה מקור במקרא, וזה מה שנותן לה תוקף דאורייתא, אלא אם כן בא ב"ד אחר ומבין אחרת במקרא.

סוגיא זו מובאת גם בבבלי במסכת מועד קטן (ג ע"ב – ד ע"א):

אמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא: רבן גמליאל ובית דינו נמנו על שני פרקים הללו ובטלום.

אמר ליה רבי זירא לרבי אבהו ואמרי לה ריש לקיש לרבי יוחנן: רבן גמליאל ובית דינו היכי מצו מבטלי תקנתא דבית שמאי ובית הלל, והא תנן: "אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין"?

אשתומם כשעה חדא. אמר ליה: אימור כך התנו ביניהן כל הרוצה לבטל יבוא ויבטל.

[ושואלים:] דידהו היא? [- וכי זו תקנה של ב"ש וב"ה היא? הרי היא קודמת להם, שכן] הלכה למשה מסיני היא! ... [וגם על זה שואלים:] והני הלכתא נינהו? [- וכי תקנת שני פרקים הללו היא מהלכה למשה מסיני?] קראי נינהו! דתניא: "בְּחָרִישׁ וּבְקָצִיר תִּשְׁבֹּת" ... אלא הלכתא לרבי ישמעאל קראי לר' עקיבא [- לר"י המקור הוא הלמ"מ ולר"ע המקור הוא דרשת הפוסקים].

ורבי יוחנן אמר: רבן גמליאל ובית דינו מדאורייתא בטיל להו [- מתוקף דרשתם בתורה הוא ביטל את האיסור]. מאי טעמא? גמר "שבת" "שבת" משבת בראשית, מה להלן היא אסורה לפניך ולאחריה מותרין אף כאן היא אסורה לפניך ולאחריה מותרין.

מתקיף לה רב אשי: מאן דאמר הלכתא, אתיא גזרה שוה עקרה<sup>11</sup> הלכתא? ומאן דאמר קרא, אתיא גזרה שוה עקרה קרא? ]- וכי יש כח בגזירה שוה לעקור הלכה פסוקה מהלמ"מ או מדרשת הפסוקים? הרי אם סותרת היא את ההלכה סימן שהיא אינה מכוונת! ] אלא אמר רב אשי...

בבבלי מופיעה אפוא אותה מימרא שראינו לעיל בירושלמי, ואותה קושיא, ועליה שני התירושים. אבל יש הבדלים בין הסוגיא בבבלי לסוגיא בירושלמי:

א. בירושלמי אומרים שר"ג וב"ד "התירו" את האיסור, ובבבלי "ביטלו".

ב. בירושלמי אין סתירה בין העובדה שחז"ל תיקנו את התקנה, כפי שעולה מלשון הגמרא: "בשעה שאסרו/שהתירו", לבין היותה נלמדת מן המקרא, כפי שעולה מן הלשון: "למקרא סמכו". לעומת זאת בבבלי: או "דידהו היא" או "קראי ניהו", וכן בהמשך בבבלי אומרים "מדאורייתא בטיל להו", זאת אומרת שמיחסים את הביטול (ע"י דרישת גזירה שוה) לדברי תורה של ממש ולא לחז"ל (כלשון "סמכו" שבירושלמי).

לאור הבדלים אלו נראה שבבבלי סוברים שדרשות חז"ל הן פירוש המקרא ואינן מתיחסות לחז"ל אלא לתורה שבכתב. חז"ל גילו לנו מה פירוש הכתוב בתורה עצמה.

לעומת זאת, מהירושלמי עולה שדרשות חז"ל הן תורה שבע"פ שהסמיכוה חכמים לתורה שבכתב. חז"ל חידשו דינים וחיפשו בתורה כביכול הסכמה א-לוקית לחידושם העולה מתוך הכתוב ע"י מדות שהתורה נדרשת. כאשר הבינו חז"ל שיש ללמוד את הדברים באופן מחודש, הם חיפשו בכתוב הארה חדשה, המסכימה לדרכם החדשה בענין.

מכאן מובן ההבדל בלשון, שבירושלמי אומרים: "התירו", כיון שהעובדה שמעתה ואילך מותר לחרוש אינה סותרת לכך שעד עכשיו היה אסור, כיון שזה תושב"ע הנתונה לכל דור ודור לפי הבנתו. אבל בבבלי סוברים שהדרשות הן פירוש התושב"כ, שהיא קבועה ואינה עומדת לשינויים, הרי שהפירוש הוא או כך או כך, ואם בדור מסויים החליטו שהפירוש הוא לא כפי שפירשו עד הנה, יש בכך ביטול דברי הראשונים<sup>12</sup>.

לאור הדברים, נראה שבתלמוד הירושלמי הולכים בדרך שעתיד להחזיק בה הרמב"ם, ובבבלי הולכים בדרך שעתיד להחזיק בה הרמב"ן. מחלוקת זו בין התלמודים עולה מסוגיות נוספות (כפי שנביא להלן), אבל קודם יש לבאר את הקשר בין מחלוקת תלמודים זו לאופיין הכללי של שתי התורות הללו – תורת ארץ ישראל ותורת בבל.

### ארץ ישראל ובבל – שתי תורות

חז"ל אומרים (ב"ב קנח ע"ב):

<sup>11</sup> הביטוי "לעקור" כאן כך פירושו: אם ר"ג וב"ד אומרים שהאיסור שנהגו עד אז אינו תואם את העולה מן התורה, אלא התורה אומרת שזה מותר, הרי בזה הם עוקרים את ההלכה הראשונה לגמרי, ומתוך כך נמצא שהאיסור שנהגו בו עד אז הוא כביכול בטעות. אין זה כמו "לבטל" האמור לגבי תקנה, שב"ד מאוחר חולק על ב"ד קודם, כי אין לך אלא ב"ד שבדורך, ובדור הקודם נהגו ע"פ ב"ד קודם ודעתו היתה שונה. אבל בדברי התורה עצמה א"א לומר כך, שהרי דבר התורה אחד הוא, ואם הפירוש הוא שאסור לחרוש ערב שביעית, אז לעולם אסור, ואם מותר אז לעולם מותר.

<sup>12</sup> ועיין בהערה לעיל בענין פירוש הביטוי "לעקור" ו"לבטל".

אוריא דארץ ישראל מחכים.

רק בארץ ישראל נושמת האומה אויר נקי זך וטהור, המסוגל להעמיד את האומה במרום מצבה. כך כותב הרב זצ"ל (אורות, ארץ ישראל, ד ה):

אי אפשר לאדם מישראל שיהיה מסור ונאמן למחשבותיו הגיונותיו, רעיונותיו ודמיונותיו, בחוץ לארץ, כתכונת הנאמנות הזאת בארץ ישראל. הופעות הקדש, באיזו מדרגה שהן, נקיות הן בארץ ישראל לפי הערך, ובחוץ לארץ מעורבות הן בסיגים וקליפות מרובים.

הדמיון של ארץ ישראל הוא ברור, נקי וטהור, ומסוגל להופעת האמת הא-לקית, להלבשת החפץ המרום והנשגב של המגמה האידיאלית אשר בעליונות הקדש, מוכן להסברת נבואה ואורותיה, להבהקת רוח הקדש וזהריו. והדמיון אשר בארץ העמים עכור הוא, מעורב במחשכים, בצללי טומאה וזיהום, לא יוכל להתנשא למרומי קדש ולא יוכל להיות בסיס לשפעת האורה הא-לקית ונפעלים זה על זה וזה מזה, לכן לא יוכל גם השכל שבחו"ל להיות מאיר באורו שבארץ ישראל. "אוריא דארץ ישראל מחכים".

כאשר השכל מאיר בארץ ישראל, הוא מסוגל להתחבר באופן מלא אל הקודש. תורה שבעל פה המאירה דרך שכלם הטהור של חז"ל יכולה היא בארץ ישראל להתחבר אל התורה שבכתב, "וילכו שניהם יחדיו". רק בארץ ישראל תורה שבכתב ותורה שבעל פה מתחברות לכלל הופעה אחת (אורות התורה פרק א, ב):

יניקת תורה שבעל פה היא בגניזו מן השמים ובגילוי מהארץ. וצריכה ארץ ישראל להיות בנויה וכל ישראל יושבים עליה מסודרים בכל סדריהם, מקדש ומלכות, כהונה ונבואה, שופטים ושוטרים וכל תכסיסיהם, אז חיה היא תורה שבעל פה בכל זיו תפארתה, פורחת ומעלה נצה ומתחברת לתורה שבכתב בכל שעור קומתה.

בגלות נפרדו התאומים, נתעלתה תורה שבכתב למרומי קדשה, וירדה תורה שבעל פה בעומק תחתית, ומ"מ היא מקבלת יניקה חשאית מאור תורה שבכתב מספיח העבר, המספיק להעמידה בחיים מצומצמים. והיא יורדת ונופלת בכל יום ויום עד אשר יפוח היום ואור החיים יבוא מאוצר גאולת עולמים, וישראל יעשה חיל, ינטע על ארצו וישגשג בכל הדר סדריו. אז תחל תורה שבעל פה לצמח מעומק שרשה, תעלה מעלה מעלה, ואור תורה שבכתב יזריח עליה קרני אורה מחדש, חדשים לבקרים. והדודים יתאחדו בנוה אפריונם...

כאשר עם ישראל חי בארצו במצבו המסודר אז שתי התורות מתאחדות, ואמירה אחת יוצאת מבין שתיהן כאחד. בגלות אין את התנאים לחיות באופן כזה, ולכן בה נפרדו התאומים, ותורה שבכתב ותורה שבעל פה מופיעות כשתי תורות, וכל אמירה צריכה להיבחר האם היא מהתורה הזאת או מזאת. תיאורו של הרב זצ"ל למצב המתוקן המתאים לארץ ישראל מובא גם באגרותיו (אגרות הראי"ה ח"א, אגרת צ):

על כן אי אפשר לאמיתתה של תורה להתגלות כי אם בהיות עם ד' כולו בארצו, מבונה בכל תיקונו הרוחניים והחומריים גם יחד, שאז תשוב תורה שבעל פה לאיתנה, לפי הכרת ב"ד הגדול, היושב במקום אשר יבחר ד', על כל דבר אשר יפלא למשפט, ואז אנו בטוחים שכל תולדה חדשה תהיה מוכתרת בכל עוז ובכל קודש, כי קודש ישראל לד'.

ואם תפול שאלה על איזה משפט שבתורה, שלפי מושגי המוסר יהיה נראה שצריך להיות מובן באופן אחר, אז אם באמת ע"פ ב"ד הגדול יוחלט שזה המשפט לא נאמר כי אם באותם התנאים שכבר אינם, ודאי ימצא על זה מקור בתורה, והסכמת המאורעות עם כח ב"ד ודרישת המקרא יחד אינם דברים שמזדמנים במקרה, כי אם הם אותיות מחכימות מאורה של תורה ואמתת תורה שבעל פה.<sup>13</sup>

בדברים אלו מתאר הרב את דרך הופעתה של תורה שבעל פה, כאשר עם ישראל חי באופן שלם בארצו. התורה שואבת את הופעתה מן התובנות העולות מן החיים, "וחיי עולם נטע בתוכנו – היא תורה שבעל פה" (טור או"ח סימן קלט), ועל ידי מדרש הכתוב מתחברות תובנות אלו אל התורה שבכתב. כל מציאות חדשה, הדורשת שינוי בהלכות התורה, נדרשת מן הכתוב. וכך מתואר הדבר באופן נפלא בענין החלטת חז"ל להכליל את מגילת אסתר כחלק מכתבי הקודש (ירושלמי מגילה פ"א ה"ה):

ר' שמואל בר נחמן בשם ר' יונתן: שמונים וחמשה זקנים ומהם שלושים וכמה נביאים היו מצטערים על הדבר הזה. אמרו: כתיב "אלה המצוות אשר צוה ה' את משה", אלה המצוות שנצטוינו מפי משה, כך אמר לנו משה: אין נביא אחר עתיד לחדש לכם דבר מעתה, ומרדכי ואסתר<sup>14</sup> מבקשין לחדש לנו דבר. לא זוו משם, נושאים ונותנים בדבר, עד שהאיר הקב"ה את עיניהם ומצאו אותה כתובה - כלומר מצאו רמז בתורה לכך שענין מחיית עמלק צריך להיות כתוב בכך חלקי התורה שבכתב: בתורה ובנביאים ובכתובים, הדא היא דכתיב: "ויאמר ה' אל משה כתוב זאת זכרון בספר", "זאת" – תורה, כמה דתימר: "וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל"; "זכרון" – אלו הנביאים, "ויכתב ספר זכרון לפניו ליראי ה'" וגו'; "בספר" – אלו הכתובים, ולכן יש לכלול את מגילת אסתר, כדי לכתוב את מחיית עמלק גם בכתובים. ולכן: "ומאמר אסתר קיים את דברי הפורים האלה ונכתב בספר".

תורה שבעל פה מעלה את הצורך או את ההבנה החדשה, ותורה שבכתב מאירה את העינים ומאשרת את הדבר.

לעומת זאת, בחז"ל אין לחיים את הכח להתחבר אל התורה שבכתב, ולכן יש פירוד בין החיים לבין התורה, כמו שמתואר לעיל ב"אורות התורה" – "בגלות נפרדו התאומים".

<sup>13</sup> ע"ע בשמונה קבצים, קובץ ו, פיסקה רפא: "באורא דארץ ישראל אפשר להתהלך במחשבה מופשטת, להניח להשכל והצורך לעשות את פעולתו במנוחה, והננו בטוחים, שמאחר וכונת החושב רצויה, ועיניו ולבו לשמים, שרק ממקור הקודש יערה עליו הרוח, ואחר כך מוצאים כל ההגיונות מאירים באותיותיה של תורה שבכתב ובעל פה. אבל בחוץ לארץ מוכרחת המחשבה להגדר, והאותיות של תורה צריכים להיות בוני המחשבה, ואז יש תקוה כי קדושת אורא דארץ ישראל תופיע על המחשבה, להוסיף פרי קודש ממכון החביון, והאור הצפון ישלח ברקיו".

<sup>14</sup> עיין בבבלי (ז ע"א), שם תלו את הדרישה לתקן את ימי הפורים ולכתבם בספר באסתר, ולא הוזכר שם מרדכי, ואילו כאן: מרדכי ואסתר. וכן בפרק א סוף הלכה א (יובא לקמן) מוזכרים שניהם: "ומרדכי ואסתר מתקיינים על מה שעזרא עתיד להתקין?". ונראה שיש להבין הבדל זה לאור דברי הזוה"ק (ח"ג, קיח ע"א) שהבאנו לעיל, שמצב השכינה בזמן שישראל בא"י הוא בבחי' "אתחברת איתתא בבעלה", משא"כ בזמן שנמצאים בחז"ל. מתוך כך בא"י תולים את פורים במרדכי ואסתר, ובבבל באסתר בלבד. ודו"ק.

כאמור, נראה שדרך הופעתה של התורה בארץ ישראל, עולה מתוך התלמוד הירושלמי, בדרך לימודו את מערכת דרשות חז"ל (כשיטת הרמב"ם המובאת לעיל), ודרך הופעתה בחז"ל עולה מתוך התלמוד הבבלי, אשר דרך אחרת לו בהבנת מערכת זו (כשיטת הרמב"ן שם).

### ניטלו דיני ממונות

דוגמא לתיאור תורת ארץ ישראל זו, ניתן לראות בירושלמי בתחילת מסכת סנהדרין. בפתיחת המסכת מפרטת המשנה את מספר הדיינים הדנים בכל ענין וענין. אומרת המשנה:

דיני ממונות בשלשה. גזילות וחבלות בשלושה.

סוגיית הירושלמי על המשנה:

[שואלים על המשנה:] לא הן גזילות הן חבלות - וכי דיני ממונות לא כוללים בתוכם גם גזילות וגם חבלות, ומדוע א"כ הוסיפה המשנה פירוט מיוחד בענין גזילות וחבלות? ועונים:] **אשכח תני** - [מצא ברייתא:] ר"ש בן יוחי: "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם" אתא מימר לך כפשוטה דקרייא - [רשב"י דורש את הפסוק כפשוטו<sup>15</sup>, שהדין הוא לפני בעלי הדין, כלומר מכחם ועל אחריותם, ולכן אין הדין דן דיני ממונות מכח סמכותו לדון דין תורה, אלא מכח פשרה וקבלת הדין ע"י בעלי הדין. ודברים אלו נאמרו בענין שאר דיני ממונות (בלשון הבבלי: הודאות והלוואות), שראשיתם במו"מ בין שני בעלי הדין, ולא בענין גזילות וחבלות שבהם הצריכה תורה דיינים מומחים, שאלו דינים פליליים שהם באחריות בית הדין. לכן מחלקת המשנה בין דיני ממונות לגזילות וחבלות]. **ותיאי כרבי יוסי בר חלפתא** - [ומתאימה ברייתא זו לשיטת ר' יוסי, כפי שעולה מתוך מעשה שהיה]: **רבי יוסי בר חלפתא אתון תרין בר נש מידון קומוי** - [באו שני אנשים לדון לפניו]. **אמר ליה** [בעלי הדין לר' יוסי: **אנו באים לפניך לדין**] **על מנת שתדיננו דין תורה. אמר לון** - [להם]: **אני איני יודע דין תורה אלא היודע מחשבות יפרע מאותן האנשים, מקבלין עליכון מה דנא אמר לכון?** - [אני איני דן אתכם מכח דין תורה, אלא הקב"ה יפרע מן החייב. האם אתם מקבלים עליכם מה שאני אומר לכם את הנראה לי ע"פ שיקול דעתי?]

[לעומת דרכו של רבי יוסי, מביאים את דרכו של רבי עקיבה, ראש הדור הקודם לרשב"י ולר' יוסי, בענין דיני ממונות:] **רבי עקיבה, כד הוה בר נש אזל בעי מידון קומיה, הוה אמר ליה** - [כשהיה איש רוצה לדון לפניו, היה ר"ע אומר לבעלי הדין]: **הו יודעין לפני מי אתם עומדין לפני מי שאמר והיה העולם, שנאמר: "ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ד' " ולא לפני עקיבה בן יוסף.**

[מביאים ברייתא המלמדת על התמורה שחלה בדיני ממונות בימי רשב"י:]

**תני: קודם לארבעים שנה עד שלא חרב הבית ניטלו דיני נפשות, ובימי רבי שמעון בן יוחי<sup>16</sup> ניטלו דיני ממונות** - [הדיינים לא דנו יותר מתוקף דין תורה, אלא מכח קבלת הדין ופשרה<sup>17</sup>]. **אמ'**

<sup>15</sup> פירוש קושיית הירושלמי כאן ותירוצו שמעתיו מאבי מורי ורבי שליט"א. ובפירושו הביא את דברי רשב"י בירושלמי ע"ז פ"ב ה"ז שדורש פסוק זה: "דתני ר' שמעון בן יוחי ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם מה הסימה הזאת אינה נגלית לכל ברייה כך אין לך רשות לשקע את עצמך בדברי תורה אלא לפני בני אדם כשירין". ולפי זה מובן מדוע אומרים כאן שרשב"י דורש כפשט הפסוק, שכן בע"ז דורש רשב"י את הדרש של תיבת "לפניהם": לפני שבהם, כמבואר במכילתא דרשב"י על פסוק זה: "אשר תשים לפניהם לפני בני ישראל לא נאמר כן אלא לפניהם לפני שבהם מלמד שאין שונין בדיני ממונות לעם הארץ". וכאן אינו סותר את דרשתו בע"ז, כי כאן דורש הוא את פשט תיבת "לפניהם".

<sup>16</sup> בדפוסים הגירסה כאן היא "ובימי שמעון בן שטח". תוקן ע"פ הגירסה לקמן בפ"ז ה"ב, וכן העתיקו ראשונים.



ר"ש בן יוחי: בריך רחמנא דליכא<sup>18</sup> חכים מידון ]- ברוך השם שניטלו מישראל דיני ממונות בדורנו,

שכן אין בדורנו חכמים לדון כבדורות קודמים].

בסוגיא זו אומר רשב"י שתי אמירות בענין דיני ממונות: א. בדיני ממונות דנים מכח קבלת הדיין ע"י בעלי הדין. ב. בימיו ניטלו דיני ממונות בישראל, והוא ברוך על כך כדיעבד. ונראה פשוט, שיש קשר בין התמורה שחלה בימיו בענין דיני ממונות, לבין הדין שהתחדש על ידו, באופי הדין בדיני ממונות.

משמע מהירושלמי בלשונו "ניטלו דיני ממונות" שהיה זה מתוך אונס כלשהו, ולא מתוך בחירה. וכן מדברי רשב"י שמברך על כך, משמע שלא היה זה מבחירתם, ולכן יחסו תמורה זו לרחמנא. יתכן שהיתה איזו גזירה של המלכות ביחס לדיני ממונות, או כורח מציאות אחר.<sup>19</sup>

ואכן כאשר ראו חכמי ישראל שהמציאות היא שאופי דיני ממונות משתנה, מצאו אסמכתא לשיטת הדין החדשה בפסוק "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם", כמובא בתחילת הסוגיא. גם דברי רשב"י שאמר "ברוך רחמנא דליכא חכים מידון" מעידים על דרכם של חכמי א"י, שמיחסים את התמורות במציאות אל הקב"ה. מתוך כך הם מוצאים בתורה אסמכתא לדרך החדשה, ומברכים את ד' על שהכריח את המציאות להשתנות, כי אכן כך יותר מתאים כעת.

ונראה שמביאים בירושלמי את דרכו של רבי עקיבא<sup>20</sup> מיד לאחר דברי רשב"י ודרכו של ר' יוסי בן דורו, כדי להראות על השינוי שחל בין דורו של רבי עקיבא, שאז עדיין היו דנים "דין תורה", לבין דורם של רשב"י ור' יוסי תלמידיו, שבדורם ניטלו דיני ממונות ודנו מתוקף פשרה וקבלת הדיין.

סוגיא זו היא דוגמא לדרכם של חכמי ארץ ישראל. ברור להם, שההבנות המתחדשות בעקבות שינויי הזמנים, המחייבות חשיבה מחודשת בענינים של תורה והלכה, הם דבר ד'. אופן לימוד התורה וחיודו הלכות מתוך דרישתה מושפע מהחיים. דרכי החיים הם הבסיס, שדרכו באים חז"ל אל התורה שבכתב, ועל ידה מאיר הקב"ה את עיניהם ומראה להם שדרכם דרך הקודש היא. הבנת התורה היוצאת מכל זה, היא תוצאה של תורה שבעל פה ותורה שבכתב יחד. תורה שבעל פה מעלה את הצורך או את ההבנה החדשה, ותורה שבכתב מאירה את העינים ומאשרת את הדבר.

### ארוסה אוכלת בתרומה

בסוגיא שלפנינו רואים תמורות בהופעת התורה, שנראה מתוך הסוגיא שהן באו בעקבות תמורות במציאות. כאן רואים את ההבדל בין התיחסות הבבלי למצב כזה לבין התיחסות הירושלמי.

<sup>17</sup> פירוש זה עולה מדברי הטור (חו"מ סימן יב): "כתב בספר המצות: צריכין הדיינין להתרחק בכל היכולת שלא יקבלו עליהם לדון דין תורה כי מאד נתמעטו הלבבות וגרסינן בירושלמי פ"ק דסנהדרין בימי ר"ש בן יוחאי בטלו דיני ממונות אמר ר"ש בן יוחאי לית דחכים בדין. רבי יוסי בן חלפתא באו ב' אנשים לפניו אמרו לו על מנת שתדינו דין תורה אמר להם איני יודע לדון לכם דין תורה".

<sup>18</sup> בדפוסים הגירסה: "דלינא". תוקן ע"פ הטור בחו"מ סימן יב, שתרגם את דברי רשב"י: "לית דחכים בדין", וכתב הב"ח שהטור גרס בירושלמי "דליכא".

<sup>19</sup> עיין בדברי הרב זצ"ל באגרות הראי"ה (אגרת כ), שלמד מסוגיתנו כיצד יש להתייחס לתמורות הבאות כתוצאה מחוסר יכולת של האומה להחזיק במצב הקודם: "ע"כ זאת היא עצת ד' שהפליא עצה, הגדיל תושיה, שכפי אותו המיעוט שכוחות האומה מתמעטים, כן יהי נגרע כח היכולת, ומניעת היכולת היא לנו לעדה על חפץ ד', ומניעת החפץ יש לה הרבה דרכים, לפעמים מניעה מעשית, כמו יראת מלכות וכיו"ב, ולפעמים מניעה רוחנית, שמהם היא ג"כ המצוה שלא לאמר דבר שאינו נשמע. וכשישנם מניעות כאלה הננו מרוצים בזה, מפני שאנו מכירים שכך הוא רצון ההשגחה העליונה בעתים כאלה. ואך לזה הננו מוצאים בירושלמי, שרשב"י שמח על נטילת הדינים בישראל לשעתם, משום דלית אנן חכים מידן".

<sup>20</sup> עיין ב"שיירי קרבן" שתמה מה הקשר לסוגיא. ועיין בטור (לעיל בהערה) שמעתיק רק את המעשה עם ר' יוסי בר חלפתא.

בבבלי (קידושין ה ע"א):

**דבר תורה ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה, שנאמר: "וכהן כי יקנה נפש קנין כספו"**  
והאי קנין כספו הוא. ומה טעם אמרו אינה אוכלת? **גזירה שמא ימזגו לה כוס בבית אביה**  
ותשקנו לאחיה ולאחותיה.

מדאורייתא ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה, אלא שרבנן גזרו שלא תאכל עד שתיכנס לחופה, מפני החשש שתאכיל את התרומה לבני משפחתה, האסורים בתרומה. יש כאן אבחנה ברורה בין דין התורה, הנשאר קבוע מעל התמורות הבאות מן החיים, לבין גזירת חז"ל, שבאה כדי לפתור בעיה של המציאות. יש כאן שני מסלולים: מסלול הדאורייתא שנשאר בעינו, ומסלול החיים, שבו יש לחז"ל – שאף הם חלק מן החיים – את הכח לגזור.

בירושלמי מובאת סוגיא זו במסכת כתובות (פ"ה ה"ד):

תני: בראשונה היו אומרים ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה, **דהוון דרשין "וכהן כי יקנה נפש קניין כספו" דלא כן** [- דאי לא כן], מה בין קונה אשה ובין קונה שפחה [- מה ההבדל בין קונה אשה לקונה שפחה כנענית, שהיא בודאי אוכלת בתרומה, הרי שתיהן קנין כספו הן]?  
חזרו לומר: לאחר שנים עשר חודש, לכשיתחייב במזונותיה.  
בית דין של אחרון אמרו: לעולם אין האשה אוכלת בתרומה עד שתיכנס לחופה... **וסמכו להן מקרא, כמה שנאמר "כל טהור בביתך יאכלנו"**.

בירושלמי, כל שינוי בדין הארוסה מעוגן בדרשה מן המקרא<sup>21</sup>. בשעה שראו חז"ל שיש להתיר לה לאכול בתרומה למקרא סמכו, "דהוון דרשין", וכן בשעה שראו חז"ל שיש לאסור "סמכו להן מקרא". מלשון הירושלמי "דהוון דרשין" מובן שכך היו דורשים רק בשעה שכך הוורו בפועל. בבבלי לעומת זאת דין התורה קבוע, אלא שחז"ל גזרו.

בסוגיא זו רואים, כיצד בירושלמי הולכות שתי התורות יחד, והדין החדש שארוסה אסורה בתרומה הוא תולדה של יחוד שתי התורות, שבכתב ושבעל פה. לעומת זאת בתלמוד הבבלי נפרדו התאומים, ואם המציאות מצריכה שינוי בדין, אז חז"ל גוזרים, אבל אין לדברים העולים מן המציאות חיבור עם התורה שבכתב. הדין דאורייתא נשאר קבוע, מעל מאורעות הזמן ושינויי החיים, וחז"ל יכולים רק לגזור ולאסור מדרבנן.

מגילה נקראת באחד עשר וכו'

בפתיחת מסכת מגילה אומרת המשנה:

מגילה נקראת באחד עשר, בשנים עשר, בשלושה עשר, בארבעה עשר, בחמישה עשר,  
לא פחות ולא יותר.

<sup>21</sup> ונראה שגם דברי בית הדין האמצעי שהתירו לה רק משיתחייב במזונותיה מעוגנים במקרא, שהבינו שמה שהתירה תורה לקנין כספו לאכול בתרומה זה מפני שמזונותיו עליו מכח הקנין, ולכן אף באשה תאכל בתרומה רק משעה שמתחייב במזונותיה. והמפרשים פני"מ וקה"ע פירשו זאת משום שמא תשקה את אחיה וכו', כדברי עולא בבבלי, וקשה כי בירושלמי הדין נדרש מן הכתוב. ונראה שדברי המפרשים ניתנים להיאמר כסיבה מדוע חיפשו חז"ל דרשה אחרת במקרא כדי לאסרה, אבל לא כדברי הבבלי שאומר שזה מדרבנן.

המשנה מחדשת, שמלבד שני ימי הפורים המפורשים במגילה, שבהם קוראים את המגילה, ניתן לקרוא (במצבים מסויימים) אף בשלושת הימים שקודם לכן. תקנה זו נתקנה בימי עזרא, שתיקן שבימי שני וחמישי ישבו בתי הדין בעיירות לצורך אנשי הכפרים, המתכנסים בימים אלו לעיירות, ואז גם יקראו להם את המגילה. בסוגית הגמרא, בשני התלמודים, מביאים את המקור מתוך הכתוב במגילה לאפשרות הקריאה בשלושת הימים הנוספים.

בשני התלמודים עוסקים בשאלה, כיצד יתכן שהכתוב במגילה מתיחס לתקנה שנתקנה מאוחר יותר, רק בימי עזרא.

בבבלי אומרים (מגילה ב ע"א):

מכדי [מתוך כך שהקלו חכמים על הכפרים לקרוא את המגילה אף בשלושת הימים שקודם ארבעה עשר, ברור הדבר ש] כולוהו אנשי כנסת הגדולה תקנינהו [ - את כל הימים, אף הנוספים, תיקנו אנשי כנסת הגדולה עצמם בראשית תקנת ימי הפורים], דאי סלקא דעתך [ - שאם יעלה בדעתך לומר ש] אנשי כנסת הגדולה [רק את] י"ד וט"ו תקון [ - תיקנו, ולא את שאר הימים], אתו רבנן ועקרי תקנתא דתיקנו אנשי כנסת הגדולה [ - וכי יכולים לבוא חכמים מאוחרים ולעקור תקנת הראשונים, ע"י העברת הקריאה לימים אחרים] ? והתנן: אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו אא"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין [וברור שב"ד בדור מאוחר לא יכול להיות גדול מב"ד הקודם לו] ! **אלא פשיטא כולהו אנשי כנסת הגדולה תיקנו, היכא רמיזא ?** [ - אלא פשוט שאת כל הימים תיקנו אנשי כנסת הגדולה עצמם בראשית תקנת ימי הפורים, וא"כ בודאי יש רמז לימים הנוספים בתקנה הראשונה, צריך אפוא לברר היכן רמזו זאת במגילה.]

בבבלי מבינים שחייבים לומר שהימים האלו כתובים במגילה בכונה תחילה של כותבי המגילה, שתיקנו ימים נוספים הראויים לקריאת המגילה, ובא עזרא בדור מאוחר יותר, והוציא מן הכח אל הפועל את תקנתם.

בירושלמי מבינים אחרת (פ"א ה"א):

ר' יוסטא בי ר' שונם בעא קומי ר' מנא: ולא עזרא תיקן שיהו קורין בתורה בשני ובחמישי ובשבת במנחה? [ואם כן קשה:] ומרדכי ואסתר מתקינים על מה שעזרא עתיד להתקין [ - וכי ניתן לומר שמרדכי ואסתר מתקינים ימים נוספים לקריאת המגילה בהתאם לתקנה שעוד לא נתקנה בימיהם אלא עתיד עזרא לתקנה בעוד כמה שנים] ? אמר ליה: **מי שסידר את המשנה סמכה למקרא** "משפחה ומשפחה ומדינה ומדינה ועיר ועיר". [ - אכן לא מרדכי ואסתר תיקנו ימים נוספים אלו, אלא מי שתיקן תקנה זו הסמיך אותה על הכתוב במגילה.]

במפורש אומרים כאן, שאף שמרדכי ואסתר<sup>22</sup> הם שתיקנו את ימי הפורים, לא הם אלו שתיקנו את הימים הנוספים, אלא חכמים מאוחרים אליהם, אלא שאלו האחרונים מצאו אסמכתא בכתוב במגילה, ועל פי אסמכתא זו תיקנו את התקנה המאוחרת להוסיף כמה ימים. נמצא שמסקנת הסוגיא בירושלמי היא מה שהבבלי שולל במסגרת שאלתו.

<sup>22</sup> יש כאן הבדל נוסף בין התלמודים: בבבלי תולים את התקנה באנשי כנה"ג ובירושלמי במרדכי ואסתר. מרדכי ואסתר הם שתיקנו את ימי הפורים, אבל תוקף תקנתם לחייב את עם ישראל לדורותיו בכך, בא ע"י שהסכימו אנשי כנה"ג לכך. טעם ההבדל הוא שבבבלי עוסקים בשאלה כיצד ב"ד מאוחר מבטל תקנת ב"ד קודם לו, ובדאי שתוקף תקנת הפורים הוא של אנשי כנה"ג, שהסכימו לבקשת מרדכי ואסתר לקבוע את הפורים לדורות. ובירושלמי עוסקים בעצם התקנה, כיצד יתכן שתיקנוה על בסיס מציאות שעתידה להיות.

דברים אלו הם המשך לדברי הירושלמי המובאים קודם לכן:

זאת אומרת שמגילת אסתר ניתנה להדרש. רבי חלבו רבי יסא בשם רבי לעזר נאמר כאן "דברי שלום ואמת" ונאמר להלן "אמת קנה ואל תמכור", הרי היא כאמיתה של תורה: מה זו צריכה סירטוט אף זו צריכה סירטוט, מה זו ניתנה להידרש אף זו ניתנה להידרש. רבי ירמיה בשם רבי שמואל בר רב יצחק: מגילה שמסר שמואל לדוד ניתנה להידרש, מה טעמא "הכל בכתב" זו המסורת, "מיד ד" זו רוח הקודש, "עלי השכיל" מיכן שניתנה להידרש.

משמעות הביטוי "ניתנה להידרש" היא שניתנה רשות לחכמי ישראל לדרוש דרשות מתוך הכתוב במגילה. ומכאן שלשיטת הירושלמי מדרשי חז"ל אינם גילוי מילתא למה שנכתב בכונה תחילה ע"י מי שכתב את הספר, אלא שניתן כח עליון מיוחד בכתבי הקדש, שמכוחו ניתן לדרוש את הכתוב ולהוציא ממנו דינים והדרכות, אף מעבר לכונת פשט הכתוב, על ידי שכלם הטהור של חז"ל. "עלי השכיל". על פי עקרון זה, באו חכמים בזמן עזרא ודרשו ומצאו אסמכתא במגילה לתקן עוד שלושה ימים נוספים בהם נקראת המגילה לבני הכפרים.

נחלקו אפוא התלמודים האם דרשות חז"ל הן גילוי מילתא למה שנכתב באופן מכוון ע"י כותב הספר, או שהמידות שהתורה נדרשת בהן ניתנו לחז"ל כדי להוציא ענינים חדשים מתוך הכתובים, כראות עיני העדה בדורם. כאמור, נמצא שדברי הרמב"ם בשורש השני הם בעצם שיטת הירושלמי בענין זה, ודברי הרמב"ן בהשגתו שם הם שיטת הבבלי.

### "אם לא יגאל באלה"

עבד עברי שנמכר לגוי ניתן לגאול אותו, בין ע"י קרוביו ובין ע"י אחר. האם לאחר גאולתו הוא יוצא לחפשי או נשאר משועבד למי שגאלו? נחלקו בזה תנאים, והבדילו בין אם נגאל ע"י קרוביו או ע"י אחר. את דעותיהם מבססים התנאים על הכתוב בתורה (ויקרא כה, נד):

וְאִם לֹא יִגְאֹל בְּאֵלָהּ [ע"י אחד הקרובים המפורשים בכתוב קודם לכן] וְיִצֵּא בְּשֵׁנַת הַיָּבֵל הוּא וּבְכֵּנוֹ עִמּוֹ.

נחלקו רבי עקיבא ורבי יוסי הגלילי (קידושין טו ע"ב):

רבי יוסי הגלילי אומר: באלה לשחרור, בשאר כל אדם לשעבוד. רבי עקיבא אומר: באלה לשעבוד, בשאר כל אדם לשחרור.

ומבארים בגמרא את טעמם (דף טו ע"ב):

מאי טעמא דרבי יוסי הגלילי? אמר קרא "אם לא יגאל באלה" – אלא באחר, "ויצא בשנת היובל". ורבי עקיבא אומר: "אם לא יגאל" אלא "באלה", "ויצא בשנת היובל".

אולם, על טעמו של רבי עקיבא מקשים בגמרא:

מידי "אלא באלה" כתיב?

פירוש: וכי כתוב בפסוק "אלא בַּאֲלֵהָ"? הרי "יָאֵם לֹא יִגָּאֵל בַּאֲלֵהָ" כתוב! ופשט הכתוב מורה יותר כדברי רבי יוסי הגלילי, שאם לא יגאל "בַּאֲלֵהָ", כלומר ע"י קרוביו, אזי הוא יוצא בשנת היובל<sup>23</sup>. אבל אם נגאל ע"י קרוביו יוצא לחפשי מיד. ולכן נדחה בגמרא טעם זה למחלוקתם, ומביאים בגמרא את טעמים ממקום אחר.

אבל בירושלמי מביאים טעם זה לרבי עקיבא והוא נשאר למסקנה. ונשאלת השאלה: כיצד מתמודדים בירושלמי עם קושית הבבלי? וכי בירושלמי לא חשבו שדרשת רבי יוסי הגלילי מרווחת יותר מבחינת פשט הכתוב? נראה שההבדל בין התלמודים נובע מחילוק שיטותיהם בהבנת מהותן של דרשות חז"ל. בתלמוד הבבלי דרשות חז"ל מלמדות מה כתוב בתורה. הן פירוש התורה. מבחינה זו בודאי יותר מסתבר טעמו של רבי יוסי הגלילי, וקשה טעמו של רבי עקיבא. אבל בירושלמי מבינים שדרשות חז"ל הן בראש ובראשונה דברי חז"ל, שמצאו להם סימוכין מן דרשת הכתוב. ולכן נראה שדרשתו של רבי עקיבא<sup>24</sup> אף שאינה יכולה לעמוד כהוכחה לשיטתו מול שיטת רבי יוסי הגלילי, שכך פירוש הכתוב, אעפ"כ יכולה היא להיות אסמכתא לשיטת רבי עקיבא. נראה שאם ההבנה היא שדברי רבי עקיבא קודמים לדרשה, והדרשה באה לאחר ובעקבות גיבוש שיטתו, אכן ניתן לראות בפסוק אסמכתא לדבריו.<sup>25</sup>

#### "פעמים שאינו מוכרה אלא לאמה בלבד"

דין תורה הוא שניתנה לאדון אפשרות לייעד אמה עבריה לו או לבנו. נחלקו תנאים האם ניתן להתנות במכירת אמה עבריה, שהיא נמכרת על מנת שלא יתקיים בה דין יעוד. מחלוקתם מובאת בשני התלמודים. בירושלמי (קידושין פ"א ה"ב):

"[וכי ימכר איש את בתו לאמה] – לאמה בלבד, מלמד שהוא מוכרה לו ומתנה עמו על מנת שלא יהו עליה ייעודין, דברי ר"מ. וחכ"א: לא עשה כלום, שהתנה על מה שכתוב בתורה, וכל המתנה על מה שכתוב בתורה תנינו בטל.

ובבבלי (שם יט ע"ב):

המוכר את בתו ופסק על מנת שלא לייעד, נתקיים התנאי, דברי ר"מ. וחכמים אומרים: אם רצה לייעד מייעד, מפני שהתנה על מה שכתוב בתורה, וכל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל.

<sup>23</sup> יש לציין, שפשטיה דקרא אינו לא כדברי ר' יוסי ולא כדברי ר"ע, אלא שאם העבד לא נגאל ע"י קרוביו, אזי הוא יוצא מהגוי ביובל. בכל זאת, אם נדרשים אנו למדרש הכתוב, נראה שפשט הביטוי "יָאֵם לֹא יִגָּאֵל בַּאֲלֵהָ" קרוב יותר לדברי ר' יוסי.

<sup>24</sup> בענין עצם דרשת רבי עקיבא כאן, נראה שהיא ע"פ מדת "סדור שנחלק" – מדה יא מתוך לב מדות שהאגדה נדרשת בהן, כפי שמונה רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי.

<sup>25</sup> אבחנה זו בין אם רואים בדרשת הכתוב את המקור הראשוני לדין לבין אם היא באה כשלב שני לאחר שהדברים עצמם כבר באו לעולם, ניתן לראות בסוגיא בקידושין דף ט ע"א. בגמרא שם מביא רבא מקור מן הפסוקים להבדל בין שטר מכר, שבו המוכר כותב את השטר, לבין שטר קידושין, שבו הקונה (הבעל) כותב את השטר. ובגמרא מקשים על ההוכחה מן הפסוקים להבדל זה, ומסיק רבא: "אלא אמר רבא: הלכתא נינהו ואסמכינהו רבנן אקראי". ויש לשאול: אם מקשים על אפשרות לימוד הבדל זה מן הפסוקים, מדוע יכון כאסמכתא, הרי לא ניתן להוכיח אותו מן הפסוקים? יש א"כ הבדל בין אם רואים בפסוקים את המקור, שאז זה צריך להיות מוכח מן הכתוב, לבין אם הדין הוא קודם, והלימוד מן הכתוב בא להסמיך אותו, שאז לא צריך הוכחה כי הדין כבר קיים, ומספיקה אפשרות להבנת הכתוב כך כדי לראות סמך לו מן הכתוב.

בשני התלמודים שואלים כיצד מתמודד רבי מאיר עם טעמים של חכמים, שכל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל. בירושלמי:

[מקשים על הברייתא:] ולית לרבי מאיר כל המתנה על מה שכתוב בתורה תניי [– תנאו] בטל? [ועונים:] אית ליה תניי איפשר לו לקיימו בסופו [– יש לו לרבי מאיר כלל זה, אבל רק בתנאי שהתנה על מנת שיעשה דבר שאי אפשר לקיימו כלל א"כ יבטל את דיני התורה, אבל בתנאי שיש אפשרות לקיימו באופן שאינו מבטל את דיני התורה, ניתן להתנות על מנת להתחייב לנהוג דוקא באופן זה], וזה איפשר לו לקיימו בסופו [– ותנאי זה, יש אפשרות לקיימו באופן שלא יבטל דיני התורה, שכן יש אפשרות לכל אדון לבחור שלא לייעד את אמתו, ולכן בתנאי זה – ע"מ שלא יהיו עליה יעודין – תנאו קיים].

משמע מדברי הירושלמי, שרק מפני שלשיטת רבי מאיר אין כאן סתירה לכלל שכל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל, יכול הוא לבוא ולדרוש מן הפסוק שניתן למכור אמה על מנת שלא יהיו עליה יעודין. אבל אם לשיטתו היה כאן "מתנה על מה שכתוב בתורה", אכן לא ניתן לדרוש מן הפסוקים כנגד כלל זה.

מסקנה זו עומדת בניגוד לדברי הבבלי בסוגיא זו:

ולר"מ תנאו קיים?! ... אמר חזקיה: שאני הכא, דאמר קרא: "לאמה" – פעמים שאינו מוכרה אלא לאמה בלבד.

בבבלי עונים שאף שבעלמא כל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל, כאן גזירת הכתוב היא שתנאו קיים.

ונראה ששורש מחלוקת התלמודים כאן הוא בשיטתם ביחס לדרשות חז"ל. לשיטת הירושלמי הדין מתחיל מדברי חז"ל, והם באים ומוצאים לכך רמז בכתוב. לכן לא יתכן שחז"ל יבואו לומר דין שסותר את כללי התורה. לעומת זאת בבבלי סוברים שהדרשות הם פירוש תורה שבכתב, וא"כ בודאי לתורה יש את הכח להוציא מהכלל.

"ערב ובקר וצֹהָרִים אֲשִׁיחָה וְאֶהְיֶה וְיִשְׁמַע קוֹלִי"

בשני התלמודים מובא דיון בדבר מקור תקנת שלוש תפילות ביום. בבבלי אומרים (ברכות כו ע"ב):

איתמר: רבי יוסי ברבי חנינא אמר: תפלות אבות תקנום, רבי יהושע בן לוי אמר: תפלות כנגד תמידין תקנום.

תניא כוותיה דרבי יוסי ברבי חנינא, ותניא כוותיה דרבי יהושע בן לוי. תניא כוותיה דרבי יוסי ברבי חנינא: אברהם תקן תפלת שחרית שנאמר... יצחק תקן תפלת מנחה שנאמר... יעקב תקן תפלת ערבית שנאמר...

ותניא כוותיה דרבי יהושע בן לוי: מפני מה אמרו תפלת השחר עד חצות? שהרי תמיד של שחר קרב והולך עד חצות; ורבי יהודה אומר עד ארבע שעות שהרי תמיד של שחר קרב והולך עד ארבע שעות. ומפני מה אמרו תפלת המנחה עד הערב? שהרי תמיד של בין הערבים קרב והולך עד הערב; רבי יהודה אומר עד פלג המנחה שהרי תמיד של בין

הערבים קרב והולך עד פלג המנחה. ומפני מה אמרו תפלת הערב אין לה קבע? שהרי אברים ופדרים שלא נתעכלו מבערב קרבים והולכים כל הלילה.

ובירושלמי אומרים (ברכות פ"ד ה"א):

ומאיכן למדו ג' תפילות?

רבי שמואל בר נחמני אמר: כנגד ג' פעמים שהיום משתנה על הבריות. בשחר צריך לאדם לומר מודה אני לפניך... שהוצאתני מאפילה לאורה. במנחה צריך אדם לומר מודה אני לפניך... כשם שזכיתני לראות החמה במזרח כך זכיתי לראות במערב. בערב צריך לומר יהי רצון מלפניך... כשם שהייתי באפילה והוצאתני לאורה כך תוציאני מאפילה לאורה.

ריב"ל אמר: תפילות מאבות למדום. תפילת השחר מאברהם אבינו: "וישכם אברהם בבוקר אל המקום אשר עמד שם את פני ה'..." תפילת המנחה מיצחק אבינו: "ויצא יצחק לשוח בשדה..." תפילת הערב מיעקב אבינו: "ויפגע במקום וילן שם..."

ורבנן אמרי: תפילות מתמידין גמרו. תפלת השחר מתמיד של שחר... תפילת המנחה מתמיד של בין הערבים... תפילת הערב לא מצאו במה לתלותה ושנו אותה סתם, הדא היא דתנינן: תפילת הערב אין לה קבע.

ישנם כמה הבדלים בין בתלמודים בסוגיא זו. ראשית, לשון המימרא: בבבלי דנים על תקנת התפילות, האם האבות תיקנו או כנגד תמידין תיקנו. לעומת זאת בירושלמי שואלים "מהיכן למדו", מאבות למדו או מתמידין. בירושלמי לא דנים מי תיקן את התפילה, אלא מי שתיקן מהיכן למד.

הבדלים נוספים: בירושלמי מובאת דעה נוספת. קודם לשתי הדעות המובאות גם בבבלי – מאבות או מתמידין – מובא שלמדו מהתחדשות הזמן שלוש פעמים ביום. ובנוגע לתפילת ערבית למ"ד שהתפילות נלמדו מהתמידין, בירושלמי אומרים שתפילת ערבית לא מצאו במה לתלותה, ומפני כך גם זמנה לא מוגדר כשחרית ומנחה, אלא: "אין לה קבע". לעומת זאת בבבלי תיקנו את תפילת ערבית כנגד אברים ופדרים שלא נתאכלו ביום, שקרבים והולכים כל הלילה.

נראה ששורש אחד לכל ההבדלים, והוא הבנת דרשות חז"ל. לפי הירושלמי, גם אם אומרים שמקור שלושת התפילות הוא האבות, אין זאת אומרת שהאבות תיקנו את התפילות. דרשות חז"ל לא באו לומר מה היה או מה פירוש הכתוב. אלא הדרשות הן סימוכין למה שחז"ל רואים לנכון לתקן, מתוך בינתם ומתוך צרכי השעה. נראה שהשורש לתקנת התפילות הוא הדעה הראשונה שמביאים בירושלמי, שאינה תולה את התפילות במקור מסויים אלא בשינויי הזמן. כיון שחז"ל רצו לתקן שלוש תפילות ביום חיפשו במה לתלות – להסמיך – את תקנתם. אכן למ"ד שהסמיכו על קרבנות התמיד, לא מצאו במה לתלות את תפילת הערב ושנו אותה סתם.

לעומת זאת בבבלי מבינים שכוונת חז"ל בדרשותיהם היא לומר מה פירוש הכתוב. לפי הבבלי חז"ל מזהים בדרשותיהם מה כוונת הכתוב. לכן לפי הבבלי אם לומדים מהאבות הכונה היא שהאבות תיקנו להתפלל. ואם לומדים מהקרבנות, לא ניתן לומר שתפילת הערב לא מצאו במה לתלותה, כי אם כן מה

תפילה זו עושה. חייבים לומר שיש לה מקור מהקרבות, ולכן אומרים שהיא כנגד אברים ופדרים שמתעכלין והולכין כל הלילה.

### "מדרבנן וקראי אסמכתא בעלמא"

בתחילת פרק עשירי במסכת בבא בתרא אומרת המשנה שיש שני סוגי שטרות: גט פשוט וגט מקושר (רש"י: כל שטר קרוי גט). ובגמרא מבקשים מקור לכך שיש שני סוגי שטרות. כך בירושלמי:

ומניין לגט המקושר? א"ר אימי: [דבר זה נלמד מן הפסוק (ירמיה לב, יא): "וְאָקַח אֶת סֵפֶר הַמִּקְנָה אֶת הַקְּתוּמִים הַמְצֻנָה וְהַחֲקִים וְאֶת הַגְּלוּיִם", וכך הוא נדרש:] "ואקח את ספר המקנה ואת החתום" זה המקושר, "ואת הגלוי" זה הפשוט שבמקושר, "ואת המצוה ואת החקים" [זה ההבדלים] שבין זה לזה, אלא [אלו ההבדלים:] שזה [הפשוט] בשנים [עדים] וזה בשלשה; זה [הפשוט, עדיו חותמים] מתוכו וזה מאחריו. ורבנן דקיסרין אמרין: "ואקח את ספר המקנה" זה הפשוט, "ואת החתום" זה המקושר, "ואת הגלוי" זה הפשוט שבמקושר, "ואת המצוה ואת החקים" שבין זה לזה, אלא שזה בשנים וזה בשלשה וזה מתוכו וזה מאחריו.

ובבבלי (ב"ב קס ע"א):

מנהני מילי?... [מביאים כמה מקורות מן המקרא לגט מקושר ודיניו, ביניהם המקור המובא בירושלמי. ושואלים:] והני להכי הוא דאתו? כל חד וחד למילתיה הוא דאתא! [כל מקור ומקור שהובא כאן נצרך לענינו העצמי ולא ללמד על גט מקושר, ומפרטים למה נצרך כל מקור]... אלא מקושר מדרבנן, וקראי אסמכתא בעלמא. וטעמא מאי תקינו רבנן מקושר? אתרא דכהני הוו והוו קפדי טובא ומגרשי נשיהו, ועבדי רבנן תקנתא אדהכי והכי מיתבא דעתייהו [היה מקום שבו היו כהנים, ומתוך קפידתם הרבה היו מגרשים נשותיהם, ואח"כ כשנחיים מרוגזים שוב לא יכולים להחזירן כי כהן אסור בגרושה, ולכן תקינו רבנן שיעשו גט מקושר, שלוקח יותר זמן להכינו, ותוך כדי מעשה הכתוב נחים הם מרוגזים ולא מגרשים נשותיהם]. התינח גיטין [גיטי נשים], [שאר] שטרות מאי איכא למימר? כדי שלא תחלק בין גיטין לשטרות.

ונשאלת השאלה: האם בירושלמי לא ידעו שניתן לדחות את הכרחיות הלימוד ממקור זה? ונראה לומר שגם בירושלמי ברור שהגט המקושר הוא דין שמקורו בדברי חז"ל, שראו צורך לתקן תקנה זו, אלא שהם מצאו לו סמך מן הכתוב, כדרכם. ובבבלי, כיון שההבנה היא שאם יש לימוד מן הכתוב המשמעות היא שזה הוראת הכתוב עצמו, וזה הרי לא מוכרח כלל, לכן הפרידו בין התאומים: הפסוק מובן כפשוטו והגט המקושר הוא מדרבנן.<sup>26</sup> <sup>27</sup>

<sup>26</sup> יש להבדיל בין הביטוי הרגיל בבבלי "אסמכתא בעלמא", שמשמעותו היא שזה "רק" אסמכתא, לבין הנאמר כמה פעמים בירושלמי "למקרא סמכו" וכדו' (עי' לעיל בענין תוספת שביעית, מגילה וארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה). בבבלי, כיון שההבנה היא שדרשות חז"ל הם פירוש הכתוב ממש, לכן במקום שאין זה כך אז זה רק אסמכתא, כלומר שזה לא דרשה גמורה. אבל בירושלמי כל דרשות חז"ל הם לא פירוש הפסוק ממש אלא הם דברי רבנן שמצאו להם רמז מהפסוק, ולכן אסמכתא היא לא "בעלמא", אלא כל דרשות חז"ל הם אסמכתא. ועי' בהקדמת הרמב"ם לפירוש המשניות, שכתב שם ש"אסמכתא בעלמא" זה כאשר הכתוב לא מלמד באמת על הדבר, אלא הסמיכוהו עליו לסימן בלבד, ויש דרך נוספת שהיא דרשות חז"ל ע"י המידות שהתורה נדרשת בהן, שזה נחשב לשיטתו דרבנן, כמבואר בספר המצוות בשורש השני.

<sup>27</sup> דוגמא נוספת כעין זה היא סוגיית תקיעת שופר בשבת: בירושלמי ר"ה (פ"ד ה"א) מביאים דרשה מן הכתוב לכך שלא תוקעים במדינה בשבת. גם בבבלי (שם כט ע"ב) מובאת אותה דרשה, ונדחית, ומסקנת הסוגיא היא שמדאורייתא תוקעים ומדרבנן גזרו שלא לתקוע משום חשש טלטול השופר.



לולב היבש פסול

על פי הדברים האלה יש להבין כמה דרשות המובאות בירושלמי, שאינן מסגנון הבבלי בעניני הלכה, כגון (סוכה פ"ג ה"א):

[לולב ה]יבש פסול. רבי אבין בשם רבי יודה בר פזי: היבש פסול, על שם: "לא המתים יהללו י-ה".

וכתב על זה הריטב"א (סוכה כ"ט ע"ב):

והיבש. פירוש: פסולו לפי שאינו "הדר" כדאיתא בהדיא בגמרא בכמה דוכתי. ומה שכתוב בירושלמי משום "לא המתים יהללו י-ה" – לשון צחות, כדרך שאמרו [בירושלמי ראש השנה<sup>28</sup>] גבי שופר שהפכו ותקע בו [שפסול] משום שנאמר "מן המצר קראתי י-ה". והטעם מפרש בגמרא שהוא נפסל משום דבעינן דרך העברתו, אלא דאורחא דתלמודא דבני מערבא הוא בהכי, למיתן כעין סניפי טעמים מן הכתוב לדינין של תורה.

ובמסכת ראש השנה כתב הריטב"א (כ"ז ע"ב, מהדורת מוסד הרב קוק):

ושם [בירושלמי ראש השנה פ"ג ה"ז] אמרו, שהרחיב הקצר וקצר הרחב פסול משום "מן המיצר קראתי י-ה", וסימן בעלמא הוא, וצחות לשון כעין מדרש...

ונראה שדברי הריטב"א הם כאשר דורכים בדרך הבבלי בענין זה. אבל נראה שלשיטת הירושלמי כשלעצמו אין זה רק דרך צחות וכעין סניף, אלא זהו הטעם. אלא שאין הכונה שפירוש הפסוק "לא המתים יהללו" הוא שלולב היבש פסול, אלא לאחר שדין זה כבר בא לכלל הכרה, ניתן לראות סמך מפסוק זה לפסול יבש. וכן כל כיוצא בזה.

דרשות מסגנון זה הן דבר מצוי בירושלמי, ונראה שצריך להבינן לאור הדברים האמורים כאן, שהירושלמי לא מבקש כתוב שבו נכתב מלכתחילה הדין שעליו מדובר, אלא כתוב שניתן לראות בו סימוכין לדבר<sup>29</sup>.

המוציא מחבירו עליו הראיה

באופן דומה יש להבין את ההבדל בין התלמודים בהבנת מקור הכלל היסודי בדיני ממונות: "המוציא מחבירו עליו הראיה". בירושלמי (סנהדרין פ"ג ה"ח) אומרים:

ומניין שהמוציא מחבירו עליו הראיה? רבי קריספא בשם רבי חנניה בן גמליאל: [הלכה זו נלמדת מן הפסוק (שמות כ"ד י"ד): "וְאֵל הַזְּקֵנִים אָמַר שָׁבוּ לָנוּ כִּינֹה עַד אֲשֶׁר נָשׁוּב אֲלֵיכֶם וְהָיָה אֲהָרָן וְחִירָן עִמָּכֶם

<sup>28</sup> מאמר זה מובא בהרבה ראשונים בשם הירושלמי, אבל בירושלמי שלפנינו אינו נמצא. עיין בירושלמי מהדורת מכון הירושלמי בערך ראש השנה פ"ג ה"ז שהביאו את רשימת הראשונים שהזכירו מאמר זה בשם הירושלמי.

<sup>29</sup> דוגמאות נוספות לדרשות בירושלמי הדומות לכאורה לדרך צחות: חגיגה פ"א ה"א: (מנין ששופר פטור מן הראיה) "אמר רבי לעזר: 'אתה הראת לדעתני'; ברכות פ"ב ה"א: "מפני מה הוא משיב מפני היראה או מפני הכבוד?... ר' חונה רב יוסף 'ודברת בס' מיכן שיש לך רשות לדבר בס'; שם פ"ב ה"ד: "מ"ט דרבי יוסי (שבכל המצוות אם לא השמיע לאזניו לא יצא)? 'והאזנת למצותיו' – ישמעו אזניך מה שפיק מדבר"; שם פ"ג ה"א: (מהו הטעם של המשנה האומרת: "מי שמתו מוטל לפניו פטור מק"ש"?) "א"ר בון: כתיב 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיידך' – ימים שאת עוסק בהן בחיים, ולא ימים שאת עוסק בהן במתים".

מי בעל דְּבָרִים יִגֵּשׁ אֲלֵהֶם". וכך דורשים חז"ל את סוף הפסוק: "יגש אליכם" – יגש ראיותיו [נ-] מי שהוא בעל הדברים, כלומר התובע, יגיש את ראיותיו אל הדיינים כדי שידונו בדבריו].

גם בבבלי מביאים דרשה זו, אבל דוחים אותה (ב"ק מו ע"ב):

א"ר שמואל בר נחמני: מניין להמוציא מחבירו עליו הראיה? שנאמר "מי בעל דברים יגש אליהם" – יגיש ראייה אליהם.

מתקיף לה רב אשי: הא למה לי קרא? סברא הוא! דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא [נ-] זו סברא פשוטה ואין צורך ללמוד אותה מפסוק, שמי שכואב לו הכאב הוא שהולך לבית הרפואה, כלומר זה שתובע ממון מחבירו הוא זה שצריך להתאמץ להוכיח טענתו].

בתלמוד הבבלי מבינים שמטרת הדרשה מהכתוב היא ללמד על הדין הנלמד. לכן אם הדין נלמד כבר מסברא פשוטה אין צורך ללמוד אותו מהכתוב. אבל בירושלמי נראה שמטרת הדרשה היא אחרת. המטרה היא לראות בדברי הכתוב סימוכין לראיית חכמי ישראל את התורה. גם בירושלמי מסכימים שהפסוק לא בא בעיקרו כדי ללמד הלכה זו, ואכן זו סברא פשוטה, אלא שכך דרכם של חז"ל, שכאשר מתחדש להם הבנה בדיני תורה, הם מוצאים לה סמך מן הכתוב.

סוגיות נוספות הקשורות לכלל זה:

המלך לא דן ולא דנין אותו עמ' 185

זה בורר לו אחד עמ' 189

## בין סוכת א"י לסוכת נבל

### מבוא

מתוך הבדלים רבים בין התלמודים בסוגיות העוסקות בסוכה, עולה הבדל שיטתי ביניהם בהבנת מהות הסוכה ואופן קיום מצות הישיבה בה.

### ברכת "לישב בסוכה"

בירושלמי מסכת ברכות אומרים (פ"ג ה"ג):

מה בין סוכה ומה בין לולב? סוכה אינה טעונה ברכה אלא לילי י"ט הראשון בלבד לולב טעון ברכה כל שבעה. ר' יוסי ור' אחא הוו יתבין, אמרין: מה בין סוכה ומה בין לולב? סוכה נוהגת בלילות ובימים לולב אינו נוהג אלא ביום. התיב רבי יעקב דרומיא: הרי תלמוד תורה נוהג בלילות כבימים? מיי כדון? – סוכה איפשר לה ליבטל?! ת"ת איפשר לו שלא ליבטל?!

פירוש: ר' יוסי ור' יהודה בן פזי שואלים, מה ההבדל בין מצות סוכה, שאין מברך עליה אלא בלילי יו"ט הראשון בלבד, ושוב לא מברך עליה כל שבעה, לבין מצות לולב, שמברכים עליה כל יום ויום מימי החג.

על שאלה זו עונים ר' יוסי ור' אחא, שמצות סוכה אין לה הפסק כל שבעה, שכן חייבים בה בין ביום בין בלילה, ולכן ברכה אחת פוטרת את כל החג, ואילו מצות לולב נוהגת רק ביום, ולכן בכל יום מברכים על התחדשות המצוה.

על מענה זה הקשה ר' יעקב דרומיא, שהרי לפי כלל זה אף על מצות ת"ת היה די לברך פעם אחת בכל חיי האדם, שהרי מרגע שהתחייב בה אין הפסק בחיובו, בין ביום ובין בלילה.

ועונים, שבעל כרחו של אדם יש הפסק בקיום מצות ת"ת, כיון שאי אפשר לו לאדם שיעסוק כל שעה בתורה, ולכן לא די בברכה אחת לכל חייו. לעומת זאת מצות סוכה אי אפשר להיבטל ממנה. מרגע שמתחיל לקיימה שוב אין לו אפשרות להיבטל ממנה במשך כל ימי החג, ולכן ברכה אחת פוטרת את כל החג.

יש להבין את דברי הירושלמי, שאי אפשר להיבטל ממצות סוכה כל ימי החג. הרי לכאורה ניתן להיבטל ממצות סוכה ע"י שיצא מסוכתו.

בנוסף להבנת דברי הירושלמי עצמם, יש לשים לב לכך שעצם הדין עליו דנים בירושלמי, שברכה אחת בלילי יו"ט הראשון פוטרת את ישיבת הסוכה של כל החג, אינו מוסכם בתלמוד הבבלי. שם נחלקו אמוראים בדבר (סוכה מה ע"ב):

אמר רב יהודה אמר שמואל: לולב שבעה [כל יום מימי החג מברכים עליו] וסוכה יום אחד [רק פעם אחת מברכים עליה]. מאי טעמא? לולב, דמפסקי לילות מימים – כל יומא מצוה באפיה נפשיה הוא; סוכה, דלא מפסקי לילות מימים – כולהו שבעה כחד יומא אריכא דמו. ורבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: סוכה שבעה ולולב יום אחד. מאי טעמא? סוכה דאורייתא –

שבעה; לולב דרבנן – סגי ליה בחד יומא. כי אתא רבין אמר רבי יוחנן: אחד זה ואחד זה שבעה.

מצאנו, אפוא, מחלוקת בתלמוד הבבלי בין שמואל לר' יוחנן, האם מברכים על הסוכה פעם אחת לכל שבעת הימים או בכל יום ויום. שמואל סובר שמברכים פעם אחת, כיון שאין הפסק במשך החיוב בה – "דלא מפסקי לילות מימים". הנימוק שמביאים לשיטת שמואל מתאים לתחילת דברי הירושלמי: "סוכה נוהגת בלילות ובימים לולב אינו נוהג אלא ביום". אבל בירושלמי לא נשארים בנימוק זה, כי מקשים עליו ממצות תלמוד תורה, שאף היא חיובה מתמשך ואעפ"כ לא מסתפקים בכרכה אחת בתחילת חיובה בלבד. לכן מסבירים בירושלמי את ההלכה הזאת אחרת: "סוכה איפשר לה ליבטל?! ת"ת איפשר לו שלא ליבטל?!", כפי שראינו לעיל.

לעומת שמואל, ר' יוחנן סובר שמברכים בכל יום, ואפילו כמה פעמים ביום. בביאור דבריו של ר' יוחנן מדמים בגמרא את דין ברכת הסוכה לדין ברכת התפילין:

... דתניא: תפילין כל זמן שמניחן מברך עליהן, דברי רבי. וחכמים אומרים: אינו מברך אלא שחרית בלבד.

פירש רש"י:

כל זמן שמניחן – ואפילו חולצן ומניחן מאה פעמים ביום, וגבי סוכה נמי, אף על גב דלא מפסקי לילות מימים, וכחד יומא אריכא הוא – מברכין עליה בכל יום, דהוא דומיא דחולצן ומניח.

לפי רבי יוחנן מברכים על הסוכה בכל כניסה מחודשת לסוכה, אפילו כמה פעמים ביום. בתלמוד הבבלי נפסקה ההלכה כר' יוחנן בשני מקומות בסוגיא:

האחת:

אמר רב יוסף: נקוט דרבה בר בר חנה בידך, דכולהו אמוראי קיימי כוותיה בסוכה.

והשניה:

אמר מר זוטרא: חזינא ליה לרב פפי דכל אימת דמנח תפילין מברך, רבנן דבי רב אשי כל אימת דמשמשי בהו מברכי.

וכך נפסק ברמב"ם (פ"ו הי"ב):

כל זמן שיכנס לישב בסוכה כל שבעה מברך קודם שישב אשר קדשנו במצותיו וצונו לישב בסוכה.

יש להבין את מחלוקת התלמודים בענין זה.

### "תשובו" – תדורו

נראה ששורש המחלוקת נעוץ בביאור הפסוק "בִּסְפֹּת תִּשְׁבוּ שְׁבַעַת יָמִים". בשני התלמודים עוסקים במשמעות התיבה "תשובו", וכמה הבדלים בין התלמודים ישנם בסוגיא זו.

המשנה בסוף פרק שני אומרת (כח ע"ב):

כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי.

פירש רש"י:

סוכתו קבע – להיות כל עיקר דירתו בה.

המשנה אומרת שצריך שיעשה האדם את הסוכה לעיקר דירתו. בגמרא מפרשים מהו המקור לדין זה וכיצד מקיימים אותו.

בירושלמי אומרים (פ"ב ה"י):

כתיב: "בסכת תשבו" ואין תשבו אלא תדורו. כמה דאת אמר (דברים י"א) "וירשתם אותה וישבתם בה"<sup>30</sup> - שיהא אוכל בסוכה ומטייל בסוכה ומעלה כליו לסוכה.

ובבבלי אומרים (שם):

מנא הני מילי? דת"ר: "תשבו" – כעין תדורו, מכאן אמרו: כל שבעת הימים עושה אדם סוכתו קבע וביתו עראי, כיצד? היו לו כלים נאים – מעלן לסוכה; מצעות נאות – מעלן לסוכה; אוכל ושותה ומטייל בסוכה, ומשנן בסוכה.

יש לשים לב לכמה הבדלים. ההבדל המרכזי הוא בפירוש הפסוק. בירושלמי אומרים שהכונה ב"תשבו" היא ממש לגור בסוכה. הסוכה היא ביתו של אדם לשבעת ימי החג. ואילו בבבלי: "כעין תדורו", כלומר הסוכה אינה ביתו של אדם בימי החג, אלא שהוא מתנהג בה כאילו היתה ביתו.

מתוך כך מובנת הראיה של הירושלמי ממצות ישוב ארץ ישראל, ששם בודאי המשמעות היא מגורים של ממש. הבבלי לא הביא ראיה זו כיון שלשיטתו יש הבדל בין מצות ישוב א"י שבה המצוה היא לגור בארץ לבין מצות הסוכה שבה המצוה אינה דורשת מן האדם לגור באופן מוחלט בסוכתו.

הדברים מדוייקים אף מן ההדרכה הנלמדת מן הפסוק. בירושלמי אומרים: "ומעלה כליו לסוכה", משמע כל כליו. ואילו בבבלי אומרים: "היו לו כלים נאים מעלן לסוכה". מלשון הירושלמי עולה שהאדם מעביר את דירתו לסוכה. הכלים שלו בשבעת ימי החג נמצאים בסוכה<sup>31</sup>. לעומת זאת מלשון הבבלי עולה שאף בשבעת ימי החג ביתו הרגיל של האדם נשאר ביתו, אלא שיש לו גם סוכה, ואליה הוא מעלה את הנאים שבכליו, כדי לקיים מה שאמרו חכמים "סוכתו קבע וביתו עראי".

נחלקו אפוא התלמודים בהגדרת מצות ישיבת הסוכה.

לפי הירושלמי, האדם ממש גר בסוכה, ולכן כל שבעת הימים הם המשכיות אחת של מגורים בסוכה. ובזה מובנים דברי הירושלמי בברכות שהבאנו לעיל: "סוכה, אפשר לה להיבטל?!", כלומר שא"א להיבטל ממצות סוכה, כיון שכאשר האדם מגדיר את הסוכה כביתו, הרי כמו שביתו לא פוסק מלהיות ביתו אף שיוצא ממנו, כך הסוכה, ולכן קיום המצוה מתמשך אף שאינו נמצא בכל רגע בסוכה. קיום מצות סוכה אינו בעשיית מעשים מסויימים בסוכה, אלא בעצם הגדרת הסוכה כביתו.

לעומת זאת לפי הבבלי קיום המצוה הוא ע"י עשיית המעשים העיקריים של חיותו של אדם בסוכה. אף השיטה בבבלי הסוברת כמו דעת הירושלמי, שמברכים על הסוכה רק פעם אחת, הרי היא "כותיה ולא

<sup>30</sup> ובספר הפרדס לרש"י, מהדורת אהרן ריי, עמ' קצח, גרס בירושלמי: "וכן הוא אומר 'שבו וסחרוה' וירשתם אותה וישבתם בה" (מובא בירושלמי סוכה הוצאת מכון "דרכי שמחה", ערד).

<sup>31</sup> אף שבודאי אין כאן דרישה שהאדם יזמין חברת הובלות ויעביר את דירתו לסוכה, אין זה כי אם מניעה מקרית, אבל מבחינת מצות סוכה ביתו של האדם בשבוע זה הוא הסוכה, ולא ביתו של כל השנה.

מטעמיה". בבבלי מטעמיים שיטה זו בכך שכיון שכל שבעת הימים הם חיוב אחד מתמשך, לכן מברכים פעם אחת, לעומת לולב שכל יום "מצוה באפיה נפשיה", כלומר החיוב מתחדש כל יום. אבל בירושלמי מתבאר שלא רק החיוב מתמשך, אלא אף הקיום מתמשך. אי אפשר להיבטל ממצות סוכה.<sup>32</sup>

### "תשבו" "תשבו" לגזירה שוה

בשני התלמודים מביאים גזרה שוה המשוה בין סוכה לימי המילואים, אבל בכל תלמוד היא מובאת בענין סוגיא אחרת.

בירושלמי היא מובאת בענין חיוב הסעודות בסוכה (פ"ב ה"ז):

מתניתין: רבי אליעזר אומר: ארבע עשרה סעודות חייב אדם לוכל בסוכה, אחת ביום ואחת בלילה...

גמרא: מה טעמא דר' ליעזר? נאמר כאן "תשבו" ונאמר להלן "ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה". מה ישיבה שנאמר להלן עשה בה את הלילות כימים, אף ישיבה שנאמר כאן נעשה בה את הלילות כימים.

בירושלמי לומדים ע"י גזירה שוה זו שיש מצוה חיובית לאכול בסוכה גם בלילה.

בבבלי היא מובאת בענין עצם החיוב במצות סוכה אף בלילות (מג ע"ב):

נאמר כאן "תשבו" ונאמר במילואים "תשבו", מה להלן ימים ואפילו לילות, אף כאן ימים ואפילו לילות.

נראה שהירושלמי לשיטתו, שמצות הישיבה בסוכה מתקיימת פעם אחת, ומתמשכת היא כל שבעת הימים, לכן לא צריך כלל לימוד לרבות לילות לסוכה. אם הסוכה מוגדרת כביתו של אדם בחג הסוכות, ברור שהלילות בכלל זה. רק בענין חיוב אקטיבי של סעודה בסוכה, לדעת רבי אליעזר, הוצרכו להביא לימוד מיוחד ללמד שחייבים אף בכל לילה בסעודה בסוכה.

לעומת זאת לשיטת הבבלי שמצות הסוכה היא לשבת בה אף שאינה ביתו, ניתן היה לומר שרק ביום יש לשבת בה אבל לא בלילה, ובאה הג"ש ללמד שגם בלילה.

### סוכה וארץ ישראל

הקשר בין שיטת הירושלמי בסוגיא זו לתורתה של ארץ ישראל מאיר באור יקר.

ראשית, ביחס למצות סוכה עצמה. בירושלמי קיום המצוה בכל החג הוא מאוחד וכללי. "והאור" – זה תלמוד ירושלמי. ע"י האור מתאחדים כל הפרטים לתמונה כללית אחת. הירושלמי אוחד בנקודה

<sup>32</sup> נראה שהגדרה זו מאירה הבדל נוסף בין התלמודים: בענין סוכה ע"ג סוכה, אומר רבי יהודה (ט ע"ב): "אם אין דירין בעליונה התחוננה כשירה". פשוט הדברים נראה שכונת רבי יהודה היא שאם גרים בסוכה העליונה, אזי התחוננה פסולה, ואם לא משתמשים בסוכה העליונה, התחוננה כשירה, כיון שאז אין העליונה מוגדרת כסוכה כלל, ולכן אין כאן סוכה ע"ג סוכה. וכך הוא הפירוש בירושלמי (פ"א ה"ג). אבל בבבלי אומרים (י ע"ב): "אילימא דירין ממש, אטו דירין קא גרמי?" ודוחים הבנה זו. ופירש"י: "אטו דירין גרמי? – מכל מקום סוכה תחת סוכה היא!". ונראה שדעת רבי יהודה לשיטת הירושלמי היא שמגוריו של האדם בסוכה הם מגדירים את הסוכה. דעה זו לא יכולה להתקבל בבבלי, כיון שבבבלי האדם לא ממש גר בסוכה, ולכן הוא אינו מתאחד עם הסוכה לגמרי, עד כדי כך שמגוריו יחילו שם סוכה על המבנה. דעת ר"י בירושלמי מתאימה למובא בכתבי האר"י (ע"ח ח"ב פ"ט ע"א) שהבית הוא לבוש של האדם, ולפי"ז ניתן להבין שרק האדם נותן לסוכה את שמה, בהיותה לבוש שלו.

הכוללת את כל המעשים כולם. עצם החיים של האדם בביתו זה הכלל, ומתוכו נובעים הפרטים שהם המעשים עצמם. לעומת זאת, "במחשכים הושיבני" – זה תלמוד בבלי. בחושך א"א לראות את התמונה הכוללת, אלא ניתן רק לחוש את הפרטים. בתלמוד הבבלי מתחדשת המצוה בכל כניסה מחודשת לסוכה, ואין כניסה זו מתאחדת עם הכניסה האחרת, ולכן מברכים כל אימת שנכנס לישב בסוכה. שנית, ההבדל בין התלמודים ביחס למצות סוכה, מתאים להבדל באופי קיום המצוות בכלל, בין ארץ ישראל לחו"ל. עיקר קיום המצוות הוא בארץ ישראל. השקפה זו, אשר מקורה בספרי וביאורה בדברי הרמב"ן עה"ת, מביא אותה הרב זצ"ל ב"ראש אמיר" (הקדמה לספר "עץ הדר"), וזו לשונו הזהב:

יסוד קיום כל המצוות כולן מצד ענין הפנימי והתכליתי הוא רק בארץ. ולפי זה המצוות שאינן תלויות בארץ, הנוהגות ג"כ בחו"ל, אינן מכוונות לתכליתן בחו"ל, כ"א מפני שהם מביאים את ישראל לשוב לארץ, והם משמרים את קדושתם, שבשובם לארץ לא יהיו צריכים להתחיל את סדרי החיים מחדש כעם צעיר אשר זה מקרוב בא על במת החיים, אלא שיהיה דרכם בחיים, בחיי עולם וחיי שעה, נכון לפנייהם כראוי לגוי איתן ועם עתיק יומין, אשר מוצאותיו מקדם מימי עולם, אשר רק בשצף קצף נתרחק ממקור חייו, והנה הוא שב לאדמת מטעו להתערות כאזרח רענן, כי חי העולמים, יתברך שמו לעד, הוא מקור חייו. וכלשון הספרי שהוא מקור הדעה הנשגבה והכוללת הזאת "ושמתם את דברי אלה וגו' אע"פ שאני מגלה אתכם מן הארץ לחו"ל היו מצוינים במצוות, שכשאתם חוזרים לא יהיו לכם חדשים, משל למלך שכעס על אשתו וחזרה בבית אביה אמר הוי מקושטת בתכשיטיך שכשתחזרי לא יהיו עליך חדשים, כך אמר להם הקב"ה לישראל בני היו מצוינים במצוות שכשאתם חוזרים לא יהיו עליכם חדשים, הוא שירמיה אמר הציבי לך ציונים, אלו המצוות שישראל מצוינים בהם".

כמו שכל המצוות כולן מקור חיותן הוא בארץ, ובחו"ל הם רק בבחינת ציונים, המזכירים לאדם את בית חייו, כך מצות הסוכה. בארץ ישראל חיה היא, וקיום המצוה מתיחס לחיים בסוכה בכלל, ובחו"ל המצוה מופיעה באופן של ציונים, אבל האדם אינו חי בסוכה לגמרי. בא"י "אין תשבו אלא תדורו" ובחו"ל "כעין תדורו".

#### "צא מדירת קבע ושב בדירת עראי"

חז"ל אומרים, שהיחס שבין התלמוד הירושלמי לבבלי הוא כיחס האור אל החושך, כדלעיל. הראיה החשוכה מהאור של ארץ ישראל, אינה רק העדר, כלומר אין כאן רק חסרון שאין בבבל מה שיש בארץ ישראל, אלא יש דברים שמתגלים דוקא מתוך הראיה המיוחדת של הבבלי.

ראייתו החשוכה של הבבלי, אשר הביאתו להגדיר כל כניסה לסוכה כקיום חדש של המצוה, הקובע ברכה לעצמו, גילתה לנו את העוצמה וההתחדשות שבכל כניסה אל הסוכה. אין הדברים סותרים את ראייתו המוארת של הירושלמי, אשר רואה את קיום המצוה כדבר אחד כולל ומתמשך. שתי ההשקפות

הללו סותרות רק בנפק"מ למעשה, מתי מברכים, אבל מבחינת תוכן הפנימי בודאי אלו ואלו דברי א- לקים חיים. יש כללות של חיים בסוכה, ויש גם התחדשות בכל כניסה מחודשת לסוכה.<sup>33</sup> ונראה שאופי קיום המצוה העולה משיטת הבבלי, יוצר מערכת יחסים מיוחדת בין הבית לסוכה, בחג הסוכות. ביתו הקבוע של האדם נשאר ברקע, ולצידו נבנית הסוכה. הסוכה נקראת "דירת עראי"<sup>34</sup>, ולכן בודאי שאינה יכולה להיות כביתו הקבוע של האדם בחג הסוכות. אלא שבחג הסוכות נצטוינו לעשותה קבע, כנזכר במשנה, כדי לינק כמה שיותר מן הסוכה. את מערכת היחסים שבין הבית לסוכה אנו מוצאים בכמה ענינים.

### "צא מדירת קבע"

בראש המסכת בבבלי מבררים את המקור בתורה לדין הפותח את המסכת: "סוכה הגבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה". תשובתו של רבא נוגעת לעניננו:

ורבא אמר מהכא: "בסוכות תשבו שבעת ימים" אמרה תורה כל שבעת הימים צא מדירת קבע ושב בדירת עראי. עד עשרים אמה אדם עושה דירתו דירת עראי, למעלה מעשרים אמה אין אדם עושה דירתו דירת עראי אלא דירת קבע.

מתוך דיוק בדברי הגמרא עולה שכל שבעת הימים אנו יוצאים מדירת קבע ויושבים בדירת עראי. הישיבה בסוכה מוגדרת בכל רגע ורגע כיציאה מדירת קבע, מן הבית. ומתוך דברי רבא מובן שמציאות החיים בסוכה אינה מובדלת מן החיים הרגילים בבית, ואף כאשר האדם יושב בסוכה, הבית נמצא ברקע, ובישיבתו בסוכה הוא יוצא ממנו.

מתוך דברים אלו ניתן להבין את מחלוקת בית שמאי ובית הלל בנוגע להעמדת שולחנו של אדם בתוך הסוכה.

<sup>33</sup> אף שכאמור יש כאן הבדל בין התלמודים, ניכר מלשון הרי"ף שהכניס לסוגית הבבלי את לשון הירושלמי (יג ע"א מדפי הרי"ף): "מנה"מ? דת"ר בסוכות תשבו שבעת ימים אין תשבו אלא כעין תדורו". בדומה לירושלמי: "אין תשבו אלא תדורו". וברמב"ם, נראה שהגדרתו למצות הישיבה בסוכה בנויה משני התלמודים (פ"ו ה"ה): "כיצד היא מצות הישיבה בסוכה? שיהיה אוכל ושותה ודר בסוכה כל שבעת הימים בין ביום בין בלילה, כדרך שהוא דר בביתו בשאר ימות השנה. וכל שבעת הימים עושה אדם את ביתו עראי ואת סוכתו קבע שנאמר בסוכות תשבו שבעת ימים. כיצד? כלים הנאים ומצעות הנאות בסוכה". החלק הראשון בדבריו נראה ספוג מדברי הירושלמי "אין תשבו אלא תדורו", שיהא דר ממש בסוכה. ואח"כ כתב שעושה את ביתו עראי ואת סוכתו קבע, והביא את דברי הברייתא המובאת בבבלי, העוסקת ביחס בין הסוכה לבית. ההבדל הזה בין הרישא לסיפא בדברי הרמב"ם עולה גם מדיוק בדבריו. ברישא כתב "אוכל ושותה ודר", ובסיפא הביא את "כלים הנאים ומצעות הנאות". אכן בירושלמי, שם מדגישים את עצם המגורים בסוכה, מקדימים את "אוכל בסוכה" ל"מעלה כליו בסוכה" (וכן לא מזכירים את כליו הנאים דוקא), ובבבלי, שם מדגישים את היחס בין הסוכה לבית בחג הסוכות, מקדימים "כלים נאים" ל"אוכל ושותה", שכן ע"י העלאת הכלים הנאים מודגשת עשיית ביתו עראי וסוכתו קבע. ועוד סעד לדברים: יש לעיין בלשון הרמב"ם, שהפך את דברי המשנה. במשנה נאמר: "כל שבעת הימים עושה אדם סוכתו קבע וביתו עראי", והרמב"ם כתב: "עושה אדם את ביתו עראי ואת סוכתו קבע". מדוע הפך הרמב"ם את לשון המשנה? נראה, שבמשנה הדגש העיקרי הוא על "סוכתו קבע", וממילא "ביתו עראי". אבל הרמב"ם כבר כתב בתחילת דבריו שמצוה לדור בסוכה כדרך שדר בבית בשאר ימות השנה, ומה צריך לומר שוב שיעשה סוכתו קבע? אלא שהרמב"ם למד מהמשנה דבר נוסף: הציווי הוא לא רק לעשות את הסוכה קבע, אלא גם לעשות את "ביתו עראי". ע"י שמעלה את הכלים הנאים לסוכה, ומשאיר את שאר הכלים בביתו, הוא עושה את ביתו עראי. יש כאן מצוה להראות עדיפות לסוכה על פני הבית. ונראה שבירושלמי מדגישים יותר את "סוכתו קבע", ו"ביתו עראי" בא ממילא, ואין בו משום ציווי, ובבבלי לומדים שצריך לעשות את "ביתו עראי" באופן פעיל, כיון שאף לבית יש חלות בבית בסוכות, צריך להחיל עליו את תוכנו העצמי המתאים לסוכות. ועיין בפירוש המשנה לרמב"ם, שכתב: "ויאכל וישתה בה וישן בה וישים ביתו כמו בית השמוש, והסוכה כמו בית הדירה".

<sup>34</sup> יש לציין, שבירושלמי לא נזכר ביטוי זה.



”ושולחנו בתוך הבית”

המשנה בפרק שני אומרת (כח ע”א):

מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין. אמרו להם בית הלל לבית שמאי: לא כך היה מעשה, שהלכו זקני בית שמאי וזקני בית הלל לבקר את רבי יוחנן בן החורנית, ומצאוהו שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, ולא אמרו לו דבר? – אמרו להם בית שמאי: משם ראייה? אף הם אמרו לו: אם כן היית נוהג – לא קיימת מצות סוכה מימך. נשים ועבדים וקטנים פטורין מן הסוכה.

ומבארים בגמרא את שורש מחלוקתם (דף ג ע”א):

דב”ש סברי גזרינן שמא ימשך אחר שולחנו, וב”ה סברי לא גזרינן.

בגמרא מבארים, שנחלקו בשני דברים: א. במקרה שאדם יושב בסוכה ושולחנו סמוך לו בתוך ביתו. ב. בשיעור המינימלי של רוחב הסוכה. לב”ש השיעור כולל את השולחן: ששה טפחים לגופו של אדם וטפח נוסף לשולחן, ולב”ה די בסוכה בת ששה טפחים, ואין השולחן נכנס אל שיעור הסוכה. הרבה ממחלוקות ב”ש וב”ה מתבארות ע”פ היסוד של שאלת היחס אל העולם הזה. ב”ש רואים בחיי העולם הזה מעין נסיון שיש להתגבר עליו. וב”ה מחברים את חיי העולם הזה עצמם, מלכתחילה, אל החיים התורניים.<sup>35</sup>

לענייננו, בית שמאי סוברים שקיימת סתירה בין הסוכה לבין החיים בבית. בין החיים בצילא דמהימנותא<sup>36</sup> לבין חיי העולם הזה. ולכן חוששים שמא מתוך הקשר אל הבית האדם ימשך אחר שולחנו אל תוך הבית, אל חיי העוה”ז, ויתבטל מקיום מצות סוכה. בית הלל סוברים שאין כאן סתירה, ואף מתוך העולם הזה שם ד’ מתגלה, ולכן אין חשש שמא השולחן שבבית ימשוך אחריו את האדם מחוץ לסוכה. אין סתירה בין הסוכה אל הבית, ושניהם יחד בונים את מקומו של האדם בחג הסוכות.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> עיין מש”כ אבי מו”ר שליט”א בספרו ”מיטב הארץ” עמ’ 275 בביאור שיטתם הכוללת של ב”ש וב”ה.

<sup>36</sup> עי’ זוה”ק ח”ג דף קג.

<sup>37</sup> היחס בין הסוכה אל הבית נוגע גם לשמיני עצרת. בגמרא (מח ע”א) אומרים שבששה דברים נבדל היום השמיני משבעת ימי החג הקודמים לו, וסימנם: פז”ר קש”ב. פיס זמן רגל, קרבן שיר ברכה. בפירושו של הסימן ”רגל” נאמרו כמה פירושים. רש”י פירש: ”רגל בפני עצמו. שאין יושבין בסוכה”. והקשו עליו, הרי גם מצות לולב לא נוהגת בו, וכן ניסוך המים, ומדוע ציין רק את הסוכה? וכתב על זה הרב זוין (המועדים בהלכה, סוכות, ה): ”כשתימצי לומר, בדקדוק כתב רש”י ‘סוכה’. בעצם הרי קשה להבין בכלל: מה ענין הרגל לאי הישיבה בסוכה? כלום הרגל הוא שגורם לכך? הרי אף אילו היה השמיני יום חול, כך היה דינו. ”בסוכות תשבו שבעת ימים” ולא עוד. אבל בתרגום יונתן, על הפסוק ‘ביום השמיני עצרת תהיה לכם’, מתרגם: ‘בְּיוֹמָא תְּמִינָאָה כְּנִישִׁין תְּהוּוּן בְּחֻדָּא מִן מְטִילְכוֹן לְבְתִיכוֹן’ (מסוכותיכם לבתיכם). הרי שזהו מאופיו של עצם החג: עצרת מן הסוכה אל הבית. ואם לכך נתכוון רש”י, דבריו מדוייקים מאוד. הרי זה ענין לסוכה ולא ללולב ולניסוך המים.”

נמצא שהמעבר אל הבית אחר חג הסוכות קובע חג לעצמו. ישיבת הבית של כל השנה אינה רק מפני שכרגע אין ציווי לשבת בסוכה, אלא הכניסה אל הבית אחר שבעת ימי הסוכה היא ציווי בפני עצמה. נראה שמשמעות הדבר היא ששבעת ימי הסוכה מרוממים ומאירים את הישיבה בבית במשך כל השנה.

כדמות ראייה להסברו של הרב זוין בשיטת רש”י יש להביא מפירושו רש”י במסכת קידושין. שם דנים בגמרא באיזה לשונות ניתן לקדש את האשה, בנוסף ללשון הרגילה ”הרי את מקודשת לי”. ושואלים בגמרא על צרור לשונות הבנויות על פסוקים בתנ”ך (דף ו ע”א): ”איבעיא להו: מיוחדת לי מהו? מיועדת לי מהו? עזרתי מהו? נגדתי מהו? עזרתי מהו? צלעתי מהו? סגורתי מהו? ומפרש רש”י: ”מיוחדת לי. לשון ‘והיו לבשר אחד’; מיועדת. לשון ‘אשר לו יעדה’ שהוא לשון קידושין באמה העבריה; עזרתי נגדתי. לשון ‘אעשה לו עזר כנגדו’; סגורתי. לשון ‘ויסגור בשר’; **עזרתי. לשון ‘עצרת’, שתהא נאספת עמי לבית.** ורבתי אמרו, לשון ‘כי אשה עצורה לנו’...”. אמנם בדפוסים אין ציון מקור לתיבת ‘עצרת’ ברש”י, אבל נראה פשוט, שרש”י התכוון לעצרת הכתובה בתורה בענין שלש רגלים, שענינה הוא התכנסות ואסיפה (ועי’ רש”י עה”ת במדבר כט לה). ושמה כיון רש”י במיוחד לשמיני עצרת ע”פ התרגום יונתן שמפרש את העצרת כהתכנסות מן הסוכה אל הבית.